



# Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University

## İçindekiler/Contents

### Arastırma Makaleleri/Research Articles

Ebû Bekr el-Ceşşâs'ın el-Fuşûl fî'l-Uşûl Eserinin Kayıp Baş Kısmının İçeriğine Dair Bazı Tespit ve Değerlendirmeler  
*Some Findings and Evaluations on the Content of the Lost Opening Part of Abû Bakr al-Jassâs' Work al-Fuşûl fî al-Uşûl*  
**Kamil Çalışkan**

Two Aspects of Faith and Its Relation to Human Free Will in Abû al-Mu'ın al-Nasafî: A Philosophical Analysis  
*Ebû'l-Mu'ın en-Nesefî'de İmanın İki Yönü ve İnsanın Özgür İradesiyle İlişkisi: Felsefi Bir Analiz*  
**Muhammet Saygı**

İbn Hacer'in *Lisânu'l-Mizân*'daki Şî'î Kaynakları  
İbn Hajar's Shi'i Sources in *Lisân al-Mizân*  
**Mustafa Macit Karagözoğlu & Muhammed Enes Topgöl**

Bir 11./17. Yüzyıl Aliminin Ahir Zaman Beklentisi: Aħmed b. Ėayder el-Ėarîrî (ö. 1078/1668) ve Mehdîlik Risalesi  
*The Apocalyptic Expectations of a 17th Century Scholar: Aħmad b. Ėaydar al-Ėarîrî (d. 1078/1668) and His Treatise on the Advent of the Mahdî*  
**Eyüp Öztürk & Mehmet Kalaycı**

İslam Hukukunda *Kitâbet* (Mükâtebe) Akdi ve Osmanlı Tatbikatı  
*Kitâbat (Mukâtaba) Contract in Islamic Law and Its Practice in the Ottoman Empire*  
**Fatma Kuru**

Babanzâde Aħmed Na'im'in İslam Savunusunun Temel Argümanları  
*The Fundamental Arguments of Babanzâde Aħmad Na'im's Defense of Islam*  
**Rabiye Çetin & Semra Ceylan**

Kant'ta Ruhun Basitliği Safsatası  
*The Paralogism of Simplicity of Soul in Kant*  
**Fatih Özgökman**

Adam Ferguson'un Felsefesinde Din  
*Religion in Adam Ferguson's Philosophy*  
**Tuncay Akgün**

İda'nın Dinî Bağlılık Tercihinin Dindarlık Kuramları Açısından İncelenmesi  
*Examination of İda's Choice of Religious Devotion in Terms of Religiosity Theories*  
**Fatma Kenevir**

Gençlerin Dinî Referans Dünyası ve Dijital Medya  
*The Religious Reference Setting of Youth and Digital Media*  
**Sibel Kandemir & Hicret K. Toprak**

Manevi Danışmanlık Üzerine Fenomenolojik Bir Analiz: Morristown Tıp Merkezi Healthcare Chaplaincy (ABD) Örneği  
*A Phenomenological Analysis of Spiritual Counseling: The Case of Morristown Medical Center Healthcare Chaplaincy (USA)*  
**Nihal İşbilen**

Evrensel Değerler Bağlamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri  
*Religious Culture and Moral Knowledge Courses in the Context of Universal Values*  
**Hüseyin Kasım Koca**

Allah Algısı Açısından (4. ve 5. Sınıf) DKAB Ders Programı ve Kitaplarının İncelenmesi  
*An Analysis of the 4th and 5th Grade RCMK Curriculum and Textbooks in Terms of the Perception of God*  
**Hümevra Nazlı Tan**

Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme Becerileri ile Okul İklimi Düzeyleri  
*21st Century Learning Skills and School Climate Levels of Anatolian İmam Hatip High School Students*  
**Sümevra Arıcan & Şefika Mutlu**

Japon Zen Budizmi'nde Aydınlanma (Satori): Aşkın Bir Deneyimin Somut ve Dünyevi Yansımaları  
*Enlightenment (Satori) in Japanese Zen Buddhism: Tangible and Worldly Repercussions of a Transcendent Experience*  
**Merve Susuz Aygöl**

### Arastırma Notu ve Yorum/Research Note and Comment

### Eser ve Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri/Book and Conference Reviews

### Vefa Notu/Tributaries

ISSN: 1301-0522 / Year: 2023 • Volume: 64 • Issue: 2

ISSN: 1301-0522

Cilt: 64 • Sayı: 2 • Yıl: 2023

64 : 2 (2023)

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi



# ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

---

ISSN: 1301-0522 | Cilt:64 • Sayı:2 • Yıl: 2023

---





**ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY**

Cilt/Volume: 64 Sayı/Issue: 2 (Kasım/November 2023)  
(ISSN: 1301-0522 • e-ISSN: 1309-2057)

**YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ/PUBLISHING INSTITUTION AND OWNER**

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına/on behalf of Ankara University Faculty of Divinity  
**İrfan Aycan** (Dekan/Dean)

**EDİTÖR/EDITOR IN CHIEF**

**Muzaffer Tan**, Ankara Üniversitesi, Türkiye

**EDİTÖRLER KURULU/EDITORIAL BOARD**

**Abdulahap Kösesoy**, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Türkiye

**Ahmet Erkan**, Ankara Üniversitesi, Türkiye

**Ali Avcu**, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye

**Ayman Shihadeh**, Soas University of London, UK

**Cemil Kutlutürk**, Ankara Üniversitesi, Türkiye

**Cihat Ekiz**, Ankara Üniversitesi, Türkiye

**Fatma Çapcıoğlu**, Ankara Üniversitesi, Türkiye

**Hadi Ensar Ceylan**, Ankara Üniversitesi, Türkiye

**İbrahim Fidan**, Ankara Üniversitesi, Türkiye

**Mahmut Ay**, Ankara Üniversitesi, Türkiye

**Mehmet Akif Koç**, Ankara Üniversitesi, Türkiye

**Metin Bozan**, Dicle Üniversitesi, Türkiye

**Mustafa Ülkü**, Ankara Üniversitesi, Türkiye

**Müberra Aygündüz**, Ankara Üniversitesi, Türkiye

**Nuran Üçok**, Ankara Üniversitesi, Türkiye

**Ömer Özsoy**, Goethe-Universität Frankfurt, Germany

**Suat Koca**, Ankara Üniversitesi, Türkiye

**Thomas Bauer**, University of Münster, Germany

**Tuba Nur Umut**, Ankara Üniversitesi, Türkiye

**Tuğba Özoğlu**, Ankara Üniversitesi, Türkiye

**Walid Saleh**, University of Toronto, Canada

**Yusuf Kabahasanoğlu**, Ankara Üniversitesi, Türkiye

**Zehra Erşahin**, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye

**DİL EDİTÖRLERİ/LANGUAGE EDITORS**

**İbrahim Fidan**, Ankara Üniversitesi, Türkiye

**Recep Gürkan Gökteş**, Ankara Üniversitesi, Türkiye



## DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Abdulkader Tayob**, University of Cape Town, South Africa  
**Abdulkadir Dündar**, Yozgat Bozok Üniversitesi, Türkiye  
**Abdülmecit İslamoğlu**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Adem Arıkan**, İstanbul Üniversitesi, Türkiye  
**Ahmed Cahid Haksever**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Ahmed El-Shamsy**, The University of Chicago, US  
**Amidu Olekan Sanni**, Fountain University, Nigeria  
**Ayşe Zıőan Furat**, İstanbul Üniversitesi, Türkiye  
**Baki Adam**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Bilal Orfali**, American University of Beirut, Lebanon  
**Bünyamin Erul**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Celal Türer**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Edward Ryan Moad**, Qatar University, Qatar  
**Eyüp Öztürk**, Trabzon Üniversitesi, Türkiye  
**Fadıl Ayđan**, Siirt Üniversitesi, Türkiye  
**Fatih Koca**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Georg Gasser**, Universität Innsbruck, Austria  
**Hanifi Şahin**, Atatürk Üniversitesi, Türkiye  
**Hayrettin Yücesoy**, Washington University in St. Louis, US  
**Hikmet Yaman**, Marmara Üniversitesi, Türkiye  
**Himmet Taşkömür**, Harvard University, US  
**Hüseyin Yılmaz**, George Mason University, US  
**İhsan Toker**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**İsmail Çalışkan**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Judith Pfeiffer**, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Germany  
**Kenan Özçelik**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye  
**Konrad Hirschler**, Freie Universität Berlin, Germany  
**Lejla Demiri**, Eberhard Karls Universität Tübingen, Germany  
**Mehmet Cüneyt Kaya**, İstanbul Üniversitesi, Türkiye  
**Mustafa Karagöz**, Erciyes Üniversitesi, Türkiye  
**Orhan Şener Koloğlu**, Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye  
**Osman Aydınlı**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Osman Güman**, Sakarya Üniversitesi, Türkiye  
**Recep Kılıç**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Reza Pourjavady**, Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Germany  
**Servet Bayındır**, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

## DİZİNLENME BİLGİLERİ/INDEXED BY

- Index Islamicus** (1955'ten itibaren / since 1955)  
**DOAJ** (2009'dan itibaren / since 2009)  
**ULAKBİM TR Dizin** (2010'dan itibaren / since 2010)  
**Atla Religion Database** (2016'dan itibaren / since 2016)  
**Index Copernicus** (2018'den itibaren / since 2018)  
**SCOPUS** (2019'dan itibaren / since 2019)  
**EBSCO CEEAS** (2020'den itibaren / since 2020)

## ONLINE YAYIN TARİHİ/ONLINE RELEASE DATE

30 Kasım / November 2023

## İLETİŞİM ADRESİ/CORRESPONDENCE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 06500 Beşevler - Ankara  
Telefon: +90 312 212 68 00 dah./ext. 1242 Fax: +90 312 213 00 03  
E-mail: iladergi@ankara.edu.tr URL: <https://dergipark.org.tr/auifd>

## GENEL BİLGİLER/GENERAL INFORMATION

*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* kör hakemlik sisteminin uygulandığı akademik bir dergidir. 1952 yılında yayın hayatına başlamış ve Türkiye’de ilahiyat alanında uzunca bir süre tek akademik dergi olarak faaliyet göstermiştir. İlk sayısından itibaren akademik vasfını hiçbir zaman kaybetmemiş, Türkiye’de ilahiyat alanında doğru bilginin ve akademik ilmi üslubun tesis edilmesinde öncü rol oynamıştır. *Dergi*, yetmiş yıl boyunca Türkiye’de ilahiyat sahasının alt disiplinlerinde faaliyet göstermiş çok sayıda akademisyen tarafından kaleme alınan geniştir bir yazı arşivine sahiptir. *Dergi*, niteliği ilke edinmiş bir dergidir; halen bu ilke doğrultusunda yılda iki kez (Mayıs, Kasım) yayınlanmaktadır.

*Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University* is a peer-reviewed open-access academic journal published continuously since 1952. It is the oldest continuously published academic journal in the fields of Islamic and religious studies (*ilahiyat*) in Turkey and one of the oldest in the entire Islamic world. Articles published in earlier decades were some of the first modern academic studies in various sub-disciplines of Islamic and religious studies in Turkey. *The Journal* played the most significant role in establishing an academic style in modern Turkish *ilahiyat* studies and it has been one of the leading and the most respected journals in its field since its establishment. *The Journal* is published twice a year (May, November).

## AMAÇ/AIM

*Derginin* öncelikli amacı, ilahiyat ve sosyal bilimler alanında gerçekleştirilmiş nitelikli ve özgün çalışmaları akademik çevrelerin dikkatine sunmak, akademik bilginin üretilmesine ve yayılmasına olanak sağlamaktır. Bu kapsamda ilahiyat alanında oluşmuş bilgi birikiminin değerlendirilmesi, geliştirilmesi, yeni ve özgün fikirler üretilmesi amaçlanmaktadır.

*The Journal* is dedicated to bringing to the attention of the international scholarly community well-written original research articles by qualified specialists in Islamic and religious studies, thereby providing a forum to share and discuss new academic findings and supporting the development of new scholarly approaches and problematics.

## KAPSAM/SCOPE

*Dergi*, belirlediği ve kendi platformunda ilan ettiği yayın ilkeleriyle uyumlu olduğu sürece akademik bilginin her türlü versiyonuna alan açmaktadır. Bu çerçevede araştırma makalesinin yanı sıra araştırma notu, söyleşi, kitap ve toplantı değerlendirmesi ve vefa notu gibi farklı yazı türleri de kabul edilmektedir. *Dergide*, Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde bulunan bütün bilim alanlarıyla ilgili Türkçe, Arapça, Farsça, İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerinde makaleler değerlendirmeye alınmaktadır.

*The Journal* publishes articles, research notes, book and conference reviews, interviews, and tributary notes related to any subdiscipline of Islamic and religious studies taught at the Faculty. These include historical studies and modern interpretations of Qur’anic studies, hadith, fiqh, kalam, Sufism, Islamic history, Islamic intellectual tradition as well as religious and philosophical studies. *The Journal* considers articles in Turkish, English, and Arabic, and occasionally publishes papers in Persian, German, and French.

## TELİF/COPYRIGHT

*Dergide* yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak *Derginin* görüşlerini yansıtmazlar. *Dergi*, kamuoyunda serbestçe araştırma yapmanın daha büyük bir küresel bilgi alışverişini desteklediği ilkesine dayanarak içeriğine doğrudan açık erişim sağlar. Bilimsel etik ve kurallara uygun olarak atf yapılması şartıyla, *dergide* yayınlanan hakem değerlendirmesinden geçmiş bilimsel literatüre serbestçe erişilebilmesini ve her türlü yasal amaç için kullanılabilmesini kabul eder.

Opinions expressed in *the Journal* belong solely to the authors and do not necessarily represent those of *the Journal*. *The Journal* provides immediate open access to its content on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge. On condition that proper citation of references is provided in accordance with scientific ethics and rules, that the peer-reviewed and published scientific literature can be accessed and used for any legal purposes via internet without any financial, legal and technical obstacles.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

Cilt/Volume: 64 Sayı/Issue: 2 (Kasım/November 2023)

(ISSN: 1301-0522 • e-ISSN: 1309-2057)

İÇİNDEKİLER/*CONTENTS*

**Araştırma Makaleleri/Research Articles**

- Ebü Bekr el- Ceşşâs'ın el-Fuşûl fi'l-Uşûl Eserinin Kayıp Baş Kısmının İçeriğine Dair Bazı Tespit ve Değerlendirmeler  
*Some Findings and Evaluations on the Content of the Lost Opening Part of Abû Bakr al-Jassâs' Work al-Fuşûl fi al-Uşûl*  
KÂMİL ÇALIŞKAN ..... 213-275
- Two Aspects of Faith and Its Relation to Human Free Will in Abû al-Mu'in al-Nasafî: A Philosophical Analysis  
*Ebü'l-Mu'in en-Nesefî'de İmanın İki Yönü ve İnsanın Özgür İradesiyle İlişkisi: Felsefî Bir Analiz*  
MUHAMMET SAYGI..... 277-314
- İbn Hacer'in Lisânu'l-Mizân'daki Şî'i Kaynakları  
*Ibn Hajar al-'Asqalânî's Shi'i Sources in Lisân al-Mizân*  
MUSTAFA MACÎT KARAGÖZÖĞLU, MUHAMMED ENES TOPGÜL..... 315-357
- Bir 11./17. Yüzyıl Aliminin Ahir Zaman Beklentisi: Aḥmed b. Ḥayder el-Ḥarîrî (ö. 1078/1668) ve Mehdîlik Risalesi  
*The Apocalyptic Expectations of a 17th Century Scholar: Aḥmad b. Ḥaydar al-Ḥarîrî (d. 1078/1668) and His Treatise on the Advent of the Mahdî*  
EYÜP ÖZTÜRK, MEHMET KALAYCI ..... 359-405
- İslam Hukukunda Kitâbet (Mükâtebe) Akdi ve Osmanlı Tatbikatı  
*Kitâbat (Mukâtaba) Contract in Islamic Law and Its Practice in the Ottoman Empire*  
FATMA KURU ..... 407-440
- Babanzâde Aḥmed Na'im'in İslam Savunusunun Temel Argümanları  
*The Fundamental Arguments of Babanzâde Aḥmad Na'im's Defense of Islam*  
RABİYE ÇETİN, SEMRA CEYLAN..... 441-471
- Kant'ta Ruhun Basitliği Safsatası  
*The Paralogism of Simplicity of Soul in Kant*  
FATİH ÖZGÖKMAN..... 473-497
- Adam Ferguson'un Felsefesinde Din  
*Religion in Adam Ferguson's Philosophy*  
TUNCAY AKGÜN ..... 499-522
- İda'nın Dinî Bağlılık Tercihinin Dindarlık Kuramları Açısından İncelenmesi  
*Examination of Ida's Choice of Religious Devotion in Terms of Religiosity Theories*  
FATMA KENEVİR ..... 523-556
- Gençlerin Dini Referans Dünyası ve Dijital Medya  
*The Religious Reference Setting of Youth and Digital Media*  
SİBEL KANDEMİR, HİCRET K. TOPRAK ..... 557-590

Manevi Danışmanlık Üzerine Fenomenolojik Bir Analiz: Morristown Tıp Merkezi Healthcare Chaplaincy (ABD) Örneği <i>A Phenomenological Analysis of Spiritual Counseling: The Case of Morristown Medical Center Healthcare Chaplaincy (USA)</i> NİHAL İŞBİLEN .....	591-628
Evrensel Değerler Bağlamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri <i>Religious Culture and Moral Knowledge Courses in the Context of Universal Values</i> HÜSEYİN KASIM KOCA.....	629-657
Allah Algısı Açısından 4. ve 5. Sınıf DKAB Ders Programı ve Kitaplarının İncelenmesi <i>An Analysis of the 4th and 5th Grade RCMK Curriculum and Textbooks in Terms of the Perception of God</i> HÜMEYRA NAZLI TAN .....	659-697
Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme Becerileri ile Okul İklimi Düzeyleri <i>21st-Century Learning Skills and School Climate Levels of Anatolian Imam Hatip High School Students</i> SÜMEYRA ARICAN, ŞEFİKA MUTLU.....	699-742
Japon Zen Budizmi'nde Aydınlanma (Satori): Aşkın Bir Deneyimin Somut ve Dünyevi Yansımaları <i>Enlightenment (Satori) In Japanese Zen Buddhism: Tangible and Worldly Repercussions of a Transcendent Experience</i> MERVE SUSUZ AYGÜL.....	743-776

### **Eser Değerlendirmeleri/Book Reviews**

Mahmut Aydın. <i>Hristiyanlık: Tarih, İnanç ve Uygulama</i> . İstanbul: Ketebe, 2021, 436 s. ISBN: 978-625-7587-45-7 MEHMET KATAR.....	777-787
Keşşâf Literatürüne Ait İki Eser Değerlendirmesi: "Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme" ve "El-Keşşâf Literatürü: Zemahşeri'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi" HALİL ŞİMŞEK.....	789-797
Christina Civantos. <i>The Afterlife of al-Andalus: Muslim Iberia in Contemporary Arab and Hispanic Narratives</i> . New York: Sunny Press, 2017. 362 s. ISBN: 978-1438466705 FATMA MERVE ÇINAR.....	799-806
Hilmi Ziya Ülken. <i>Destanlar</i> . Fatma Artunkal (haz.). Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2019. 404 s. ISBN: 978-605-2133-89-7 NAZİRE ERBAY .....	807-818
Ahmet Murat Özel. <i>Taşı Taşırmak: Bir Cami Risalesi</i> . 1. Baskı. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023. 100 s. ISBN: 978-625-6999-50-3 ABDULLAH TAHA ORHAN.....	819-823
Lesley Hazleton. <i>İlk Müslüman: Hz. Muhammed'in Hikayesi</i> . Çev. Erdal Bodur. 3. baskı. İstanbul: Kitabix Yayınları, 2013. 381 s. ISBN: 978-605-65410-2-5 CÜHEYMAN TAHA AYDIN .....	825-834
Nimet Okan. <i>Canların Cinsiyeti: Alevilik ve Kadın</i> . İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2018. ISBN: 978-975-05-2091-4 NESLİHAN AVCI.....	835-846

Douglas Walton & Alan Brinton (ed.) *Historical Foundations of Informal Logic*. New York: Routledge, 2016. x+180 s.  
ISBN: 978-1-85972-588-7  
GÖKBEN EFE..... 847-851

**Proje Değerlendirmesi/Project Review**

İltica Krizinden Katma Değer Üretmek, ARÖMER Projelerinden Bir Örnek  
İBRAHİM HELALŞAH..... 853-865

**Vefa Notu/Trubutary Note**

Prof. Dr. Mehmet Aydın Hocamın Ardından  
MUSTAFA ERDEM..... 867-870

**Genel Yayın İlkeleri/Author Guidelines**.....871-874



## Ebū Bekr el-Ceşşâs'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* Eserinin Kayıp Baş Kısmının İçeriğine Dair Bazı Tespit ve Değerlendirmeler

KAMİL ÇALIŞKAN

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye  
Ankara University, Faculty of Divinity, Türkiye  
caliskank@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3917-4097>

### Öz

Ebū Bekr Ahmed b. 'Alī er-Rāzī el-Ceşşâs'ın (ö. 370/981) *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* eserinin halihazırda tahkikli neşri yapılmış nüshalarında eserin baş kısmı eksiktir. Bununla birlikte el-Ceşşâs'ın, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün elimizdeki kısmı ve *Ahkāmu'l-Ķur'an*'da yer verdiği ifadeleri üzerinden *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp olan bu baş kısmının içeriğine dair tespit ve çıkarımlarda bulunmak mümkün gözükmektedir. Bu makale el-Ceşşâs'ın eserlerindeki ifadelerinden yola çıkarak *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında yer aldığı anlaşılan konuları bir arada sunmayı ve bu tespitler üzerinden bu kısmın içeriğine ilişkin birtakım değerlendirmelerde bulunmayı konu edinmektedir. Bu doğrultuda çalışmamızda öncelikle el-Ceşşâs'ın *Ahkāmu'l-Ķur'an*'ın başına mukaddime olarak telif ettiğini belirttiği kısmın, kendisinin *Uşûlu'l-Fıkh* olarak isimlendirdiği *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* eseri olduğu gerekçelendirilerek kabul edilmiştir. Buna bağlı olarak el-Ceşşâs'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün başında *uşûlu't-tevhîd* konusuna yer verdiği sonucuna ulaşılmış, muhtemel farklı yaklaşımlar incelenmekle beraber *uşûlu't-tevhîd* bahsi *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kapsamı dahilinde değerlendirilmiştir. El-Ceşşâs'ın *Ahkāmu'l-Ķur'an*'da yer verdiği ifadelerden yola çıkarak *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmının devamında *muhkem* ve *müteşabih* kavramlarına dair açıklamalarda bulunduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda el-Ceşşâs'ın hem *muhkem* hem de *müteşabihin*, biri Kur'an'ın tamamını diğeri bir kısmını nitelemeye uygun iki farklı manaya ayrıldığını açıkladığı, Kur'an'ın bir kısmının vasfı olan *muhkem* ve *müteşabihe* dair seleften rivayet edilen farklı görüşleri zikrettiği, *muhkem* ve *müteşabihe* ilişkin 'akliyyât ve sem'iyât ayrımına yer verdiği ve *muhkem* ve *müteşabihe* dair örnekler sunduğu sonucuna varılmıştır. Sonrasında hem mevcut *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'deki ifadeleri hem de ed-Debûsi (ö. 430/1039) ve es-Seraḥsî'nin (ö. 483/1090?) aktarımlarından yola çıkılarak, eserin muhakiklerinden 'Uceyl Cäsım'in de belirttiği üzere, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında 'umūma dair meselelerin yer aldığı ifade edilmiştir. El-Ceşşâs'ın 'umūma ilişkin bu bahis kapsamında 'umūma dair bir tanım verdiği, 'umūm için bir çokluğu kapsamının şart olduğuna dair izahlarda bulunduğu, dilde 'umūm için vaq' olunmuş lafızlar bulunduğuna yönelik örnek ve açıklamalara yer verdiği ve 'umūmun mana ve hükümler için kullanımının hakikat olduğunu belirterek buna yönelik lugavî örnekler zikrettiği sonucuna ulaşılmıştır. Makalenin takip eden son bölümünde, ortaya konulan bu tespitler ışığında *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmı üzerine, Ebū'l-Hüseyn el-Baṣrî'nin (ö. 436/1044) fıkhı usulünde fukaha örfü olarak nitelendirdiği yaklaşım, 'akliyyâtтан sem'iyât alanına geçiş, Kitâb delili, *müteşabihin*

*muḥkeme* hamli ilkesi ve ‘*umūm-zāhir* ilişkisi bağlamlarında değerlendirmelerde bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl, Kayıp Kısım, el-Ceṣṣās, Uṣūl-ı Fıkh, Tevhīd, Muteṣābih, Muḥkem, ‘Umūm.

### **Some Findings and Evaluations on the Content of the Lost Opening Part of Abū Bakr al-Jaṣṣās' Work al-Fuṣūl fī al-Uṣūl**

#### **Abstract**

The initial part of Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī al-Rāzī al-Jaṣṣās' (d. 370/981) *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl* is presently missing. However, by drawing upon al-Jaṣṣās' statements in his *Aḥkām al-Qur'ān* and the extant portion of *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*, it becomes possible to infer certain conclusions regarding the content of this missing section. This article aims to elucidate the issues presumed to be present in the lost initial part of *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl* and provide evaluations based on these findings. In the preliminary section, after exploring various possibilities and justifications, it is established that the segment written by al-Jaṣṣās as a preface to *Aḥkām al-Qur'ān* is indeed his work, which he referred to as *Uṣūl al-Fiqh*, known as *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*. Consequently, it is deduced that al-Jaṣṣās initiated *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl* with the subject of *uṣūl al-tawḥīd*. Based on al-Jaṣṣās' statements in *Aḥkām al-Qur'ān*, it is understood that he provided explanations about the concepts of *muḥkam* (perspicuous) and *mutashābih* (obscure) in the continuation of the lost opening part. In this context, he clarified that both *muḥkam* and *mutashābih* are divided into two different meanings—one suitable for characterizing the entirety of the Qur'an and the other only a part of it—and narrated various opinions of predecessors about *muḥkam* and *mutashābih*. Additionally, he presented different examples of *muḥkam* and *mutashābih* and discussed the distinction of ‘*aqliyyāt* and *sam'īyyāt* concerning these concepts. Subsequently, both the expressions in the existing part of *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl* and the transmissions of al-Dabūsī (d. 430/1039) and al-Sarakhsī (d. 483/1090?), as mentioned by ‘Ucayl Jāsim al-Nashamī, one of the editors of the book, indicate that there were some discussions about ‘*umūm* (generality) in the missing initial part of *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*. In the context of ‘*umūm*, it is evident that al-Jaṣṣās provides a definition of ‘*umūm*, explaining that inclusiveness is a prerequisite for being ‘*umūm*, and he addresses the existence of words assigned for ‘*umūm* in language by providing examples and clarifications. Furthermore, he explains that the use of ‘*umūm* for meanings and judgments is *ḥaqīqa* (literal meaning), supporting this assertion with linguistic examples. In light of these determinations, the subsequent final part of the article offers some evaluations on the lost initial part within the following contexts: the methodology described by Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044) as the tradition of *fuqaha* in *uṣūl al-fiqh*, the transition from the rational field (‘*aqliyyāt*) to the auditory field (*sam'īyyāt*), a possible title regarding the Book (*al-Qur'ān*), understanding obscure (*mutashābih*) words in the perspicuous (*muḥkam*) meaning, and the relationship between ‘*umūm* (general) and *zāhir* (apparent).

**Keywords:** al-Fuṣūl fī al-Uṣūl, The Lost Initial Part, al-Jaṣṣās, Uṣūl al-fiqh, Tawḥīd, Mutashābih, Muḥkam, ‘Umūm.

## Giriş

Ebü Bekr Aḥmed b. 'Alī er-Rāzī el-Ceşşâs'ın (ö. 370/981) *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* eserinin tamamına yakınına içeren ve halihazırda basılmış iki tahkikli neşri bulunmaktadır. Bunlardan 'Uceyl Cāsım en-Neşemī tarafından yapılan tahkikte muhakkik, kapsamlı araştırmaları sonucunda eserin, Dāru'l-Kutubi'l-Mışriyye (*Uşûlu'l-Fıkh*, 229), el-Mektebetu'l-Ezheriyye 59801 (*Uşûlu'l-Fıkh*, 2214) ve Dāru'l-Kutubi'l-Mışriyye'de bulunduğu anlaşılan<sup>1</sup> (*Uşûlu'l-Fıkh*, 26) ve (*Uşûlu'l-Fıkh*, 191) no'lu toplam dört nüshasını tespit ettiğini belirtmektedir.<sup>2</sup> Bu dört nüshadan el-Mektebetu'l-Ezheriyye 59801 (*Uşûlu'l-Fıkh*, 2214) no'lu nüshanın, Dāru'l-Kutubi'l-Mışriyye (*Uşûlu'l-Fıkh*, 229) no'lu nüshadan istinsah edildiği anlaşıldığından 'Uceyl Cāsım tahkikinde üç nüshaya dayanmıştır.<sup>3</sup> Eserin Muhammed Tāmīr'e ait tahkikinin ise yalnızca Dāru'l-Kutubi'l-Mışriyye (*Uşûlu'l-Fıkh*, 229) no'lu nüshayı esas aldığı anlaşılmakta olup<sup>4</sup> muhakkik düşmüş bazı kelime ve cümlelerin tamamlanmasında 'Uceyl Cāsım en-Neşemī'nin tahkikine dayandığını ifade etmiştir.<sup>5</sup>

'Uceyl Cāsım'ın tahkikine esas aldığı üç nüshadan eserin içeriğini en fazla ihtiva ederek en kapsamlı olanı Dāru'l-Kutubi'l-Mışriyye (*Uşûlu'l-Fıkh*, 229) no'lu nüshadır. Nüsha, hicri 748 senesinde istinsah edilmiş olup 329

<sup>1</sup> 'Uceyl Cāsım kütüphane adlarını zikretmemekle birlikte *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün (*Uşûlu'l-Fıkh*, 26) no'lu ve (*Uşûlu'l-Fıkh*, 191) no'lu nüshaları Dāru'l-Kutubi'l-Mışriyye'de -sonrasında resmi adı Dāru'l-Kutub ve'l-Veşā'iki'l-Ḳavmiyye olmuştur ("en-Neş'etu't-Tārīhiyye li-Dāri'l-Kutub," Dāru'l-Kutub ve'l-Veşā'iki'l-Ḳavmiyye, <http://www.darelkotob.gov.eg/ar-eg/Pages/historical-overview.aspx#Foundation> (12.11.2023))- bulunmaktadır. el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, Dāru'l-Kutubi'l-Ḳavmiyye, *Uşûlu'l-Fıkh*, no. 26, vv. 1a-165a; el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, Dāru'l-Kutubi'l-Ḳavmiyye, *Uşûlu'l-Fıkh*, no. 191, vv. 1a-149b. Sezgin, eserin (*Uşûlu'l-Fıkh*, 26), (*Uşûlu'l-Fıkh*, 191) ve (*Uşûlu'l-Fıkh*, 229) no'lu nüshalarını ortak olarak Dāru'l-Kutubi'l-Mışriyye'de göstermektedir. (Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 1:445, 712; Fuat Sezgin, *Arap İslam Bilimleri Tarihi Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 508, 854). Atay da eseri, 26, 191 ve 229 no'lu nüshalarının bulunduğunu belirttiği Dāru'l-Kutubi'l-Mışriyye'de gördüğünü ifade etmektedir. (Hüseyin Atay, "İslam Hukuk Felsefesi Bibliyografyası (Usûlü'l-Fıkh Eserleri)," 89). Dolayısıyla 'Uceyl Cāsım'ın belirttiği 26 ve 191 no'lu nüshaların da Dāru'l-Kutubi'l-Mışriyye nüshaları olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Koca, 'Uceyl Cāsım'ın söz konusu tahkikini incelediği çalışmasında *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün dünya kütüphanelerinde tespit edilen, Mısır'da Dāru'l-Kutubi'l-Mışriyye, *Uşûl*, 26, 191 ve 229 no'lu ve el-Mektebetu'l-Ezher, no. 59801, *Uşûl*, 2214 olarak kayıtlı dört nüshanın bulunduğunu belirtirken Uceyl Cāsım en-Neşemī'nin çalışmasında neşre hazırladığı nüshaların da bunlar olduğunu ifade etmektedir. Ferhat Koca, "Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl fî'l-Uşûl)," 337. Bu vesileyle eserin (*Uşûlu'l-Fıkh*, 191) no'lu nüshasını bana ulaştıran kıymetli kardeşim Betül Çalıskan'a teşekkürü bir borç bilirim.

<sup>2</sup> 'Uceyl Cāsım, *Temhîd li'l-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 28-29.

<sup>3</sup> 'Uceyl Cāsım, *Temhîd li'l-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 28-29.

<sup>4</sup> Muhammed Tāmīr, *Muḳaddimetu't-Taḥkîk li-l-Fuşûl fî'l-Uşûl*, c-d.

<sup>5</sup> Muhammed Tāmīr, *Muḳaddimetu't-Taḥkîk li-l-Fuşûl fî'l-Uşûl*, d. Bu durum makalede aksi belirtilmedikçe dipnot referanslarında 'Uceyl Cāsım en-Neşemī'nin tahkikinin esas alınmasının gerekçesini de oluşturmaktadır.



varaktır.<sup>6</sup> Hüküm verilirken itibar edilmesi gereken *zâhirlere* ilişkin “mâ ruviye fi haberî İbn ‘Umer ...” ibaresi ile başlamaktadır.<sup>7</sup> Buna binaen nüshanın baş kısmının eksik olduğu anlaşılmakta olup bu durum ‘Uceyl Câsim tarafından ifade edilmiştir.<sup>8</sup> Dâru’l-Kutubi’l-Mışriyye (*Uşûlu’l-Fıkh*, 26) no’lu nüshada eserin baş kısmı oldukça eksik olup ilk varağında “Nebi (sav) ictihad yoluyla sünnet koyar mı?” bab başlığı bulunmaktadır.<sup>9</sup> Başlangıcı Dâru’l-Kutubi’l-Mışriyye (*Uşûlu’l-Fıkh*, 229) no’lu nüshanın 211. varak b sayfasına<sup>10</sup> tekabül etmekte olup Dâru’l-Kutubi’l-Mışriyye (*Uşûlu’l-Fıkh*, 229) nüshasıyla ortak şekilde<sup>11</sup> ictihadda isabet meselesi bağlamında ‘Ubeydullâh b. el-Ḥasen el-‘Anberî’nin (ö. 168/785) görüşlerinin tartışıldığı bab ile sona ermektedir.<sup>12</sup> Dâru’l-Kutubi’l-Mışriyye (*Uşûlu’l-Fıkh*, 191) no’lu nüsha ise, Dâru’l-Kutubi’l-Mışriyye (*Uşûlu’l-Fıkh*, 229) no’lu nüshanın 3. varak a sayfasına tekabül eden,<sup>13</sup> “Naşşın Sıfatı” babı öncesinde yer alan “... li-hâza’l-ḥaberi bi-mes’eleti’l-ḥilâl” ibaresiyle başlamakta<sup>14</sup> ve eserin son kısmından oldukça eksiklik barındırarak Dâru’l-Kutubi’l-Mışriyye (*Uşûlu’l-Fıkh*, 229) nüshasının 160. varak a sayfasına tekabül edecek şekilde<sup>15</sup> “Peygamberimizden Önceki Nebilerin Şeriatlarının Bağlayıcılığı Hakkında Söz” babı içerisinde sona ermektedir.<sup>16</sup> Şu halde *el-Fuşûl fi’l-Uşûl*’ün Dâru’l-Kutubi’l-Mışriyye (*Uşûlu’l-Fıkh*, 229) nüshasının kendisiyle başladığı “mâ ruviye fi haberî İbn ‘Umer ...” ibaresinden<sup>17</sup> önceki kısmı bu nüshaların

<sup>6</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi’l-Uşûl*, Dâru’l-Kutub, Uşûlu’l-Fıkh, no. 229, v. 329a; ‘Uceyl Câsim, *Temhîd li’l-Fuşûl fi’l-Uşûl*, 29; Atay, “İslam Hukuk Felsefesi Bibliyografyası (Uşûlü’l-Fıkh Eserleri),” 89; Mevlüt Güngör, *Cassâs ve Ahkâmü’l-Kur’ân*, 45. Sezgin nüshanın varak sayısını 332 olarak vermiştir. Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 1:445; Fuat Sezgin, *Arap İslam Bilimleri Tarihi Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*, 508. Bu vesileyle nüshanın elindeki suretini benimle paylaşan Sayın Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez hocama teşekkürlerimi sunarım.

<sup>7</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi’l-Uşûl*, Dâru’l-Kutub, Uşûlu’l-Fıkh, no. 229, v. 1a.

<sup>8</sup> ‘Uceyl Câsim, *Temhîd li’l-Fuşûl fi’l-Uşûl*, 29-30. Atay da nüshanın başının eksik olduğunu belirtmektedir. Atay, “İslam Hukuk Felsefesi Bibliyografyası (Uşûlü’l-Fıkh Eserleri),” 89.

<sup>9</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi’l-Uşûl*, Dâru’l-Kutubi’l-Kavmiyye, no. Uşûlu’l-Fıkh, 26, v. 1a.

<sup>10</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi’l-Uşûl*, Dâru’l-Kutub, Uşûlu’l-Fıkh, no. 229, v. 211b.

<sup>11</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi’l-Uşûl*, Dâru’l-Kutub, Uşûlu’l-Fıkh, no. 229, vv. 326b-329a.

<sup>12</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi’l-Uşûl*, Dâru’l-Kutubi’l-Kavmiyye, Uşûlu’l-Fıkh, no. 26, vv. 161b-165a.

<sup>13</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi’l-Uşûl*, Dâru’l-Kutub, Uşûlu’l-Fıkh, no. 229, v. 3a.

<sup>14</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi’l-Uşûl*, Dâru’l-Kutubi’l-Kavmiyye, Uşûlu’l-Fıkh, no. 191, v. 1a.

<sup>15</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi’l-Uşûl*, Dâru’l-Kutub, Uşûlu’l-Fıkh, no. 229, v. 160a.

<sup>16</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi’l-Uşûl*, Dâru’l-Kutubi’l-Kavmiyye, Uşûlu’l-Fıkh, no. 191, v. 146b. (Uşûlu’l-Fıkh, 191) no’lu nüshanın sonraki 147, 148 ve kendisiyle sona erdiği 149 no’lu varağı ise “Peygamberimizden Önceki Nebilerin Şeriatlarının Bağlayıcılığı Hakkında Söz” babının devamı olmayıp *el-Fuşûl fi’l-Uşûl*’ün önceki kısımlarındaki bablara aittir. Bunlardan 147 no’lu varak “Mücmelin Manası” babı kapsamındadır (el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi’l-Uşûl*, Dâru’l-Kutubi’l-Kavmiyye, Uşûlu’l-Fıkh, no. 191, v. 147; el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi’l-Uşûl*, 1:63-70). 148 no’lu varağın ise aslında 149 no’lu varağın devamı olduğu anlaşılmakta olup birlikte “Umum Görüşünün İspatı ve Hakkındaki İhtilafın Zikri” babına dahildirler. el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi’l-Uşûl*, Dâru’l-Kutubi’l-Kavmiyye, Uşûlu’l-Fıkh, no. 191, vv. 148-149; el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi’l-Uşûl*, 1:106-112, 112-115.

<sup>17</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi’l-Uşûl*, Dâru’l-Kutub, Uşûlu’l-Fıkh, no. 229, v. 1a.

tamamında eksiktir.<sup>18</sup> Dolayısıyla eserin, eksik olan bu kısmını ihtiva eden yeni bir nüshası yahut mevcut nüshaların kayıp olabilecek parçaları bulununcaya dek, eksik olan bu kısma söz konusu mevcut nüshalar üzerinden ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte el-Ceşşâş'ın eserlerinde yer verdiği ifadelerden yola çıkılarak *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp olan bu baş kısmının içeriğine dair tespit ve değerlendirmelerde bulunmak imkan dahilindedir. *El-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün erken dönem fıkıh usulü bağlamında haiz olduğu değere binaen, kayıp olan baş kısmının içeriğinin aydınlatılması hem fıkıh usulünün kapsam, mahiyet ve tarihsel gelişim sürecine hem de Hanefi mezhebi başta olmak üzere erken dönemde usule ilişkin farklı yaklaşımlar ve tartışmalara ışık tutması açısından ciddi önem taşımaktadır.

Çalışmamızın birinci bölümünde incelendiği üzere el-Ceşşâş'ın *Ahkāmu'l-Ķur'ān*'ın başındaki ifadelerinden yola çıkılarak *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün başında *uşûlu't-tevhîde* dair bir telife yer verdiğine literatürde dikkat çekilmiştir. Bununla birlikte *uşûlu't-tevhîde* dair bu bahsin farklı ihtimal ve gerekçeler üzerinden *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kapsamı dahilinde olup olmadığına, eğer kapsamında ise içeriğinin *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'le bağlantısının nasıl kurulabileceğine dair bir incelemeye rastlanmamıştır. Eserin muhakkiki 'Uceyl Cäsım, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp olan baş kısmında *'umûma* ilişkin birtakım meselelerin bulunduğunu tespit etmiştir.<sup>19</sup> Bu tespitler, haiz oldukları öneme binaen çalışmamızın *'umûma* ilişkin başlıklarında gerekçeleri üzerinden yer bulmakla birlikte, üzerlerine ekleme ve çıkarmada bulunmaya açık yönler barındırmaktadır. Bunun yanında el-Ceşşâş'ın farklı yerlerdeki ifadeleri, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında *'umûm* dışında başka konuları da ele aldığını göstermektedir. Bu konuların genel hatlarıyla neler olduğuna *Ebü Bekr el-Ceşşâş'ın Usul Anlayışında Lafız Türleri ve Diyagramatik Bir Taksim Önerisi* isimli çalışmamızda lafız türleri bağlamında yer vermiş olsak da<sup>20</sup> bu konuların kayıp kısım içerisindeki konumları ve birbirleriyle ilişkileri bağlamında detaylı gerekçeler üzerinden bir arada incelenmesi, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmının içeriğinin aydınlatılması bakımından önem arz

<sup>18</sup> 'Uceyl Cäsım, *Temhîd li'l-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 29-30.

<sup>19</sup> 'Uceyl Cäsım, *Temhîd li'l-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 31-37.

<sup>20</sup> Söz konusu makalede el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp kısmında Allah'ın *tevhîd*inin bilgisi (*uşûlu't-tevhîd*), yarattıklarına benzemekten (*sebeh*) tenzihi ile *muhkem* ve *müteşabihe* dair açıklamalara yer verdiği, ayrıca kayıp olan bu kısım içerisinde bir *'umûm* tanımı bulunduğu temel bazı gerekçeler üzerinden ifade edilmiştir. Kamil Çalışkan, "Ebü Bekr el-Ceşşâş'ın Usul Anlayışında Lafız Türleri ve Diyagramatik Bir Taksim Önerisi," 614-617, 658.

etmektedir. Literatürde bu amaca matuf bir çalışmaya rastlanamadığından konunun önemine binaen, el-Ceşşâş'ın eserlerindeki ifadelerinden yola çıkarak *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında yer aldığı tespit edilen konuların bir arada sunulmasını ve bu tespitler üzerinden *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmının değerlendirilmesini konu edinen bu makale ortaya konulmuştur. Bu tespit çalışması temel olarak el-Ceşşâş'ın eserlerindeki ifadelerinden yola çıkmakta olup *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün eksik kısmını ihtiva edebilecek yeni yazma nüshalarının araştırılması üzerinden içerik tespiti yoluna gidilmemiştir. El-Ceşşâş *Ahkâmu'l-Kur'an*'ında *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr*<sup>21</sup> ve *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî* eserlerini zikrettiğinden,<sup>22</sup> bu eserlerin *Ahkâmu'l-Kur'an*'dan ve dolayısıyla sıradaki başlıkta ele alındığı üzere *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın mukaddimesi olduğu kabul edilen *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'den önce kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bu durumla uyumlu olarak el-Ceşşâş'ın *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr* ve *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî* sinde *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'e herhangi bir atıf bulunamamıştır. *Şerhu Edebi'l-Kâdî*'de de *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'e dair açık bir gönderime rastlanamamıştır. Dolayısıyla çalışmamızda *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmının içeriğinin el-Ceşşâş'ın eserlerinden yola çıkılarak tespiti, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün elimizdeki kısmı ve *Ahkâmu'l-Kur'an*'daki ifadeleri üzerinden yapılabilmektedir.

*El-Fuşûl fî'l-Uşûl* kayıp baş kısmının içeriğinin tespitine imkan tanıyabilecek bir diğer muhtemel yöntem sonraki alimlerin el-Ceşşâş'tan ve özellikle kendisinin *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* eserinden yaptıkları aktarımlardır. Çalışmamızın ilgili kısmında gerekçelendirildiği üzere Ebû Zeyd 'Abdullâh b. Muḥammed ed-Debûsî (ö. 430/1039) ve Ebû Bekr Muḥammed b. Ebî Sehl es-Seraḥsî'nin (ö. 483/1090?) *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ü bizzat gördüklerinin anlaşılması, kendilerinin *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'den yaptıkları aktarımlara ayrıcalıklı bir konum kazandırmaktadır.<sup>23</sup> Nitekim ed-Debûsî ve es-Seraḥsî'nin 'umûma ilişkin el-Ceşşâş'tan yaptıkları aktarımlar, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmının içeriğinin tespitine ciddi katkı sağlamıştır. Bununla birlikte ed-Debûsî ve es-Seraḥsî'nin usul eserlerinde el-Ceşşâş'tan yaptıkları diğer aktarımlar *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün elimizdeki kısmında yer

<sup>21</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:212. Ulaşım kolaylığı sağlaması amacıyla dipnot gösteriminde aksi belirtilmedikçe *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın 2013 tarihli Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye baskısı esas alınmıştır.

<sup>22</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:99, 487; 3:198, 485.

<sup>23</sup> Nitekim 'Uceyl Cäsım sonraki isimlerin, usul eserlerinde el-Ceşşâş'a yaptıkları atıfların *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'e bizzat muttali oldukları anlamına gelmediğinin altını çizmektedir. Kendisi, el-Ceşşâş'a ilişkin bu aktarımların çoğunun aslında es-Seraḥsî'nin *el-Uşûl*'ü üzerinden yapıldığı kanaatinde olduğunu ifade etmektedir. 'Uceyl Cäsım, *Temhîd li'l-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 26.

aldığından, bu katkı temel olarak 'umūma dair meselelerle sınırlı kalmıştır.<sup>24</sup> Yine bu bağlamda 'Alā'uddīn Ebü Bekr Muḥammed b. Aḥmed es-Semerḳandī (ö. 539/1144), el-Ceşşâs'ın 'umūma ilişkin görüşlerinden aktarımda bulunmakla makalede kendisinden doğrudan istifade edilen isimlerden biri olmuştur.<sup>25</sup> Ebü 'Abdillāh el-Ḥuseyn b. 'Alī es-Şaymerī'nin (ö. 436/1045) *Mesā'ilu'l-Ḥilāf fī Uşūli'l-Fıkh*'ı, el-Ceşşâs'ı görüşlerine sıklıkla atıfta bulunulan önde gelen isimlerden biri olarak konumlandırmasıyla el-Ceşşâs'tan yapılan aktarımlarda ön plana çıkan bir eserdir. Ancak eserde el-Ceşşâs'tan aktarılan görüşlerin genel olarak *el-Fuşûl f'l-Uşûl*'ün elimizdeki kısmında yer alması, çalışmamızda eserden yararlanılabileme imkanını kısıtlamıştır.<sup>26</sup> Bu kapsamda Muḥammed b. 'Alī Ebü'l-Ḥuseyn el-Başrī (ö.

<sup>24</sup> Ed-Debūsi'nin *Taḳvīmu'l-Edille*'de emir -nehiy, *nesh* ve Hz. Peygamber'in (sav) fiillerinin bağlayıcılığına ilişkin meselelerde el-Ceşşâs'a atfettiği görüşler (ed-Debūsi, *Taḳvīmu'l-Edille*, 48, 49, 241, 247) *el-Fuşûl f'l-Uşûl*'ün elimizdeki kısmında yer almaktadır. Kendisinin el-Ceşşâs'ın meşhur haberi mütevatirin bir kısmı olarak gördüğü aktarımına dair (ed-Debūsi, *Taḳvīmu'l-Edille*, 211) -bu makaledeki inceleme konumuzu oluşturmadığından bu aktarımın yerindeliği tartışmasına burada girilmemekle beraber- yorum ve çıkarımda bulunmayı sağlayacak veri ve ifadeler *el-Fuşûl f'l-Uşûl*'ün elimizdeki kısmında bulunmaktadır. Es-Seraḥsī'nin *el-Uşûl*'ünde emir - nehiy, mütevatir haber, mürsel haber, sahabi kavli, Hz. Peygamber'in (sav) fiillerinin bağlayıcılığı ve *icmā'a* ilişkin meselelerde el-Ceşşâs'tan yaptığı aktarımlara (es-Seraḥsī, *Uşūlu's-Seraḥsī*, 1:25, 94, 95, 96; 2:87, 89, 231) *el-Fuşûl f'l-Uşûl*'ün elimizdeki kısmı üzerinden ulaşmak mümkündür. Es-Seraḥsī'nin el-Ceşşâs'a atfettiği *besmelenin* surelerin ilk ayeti olmamakla beraber Kur'an ayeti olduğu görüşü ise (es-Seraḥsī, *Uşūlu's-Seraḥsī*, 1:280) *Şerhu Muḥtaşari't-Taḥāvi* ve *Ahkāmu'l-Kur'an*'nda mevcuttur (el-Ceşşâs, *Şerhu Muḥtaşari't-Taḥāvi*, 1:593; el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 1:8, 13). Bunun yanında es-Seraḥsī, el-Ceşşâs'ın şüpheyle düşen şeyler hakkında haber-i vahidin hüccet olduğu görüşünde olduğunu aktarmaktadır (es-Seraḥsī, *Uşūlu's-Seraḥsī*, 1:333). Her ne kadar *el-Fuşûl f'l-Uşûl*'ün mevcut kısmında müstakil bir konu olarak yer almasa da hem bu kısımda ve hem de *Ahkāmu'l-Kur'an*'da el-Ceşşâs'ın meseleye ilişkin -ister aktarımdaki gibi isterse aksi yönde olsun- görüşü hakkında yorum ve çıkarımda bulunulmasına imkan sağlayabilecek ifade ve örnekler bulunmaktadır. el-Ceşşâs, *el-Fuşûl f'l-Uşûl*, 1:312, 2/359-360, 3:8, 4:105-106; el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 3:343, 379.

<sup>25</sup> Semerḳandī'nin el-Ceşşâs'a, 'umūm dışında, emir ve nehye ilişkin meselelerde yaptığı diğer atıflar ('Alā'uddīn es-Semerḳandī, *Mizānu'l-Uşûl fī Netā'ici'l-Uḳūl*, 147, 157, 217, 458) *el-Fuşûl f'l-Uşûl*'ün elimizdeki kısmındaki emir - nehiy bahislerinde bulunduğundan bu meselelerin *el-Fuşûl f'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında yer alma ihtimali ortadan kaldıracak derecede zayıflamaktadır.

<sup>26</sup> Eş-Şaymerī, *Mesā'ilu'l-Ḥilāf*'ında 22 meselede el-Ceşşâs'ın görüşüne atıfta bulunmaktadır. eş-Şaymerī, Ebü 'Abdillāh el-Ḥuseyn b. 'Alī, *Mesā'ilu'l-Ḥilāf fī Uşūli'l-Fıkh*, 23, 32, 37, 55, 73, 85, 106, 112, 125, 149, 153, 159, 160, 182, 184, 185, 200, 220, 230, 252, 273, 277. El-Ceşşâs'tan aktarılan bu görüşlerin 21'i *el-Fuşûl f'l-Uşûl*'ün elimizdeki kısmında yer almaktadır. Bu 21 görüşten farklı olarak eş-Şaymerī'nin el-Ceşşâs'tan aktardığı, haddlerin ispatında haber-i vahidin makbul olduğu meselesi (eş-Şaymerī, Ebü 'Abdillāh el-Ḥuseyn b. 'Alī, *Mesā'ilu'l-Ḥilāf fī Uşūli'l-Fıkh*, 149) *el-Fuşûl f'l-Uşûl*'ün mevcut kısmında müstakil olarak ele alınmamaktadır. Bu durum söz konusu meselelerin *el-Fuşûl f'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında ele alınmış olabileceği ihtimalini gündeme getirir de, *el-Fuşûl f'l-Uşûl*'ün elimizdeki kısmında ve *Ahkāmu'l-Kur'an*'da el-Ceşşâs'ın meseleye ilişkin görüşü hakkında yorum ve çıkarımda bulunulmasına veri sağlayabilecek ifade ve örnekler bulunması (el-Ceşşâs, *el-Fuşûl f'l-Uşûl*, 1:312, 2/359-360, 3:8, 4:105-106; el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 3:343, 379) aktarımın buralardan yapılmış olmasının mümkün olması sebebiyle bu ihtimali zayıflatmaktadır. Bununla birlikte Ebü'l-Muzaffer Manşūr b. Muḥammed es-Sem'ānī (ö. 489/1096) meseleye ilişkin, el-Ceşşâs'ın Ebü'l-Ḥasen 'Ubeydullāh b. el-Ḥuseyn el-Kerhī'nin (ö. 340/952) şüpheyle düşen şeylerde haber-i vahidin makbul olmadığı görüşünde olduğunu rivayeti ettiği aktarımı (es-Sem'ānī,

436/1044), Ebu's-Şenā Maḥmūd b. Zeyd el-Lāmişī (ö. 6/12. yüzyıl), Ebū Abdillāh Faḥruddīn Muḥammed b. 'Umer er-Rāzī (ö. 606/1210) el-Ceşşās'tan aktardıkları usul görüşleri *el-Fuṣūl fī'l-Uşūl*'ün elimizdeki kısmında mevcut olan usul alimleridir.<sup>27</sup> İbnu'l-Kaşşār Ebū'l-Ḥasen 'Alī b. 'Umer el-Bağdādī (ö. 397/1007), Ebū Abdillāh el-Ḥasen İbn Hāmid el-Bağdādī (ö. 403/1012), Ebū Bekr Muḥammed b. eṭ-Ṭayyib el-Bākīllānī (ö. 403/1013), Ebū 'Alī el-Ḥasen İbn Şihāb el-'Ukberī (ö. 428/1037), Ebū Muḥammed 'Alī b. Aḥmed b. Sa'īd İbn Ḥazm el-Endelūsī (ö. 456/1064), Ebū Bekr Aḥmed b. 'Alī el-Ḥaṭīb el-Bağdādī (ö. 463/1071), Ebū'l-Velīd Suleymān b. Ḥalef et-Tucībī el-Bācī (ö. 474/1081), Ebū İshāk İbrāhīm b. 'Alī b. Yūsuf eṣ-Şirāzī (ö. 476/1083), Ebū'l-Me'ālī 'Abdumelik b. 'Abdillāh el-Cuveynī (ö. 478/1085) ve Ebū Ḥāmid Muḥammed b. Muḥammed el-Ġazālī (ö. 505/1111) el-Ceşşās'a kronolojik olarak yakınlık arz etmekle beraber incelenen eserlerinde kendisinin usul görüşlerine doğrudan atfa rastlanılamayan isimler olmuştur.<sup>28</sup>

*Kavāṭi' u'l-Edille fī'l-Uşūl*, 1:373) *el-Fuṣūl fī'l-Uşūl*'ün elimizdeki kısmı, *Aḥkām u'l-Kur'an* ve *Şerḥ u Muḥtaşari't-Ṭaḥāvi*'de bulunmamaktadır. Buna karşın meselenin furu-ı fikhla da yakından ilişkili olması ve çalışmamızda ele alınan *el-Fuṣūl fī'l-Uşūl*'ün kayıp baş kısmında yer aldığı anlaşılan konularla bağlamsal olarak bağdaşıklık arz eder gözükmemesi, es-Sem'ānī'nin aktarımı yerindeyse el-Ceşşās'ın bu ifadesinin *el-Fuṣūl fī'l-Uşūl*'ün kayıp baş kısmında değil kendisinin başka eserlerinde yer almasını kanaatimizce daha muhtemel kılmaktadır. Tüm bu gerekçelerle makalenin *el-Fuṣūl fī'l-Uşūl*'ün Kayıp Baş Kısmında Yer Aldığı Anlaşılan Konular bölümünde, haddlerin ispatında haber-i vahidin makbul olduğu meselesine müstakil bir başlık yahut müstakil başlıklar altında bağlantılı bir mesele olarak yer verilmemiştir.

<sup>27</sup> Ebū'l-Ḥuseyn el-Baṣrī, *el-Mu'temed fī Uşūli'l-Fıkh*, 135; el-Lāmişī, *Kitāb fī Uşūli'l-Fıkh*, 124; Faḥruddīn er-Rāzī, *el-Maḥşūl fī 'İlmi Uşūli'l-Fıkh*, 2:252, 4:174. Ebū'l-Ḥaṭṭāb Maḥfūz b. Aḥmed el-Kelvezānī'nin (ö. 510/1116) el-Ceşşās'ın *min* lafzıyla kapsamda tek kalana kadar; adamlar, insanlar gibi çoğul lafızlarda ise üçe kadar *taḥşīş*in caiz olduğunu söylediği aktarımının (el-Kelvezānī, *et-Temhid fī Uşūli'l-Fıkh*, 2/131), her ne kadar 'umūmla ilişkili olsa da *el-Fuṣūl fī'l-Uşūl*'ün elimizdeki kısmında hem *min* harfi hem de *taḥşīş* konusu müstakil olarak ele alınıp *Aḥkām u'l-Kur'an*'da meseleye ilişkin çıkarım yapmaya imkan tanıyabilecek örnekler bulunması (el-Ceşşās, *Aḥkām u'l-Kur'an*, 2: 526, 2:444, 3:190) nedeniyle, kaynağını *el-Fuṣūl fī'l-Uşūl*'ün kayıp baş kısmından ziyade elimizdeki kısımdan yahut el-Ceşşās'ın diğer eserlerinden alması daha muhtemeldir. Ebū Ya'lā Muḥammed b. el-Ḥuseyn el-Ferrā'nın (ö. 458/1066) *el-'Udde*'sinde el-Ceşşās'ın emrin mekruhları da kapsayabileceği görüşünde olduğuna ilişkin aktarımına (Ebū Ya'lā el-Ferrā', *el-'Udde fī Uşūli'l-Fıkh*, 2:385) temel oluşturabilecek açıklamalar ise *Aḥkām u'l-Kur'an*'da yer almaktadır. el-Ceşşās, *Aḥkām u'l-Kur'an*, 3:313.

<sup>28</sup> Bu kapsamda incelemeye konu kılınan eserler İbnu'l-Kaşşār'ın *Muḥaddime fī Uşūli'l-Fıkh*'i; İbn Hāmid'in *Tehzibu'l-Ecvibe*'si; İbn Şihāb el-'Ukberī'nin *Risāletu'l-'Ukberī fī Uşūli'l-Fıkh*'i; el-Bākīllānī'nin *et-Taqrīb ve'l-İrşād*'ı; İbn Ḥazm'ın *el-İḥkām fī Uşūli'l-Aḥkām*, *el-İ'rāb 'ani'l-Ḥirāti ve'l-İltibās el-Mevcūdeyn fī Mezāhibi Ehli'r-Ra'yi ve'l-Kiyās* ve *en-Nubzatu'l-Kāfiye fī Uşūli Aḥkāmī'd-Dīn*'i; el-Ḥaṭīb el-Bağdādī'nin *Kitābu'l-Fakīh ve'l-Mutefekkih* ve el-Bācī'nin *Kitābu'l-Hudūd fī'l-Uşūl*, *el-İşāra fī Uşūli'l-Fıkh*'i; eṣ-Şirāzī'nin *Kitābu'l-Me'üne fī'l-Cedel*, *et-Tebşira fī Uşūli'l-Fıkh* ve *el-Luma*' fī *Uşūli'l-Fıkh*'i; el-Cuveynī'nin *el-Varakāt*, *Kitābu't-Telḥīs fī Uşūli'l-Fıkh* ve *el-Burhān fī Uşūli'l-Fıkh*'i; el-Ġazālī'nin *el-Mustefā min 'İlmi'l-Uşūl*, *Şifā'u'l-Galil fī Beyānī's-Şebeh ve'l-Muḥil* ve *Mesālikit-Ta'īl* ve *el-Menḥūl min Ta'īkātī'l-Uşūl*'üdür.

Makale giriş ve sonuç dışında üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın mukaddimesi olarak kabulü farklı ihtimal ve gerekçeler üzerinden ortaya konulmuştur. Buna bağlı olarak ikinci bölümde *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında yer aldığı anlaşılan konular başlıklar halinde ele alınmıştır. Kayıp kısımda yer alması muhtemel görüldüğü halde buna yönelik kuvvetli delil bulunmayan hususlar ayrı başlık olarak verilmemiştir. Çalışmamızın doğrudan konusunu oluşturmadığından kayıp kısımda yer alan konuların el-Ceşşâş'ın usul anlayışı bağlamında analiz edilmesi, kayıp kısmının içeriğini tespitte katkı sağlamadığı sürece bu bölümdeki incelemelerin kapsamı dışında bırakılmıştır. Ulaşılan tespitler ışığında, makalenin üçüncü bölümünde *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmı çeşitli bağlamlar üzerinden değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

### 1. *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın Mukaddimesi Olarak *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*

El-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın başında şu ifadelere yer vermektedir:

Bu Kitaba, uşûlu't-tevhîde dair bilinmesi gerekenlerin genel bir zikrini ve Kur'an'ın manalarının istinbât yollarının, delillerinin istihracının, lafızlarının hükümlerinin [yahut ihkâmının], Arap kelamının naḥvlerinin (yönlerinin) kendisi üzerine şarf edildiği (çekildiği) şeylerin, lugavî isimlerin ve şer'î ibarelerin bilinmesinde ihtiyaç duyulan şeyler için hazırlık zemini (tevtî'e) içeren bir mukaddime takdim ettik. Zira ilimlerin takdim edilmeye en layık olanı Allah'ın tevḥîdinin bilgisi ve yarattıklarına benzemekten (şebeh) ve müfterilerin O'na kullarına zulmettiği yakıştırmasından tenzihidir. Şimdi sıra Kur'an'ın hüküm ve delillerinin zikredilmesine geldi. Bizi kendisine yaklaştıracak ve katında yükseltecek başarıyı Allah'tan dileriz. O buna velidir, gücü yetendir.<sup>29</sup>

El-Ceşşâş'ın bu ifadelerinin ardından *Ahkâmu'l-Kur'an*, *besmeleye* ilişkin kısımla devam etmekte, eserin başında el-Ceşşâş'ın zikrettiği konuları içeren herhangi bir mukaddime yer almamaktadır.<sup>30</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*'da bu konulara ilişkin usul meselelerine değinirken ilgili

<sup>29</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:5.

<sup>30</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Süleymaniye Kütüphanesi-Murad Molla, no. 310515, vv. 1a-1b; Süleymaniye Kütüphanesi-Murad Molla, no. 310514, vv. 1a-2b; Süleymaniye Kütüphanesi-Süleymaniye, no. 143124, 1a-1b; Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no. 225084, vv. 1a-1b; Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no. 225081, vv. 1a-1b; Atıf Efendi Kütüphanesi-Atıf Efendi, no. 373576, vv. 1a-1b; Millet Kütüphanesi-Feyzullah, no. 158772, vv. 1a-1b; Süleymaniye Kütüphanesi-Şehid Ali Paşa, no. 326944, vv. 1a-1b; Süleymaniye, no. 322123, vv. 1a-1b; Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no. 237591, vv. 1a-1b; Köprülü Kütüphanesi, Fazl Ahmed Paşa, no. 359521, vv. 1a-2b; Nuruosmaniye Kütüphanesi-Nuruosmaniye, no. 172724, vv. 1a-1b; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1335, 1:6; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:5.

açıklamalarda bulunduğu yer olarak söz konusu mukaddime yahut *tevṭi'*eyi zikretmemekte ve bu mukaddime veya *tevṭi'*eye herhangi bir atıf ya da işarette bulunmamaktadır. Bunun yerine *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*'ın söz konusu yerlerinde ilgili meselelere ilişkin açıklamalarda bulunduğu yer olarak *Uşūlu'l-Fıkh*'ı göstermektedir.<sup>31</sup> Gerçekten de el-Ceşşâs'ın *Uşūlu'l-Fıkh*'ında açıkladığını belirttiği söz konusu mesele ve izahlar, *el-Fuṣūl fî'l-Uşūl*'ün elimizdeki kısmında mevcuttur. Bunun yanında alıntılanan ifadesinde el-Ceşşâs'ın mukaddimedede ele aldığını belirttiği Kur'an'ın manalarının *istinbât* yolları, delillerinin istihracı, lafızlarının hükümleri (yahut *iḥkāmı*), Arap kelamı, lügavî isimler ve *şer'î* ibarelerin bilinmesine ilişkin hususlar elimizdeki *el-Fuṣūl fî'l-Uşūl*'ün temel konularını teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu gerekçelere binaen, el-Ceşşâs'ın *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*'ın başında yer verdiği mukaddimenin, kendisinin *Uşūlu'l-Fıkh* olarak isimlendirdiği *el-Fuṣūl fî'l-Uşūl* adıyla bilinen eseri<sup>32</sup> olduğu kanaatindeyiz.<sup>33</sup> 'Uceyl Cāsim,<sup>34</sup> el-Ḳamḥāvi,<sup>35</sup> Güngör,<sup>36</sup> 'Abdulḥamīd Ebū Zenīd<sup>37</sup>, Koca,<sup>38</sup> Erdoğan,<sup>39</sup> Duman,<sup>40</sup> Hacıoğlu<sup>41</sup> ve Korkmaz<sup>42</sup> da *el-Fuṣūl fî'l-Uşūl*'ün *Aḥkāmü'l-*

<sup>31</sup> el-Ceşşâs, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 1:41, 71, 72, 247, 254, 569; 2:164, 165, 198, 203, 271, 335, 536, 577; 3:5-6.

<sup>32</sup> El-Ceşşâs, bu eserini *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*'ında, *Uşūlu'l-Fıkh* olarak zikretmekte olup (el-Ceşşâs, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 1:41, 71, 72, 247, 254, 569; 2:164, 165, 198, 203, 271, 335, 536, 577; 3:5-6) *el-Fuṣūl fî'l-Uşūl* adıyla anmamaktadır. Bununla birlikte kullanımının yaygınlığından ötürü çalışmamızda eser için *el-Fuṣūl fî'l-Uşūl* ismi de kullanılmıştır. Dâru'l-Kutubi'l-Mısrıyye (*Uşūlu'l-Fıkh*, 229) no'lu nüshanın 748 tarihli ferağ kaydında eserin *el-Fuṣūl* olarak zikredilmesi, eser için *el-Fuṣūl* isminin 8/14. yüzyılda da kullanıldığını göstermektedir. el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fî'l-Uşūl*, Dâru'l-Kutub, Uşūlu'l-Fıkh, no. 229, v. 329a.

<sup>33</sup> Bu noktada gündeme gelebilecek bir diğer ihtimal *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*'ın mukaddimesinin el-Ceşşâs'ın *Uşūlu'l-Fıkh* olarak adlandırdığı *el-Fuṣūl fî'l-Uşūl*'den farklı bir eser olmasıdır. Buna göre el-Ceşşâs, fıkıh usulüyle ilgili konuları işlediği *el-Fuṣūl fî'l-Uşūl*'ünden farklı olarak kendisine *uşūlu't-tevhīd* bahsiyle başlayıp Kur'an'ın manalarının *istinbât* yolları, delillerinin istihracı, lafızlarının hükümleri (yahut *iḥkāmının*), lügavî isimler ve *şer'î* ibarelere ilişkin olan ve yine temel olarak usul-ı fıkıh konularını ele aldığı ayrı bir telif ortaya koymuş olacaktır. Ancak el-Ceşşâs *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*'a *el-Fuṣūl fî'l-Uşūl*'ünden ayrı böyle bir mukaddime telif etmişse, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*'da fıkıh usulüne ilişkin söz konusu meseleleri açıkladığı yerleri belirtirken *Uşūlu'l-Fıkh* eseri haricinde söz konusu mukaddimeyi de zikretmesi beklenirdi. Bu yönde bir gönderimin bulunmaması ve *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*'ın incelenen nüshalarının başında herhangi bir mukaddime yer alması -nitelikim Fahrüddin er-Râzî'nin *Mefâtiḥü'l-Ġayb*'ında el-Ceşşâs'ın *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*'ından yapılan aktarımların *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*'ın *besmele*ye ilişkin kısmından başlayıp *besmeleden* önceki bölümüne dair herhangi bir aktarım içermemesi *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*'ın başında böyle bir mukaddime bulunmadığını destekler niteliktedir. Fahrüddin er-Râzî, Ebū Abdillâh Muḥammed b. 'Umer. *Tefsīru'r-Râzî eş-Şehir bi't-Tefsīri'l-Kebir ve Mefâtiḥü'l-Ġayb*, 1:108-109.- sebebiyle bu ihtimal zayıf görülerek bu makalede takip edilmemiştir.

<sup>34</sup> 'Uceyl Cāsim, *Temhīd li'l-Fuṣūl fî'l-Uşūl*, 23.

<sup>35</sup> Muḥammed eş-Şādiḳ el-Ḳamḥāvi, "Ta'rīf bi'l-İmām el-Ceşşâs," 3.

<sup>36</sup> Güngör, *Cassâs ve Ahkāmü'l-Ḳur'ān*'ı, 43; Mevlüt Güngör, "Cessâs," *DİA*, 7:427.

<sup>37</sup> 'Abdulḥamīd Ebū Zenīd, "el-Ḳismu'd-Dirâsi li't-Taḳrīb ve'l-İrşād," 101.

<sup>38</sup> Koca, "Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl fî'l-Uşûl)," 337.

<sup>39</sup> Mehmet Erdoğan, "Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs: Hayatı ve Eserleri (370/981)," 33.

<sup>40</sup> Soner Duman, "Usûlü'l-Fıkh," *DİA*, 42:219.

*Kur'an*'ın mukaddimesi olduğunu ifade etmekte olup bu yaklaşımın literatürde genel olarak kabul edildiği görülmektedir.<sup>43</sup>

El-Ceşşâs'ın alıntılanan ifadesinde *tevṭi'e* kelimesinin başındaki *vāv 'atf* harfinin *ma'tūfun 'aleyhi zikr* kelimesi kabul edilerek ifadedeki mukaddimenin söz konusu *tevṭi'*eyi de kapsadığı anlamı ortaya çıkmıştır.<sup>44</sup> Bununla birlikte *tevṭi'e* kelimesinin başındaki *vāv 'atf* harfinin *ma'tūfun 'aleyhinin* mukaddime lafzı kılınarak ifadenin "... *uşûlu't-tevhîde* dair bilinmesi gerekenlerin genel bir zikrini içeren bir mukaddime ve *Kur'an*'ın manalarının *istinbâṭ* yollarının ... bilinmesinde ihtiyaç duyulan şeyler için bir *tevṭi'e* takdim ettik" şeklinde çevrilmesi de mümkündür.<sup>45</sup> Bu durumda el-Ceşşâs *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın başına *uşûlu't-tevhîde* ilişkin bir mukaddime ve bu mukaddimedен ayrı olarak zikredilen diğer konulara dair bir *tevṭi'e* takdim etmiş olmakta, mukaddime kısmı zikri geçen bu konuları kapsamamaktadır. Ancak bu ihtimalde dahi *tevṭi'e*, takdim etme fiilinin *mef'ûlüne ma'tūf* olmakla mukaddem olma manasını içermektedir.<sup>46</sup>

El-Ceşşâs'ın aktarılan ifadesinde ortaya çıkan bu farklı anlam imkanları, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın başında yer alan kısım içerisindeki konumuna dair farklı yaklaşım ihtimallerini de gündeme getirmektedir. İlk muhtemel yaklaşımı, *uşûlu't-tevhîd* bahsinin *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kapsamında görülmesi üzerine bina etmek mümkündür. Bu doğrultuda *uşûlu't-tevhîd*in *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün konularından biri olduğu kabul edildiği takdirde, *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın başındaki kısmın tamamı *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* kapsamında

<sup>41</sup> Nejla Hacıoğlu, "el-Fuşûl fî'l-Uşûl İsimli Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri," (doktora tezi), 36.

<sup>42</sup> Tuba Hacer Korkmaz, "Şerhu'l-Cessâs a'le'l-Câmi'l-Kebîr Adlı Eserin Tahkiki," (doktora tezi), 62.

<sup>43</sup> Bu bağlamda rastladığımız farklı bir yaklaşım olarak Sâ'îd Bekdâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün salt usul-ı fıkha dair bir eser olup içerisinde *uşûlu't-tevhîd* konusunun bulunmaması sebebiyle *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın mezkur mukaddimesi olmaya uygun düşmediğini ifade etmesi zikredilebilir. Sâ'îd Bekdâş, *Dirâse 'ani'l-İmâm Ebî Bekr er-Râzî el-Ceşşâs*, 126. Ancak *uşûlu't-tevhîd* konusunun *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp olan baş kısmında yer alması ihtimali bu argümanın geçerliliği zayıflamaktadır. Nitekim Sâ'îd Bekdâş da *uşûlu't-tevhîd*in *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün, kendisinin ifadesiyle elimizde bulunmayan mukaddimesi içerisinde yer alması halinde, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın mukaddimesi olarak kabulünü ihtimal dahilinde görmektedir. Sâ'îd Bekdâş, *Dirâse 'ani'l-İmâm Ebî Bekr er-Râzî el-Ceşşâs*, 126.

<sup>44</sup> Korkmaz da Ceşşâs'ın aktarılan ifadesine, söz konusu mukaddime ibaresinin hazırlayıcı önbilgileri de (*tevṭi'e*) kapsadığı anlamı vermektedir. Korkmaz, "Şerhu'l-Cessâs a'le'l-Câmi'l-Kebîr Adlı Eserin Tahkiki," 62.

<sup>45</sup> Nitekim Özen ve Hacıoğlu, el-Ceşşâs'ın aktarılan ifadesine bu yönde anlam vermektedir. Şükrü Özen, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkah Usulünün Yeniden İnşası*, 2001, 112; Hacıoğlu, "el-Fuşûl fî'l-Uşûl isimli Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri," 36.

<sup>46</sup> *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın mukaddimesi kabulü üzerinden hareket edildiğinde ifadede zikredilen usule ilişkin konular *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'de genel bir zikir şeklinde değil, detaylı ve dakik incelemeler üzerinden ele alındığından, *tevṭi'e* kelimesinin başındaki *vāv 'atf* harfinin *ma'tūfun 'aleyhinin uşûl* lafzı olma ihtimali ayrıca ele alınmamıştır.



olacaktır. Bu doğrultuda aktarılan ifadesinde el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın başındaki kısma, takdim edilmeye en layık ilim olduğu gerekçesiyle *uşûlu't-tevhîd* konusuyla başladığını belirttiğinden *uşûlu't-tevhîd*, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'de ele alınan ilk konuyu oluşturacaktır. *Uşûlu't-tevhîd* bahsinin *el-Fuşûl fi'l-Uşûl* kapsamında kabul edilmediği muhtemel ikinci yaklaşıma göreyse el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın başındaki kısma *uşûlu't-tevhîd* konusu ile başlamakla birlikte bu konu *el-Fuşûl fi'l-Uşûl* kapsamında görülmeyecektir. Buna göre el-Ceşşâş'ın *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın başında yer verdiği kısım, biri *uşûlu't-tevhîd* bahsi diğeri ise fıkıh usulü konularını içeren *el-Fuşûl fi'l-Uşûl* olmak üzere iki farklı bölümden müteşekkil olacaktır.

*Uşûlu't-tevhîd* bahsi - *el-Fuşûl fi'l-Uşûl* ilişkisine dair bu iki yaklaşımın örneklerini literatür üzerinde görmek mümkündür. *Muşahhihleri* arasında Kamil Efendi (Miras) (1874-1957), Kilisli Rifat Efendi (Bilge) (1874-1953) ve Muhammed Beşir el-Ğazzî'nin (1857-1921) bulunduğu<sup>47</sup> *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın 1335 tarihli İstanbul baskısının ilgili *muşahhih* kaydında, *uşûlu't-tevhîdi* de içine alan mukaddimenin tamamı el-Ceşşâş'ın usul-ı fıkha dair kitabı olarak kabul edilmiştir.<sup>48</sup> Erdoğan da *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında el-Ceşşâş'ın kelama ilişkin görüşleri bulunduğunu ifade ederek<sup>49</sup> birinci yaklaşıma yaklaşmaktadır. Buna karşılık Özen, *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın başında yer alan *el-Fuşûl fi'l-Uşûl* adını taşıyan usul-ı fikh kısmı günümüze geldiği halde kelama ilişkin birinci kısmın geldiğinin bilinmediğini söyleyerek<sup>50</sup> söz konusu *uşûlu't-tevhîd* bahsini *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'den dışlamış olmaktadır. 'Uceyl Cäsım de el-Ceşşâş'ın alıntılanan ifadesinden yola çıkarak el-Ceşşâş'ın dilinden *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün muhtemel bir mukaddimesini ortaya koyarken *uşûlu't-tevhîd* bahsini zikretmemekle<sup>51</sup> ikinci yaklaşıma yakın bir tutum sergilemektedir. Bu iki farklı muhtemel yaklaşımı tek bir isim üzerinden görmek de mümkündür. Korkmaz bir taraftan "... tefsirinin mukaddimesinde bahsettiği üzere bir kelim eseri ..." ifadesinde<sup>52</sup> kastettiği anlaşılan *uşûlu't-tevhîdi* *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'den ayrı bir eser olarak zikretmekle<sup>53</sup> ikinci yaklaşımın bir örneğini ortaya koyarken, diğer taraftan

<sup>47</sup> Muhammed Beşir el-Ğazzî, eserin ilgili *muşahhih* kaydının bulunduğu birinci cildinin sonunda yer verdiği açıklamalarında, aralarında mezkur isimlerin de yer aldığı ilmi bir heyet olarak eserin İstanbul'da mahfuz tüm nüshalarını gözden geçirerek *taşhîh* çalışmalarını yürüttüklerini ifade etmektedir. Ebü Bekr Ahmed b. 'Alî el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1335, 1:540+1.

<sup>48</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1335, 1:6.

<sup>49</sup> Erdoğan, "Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs: Hayatı ve Eserleri (370/981)," 33.

<sup>50</sup> Özen, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, 113.

<sup>51</sup> 'Uceyl Cäsım, *Temhîd li'l-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 31, 40.

<sup>52</sup> Korkmaz, "Şerhu'l-Cessâs a'le'l-Câmi'i'l-Kebîr Adlı Eserin Tahkiki," 60.

<sup>53</sup> Korkmaz, "Şerhu'l-Cessâs a'le'l-Câmi'i'l-Kebîr Adlı Eserin Tahkiki," 60.

el-Ceşşâş'ın aktarılan açıklamasında “kendi usûl eserinden bugün anlaşılan anlamda hem kelâm hem de usûl eseri diye söz etmiştir” demekle<sup>54</sup> *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün, el-Ceşşâş aktarılan ifadesinde kelama dair konulara ilişkin olarak zikredilen *uşûlu't-tevhîd* bahsi için de kullanıldığını kabul ettiği anlaşıldığından birinci yaklaşıma yaklaşmaktadır.

El-Ceşşâş, *uşûlu't-tevhîd* bahsi ve *Uşûlu'l-Fıkh* eseri arası ilişki ve konumlandırmaya dair *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* ve *Ahkâmu'l-Kur'an*'ında açık ifadeler yer vermemektedir. *Ahkâmu'l-Kur'an*'ında, *Uşûlu'l-Fıkh*'ında açıkladığını belirttiği meseleler arasında *uşûlu't-tevhîd* konusu geçmemektedir. Bu sebeple kanaatimizce bu iki yaklaşımın her biri kabul edilebilir nitelikte olup bu yaklaşımlardan birinin tercihi elimizdeki veriler ışığında kesinlik arz eder nitelik taşımayacaktır. Bununla birlikte el-Ceşşâş'ın *tevhîd*'in şeriatın aslı olduğunu belirtmesi,<sup>55</sup> *tevhîd*'i fıkıhın asıllarından kabul ederek lugavî terkihi uyarınca usul-ı fıkıh (fıkıhın asılları) kapsamında gördüğü ihtimalini artırmaktadır. Bununla uyumlu olarak el-Ceşşâş'ın *tevhîd*'i de gereklilikleri arasında saydığı<sup>56</sup> akli delillere akıl yoluyla *taḥşîş*,<sup>57</sup> *müteşabih*lerin anlaşılması,<sup>58</sup> kendisiyle beyanın gerçekleştiği şeyler,<sup>59</sup> *neşh*in caiz olduğu alan,<sup>60</sup> *icmâ*'ın hücciyetinin aklen değil *şer'an* sabit oluşu,<sup>61</sup> hadiselerin hükmünde ictihadın caiz oluşu<sup>62</sup> ve ictihadda isabetten bahsedilebileceği alanın kapsamının belirlenmesi<sup>63</sup> başta olmak üzere birçok usul meselesinin temellendirmesinde başvurması, *uşûlu't-tevhîd*'in *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'le yakın ilişkisini ortaya koymaktadır. Ayrıca makalenin değerlendirme kısmında ele alındığı üzere gerek *'akliyyât*tan *sem'iyât* sahasına geçiş gerekse de *müteşabih*in *muḥkeme* hamli ilkesi bağlamında *uşûlu't-tevhîd* konusunun, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp kısmında yer alan *muḥkem* - *müteşabih* ve *'umûm* bölümleriyle içeriksel bir bağlılık arz etmesi *uşûlu't-tevhîd*'in *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'le olan iç içeliğini göstermektedir. Bu yapısal bağlılık ve iç içeliği *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp kısmının kapsamı üzerinden desteklemek de mümkündür. Şöyle ki *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın başındaki kısmın kelama ilişkin bölümleri el-Ceşşâş'ın

<sup>54</sup> Korkmaz, “Şerhu'l-Cessâs a'le'l-Câmi'i'l-Kebîr Adlı Eserin Tahkiki,” 62.

<sup>55</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:244.

<sup>56</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:149; 2:203; 3:247; 4:70, 301.

<sup>57</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:148-149.

<sup>58</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:377.

<sup>59</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 2:32.

<sup>60</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 2:203-205.

<sup>61</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 3:257.

<sup>62</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 4:69-70.

<sup>63</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 4:301-303.

kelamî görüşleri sebebiyle kasten ortadan kaldırılmış<sup>64</sup> yahut ihmal sonucu kaybolmuşsa,<sup>65</sup> sakıt olan bu kısmın *uşûlu't-tevhîd* bahsinden ibaret olması beklenirdi. Halbuki kayıp kısmın makalede ele alınacağı üzere *uşûlu't-tevhîd* yanında 'umûm tanımı, çokluğu kapsamanın 'umûmun şartı olduğu, dilde cins için *vağ'* olunmuş lafızların varlığı, mana ve hükümlere 'umûm denilip denilemeyeceği gibi usul-ı fikh konularını da içermesi<sup>66</sup> *uşûlu't-tevhîd* bahsinin *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'den ayırık ve kolay ayırt edilebilir bir yapı arz etmediğini göstermektedir. Dolayısıyla hem şeriatın aslı olarak kabul edilip aklî ilkeler bağlamında el-Ceşşâş'ın usul anlayışının temelinde yer alması hem de *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün içeriğiyle bağlılık ve sınırları çizilmesi zor bir iç içeliğinin bulunması *uşûlu't-tevhîd* bahsinin *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* içerisinde yer aldığı yaklaşımının tercihi yönünde bir ağırlık oluşturmaktadır. Bu sebeple bu çalışmamızda, *uşûlu't-tevhîd* bahsi *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kapsamı dahilinde değerlendirilmiştir.

*Uşûlu't-tevhîd* bahsi - *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* ilişkisine dair söz konusu yaklaşımlar el-Ceşşâş'ın alıntılanan ifadesindeki farklı anlam imkanlarıyla beraber ele alındığında dört farklı ihtimal karşımıza çıkmaktadır. *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün *uşûlu't-tevhîd* bahsini içermediği kabulü üzerinden el-Ceşşâş'ın aktarılan ifadesindeki mukaddimenin *tevti'e* kısmını kapsamadığı anlam imkanına yaklaşıldığında, söz konusu mukaddime *uşûlu't-tevhîd* bahsine karşılık gelecek, zikredilen diğer konuları içeren *tevti'*enin *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* olduğu ortaya çıkacaktır. Buna göre *el-Fuşûl fî'l-Uşûl Ahkâmu'l-Kur'an*'ın başına yazılan *tevti'*eden ibaret olduğundan *el-Fuşûl fî'l-Uşûl'e Ahkâmu'l-Kur'an*'ın mukaddimesi denmesi, ifadedeki mukaddime ibaresi üzerinden değil, *tevti'*enin takdim etme fiilinin *mef'ûlüne* atfedilmiş olması yahut *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın başındaki kısımda yer alması münasebetiyle mümkün olabilecektir. *Uşûlu't-tevhîd* bahsinin *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* tarafından kapsanmadığı kabulü el-Ceşşâş'ın aktarılan ifadesindeki mukaddimenin *tevti'e* kısmını içine aldığı anlam ihtimaliyle birlikte kabul edildiği takdirde ise *uşûlu't-tevhîd* ve *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* iki ayrı kısım olarak *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın mukaddimesini oluşturacak *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* bu mukaddimenin yalnızca bir

<sup>64</sup> Erdoğan, "Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs: Hayatı ve Eserleri (370/981)," 33.

<sup>65</sup> Özen, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, 113.

<sup>66</sup> Bu konulara itibar edilmesi vacip olan *zâhirlere* dair bazı açıklamaların ilave edilmesi de mümkündür. Usul-ı fıkha dair bu konuların da *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp kısmı kapsamında yer almasından ötürü, Özen'in "Bu eserinin başında yer alan el-Fuşûl fî'l-usûl adımı taşıyan usûl-i fikh kısmı günümüze geldiği halde kelâma ilişkin birinci kısmının geldiği bilinmemektedir" ifadesinin yaklaştırma içerdiği anlaşılmaktadır. Özen, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, 113.

kısmı olacaktır. Üçüncü bir ihtimal olarak ifadedeki mukaddimenin *tevṭi'*eyi kapsamadığı buna karşılık *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün *uşûlu't-tevhîd* bahsini içerdiği kabul edildiğinde *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*'ın başına telif edilen kısmın tamamına tekabül etmekle birlikte mukaddime ve *tevṭi'e* şeklinde iki farklı kısımdan müteşekkil olacaktır. Çalışmamızda da benimsenen el-Ceşşâş'ın aktarılan ifadesinde zikrettiği mukaddimenin söz konusu *tevṭi'*eyi kapsadığı ve *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün *uşûlu't-tevhîd* bahsini içerdiği ihtimalinin kabulü halinde ise *el-Fuşûl fî'l-Uşûl Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*'ın başında yer alan mukaddimenin tamamını teşkil edecek ve *uşûlu't-tevhîd* bahsi bu mukaddimenin ilk konusunu oluşturacaktır.

## 2. *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün Kayıp Baş Kısmında Yer Aldığı Anlaşılan Konular

### 2.1. *Uşûlu't-Tevhîd*

El-Ceşşâş *uşûlu't-tevhîd* konusu altında ne tür bilgiler zikredip hangi meseleleri ele aldığına dair, aktarılan ifadesi dışında *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* ve *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*'ında doğrudan bir açıklamada bulunmamaktadır. Dolayısıyla *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* ve *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*'daki ifadeleri üzerinden *uşûlu't-tevhîd* bahsinin içeriğini tereddüde mahal bırakmaksızın kesin olarak bilmek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte el-Ceşşâş'ın eserlerinde *uşûlu't-tevhîd* ile alakalı görülebilecek meseleler bulunmaktadır. Bu meseleler arasında, *uşûlu't-tevhîd*le konu ilişkisine sahip olmanın ötesinde hem el-Ceşşâş'ın yukarıda aktarılan ifadesi hem de *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında yer aldığı anlaşılan diğer meselelerle alakası bakımından *uşûlu't-tevhîd* bahsinde ele alındığına yönelik delillere sahip olanlar olduğu gibi haklarında bu derece güçlü delile rastlanamayanlar da mevcuttur. *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmı kapsamında *uşûlu't-tevhîd* bahsinin içeriğine dair genel bir panorama sunma faydası sağlayabileceği umularak bu başlık altında diğerleriyle beraber mevcudiyetlerine dair kuvvetli delil bulunmayan meselelere de yer verilmiştir. Bu noktada el-Ceşşâş'ın aktarılan ifadedeki "*uşûlu't-tevhîde* dair bilinmesi gerekenlerin genel (*cumel*) bir zikrini ..." sözü sebebiyle *uşûlu't-tevhîd* bahsinde ele aldığı konuları detaylı tahlil ve açıklamalara başvurmadan ele aldığıının anlaşıldığının altı çizilmelidir. Bu nedenle mevcudiyetine dair hakkında ister delil bulunsun isterse bulunmasın bu başlık altında işaret edilen muhtemel hususlara, el-Ceşşâş tarafından, eğer *uşûlu't-tevhîd* bahsi altında yer verilmişse, genel olarak (*cumel*) değinilmiş olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu kapsamda el-Ceşşâş'ın *uşûlu't-tevhîd* altında şu sekiz konuyu ele almış olması ihtimal dahilinde görülmüştür.

El-Ceşşâş'ın aktarılan ifadesinde yer verdiği ilimlerin takdim edilmeye en layık olanının Allah'ın *tevḥīdi* olduğunu *uṣūlu't-tevḥīd* bahsi kapsamında da zikretmesi muhtemeldir. El-Ceşşâş her ne kadar mezkur ifadesinde Allah'ın *tevḥīdinin* takdime niçin en layık olduğunu belirtmese de *tevḥīde* tahsis edilmekle bu hususta daha detaylı bir içeriğe sahip olması beklenen *uṣūlu't-tevḥīd* bahsinde bu gerekçeleri zikretmiş olabilir. El-Ceşşâş'a göre *tevḥīd*in şeriatın ve nübüvvetin aslı olup dinin diğer maslahatlarına *tevḥīd* yoluyla ulaşılabilmesi,<sup>67</sup> zikredilmesi muhtemel bu gerekçeler arasında görülebilir. *Tevḥīd*in takdimi konusu *tevḥīd* bahsinin içerik ve kapsamından evvel konumlandırılmasına ilişkin olduğundan, el-Ceşşâş'ın *uṣūlu't-tevḥīd*in takdime layık olmasına ilişkin bu gerekçeleri *uṣūlu't-tevḥīd*in mahiyetine ilişkin konulara geçmeden önce zikretmiş olması muhtemeldir.

*Uṣūlu't-tevḥīd* bahsinin içeriğine dair muhtemel konulara gelince, *tevḥīd* öncelikle Allah'ın varlığıyla ilişkili olduğundan, el-Ceşşâş'ın Allah'ın varlığına dair eserlerinde yer verdiği hususları veya bunlardan bazılarını *uṣūlu't-tevḥīd* bahsinde zikretmiş olması beklenebilir. El-Ceşşâş bu kapsamda, Allah'ın insanı akıl sahibi kılmakla Allah'ı bilmesini mümkün ve aynı zamanda vacip kıldığını,<sup>68</sup> Allah'ı bilmemenin mübah olmasının aklen caiz olmadığını<sup>69</sup> belirtmiş olabilir. Yine el-Ceşşâş nezdinde Allah'ı yalnızca istidlal edenlerin bilebileceği<sup>70</sup> ve Allah'ın akıl ve istidlalle değil haberle bilinebileceği görüşünün geçersizliğinin<sup>71</sup> bu bağlamda ele alınmış olması muhtemeldir. Allah'ın varlığına yönelik istidlal bağlamında el-Ceşşâş, Allah'ın varlığının bilgisine ulaştırdığını kabul ettiği alemin *ḥudūşü* deliline,<sup>72</sup> hissedilen tüm cisimlerin<sup>73</sup> ve Allah'ın yarattığı her şeyin Allah'a delil olmasına<sup>74</sup> değinmiş olabilir.

El-Ceşşâş, 2/el-Bakara:163 ayetinde yer alan “İlahınız tek bir (*vāḥid*) ilahdır” sözünde Allah'ın kendisini bir olarak vasıflandırmasının, her biri ayetle murat edilmiş olan farklı manaları bulunduğunu belirtmektedir.<sup>75</sup> Allah hiçbir şeyde dengi (*naẓīr*), benzeri (*şebīh*), eşiti (*musāvī*) olmayan bir tek olduğundan, başkaları değil yalnızca O'nun tek olarak vasıflanmayı hak etmesi bu manalardan biridir. Diğer bir mana, Allah'ın, ibadet edilmeyi ve

<sup>67</sup> el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Kurʾān*, 2:244.

<sup>68</sup> el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Kurʾān*, 1:34.

<sup>69</sup> el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Kurʾān*, 1:34.

<sup>70</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:127.

<sup>71</sup> el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Kurʾān*, 1:34, 124.

<sup>72</sup> el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Kurʾān*, 1:34.

<sup>73</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:127.

<sup>74</sup> el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Kurʾān*, 3:491.

<sup>75</sup> el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Kurʾān*, 1:124.

başkası ortak olmayacak şekilde ilahlıkla vasıflanmayı hak eden bir tek olmasıdır. Allah'ın parçalarının (*eb'ād*) bulunması, cüzlere ayrılması (*tecezzî*) ve taksiminden bahsedilemeyen bir tek olması ayetin diğer bir anlamıdır. Zira parçaları olan, *tecezzî* ve taksime konu olabilen şey hakiki olarak bir değildir. Allah'ın varlıkta (*vucūd*) kadim olarak bir olup kendisinden başka bir varlık (*vucūd*) bulunmayacak şekilde her daim kıdemde tek başına bir olması ayetle murat edilen bir diğer manadır.<sup>76</sup> Allah'ın *tevḥīd*i O'nun bir (*vāḥid*) olmasıyla doğrudan alakalı olduğundan, el-Ceşşâs'ın *uşûlu't-tevḥīd* kapsamında Allah'ın birliğinden ve birliğine dair bu manalarından bahsetmiş olması muhtemeldir.

El-Ceşşâs, aktarılan ifadesinde "... ilimlerin takdim edilmeye en layık olanı Allah'ın *tevḥīd*i ve yarattıklarına benzemekten (*şebeh*) ... tenzihidir" derken *şebeh* kavramına *tevḥīd*le birlikte yer vermesi ve *tevḥīd* ve *teşbih*i birbirine muhalif itikatlar olarak görmesi,<sup>77</sup> *şebeh* ve *teşbih* kavramlarına Allah'ın tenzihî üzerinden *uşûlu't-tevḥīd* bağlamında değindiği izlenimi uyandırmaktadır. Zikredildiği üzere Allah'ın birliğinin benzeri (*şebih*) olmayan nitelikte olması,<sup>78</sup> Allah'ın yarattıklarına benzemekten (*şebeh*) tenzihini O'nun birliği ile de bağlantılı hale getirmektedir. El-Ceşşâs'ın Allah'ı *muşebbihe* fırkasının sözlerinden tenzih edip<sup>79</sup> bu fırkayı *tevḥīd* itikadında eksiklik bağlamında zikretmesi,<sup>80</sup> *uşûlu't-tevḥīd* bahsinde *şebeh* ve *teşbih* kavramları üzerinden *muşebbihe* fırkasının görüşlerine eleştirel olarak yer vermesini muhtemel hale getirmektedir. El-Ceşşâs, Allah'ın kadim olup *muḥdes* ve cisim olmadığını, cisimlere de benzemediğini kabul etmektedir.<sup>81</sup> Buna binaen gelmek, gitmek, intikal ve zevalin cisimlerin sıfatları ve *hades*lerinin delillerinden olup Allah hakkında caiz olmadığından, 2/el-Bakara:210 ve 6/el-En'âm:158 ayetleri bağlamında Allah'ın *muşebbihenin* sözlerinden yüce ve münezzeḥ olduğunu ifade etmektedir.<sup>82</sup> Bu doğrultuda el-Ceşşâs'ın, Allah'ın *muşebbihenin* sözlerinden tenzihî bağlamında, Allah'ın cisim olmayıp cismî sıfatlardan, *hades* delillerinden ve cisimlere benzemekten (*şebeh*) tenzihini de *uşûlu't-tevḥīd* bahsi kapsamında ele alması imkan dahilindedir.

<sup>76</sup> el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:124.

<sup>77</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4:376; el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:154.

<sup>78</sup> el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:124.

<sup>79</sup> el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:386.

<sup>80</sup> el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:564.

<sup>81</sup> el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:126-127, 2:57.

<sup>82</sup> el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:386.

El-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*'da meclis muhayyerliği meselesi bağlamında *bey*<sup>6</sup> sözleşmesini tamamlamış tarafların hakikat yoluyla *mutebâyi*<sup>6</sup> olarak isimlendirilemeyeceğini ifade ederken, övgü ve yergi isimleri dışında gerçekleştirdikleri fiillerinden türemiş isimlerin faileri için hakikat yoluyla ortadan kalkacağını bu Kitabın başında (*fî şadri hâza'l-Kitâb*) açıkladığını belirtmektedir.<sup>83</sup> Ancak bu açıklamalar *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ın öncesinde ve *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün elimizdeki kısmında bulunmamaktadır. Dolayısıyla yukarıda takip edilen gerekçe ve kabuller ışığında fiilin vukuu sonrası failinin fiile ilişkin hangi isimlerle nitelenebileceğine dair söz konusu açıklamaların *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında yer aldığı anlaşılmaktadır. Bu açıklamaların, üzerine temellendiği isim ve sıfatlara dair meselelerin kelimelerinde *tevḥîd* başlığı altında yer bulması<sup>84</sup> ve *uşûlu't-tevḥîd* bahsiyle *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında yer alabilecek usul-ı fıkḥ meseleleriyle olduğundan daha alakalı gözükmesi nedeniyle, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında *uşûlu't-tevḥîd* bahsi kapsamında yer alması kanaatimizce daha güçlü bir ihtimaldir. Bu ihtimali kuvvetlendiren bir husus, el-Ceşşâs'ın, eṭ-Ṭaḥâvî'nin *el-Muḥtaşar*'ında yer verdiği Allah'ın izzeti, celali, azameti ve benzeri sıfatlarından biri üzerine yeminin geçerli olup bu yemini bozduğunda kişiye kefarete gerekeceği hükmünü<sup>85</sup> şerh ederken yer verdiği açıklamalarında karşımıza çıkmaktadır. El-Ceşşâs, Allah'ın zatının istihkak ettiği kudret, *kibriyâ*, celal gibi zatî sıfatları üzerine yemin edilebileceğinin asıl olduğunu ifade etmektedir.<sup>86</sup> Zira Allah'ın kendisi ile kadir olduğu bir kudret, yahut kendisiyle azim olduğu bir azamet bulunmadığından Allah'ın kudreti ve azameti üzerine ant içen kimse kadir ve azim olan Allah'a yemin etmiş olmaktadır.<sup>87</sup> Allah'ın rahmeti, gazabı ve azabı üzerine yemin gibi Allah'ın fiil sıfatları üzerine ant içen kimse ise gök, yer gibi Allah'ın filleri üzerine yemin etmiş olur. Allah'tan başkası üzerine yemin geçerli olmadığından bu kimse yemin etmiş olmaz.<sup>88</sup> El-Ceşşâs bu bağlamda İbn Mes'ûd'dan rivayet edilen "Sizden birinin 'Allah'ın izzetine yemin olsun' diye yemin etmesi gibi şeytanın yeminiyle yemin etmeyiniz. Bilakis Allah'ın dediği gibi 'İzzetin Rabbine yemin olsun' deyiniz" görüşünün muhtemel gerekçelerinden biri

<sup>83</sup> el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1:226.

<sup>84</sup> Ka'bi, *Kitâbu'l-Makâlât ve me'ahû 'Uyûnu'l-Mesâ'il ve'l-Cevâbât*, 258; Mânkdîm, *Ta'lik 'alâ Şerḥi'l-Uşûli'l-Ḥamse*, 151, 210-213; İbnü'l-Melâḥimî, *Kitâbu'l-Fâ'ik fî Uşûli'd-Dîn*, 65.

<sup>85</sup> eṭ-Ṭaḥâvî, *Muḥtaşaru't-Ṭaḥâvî*, 305.

<sup>86</sup> el-Ceşşâs, *Şerḥu Muḥtaşari't-Ṭaḥâvî*, 7:388.

<sup>87</sup> el-Ceşşâs, *Şerḥu Muḥtaşari't-Ṭaḥâvî*, 7:388.

<sup>88</sup> el-Ceşşâs, *Şerḥu Muḥtaşari't-Ṭaḥâvî*, 7:390.

olarak İbn Mes'ûd'un, birinin *ehl-i teşbîh* ve *el-ḥaşviyye*'nin inandığı gibi Allah'ın izzet ile aziz olduğuna inanmasından korkmuş olabileceğini zikretmektedir.<sup>89</sup> El-Ceşşâs'ın meselede *ehl-i teşbîh*in itikadını tenkit etmesi, Allah'ın sıfatlarına ilişkin konuları Allah'ın *muşebbihenin* sözlerinden tenzihi bağlamında *uşûlu't-tevhîd* bahsi kapsamında ele almasını muhtemel kılmakta ve fiilin vukuu sonrası failinin fiile ilişkin hangi isimlerle nitelenebileceğine dair açıklamalarına *uşûlu't-tevhîd* bahsi kapsamında yer verme ihtimalini güçlendirmektedir.

El-Ceşşâs'ın aktarılan "... ilimlerin takdim edilmeye en layık olanı Allah'ın *tevhîdi* ve ... müfterilerin O'na kullarına zulmettiği yakıştırmamasından tenzihidir" ifadesinde Allah'ın kullarına zulmetmekten münezzehe olduğunu *tevhîd*le birlikte anması, Allah'ın zulümden beri olmasına ilişkin meselelere *uşûlu't-tevhîd* bağlamında değindiği izlenimi oluşturmaktadır. El-Ceşşâs Allah'ın zulümden tenzihine ilişkin konuların neler olduğunu açıkça belirtmese de eserlerinde yer verdiği Allah'ın kullarına zulmetmeyeceği,<sup>90</sup> kimseyi zulmederek imtihan etmeyeceği,<sup>91</sup> zulme rıza gösterilmesini vacip kılmayacağını<sup>92</sup> yanı sıra zulmü irade de etmeyeceği hususları<sup>93</sup> bu kapsamda görülebilir. El-Ceşşâs'ın adaleti, *cevrde* (haksızlık, zulüm) bulunmamak olarak nitelemesi<sup>94</sup> ve zulüm ile adaletin karşıtlık üzerinden ilişkilendirilebilecek kavramlar olması, Allah'ın zulümden tenzihine dair bu meselelerin adalet kapsamında değerlendirilebileceğini göstermektedir. El-Ceşşâs'ın eserlerinin birçok yerinde *tevhîd* ve adaleti birlikte zikretmesi, adalet ilkesine *uşûlu't-tevhîd* bağlamında yer vermesi ihtimalini güçlendirmektedir.<sup>95</sup> El-Ceşşâs, Allah'ın adaletinin bilinmesini gerekli<sup>96</sup> ve haşyet ve takvaya ulaşmanın yolu olarak görse de<sup>97</sup> adaletin kapsamı ve ilişkili olduğu meseleleri müstakil olarak ele almamaktadır. Bununla birlikte herkesin kendi yaptığından sorumlu olmasını, adaletin gereği olarak kabul ettiğinden bu bağlamda zikretmiş olabilir.<sup>98</sup> Bunun yanında Allah'ın çirkin (*kabîh*) işler yapmaktan beri olup yaptığı her işi adil ve doğru olduğundan

<sup>89</sup> el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvi*, 7:387.

<sup>90</sup> el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:385.

<sup>91</sup> el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:115.

<sup>92</sup> el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:115.

<sup>93</sup> el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:385.

<sup>94</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4:377.

<sup>95</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4:377; el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:273, 3:489.

<sup>96</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4:377.

<sup>97</sup> el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 3:489.

<sup>98</sup> el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:653.



*hakim* ve *'adl* olduğunu belirtmesi,<sup>99</sup> Allah'ın zulümden tenzihi yanında çirkin (*kabih*) işlerde bulunmaktan beri olmasını da adalet bağlamında *uşulu't-tevhid* bahsi kapsamında ele alınması muhtemel konulardan biri haline getirmektedir.

El-Ceşşâş Allah'ın *tevhid*ine istidlal ve aklî hüccetlerle delil getirmenin caiz olduğunu kabul ederek<sup>100</sup> yerde ve gökteki delillerin akıl sahibinin *tevhid*e ulaşması için yeterli olduğunu belirtmekte,<sup>101</sup> 6/el-En'âm:83 ayetinin, *tevhid* bağlamında *haşviyyen*in taklidin yeterli olduğu görüşünün geçersizliğine delil olduğunu ifade etmektedir.<sup>102</sup> Dolayısıyla El-Ceşşâş'ın *uşulu't-tevhid* bağlamında *tevhid* bilgisi ile istidlal ilişkisine değinmesi kuvvetle muhtemeldir. El-Ceşşâş'ın 6/el-En'âm:83 ayetinin aynı zamanda *tevhid* için istidlalde bulunmanın vucubuna delil olduğunu belirtmesi, kendisinin *tevhid* ve adaleti aklen vacip hükmünde görmesiyle uyumludur.<sup>103</sup> El-Ceşşâş nezdinde akıl Allah'ın bir hücceti olup<sup>104</sup> aklın hükümleri de mükellefler için bağlayıcıdır.<sup>105</sup> Allah'ın *tevhid*ine inanmanın vacip oluşu da akıl yoluyla bilinebildiğinden Allah bir şeriat göndermese dahi akıl sahibi kimse *tevhid*e inanmakla yükümlüdür.<sup>106</sup> Aynı şekilde adalet de şeriat öncesinde aklen vacip hükmündedir.<sup>107</sup> Allah'ın akıl ve *sem*<sup>c</sup> (şeriat) hüccetleri arasında zıtlık bulunması mümkün olmadığından,<sup>108</sup> şeriat de aklî vacipleri tekit ederek hem *tevhid*<sup>109</sup> ve hem adaletin vacip oluşu üzere nazil olmuştur.<sup>110</sup> Bunun karşısında küfür, şirk ve zulüm ise aklî mahzurlular arasında olup<sup>111</sup> akıl sahibi kimse şeriat öncesinde de bunlardan kaçınmakla mükelleftir. *Tevhid* ve adaletin aklen vacip olma niteliği taşınması dolayısıyla el-Ceşşâş'ın *uşulu't-tevhid* bahsi kapsamında eşyanın akıl bakımından hükümlerine yer vermesi ihtimal dahilindedir. Nitekim el-Ceşşâş *Fuşül fi'l-Uşul*'ünün birçok yerinde aklî hükümlere, ilişkili

<sup>99</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:57.

<sup>100</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:552.

<sup>101</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:128.

<sup>102</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:5.

<sup>103</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşül fi'l-Uşul*, 1:149, 2:203, 3:247-248, 4:70, 301; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:34, 2:19-20, 3:247.

<sup>104</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşül fi'l-Uşul*, 1:147, 377, 2:203, 3:121.

<sup>105</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşül fi'l-Uşul*, 3:27.

<sup>106</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşül fi'l-Uşul*, 4:301.

<sup>107</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:247.

<sup>108</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşül fi'l-Uşul*, 2:203.

<sup>109</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşül fi'l-Uşul*, 4:70.

<sup>110</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:247.

<sup>111</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşül fi'l-Uşul*, 1:149, 2:203, 3:247-248, 4:70, 301; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:34, 2:19-20, 3:247.

olduğu meseleler bağlamında değinmektedir.<sup>112</sup> *Muḥkem ve Müteşabih* başlığı altında ele alınacağı üzere el-Ceşşâş'ın *Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp kısmında *muḥkem ve müteşabih* kavramlarına dair 'aḳliyyât ve sem'îyyât ayrımına yer vermesi, bu ayrımın öncesinde *uşûlu't-tevhîd* bahsi kapsamında aklı hükümlere ve bu bağlamda akıl ve *sem'* ilişkisine değinme ihtimalini artırmaktadır. Ayrıca yukarıda geçtiği üzere istidlal ve aklî vücubiyetin *tevhîd*in yanı sıra Allah'ın varlığını bilmek için de geçerli olması, el-Ceşşâş'ın aklî hükümleri *uşûlu't-tevhîd* bağlamında zikretmiş olabileceği yönünde delil teşkil ettiği gibi, bu hususların Allah'ın varlığı konusuyla beraber ele alınmış olmasını da muhtemel kılmaktadır.

Son olarak Allah'ın yarattıklarına benzemekten (*şebeh*) tenzihi bağlamında zikredilen 2/el-Baḳara:210 ayetinde yer alan "Onlar illa, Allah'ın, buluttan gölgeler içinde meleklerle birlikte kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?" ifadesi el-Ceşşâş'a göre hem lafzının *hakikati* olan Allah'ın gelmesi hem de 6/el-En'âm:158 ayetinde zikredildiği üzere Allah'ın emrinin ve ayetlerinin delilinin gelmesine ihtimali olduğundan *müteşabihtir*. 3/Âl-i 'İmrân:7 ayeti gereğince *müteşabihin muḥkeme* hamledilmesi gerekip Allah hakkında gelme, intikal, zeval gibi cisim sıfatları ve *hadese* delalet eden şeylerden bahsedilemeyeceğinden ayet, *muḥkem* olan 42/eş-Şürâ:11 ayetindeki "O'nun benzeri yoktur" ifadesine hamledilmelidir.<sup>113</sup> El-Ceşşâş'ın bu yaklaşımında *müteşabih* ve *şebeh* kavramlarının ilişkili hale gelmesi *müteşabih* kavramı ve *müteşabihin muḥkeme* hamledilmesi gerektiği ilkesine, Allah'ın yarattıklarına benzemekten (*şebeh*) tenzihi üzerinden *uşûlu't-tevhîd* bahsi altında değindiği ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Allah'ın *şebehten* tenzihi konusuyla ilgili olmakla birlikte el-Ceşşâş'ın *müteşabih* kavramına ve *müteşabihin muḥkeme* hamli ilkesine dair açıklamalara, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmının sıradaki başlıkta incelenen *muḥkem ve müteşabihe* ilişkin bölümü altında yer vermesi de mümkündür. Her halükarda el-Ceşşâş'ın yaklaşımında *müteşabih* ve *şebeh* kavramlarının ilişkili hale gelmesi, *uşûlu't-tevhîd* bahsinin *muḥkem ve müteşabih* kısmıyla bağlantısını açığa çıkarmaktadır.

## 2.2. Muḥkem ve Müteşabih

El-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*'da 3/Âl-i 'İmrân:7 ayetini ele alırken, Kitabın başında (*fî şadri'l-Kitâb*) *muḥkem ve müteşabihin* manalarını ve hem

<sup>112</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:149, 2:203, 3:247-248, 4:70, 301; el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 1:34, 2:19-20, 3:247.

<sup>113</sup> el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 1:385-386.

*muhkem* hem de *müteşabihin*, biri Kur'an'ın tamamını, diğeri ise yalnızca bir kısmını vasıflandırmaya uygun iki farklı manaya ayrıldığını açıkladığını ifade etmektedir.<sup>114</sup> Bu bağlamda Kur'an'ın bir kısmını niteleyen *muhkem* ve *müteşabihe* ilişkin selefın farklı görüşlerini zikrettiğini söylemektedir.<sup>115</sup> Yine Kitabın başında (*fî şadri'l-Kitâb*) takdim ettiği örneklerden *müteşabih* lafzın *muhkem* lafza hamledilmesi gerektiğini ve bunun 'akliyyât ve sem'iyât alanlarına ayrıldığını açıkladığını belirtmektedir.<sup>116</sup> Buna karşın söz konusu hususlar *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın başında bulunmamaktadır.<sup>117</sup> El-Ceşşâş'ın bu ifadelerinin ilk bahsini oluşturduğu Âl-i 'İmrân suresinin başında<sup>118</sup> yahut daha öncesindeki *besmele*,<sup>119</sup> el-Fâtiha suresi ve el-Bakara surelerinin içerisinde de bu hususlar mevcut değildir. Bu durumda *muhkem* ve *müteşabihe* ilişkin zikredilen konuların, el-Ceşşâş'ın *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın başına telif ettiğini belirttiği mukaddimede<sup>120</sup> yer aldığı anlaşılmaktadır. Bu mukaddimenin kendisinin *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* eseri olduğu sonucuna ulaşıldığından, el-Ceşşâş bu konuları *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'de açıklamış olmalıdır. Ancak, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün halihazırdaki tahkiklerinde *muhkem* – *müteşabihe* ilişkin bir kısım bulunsa da<sup>121</sup> ne bu kısımda ne de mevcut tahkikli neşirlerin diğer kısımlarında hem *muhkem* hem de *müteşabihin*, biri

<sup>114</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:3.

<sup>115</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:3.

<sup>116</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:5.

<sup>117</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Süleymaniye Kütüphanesi-Murad Molla, no. 310515, vv. 1a-1b; Süleymaniye Kütüphanesi-Murad Molla, no. 310514, vv. 1a-2b; Süleymaniye Kütüphanesi-Süleymaniye, no. 143124, 1a-1b; Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no. 225084, vv. 1a-1b; Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no. 225081, vv. 1a-1b; Atif Efendi Kütüphanesi-Atif Efendi, no. 373576, vv. 1a-1b; Millet Kütüphanesi-Feyzullah, no. 158772, vv. 1a-1b; Süleymaniye Kütüphanesi-Şehid Ali Paşa, no. 326944, vv. 1a-1b; Süleymaniye, no. 322123, vv. 1a-1b; Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no. 237591, vv. 1a-1b; Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, no. 359521, vv. 1a-2b; Nuruosmaniye Kütüphanesi-Nuruosmaniye, vv. 172724, vv. 1a-1b; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1335, 1:6; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:5.

<sup>118</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Süleymaniye Kütüphanesi-Murad Molla, no. 310515, vv. 267b-268a; Süleymaniye Kütüphanesi-Murad Molla, no. 310516, v. 103a; Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no. 225082, vv. 90a-90b; Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no. 225088, v. 112b; Atif Efendi Kütüphanesi-Atif Efendi, no. 373576, vv. 169a; Süleymaniye Kütüphanesi-Şehid Ali Paşa, no. 326945, v. 19a; Millet Kütüphanesi-Feyzullah, no. 158772, v. 169a; Süleymaniye Kütüphanesi-Murad Molla, no. 310516; v. 218a; Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no. 225089, v. 112b; Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no. 297424, v. 176a (nüshada sure adı olarak Âl-i 'İmrân yerine sehven el-En'âm yazılmıştır); Süleymaniye Kütüphanesi-Reisulküttâb, no. 322123, v. 207a; Süleymaniye Kütüphanesi-İbrahim Efendi, no. 279203, v. 89a; Süleymaniye Kütüphanesi-Fatih, no. 237592, v. 7b; Köprülü Kütüphanesi-Fazıl Ahmed Paşa, no. 359521, v. 323b; Nuruosmaniye Kütüphanesi-Nuruosmaniye, no. 172724, v. 259a; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1335, 2:2; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:3.

<sup>119</sup> *Besmelenin* ayrı olarak zikredilmesi el-Ceşşâş'ın *besmeleyi* el-Fâtiha suresinin bir ayeti olarak kabul etmemesi nedeniyle. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:8.

<sup>120</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:5.

<sup>121</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:371-377.

Kur'an'ın tamamını diğeri ise bir kısmını vasıflandırmaya uygun iki farklı manaya ayrılması, bu bağlamda selefin farklı görüşleri ve *muḥkem* ve *müteşabihe* ilişkin 'akliyyât ve sem'iyât ayrımları yer almamaktadır.<sup>122</sup> Eserin, baş kısmı haricinde bu konuları ihtiva edip sakıt olduğu düşünülen başka bir bölümü de söz konusu olmadığından, el-Ceşşâş'ın *muḥkem* ve *müteşabihe* dair bu konulara *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün baş kısmında yer verdiği açığa çıkmış olmaktadır. Ulaştığımız bu sonucu şu dört temel gerekçe üzerinden desteklemek mümkündür.

İlk olarak, *uşûlu't-tevhîde* dair başlık altında da değinildiği üzere, el-Ceşşâş'ın Allah'ın yarattıklarına benzemekten (*sebeh*) tenzihi bağlamında zikrettiği 2/el-Bakara:210 ayetindeki ifadeyi aynı zamanda *müteşabih* kabul etmesi, *sebeh* ve *müteşabih* kavramlarını ilişkili hale getirmektedir. El-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'e *uşûlu't-tevhîd* bahsiyle başladığı ve Allah'ın yarattıklarına benzemekten (*sebeh*) tenzihine bu kapsamda yer vermesinin muhtemel olduğu sonucuna varıldığından, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında *şebehten* tenzihle ilişkili olarak *müteşabih* kavramına ilişkin açıklamalarda bulunma ihtimali güç kazanmaktadır. El-Ceşşâş'ın 2/el-Bakara:210 ayetinde yer alan *müteşabih* ifadenin *muḥkem* olan 42/eş-Şürâ:1 ayetindeki "O'nun benzeri yoktur" sözüne hamledilmesi gerektiğini belirtmesi bu bağlamda *müteşabihle* beraber *muḥkeme* de değindiğine dair bir gösterge olmaktadır.

El-Ceşşâş'ın yukarıda alıntılanan ifadesinden *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün Kur'an'ın lafızlarına dair bilgi ve meseleler içerdiği anlaşılmaktadır.<sup>123</sup> 3/Âl-i 'İmrân:7 ayeti, Kur'an-ı Kerim ayetlerinin bir kısmını *muḥkem*, geri kalanını *müteşabih* olarak nitelediğinden Kur'an-ı Kerim bağlamında lafızlar sahasını *muḥkem* ve *müteşabih* olarak iki kısma ayrılmış olmaktadır. Buna göre *muḥkem* - *müteşabih*, Kur'an lafızlarına dair temel bir ayrımı ifade etmekle *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün önde gelen konularından olmaktadır. Bu sebeple tahkikli neşri yapılan mevcut *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* nüshalarında yer almayıp el-Ceşşâş'ın *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*'da değindiği Kur'an'ın bir kısmını niteleyen *muḥkem* ve *müteşabihin* manasına ilişkin seleften rivayet edilen görüşlere<sup>124</sup> ve 3/Âl-i 'İmrân:7 ayetinin *müteşabihin* *muḥkeme*

<sup>122</sup> *El-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün elimizdeki kısmında yer alan *muḥkem* - *müteşabihe* dair bölümde 29/ez-Zumer:23 ve 3/Âl-i 'İmrân:7 ayetleri arasında *müteşabih* bağlamında uzlaştırma ihtimalleri ele alınsa da *müteşabihin* söz konusu iki farklı manaya ayrıldığı net olarak ortaya konulmamakta (el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:376-377), *muḥkeme* ilişkin bu yönde bir incelemeye ise yer verilmemektedir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:371-377.

<sup>123</sup> el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 1:5.

<sup>124</sup> el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2:4.

hamledilmesi bağlamında detaylı incelemesine<sup>125</sup> evleviyetle *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'de de yer vermesi beklenecek bir durumdur. Bu gerekçe el-Ceṣṣāş'ın daha öncesinde açıkladığını belirttiği halde *Aḥkāmü'l-Kur'ân*'da ve tahkiki yapılan mevcut *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl* nüshalarında yer almayan *muḥkem* ve *müteṣabihe* dair '*aqliyyāt* ve *sem'ıyyāt* ayrımının, *Aḥkāmü'l-Kur'ân*'ın sakıt olabilecek bir yerinde değil *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün kayıp baş kısmında bulunduğu çıkarımını da desteklemektedir. Zira aksi halde el-Ceṣṣāş'ın Kur'an'ın lafızlarına dair hususlara yer verdiğini belirttikten sonra bu konuların *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'de yer almaması ciddi bir eksiklik olarak görülebilirdi. Ayrıca çalışmamızın değerlendirme kısmında ele alınacağı üzere el-Ceṣṣāş'ın aktarılan ifadesinin muhtemel okuma imkanlarından biri olan Kur'an'ın lafızlarının *iḥkāmı* ibaresi, Kur'an'ın *muḥkem* olan manalara hamledilerek anlaşılmasıyla ilişkili olduğundan, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'de *müteṣabihin muḥkeme* hamledilmesi gerektiği ilkesine dair mevcut *muḥkem* – *müteṣabih* başlığı altında değinildiğinden daha detaylı gerekçelendirme ve açıklamaların yer aldığı izlenimi uyandırmaktadır. Şu halde *muḥkem* ve *müteṣabihe* ilişkin zikri geçen hususların *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün sakıt olan baş kısmında yer aldığı kabulü, el-Ceṣṣāş'ın *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün içeriğine dair aktarılan ifadesiyle tutarlılık ve uyumluluk arz etmesinin yanı sıra bu ifade uyarınca *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün kapsamında yer almaması eksiklik olarak görülebilecek hususları da tamamlar niteliktedir.

El-Ceṣṣāş'ın *muḥkem* ve *müteṣabihe* ilişkin '*aqliyyāt* ve *sem'ıyyāt* alanlarından bahsetmesinin yanında *tevḥīdi* aklî vaciplerden kabul edip ortak koşmayı (şirk) aklen *kaḃih* görmesi, *muḥkem* ve *müteṣabihi* '*aqliyyāt* alanı üzerinden *tevḥīd* ile bağlantılı hale getirmektedir. El-Ceṣṣāş'ın *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'e *uṣūlu't-tevḥīd* bahsiyle başladığı ve aklî hükümlere bu kapsamda yer vermesinin muhtemel olduğu sonucuna ulaşıldığından, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün kayıp baş kısmında aklî deliller ve '*aqliyyāt* alanı üzerinden *muḥkem* ve *müteṣabih* kavramına ilişkin açıklamalarda bulunma ihtimali kuvvetlenmektedir. Diğer taraftan *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün kayıp baş kısmının '*aqliyyāt*tan *sem'ıyyāt* alanına geçiş bağlamında değerlendirildiği başlık altında ele alınacağı üzere, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl muḥkem* ve *müteṣabih* ile başlayıp emir ve nehy bölümüne kadar olan kısmı, lafızlara dair bahislere ayrıldığı anlaşılacakla *sem'ıyyāt* alanına ilişkin olmaktadır. Bu durumda el-Ceṣṣāş'ın *muḥkem* ve *müteṣabihe* ilişkin '*aqliyyāt* ve *sem'ıyyāt* alanlarından bahsetmesi, *muḥkem* ve *müteṣabihin* bir taraftan *uṣūlu't-tevḥīd* üzerinden

<sup>125</sup> el-Ceṣṣāş, *Aḥkāmü'l-Kur'ân*, 2:4.

'akliyyât alanı diğer taraftan lafızlara ilişkin bahisler üzerinden *sem'ıyyât* alanıyla ilişkili olmasıyla uyumluluk arz etmektedir. Buna göre *muḥkem* ve *müteşabihe* dair kısmın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmı içerisinde *uşûlu't-tevhîd* bahsinden sonra ve lafızlar bahsinin başladığı bir konumda bulunduğu kabulü, *muḥkem* ve *müteşabihin* mahiyet olarak 'akliyyât ve *sem'ıyyât* alanlarının kesiştiği bir sahada yer almasıyla gösterdiği uyum ve tutarlılık üzerinden de desteklenmiş olmaktadır.

Son olarak el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'e *uşûlu't-tevhîd* ve bununla bağlantılı olarak *muḥkem* ve *müteşabihe* ilişkin meselelerle başladığı kabul edildiği takdirde el-Ceşşâş'ın zikrettiği "Kitabın başında" (*fî şadri'l-Kitâb*) ifadesi ile kastettiği yerin *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün baş tarafı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'an* ve başında yer verdiği mukaddimesini tek bir kitap olarak mülhaza etmiş olmaktadır.<sup>126</sup> Dolayısıyla, bu mukaddimenin *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* olduğu sonucuna ulaşıldığından el-Ceşşâş'ın bu ifadesinde, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* ve *Aḥkâmu'l-Kur'an*'ı tek bir Kitap olarak gördüğü ve bu Kitabın başında *muḥkem* ve *müteşabihin* manalarına ilişkin açıklamalara ve *müteşabih* lafzın *muḥkem* lafza hamledilmesi gerektiğini belirttiği örneklere yer verdiğini belirtmiş olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre el-Ceşşâş'ın "Kitabın başında" ifadesine ilişkin bu yorumlama üzerinden *muḥkem* ve *müteşabihe* ilişkin bu konuların *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün eksik olabilecek başka bir yerinde değil de kayıp baş

<sup>126</sup> 'Uceyl Câsim *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün *Aḥkâmu'l-Kur'an*'ın mukaddimesi olduğu gerekçesiyle *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* ve *Aḥkâmu'l-Kur'an*'ın birlikte tek bir eser olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir. 'Uceyl Câsim, *Temhîd li'l-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 23. Bu noktada el-Ceşşâş'ın *fî şadri'l-Kitâb* ibaresiyle eserin baş kısmına gönderimde bulunurken, *Aḥkâmu'l-Kur'an*'da fıkıh usulüne dair meselelere değinirken *Uşûlu'l-Fıkh*'ında ilgili açıklamalarda bulunduğunu belirttiği birçok yerin aksine, burada *Uşûlu'l-Fıkh* eserinin ismini zikretmemesi, *şadru'l-Kitâb* olarak nitelediği *Aḥkâmu'l-Kur'an*'ın mukaddimesi olduğu anlaşılan kısmın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'den farklı bir telif olduğu ihtimalini destekler nitelikte görülebilir. Bu durumda, el-Ceşşâş'ın Kitabın başında *muḥkem* ve *müteşabihe* ilişkin konuları ele aldığını ifade etmesi ve bunun yanında *Aḥkâmu'l-Kur'an*'ın başında *uşûlu't-tevhîd* ilişkin genel bilgilere yer verdiğini belirtmesi, bu hususların *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında yer aldığına yönelik doğrudan delil teşkil etmeyecektir. Bununla birlikte daha önce zikredildiği üzere *Aḥkâmu'l-Kur'an*'da fıkıh usulüne ilişkin meselelere değindiği birçok yerde konuya dair açıklamalarda bulunduğu yer olarak *Uşûlu'l-Fıkh*'tan ayrı olarak herhangi bir mukaddime zikretmemesi ve incelenen *Aḥkâmu'l-Kur'an* nüshalarının başında böyle bir mukaddimenin mevcut olmaması, *Aḥkâmu'l-Kur'an*'ın mukaddimesinin -ki burada mukaddime ifadesinin, mukaddimeyi salt *uşûlu't-tevhîd* bahsinden ibaret görmeyip *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün *uşûlu't-tevhîd* bahsini de kapsadığını kabul eden dördüncü yaklaşım doğrultusunda kullanıldığı belirtilmelidir- *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'den başka bir eser olmadığı yönünde daha kuvvetli deliller olarak gözükmektedir. *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün *Aḥkâmu'l-Kur'an*'ın mukaddimesi kapsamında yer aldığı kabul edilmekle beraber, el-Ceşşâş'ın burada *fî şadri'l-Kitâb* ibaresiyle eserin baş kısmına gönderimde bulunurken *Uşûlu'l-Fıkh* eserinin ismini zikretmemesinin el-Ceşşâş'ın mukaddimenin *muḥkem* ve *müteşabihe* ilişkin kısmını *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* kapsamında görmediğini gösterdiği muhtemel yaklaşımı ise, *muḥkem* ve *müteşabihin* usul-ı fıkıhın temel konuları arasında yer alması sebebiyle zayıf bulunarak takip edilmemiştir.

kısımında ele aldığı çıkarımını desteklemek mümkündür. *El-Fuṣūl fī'l-Uṣūl* tahkiklerinde yer almayan, Kur'an'ın bir kısmını niteleyen *muḥkem* ve *müteṣabihe* ilişkin selefın farklı görüşleri ve *muḥkem* ve *müteṣabihe* dair *'akliyyāt* ve *sem'ıyyāt* alanları meseleleri de bu konularla doğrudan ilişkili olduğundan, "Kitabın başında" ifadesine yönelik bu yorumlama bu meselelerin de *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün baş kısmında ele alındığı sonucunu desteklemektedir.<sup>127</sup>

### 2.2.1. *Muḥkem* ve *Müteṣabihin* Manalarını İlişkin Açıklamalar: *Muḥkem* ve *Müteṣabihin* İki Farklı Manası

El-Ceṣṣās, Kitabın başında *muḥkem* ve *müteṣabihin* manalarını ve hem *muḥkem* hem de *müteṣabihin*, biri Kur'an'ın tamamını, diğeri ise yalnızca bir kısmını vasıflandırmaya uygun iki farklı manaya ayrıldığını açıkladığını ifade ettiğinden,<sup>128</sup> bu açıklamalar bağlamında *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün kayıp baş kısmında *muḥkem* ve *müteṣabihin* manalarını bu yönde bir ayrıma tabi tutmuş olmalıdır.

<sup>127</sup> El-Ceṣṣās, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün birbiriyle zıtlık oluşturan iki habere ilişkin bölümüne, bu haberlerin üç kısmını zikrederek başlamaktadır (el-Ceṣṣās, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 3:161). Birkaç sayfa sonrasında *neṣh* bablarında İmam Muḥammed'in bir suya ilişkin bir kişinin pis diğeri kimsenin temiz haberini duyan kişinin iki haberden birini tercihi gerektirecek görüşü olmadığından iki haberin de birlikte sakat olup suyun temizlik aslı üzere kalacağı yaklaşımını aktardığını ve İmam Muḥammed'in zikrettiği bu durumun bu Kitabın başında (*fī ṣadri hāzā'l-Kitāb*) ilk olarak takdim ettiği iki haber verenden birinin kesin olarak hatasının bulunma hali olduğunu, diğeri iki kısma benzemediğini açıkladığını ifade etmektedir (el-Ceṣṣās, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 3:167). El-Ceṣṣās bu hali, birbirine zıtlık oluşturan iki habere ilişkin bölümün girişinde yer verdiği üç haber kısmının ilki olarak zikrettiğinden (el-Ceṣṣās, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 3:161) bu Kitabın başı (*fī ṣadri hāzā'l-Kitāb*) ifadesiyle kastının birbirine zıtlık oluşturan iki habere ilişkin bölümün başı olduğu anlaşılmaktadır - *neṣh* bablarının başında söz konusu haber kısmının yer alması ve el-Ceṣṣās'ın meseleyi ele alış bağlamı, ifadeyle kastın *neṣhe* ilişkin bölümlerden birinin başı da olmadığını göstermektedir. Nitekim sözlerinin devamında ibareye, bu babın başında (*fī ṣadri hāzā'l-bāb*) şeklinde de yer vermektedir (el-Ceṣṣās, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 3:167). Şu halde el-Ceṣṣās, kitabın bir babının başı için de Kitabın başı (*ṣadri'l-Kitāb*) ifadesini kullanmaktadır. Bu durum, *muḥkem* ve *müteṣabihe* ilişkin söz konusu hususlara yer verdiğini belirttiği *ṣadri'l-Kitāb* ile kastının da benzer şekilde *Aḥkāmü'l-Kur'an*'ın bir bölümü olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Öncelikle *ṣadri'l-kitāb* ile kastın, bu ifadelerin yer aldığı *Aḥkāmü'l-Kur'an*'ın 3/Āl-i 'İmrān:7 bağlamında *muḥkem* ve *müteṣabihe* dair açıklamalara yer verdiği kısmın başı olma ihtimali ele alınabilir. Bu ihtimalin geçerli olması halinde el-Ceṣṣās, bu bölümün başında yer verdiğini belirttiği hem *muḥkem* hem de *müteṣabihin*, biri Kur'an'ın tamamını diğeri bir kısmını vasıflandıran iki farklı manaya ayrıldığına dair açıklamalara ve *muḥkem* ve *müteṣabihe* ilişkin selefın farklı görüşlerine bu bölüm içerisinde bir daha yer vermiş olacaktır. Aynı bölümün başında verilmiş bilgi ve meselelerin bölüm içinde gerekçeleriyle tekrar ele alınması anlamlı olmayacağından bu ihtimal kabul edilebilir gözükmemektedir. El-Ceṣṣās'ın *ṣadri'l-kitāb* ile *Aḥkāmü'l-Kur'an* içinde farklı bir bölümü kastetmesi ihtimali de el-Ceṣṣās'ın bu bölümün hangisi olduğunu belirtmeyip *Aḥkāmü'l-Kur'an*'ın ifadenin öncesinde yer alan *besmele*, el-Fātiha suresi ve el-Bakara suresi içerisinde *muḥkem* ve *müteṣabihe* dair sakıt olabilecek bir bağlam bulmak güç olduğundan olası gözükmemektedir. Bu hususlar ve *muḥkem* - *müteṣabihe* ilişkin söz konusu sakıt kısmın *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün baş tarafında yer aldığı destekleyen zikri geçen diğeri gerekçeler el-Ceṣṣās'ın söz konusu *ṣadri'l-Kitāb* ile kastının *Aḥkāmü'l-Kur'an*'ın içindeki bir bölümün başı olmadığına delil teşkil etmektedir.

<sup>128</sup> el-Ceṣṣās, *Aḥkāmü'l-Kur'an*, 2:3.

### 2.2.1.1. Kur'an'ın Tamamının Niteliği Olarak Muhkem ve Müteşabih

Halihazırdaki *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* tahkiklerinde yer almasa da el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Ķur'ân*'da Kitâb'ın tamamının *muhkem* olarak nitelendirildiği 11/Hûd:1 ve 10/Yûnus:1 ayetlerinde *muhkem* olmayla kastedilenin, Kur'an'ın diğer sözlerden ayrıldığı doğruluk (*şavâb*) ve tam olma (*itkân*) vasıfları olduğunu belirtmektedir.<sup>129</sup> Kitâb'ın tamamının *müteşabih* olarak nitelendirildiği 29/ez-Zumer:23 ayetinde, *müteşabih* ile kastedilenin ihtilaf ve zıtlık içermeme manası olduğunu söylemektedir.<sup>130</sup> Şu halde el-Ceşşâş, söz konusu ayetler üzerinden *muhkem* ve *müteşabihe* ilişkin bu açıklamalara Kur'an'ın tamamının niteliği olmaları bağlamında *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında vermiş olmalıdır.

### 2.2.1.2. Kur'an'ın Bir Kısmını Niteleyen Muhkem ve Müteşabihe Selefin Farklı Yaklaşımları

3/Âl-i 'İmrân:7 ayetinde zikredilen “O, sana Kitâb'ı indirendir. Onun bir kısmı Kitâb'ın anası olan muhkem ayetlerdir, diğerleri ise müteşabihtir” ifadesinde Kitâb'ın bir kısmı *muhkem*, diğer kısmı *müteşabih* olarak nitelenmiştir. Bu doğrultuda el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'un kayıp baş kısmında *muhkem* ve *müteşabihin* Kur'an'ın yalnızca bir kısmını vasıflandırmaya uygun manalarını açıklarken 3/Âl-i 'İmrân:7 ayetini zikretmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu bağlamda el-Ceşşâş, Kitâb'ın bir kısmının niteliği olan *muhkem* ve *müteşabih* ile hangi mananın murat edildiğine ilişkin selefin farklı yaklaşımlarını daha önce zikrettiğini belirtmektedir.<sup>131</sup> Bu farklı yaklaşımlar *Ahkâmu'l-Ķur'ân*'ın daha önceki yerlerinde veya *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün elimizdeki kısmında bulunmamakla birlikte el-Ceşşâş bu görüşlerden, öncesinde zikrettiğini ifade etmekle beraber *Ahkâmu'l-Ķur'ân*'ındaki bu açıklamaları sırasında tekrar bahsetmektedir. Dolayısıyla el-Ceşşâş'ın *Ahkâmu'l-Ķur'ân*'da zikrettiği bu görüşlerin, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'un kayıp baş kısmında da yer aldığı anlaşılmaktadır. El-Ceşşâş, 3/Âl-i 'İmrân:7 ayeti bağlamında Kitâb'ın bir kısmının niteliği olan *muhkem* ve *müteşabihin* ne anlama geldiğine dair seleften dört farklı görüş rivayet edildiğini belirtmektedir:

i. El-Ceşşâş'ın İbn 'Abbâs'tan (ö. 68/687-688) rivayet edildiğini belirttiği ilk görüşe göre kendisi, “*Muhkem nâsih, müteşabih mensüh* olandır”

<sup>129</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:377; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Ķur'ân*, 2:3.

<sup>130</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Ķur'ân*, 2:3.

<sup>131</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Ķur'ân*, 2:3.



demıştır.<sup>132</sup> El-Ceşşâş burada görüşe ilişkin olarak yalnızca İbn ‘Abbâs’ın adını zikretse de, *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın diğer kısımlarında farklı meseleler bağlamında yer verdiği aktarımlarıyla Ebû Mûsâ (ö. 42/662-63),<sup>133</sup> İbn ‘Umer (ö. 73/693),<sup>134</sup> Sa‘îd b. Cubeyr (ö. 94/713?),<sup>135</sup> İbrâhîm en-Neħa‘î (ö. 96/714),<sup>136</sup> Mucâhid (ö. 103/721),<sup>137</sup> eş-Şa‘bî (ö. 104/722),<sup>138</sup> Tâvûs (ö. 106/725),<sup>139</sup> el-Ĥasen (ö. 110/728),<sup>140</sup> ‘Aṭâ’ (ö. 114/732)<sup>141</sup> ve ez-Zuhrî'nin (ö. 124/742)<sup>142</sup> de *muħkemi* bu manada kullandıklarını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu isimler de *muħkemin* bu manası bağlamında *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*'un kayıp baş kısmında zikredilmiş olabilir.

ii. El-Ceşşâş'ın, sahibini zikretmediği diğer yaklaşıma göre; *muħkem*, lafızları tekrar etmeyen, *müteṣabih* ise lafızları tekrar edendir.<sup>143</sup>

iii. El-Ceşşâş'ın, Câbir b. ‘Abdillâh’tan aktardığı görüşe göre, *muħkem te’vîli* bilinen *müteṣabih* ise *te’vîli* bilinmeyendir.<sup>144</sup> Kıyametini vakti, Allah'ın bizden bilmemizi beklemediği küçük günahların neler olduğu meseleleri bu bağlamda *müteṣabih* kapsamında zikredilmiştir.<sup>145</sup>

iv. El-Ceşşâş'ın sahibini belirtmediği dördüncü yaklaşıma göre, *muħkem* tek bir manaya ihtimali olan, *müteṣabih* ise birden çok manaya muhtemel olandır.<sup>146</sup>

Seleften rivayet edilen bu görüşlerin *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*'ün kayıp baş kısmında zikredildiği anlaşılmalı birlikte el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*'da bu

<sup>132</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:3.

<sup>133</sup> El-Ceşşâş, Ebû Mûsâ'nın, 4/en-Nisâ':8 ayetinde zikredilen taksime katılan akraba, yetim ve fakirlere mirastan verilmesi hükmüne ilişkin "Muħkendir" dediğini aktarırken meselenin zikredildiği bağlamdan kendisinin *muħkem* ile *mensûh* olmamayı kastettiği anlaşılmalıdır. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:90.

<sup>134</sup> El-Ceşşâş'ın aktarımına göre İbn ‘Umer, el-En‘âm 6/141 ayetinde zikredilen "Hasat günü hakkını verin" ifadesinin hükmüne ilişkin "Muħkendir, ürünün toplanma zamanında zekatın dışında vacip bir haktır" demıştır. Kendisinin *muħkemle* birlikte *nesħ* olunmamış olmayı kastettiğini açıkça ifade etmese de meselenin zikredildiği bağlamdan *muħkem* ile *mensûh* olmamanın kastedildiği anlaşılmalıdır. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:12.

<sup>135</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:90.

<sup>136</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:90.

<sup>137</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:90.

<sup>138</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:90.

<sup>139</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:36.

<sup>140</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:651, 2:90. Ayrıca Mucâhid'in 6/en-En‘âm:141 ayetine dair el-Ceşşâş tarafından aktarılan açıklamalarında *muħkemi mensûh* olmama anlamında kullandığı anlaşılmalıdır. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:12.

<sup>141</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:90.

<sup>142</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:90.

<sup>143</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:4.

<sup>144</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:4.

<sup>145</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:5.

<sup>146</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:4.

görüşlere dair yaklaşım ve değerlendirmelerine daha önce değinip değinmediğini söylememektedir. Bu nedenle bu değerlendirmelerin *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında yer alıp almadığı net değildir. Bununla birlikte *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün selefin *muḥkem* ve *müteşabihe* ilişkin söz konusu görüşlerini zikrettiği yerin siyak ve sibakında bu görüşlere ilişkin yorum ve değerlendirmelerde bulunmuş olması muhtemeldir. Ayrıca el-Ceşşâş'ın aktarılan ifadesi Kur'an'ın lafızlarının *iḥkāmı* şeklinde okunduğunda *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'de ele aldığı anlaşılan bu konu, Kur'an'ın *muḥkem* olan manalara hamledilerek anlaşılmasıyla alakalı olduğundan *müteşabihin muḥkeme* hamledilmesine dair açıklama ve gerekçelendirmelerin *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'de, elimizdeki *muḥkem* ve *müteşabih* bölümündekinden daha detaylı ele alındığı izlenimi uyandırdığından bu ihtimali artırmaktadır. Ayrıca zikri geçtiği üzere el-Ceşşâş'a göre 6/el-En'âm:158 ayetindeki *müteşabih* ifadenin 3/Âl-i 'İmrân:7 ayeti 42/eş-Şürâ:11 ayetindeki *muḥkem* manaya hamledilmesi gerektiğini belirtmesi *müteşabihin muḥkeme* hamli ilkesini *uşûlu't-tevhîd* bahsinde de gündeme getirdiğinden *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında bu ilkeyi ispata yönelik açıklamaların bulunma olasılığı kuvvetlenmektedir. Yine sıradaki başlıkta ele alınacağı üzere *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında olduğu anlaşılan *muḥkem* ve *müteşabihe* dair *'aqliyyât* ve *sem'ıyyât* ayrımının *müteşabihin muḥkeme* hamledilmesi ilkesine nispetinin ihtimal dahilinde olması, el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında *müteşabihin muḥkeme* hamledilmesine ve bu ilkeye ulaştıran çıkarımlar bağlamında *Aḥkâmu'l-Kur'ân*'da zikrettiği değerlendirmelere yer verdiği kabulünü destekleyen bir husustur. Buna göre el-Ceşşâş'ın *Aḥkâmu'l-Kur'ân*'da ele aldığı; seleften rivayet edilen mezkur dört görüşten her birinin Kitâb'ın bir kısmının nitelemeye uygun olduğuna<sup>147</sup> ve buna dair gerekçelere,<sup>148</sup> 3/Âl-i 'İmrân:7 ayetinde geçen *umm* (ana) ifadesi gereğince *müteşabihin muḥkeme* hamledilmesi gerektiğine,<sup>149</sup> 3/Âl-i 'İmrân:7 bağlamında bu haml gerekliliğine söz konusu dört görüş arasından yalnızca dördüncü görüşün uygun olduğuna<sup>150</sup> ve buna yönelik gerekçelere<sup>151</sup> veya bu hususlardan bazılarını *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında değinmiş olabilir.

<sup>147</sup> el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:4.

<sup>148</sup> el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:3-4.

<sup>149</sup> el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:4.

<sup>150</sup> el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:5.

<sup>151</sup> el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:5.

### 2.2.2. Muhkem ve Müteşabihe İlişkin ‘Aklıyyât ve Sem’iyyât Ayrımı

Zikri geçtiği üzere el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmı olduğu sonucuna varılan “Kitabın başında” (*fi şadri'l-Kitâb*) takdim ettiği örneklerden *müteşabih* lafzın *muhkem* lafza hamledilmesi gerektiğini ve bunun (*ennehû*) ‘*aklıyyât* ve *sem’iyyât* alanlarına ayrıldığını açıkladığını belirtmektedir.<sup>152</sup> El-Ceşşâs’ın bu ifadesinde *ennehû* terkipteki *hû* zamirinin nereye döndüğü, dolayısıyla ‘*aklıyyât* ve *sem’iyyât* alanlarına ayrılanın ne olduğu netlik arz etmemektedir. Söz konusu zamirin *müteşabih* lafzın *muhkem* lafza hamledilmesi ilkesine dönmesinin yanı sıra daha öncesindeki *muhkem* ve *müteşabih* kavramlarına raci olması da olasıdır.<sup>153</sup> ‘*Aklıyyât* ve *sem’iyyât* ayrımı, *müteşabihin muhkeme* hamli ilkesine nispet edildiği takdirde bu ilke aynı zamanda *muhkem* ve *müteşabih* kavramlarıyla doğrudan bağlantılı olduğundan ve söz konusu farklı ihtimaller birbirini dışlar nitelikte gözükmediğinden, bu başlık altında *muhkem* ve *müteşabih* kavramları ile *müteşabihin muhkeme* hamli ilkesini dışlamayacak şekilde genel olarak *muhkem* ve *müteşabihe* nispet edilmiştir.

*Muhkem* ve *müteşabihe* ilişkin ‘*aklıyyât* ve *sem’iyyât* alanının mahiyeti ve el-Ceşşâs’ın “Kitabın başında” (*fi şadri'l-Kitâb*) takdim ettiği örneklerden hangisi ya da hangilerinin ‘*aklıyyât* yahut *sem’iyyât* alanı kapsamında kaldığına dair el-Ceşşâs’ın inceleme konusu eserlerinde doğrudan bir açıklama verilmemektedir. Dolayısıyla *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında yer aldığı anlaşılan bu konu kapsamında hangi açıklamalarda bulunulduğu ve hangi örneklerin zikredildiği, cevabı kesin olarak bilinemeyen bir soru olarak karşımızda yer almaktadır. Konu ‘*aklıyyât* alanıyla ilişkili olduğundan, el-Ceşşâs’ın eserlerinin farklı yerlerinde belirttiği ‘*aklıyyât* ve Allah’ın *tevhid*, adalet ve sıfatlarına delalet eden akfî delillerin, *taḥṣiṣe* uğrama<sup>154</sup> ve hakikatten mecaza çekilme ve değişimlerinin (*inḳilâb*) caiz olmadığı, bu sebeple de lafzın delaletinden daha açık olduğu hususlarının<sup>155</sup> bu bağlamda zikredilmiş olması

<sup>152</sup> el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur’ân*, 2:5.

<sup>153</sup> El-Ceşşâs’ın usul anlayışında zamirin kendisine en yakın ifadeye dönmesi daha *zâhir* (*eẓhar*) olduğundan (el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 3:218; el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur’ân*, 3:435) ‘*aklıyyât* ve *sem’iyyât* ayrımına konu olanın, Arapça ifadede zamire en yakın olan “Kitabın başında” (*fi şadri'l-Kitâb*) takdim edilen örnekler olmasının önde gelen ihtimal olduğu söylenebilir. Ancak ifadedeki örnekler (*neẓâ’ir*) ibaresinin *mu’enneş* hükmünde olması bu ihtimali zayıflatan bir husustur. Bununla birlikte el-Ceşşâs, bir zamirin daha önceki diğer ifadelere dönmesi ihtimalini de imkansız görmediğinden (el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 3:219), zamirin, daha öncesindeki *müteşabihin muhkeme* hamline veya *muhkem* ve *müteşabih* kavramlarına dönmesi de ihtimal dışı değildir.

<sup>154</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:150.

<sup>155</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:32.

beklenebilir. 'Aklıyyâtın bu özelliklerinden hareket edildiğinde *muḥkem* ve *müteşabihe* dair 'aklıyyât alanının, lafzî özellikler barındırmayan salt aklî ilkelere ait bir saha olduğu çıkarımında bulunabilir. Ancak her ne kadar *el-Fuşûl f'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında böyle bir açıklamanın yer alması mümkünse de, el-Ceşşâs'ın eserlerinde aklî delillere ve eşyanın akıl bakımından hükmüne değindiği yerlerde *muḥkem* ve *müteşabih* kavramları lafızlardan bağımsız şekilde salt aklî delillere ilişkin olarak ele alınmadığından bu çıkarım somut örneklerle desteklenememektedir. Bu noktada benimsenebilecek ikinci bir yaklaşım söz konusu 'aklıyyât kısmıyla, haklarında lafız yoluyla *şer'î* bildirimde bulunan ve aynı zamanda kendilerine ilişkin *şer'* öncesi aklî delillerin var olması sebebiyle aklî sahaya taalluk eden hususların kastedilmiş olmasıdır.<sup>156</sup> El-Ceşşâs'ın usul anlayışında bu hususların örnekleri mevcut olup sıradaki başlıkta bu örneklerle değinilmiştir.

### 2.2.3. Muḥkem ve Müteşabihe İlişkin Örnekler

El-Ceşşâs, "Kitabın başında" (*fî şadri'l-Kitâb*) takdim ettiği örneklerden *müteşabih* lafzın *muḥkem* lafza hamledilmesi gerektiğini belirtirken takdim ettiği örnekleri herhangi bir nitelikle kayıtlamadığından, eserlerinin muhtelif yerlerinde yer verdiği, haml ilkesine konu olabilecek *muḥkem* ve *müteşabih* örneklerinin her birinin *el-Fuşûl f'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında zikredilmiş olması muhtemeldir. Bu örneklerin her birinin zikredilmesinin önemli bir yekûn tutacak olması ve *el-Fuşûl f'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında yer almalarının kesinlik değil ihtimal arz etmesi sebebiyle, burada söz konusu örneklerle referansta bulunulmakla yetinilecektir.<sup>157</sup>

<sup>156</sup> *El-Fuşûl f'l-Uşûl*'ün elimizdeki kısmında bulunan *muḥkem* ve *müteşabihe* dair bölümde Ceşşâs, *müteşabihin muḥkeme* hamlinin fıkha dair bazı örneklerini zikrettikten sonra, Kur'an'da yer alan ve hakkında aklî deliller bulunan *müteşabih*lerden bahsettiği halde, bu kavramları ayrıca *şer'*den bağımsız olarak ele almaması (*el-Ceşşâs, el-Fuşûl f'l-Uşûl, 1:377*) *muḥkem* ve *müteşabihe* ilişkin böyle bir 'aklıyyât alanından bahsedilebilmesini destekler niteliktedir. El-Ceşşâs'ın usul anlayışında *muḥkem* ve *müteşabihe* ilişkin 'aklıyyât ve *sem'ıyyât* alanının mahiyetine dair söz konusu iki muhtemel yaklaşım önerisi ve ilgili örnek incelemeleri için bakınız: Çalışkan, "Ebü Bekr el-Ceşşâs'ın Usul Anlayışında Lafız Türleri ve Diyagramatik Bir Taksim Önerisi," 620-625. Hanefi usulcülerinden Ebü Muḥammed 'Ubeydullâh b. Muḥammed Rukneddîn es-Semerḳandî'nin (ö. 701/1301) *Câmi'u'l-Uşûl*'ünde bu yaklaşımın bir örneğini görmek mümkündür. Rukneddîn es-Semerḳandî, *muḥkem*in 'aklıyyât ve *sem'ıyyât* türlerine ayrıldığını belirttiğinden sonra "Allah her şeyi bilendir" ayetini aklî *muḥkem*in bir örneği olarak vermektedir. Rukneddîn es-Semerḳandî, *Câmi'u'l-Uşûl, 1:202*. Bununla birlikte kendisi burada el-Ceşşâs'a herhangi bir referansta bulunmadığından, salt bu husustan hareketle bu yaklaşımın el-Ceşşâs'tan alındığı ve dolayısıyla el-Ceşşâs'ın tarafından da kabul edildiği sonucuna ulaşmak mümkün gözükmemektedir.

<sup>157</sup> el-Ceşşâs, *Şerḫu Muḥtaşari't-Taḥâvî, 4:207, 419-420*; el-Ceşşâs, *el-Fuşûl f'l-Uşûl, 1:374-376*; el-Ceşşâs, *Aḥkâmü'l-Kur'ân, 1:188, 192, 385-386, 423, 533*; 2:7-8, 83, 111, 466-467, 569, 590.

Bu örnekler arasında yer alan 2/el-Bakara:210 ayetinde zikri geçen *müteşabih* ifade, el-Ceşşâş'a göre 42/eş-Şürâ:11 ayetindeki "O'nun benzeri yoktur" *muḥkemine* hamledilmelidir.<sup>158</sup> Yine 4/en-Nisâ':171 ayetinde Hz. İsa'yı niteleyen "Allah'ın kelimesi" (*kelimetuh*) ifadesinin kendisinin kadim olduğu manasına yorulması, el-Ceşşâş'a göre kalplerinde sapkınlık olanların *müteşabih* ayetlere fasit görüşlerine göre uymasına örnek olduğundan<sup>159</sup> "*kelimetuh*" ifadesinin de *müteşabih* olduğu anlaşılmaktadır. Bu *muḥkem* ve *müteşabih* örnekleri *şer'* yoluyla bildirilseler de aynı zamanda aklî vaciplerden olan *tevḥîde* ilişkin olduklarından, bir önceki başlıkta belirtilen ikinci yaklaşım takip edildiği takdirde el-Ceşşâş'ın *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*'ün kayıp baş kısmında açıkladığını söylediği '*aḳliyyât*' kapsamında yer alabilirler. Belirtilen ilk yaklaşıma göreyse bu örnekler Kur'an-ı Kerim'de zikredilmekle lafzî nitelik taşıdıklarından *muḥkem* ve *müteşabihin* *sem'ıyyât* alanında bulunacaktır. *Şer'* yoluyla bildirim konu olup haklarında *şer'* öncesi aklî delil bulunmayan *muḥkem* ve *müteşabihler* ise her iki yaklaşıma göre de *sem'ıyyât* kapsamında olacaklarından, el-Ceşşâş tarafından *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*'ün kayıp baş kısmında *muḥkem* ve *müteşabihe* ilişkin *sem'ıyyât* alanının örnekleri olarak zikredilmiş olabilirler.

### 2.3. 'Umūma İlişkin Meseleler

Gerek el-Ceşşâş'ın *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*'deki ifadeleri gerekse ed-Debūsi ve es-Seraḫsi'nin aktarımları, kendisinin *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*'ün baş tarafında '*umūma* ilişkin bazı meseleleri ele aldığını göstermektedir. 'Uceyl Cāsim, eserin kayıp baş kısmının '*umūma* dair meseleler barındırdığını tespit etmiş, bu meseleleri '*umūm*un tanımı, '*umūm* lafzının manaları içerip içermediği, '*umūm* lafzının hükümlerde de hakikat olup olmadığı ve '*āmmın* gereğinin kat'i mi zanni mi olduğu şeklinde sıralamıştır.<sup>160</sup> Bununla birlikte ilgili başlıklarda ele alınacağı üzere el-Ceşşâş'ın, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*'de yer alan ifadelerinden yola çıkarak<sup>161</sup> bu meselelere, bir çokluğu kapsamanın '*umūm*un şartı olduğuna dair açıklamaları ile dilde '*umūm* için *vaḳ'* olunmuş lafızlar bulunduğuna yönelik örneklendirme ve açıklamaları ilave etmek mümkündür. Diğer taraftan 'Uceyl Cāsim, '*āmmın* gereklerinden biri olması ve usul eserlerinde el-Ceşşâş'ın '*āmmın* gereğini kat'i gördüğü görüşünün aktarılması gerekçesiyle, '*āmmın* gereği kat'i midir değil midir, konusunun da *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*'ün kayıp baş kısmında yer aldığı ihtimalini tercih

<sup>158</sup> el-Ceşşâş, *Aḫkāmü'l-Kur'ân*, 1:385-386.

<sup>159</sup> el-Ceşşâş, *Aḫkāmü'l-Kur'ân*, 2:7-8.

<sup>160</sup> 'Uceyl Cāsim, *Temhîd li'l-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 31.

<sup>161</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:113, 242.

etmektedir.<sup>162</sup> Ancak 'umûma ilişkin bir mesele olması dolayısıyla böyle bir ihtimal mümkün gözükmeyle beraber el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün elimizdeki kısmının farklı yerlerinde *taḥşîşe* uğramamış 'umûmun kapsamındaki şeylerin tamamı hakkında ilmi gerektirdiğini belirtmektedir.<sup>163</sup> Dolayısıyla el-Ceşşâs'tan meseleye ilişkin aktarımların eserin elimizde mevcut olan kısımlarından yapılmış olması imkan dahilinde olup söz konusu aktarımlar meselenin *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında yer almasını gerektirmemektedir. Bu sebeple 'umûmla alakalı olması haricinde *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün başında yer aldığına dair ayrıca bir delile rastlanmadığından *taḥşîşe* uğramamış 'umûmun kat'i bilgi gerektirdiği meselesi çalışmamızın bu kısmında ayrı bir alt başlık olarak verilmemiştir. Şu halde bu gerekçelere de binaen *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında yer aldığı anlaşılan 'umûma ilişkin meseleler 'umûm tanımı, bir çokluğu kapsamanın 'umûmun şartı olduğuna dair açıklamalar, dilde 'umûm için *vad'* olunmuş lafızlar bulunduğuna yönelik örnekler ile manalara ve hükümlere 'umûm denilmesinin hakikat oluşu alt başlıkları üzerinden incelenmiştir.

El-Ceşşâs'ın doğrudan bir açıklamasına rastlanamadığından 'umûma dair bu meselelerin bir arada mı yoksa ayrı yerlerde mi ele alındığını kesin olarak tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte söz konusu meselelerin, birbirleriyle ilişkili nitelik arz etmesi ve ortak bir 'umûm bahsi kapsamında yer almalarının imkan dahilinde olması el-Ceşşâs tarafından bir arada ele alınmaları ihtimalini güçlendirmektedir. Nitekim *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmının 'umûm-zâhir ilişkisi bağlamında değerlendirildiği başlık altında ele alındığı üzere elimizdeki *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün başında bulunan itibar edilmesi gereken zâhirlere dair kısım 'umûm konusuyla bağlantılı olup bu kısmın devamında bir lafzın aynı anda hem hakikat hem mecaz manasını kapsayamayacağı<sup>164</sup> dolayısıyla bu farklı manaları kapsama bakımından 'umûm olamayacağını ve karşı görüş sahiplerinin lafzın 'umûmunu delil getirmede aşırıya gittikleri meseleleri incelenmiştir.<sup>165</sup> Bu durum, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında 'umûma dair meseleler bulunmasıyla birlikte değerlendirildiğinde, itibar edilmesi gereken zâhirlere ilişkin bu kısım ile beraber 'umûma dair zikredilen

<sup>162</sup> 'Uceyl Câsim, *Temhîd li'l-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 36-37.

<sup>163</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:162, 214, 215.

<sup>164</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:46-50.

<sup>165</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:50-56.

konuların kapsayıcı bir ‘umūm bahsi içinde yer aldığı ihtimalini desteklemektedir.<sup>166</sup>

El-Ceşşâş’ın, ‘umūma dair bu meselelerin, bir arada mı yahut ayrı mı ele alındığı hususunun yanı sıra *el-Fuṣūl fi’l-Uṣūl*’ün başındaki diğer meseleler arasındaki sıra ve konumuna dair de doğrudan bir açıklamasına rastlanmamaktadır. Bununla birlikte kendisi ilimlerin takdim edilmeye en layık olanının Allah’ın *tevḥīd*i olduğunu bildirdiği ve buna bağlı olarak *el-Fuṣūl fi’l-Uṣūl*’e *uṣūlu’t-tevḥīd* bahsiyle başladığı sonucuna ulaşıldığından, ‘umūma ilişkin meselelerin *el-Fuṣūl fi’l-Uṣūl*’ün ilk bahsi olmadığı ve *uṣūlu’t-tevḥīd* bölümünden sonra yer aldığını söylemek mümkündür. *Muḥkem* ve *müteşabih* kavramlarının ise ilgili başlıkta incelendiği üzere *şebekten* ve *muşebbihenin* vasıflandırmalarından tenzih ile ‘akliyyāt alanı dolayısıyla *uṣūlu’t-tevḥīd*le yakından ilişkili olması, *muḥkem* ve *müteşabihe* dair zikri geçen meselelerin *uṣūlu’t-tevḥīd*in devamında ele alınma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Buna binaen ‘umūma ilişkin meselelerin *el-Fuṣūl fi’l-Uṣūl*’ün kayıp baş kısmında *uṣūlu’t-tevḥīd* ile *muḥkem* ve *müteşabihe* dair konuların sonrasında ele alındığı söylenebilir. Bu sebeple çalışmamızda ‘umūma ilişkin meseleler başlığına *uṣūlu’t-tevḥīd* ile *muḥkem* ve *müteşabih* başlıklarından sonra yer verilmiştir. ‘Umūma dair meselelerden ‘umūm tanımı, doğrudan ‘umūmun nelğine ilişkin olmasıyla *el-Fuṣūl fi’l-Uṣūl*’ün kayıp baş kısmında diğerlerinden önce ele alınması daha güçlü bir ihtimal olduğundan çalışmamızın bu bölümünde ilk sırada incelenmiştir. Buna göre, yukarıda zikredilen yaklaşım takip edilerek ‘umūma ilişkin bu meselelerin ortak bir ‘umūm bahsi kapsamında yer aldığı kabul edildiği takdirde ‘umūm tanımı bu bahsin ilk konularından olmaktadır.

### 2.3.1. ‘Umūm Tanımı

Ed-Debūsī ve es-Seraḥsī, el-Ceşşâş’ın ‘umūmu “‘Umūm,<sup>167</sup> isimler veya manalardan bir çokluğu kapsayan şeydir” (*enne’l-‘umūme mā yentezimu cem’an mine’l-esāmī evi’l-me‘ānī*) şeklinde tanımladığını nakletmektedir.<sup>168</sup>

<sup>166</sup> *El-Fuṣūl fi’l-Uṣūl* (Uṣūlu’l-Fıkh, no. 229) nüshasının başında yer alan fihristte ‘umūma dair bu konuların ayrı ayrı zikredilmesi yerine ‘umūma dair genel bir başlığa yer verilmesi bu yaklaşımla uyumludur (el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fi’l-Uṣūl*, Dāru’l-Kutub, Uṣūlu’l-Fıkh, no. 229, 1a varağı öncesindeki fihrist sayfası). Ancak ‘Uceyl Cāsim’in de belirttiği üzere içindekilere ilişkin bu fihrist sayfasının, hattının asıl nüshanın hattından farklı olması nedeniyle (‘Uceyl Cāsim, *Temhīd li’l-Fuṣūl fi’l-Uṣūl*, 28) eserin aslından olmadığı anlaşıldığından, bu durum zikredilen yaklaşımın eserin aslı üzerinden doğrulanması anlamına gelmemektedir. el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fi’l-Uṣūl*, Dāru’l-Kutub, Uṣūlu’l-Fıkh, no. 229, 1a varağı ve öncesindeki fihrist sayfası.

<sup>167</sup> Ed-Debūsī ibareyi ‘umūm olarak verirken (ed-Debūsī, *Takvīmu’l-Edille*, 94) es-Seraḥsī ‘amm şeklinde aktarmaktadır. es-Seraḥsī, *Uṣūlu’s-Seraḥsī*, 1:125.

<sup>168</sup> ed-Debūsī, *Takvīmu’l-Edille*, 94; es-Seraḥsī, *Uṣūlu’s-Seraḥsī*, 1:125.

Ebü'l-'Usr 'Alî b. Muhammed el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve 'Alâ'uddîn es-Semerķandî de tanımı el-Ceşşâş'a atfetmektedir.<sup>169</sup> Ed-Debûsî ve es-Serahsî'nin el-Ceşşâş'ın tanımın zikredildiği eserini bizzat gördükleri anlaşıldığından<sup>170</sup> tanımın el-Ceşşâş'a aidiyeti son derece kuvvetlenmektedir. Ed-Debûsî ve es-Serahsî bu tanımın el-Ceşşâş'ın hangi eserinde yer aldığını belirtmemekte, tanım *Şerhu'l-Câmi'î'l-Kebîr*, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân* ve *Şerhu Edebi'l-Ḳādî*'de ve *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün elimizdeki kısmında da bulunmamaktadır. Biz şu dört gerekçeyle bu tanımın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında yer aldığı kanaatindeyiz.

El-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'de “Daha önce açıkladığımız üzere ‘umûmun şartı bir çokluğu kapsamaktır (*yentezimu cem'an*)” ifadesine yer vermektedir.<sup>171</sup> Böyle bir açıklama elimizdeki *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün bu ifadenin öncesindeki kısmında yer almadığı halde, ifadede zikredilen *yentezimu cem'an* ibaresinin ed-Debûsî ve es-Serahsî'nin aktardığı tanımda aynen bulunması bu açıklamaların söz konusu tanıma ilişkin olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Bu durum el-Ceşşâş'ın bu açıklamalarıyla beraber ed-Debûsî ve es-Serahsî'nin aktardığı ‘umûm tanımının da *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp olan baş kısmında yer alma ihtimalini güçlendirmektedir.

Aşağıda inceleneceği üzere el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında, dilde ‘umûm için *vaḍ'* olunmuş lafızların var olduğu yönelik örneklendirme ve açıklamalarda bulunduğu, lafızlar ve isimler gibi manalara ve hükümler için de ‘umûm lafzının kullanılmasının hakikat olduğuna dair açıklamalara ve bu görüşünü ispat sadedinde dildeki ‘umûm kullanımlarından örneklere yer verdiği anlaşılmaktadır. El-Ceşşâş'ın ‘umûma dair bu konuları ele aldığı *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp olan bu kısmında ‘umûma ilişkin bir tanım vermesi beklenebilecek bir durumdur. Ayrıca ‘umûma dair bu meselelerin, yukarıda değinildiği üzere, sonrasında yer alan itibar edilmesi gereken *zâhîr*ler ve karşı görüş sahiplerinin lafzın ‘umûmunu delil getirmede aşırıya gittikleri meselelerini de kapsayacak

<sup>169</sup> el-Bezdevî Ebü'l-'Usr, *Uşûlu'l-Bezdevî -Kenzu'l-Vuşûl ilâ Ma'rifetu'l-Uşûl-*, 97; 'Alâ'uddîn es-Semerķandî, *Mizânu'l-Uşûl fî Netâ'ici'l-Uḳûl*, 256. Ed-Debûsî ve es-Serahsî'nin, *el-esâmî* olarak aktardıkları ifade hem el-Pezdevî hem de es-Semerķandî'nin aktardıkları tanımda *el-esmâ'* olarak yer almaktadır. el-Bezdevî Ebü'l-'Usr, *Uşûlu'l-Bezdevî -Kenzu'l-Vuşûl ilâ Ma'rifetu'l-Uşûl-*, 97; 'Alâ'uddîn es-Semerķandî, *Mizânu'l-Uşûl fî Netâ'ici'l-Uḳûl*, 256.

<sup>170</sup> Es-Serahsî, kitabın bazı nüshalarında tanımı “‘Umûm, isimler ve manalardan bir çokluğu kapsayan şeydir” şeklinde gördüğünü belirtmesinden, tanım nüshaları bizzat gördükleri aktardığı anlaşılmalıdır. es-Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî*, 1:125. Ed-Debûsî'nin ise, el-Ceşşâş'ın tanımdan sonra *müşterekin* ‘umûmunun olmadığını zikrettiğini söylemesi, aktarımı el-Ceşşâş'ın eseri üzerinden yaptığı intibahı oluşturmaktadır. ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 94.

<sup>171</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:242.



şekilde bir *‘umūm* bahsi kapsamında yer aldığı kabulü halinde *‘umūm* tanımının bu bahsin baş taraflarına tekabül edecek olması, el-Ceşşâş'ın *‘umūm* bahsinin giriş kısımlarında *‘umūma* dair bir tanım vermesi muhtemel bir durum olduğundan bu ihtimali desteklemektedir.

*El-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün elimizdeki kısmında ed-Debūsī ve es-Seraḥsī'nin aktardıklarından farklı olarak “‘Umūm, başka bir beyana ihtiyaç duymadan *zāhirine* ve lafzının kapsadıklarına göre kullanımı mümkün olan bir hükmün kendisine bağlandığı isimlendirilenleri (musemmeyāt) kapsayan lafızdır” şeklinde ikinci bir *‘umūm* tanımı bulunmaktadır.<sup>172</sup> Ed-Debūsī ve es-Seraḥsī'nin el-Ceşşâş'ın verdiği bu tanımı değil de *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün kayıp baş kısmında yer aldığını düşündüğümüz ilk tanımı nakledilmiş olması, nakledilen tanımın eserin başında yer almasından doğan mekansal ayrıcalıktan kaynaklanmış olabilir. Bu durum ed-Debūsī ve es-Seraḥsī'nin aktardığı *‘umūm* tanımının *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün kayıp baş kısmında yer alma ihtimalini artırmaktadır.

Ed-Debūsī, el-Ceşşâş'ın söz konusu tanımdan sonra *müşterekin* *‘umūmunun* olmadığını zikrettiğini aktarmaktadır.<sup>173</sup> El-Ceşşâş *müşterekin* *‘umūmunun* olmadığını *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün nispeten baş denilebilecek bir yerinde erkenden zikretmektedir.<sup>174</sup> Dolayısıyla aktarılan *‘umūm* tanımının, buranın öncesinde yer alması gerekeceğinden, kayıp olan baş kısım içinde zikredilmiş olma ihtimali güçlenmektedir. El-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*'ında da *müşterekin* *‘umūmunun* olmadığını ifade etse de<sup>175</sup> buradaki ifadeler müstakil bir bölüm altında olmayıp fihhi mesele çözümlenmeleri arasında zikredildiğinden ve öncelerinde böyle bir *‘umūm* tanımı olmadığından kastın buradaki ifadeler olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durum es-Seraḥsī'nin nüshalarını gördüğünü belirttiği ve tanımı aktardığı kitabın da *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl* olduğunu desteklemektedir. Ayrıca ed-Debūsī ve es-Seraḥsī'nin *‘umūm* tanımı gibi usul ile bağlantılı bir meseleyi el-Ceşşâş'ın doğrudan usul-ı fıkha dair eserinden aktarmaları daha kuvvetli bir ihtimaldir.

Tüm bu gerekçelerle çalışmamızda “‘Umūm, isimler veya manalardan bir çokluğu kapsayan şeydir” tanımının el-Ceşşâş'a ait olup *el-Fuṣūl fī'l-*

<sup>172</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:63-64. Ceşşâş'ın, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün kayıp baş kısmında yer aldığı anlaşılan tanım dışında *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün elimizdeki kısmında yer alan ikinci bir *‘umūm* tanımı vermesi (el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:63-64) sebebiyle, Yılmaz'ın “Cessâs, fıkıh usûlüne dair eseri *el-Fuṣūl fī'l-usûl*'de âmma yönelik bir tanım getirmemiştir” ifadesinin (Ömer Yılmaz, “Hanefîlerde Âminin Kapsamı ve Arka Planında Tartışmalar,” 184) tashih edilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

<sup>173</sup> ed-Debūsī, *Taḳvîmu'l-Edille*, 94.

<sup>174</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:76.

<sup>175</sup> el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 2:183, 231.

*Uşûl*'ün kayıp baş kısmında yer aldığı kabul edilmiştir. Tanımda *'umûm* usul-ı fikh bağlamında özel anlam kazanarak terimleşmiş bir kavram olarak yer aldığından tanım *'umûm*un ıstilahi anlamını ortaya koymaktadır. *Naşş*,<sup>176</sup> *beyân*,<sup>177</sup> ve *nesh*<sup>178</sup> kavramlarında olduğu gibi el-Ceşşâş'ın birçok usul terimini izah ederken ıstilahi anlamının yanında lugavî anlamını da belirtip buna ilişkin dilsel örnekler vermesi, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında *'umûm*un söz konusu ıstilahi tanımını ortaya koyarken de *'umûm* kelimesinin dilde sahip olduğu anlama dair açıklamalarda bulunmuş ve buna yönelik olarak kelimenin Arap dilindeki kullanımlarından örnekler vermiş olmasını muhtemel kılmaktadır. İlgili alt başlıklarda ele alınacağı üzere el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında Arap dilinde *'umûm* için *vağ* olunmuş lafızlar bulunduğuna yönelik örnekler zikrettiğinin ve manalara ve hükümlere *'umûm* denilebileceğine yönelik olarak dildeki *'umûm* kullanımlarından örnekler verdiğinin anlaşılması *'umûm* kelimesinin dilde sahip olduğu anlamı ortaya koyarken de lugavî örneklerden yararlanmış olma ihtimalini artırmaktadır.

Bunun yanında es-Seraḥsî tanımı eserin bazı nüshalarında *vel-me'ânî* şeklinde "ve" harfiyle gördüğünü belirtmektedir.<sup>179</sup> Bu durum tanımda *el-me'ânî* ifadesinin başındaki harfin "ev" in yanı sıra "ve" olmasını da ihtimal dahilinde kılmaktadır. Buna göre es-Seraḥsî'nin, eserin bazı nüshalarının "ev" yerine "ve" harfini içerdiğine dair tanıklığına dayanarak *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında *'umûm*un "isimler ve manalardan bir çokluğu kapsayan şeydir" (*mā yentezimu cem'an mine'l-esāmî ve'l-me'ânî*) şeklinde tanımlanmış olmasının da muhtemel olduğu ifade edilmelidir.<sup>180</sup>

### 2.3.2. Bir Çokluğu Kapsamanın *'Umûmun Şartı Olduğuna İlişkin Açıklamalar*

El-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'de "Daha önce açıkladığımız (*beyyennā*) üzere *'umûm*un şartı bir çokluğu kapsamaktır (*yentezimu cem'an*)" ifadesine yer vermektedir.<sup>181</sup> Zikri geçtiği üzere ifadenin öncesinde *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün elimizdeki kısmında böyle bir açıklamanın bulunmaması, el-

<sup>176</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:60-61.

<sup>177</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 2:7-8.

<sup>178</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 2:197-200.

<sup>179</sup> es-Seraḥsî, *Uşûlu's-Seraḥsî*, 1:125.

<sup>180</sup> Bu ihtimallerden hangisinin eserin orijinalinde yer almaya daha uygun olduğu meselesi, tanımın içeriği ve el-Ceşşâş'ın usulî kabulleriyle uyumluluğuyla daha ilgili görüldüğünden ve bu bağlamda es-Seraḥsî'nin tanımdaki "ev" ibaresine yönelik eleştirilerinin ayrıntılı olarak analizi gerekeceğinden, el-Ceşşâş'ın mezkur *'umûm* tanımını konu edinen başka bir çalışmamızda incelenmesi düşünülerek bu makalede ele alınmamıştır.

<sup>181</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:242.

Ceşşâş'ın bu açıklamalarının *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp olan baş kısmında yer aldığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Aynı şekilde *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında bulunduğu anlaşılan ed-Debûsî ve es-Seraḥsî'nin aktardığı 'umûm tanımında da *yentezimu cem'an* ibaresinin aynen bulunması, açıklamaların tanımdaki bu ibareyle bağlantılı olmasının muhtemel olması sebebiyle el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp olan baş kısmında 'umûm olmak için bir çokluğu kapsamanın şart olduğunu açıkladığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Zira hem 'umûm tanımıyla ifadelerindeki bu benzerlik hem de bir şeyin gerek şartı ile tanımı arasındaki yakın ilişki sebebiyle, bu açıklamanın bulunduğu yerin mezkur 'umûm tanımı bağlamı olması kuvvetle muhtemeldir. El-Ceşşâş'ın ifadesinde, çokluğu kapsamanın şart olduğuna dair açıklamada bulunduğu (*beyyennā*) ibaresine yer vermesi, bu şartın salt tanımda zikredilmekten ibaret olmayıp ayrıca açıklanmak suretiyle *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında yer bulduğunu göstermektedir. Bu açıklamalarında el-Ceşşâş, 'umûmun şartı olarak bir çokluğu (*cem*) kapsamayı zikrettiğinden, bu bağlamda *cem*'in neliği ve asgari sınırına (*eḳallu'l-cem*) dair izahlarda bulunmuş da olabilir. Bu durumda üçün sahih bir *cem*' olmasında ittifak bulunup üçten azın sahih bir *cem*' olmasının ihtilafı olduğu,<sup>182</sup> bununla birlikte iki için *cem*' kalıplarının kullanılmasının caiz olduğu<sup>183</sup> hususlarına değinmiş olması muhtemeldir.

### 2.3.3. Dilde 'Umûm İçin Vağ' Olunmuş Lafızlar Bulunduğuna Yönelik Örnekler

El-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün erken denebilecek bir yerinde 'umûm görüşünün ispatına yönelik delilleri zikrederken şu ifadelere yer vermektedir:

Arap dilinde cins için vağ' olunmuş isimler bulunmaktadır. ... Bu isimler cinsin altındaki şeylerin tamamını kendi başlarına ifade ederler. Daha önceden açıkladığımız üzere, bunlar içinde nekrelerdeki men ve mā gibi akıl sahiplerini kapsayan (te'ummu) lafızlar ve akıl sahibi olmayanları kapsayan (te'ummu) lafızlar vardır.<sup>184</sup>

Bu ifadesinde el-Ceşşâş, daha öncesinde dilde cins için vağ' olunmuş isimler arasında nekrelerdeki men ve mā gibi akıl sahiplerini kapsayan lafızlar ve akıl sahibi olmayanları kapsayan lafızlar bulunduğu dair açıklamalarda bulunduğunu belirtse de bu açıklamalar elimizdeki *el-Fuşûl*

<sup>182</sup> el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'an*, 3:599.

<sup>183</sup> el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'an*, 2:103.

<sup>184</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:113.

*fî'l-Uşûl*'ün bu ifadenin öncesindeki kısmında bulunmamaktadır. Bu durum el-Ceşşâş'ın bu açıklamalarının *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında yer aldığını göstermektedir. Nekrelerdeki *men* ve *mā* gibi akıl sahiplerini kapsayan lafızlar ve akıl sahibi olmayanları kapsayan lafızların dilde cins için *vaḍ* olunmuş isimler arasında yer aldığının açıklanabilmesi için öncelikle dilde cins için *vaḍ* olunmuş isimler bulunduğu ortaya konulması gerektiğinden, bu açıklamaları sırasında el-Ceşşâş'ın öncelikle dilde cins için *vaḍ* olunmuş isimler bulunduğunu ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda nekrelerdeki *men* ve *mā* lafızlarının zikredilmesi, cins için *vaḍ* olunmuş isimler bulunduğu yaklaşımının ispatına yönelik dilden getirilen örnekler halini almaktadır. Alıntılanan ifadeden el-Ceşşâş'ın nekrelerdeki *men* ve *mā* lafızlarını *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında zikrettiği anlaşılmakla beraber bu kapsamda dilde cins için *vaḍ* olunmuş başka lafız örnekleri paylaşmış olması da muhtemeldir.

El-Ceşşâş'ın usul anlayışında cins için *vaḍ* olunmuş lafızların 'umûm olması,<sup>185</sup> el-Ceşşâş'ın zikrettiği cins için *vaḍ* olunmuş isimleri aynı zamanda dilde 'umûm için *vaḍ* olunmuş lafız örnekleri kılmakta ve meseleyi 'umûm bahsiyle doğrudan ilişkili hale getirmektedir. Nitekim el-Ceşşâş'ın alıntılanan ifadesine 'umûm görüşünün doğruluğuna yönelik deliller kapsamında yer vermesi ve yine bu ifadede cins için *vaḍ* olunmuş mezkur isimler için *te'ummu* nitelemesinde bulunması bu çıkarımı desteklemektedir. Dolayısıyla kuvvetle muhtemel olan, el-Ceşşâş'ın bu örneklendirme ve açıklamalara *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında 'umûma ilişkin diğer meseleler bağlamında yer vermesi olup çalışmamızda da konu 'Umûma İlişkin Meseleler başlığı altında verilmiş ve cins için *vaḍ* olunmuş söz konusu isim örnekleri 'umûm için *vaḍ* olunmuş lafız örnekleri olarak da ifade edilmiştir. Şu halde bu bilgiler ışığında, el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında 'umûma ilişkin mezkur tanımı vererek bir çokluğu kapsamanın 'umûmun şartı olduğuna ilişkin izahlarda bulunurken, Arap dilinde cins için *vaḍ* olunmuş olan 'umûm isimler olduğuna ve bunu ispata yönelik olarak nekrelerdeki *men* ve *mā* gibi akıl sahibi olan ve olmayanları kapsayan lafızların dilde cins için *vaḍ* olunmuş isim örnekleri olduğuna yönelik açıklamalarda bulunduğu anlaşılmaktadır.

<sup>185</sup> el-Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥāvi*, 6:39, 8:188; el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Kur'ān*, 1:557, 3:179, 610.

### 2.3.4. Manalara ve Hükümlere ‘Umûm Denilmesinin Hakikat Oluşu

Es-Seraḥsî, el-Ceşşâş’ın mezkur ‘umûm tanımını aktararak üzerine yorumlamalarda bulunduktan sonra ifadelerine şu şekilde devam etmektedir:

... ve ‘umûm lafzın mana ve hükümlerde kullanımının isim ve lafızlarda olduğu gibi hakikat olduğunu ve ortada lafız olmaksızın manaya itibarla onları korku kapladı, onları verimlilik kapladı denildiğini zikretti.<sup>186</sup>

Es-Seraḥsî’nin bu ifadeleri el-Ceşşâş’ın *el-Fuṣûl fi’l-Uṣûl*’ün kayıp baş kısmında, ‘umûm tanımını vermesinden sonra manalara ve hükümlere hakikat yoluyla ‘umûm denilebileceği konusunu ele aldığını ve bu bağlamda onları korku kapladı, onları verimlilik kapladı örneklerini zikrettiği göstermektedir. El-Ceşşâş’ın bu örnekleri verme amacının, ‘umûmdan bahsedilebilmesi için bir lafzın bulunmasının gerekli olmadığı görüşünü dilde ‘umûma ilişkin kullanımlar üzerinden destekleme olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre bu örneklerde korku ve verimliliğe kaplayan (‘āmm) niteliğinin verilmesinin lafız üzerinden değil manaya itibarla olduğunu belirterek manalara ‘umûm denmesinin mecazi değil, hakiki bir kullanım olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda mana için ‘umûm denilirken kastedilenin, mananın ‘umûm ilişkisinin kapsanan unsurunu oluşturması diğer bir deyişle mananın ‘āmm olan şey tarafından kapsanması değil, ‘āmm olanın yani ‘umûm ilişkisinin kapsayan unsurunun mana olması olduğunun altı çizilmelidir. El-Ceşşâş’ın mana olarak da isimlendirdiği<sup>187</sup> illet için ‘āmm nitelemesinde bulunması<sup>188</sup> ve illetin *taḥşîşini* kabul etmesi,<sup>189</sup> el-Ceşşâş’a göre manalara ‘umûm denebileceği aktarımıyla uyumluluk arz etmektedir. Yine el-Ceşşâş’ın “Kendiyle murat edildiği manaya delalet bulunan her mücmel lafızda, mananın ‘umûmuyla ihticac geçerlidir” ifadesinde ‘umûmu doğrudan manaya izafe etmesi es-Seraḥsî’nin aktarımının içeriksel olarak el-Ceşşâş’ın usul anlayışıyla uyumluluğunu teyit eden bir diğer husustur.<sup>190</sup>

El-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi’l-Uṣûl*’ün erken denebilecek bir yerinde “... bundan önce hakkında lafız bulunmasa da hükümlere ‘umûm denilebileceğini açıklamıştık” demektedir.<sup>191</sup> Elimizdeki *el-Fuṣûl fi’l-Uṣûl*’de böyle bir

<sup>186</sup> es-Seraḥsî, *Uṣûlu’s-Seraḥsî*, 1:125.

<sup>187</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi’l-Uṣûl*, 4:175, 261; el-Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Ḳur’ân*, 1:158, 2:213, 249; 3:393.

<sup>188</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi’l-Uṣûl*, 4:171, 203.

<sup>189</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi’l-Uṣûl*, 4:162.

<sup>190</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi’l-Uṣûl*, 1:74.

<sup>191</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi’l-Uṣûl*, 1:136.

açıklama bulunmadığından, el-Ceşşâş'ın bu açıklamayı, 'Uceyl Câsim'in de belirttiği üzere<sup>192</sup> *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp olan baş kısmında yaptığı anlaşılmalıdır. Bu açıklamanın yapıldığı kısmın, el-Ceşşâş'ın es-Serahsî tarafından aktarılan yukarıdaki ifadelerinin bulunduğu yer olması kuvvetli bir ihtimaldir. Bu durumda el-Ceşşâş'ın lafız bulunmasa da hükümlere 'umûm denilebileceğini açıkladığını belirtmesi es-Serahsî'nin aktarımının doğruluğunu teyit etmektedir.

Es-Serahsî aktarılan ibaresinden, el-Ceşşâş'ın 'umûm lafzın mana ve hükümlerde kullanımının isim ve lafızlarda olduğu gibi hakikat olduğunu ifade ettiğinin anlaşılması, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp olan baş kısmında bu bağlamda isim ve lafızlara hakikat yoluyla 'umûm denilebileceğine değinmiş olabileceğini göstermektedir. El-Ceşşâş'ın usul anlayışında hakikat, lafzın dilde *vağ*' olduğu yerde kullanımını ifade ettiğinden,<sup>193</sup> isim ve lafızlara hakikat yoluyla 'umûm denilebileceğini belirtmesi aynı zamanda, en azından bazı lafızların dilde 'umûm için *vağ*' olundukları ve dolayısıyla dilde 'umûm için *vağ*' olunmuş lafızların bulunduğu anlamına gelmektedir. Bu durum, dilde 'umûm için *vağ*' olunmuş lafızların bulunduğu ve buna yönelik örnekler verilmesi ile isim ve lafızlara hakikat yoluyla 'umûm denilebileceği meselelerini *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp olan baş kısmı içerisinde ortak bağlamda buluşturmuş olmaktadır. Buna bağlı olarak es-Serahsî'nin Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp olan baş kısmında isim ve lafızlara hakikat yoluyla 'umûm denilebileceğine değinmiş olabileceğini gösteren aktarımı ile el-Ceşşâş'ın bir önceki başlıkta paylaşılan *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında dilde cins için *vağ*' olunmuş isimler olduğuna yönelik örneklendirme ve açıklamalara yer verdiğini gösteren ifadesi birbirini destekler ve doğrular nitelik kazanmaktadır.

Es-Serahsî'nin aktarımlarıyla uyumu olarak 'Alâ'uddîn es-Semerķandî *Mizānu'l-Uşûl fî Netā'ici'l-'Uķûl*'ünde şu ifadelere yer vermektedir:

El-Ceşşâş şöyle demiştir: 'Āmm, isimler veya manalardan bir çokluğu kapsayan şeydir. Yani āmm, şeyleri kapsayan ve içine alan bir şeydir. Kapsayan ise iki türdür: Erkekler ve kadınlar gibi isimlendirilenleri (musemmeyât) kapsayan 'āmm lafız veya -kendisinin manaların lafızlar gibi eşit şekilde 'umûmu olduğu ilkesine binaen- verim ve kuraklığın insanları kapsamasında olduğu gibi mahal ve şahısları kapsayıp içine alan (ye'ummu) manadır.<sup>194</sup>

<sup>192</sup> 'Uceyl Câsim, *Temhîd li'l-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 34-35.

<sup>193</sup> el-Ceşşâş, *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr*, 646; el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:46.

<sup>194</sup> 'Alâ'uddîn es-Semerķandî, *Mizānu'l-Uşûl fî Netā'ici'l-'Uķûl*, 256.

Bu ifadenin tamamı, 'Alâ'uddîn es-Semerqandî tarafından doğrudan *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*'den eserin lafzına sadık kalınarak aktarılmışsa, yukarıda paylaşılan gerekçeler ışığında el-Ceşşâş'ın *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*'ün kayıp baş kısmında yer verdiği -aktarımda es-Semerqandî'ye ait olduğu anlaşılan ara cümle haricinde- ifadeleri olmalıdır. Ancak es-Semerqandî bizzat *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*'den aktarmış dahi olsa, bu aktarımın lafzen değil manen yapılmış olma ihtimali sebebiyle bu sonucu kabulde temkinli davranılmalıdır. Nitekim es-Semerqandî'nin başka bir meselede el-Ceşşâş'tan aktardığı ifadenin *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*'de aynen değil farklı bir lafızla bulunması,<sup>195</sup> kanaatimizce es-Semerqandî'nin el-Ceşşâş'tan 'umūma ilişkin yukarıda alıntılanan aktarımının mana yoluyla bir aktarım olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Her halükarda es-Semerqandî'nin bu aktarımı, doğrudan *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*'den yapıldığı takdirde, yukarıda ulaştığımız el-Ceşşâş'ın *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*'ün kayıp baş kısmında 'umūm tanımı verdikten sonra manalara 'umūm denilmesinin isim ve lafızlarda olduğu gibi hakikat olduğunu belirterek buna ilişkin örnekler verdiği sonucunu destekleyen bir durum olmaktadır.<sup>196</sup>

El-Ceşşâş *Ahkāmu'l-Kur'an*'da, *besmelede bā'* harf-i cerrinin taalluk etmesi gereken saklı (*damir, muḍmer*) bir fiil bulunması gerektiğinden yola çıkarak bu fiilin ya haber ya da emir olabileceğini belirtmektedir.<sup>197</sup> El-Ceşşâş'a göre *besmelede* fiile ilişkin zikredilmiş böyle bir lafız bulunmadığından hem emir hem de haber manasının kastedilmiş olması mümkündür.<sup>198</sup> Eğer ortada zikredilmiş bir lafız olsaydı, bir lafzın aynı anda hem mecaz hem de hakikat olarak kullanımı söz konusu olamayacağından

<sup>195</sup> 'Alâ'uddîn es-Semerqandî'nin "El-Ceşşâş, bir fiilin emredilmesi ziddinin haramlığına delalet eder, demiştir" aktarımına ilişkin ( 'Alâ'uddîn es-Semerqandî, *Mizānu'l-Uṣūl fî Netā'ici'l-Uḳūl*, 147) el-Ceşşâş'ın ifadesi *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*'de lafzen yer almamakta, bunun yerine "Bir şeyin emredilmesi ziddinin mekruh olmasını gerektirir" ibaresi bulunmaktadır. el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 2:160. Ayrıca 'umūm tanımında *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*'ü bizzat gördükleri anlaşılan ed-Debüsî ve es-Seraḫşî'nin *el-esāmî* aktarımlarının aksine *el-esmā'* ibaresine yer vermesi -bu hususta *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl* nüshaları arasında bir farklılık yoksa- aktarımın manen olduğu yönünde bir gösterge olarak kabul edilebilir. 'Alâ'uddîn es-Semerqandî, *Mizānu'l-Uṣūl fî Netā'ici'l-Uḳūl*, 256. Bu bağlamda 'Alâ'uddîn es-Semerqandî'nin "el-Ceşşâş ve illetin taḫṣīṣi görüşünde olanları çoğu manaların 'umūmu olduğunu söylemişlerdir. Zira mana, beldelerin genelinde 'amm olduğunda 'Verim ve kuraklık onları kapsadı' ve 'Yağmur onları kapsadı' denir" ifadesinin de mana yoluyla bir görüş atfı olması muhtemeldir. 'Alâ'uddîn es-Semerqandî, *Mizānu'l-Uṣūl fî Netā'ici'l-Uḳūl*, 255.

<sup>196</sup> Es-Semerqandî'nin el-Ceşşâş'a ilişkin aktarımının 'umūm tanımından ibaret olup ifadenin geri kalan kısmının es-Semerqandî'nin yorumlamasını içermesi göz önünde bulundurulabilecek bir diğer ihtimaldir. Bu durum, es-Semerqandî'nin aktarılan ifadesinin *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*'ün kayıp baş kısmının içeriğinin tespitine yönelik katkısını zayıflatacaktır.

<sup>197</sup> el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 1:5.

<sup>198</sup> el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 1:6.

bu iki mananın birlikte murat edilmesi caiz olmazdı.<sup>199</sup> Ancak el-Ceşşâş'a göre bu iki mananın birlikte murat edilmesi muhtemel olmakla birlikte bu yönde bir delil bulunmadıkça hem haber hem de emir manasının kastedildiğine hükmedilemez çünkü ortada bir lafzın 'umūmu bulunmamaktadır.<sup>200</sup> El-Ceşşâş *besmelenin* iktizasının emir manası olduğu sonucuna ulaştıktan sonra Allah'ın isminin anılması emrinin farz veya nafile olarak ikiye ayrılacağını, namazın *iftitâh* tekbirinde (*tahrîme*) ve hayvan kesimi için farz; temizlik, yeme-içme ve işlere başlama içinse nafile olduğunu belirtmektedir.<sup>201</sup> Hususuna bir delalet olmadığından *zâhirin* iktzası gereğince abdest için de farz olduğuna hükmedilmesi gerektiği itirazına ise el-Ceşşâş, fiilin *damîr* olup ortada *zâhir* bir lafız olmadığından 'umūmuna itibar edilmeyeceği, yalnızca delil bulunduğu durumda bunun sabit olabileceği yanıtını vermektedir.<sup>202</sup> Görüldüğü üzere el-Ceşşâş bu açıklamalarında 'umūma ilişkin önemli yaklaşım ve ilkeler ortaya koymaktadır. Buna göre el-Ceşşâş nezdinde lafzen *zâhir* olmadıklarından *muğmerlerin*, bir lafızla aynı anda murat edilmesi caiz olmayan manaları kapsaması caiz olup bu sebeple lafızların aksine *muğmerin* biri hakikat diğeri mecaz iki farklı manayı kapsaması mümkündür. Ancak bu cevaz söz konusu farklı manaların kapsanmasını gerektirmemekte ortada lafzın itibar edilmesi gereken bir 'umūmu bulunmadığından söz konusu manaların kapsanması delilin varlığına bağlı olmaktadır.

El-Ceşşâş *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün elimizdeki kısmında, lafzen *izhâr* edilmemiş *muğmerlerin* farklı manaları birlikte kapsayabileceğine dair doğrudan açıklamalara yer vermemekte, lafzın bulunmadığı yerde 'umūma itibarın zorunlu olmadığını belirtse de<sup>203</sup> 'umūma itibarın gerekli olmadığı bu durumları gerekçe ve açıklamaları üzerinden müstakil olarak ele almamaktadır. El-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ü, Kur'an'ın manalarının *istinbât* yolları, delillerinin istihracı ve lafızlarının hükümlerine (yahut *ihkāmına*) yönelik açıklamaları içerecek şekilde *Ahkāmu'l-Kur'an*'a mukaddime olarak telif edildiği göz önünde bulundurulduğunda *Ahkāmu'l-Kur'an*'ında yer verdiği 'umūma ilişkin bu ilkeleri *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ünde daha detaylı olarak

<sup>199</sup> el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 1:6.

<sup>200</sup> el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 1:6. Benzer şekilde el-Ceşşâş'a göre ümmetten hata ve unutmamanın kaldırıldığını belirten hadiste de hükmün yahut günahın kaldırılmış olduğu manalarının birlikte kastedilmiş olması mümkündür, ancak ortada lafzın 'umūmu bulunarak iki mananın da kapsanması söz konusu olmadığından böyle bir kasta hükmedilebilmesi için ayrı bir delaletle ihtiyaç vardır. el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 1:6.

<sup>201</sup> el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 1:7.

<sup>202</sup> el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 1:7.

<sup>203</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 2:139.



ele alması beklenebilecek bir durumdur. Öyle ki önemine binaen bu ilke ve meselelere dair açıklama ve gerekçelerin müstakil olarak ele alınmaması *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün içeriğine yönelik bir eksiklik olarak dahi görülebilir. Bu durum, *muḍmer*in farklı manalarını aynı anda kapsayabileceği, buna karşın lafzen zikredilmeyip *zâhir* olmadığından *'umûmuna* itibarlarının gerekli olmadığı meselelerinin *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında *'umûma* dair meseleler bağlamında ele alınmış olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Bu ihtimali güçlendiren hususlardan biri ortada bir lafız olmadığı halde *muḍmer*lerin farklı manaları kapsaması meselesinin, zikredilmiş bir lafız bulunmasa dahi mana ve hükümlere *'umûm* denilmesinin hakikaten caiz oluşu meselesi ile bağlamsal yakınlık arz etmesidir. Zira her iki meselede de telaffuz edilmemiş bir şey ve bu şeyin farklı hususları kapsaması söz konudur. Buna göre el-Ceşşâş'ın mana ve hükümlere hakikaten *'umûm* denilmesi bağlamında *muḍmer*lerin farklı manalarını kapsamasını ele almış olması muhtemel olup çalışmamızda da bu ihtimal hükümlere hakikaten *'umûm* denilebileceğine dair bu başlık altında zikredilmiştir.<sup>204</sup>

Diğer taraftan *muḍmer*lerin farklı manaları kapsaması caiz olsa da, bu yönde delil olmadıkça ortada *zâhir* bir lafız bulunmadığından *'umûmlarına*

<sup>204</sup> El-Ceşşâş *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'de, "Ameller niyetlere göredir" hadisinde niyetin, amelin faziletinin ispatı için olması durumunda hükmün aslının varlığı yahut yokluğuna etki etmeyeceği, hükmün aslının ispatı için olması durumundaysa niyetin yokluğunda amelin geçerlilik hükmü söz konusu olmayacağından ötürü faziletinden de bahsedilemeyeceğinden yola çıkarak söz konusu mana ihtimallerinden birinin kabulünün diğerini dışlar nitelik arz ettiğini, bu nedenle de bu iki mananın aynı anda birlikte murat edilmesinin caiz olmadığını belirtmektedir. Bu durumda el-Ceşşâş'a göre, hadiste, murada yönelik *'umûm* bir lafız zikredilmiş olsaydı dahi, birbirini dışlar nitelikteki bu iki mana hakkında lafzın *'umûmuna* itibar edilemeyeceğinden, lafzın zikredilmediği bu durumda *'umûma* evleviyetle itibar edilmemelidir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:260-261. Meseleyi *Ahkâmu'l-Kur'an*'ında da ele alan el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'deki mezkur yaklaşımına ilaveten hadisin *'umûmuna* itibar edilmemesinin ötesinde iki mananın birlikte murat edilmiş olduğuna yönelik bir delilin varlığının da söz konusu iki mana birlikte murat edilemeyeceğinden caiz olmadığını belirtmektedir. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:6-7. Şu halde lafız varit olsaydı iki manayı birden kapsamasının caiz olmayıp *'umûmlarına* itibar edilmeyen şeylerden *beselede* mezkur iki mananın beraber murat edildiğine dair delil gelmesi caizken "Ameller niyetlere göredir" hadisinde söz konusu iki mananın birlikte murat olduğuna yönelik delil gelmesi mümkün olmamaktadır. Bu durum, el-Ceşşâş'ın usul anlayışında aynı anda tek lafızla kapsanması caiz olmayan manalardan, bazılarının beraberce kapsanmasının caiz olup bazılarının olmadığı sonucunu beraberinde getirmektedir. Buna karşın el-Ceşşâş *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün elimizdeki kısmında bu mesele gerekçe ve açıklamalar üzerinden ele alınmamaktadır. Dolayısıyla el-Ceşşâş'ın, *Ahkâmu'l-Kur'an*'da ilave bilgi verdiği bir meseleyi bu eserin anlaşılmasına bir hazırlık zemini olarak telif ettiğini ifade ettiği, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl* olduğu anlaşılan eserinde incelemesinin beklenebilecek bir durum olması, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında *'umûmlarına* itibar edilen ve edilmeyen hususları incelerken *'umûmlarına* itibar edilmeyen ifadelerde tek lafızla kapsanması caiz olmayan manaların bazılarının birlikte murat edildiğine yönelik delil gelmesinin caiz olup bazıları için bu yönde bir delilin caiz olmadığı hususuna değinmiş olma ihtimalini gündeme getirmektedir.

itibar edilmesinin el-Ceşşâş'a göre gerekli (vacip) olmaması, bu meseleyi 'umûmlarına itibar edilmesi gereken (vacip olan) *zâhir*lerle de ilişkili hale getirmektedir. Zira *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmının 'umûm-*zâhir* ilişkisi üzerinden değerlendirildiği başlıkta ele alınacağı üzere el-Ceşşâş'ın usul anlayışında 'umûm, hem lafzen açığa çıkarılma hem de mananın bir niteliği olarak *zâhir* vasfına sahip olup birçok yerde *zâhir* olarak da nitelendiğinden,<sup>205</sup> 'umûmlarına itibar edilmesi gereken durumlar *zâhir*lerine itibar edilmesi gerekenlerle ayrılması zor bir ortak bağlam içerisinde konumlanmaktadır. Bu noktada *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün elimizdeki kısmının itibar edilmesi gereken *zâhir*lere ilişkin açıklamalarla başlaması<sup>206</sup> anlamlı hale gelmekte ve öncesinde itibar edilmesi gereken *zâhir*lerle ilişkili olarak 'umûmlarına itibar edilmesi gereken hususların ele alındığını destekler nitelik kazanmaktadır. Bunun yanında el-Ceşşâş'ın *Ahkâmu'l-Kur'ân*'daki *muğmer*lerin farklı manaları kapsamasının caiz olduğu, ancak ortada *zâhir* olan bir lafız bulunduğu takdirde 'umûmuna itibar edileceğinden lafzın aynı anda hem hakikat hem mecaz manalarını kapsamasının caiz olmadığına yönelik açıklamalarına paralel olarak *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün itibar edilmesi gereken *zâhir*lere ilişkin kısmından sonra bir lafızla aynı anda hem hakikat hem de mecaz manasının kastedilemeyeceği konusunun yer alması bu ihtimali destekler nitelikte görülebilir. Ayrıca el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'de 24/en-Nür:63 ayetine dair açıklamalarında "Kitabın evvelinde açıkladığımız üzere 'umûma itikadın doğru olmadığı yerde 'umûma itibar caiz değildir" ifadesine yer vermektedir.<sup>207</sup> El-Ceşşâş *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün *mücmel*in manasına ilişkin bölümünde 'umûma itikadın mümkün olmaması durumunda lafzın beyana bağlı bir *mücmel* haline geleceğini belirtmiştir.<sup>208</sup> Ancak ifadede "evvel" ibaresine yer verilmesi, bu konunun *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün daha öncesinde konumlanan kayıp kısmın söz konusu yerinde bulunduğu ihtimaline bir delil olarak görülebilir. Şu halde mezkur hususlar göz önünde bulundurularak bu ihtimal benimsendiği takdirde el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp kısmı içerisinde mana ve hükümlere hakikaten 'umûm denilmesi bağlamında *muğmer*lerin farklı manalarını kapsayabilmesini, bununla beraber bu yönde delil olmadıkça ortada *zâhir* bir lafız bulunmadığından 'umûmlarına itibar edilmesinin gerekli olmadığı ile ardından ancak *zâhir* bir lafzın bulunduğu takdirde

<sup>205</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:195; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1:365; 2:114, 484, 537; 3:69, 635.

<sup>206</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:40-41.

<sup>207</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 3:220.

<sup>208</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:71.

‘umūma itibarın gerekli olduğunu ele almış ve ‘umūm ve zāhir kavramları arasındaki yakın ilişki dolayısıyla *el-Fuṣūl fī’l-Uṣūl*’ün kayıp kısmı bu mesele üzerinden *el-Fuṣūl fī’l-Uṣūl*’ün elimizdeki kısmının başında yer alan itibar edilmesi gereken zāhirlerle dair açıklamalara bağlanmış olmaktadır.

### 3. *el-Fuṣūl fī’l-Uṣūl*’ün Kayıp Baş Kısmının İçeriğine Dair Bazı Değerlendirmeler

#### 3.1. *Uṣūlu’t-Tevhīd* - Usul-ı Fıkh İlişkisi: *el-Fuṣūl fī’l-Uṣūl*’ün Ebū’l-Ḥuseyn el-Baṣrī’nin Belirttiği Fukaha Örfü Bağlamında Değerlendirilmesi

Ebū’l-Ḥuseyn el-Baṣrī, *el-Mu’temed fī Uṣūli’l-Fıkh* eserinde usul-ı fıkhı tarif ederken, dil gereğince usul-ı fıkhın (fıkhın asıllarının) *tevḥīd*, adalet ve fıkh delilleri gibi fıkhın kendisinden kaynaklandığı (dallandığı, *teferru’* ettiği) şeyleri ifade etmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>209</sup> Ancak fukahanın örfünde usul-ı fıkhın yalnızca icmâlî yolla fıkhın yolları üzerine nazar, bunlarla istidlalin keyfiyeti ve bunlarla istidlalin keyfiyetine tabi olan şeyleri ifade ettiğini söylemektedir.<sup>210</sup> Zira her ne kadar fıkh kendilerinden kaynaklanıyor olsa da fukaha *tevḥīd*, adalet, nübüvvet ve fıkhın tafsîlî (*mufaṣṣal*) delillerine usul-ı fıkh dememektedir.<sup>211</sup> Ebū’l-Ḥuseyn el-Baṣrī, fukahanın örfü olarak nitelediği bu yaklaşıma uygun şekilde, fıkh kendileri üzerine bina edilmekle fıkhla kuvvetli bir ilişki içerisinde olsalar da *tevḥīd* ve adaleti fıkh ve usul-ı fıkh kitapları içerisinde zikretmenin caiz olmayacağını ifade etmektedir.<sup>212</sup> Bu doğrultuda kelim ilmini bilen bu konuları usul-ı fıkh kitapları içerisinde okumakla bir fayda sağlamayacağı, kelim bilmeyenin ise bu konuları şerh edilse dahi anlamada zorluk çekeceğini de gerekçe göstererek *tevḥīd* ve adalet başta olmak üzere kelama ilişkin konulara *el-Mu’temed fī Uṣūli’l-Fıkh*’ta yer vermediğini söylemektedir.<sup>213</sup> Ebū’l-Ḥuseyn el-Baṣrī’nin hem zamansal hem de coğrafi olarak el-Ceşşâş’a yakınlığı sebebiyle kendisinin bu yaklaşımının *el-Fuṣūl fī’l-Uṣūl*’ün içeriği ile uyumluluğunun bu başlık altında değerlendirilmesi uygun görülmüştür.

Ebū’l-Ḥuseyn el-Baṣrī’nin, fukaha örfüne göre usul-ı fıkh kapsamında kabul edildiğini belirttiği ve emir, nehiy, *icmā’*, kıyasla örneklendiği

<sup>209</sup> Ebū’l-Ḥuseyn el-Baṣrī, *el-Mu’temed fī Uṣūli’l-Fıkh*, 1:9.

<sup>210</sup> Ebū’l-Ḥuseyn el-Baṣrī, *el-Mu’temed fī Uṣūli’l-Fıkh*, 1:9.

<sup>211</sup> Ebū’l-Ḥuseyn el-Baṣrī, *el-Mu’temed fī Uṣūli’l-Fıkh*, 1:9.

<sup>212</sup> Ebū’l-Ḥuseyn el-Baṣrī, *el-Mu’temed fī Uṣūli’l-Fıkh*, 1:7.

<sup>213</sup> Ebū’l-Ḥuseyn el-Baṣrī, *el-Mu’temed fī Uṣūli’l-Fıkh*, 1:7.

icmalı fıkıh yolları<sup>214</sup> *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün temel konuları arasındadır. Yine Ebü'l-Hüseyn el-Başrî'nin, fukaha örfünde usul-ı fıkıh olarak isimlendirildiğini belirttiği fıkıh yollarıyla istidlal keyfiyetiyle ilişkilendirdiği anlatımın (kelam) kısımları, hakikat, mecaz, 'umûm gibi konular<sup>215</sup> *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'de yer almaktadır. Son olarak Ebü'l-Hüseyn el-Başrî'nin istidlal keyfiyetine tabi olarak zikrettiği ictihadda isabet meselesi<sup>216</sup> *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün de son konusunu oluşturmaktadır. Dolayısıyla Ebü'l-Hüseyn el-Başrî'nin usul-ı fıkıh ilişkin fukahanın örfü olarak nitelendirdiği yaklaşımın, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün içeriğiyle uyumluluk arz ettiği görülmektedir. Bu uyumluluğun fukahanın örfünde *tevḥîd* bahsinin usul-ı fıkıh olarak isimlendirilmemesi hususunda da devam ettiği kabul edildiği takdirde *uşûlu't-tevḥîd* konusunun *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* kapsamında yer almadığı sonucuna ulaşılabacaktır. Diğer bir ifadeyle el-Ceşşâş'ın *Aḥkâmu'l-Kur'ân*'ın başında yer verdiğini belirttiği *uşûlu't-tevḥîd* kısmının *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* kapsamında görülmemesi el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ü fukaha örfüne göre telif ettiği çıkarımını destekleyecektir. Buna karşılık çalışmamızda olduğu gibi el-Ceşşâş'ın, *tevḥîd*i şeriatın aslı olarak kabul etmesiyle uyumlu olarak<sup>217</sup> *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'de birçok meselede *tevḥîd*i de gerekliliklerinden kabul ettiği akli delillere dayanması ve *uşûlu't-tevḥîd* bahsinin *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün baş kısmındaki konularla kesin sınırlarının çizilmesi zor gözükken bağlılık ve iç içeliğinden hareket edilerek *uşûlu't-tevḥîd*in *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* kapsamında kabul edilmesi durumunda, el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün yazımında fukahanın örfünden bu bakımdan ayrıksı bir yöntem izlediği sonucuna ulaşılabacaktır. Bu yaklaşım takip edildiğinde *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün muhtevası *uşûlu't-tevḥîd* bahsini içermesi bakımından Ebü'l-Hüseyn el-Başrî'nin belirttiği fukaha örfünü yansıtmaya da, *tevḥîd*in el-Ceşşâş nezdinde şeriatın aslı kabul edilip akli deliller bağlamında birçok usul meselesine kaynaklık etmesinden dolayı usul-ı fıkıh terkinin dilsel gerekliliğiyle uyumluluk arz edecektir.

### 3.2. 'Akliyyâtan Sem'ıyyât Alanına Geçiş: Lafızlar Sahasının Başlangıcı Bağlamında *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün Kayıp Baş Kısmı

El-Ceşşâş'a göre *tevḥîd*in akli vacipler arasında olup kişinin *sem'* yoluyla *şer'î* bilgiye sahip olmasa da hakkında akli deliller bulunduğundan *tevḥîde*

<sup>214</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Başrî, *el-Mu'temed fî Uşûli'l-Fıkh*, 1:10.

<sup>215</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Başrî, *el-Mu'temed fî Uşûli'l-Fıkh*, 1:12.

<sup>216</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Başrî, *el-Mu'temed fî Uşûli'l-Fıkh*, 1:11.

<sup>217</sup> el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:244.

inanmakla mükellef olması,<sup>218</sup> eserine kendisiyle başladığını belirttiği *uşulu't-tevhîd* bahsini 'akliyyât sahasıyla yakından ilişkili hale getirmektedir. Diğer taraftan el-Ceşşâş, *muḥkem* – *müteşabihe* dair açıklamalarda bulunup emir – nehy bahsine kadar olan kısımda 'umüm, *hakikat*, *mecâz*, *naşş*, *mücmel* lafız türlerini tanımlayıp müstakil şekilde ele alarak *zâhir*, *şarîh*, *kinâye*, *muṭlak*, *muḳayyed*, *müşterek*, *mubhem*, *ḥuşûş* ve *müfesser* başta olmak üzere farklı lafız türleriyle alakalı usul meselelerine değinmektedir. Bu durum el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün *muḥkem* – *müteşabihten* başlayıp emir – nehye kadar devam eden bölümünü lafızlar ve lafızlarla ilgili usul meselelerine tahsis ettiği izlenimi oluşturmaktadır. Lafızların *sem'* yoluyla bilinmesi ve *sem'iyyât* alanının el-Ceşşâş'a göre temelde lafızlara dayalı olması,<sup>219</sup> lafızlara ayrılan bu kısmı *sem'iyyât* alanının konusu kılmaktadır. Şu halde 'akliyyât sahası ile başlayıp sonrasında *sem'iyyâta* ilişkin meseleler içermesi *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmını 'akliyyâttan *sem'iyyâta* geçişin mahalli haline getirmektedir. Bu bağlamda yukarıda ele alındığı üzere, el-Ceşşâş'ın *uşulu't-tevhîd* bahsinden sonra *muḥkem* ve *müteşabihe* dair 'akliyyât ve *sem'iyyât* alanlarına ayrıldığına dair açıklamalara yer vermesi anlamlı hale gelmektedir. Buna göre *muḥkem* ve *müteşabih* kavramları, hem 'akliyyât hem de *sem'iyyât* alanlarına dair yönler taşımakla *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında *uşulu't-tevhîd*den lafızlar bahsine uzanan 'akliyyâttan *sem'iyyâta* geçiş sürecinin önemli bir parçası olmaktadır.

El-Ceşşâş nezdinde aklî delillerin, *taḥşîşe* uğrama<sup>220</sup> ve hakikatten mecaza çekilme ve değişimlerinin (*inḳilâb*) caiz olmaması ve bu sebeple lafzın delaletinden daha açık kabul edilmesi,<sup>221</sup> *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında *uşulu't-tevhîd* üzerinden 'akliyyât alanının *sem'iyyâttan* önce ele alınmasının içeriğe yönelik gerekçesi olarak görülebilir. Bu gerekçe aynı zamanda, 'akliyyât sahasını lafzî niteliklerden soyutlaması karşısında *sem'iyyât* alanının temelde lafızlara dayalı olmasıyla<sup>222</sup> 'akliyyâttan *sem'iyyâta* yönelik söz konusu geçiş lafzî özelliklerin ortaya çıkmasına bağlı olarak lafızlar bahsinin başlangıcını da içerir hale getirmektedir. Buna göre lafızlar bahsinin başlangıcı da *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmı içerisine tekabül etmekte, elimizdeki *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün başında yer alan lafızlara

<sup>218</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:149; 2:203; 3: 82, 247-248; 4:70, 301; el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 1:34, 2:19-20, 3:247.

<sup>219</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:32.

<sup>220</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:150.

<sup>221</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:32.

<sup>222</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:32.

ilişkin meseleler de bu başlangıcın devamı niteliği kazanmaktadır. Bu bağlamda ilgili başlıkta verilen ilk yaklaşım takip edilerek *muḥkem* ve *müteşabihe* ilişkin *‘akliyyât* sahasının lafzî özellikler barındırmadığı kabul edildiği takdirde lafızlar sahası *muḥkem* ve *müteşabihe* dair *sem‘iyyât* alanı ile başlayacaktır. Diğer yaklaşım gereğince *muḥkem* ve *müteşabihe* ilişkin *‘akliyyât* sahasının, hakkında aklî deliller bulunan lafzî bildirimlerden oluştuğunun kabul edilmesi halinde ise bu saha da lafzî incelemelerin konusu olabileceğinden lafızlar bahsinin başlangıcı *el-Fuşûl f'l-Uşûl*'ün baş kısmı içerisinde *muḥkem* ve *müteşabihi*n *sem‘iyyât* kısmının öncesine denk düşecektir.

### 3.3. *el-Fuşûl f'l-Uşûl* Kayıp Baş Kısmı Kur'an-ı Kerim'e Dair Bir Başlık İçerebilir mi? Kitâb Delili Bağlamında *el-Fuşûl f'l-Uşûl*'ün Kayıp Baş Kısmı

El-Ceşşâş *el-Fuşûl f'l-Uşûl*'de Kitâb, sünnet, *icmâ‘* ve kıyası, usul-ı fikhın dört temel aslı olarak zikretmekte,<sup>223</sup> bu asılları hüküm verilirken sırasıyla kendilerine uyulması gereken hususlar olarak kabul ederek<sup>224</sup> gerek usul<sup>225</sup> gerek furu-ı fıkha ilişkin<sup>226</sup> birçok meselenin temellendirilmesinde Kitâb, sünnet, *icmâ‘* ve nazarı delil olarak getirmektedir. *el-Fuşûl f'l-Uşûl*'ün sistematığına bakıldığında da lafızlara ayrıldığı anlaşılan kısmın ardından *nesh* ve *şer‘u men ḳablenā* konularına değinildikten sonra temel olarak haber teorisine ilişkin meselelerin yanında Nebi'nin (sav) fiilleri ve sünnetleri ve sonrasında *icmâ‘* ve icihad/kıyas ile ilgili meselelere yer verildiği görülmektedir. Bu durum beraberinde, el-Ceşşâş *el-Fuşûl f'l-Uşûl*'ün sistematığını Kitâb, sünnet, *icmâ‘* ve kıyas üzerine kurmuş ve bu doğrultuda Kitâb'a dair bir başlık vermiş olabilir mi sorusunu gündeme getirmektedir.<sup>227</sup> Bu sorunun yanıtlanması çalışmamızın aslı konusunu oluşturmadığından, makalede mesele hakkında serdedilebilecek muhtemel yaklaşımların incelenmesi yoluna gidilmemiştir. Bununla birlikte *el-Fuşûl f'l-Uşûl*'ün elimizdeki kısmında böyle bir başlık yer almadığından, eğer böyle bir başlıklandırma mevcutsa *el-Fuşûl f'l-Uşûl*'ün baş kısmına tekabül edeceğinden meseleyi bu bakımdan makale konumuzla alakalı hale getirmektedir. Bu nedenle çalışmamızda Kitâb delili ve Kur'an-ı Kerim'e

<sup>223</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl f'l-Uşûl*, 4:95.

<sup>224</sup> el-Ceşşâş, *Şerḫu Edebi'l-Kâdî*, 37-38.

<sup>225</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl f'l-Uşûl*, 3:75-88, 4:69.

<sup>226</sup> el-Ceşşâş, *Şerḫu Muḫtaşari‘-Ṭ-Ṭahāwî*, 2:315-319, 3:151-152, 7:144-150.

<sup>227</sup> Nitekim Hanefî usul eserlerinin sistematığını incelediği çalışmasında Çalışkan, *el-Fuşûl f'l-Uşûl*'ün sistematığına ilişkin bu ihtimale işaret etmektedir. Betül Çalışkan, "Hanefî Fıkıh Usulü Eserlerinin Sistematığının Oluşumu," (yüksek lisans tezi), 11.

dair bir başlıklandırma ihtimali bağlamında *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün baş kısmı üzerine bazı değerlendirmelerde bulunma gereği duyulmuştur.

Öncelikle *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün baş kısmının kayıp olup el-Ceṣṣāş'ın *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl* ve *Aḥkāmū'l-Ḳur'ān*'da bunu açıkça ortaya koyan bir ifadesine rastlanılmadığından *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün Kitāb'a dair bir başlık içerip içermediğini kesin olarak tespit etmek zor gözükmektedir. Mesele farklı ihtimaller üzerinden ele alındığında muhtemel bir Kitāb başlığının *uṣūlu't-tevhīd* bahsinin başında olması ilk ihtimal olarak zikredilebilir. Ancak el-Ceṣṣāş'ın, *Aḥkāmū'l-Ḳur'ān*'ın başında yer verdiği kısma *uṣūlu't-tevhīd* ile başladığını belirtmesi *uṣūlu't-tevhīd*'in başında Kitāb başlığını zikretmesi ihtimalini azaltmaktadır. El-Ceṣṣāş nezdinde Kur'an-ı Kerim nazil olmamış olsa dahi kişinin akıl yoluyla *tevhīd*i bilmekle yükümlü olmasının şeriatın aslı olarak gördüğü *tevhīde* öncelikli bir konum kazandırması bu ihtimali zayıflatan bir diğer husustur. Gerekçelerin gösterdiği üzere el-Ceṣṣāş *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün kayıp baş kısmında hem *muḥkem* hem *müteṣabihin*, biri Kur'an'ın tamamını diğeri bir kısmını niteleyen iki farklı manaya ayrıldığını açıklamıştır. Burada el-Ceṣṣāş'ın Kur'an-ı Kerim'i zikrettiği anlaşıldığından Kitāb deliline dair bir başlığa bu açıklamalarının girişinde vermiş olması da muhtemeldir. Dolayısıyla olası bir Kitāb başlıklandırması *uṣūlu't-tevhīd* bahsi sonrasında ve Kitāb'a ilişkin *muḥkem* ve *müteṣabih* nitelemelerine dair açıklamaların öncesinde yer almış olabilir. Bu durum *uṣūlu't-tevhīd* bahsinin devamındaki meselelerle geçişliliğini zayıflatacağından bu bahsin müstakilliği yönünde de delil oluşturacaktır.<sup>228</sup> Bunun karşılığında *uṣūlu't-tevhīd* bahsinin *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün başındaki konularla bağlantı ve geçişliliğini ön plana çıkararak zikri geçen argümanlar Kitāb başlıklandırmasının *uṣūlu't-tevhīd* ile *muḥkem* – *müteṣabih* bölümleri

<sup>228</sup> Bu müstakil olma, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün kapsamı içerisinde olabileceği gibi aksi de mümkündür. Bu durumu, el-Ceṣṣāş'ın *Aḥkāmū'l-Ḳur'ān*'ın girişinde verdiği ifadesine ilişkin farklı anlam imkanları ve *uṣūlu't-tevhīd* - *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl* ilişkisine farklı yaklaşımlar bağlamında ortaya çıkan ihtimallerden, el-Ceṣṣāş'ın ifadesindeki mukaddimenin yalnızca *uṣūlu't-tevhīd* bahsini kapsadığını kabul eden birinci ve üçüncü ihtimaller üzerinde gözlemlemek mümkündür. Buna göre *uṣūlu't-tevhīd* bahsini *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl* kapsamında kabul etmeyen birinci yaklaşıma göre, Kur'an-ı Kerim'e ilişkin söz konusu muhtemel bir başlık *uṣūlu't-tevhīd*'i içeren mukaddime kısmından sonra yer almış ve *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl* eseri Kur'an-ı Kerim'e dair başlık ile başlamış olacaktır. *Uṣūlu't-tevhīd* bahsini *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl* kapsamında kabul eden üçüncü yaklaşıma göre ise mukaddimenin karşılık geldiği *uṣūlu't-tevhīd* bahsi müstakilliğini korumakla birlikte diğer konularla beraber *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl* kapsamında yer alacaktır. Buna göre Kur'an-ı Kerim'e ilişkin muhtemel böyle bir başlık *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün *uṣūlu't-tevhīd* bahsinden sonra yer alan bir iç başlığı konumunda olacaktır. Şu halde *uṣūlu't-tevhīd* bahsinin müstakilliğini her iki yaklaşım üzerinden ortaya koymak imkan dahilinde olduğundan, *uṣūlu't-tevhīd* bahsi sonrası ve Kitāb'a ilişkin *muḥkem* ve *müteṣabih* nitelemelerine dair açıklamalar öncesinde Kitāb'a ilişkin bir başlıklandırma bulunduğu kabulü, tek başına, *uṣūlu't-tevhīd* bahsinin *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl* kapsamında yer almadığı sonucunu beraberinde getirir nitelikte gözükmemektedir.

arasında yer alma ihtimalini azaltır hale gelecektir. Bunun yanında bu ihtimalde, devamında 'umûm ile başlayıp emir-nehîy konularına kadar devam eden ve lafızlar bahsine ayrıldığı anlaşılan kısım, Kitâb başlığı altında Kur'an-ı Kerim'in lafızlarının anlaşılması amacına matuf olmaktadır. El-Ceşşâş'ın, *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın başındaki "... Kur'an'ın manalarının *istinbât* yollarının, delillerinin istihracının, lafızlarının hükümlerinin [yahut *ihkâmının*] ..." ifadesinde lafızları Kur'an'a izafe etmesi<sup>229</sup> bu ihtimali destekleyen bir delil olarak kabul edilebilir. Bu yaklaşım kapsamında, *muhkem* ve *müteşabihe* ilişkin 'akliyyât - sem'îyyât ayrımına dair kısmın el-Ceşşâş'ın *muhkem* ve *müteşabihin*, biri Kur'an'ın tamamını diğeri bir kısmını vasıflandıran manalarına dair açıklamalarından sonra yer alması ihtimalinde *muhkem* ve *müteşabihe* ilişkin 'akliyyât alanına dair açıklamalar Kur'an-ı Kerim'e dair başlık altında kalacaktır. Kur'an-ı Kerim'in kelimelerden müteşekkil olduğundan bu durum, *muhkem* ve *müteşabihin* 'akliyyât sahasının da lafzî nitelik taşıdığı kabulünü ifade eden yaklaşımı destekler nitelik kazanacaktır. Bununla birlikte yine bu yaklaşım kapsamında *muhkem* ve *müteşabihe* ilişkin 'akliyyât - sem'îyyât ayrımına dair kısmın, *muhkem* ve *müteşabihin* biri Kur'an'ın tamamını diğeri bir kısmını vasıflandıran manalarına dair açıklamalardan ve dolayısıyla bu yaklaşıma göre Kitâb deliline dair bir başlıktan önce yer alması ihtimali ise, el-Ceşşâş'ın bu ayrımı ele alırken *muhkem* ve *müteşabih* kavramlarına yer vermesi gerekeceği, bu kavramların da *Ahkâmu'l-Kur'an*'da olduğu gibi 3/Âl-i 'İmrân:7 ayeti bağlamında ele alması ve 3/Âl-i 'İmrân:7 ayetinin Kur'an-ı Kerim başlığı altında zikredilmesinin daha muhtemel olması sebebiyle kanaatimizce zayıflamaktadır.

Bu noktada Kitâb delilinin ayrı bir başlık olarak yer almayıp *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'e içkin halde bulunmasının, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün Kitâb delili bağlamında değerlendirilmesinde takip edilebilecek bir diğeri muhtemel yaklaşım olduğu belirtilmelidir. *El-Fuşûl fî'l-Uşûl*, *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın mukaddimesi olmasından hareket edildiğinde bir bütün olarak Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasına hizmet etmektedir. Bu doğrultuda *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün her bir konusu, el-Ceşşâş'ın belirttiği üzere "... Kur'an'ın manalarının *istinbât* yollarının, delillerinin istihracının, lafızlarının hükümlerinin [yahut *ihkâmının*] ..." <sup>230</sup> anlaşılması amacına matuf olmaktadır. Bu doğrultuda *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* yapısal ve amaçsal olarak Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasına ve dolayısıyla Kitâb deliline bu denli içkin olduğundan, el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-*

<sup>229</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:5.

<sup>230</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:5.



*Uşûl*'de ayrıca bir Kitâb başlıklandırmasına gitmemiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bunun yanında el-Ceşşâş sünnet, *icmâ'*, kıyas, ictihad, istihsan ve diğer istidlal yollarının kaynağını Kur'an-ı Kerim'den alıp Kur'an'ın bu delillerin tamamının ve dinin her hükmünün açıklayıcısı olduğunu kabul etmektedir.<sup>231</sup> Bu durum Kitâb delilinin diğer delillere kaynaklık etme bakımından kapsayıcılığını ve bu delillerle birçok bakımdan iç içeliğini ortaya koymakla, el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında Kur'an-ı Kerim'e ilişkin müstakil bir başlık vermeme ihtimalini desteklemektedir.

### 3.4. Kur'an Lafızlarının *İhkâmı*: *Muḥkem* - *Umûm* İlişkisi Bağlamında *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün Kayıp Baş Kısmı

El-Ceşşâş, usul anlayışında yerleşik bir ilke olarak *müteşabihi*n *muḥkem* olana hamledileceğini kabul etmiştir.<sup>232</sup> İlgili başlıklarda değinildiği üzere el-Ceşşâş'ın bu ilkeye, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında *uşûlu't-tevhîd* bahsi ve *muḥkem* ve *müteşabihe* dair seleften gelen görüşler bağlamında yer vermesi ihtimal dahilindedir. Bu ihtimali destekleyen hususlardan biri de el-Ceşşâş'ın *Aḥkâmu'l-Kur'ân*'ın başında verdiği ifadesindeki ibarenin hükümler (*ehkâm*) şeklinde okunmasının yanı sıra *ihkâm* şeklinde okunarak ifadenin "Kur'an'ın ... lafızlarının *ihkâm*ının ... bilinmesinde ihtiyaç duyulan şeyler için hazırlık zemini (*tevṭi'e*) içeren bir mukaddime takdim ettik" şeklinde anlaşılmasının muhtemel olmasıdır.<sup>233</sup> Buradaki "lafızlarının *ihkâmı*" ifadesi, kanaatimizce lafızlarının *muḥkem* niteliğini haiz olacak şekilde anlaşılmasına yönelik bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Nitekim el-Ceşşâş 11/Hüd:1 ayetindeki "*Kitâbun uḥkimet âyâtuhû*" (ayetleri muḥkem kılınmış Kitap) ifadesinde yer alan *ihkâm* mastarının *mâḍî mechûl* fiili olan *uḥkimet* ibaresinden yola çıkarak ayeti, zikri geçtiği üzere *muḥkemin* Kur'an-ı Kerim'in tamamının vasfı olan manasına örnek olarak

<sup>231</sup> el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 3:246.

<sup>232</sup> el-Ceşşâş, *Şerḥu Muḥtaşari't-Taḥâvî*, 4:207, 419-420; el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:374; el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:188, 192, 533; 2:83, 466, 590.

<sup>233</sup> Eserin incelediğimiz yazma nüshalarında elif (l) remzinin alt veya üstünde, kelimenin *ehkâm* yahut *ihkâm* oluşunun tespitini sağlayan hareke veya başka bir işaretlendirme bulunmamaktadır. el-Ceşşâş, *Aḥkâmü'l-Kur'ân* (Murad Molla, 310515), 1b; (Murad Molla, 310514), 2b; (Süleymaniye, 143124), 1b; (Carullah, 225084), 1b; (Carullah, 225081), 1b; (Atıf Efendi, 373576), 1b; (Feyzullah, 158772), 1b; (Şehid Ali Paşa, 326944), 1b; (Süleymaniye, 322123), 1b; (Fatih, 237591), 1b; (Fazıl Ahmed Paşa, 359521), 2b; (Nuruosmaniye, 172724), 1b. Böyle bir hareke veya işaretin bulunması halinde dahi bunun bir müstensih takdir yahut ilavesi olması da muhtemel olduğundan ibarenin aslına ilişkin kesin bir sonuca varmak zor gözükmektedir. *Aḥkâmu'l-Kur'ân*'ın, tahkik sahibi olarak el-Ḳamḥâvî'nin gösterildiği neşrinde ve çalışmamızda gösterimde esas aldığımız baskısında ibare *ihkâm* olarak verilmiştir. el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, Tah. Muḥammed eş-Şâdiḳ el-Ḳamḥâvî, 1:5. el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:5.

zikretmektedir.<sup>234</sup> Yine hem 11/Hüd:1 ve 10/Yûnus:1 ayetlerinde *muhkemin* Kur'an-ı Kerim'in tamamının vasfı olmasını ele alırken *ihkâm* tabirini kullanmaktadır.<sup>235</sup> Buna göre el-Ceşşâş aktarılan ifadesinde "Kur'an'ın lafızlarının *ihkâmî*" ibaresine yer vererek *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ü telif ediş sebeplerinden biri olarak Kur'an'ın lafızlarının *muhkem* niteliğini haiz olacak şekilde anlaşılmasına yönelik bilgi vermek olduğunu belirtmektedir. Bu yaklaşım, lafızların *muhkem* olan manaları üzerinden anlaşılmasını ifade etmekle *müteşabihin muhkeme* hamledilmesi gerektiği ilkesini de yansıtmış olmaktadır. Bu doğrultuda daha da ilerlenerek, "Kur'an'ın lafızlarının *ihkâmî*" ifadesinin el-Ceşşâş tarafından *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın girişinde zikredilmiş olmakla haiz olduğu önemden hareket edilerek *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında *muhkem* ve *müteşabihe* dair verilen açıklamaların, temelde Kur'an'ın lafızlarının *muhkem* olan manaları üzerinden anlaşılması ve dolayısıyla *müteşabihin muhkeme* hamledilmesi ilkesinin açıklanması amacına hizmet ettiğini söylemek imkansız yahut anlamsız olmayacaktır.

El-Ceşşâş nezdinde *'umûm* lafızlar, aynı zamanda *naşş* olduklarından<sup>236</sup> manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) ve muradı açık (*beyyin*) olma niteliğini taşımakta olup el-Ceşşâş bu niteliklerle aynı zamanda *muhkemi* de vasıflandırmaktadır.<sup>237</sup> Bu durumda *'umûm* bir lafzın nitelikleri *muhkem* tarafından da taşındığından *'umûm*, *muhkem* kapsamında yer almış olmaktadır. Bu sonuca *'umûm*un manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) ve muradı açık (*beyyin*) olma niteliklerinin lafzın farklı manalara ihtimalini ortadan kaldırmasından yola çıkarak *muhkemin* tek manaya muhtemel olması üzerinden ulaşmak da mümkündür. Diğer taraftan el-Ceşşâş, bir lafız *'umûm* ve *icmâle* ihtimalli olduğunda lafzı *'umûma* hamletmenin evla olduğunu,<sup>238</sup> *'umûmuyla* amel etmenin mümkün olduğu bir lafzın *mücmel* kılınmasının caiz olmadığını belirtmektedir.<sup>239</sup> El-Ceşşâş'ın usul anlayışında *mücmel* beyan edilmedikçe *müteşabih* niteliğini haizken<sup>240</sup> *'umûm*un *muhkem* kapsamında yer alması, lafzın *mücmel* değil *'umûma* hamlini, aynı zamanda *müteşabihin muhkeme* hamlinin bir örneği haline getirmektedir.

<sup>234</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:3.

<sup>235</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:3.

<sup>236</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:59.

<sup>237</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:188, 2:157.

<sup>238</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:200.

<sup>239</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:207.

<sup>240</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:5.

Bu veriler ışığında *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün kayıp baş kısmında *muḥkem - müteṣabih* sonrasında 'umūma ilişkin bir bölümün yer alması, *müteṣabihin muḥkeme* hamli ilkesi bağlamında değerlendirildiğinde anlam kazanmaktadır. Zira *muḥkem* kapsamında yer almakla 'umūma ilişkin tespit edilen söz konusu meseleler, *muḥkeme* ilişkin incelemelerin de bir parçası haline gelmektedir. Diğer taraftan el-Ceṣṣāş'ın *aṣḥābu'l-'umūm*dan olmakla<sup>241</sup> dilde 'umūm için *vad'* olunmuş lafızları kabul etmesi,<sup>242</sup> Kur'an-ı Kerim'de *muḥkem* lafızların kapsamını genişletmekle Kur'an lafızlarının *muḥkem* niteliğini haiz şekilde anlaşılmasını ve dolayısıyla Kur'an'ın lafızlarının *iḥkāmını* desteklemiş olmaktadır. Bu bağlamda el-Ceṣṣāş'ın 'umūm bahsine öncelik vermesi, lafızları mümkün olduğunca *mücmel* kılmayıp 'umūmlarıyla amel edilmesi kabulü üzerinden değerlendirildiğinde *müteṣabihin muḥkeme* hamli ilkesine hizmet etmenin yanı sıra el-Ceṣṣāş'ın 'umūm bahsine bu ilkeyle bağlantılı olarak yer verme ihtimalini de artırmaktadır. Öte yandan *uṣūlu't-tevhīd* başlığında değinildiği üzere el-Ceṣṣāş'ın 2/el-Bakara:210 ayetindeki *müteṣabihin muṣebbihenin* yaptığı aksine *muḥkeme* hamledilmesi gerektiğini belirtmesi *uṣūlu't-tevhīd* bahsini de *müteṣabihin muḥkeme* hamli ilkesiyle ilişkili hale getirmektedir. Buna göre *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün kayıp baş kısmındaki *uṣūlu't-tevhīd*, *muḥkem-müteṣabih* ve sonrasında yer alan 'umūm bölümlerini, *müteṣabihin muḥkeme* hamli ilkesini ve yukarıda gerekçelendirildiği üzere bununla bağlantılı olarak Kur'an'ın lafızlarının *iḥkāmına* yönelik yaklaşımı farklı açılardan destekleyen bir bütünün birbirini tamamlar nitelikteki kısımları olarak okumak mümkündür.

### 3.5. *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün Kayıp Baş Kısmı *Zāhire* İlişkin Müstakil Bir Bahis İçerebilir mi? 'Umūm - Zāhir İlişkisi Bağlamında *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün Kayıp Baş Kısmı

*El-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün tahkikli neşre konu olmuş nüshalarından baş kısmını en fazla ihtiva eden Dāru'l-Kutubi'l-Mıṣriyye (*Uṣūlu'l-Fıkh*, 229) nüshası "mā ruviye fī ḥaberi İbn 'Umer ..." ibaresi ile başlamakta<sup>243</sup> ve el-Ceṣṣāş bu rivayette Nebi'nin (sav) verdiği mutlak cevabın kendileriyle hükmü vacip kılmada itibar edilmesi gereken *zāhir*lerden olduğunu ifade etmektedir.<sup>244</sup> Devamında bir şeye atfedilmiş olduğu halde öncesinden bağımsız olarak ele alındığında kendisiyle amel mümkün olan 'umūmun

<sup>241</sup> el-Ceṣṣāş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:101.

<sup>242</sup> el-Ceṣṣāş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:114-115.

<sup>243</sup> el-Ceṣṣāş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, Dāru'l-Kutub, *Uṣūlu'l-Fıkh*, no. 229, v. 1a.

<sup>244</sup> el-Ceṣṣāş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:41.

itibar edilmesi gereken *zâhir*lerden olduğunu belirterek<sup>245</sup> bu 'umûm lafızlara dair örnekleri incelemektedir.<sup>246</sup> Bu durum kendisinin bu bahsi itibar edilmesi gereken *zâhir*lere ayırdığı izlenimi uyandırmaktadır. Nitekim mezkur *el-Fuşûl fi'l-Uşûl* tahkiklerinde, başlangıçta yer alan bu kısım muhakkikler tarafından "Kendilerine İtibar Edilmesi Gereken *Zâhirler*" olarak başlıklandırılmıştır.<sup>247</sup> Ancak bu başlık nüshanın aslından olmadığından<sup>248</sup> ve "mâ ruviye fi ḥaberi İbn 'Umer ..." ibaresiyle başlanma bir bölüm girişi olmaya uygun gözükmediğinden, eğer el-Ceşşâş bu kısmın da içinde yer alabileceği *zâhire* ilişkin bahsi ayrı bir başlık altında müstakil bir bölüm olarak ele almışsa, bu bölümün daha önceden yani *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında başlamış olması muhtemeldir. Zikredildiği üzere el-Ceşşâş'ın itibar edilmesi gereken *zâhir*lere ilişkin açıklamalardan önce *muḍmerler zâhir* olmadıklarından 'umûmlarına itibarlarının gerekli olmadığı bağlamında *zâhir* kavramını zikretmesinin muhtemel olması, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün kayıp kısmında *zâhire* ilişkin müstakil bir bahisten bahsedilme ihtimalini artırmaktadır. Ayrıca el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün mevcut kısmında *zâhire* dair herhangi bir tanım vermemesi, böyle bir tanımın *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün kayıp kısmında *zâhire* ilişkin müstakil bir bahiste yer almasının muhtemel olması sebebiyle bu ihtimali destekler nitelikte görülebilir. Bununla birlikte "Kendilerine İtibar Edilmesi Gereken *Zâhirler*" şeklinde bir başlık nüshanın aslında bulunmadığından bu kısmın, sıradaki paragrafta ele alınan 'umûm - *zâhir* ilişkisi üzerinden *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'de müstakil bir başlık altında yer almayıp 'umûm bahsi altında ele alınmış olması da muhtemeldir.<sup>249</sup>

'Umûm bir lafız lafzen *izhâr* edilmekle telaffuz edilme anlamıyla *zâhir*<sup>250</sup> vasfını taşımış olmaktadır. Bunun yanında el-Ceşşâş'ın usul anlayışında

<sup>245</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:41.

<sup>246</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:41-44.

<sup>247</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:40; el-Ceşşâş, *Uşûlu'l-Fıkh el-Musemmâ bi'l-Fuşûl fi'l-Uşûl*, Tah. Muhammed Muhammed Tâmir, 1:3.

<sup>248</sup> el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, Dâru'l-Kutub - Uşûlu'l-Fıkh, no. 229, v. 1a.

<sup>249</sup> 'Uceyl Câsim ve Muhammed Tâmir de itibar edilmesi gereken *zâhir*lere ilişkin bu kısmı 'umûma ilişkin bir başlığın alt başlığı olarak vermiştir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:39; el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, Tah. Muhammed Muhammed Tâmir, 1:3. Nüshanın 1a vараğının önceki sayfasında yer alan fihristte bu kısma tekabül eden yer için *zâhire* ilişkin bir başlık yerine 'umûma dair bir başlığa yer verilmesi bu yaklaşımla uyumludur (el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, Dâru'l-Kutub, Uşûlu'l-Fıkh, no. 229, 1a vараğı öncesindeki fihrist sayfası). Ancak zikredildiği üzere bu fihrist sayfasının eserin aslından olmadığı anlaşıldığından, bu durum söz konusu yaklaşımın eserin aslı üzerinden ispatı anlamına gelmemektedir.

<sup>250</sup> Buradaki *zâhirin*, *muḍmer* olanın telaffuz edilerek lafzen açığa çıkarılmasını (*izhâr* edilmesi) ifade etmekle, 'umûmun bir niteliği olan *zâhiru'l-ma'nâ* terkinde diğer muhtemel manalara baskın gelme anlamı üzerinden mananın bir niteliği olan *zâhirden* farklılık arz ettiğinin altı çizilmelidir.

‘umūm lafızlar aynı zamanda *naşş* olmakla<sup>251</sup> *naşş*ın özelliklerinden olan manası *zāhir* (*zāhiru'l-ma'nā*) niteliğini haizdir. Nitekim el-Ceşşâs eserlerinin birçok yerinde ‘umūmu *zāhir* olarak da vasıflandırmakta ‘umūmun *taḥşîş*inin yanı sıra *zāhirin taḥşîş*i ifadesine yer vermektedir.<sup>252</sup> ‘Umūm - *zāhir* arasında ortaya çıkan bu münasebet *zāhire* dair konuları ‘umūm bahsi ile de ilişkili hale getirmektedir. Bu sebeple *el-Fuṣūl fi'l-Uşūl*'ün baş kısmında *zāhire* dair müstakil bir bahis ister bulunsun ister bulunmasın *zāhire* ilişkin bu konuları, *el-Fuṣūl fi'l-Uşūl*'ün kayıp baş kısmında bulunduğu anlaşılan ‘umūm tanımı, bir çokluğu kapsamanın ‘umūmun şartı olduğu, dilde cins için *vaḍ'* olunmuş lafızların bulunduğu ve mana ve hükümlere de hakikaten ‘umūm denilebileceği meselelerinin devamında yer almasıyla ‘umūm bahsi olarak nitelendirilebilecek bir kısmın uzantısı olarak görmek mümkündür. El-Ceşşâs'ın itibar edilmesi gereken *zāhir*ler arasında öncesine atfolunan ‘umūmu sayması,<sup>253</sup> sonrasında hakikat – mecaza ilişkin kısımda ağırlıklı kısmını bir lafzın aynı anda hem hakikat hem mecaz manasını kapsayamayacağı,<sup>254</sup> dolayısıyla söz konusu farklı manaları kapsama bakımından ‘umūm olamayacaklarını ele alması ve devamında halin delaletinin baskın geldiği *zāhir*lerin akabinde ‘umūmla ilgili olarak karşı görüş sahiplerinin lafzın ‘umūmunu delil getirmede aşırıya gittikleri meseleleri incelemesi,<sup>255</sup> *zāhire* ilişkin bu konuların, ‘umūm ile iç içeliğini göstermesi bakımından ‘umūm bahsi içinde değerlendirilebileceği yaklaşımını desteklemektedir. Ayrıca el-Ceşşâs'ın *el-Fuṣūl fi'l-Uşūl*'ün kayıp kısmında telaffuz edilmemiş *muḍmer*lerin farklı manalarını kapsayabilmesi mümkün olmakla beraber bu yönde bir delil olmadıkça ortada *zāhir* kılınmış bir lafız bulunmadığından ‘umūmlarına itibar edilmesinin vacip olmadığı ve ancak *zāhir* bir lafız bulunduğu takdirde ‘umūma itibarın gerekli olduğu meselelerini ele alma ihtimali, itibar edilmesi gereken *zāhir*lere dair bu kısmı öncesindeki ‘umūma ilişkin meselelerle bağlantılı hale getireceğinden *zāhire* ilişkin bu konuların ‘umūm bahsinin bir uzantısı olarak görülmesi yaklaşımını destekler nitelikte olacaktır.

---

Ancak *zāhire* ilişkin bu iki mananın hem ortak *zāhir* terimi ile ifade edilmesi hem de aralarındaki yakın ilişki sebebiyle, ‘umūm ve *zāhire* dair bahisler arası ilişkiye yönelik söz konusu gerekçelendirmeler birbirini dışlar mahiyette sunulmayarak bir arada verilmiştir.

<sup>251</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uşūl*, 1:59.

<sup>252</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uşūl*, 1:195; el-Ceşşâs, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 1:365; 2:114, 484, 537; 3:69, 635.

<sup>253</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uşūl*, 1:41.

<sup>254</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uşūl*, 1:46-50.

<sup>255</sup> el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uşūl*, 1:50-56.

Bunun yanında manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) olmanın aynı zamanda *muhkemin* bir niteliği olması,<sup>256</sup> *zâhire* ilişkin bu konuları 'umûm bahsinin yanı sıra *muhkemle* ilgili açıklamaların da bir uzantısı haline getirmektedir. Ayrıca el-Ceşşâş'ın usul anlayışında *zâhirden* ancak delil varsa uzaklaşılabilmesi,<sup>257</sup> lafzın delil olmadıkça amelden düşürülememesi ve buna binaen delilsiz olarak *zâhiriyle* amelin mümkün olduğu lafzın beyana bağlı kılınıp *müteşabih* kapsamında yer alan bir *mücmel* haline getirilememesi sonucunu beraberinde getirmekle *müteşabihin muhkeme* hamli ilkesini destekler nitelik taşımaktadır. Bu sebeple *zâhir*lerine itibar edilmesi gerektiğine dair el-Ceşşâş tarafından zikredilen söz konusu hususları, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmının lafzın *müteşabih muhkeme* hamli ilkesi üzerinden okunması bağlamında değerlendirmek imkan dahilindedir. Dolayısıyla itibar edilmesi gereken *zâhirlere* dair bu kısmın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmıyla bağlantısını *muhkem* ve 'umûm bahsi yanında *müteşabihin muhkeme* hamli ilkesi üzerinden kurmak mümkündür.

### Sonuç

Bu makalede öncelikle el-Ceşşâş'ın *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın başına mukaddime olarak telif ettiği kısmın kendisinin *Uşûlu'l-Fıkh* olarak isimlendirdiği *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* eseri olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Buna bağlı olarak el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün başında *uşûlu't-tevhîd* konusuna yer verdiği kabul edilerek *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün *uşûlu't-tevhîd* bahsini kapsadığı yaklaşımı benimsenmiştir. Çalışmamızda *Ahkâmu'l-Kur'an*'da yer verdiği ifadelerden yola çıkarak el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmının devamında *muhkem* ve *müteşabih* kavramlarına dair açıklamalarda bulunduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda el-Ceşşâş'ın hem *muhkem* hem de *müteşabihin*, biri Kur'an'ın tamamını, diğeri ise yalnızca bir kısmını vasıflandırmaya uygun iki farklı manaya ayrıldığına dair açıklamalarda bulunduğu, Kur'an'ın bir kısmının niteliği olan *muhkem* ve *müteşabihe* dair seleften rivayet edilen farklı görüşleri zikrettiği, *muhkem* ve *müteşabihe* ilişkin 'akliyyât ve sem'iyât ayrımına yer verdiği ve *muhkem* ve *müteşabihe* dair örnekler zikrettiği sonucuna varılmıştır. Sonrasında hem mevcut *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'deki ifadeleri hem de ed-Debûsî ve es-Serahsî'nin aktarımları, eserin muhakkiklerinden 'Uceyl Câsim'in de belirttiği üzere el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında 'umûma ilişkin meselelere yer verdiğini göstermektedir. Bu kapsamda el-Ceşşâş'ın

<sup>256</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:188, 2:157.

<sup>257</sup> el-Ceşşâş, *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr*, 181; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:410.

‘umūma dair bir tanım verdiği, bu bağlamda ‘umūm için bir çokluğu kapsamının şart olduğuna dair açıklamalarda bulunduğu, dilde cins için *vaḍ'* olunmuş olan ‘umūm lafızların varlığına yönelik örnek ve izahlara yer verdiği ve ‘umūmun isim ve lafızlarda olduğu gibi mana ve hükümler için kullanımının da hakikat olduğu meselesini lugavî örnekler üzerinden ele aldığı çıkarımları ortaya konulmuştur.

Ebü'l-Ḥuseyn el-Başrî, her ne kadar usul-ı fikh kendileri üzerlerine bina edilse de *tevḥîd* ve adalet gibi kelam konularının fukahanın örfünde usul-ı fikh olarak isimlendirilmediğini belirtmektedir. Buna göre *uşûlu't-tevḥîd* bahsinin *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* kapsamında yer almadığı yaklaşımı el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün telifinde fukaha örfünü takip ettiği yönünde bir kabulü destekleyecektir. Çalışmamızda olduğu gibi el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'e *uşûlu't-tevḥîd* konusu ile başladığı yaklaşımının benimsenmesi halindeyse el-Ceşşâş'ın izlediği yöntem bu bakımdan fukaha örfünden ayrık bir görünüm arz edecektir. *Uşûlu't-tevḥîd*'in 'akliyyât alanıyla ilişkili olmasına karşın el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün başındaki *muḥkem* – *müteşabihle* başlayıp emir – nehye kadar devam edip lafızlar bahsine ayırdığı anlaşılan kısmın temelde *sem'ıyyât* kapsamında yer alması, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmını 'akliyyâttan *sem'ıyyât* alanına geçişin konusu haline getirmektedir. El-Ceşşâş'ın *muḥkem* ve *müteşabihe* ilişkin 'akliyyât ve *sem'ıyyât* ayırımına yer verdiğini belirtmesi bu bağlamda anlam kazanmaktadır. El-Ceşşâş'ın hem *muḥkem* hem de *müteşabihin*, biri Kur'an'ın tamamı diğeri bir kısmını niteleyen iki farklı manaya ayrıldığını dair açıklamalarında Kur'an-ı Kerim'i zikrettiği anlaşıldığından, el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında Kitâb başlığına yerdiği kabul edildiği takdirde bu başlığın *muḥkem* ve *müteşabihe* dair açıklamaların başında yer alması muhtemeldir. El-Ceşşâş'ın usul anlayışında 'umūm lafzın aynı zamanda *muḥkem* kapsamında yer alması, el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmında 'umūma ilişkin değindiği hususları *muḥkeme* ilişkin açıklamalarının bir uzantısı haline de getirmektedir. Bu bağlamda el-Ceşşâş'ın dilde 'umūm lafızların varlığını ve lafızların mümkün olduğunca *mücmel* değil 'umūma hamledilmesi ilkesini kabul etmesi, Kur'an-ı Kerim'de *muḥkem* alanını genişletmekle kendisinin *müteşabihin muḥkeme* hamledilmesi gerektiği yaklaşımını da desteklemektedir. Bu doğrultuda, el-Ceşşâş'ın *uşûlu't-tevḥîd* ve *muḥkem* – *müteşabih* kavramları bağlamında *müteşabihin muḥkeme* hamli ilkesini ele alması muhtemel olduğundan, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmını *uşûlu't-tevḥîd*, *muḥkem* – *müteşabih* ve devamında 'umūm bölümleri üzerinden *müteşabihin muḥkeme* hamli ilkesi

bağlamında bütünlük arz eder şekilde okumak mümkündür. Manası *zâhir* olmanın hem 'umûm hem de *muhkemin* niteliklerinden biri olması, elimizdeki *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* tahkiklerinin başında yer alan itibar edilmesi gereken *zâhirlere* ilişkin kısmı 'umûm bahsi ve *muhkemle* ilgili açıklamaların bir uzantısı olarak görmeyi mümkün kılmaktadır. Ayrıca el-Ceşşâs'ın usul anlayışında *zâhirden* ancak delil varsa uzaklaşabileceği kabulü *müteşabihin muhkeme* hamli ilkesini destekler nitelik taşıdığından, *zâhire* ilişkin ister müstakil bir başlık altında yer aldığı kabul edilsin isterse edilmesin, itibar edilmesi gereken *zâhirlere* dair bu kısmın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmıyla bağlantısının *müteşabihin muhkeme* hamli ilkesi üzerinden kurulması da mümkündür.

---

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

**Finansal Destek / Grant Support:**

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

---

**KAYNAKÇA**

- 'Alâ'uddîn es-Semerqandî, Ebü Bekr Muhammed b. Aḥmed. *Mizānu'l-Uşûl fî Netā'ici'l-Ukûl*. Tah. Muhammed Zekî 'Abdulberr. ed-Devḥa: Meṭābî'u'd-Devḥa el-Ḥadîse, 1984.
- Atay, Hüseyin. "İslam Hukuk Felsefesi Bibliyografyası (Usûlü'l-Fıkıh Eserleri)." *İslâm Hukuk Felsefesi (İlmu Usûli'l-Fıkıh)*, Abdulvahhâp Hallâf, çev. Hüseyin Atay, içinde 81-182. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- el-Bâcî, Ebü'l-Velîd Suleymân b. Ḥalef et-Tucîbî. *el-İşâra fî Uşûli'l-Fıkıh*, Tah. Muhammed Ḥasen İsmâ'îl. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- el-Bâcî, Ebü'l-Velîd Suleymân b. Ḥalef et-Tucîbî. *Kitābu'l-Ḥudûd fî'l-Uşûl*, Tah. Nezîh Ḥammâd. Beyrût: Mu'essesetu'z-Za'bî, 1973.
- el-Bâkîllânî, Ebü Bekr Muhammed b. eṭ-Ṭayyib. *et-Taḳrîb ve'l-İrşād*. Tah. 'Abdulḥamid b. 'Alî. 3 c. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risāle, 1998.
- el-Bezdevî, Ebü'l-'Usr 'Alî b. Muhammed el-Ḥanefî. *Uşûlu'l-Bezdevî -Kenzu'l-Vuşûl ilâ Ma'rifeti'l-Uşûl*. Tah. Sâ'id Bekdâş. Beyrût: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye Dâru's-Sirâc, 2016.
- el-Ceşşâs, Ebü Bekr Aḥmed b. 'Alî. *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*. 3 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013.
- el-Ceşşâs, Ebü Bekr Aḥmed b. 'Alî. *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*. Tah. Muhammed eş-Şâdiḳ el-Ḳamḥāvî. 5 c. Ḳāhira - Beyrût: Dâru'l-Muşḥaf - Şeriketu Mektebeti ve Matba'ati 'Abdirrahmân Muhammed, tsz.
- el-Ceşşâs, Ebü Bekr Aḥmed b. 'Alî. *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*. 3 c. İstanbul: Matba'atu'l-Evkâfi'l-İslâmiyye, 1335.



- el-Ceşşâs, Ebü Bekr Aḥmed b. ‘Alî. *Ahkâmü'l-Kur’ân*. Süleymaniye Kütüphanesi-Süleymaniye, 143124, 1a-199b; Süleymaniye Kütüphanesi-Murad Molla, no. 310515, 1a-303b; Süleymaniye Kütüphanesi-Süleymaniye, no. 322123, III+1a-291a; Süleymaniye Kütüphanesi-Murad Molla, no. 310516, 1a-275a; Süleymaniye Kütüphanesi-Murad Molla, no. 310514, 1a-319a; Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, 225084, 1a-246a; Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 225081, 1a-246a; Atıf Efendi Kütüphanesi-Atıf Efendi, no. 373576, V+1a-486b; Millet Kütüphanesi-Feyzullah, no. 158772, 1a-489b; Süleymaniye Kütüphanesi-Şehid Ali Paşa, no. 326944, 1a-339b; Süleymaniye Kütüphanesi-Fatih, no. 237591, 1a-278b; Köprülü Kütüphanesi-Fazıl Ahmed Paşa, 359521, 1a-478b; Nuruosmaniye Kütüphanesi-Nuruosmaniye, no. 172724, 1a-732a; Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no. 225082, 1a-231b; Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no. 225088, 1a-168b; Süleymaniye Kütüphanesi-Şehid Ali Paşa, no. 326945, II+1a-367b; Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no. 225089, I+1a-168b; Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no. 297424, 1a-238a; Süleymaniye Kütüphanesi-Reisulküttab, no. 322123, III+1a-291a; Süleymaniye Kütüphanesi-İbrahim Efendi, no. 279203, 1a-348a; Süleymaniye Kütüphanesi-Fatih, no. 237592, 1a-291a.
- el-Ceşşâs, Ebü Bekr Aḥmed b. ‘Alî. *Uşûlu'l-Fıkh el-Musemmâ bi'l-Fuşûl fi'l-Uşûl*. Tah. ‘Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 c. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve’s-Şu’ûni'l-İslâmiyye, 1994.
- el-Ceşşâs, Ebü Bekr Aḥmed b. ‘Alî. *Uşûlu'l-Fıkh el-Musemmâ bi'l-Fuşûl fi'l-Uşûl*. Tah. Muḥammed Muḥammed Tâmir. 2 c. Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2010.
- el-Ceşşâs, Ebü Bekr Aḥmed b. ‘Alî. *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*. Dâru'l-Kutubi'l-Ḳavmiyye, Uşûlu'l-Fıkh, no. 26, 1a-165a.
- el-Ceşşâs, Ebü Bekr Aḥmed b. ‘Alî. *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*. Dâru'l-Kutubi'l-Ḳavmiyye, Uşûlu'l-Fıkh, no.191, 1a- 149b.
- el-Ceşşâs, Ebü Bekr Aḥmed b. ‘Alî. *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*. Dâru'l-Kutub, Uşûlu'l-Fıkh, no. 229, 1a-329a.
- el-Ceşşâs, Ebü Bekr Aḥmed b. ‘Alî. *Şerḥu Edebi'l-Ḳâḍî*. Tah. Ferḥât Ziyâde. Ḳâhira: American University in Cairo Press, 1978.
- el-Ceşşâs, Ebü Bekr Aḥmed b. ‘Alî. *Şerḥu Muḥtaşari't-Ṭaḥâvî*. 8 c. Medîne: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye Dâru's-Sirâc, 2010.
- el-Ceşşâs, Ebü Bekr Aḥmed b. ‘Alî. *Şerḥu'l-Câmi'i'l-Kebîr*. Tah. Tuba Hacer Korkmaz. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Doktora Tezi, 2018.
- el-Cuveynî, Ebü'l-Me'âlî ‘Abdumelik b. ‘Abdillâh. *Metnu'l-Varakât ve yelihi Nazmul-Varakât*. Riyâd: Dâru's-Şumey'î, 1996.
- el-Cuveynî, Ebü'l-Me'âlî ‘Abdumelik b. ‘Abdillâh. *Kitâbu't-Telḥîs fi Uşûli'l-Fıkh*. Tah. ‘Abdullâh en-Nebâlî, Beşîr Aḥmed. 3 c. Beyrût: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1996.
- el-Cuveynî, Ebü'l-Me'âlî ‘Abdumelik b. ‘Abdillâh. *el-Burhân fi Uşûli'l-Fıkh*. Tah. Şalâḥ b. Muḥammed. 5 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1997.
- Çalışkan, Betül. “Hanefî Fıkh Usulü Eserlerinin Sistematiğinin Oluşumu.” Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul, 2022.

- Çalışkan, Kamil. "Ebü Bekr el-Ceşşâs'ın Usul Anlayışında Lafız Türleri ve Diyagramatik Bir Taksim Önerisi." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63:2 (2022): 607-715.
- ed-Debûsî, Ebü Zeyd 'Abdullâh b. Muhammed. *Takvîmu'l-Edille*. Tah. Hâlıl Muhyiddîn el-Meys. Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2016.
- Duman, Soner. "Usûlü'l-Fıkh." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 42:218-220.
- Ebû'l-Huseyn el-Başrî, Muhammed b. 'Alî b. et-Ṭayyib el-Mu'tezilî. *el-Mu'temed fi Uşûli'l-Fıkh*. Tah. Muhammed Hâmidullâh. Dimeşq: el-Ma'hed el-İlmî el-Fransî li'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye, 1964.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ Muhammed b. el-Huseyn el-Hanbelî. *el-'Udde fi Uşûli'l-Fıkh*. Tah. Aḥmed b. 'Alî Seyr el-Mubârakî. Riyâd: 1993.
- Ebû Zenîd, 'Abdulhamîd b. 'Alî. "el-Ḳısmu'd-Dirâsî li't-Taḳrîb ve'l-İrşâd." *et-Taḳrîb ve'l-İrşâd* içinde 9-165. Beyrüt: Mu'essesetu'r-Risâle, 1998.
- Erdoğan, Mehmet. "Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs: Hayatı ve Eserleri (370/981)." *el-Fusûl fi'l-Uşûl Usule Dair Açıklamalar -1-*. içinde 29-48. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Faḥruddîn er-Râzî, Ebü Abdillâh Muhammed b. 'Umer. *el-Maḥşûl fi 'İlmi Uşûli'l-Fıkh*. Tah. Ṭâhâ Câbir Feyyâd el-'Alvânî. 3 c. Beyrüt: Mu'essesetu'r-Risâle, 1996.
- Faḥruddîn er-Râzî, Ebü Abdillâh Muhammed b. 'Umer. *Tefsîru'r-Râzî eş-Şehîr bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtihî'l-Ġayb*. 32 c. Beyrüt: Dâru'l-Fıkr, 1981.
- Güngör, Mevlüt. *Cassâs ve Ahkâmü'l-Kur'ân'ı*. Ankara: Elif Matbaası, 1989.
- Güngör, Mevlüt. "Cessâs." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 7:427-428.
- el-Ġazâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustesfâ min 'İlmi'l-Uşûl*. Tah. Muhammed 'Abdurrahmân el-Mar'aşlî. 2 c. Beyrüt: Dâru'n-Nefâ'is, 2011.
- el-Ġazâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Şifâ'u'l-Ġalîl fi Beyâni's-Şebeh ve'l-Muḥîl ve Mesâlikî't-Ta'lîl*. Tah. Hâmd el-Kubeysî. Bağdâd: Maṭba'atu'l-İrşâd, 1971.
- el-Ġazâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menḥûl min Ta'lîkâti'l-Uşûl*. Tah. Muhammed Ḥâsen Heytû. Byy: Dâru'l-Fıkr, tsz.
- Hacıoğlu, Nejla. "el-Fusûl fi'l-Uşûl isimli Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri." Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- el-Ḥaṭîb el-Bağdâdî, Ebü Bekr Aḥmed b. 'Alî b. Sâbit. *Kitâbu'l-Faḳîh ve'l-Mutefekḳih*. Tah. 'Âdil b. Yûsuf. 2 c. Riyâd: Dâru'bni'l-Cevzî, 1426.
- İbn Hâmid, Ebü 'Abdillâh el-Ḥâsen el-Verrâk el-Bağdâdî el-Hanbelî. *Tehzîbu'l-Ecvibe*. Tah. es-Seyyid Şubḥî es-Sâmerrâ'î, Beyrüt: 'Âlemu'l-Kutub - Mektebetu'n-Nahḍa el-'Arabîyye, 1988.
- İbn Ḥazm, Ebü Muhammed 'Alî b. Aḥmed b. Sa'îd b. Ḥazm el-Endelusî, *el-İḥkâm fi Uşûli'l-Aḥkâm*. Ḳâhira: Dâru'l-Ḥadîş, 2005.
- İbn Ḥazm, Ebü Muhammed 'Alî b. Aḥmed b. Sa'îd b. Ḥazm el-Endelusî, *el-İ'râb 'ani'l-Ḥirâti ve'l-İltibâs el-Mevcûdeyn fi Mezâhibi Ehli'r-Ra'yi ve'l-Ḳiyâs*. Riyâd: Dâru Evḍâ'i's-Selef, 2005.

- İbn Hızam, Ebü Muhammed 'Alî b. Aḥmed b. Sa'îd b. Hızam el-Endelusî, *en-Nubzetu'l-Kâfiye fî Uşûli Ahkâmî'd-Dîn*. Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1985.
- İbn Şihâb el-'Ukberî, Ebü 'Alî el-Ḥasen el-Ḥanbelî. *Risâletu'l-'Ukberî fî Uşûli'l-Fıkh*. Byy: Letâ'if li-Neşri'l-Kutub ve'r-Rasâ'ili'l-'İlmiyye - Ervika, 2017.
- İbnu'l-Kaşşâr. Ebü'l-Ḥasen 'Alî b. 'Umer el-Bağdâdî. *Mukaddime fî Uşûli'l-Fıkh*. Tah. Muhammed b. el-Ḥuseyn es-Suleymânî. Beyrüt: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- İbnu'l-Melâḥimî. *Kitâbu'l-Fâ'ik fî Uşûli'd-Dîn*. Tah. Fayşal Bedîr 'Avn. Kâhira: Dâru'l-Kutub ve'l-Veşâ'iki'l-Kavmiyye, 2016.
- el-Ka'bî, Ebü'l-Kâsim 'Abdullâh b. Aḥmed b. Maḥmûd el-Belḥî. *Kitâbu'l-Maḳâlât ve me'ahû 'Uyûnu'l-Mesâ'il ve'l-Cevâbât*. Tah. Ḥuseyn Ḥanşu, Râciḥ Kurdi, 'Abdulḥamîd Kurdi. Kuramer, Dâru'l-Feth, 2018.
- el-Ḳamḥâvî, Muhammed eş-Şâdik. "Ta'rîf bi'l-İmâm el-Ceşşâş." *Ahkâmu'l-Kur'an*, içinde 3-4. Kâhira - Beyrüt: Dâru'l-Muşhaf - Şeriketu Mektebeti ve Matba'ati 'Abdirrahmân Muhammed, tsz.
- el-Kelvezânî, Ebu'l-Ḥaṭṭâb Maḥfûz b. Aḥmed. et-Temhîd fî Uşûli'l-Fıkh. Tah. Mufid Muhammed. 4 c. Mekke: Câmî'atu Ummi'l-Ḳurâ Merkezi'l-Baḥşil-'İlmî ve İḥyâ'i't-Turâşî'l-İslâmî, 1985.
- Koca, Ferhat. "Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl fi'l-Usûl)." *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2:3 (2002): 337-340.
- Korkmaz, Tuba Hacer. "*Şerhu'l-Cessâs a'le'l-Câmi'i'l-Kebîr Adlı Eserin Tahkiki*." İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- el-Lâmişî, Ebu's-Senâ Maḥmûd b. Zeyd. *Kitâb fî Uşûli'l-Fıkh*. Tah. 'Abdulmecid Türkî. Beyrüt: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995.
- Mânkdim Şeşdiv, Aḥmed b. el-Ḥuseyn b. Ebî Hâşim. *Ta'lik 'alâ Şerḥi'l-Uşûli'l-Ḥamse* (Kâdî 'Abdulcebbar Ebü'l-Ḥasen b. Aḥmed el-Esedâbâdî'ye nispetle). Tah. 'Abdulkerîm 'Uşmân. Kâhira: Mektebetu Vehbe, 1965.
- Muhammed Muhammed Tâmir. *Mukaddimetu't-Taḥkîk li-l-Fuşûl fi'l-Uşûl*. Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2010.
- "en-Neş'etu't-Târîḥiyye li-Dâri'l-Kutub." Dâru'l-Kutub ve'l-Veşâ'iki'l-Kavmiyye. <http://www.darelkotob.gov.eg/ar-eg/Pages/historical-overview.aspx#Foundation> (12.11.2023).
- Özen, Şükrü. *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkh Usulünün Yeniden İnşası*, 2001.
- Rukneddîn es-Semerḳandî. Ebü Muhammed 'Ubeydullâh b. Muhammed. *Câmi'u'l-Uşûl*. Tah. İsmet Garibullah Şimşek. 2 c. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Sâ'id Bekdâş, İbn Muhammed Yahyâ. "Dirâse 'ani'l-İmâm Ebî Bekr er-Râzî el-Ceşşâş." *Şerḥu Muḥtaşari't-Taḥâvî*. Ebü Bekr Aḥmed b. 'Alî el-Ceşşâş, içinde 19-192. Medîne: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye Dâru's-Sirâc, 2010.
- eş-Şaymerî, Ebü 'Abdillâh el-Ḥuseyn b. 'Alî, *Mesâ'ilu'l-Ḥilâf fî Uşûli'l-Fıkh*, Tah. Merter Rahmi Telkenaroğlu. İstanbul: Dâru Bâbi'l-'İlm, 2020.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden: E. J. Brill, 1967.
- Sezgin, Fuat. *Arap İslam Bilimleri Tarihi Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*. İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2015.

- es-Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansür b. Muḥammed. *Ḳavâṭi'ü'l-Edille fî'l-Uşûl*. Tah. Muḥammed Ḥasen İsmâ'îl. 2 c. Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- es-Seraḥsî, Ebü Bekr Muḥammed b. Ebî Sehl. *Uşûlu's-Seraḥsî*. Tah. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. 2 c. Kâhira: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1372.
- eş-Şîrâzî, Ebü İshâk İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf. *Kitâbu'l-Me'üne fî'l-Cedel*. Tah. 'Abdulmecid Turki. Beyrüt: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1988.
- eş-Şîrâzî, Ebü İshâk İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf. *et-Tebşira fî Uşûli'l-Fıkh*. Tah. Muḥammed Ḥasen İsmâ'îl. Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- eş-Şîrâzî, Ebü İshâk İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf. *el-Luma' fî Uşûli'l-Fıkh*. Tah. Muḥyiddîn Dîn Mistü. Beyrüt - Dimeşk: Dâru'bni Keşîr, 2008.
- eṭ-Ṭahâvî, Ebü Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed b. Selâme. *Muḥtaşaru'ṭ-Ṭahâvî*. Tah. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. Kâhira: Maṭba'atu Dâri'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1370.
- Yılmaz, Ömer. "Hanefîlerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planında Tartışmalar." *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2016), 181-210.
- 'Uceyl Câsim en-Neşemî. "Temhîd li'l-Fuşûl fî'l-Uşûl." *Uşûlu'l-Fıkh el-Musemmâ bi'l-Fuşûl fî'l-Uşûl*. Ebü Bekr Aḥmed b. 'Alî el-Ceşşâş, içinde 1:3-37 Kuveyt: Vizâratu'l-Evḳâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1994.





## Two Aspects of Faith and Its Relation to Human Free Will in Abū al-Mu‘īn al-Nasafī: A Philosophical Analysis\*

MUHAMMET SAYGI

University of Birmingham, School of Philosophy, Theology and Religion, United Kingdom

Birmingham Üniversitesi, Felsefe, Teoloji ve Din Bölümü, Birleşik Krallık

mxs1299@student.bham.ac.uk

<https://orcid.org/0000-0003-2907-1788>

### Abstract

The purpose of this paper is to explore the relationship between knowledge (*‘ilm* or *ma‘rifa*) and faith (*īmān*), or intellect (*‘aql*) and religious assent (*taşdiq*), in the thought of Abū al-Mu‘īn al-Nasafī (d. 508-1115), the most distinguished theologian after the founding father of the Māturīdī school. Regrettably, the works of al-Nasafī and his school have not received the recognition they deserve in academic circles of the English-speaking world. This study aims to fill this gap and contribute to the studies already conducted in Turkish academia. The study distinguishes itself from other works in Turkish scholarship by exploring the philosophical reasoning behind the moral praiseworthiness of the act of faith in the Māturīdī tradition, as represented by al-Nasafī. To this end, the initial focus of this article involves conducting research on the essence of faith using al-Nasafī’s corpus. It then explores the relationship established by al-Nasafī between knowledge and faith, or intellect and religious assent. This paper also examines the impact of God’s intervention on human free will in the act of faith and whether this act should be viewed as a human or divine act. The findings of this study show that, according to al-Nasafī, the truth or legitimacy of a religious belief can only be established through knowledge or evidence (*dalil*). Imitating the beliefs of forefathers (*taqlid*), relying on intuition (*ilhām*), or trusting in the goodness of those beliefs cannot be a means of acquiring true knowledge of religions. Nevertheless, faith cannot be reduced to knowledge. Instead, faith is a special assent of the heart that is grounded in knowledge. With this voluntary assent, a person adopts the Islamic faith and its values as the most fundamental guiding principle of their life. The assent that al-Nasafī deems worthy of being called faith is a special kind of assent of this kind.

**Keywords:** Intellect, Religious Assent, Knowledge, Human Freedom, Divine Intervention, Abū al-Mu‘īn al-Nasafī, Māturīdism.

**Ebū’l-Mu‘īn en-Nesefī’de İmanın İki Yönü ve İnsanın Özgür İradesiyle İlişkisi: Felsefi Bir Analiz**

**Öz**

Bu makale, Māturīdī kelim geleneğinin kurucusundan sonraki en seçkin isimlerinden biri olan Ebū’l-Mu‘īn en-Nesefī’nin (ö. 508/1115) düşüncesinde bilgi ve iman –diğer bir ifadeyle, akıl ve dinî tasdik– arasındaki ilişkiyi ve iman fiilinde insan hürriyetini ele almaktadır. En-Nesefī ve ekolünün çalışmaları, İngilizce konuşulan dünyadaki akademik

çevreler tarafından ne yazık ki henüz hak ettiği ilgiyi görememiştir. Bu çalışma, bu boşluğu doldurma ve Türk akademisinde hâlihazırda yapılmış çalışmalara katkı sağlama amacı taşımaktadır. En-Nesefî'nin temsil ettiği şekliyle Mâtürîdî geleneğindeki iman fiilinin hem entelektüel hem de ahlaki açıdan övgüye değer olmasının ardındaki felsefi muhakemeye odaklanması, bu çalışmayı Türkçe literatürdeki diğer çalışmalardan ayırmaktadır. Bu amaç doğrultusunda, öncelikle en-Nesefî'nin külliyatında imanın doğası üzerine bir soruşturma yürütülecek, daha sonra en-Nesefî'nin bilgi ile iman veya akıl ile dinî tasdik arasında kurduğu ilişki üzerine odaklanılacaktır. Çalışmanın son bölümü, iman eyleminde Tanrı'nın insanın özgür iradesine olan etkisine ve iman eyleminin insani mi yoksa ilahi bir fiil mi olduğu hususuna odaklanacaktır. Bu çalışma, en-Nesefî'ye göre bir dinî inancın doğruluğunun veya meşruiyetinin ancak bilgi veya delille ortaya konulabileceğini ve kalpte bir dinin iyiliğine dair beliren hissini, ilhamın ve taklidin doğruyu bilmenin yolları olamayacağını göstermektedir. Fakat bilgiye yapılan bu güçlü vurguya rağmen, iman sadece bilmeye de indirgenemez. Bunun yerine 'iman, bilgiye dayanan kalbin özel bir tasdikidir' ifadesi, en-Nesefî'nin sahip olduğu iman yorumunu daha doğru yansıtmaktadır. İnsanın özgür iradesine dayanan bu özel tasdik ile kişi, İslam inancını ve değerlerini hayatının en ulvi yol gösterici ilkeleri olarak benimser. İşte en-Nesefî'de iman olarak adlandırılmaya layık olan tasdik, bu türden özel bir tasdiktir.

**Anahtar Kelimeler:** Akıl, Dini Tasdik, İlim, İnsan Hürriyeti, İlahi Müdahale, Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, Mâtürîdiyye.

## Introduction

In Islamic theology (*kalām*), a great deal of intellectual effort has been dedicated to clarifying the relationship between reason and revelation (or intellect and religious assent). It is undeniable that Islamic revelation<sup>1</sup> has had a significant impact on shaping the interplay and rapport between these two domains. For, after accepting the idea that God had revealed to the Prophet and that the Prophet had thoroughly taught people what had been revealed to him, the mission of Islamic theologians, known as *mutakallimūn*, became to rationalise and defend the content of the Islamic faith. It is pertinent to note, however, that this should not be understood as solely a dogmatic approach —at least from the perspective of Islamic theologians. For they initially put forward, or at least strove to achieve, a well-grounded understanding of epistemology and ontology on which they

\* The findings presented in this article primarily rely on the author's ongoing doctoral research conducted at the University of Birmingham. The central focus of the thesis revolves around an examination of the key theological concepts put forth by Abū al-Mu'în al-Nasafī.

\*\* I am deeply grateful to my supervisors, Prof. Nicholas Adams and Dr. Richard Todd, for their feedback on earlier drafts of this paper. I would also like to extend my gratitude to Prof. İlyas Çelebi and Dr. Sami Turan Erel for their assistance in accessing and clarifying the Arabic texts of al-Nasafī. Special thanks also to the anonymous referees whose input greatly improved this work.

<sup>1</sup> Initially, there is the Quran, followed by its commentary by the Prophet, known as *Sunna*, which includes his words, actions, and silent approvals on interpretation of what God has revealed for humanity.

would later build their apologia for what they believed. In other words, whatever they claimed had a solid epistemic grounding. Upon studying epistemology and ontology, and establishing their own paradigm, they declared that knowledge is within the realm of possibility—or that knowledge is accessible to human beings—and that God is the sole and unique cause of all existence. Based on the idea that God is the wisest and the most just, they inferred that God must have taught humanity the purpose of life on earth. They saw the Prophet as the Messenger, the one who was chosen by God to teach mankind the truth and to serve as a shining model of how to live in alignment with that truth. Then they produced a number of criteria to test the trustworthiness of the Prophet and of what he brought from God as divine revelation. After all these phases, they accepted the Islamic faith as the ultimate truth. They took care not to present a single Quranic verse or a single Hadith as evidence of their claim until they had completed all the stages of this process. In spite of all their initial intellectual efforts, it would be unjust if someone still attempted to define their approach as dogmatic.

For Abū al-Muʿīn al-Nasafī, as one of the Islamic theologians who adopted the aforementioned approach, illuminating the relationship between intellect and religious assent was also one of the critical problems that needed to be addressed. This article aims to present al-Nasafī's position and ideas on the relationship between intellect (*ʿaql*) and religious assent (*taṣdīq*). In line with this purpose, we will first discuss the nature of faith, then the relationship between intellect and religious assent in al-Nasafī. The final discussion will concern the relationship between the free will of a servant and the grace of God, particularly in the act of faith. Let us now delve into exploring the concept of faith in al-Nasafī's writings.

### **1. In Search of True Faith: What is the Nature of Religious Faith?**

Al-Nasafī begins his discussion of faith (*īmān*) in *Tabṣirat al-Adilla*, which many consider his masterpiece on Islamic theology, by noting that there was controversy surrounding the nature or real essence of faith among Islamic scholars.<sup>2</sup> Accordingly, there were those who claimed that faith consists of three parts: knowledge by the heart (*maʿrifa bi al-qalb*), confession or declaration by the tongue (*iqrār bi al-lisān*), and actions in accordance with the pillars of Islam (*ʿamal bi al-arkān*). Al-Nasafī reports that Mālik b. Anas (d. 179/795), Muḥammad b. Idrīs al-Shāfiʿī (d. 204/820),

---

<sup>2</sup> Abū al-Muʿīn al-Nasafī, *Tabṣirat al-Adilla fī Uṣūl al-Dīn*, 2:404.



and Aḥmad b. Ḥanbal (d. 241/855) are considered to be among the leading scholars who hold this view.<sup>3</sup> Furthermore, some scholars believed that faith is a function of the heart and tongue (*maʿrifa bi al-qalb* and *iqrār bi al-lisān*), and that other organs have no role to play in the act of faith.<sup>4</sup> Al-Nasafī notes several variants of these three (*maʿrifa bi al-qalb*, *iqrār bi al-lisān*, *ʿamal bi al-arkān*) and how each school or individual adopted one of these variations as their definition of faith. In short, some accepted one alone, others combined two, and some took all three as the definition of faith.<sup>5</sup>

There is one group here that deserves particular attention, as their claim is closely related to the discussion at hand in this paper. Al-Nasafī reports that there were those who argued that faith is solely knowledge by the heart or knowledge that occurs in the heart (*maʿrifa bi al-qalb*).<sup>6</sup> The concept of *maʿrifa* here refers to knowledge by virtue of which the truthfulness of the teachings of the Islamic faith is proved or justified. This idea suggests that one should question at length and reflect on the articles (*ʿaqīda* pl. *ʿaqāʿid*) of the Islamic faith to test their truthfulness. Following this inquiry, one is able to reach a solid conclusion supported by evidence (*dalīl*) with regard to the authenticity of the religion of Islam. Faith, according to this understanding, refers to this specific knowledge that is formed in the heart that Islam is the true religion. Members of the Jahmiyya sect, who followed Jahm b. Ṣafwān (d. 128/745-46) and can be described as the rationalists of early Islam, can be cited as an example of those who adhered to this view. They appear to be the first group to solemnly deal with the question of what the internal structure of faith is.<sup>7</sup> It seems they excluded all other aspects of faith, whether internal, such as submission (*taslīm*), or external, such as confession by the tongue (*iqrār bi al-lisān*). According to Abū al-Ḥasan al-Ashʿarī (d. 324/935-36)'s narrative, this group interpreted faith as merely knowledge.<sup>8</sup>

After summarising numerous views on the meaning of the notion *īmān*, he moves on to the widely accepted view within Ahl al-Sunna, which defines

---

<sup>3</sup> al-Nasafī, *Tabṣirat*, 2:404.

<sup>4</sup> al-Nasafī, *Tabṣirat*, 2:404.

<sup>5</sup> For more detailed information on the followers of each view and their opinions, please refer to al-Nasafī, *Tabṣirat*, 2:404–15.

<sup>6</sup> al-Nasafī, *Tabṣirat*, 2:405–06.

<sup>7</sup> Toshihiko Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Īmān and Islām*, 82.

<sup>8</sup> Abū al-Ḥasan al-Ashʿarī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn*, 132–33. Al-Nasafī also characterises them as adhering to this view, see al-Nasafī, *Tabṣirat*, 2:406.

faith as the assent by the heart (*al-taşdīq bi al-qalb*). He shows Abū Ḥanīfa (d. 150/767) and Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (d. 333/944) as the pioneers of those who adopted this view.<sup>9</sup> Given al-Nasafī's position within the Māturīdī school, it can safely be assumed that he also adhered to this interpretation. Although he does not explicitly state his position in his most voluminous theological work, *Tabṣīrat*, he dedicates a whole chapter in that same book to defending the view of Ahl al-Sunna on faith as the assent of the heart. Further to that, in *al-Tamhīd*, another theological treatise by al-Nasafī, he asserts that faith can be nothing but assent by the heart, by referring to the lexicographical or linguistic meaning of the concept of faith.<sup>10</sup> Considering al-Nasafī's overall approach and his role within the school, it can be argued that his primary goal was to provide a more comprehensive foundation for the views of Abū Ḥanīfa and Abū Maṣṣūr al-Māturīdī and present them to readers in a more expanded manner.

Now we can take a deeper look at al-Nasafī's justification for the view of Ahl al-Sunna.

The primary argument that al-Nasafī puts forth to defend the viewpoint of Ahl al-Sunna is the manner in which philologists or lexicographers (*ahl al-lisān*) use the concept of *taşdīq* and several others that are somewhat related to it. Al-Nasafī asserts that, as per the understanding of lexicologists, "faith" (*īmān*) is an antonym of "unbelief" (*kufr*).<sup>11</sup> And the word *kufr* means claiming something to be falsehood or untrue (*takdhīb*). Further, it also means to deny or disacknowledge (*juḥūd*) the truth content of something. According to al-Nasafī, if we examine the antonyms of the words *takdhīb* and *juḥūd*, we find the concept of *taşdīq* (assent). Therefore, he argues that attributing any meaning to *īmān* other than the meaning of *taşdīq* leads to, as lexicographers have stated, taking the concept of *īmān* out of its intended meaning, which cannot be accepted.<sup>12</sup> The gist of al-Nasafī's argument is that faith is the thing through which an individual abandons unbelief, and

---

<sup>9</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2:406.

<sup>10</sup> al-Nasafī, *al-Tamhīd fī Uṣūl al-Dīn*, 99.

<sup>11</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2:406. As al-Nasafī has noted, the words "faith" and "unbelief" are frequently presented as antonyms in the Quran. For instance, "There shall be no compulsion in [acceptance of] the religion. The right course has become clear from the wrong. So whoever disbelieves in Taghut and believes in Allāh has grasped the most trustworthy handhold with no break in it. And Allāh is Hearing and Knowing." See "The Quran: 2/al-Baqara:256," <https://corpus.quran.com/translation.jsp?chapter=2&verse=256>. (23.02.2023.) (For all quotations from the Quran in this paper, I have used the International Sahih translation of the Quran, which can be accessed online at, <https://corpus.quran.com>.)

<sup>12</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2:406–08.

unbelief is the thing through which an individual abandons faith. In other words, faith is the means of leaving unbelief, and unbelief is the means of leaving faith. The use of these words as antonyms by lexicographers confirms that faith is equivalent to assent.

Al-Nasafî counters all the arguments and claims made by other groups and sects about faith, stating that faith can be nothing more than *taşdıq*. According to him, all other views, except that of Ahl al-Sunna, must be refuted. Al-Nasafî, for example, criticises those who consider deeds to be an integral part of faith, by making reference to the views of Abū al-Ḥasan al-Ashʿarī on the subject.<sup>13</sup> Accordingly, he reports that al-Ashʿarī also accepted faith as an act of assent by the heart and criticised those groups that considered deeds or Islamic practices (*aʿmāl or afʿāl*) to be part of faith. For, attributing the absolute name of faith to the elements or components of Islamic law (*sharāʿiʿ al-Islām*), such as fasting and the five daily prayers, means broadening or extending (*tawassuʿ*) the meaning of the concept of faith. Thus, neither al-Nasafî nor al-Ashʿarī consider Islamic practices to be part of faith or an essential component of it. It is not the actions one performs that determine whether a person is an adherent of Islam, but the creed (*iʿtiqād or ʿaqīda*) one sincerely enunciates, or to be more precise, one truly holds in the heart.<sup>14</sup> Further, it is also possible for a person to follow Islamic practices without being sincerely committed to the creed of Islam. The Quran refers to these individuals as hypocrites, as they have not fully internalised Islamic values.<sup>15</sup> Several verses in the Quran describe the motivations and mental states of those who practice Islamic rituals in this manner, stating that they seek worldly gain, not the love of God.<sup>16</sup>

On the nature of faith, al-Nasafî further states that faith is a firm disposition or state present in the heart that neither increases (*lā yazīdu*) nor decreases (*wa lā yanquṣu*) in terms of its quantity.<sup>17</sup> In simpler terms, the articles of faith remain constant and unchanging over time and are not subject to alteration or revision, but rather are accepted as the ultimate truth since they are revealed by Almighty God. The steadfastness in these

---

<sup>13</sup> One of al-Nasafî's noteworthy attitudes is his occasional use of the views of the Ashʿarī school, which is another major representative of Sunni theology, especially in discussions where there is consensus among Māturīdites and Ashʿarites. Al-Nasafî employs the views of al-Ashʿarī to critique those who believe that deeds are an integral part of faith.

<sup>14</sup> al-Nasafî, *Tabşirat*, 2:406.

<sup>15</sup> 4/al-Nisāʾ:140.

<sup>16</sup> 2/al-Baqara:8-9; 4/al-Nisāʾ:137, 143; 3/Ālu ʿImrān:167; 8/al-Anfāl:49; 33/al-Aḥzāb:12; 63/ al-Munāfiqūn:3.

<sup>17</sup> al-Nasafî, *Tabşirat*, 2:416.

articles of faith is essential for maintaining one's commitment to the belief system of Islam and preserving its integrity as a whole. Furthermore, a person cannot be in between faith and unbelief, they must choose one or the other, they either embrace faith or reject it. Faith is thus the assent of the heart reaching a place of firm decision and robust acknowledgement. According to al-Nasafi, the increase (*ziyāda*) and decrease (*nuqṣān*) in faith can only be accepted in terms of its light (*nūr*) or brightness (*diyā*), that is, in terms of its quality.<sup>18</sup> The light of faith increases with righteous deeds (*al-a'māl al-ṣāliha*) and decreases with sins and disobedience (*ma'āṣi*).<sup>19</sup> However, in terms of being assent per se, faith can be associated neither with increase nor decrease. If someone has attained the true essence of assent, their faith remains steadfast and unchanging.

Al-Nasafi's views on the issue of exception in faith (*istithnā'*) also yield valuable insight into the true nature of faith. According to al-Nasafi, once assent takes root in the heart, it is more appropriate for the servant to declare "I am truly a believer" or "I am a believer in reality", rather than saying "I am a believer if God wills", as the latter implies some degree of doubt.<sup>20</sup> If there is doubt, assent cannot be said to be truly acquired or firmly established in the heart. However, if the servant uses the latter statement because he wishes to be more humble before God, or because he does not know what the final outcome of his life will be, whether belief or unbelief, then there is no harm in using it.<sup>21</sup> Yet, in any case, al-Nasafi suggests that abandoning the use of the statement "if God wills" for describing one's status of belief is more appropriate, as using *istithnā'* in faith may give the impression of doubt.

In light of the discussion so far, we can say that, according to al-Nasafi, faith is a firm and unwavering assent (*taṣdīq*) by the heart, not subject to doubt or uncertainty, but a steadfast conviction deeply rooted within the servant's heart. Al-Nasafi believes that knowledge plays a central role in faith, but also argues that faith is a multi-faceted concept that cannot be reduced to mere knowledge alone. Defining faith as mere knowledge fails to take into account the internal and external aspects that contribute to the full spectrum of faith. In the following section, we will examine al-Nasafi's

---

<sup>18</sup> al-Nasafi, *Tabṣirat*, 2:416.

<sup>19</sup> al-Nasafi, *Tabṣirat*, 2:416.

<sup>20</sup> al-Nasafi, *Tabṣirat*, 2:423.

<sup>21</sup> al-Nasafi, *Tabṣirat*, 2:423.

views on the relationship between intellect and religious assent, which will provide a deeper understanding of the true essence and complexity of faith.

## 2. Faith and Reason: Analysing the Relationship between Intellect and Religious Assent

According to al-Nasafı, true knowledge of a religion can only be attained by means of evidence (*dalil*). He maintains that there is no other way to determine the veracity of religious claims. When someone is asked why they are drawn to one faith rather than another, al-Nasafı holds that the only convincing answer can be provided through evidence.<sup>22</sup> He uses the term “knowledge” (*ilm* or *maʿrifat*) interchangeably with evidence and asserts that, except for knowledge, there are no other means by which the trueness (*ṣiḥḥa*) or fallacy (*fasād*) of religions can be known.<sup>23</sup> He also refers to sources of knowledge as the way to determine the soundness of religions (*asbābu maʿrifati ṣiḥḥati al-adyān*).<sup>24</sup> He emphasises the importance of mental activities such as contemplation, reflection, meditation, and thinking deeply (*taʿammul* and *tafakkur*) in different parts of *Tabṣirat* to distinguish between true and false religions.<sup>25</sup> In this context, al-Nasafı also places a strong emphasis on the concepts of “reason” (*ʿaql*) and “sign” (*ʿalāma*) alongside evidence and knowledge. It would be appropriate first to briefly discuss these key concepts as an introduction to the discussion at hand.

Al-Nasafı reports that early Muslim theologians had varying opinions on the definition of knowledge.<sup>26</sup> He states that some theologians of his school define knowledge as follows: “Knowledge is an attribute that removes ignorance, suspicion, assumption and fallacy from one who is alive”. (*Inna al-ilmā ṣifātun yantafı bihā ʿan al-ḥayyi al-jahlu wa al-shakku wa al-ẓannu wa al-sahwu*).<sup>27</sup> Al-Nasafı believes that this is an influential definition with positive characteristics, but according to him, the most accurate definition was put forward by Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, the founder of the Māturīdī school, for whom al-Nasafı holds deep respect. Before presenting al-Māturīdī’s definition, al-Nasafı notes that it is not a direct or identical copy

<sup>22</sup> al-Nasafı, *Tabṣirat*, 2:35.

<sup>23</sup> al-Nasafı, *Tabṣirat*, 1:34.

<sup>24</sup> al-Nasafı, *Tabṣirat*, 1:34–38.

<sup>25</sup> For instance, see al-Nasafı, *Tabṣirat*, 1:40.

<sup>26</sup> In his work, the author analyses and critiques the definitions of *ilm* put forth by prominent Muʿtazilite and Ashʿarite theologians, as well as those of other sects. For an overview of the various definitions of *ilm* that al-Nasafı presents from scholars of other *madhhab*(s), refer to al-Nasafı, *Tabṣirat*, 1:9–19.

<sup>27</sup> al-Nasafı, *Tabṣirat*, 1:19.

of al-Māturīdī's original formulation.<sup>28</sup> Instead, it rather appears to be a combination of al-Māturīdī's statements and ideas on the subject as assembled by al-Nasafī. The definition that al-Nasafī attributes to al-Māturīdī is: "Knowledge is an attribute which reflects 'al-madhkūr' [lit., the thing that is uttered; in this context, the object of knowledge] in the person who holds this attribute". (*Al-ʿilmu ṣifatun yatajallā bihā liman qāmat hiya bihī al-madhkūr*).<sup>29</sup> Al-Nasafī asserts that this definition is valid and strong enough to withstand all objections. Al-Nasafī does not explicitly state his own definition of knowledge in *Tabṣirat*, and no definition of his own concerning *ʿilm* could be located in *al-Tamhīd*. However, in his minor theological treatise, *Baḥr al-Kalām*, he cites a specific definition attributed to Ahl al-Sunna wa al-Jamā'a and implies that he also adopts this definition, which is "to know the known as it is" (*maʿrifat al-maʿlūm ʿalā mā huwa bihī*).<sup>30</sup> It appears that al-Nasafī does not restrict himself to only one definition of knowledge, but rather utilises multiple definitions that he finds useful. Lastly, it is pertinent to note that the definitions of knowledge referenced here apply to the knowledge possessed by all created beings, including man. The knowledge possessed by God falls outside the scope of these definitions, as God and all of His attributes, including Omniscience (*ʿĀlim*), are unique and infinite.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> "Wa lam ya'ti bihādhihī al-ʿibāra ʿalā hādihā al-naẓm wa al-tartīb." See al-Nasafī, *Tabṣirat*, 1:19.

<sup>29</sup> al-Nasafī, *Tabṣirat*, 1:19. An alternative phrasing of this definition, as proposed by Rosenthal, is: "Knowledge is an attribute through which the object mentioned (remembered?, *madhkūr*) becomes revealed to him in whom (that attribute) subsists." For more information, see Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, 59. Nūr al-Dīn al-Ṣābūnī (d. 580/1184), another prominent figure of the later Māturīdī school, also attributes this definition to al-Māturīdī. He expresses admiration for the definition, similarly to al-Nasafī, and states that it is the most accurate among the definitions that have come to his attention. See Nūr al-Dīn al-Ṣābūnī, *al-Kifāya fī al-Hidāya*, 45–48. A different rendering of the same definition by Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī (d. 792/1390) in his commentary on the *ʿAqā'id of al-Nasafī* reads as follows: "Knowledge is an attribute of the knowing subject by means of which any object referred to becomes revealed (*yatajallā*) to him." He further adds the following comment: "... that is to say, it becomes clear and evident and capable of being described by words, and this regardless of whether that object is something existing (*mawjūd*) or something non-existing (*ma'dūm*)." See Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, *A Commentary on the Creed of Islam: Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī on the Creed of Najm al-Dīn al-Nasafī*, 15. For further information and discussion on the definition of knowledge in al-Nasafī, please refer to the following articles: Adnan Bülent Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebü'l-Mu'īn en-Nesefi Örneği [An Intellectual Struggle for a Sound Definition of Knowledge: A Case of Abū al-Mu'īn al-Nasafī]," 3–20; Mustafa Yüce, "Kelamcıların Bilgi Tanımları ve Nesefi'nin Semantik Tahlili [The Definitions of Knowledge by Muslim Theologians and Semantic Analysis of al-Nasafī]," 111–126.

<sup>30</sup> al-Nasafī, *Baḥr al-Kalām*, 61. (Arthur Jeffery has translated this short tractate of al-Nasafī into English, see Arthur Jeffery, *A Reader on Islam: Passages from Standard Arabic Writings Illustrative of the Beliefs and Practices of Muslims*, 89–124. Salem (New Hampshire): Ayer Company, 1962/1987.)

<sup>31</sup> al-Nasafī, *Baḥr al-Kalām*, 61–62.

Al-Nasafı asserts that the reality of the external world is undeniable and that it is within the capabilities of human beings to acquire knowledge about it. He states that we continuously perceive and understand the existence of objects in the outside world through our senses. He expresses his views on ontology and epistemology with the following laconic statement: “*Ḥaqā’iq al-ashyā’i thābitatun wa al-’ilmu bihā mutaḥaqqiqun*”, which means, “The existence of things/objects is ontologically indisputable, or an absolute reality (*thābita*); and gaining knowledge relevant to those objects for human beings is within the bounds of possibility with absolute certainty (*mutaḥaqqiq*).”<sup>32</sup> The understanding of knowledge reflected in al-Nasafı’s texts demonstrates a strong sense of realism. Knowledge of objects is not dependent on the beliefs or assumptions of individuals. Things have their own reality in the external world, separate from one’s mind. In other words, objects in the outside world possess an inherent reality that exists independently of one’s perception or understanding of them. For example, if different individuals with sound minds and senses focus on a particular object with the aim of understanding its reality, they will all arrive at the same conclusion.<sup>33</sup> Further, al-Nasafı declares that it is within the realm of possibility for man to obtain knowledge regarding both the physical and metaphysical realms. As for the knowledge of God, however, one can know God, but it is not possible to fully comprehend His reality or essence. To adhere to al-Nasafı’s own terminology, one can only use the verb “to know” (*ya’lamu* from the root *’ilm*) not the verb “to comprehend” (*yudriku* from the root *idrāk*) when referring to God. The word *idrāk* means to encompass (*iḥāṭa*) something to the degree of knowing all its limits (*ḥudūd*) and its end (*nihāyā*).<sup>34</sup> Therefore, the terms *idrāk* and *iḥāṭa* are not applicable to the infinite and transcendent nature of God. In short, it is impossible for finite minds to fully comprehend the Infinite Being, the Almighty God.

Reason or intellect (*’aql*) is again held in high esteem by al-Nasafı for its capacity to assist individuals in reaching true knowledge of religions. Rational beings (*’uqalā’*) tend to inherently choose the correct or convenient side when making decisions. In such cases, for al-Nasafı, the most reliable faculty that humans can consult is their faculty of reasoning, which sets them apart from other creatures. By contemplating the nature and mysteries of the human mind, one can understand that this faculty of

<sup>32</sup> al-Nasafı, *al-Tamhīd*, 2; Cf. al-Nasafı, *Tabṣirat*, 1:20.

<sup>33</sup> al-Nasafı, *Tabṣirat*, 1:23.

<sup>34</sup> al-Nasafı, *Tabṣirat*, 1:15.

reasoning was placed in human nature by God. According to al-Nasafî, the very existence of this faculty, in and of itself, within the small universe (*al-‘ālam al-ṣuġhrā*)<sup>35</sup> serves as strong evidence and sign (*‘alāma*) of the Creator’s existence.<sup>36</sup>

Another concept that al-Nasafî draws attention to in this regard is the concept of *‘ālam* (universe), which is derived from the Arabic word *‘alam* and encompasses everything that exists other than God. The word *‘alam* has meanings such as “sign,” “distinguishing mark,” and “characteristic.”<sup>37</sup> In al-Nasafî and Islamic tradition, the term *‘ālam* is used to refer to the entire cosmos, including every single part of it, as everything that is present in the realm of existence (*mawjūdāt*) demonstrates and points to the existence of its Creator (*Ṣāni‘*).<sup>38</sup> Additionally, this understanding holds that the universe not only indicates God’s existence, but also His fundamental attributes such as Omnipresent (*Ḥayy*), the All-Hearing (*Samī‘*), the All-Seer (*Baṣīr*), Omniscient (*‘Alīm*), and Omnipotent (*Qadīr*). Furthermore, according to al-Nasafî, this interpretation also allows us to deduce God’s oneness and uniqueness; “there is nothing like Him” (*laysa kamithlihī shay’*) rationally from observations of the universe.<sup>39</sup> According to al-Nasafî, it is impossible to believe that the universe, with its intricate structure, beautiful appearance, and solid and perfect foundation, was created by a lifeless, ignorant, or powerless being. The fundamental principles of human reason make this point clear, leaving no room for doubt. Someone who suggests that an embroidered silk fabric, a grand palace, or a beautiful painting could come about by chance from a stone, or from a lifeless being without wisdom, would be considered foolish (*safīh*) or stubborn without hesitation by those with sound judgment.<sup>40</sup> The utilisation of knowledge, evidence,

<sup>35</sup> In the Islamic tradition, the phrase “small universe” is often used to refer to human beings. This idea posits that human beings are a condensed representation of the universe and its workings. In simpler terms, man is thought to be the sum or essence of the universe. For this reason, it is said that “He who knows himself knows his Lord” (*man ‘arafa nafsahū faqad ‘arafa rabbahū*). Therefore, it is argued that self-knowledge leads to an understanding of the Divine, as the comprehension of one’s own being is equated with an understanding of the universe and its Creator.

<sup>36</sup> al-Nasafî, *Tabṣīrat*, 1:29; al-Nasafî, *al-Tamhīd*, 4.

<sup>37</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, s.v. “ع-ل-م (‘-l-m)”; al-Zabīdī, *Tāj al-‘Arūs*, s.v. “ع-ل-م (‘-l-m)”; Hans Wehr, s.v. “ع-ل-م (‘-l-m),” in *The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*. <http://ejtaal.net/aa/#hw4=756,ll=2227,ls=5,la=3082,sg=740,ha=507,br=660,pr=107,aan=430,mgf=619,vi=264,kz=1751,mr=448,mn=965,uqw=1121,umr=746,ums=632,umj=555,ulq=1241,uqa=303,uqq=251,bdw=612,amr=445,asb=675,auh=1099,dhq=384,mht=633,msb=169,tla=77,amj=547,ens=328,mis=1511.> (08.11.2023.)

<sup>38</sup> al-Nasafî, *Tabṣīrat*, 1:62.

<sup>39</sup> al-Nasafî, *Tabṣīrat*, 1:62.

<sup>40</sup> al-Nasafî, *al-Tamhīd*, 21; al-Nasafî, *Tabṣīrat*, 1:246–55.



reason, and signs present in the universe, for al-Nasafı, is the ultimate means to gain understanding of the Creator and discover the true religion or path to Him.

According to al-Nasafı, there is no other means of attaining true religion except through the methods outlined above. However, he reports that there was a group of people in his time arguing that one should hold onto or embrace a faith if there is a feeling or thought formed in their hearts regarding the goodness of that faith (*mā yaqa'u fī al-qalbi ḥusnuhū*).<sup>41</sup> In other words, according to them, this feeling related to the goodness of that faith demonstrates the truth of it. Al-Nasafı states that accepting such feelings or assumptions formed in the faithful's heart as evidence is impossible. For, each one of those adherents, who follow different religious traditions, can claim that they have a feeling in their hearts through which they are aware of the trueness of their religion. However, religions are many and varied, and there are apparent contradictions between them in most of what they present as truth. Even within a single religion, there are numerous claims of truth. Consequently, individuals can only arrive at the truth through knowledge, as it is the sole means of disproving the claims of others.<sup>42</sup>

Intuition or inspiration (*ilhām*), which is again often claimed by certain groups as a way of justification, cannot be a sound basis for knowing the truth or falsehood of religions.<sup>43</sup> Therefore, just like the scenario discussed above, intuition cannot be a means of knowledge in determining the right religion. For, here too, disciples of every religion can boldly assert to be inspired by God regarding the truthfulness and legitimacy of their own faith. This requires the simultaneous acceptance of contradictory truth claims, which is also impossible (*muḥāl*), according to al-Nasafı.<sup>44</sup>

Last but not least, according to al-Nasafı, blind imitation or uncritical faith (*taqlīd*)<sup>45</sup> cannot be a method of determining the truth of religions for

---

<sup>41</sup> al-Nasafı, *Tabşirat*, 1:34.

<sup>42</sup> al-Nasafı, *Tabşirat*, 1:27, 34.

<sup>43</sup> al-Nasafı, *Tabşirat*, 1:34–35.

<sup>44</sup> al-Nasafı, *Tabşirat*, 1:34–35.

<sup>45</sup> The term *taqlīd* refers to the absence of independent intellectual effort in faith-related matters. The person who performs *taqlīd* is known as *muqallid*. *Taqlīd* can be described as the act of conforming unjustifiably to the teachings of another, or the uncritical imitation of traditional religious interpretations put forward by the religious establishment in general. In other words, it involves blindly following the opinions of religious scholars without questioning or analysing them critically.

the imitator (*muqallid*).<sup>46</sup> When one is asked how they know that their religion is true, the only satisfying answer can be given through evidence. Therefore, adopting a faith without evidence is not an appropriate attitude in al-Nasafī's thought, and nothing can be a basis or be presented as ground for religious faith other than evidence.<sup>47</sup> Al-Nasafī's writings on *taqlid* show the clear contradictoriness in the attitude of the imitator and these writings are one of the most striking examples of how the author applies the concepts of knowledge (*'ilm* or *ma'rifa*), evidence (*dalil*), reason (*'aql*), contemplation (*tafakkur*), and sign (*'alāma*) in determining the truth of religions. Al-Nasafī presents a series of pieces of advice and suggestions for those who wish to walk securely on the path of faith.<sup>48</sup> He consistently criticises the imitator who accepts the doctrine of someone, such as a teacher (*'ālim*), spiritual master, or father (*shaykh*), as truth without needing to confirm its truthfulness.<sup>49</sup>

It is worth mentioning here that al-Nasafī employs the concept of evidence in a broad sense.<sup>50</sup> Although he occasionally makes reference to concepts such as *hujja*, *istidlāl*, *burhān*, *ta'ammul*, and *tafakkur*, the word he most frequently uses to denote evidence or proof is *dalil*, which has literal meanings such as "sign", "indication", "proof", "evidence", and "guide".<sup>51</sup>

<sup>46</sup> al-Nasafī, *Tabṣirat*, 1:35.

<sup>47</sup> al-Nasafī, *Tabṣirat*, 1:35.

<sup>48</sup> For instance, the imitator is advised to adopt their faith through the medium of a scholar or authority (*'ālim*), who presents rational justifications or evidence to support their teachings. However, the imitator should evaluate the evidence presented by the authority to determine if it is sufficient. If the evidence is found to be rationally consistent, then the imitator's faith becomes legitimate, since, ultimately, both the authority and the imitator adhere to the same religion and believe in the same articles of faith. For further reading on this topic, see al-Nasafī, *Tabṣirat*, 1:36. Another piece of advice from al-Nasafī regarding this matter pertains to the *mutawātir* accounts of miracles attributed to the Islamic Prophet. He argues that it suffices for the imitator to embrace the Islamic faith on the basis of the miracles performed by the Prophet, as these miracles are considered reliable due to their transmission by a large number of trustworthy narrators. According to al-Nasafī's theory of knowledge, news that comes through the *mutawātir* route conveys necessary knowledge (*al-'ilm al-ḍarurī*), as he explains in more detail in his chapter on prophethood. Therefore, he concludes that one may acquire sufficient evidence and knowledge of their faith through the *mutawātir* accounts of miracles. See al-Nasafī, *Tabṣirat*, 1:37.

<sup>49</sup> al-Nasafī, *Tabṣirat*, 1:35–36. Al-Nasafī's conception of religious faith, which largely revolves around the notion of sufficient evidence, brings to mind William Clifford's influential essay *The Ethics of Belief* in contemporary philosophy of religion. In this work, Clifford argues that it is morally wrong for an individual to hold a belief more firmly than the evidence warrants. He maintains that it is always unjustified to accept a belief that is not supported by sufficient evidence. For further reading, see William Kingdon Clifford, "The Ethics of Belief," 177–211.

<sup>50</sup> For a comprehensive analysis of the concept of evidence in Islamic theology, see Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology," 238–71.

<sup>51</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, s.v. "دليل (d-l-l)"; al-Zabīdī, *Tāj al-'Arūs*, s.v. "دليل (d-l-l)"; Wehr, s.v. "دليل (d-l-l)," in *The Dictionary of Modern Written Arabic*. <http://ejtaal.net/aa/#hw4=348,ll=950,ls=5,la=1413,sg=389,ha=226,br=336,pr=57,aan=192,mgf=3>

According to al-Nasafī, the most crucial aspect of evidence is that it should be correct by reason and strong enough to persuade the listener of the veracity of religion, rather than relying on sophisticated or complex reasoning. For al-Nasafī, before adopting any faith, it is important for the faithful to gain a true knowledge of religions, according to their capacity, through evidence that is either simple or complex, but accurate. This evidence may include detailed and sophisticated reasoning about the parts of the universe (*jism, jawhar* and *'araḍ*), the status of things (*ashyā'*) in terms of having a beginning in space-time (*ḥādith* or *muḥdath*), the unity of the Creator or Originator (*al-Muḥdith*)—who is the real cause (*sabab*) of everything that exists—and His divine attributes. However, contemplation and reflection (*ta'ammul*, and *tafakkur*) on the notable examples of the esteemed prophets and their miracles can also serve this purpose, although it is simpler compared to the first method. Both methods require effort and fulfil an individual's responsibility as a rational soul. According to al-Nasafī, attaining faith through either method is equally praiseworthy and those who obtain faith in either way deserve to be rewarded by God.<sup>52</sup>

In al-Nasafī's perspective, one of the crucial points in the matter of faith is that one should strive to the best of their ability to attain evidence. One should patiently endure hardship (*mashaqqa*) and persevere through difficulties; only then will their faith be worthy of praise in the eyes of God. What al-Nasafī means by *mashaqqa* is to make an effort to dispel doubts through evidence and systematic reasoning, to the extent of one's ability.<sup>53</sup> Al-Nasafī remarks that the wise person engages in contemplation and reflection (*ta'ammul* and *tafakkur*), devotes their heart and intellect to research, seeks the correct way of thinking (*baḥth*) and reasoning (*naẓar*), and takes refuge in God during times of hardship on the path of faith. On the other hand, foolish people direct themselves towards acquiring worldly pleasures instead of dedicating time and effort to the path of faith, and then embrace faith blindly without undertaking any hardship or burden for its sake. The act of faith should be considered meritorious in proportion to the *mashaqqa* and personal intellectual effort one has put into gaining knowledge and understanding on the road to faith. According to al-Nasafī,

---

06,vi=148,kz=736,mr=231,mn=417,uqw=542,umr=370,ums=302,umj=252,ulq=722,uqa=135,uqq=106,bdw=318,amr=227,asb=294,auh=572,dhq=181,mht=294,msb=83,tla=48,amj=244,ens=328,mis=668. (08.11.2023).

<sup>52</sup> al-Nasafī, *Tabṣirat*, 1:39–40.

<sup>53</sup> al-Nasafī, *Tabṣirat*, 1:39–40.

those who do not endure hardships on the path of faith will have no reward and will not be able to achieve the benefits of faith.<sup>54</sup>

For an act of faith to be deemed praiseworthy or meritorious from both Islamic and moral perspectives, it must be characterised by the quality of *taqarrub* (drawing closer to God) and must be devoid of any elements of *iḍtirār* (necessity or oppression) in its essence.<sup>55</sup> The act of faith should be driven by the desire to draw closer to God and gain His love. This should be done voluntarily, without any external pressure or coercion. In other words, faith should be a personal choice, not a result of necessity (*iḍtirār*). If one is coerced into believing, this faith is not regarded as a worthy deed in the presence of God. Furthermore, as outlined by al-Nasafī, according to Islamic teachings, the act of faith should not take place on one's deathbed. This is because, as a person approaches death, certain truths become clearer to them, and the divine trial or test arranged by God for human beings loses its significance.<sup>56</sup>

Achieving a genuine spiritual connection may be possible by blindly following the beliefs of others, but true comprehension, constant awareness of God, and self-realisation can only be gained through the use of one's own intellect in the act of faith. This way, one can evaluate and comprehend the evidence supporting their faith and reach true knowledge about what they believe. Therefore, while an imitator's faith may be considered authentic or valid as it serves the purpose of approaching God and is a deliberate choice to attain the love of God, they are still considered sinners as they do not use their intellect to learn and fully understand the principles of their religion.<sup>57</sup>

Al-Nasafī cites the story of Prophet Ibrāhīm told in the Quran as a remarkable example of implementing reasoning in a simple yet accurate way. According to the Quran, Prophet Ibrāhīm carefully observed the movements of celestial objects, including stars, the moon, and the sun, and through logical thinking and inference (*istidlāl*), deduced that there must be a higher power, namely God, controlling and orchestrating these celestial bodies as per His divine plan.<sup>58</sup> Al-Nasafī argues that every intelligent

---

<sup>54</sup> al-Nasafī, *Tabṣirat*, 1:40.

<sup>55</sup> al-Nasafī, *Tabṣirat*, 1:39.

<sup>56</sup> As the story of the Pharaoh in the Quran illustrates, even the most powerful and feared rulers can come to realise their own mortality and embrace faith based on the truths they witness at the moment of death. Nonetheless, since the secrets of God's test for humanity become apparent at the time of death or in the throes of dying, such last-minute acceptance of faith is deemed invalid. See 10/Yūnus:90–91.

<sup>57</sup> al-Nasafī, *Tabṣirat*, 1:41.

<sup>58</sup> 6/al-An'ām:75–79.

person who has reached the age of responsibility or liability (*taklīf*) should use their reasoning to understand that the universe has a creator, as Prophet Ibrāhīm did through simple observations.<sup>59</sup>

The individual seeking true knowledge of religion should establish two points clearly: first, that these intellectual endeavours should provide sufficient evidence to convince the hearer that the person who claims to hold the true religion is trustworthy, and second, that there must be sufficient evidence to validate the objective truth of the message being presented by the claimer. In short, the trustworthiness (*ṣidq*) of the claimer is not enough on its own; evidence of the message's objective truth must also be presented. Only when both of these points are fully established can the trueness (*ṣiḥḥa*) or falseness (*fasād*) of religion be known. This knowledge can only be gained through the use of the intellect and by consulting other credible sources such as the senses and trustworthy news.<sup>60</sup>

Al-Nasafī systematically employs the aforementioned principles in the analysis of the Islamic Prophet's claim regarding his prophethood. He presents a detailed account of the reasons for accepting the veracity (*ṣiḥḥa*) of the Prophet's claim and makes a determined effort to show that the prophethood of Muhammad is an established fact in history.<sup>61</sup> When *taṣdīq* occurs in a person as an inner act, denial and hesitation regarding the matters or content of faith disappear. A person who has hesitation or pausing (*taraddud*) in faith is in a position where they neither deny nor confirm the articles of faith. Therefore, al-Nasafī states that faith, first and foremost, is not to deny the articles of faith and then to accept them without

---

<sup>59</sup> al-Nasafī, *Baḥr al-Kalām*, 64–65. Al-Nasafī cites the story of Ahl al-Kahf (the Seven Sleepers or the Companions of the Cave) in the Quran as a further illustration of how one can attain knowledge of God through evidence, which implies that he takes evidence in its broad sense. See al-Nasafī, *Baḥr al-Kalām*, 82–83. Al-Nasafī presents an intriguing idea from the Mu'tazilite tradition. According to them, one does not need to employ reasoning in order to know God because the intellect (*'aql*) inherently knows God without requiring reasoning, as reported by al-Nasafī. "*Lā yajibu 'alayhi an yastadilla bi al-'aqli, walākinna al-'aqla yūjibu 'alayhi an ya'rifa Allāha ta'āla.*" See al-Nasafī, *Baḥr al-Kalām*, 83. It may be worthwhile to explore as a focus of an independent study, whether the Mu'tazilites proposed something similar to Alvin Plantinga's idea that "belief in God is properly basic." See Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, 28.

<sup>60</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 1:34.

<sup>61</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2:45. Al-Nasafī dedicates a highly extended chapter to investigate this issue in his *Tabṣīrat*. For a detailed justification of Muhammad's prophethood through many arguments, see al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2:45–106.

hesitation.<sup>62</sup> According to al-Nasafī, the attainment of absolute certainty in one's faith can only be achieved through strict adherence to the aforementioned principles. The faithful, only then, is so surrounded by evidence that they feel no legitimate fear for the attempts that are likely to be undertaken by an opponent with the aim of refuting their position.

Thus far, al-Nasafī has placed strong emphasis on the role of knowledge in matters of faith, which raises the question of how he differentiates knowledge from faith. To understand the subtle distinction between the two, it is essential to take a closer look at the relationship he established between intellect and religious assent. As mentioned earlier, to al-Nasafī, faith (*īmān*) is assent (*taṣḍīq*) by the heart, acknowledging that something is true. To demonstrate that *īmān* is *taṣḍīq*, not *ma'rifa*, al-Nasafī conducts a linguistic analysis of the concepts of *īmān*, *kufr*, *taṣḍīq*, *jahāla*, *juḥūd* and *ma'rifa*. According to al-Nasafī's analysis, *īmān* and *kufr* are antonyms of each other. *Kufr* means to claim something to be false or untrue (*takdhīb*) and to deny or reject (*juḥūd*) its truth content. Knowledge (*ma'rifa*) has two possible antonyms: not to know or to have no knowledge (*al-nakura* or *al-nakāra*, and to be ignorant of something (*al-jahāla*).<sup>63</sup> In light of this linguistic analysis, al-Nasafī argues that *ma'rifa* cannot be equated with *taṣḍīq* because the antonyms of *ma'rifa* are not the antonyms of *taṣḍīq*. To put it simply, the concepts of *īmān* and *ma'rifa* are distinct because they have different antonyms, and therefore they cannot be used interchangeably or referred to as each other.

Furthermore, al-Nasafī claims that lack of knowledge on a certain subject does not inevitably mean one is denying its truthfulness. Additionally, it is also possible for someone to reject the truth of something even when they have a full understanding of its validity. Using a Quranic example, he illustrates the latter: "Those to whom We gave the Scripture know him as they know their own sons. But indeed, a party of them conceal the truth while they know [it]."<sup>64</sup> Al-Nasafī notes that faith cannot be spoken of here, as the group mentioned in the verse has no assent, despite possessing knowledge.<sup>65</sup> Therefore, in al-Nasafī's view, as he demonstrated through his linguistic analyses above, being ignorant of a matter (*jahāla*)

<sup>62</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 1:38. His master al-Māturīdī holds the same view, see Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, 495.

<sup>63</sup> For the full discussion, see al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2:406.

<sup>64</sup> 2/al-Baqara:146.

<sup>65</sup> al-Nasafī, *Tabṣīrat*, 2:415; Cf. al-Nasafī, *Baḥr al-Kalām*, 166.

and denying the truth of it (*takdhīb*) are two different attitudes. The first does not necessarily lead to the latter. And again, just as ignorance does not necessarily lead to disbelief (*kufr*), knowledge does not necessarily lead to assent (*taṣdīq*). In Islam, both disbelief (*inkār*) and faith (*īmān*) come after knowledge.<sup>66</sup> In the Islamic tradition represented by al-Nasafī, the ability to exercise free will still exists in the act of faith, even in the presence of knowledge, as we will discuss in further detail later.

Al-Nasafī is careful to avoid establishing a direct causal relationship between *maʿrifa* and *īmān*.<sup>67</sup> Nevertheless, he does recognise a close relationship between the two, despite denying their causal relationship in the sense of necessity. Al-Nasafī sees *maʿrifa* as a cause (*sabab*)<sup>68</sup> that can lead to *īmān*, just as ignorance can lead to *inkār*. This is the function that al-Nasafī assigns to *maʿrifa* in the act of faith. However, *maʿrifa* alone is not a sufficient reason for *īmān* since *īmān* requires assent of the heart. In other words, the essential factor in the act of faith is the movement of the heart, which is how *īmān* occurs (... *al-īmān yakūnu bi al-qalbi ...*, ... *al-īmān huwa al-taṣdīq ...*, ... *bi al-qalbi yakūnu al-taṣdīq*).<sup>69</sup> Now, it appears that the key to finding the answer we are looking for lies in examining al-Nasafī's emphasis on the concept of heart (*qalb*) and its relation to the concept of *taṣdīq* in his account of faith. Let us take a deeper look at the concept of heart.

Al-Nasafī's emphasis on characterising *taṣdīq* as a movement of the heart and his rejection of a causal relationship between *maʿrifa* and *īmān* suggest that he assigns a dual meaning to the notion of *taṣdīq*. In the first sense, *taṣdīq* refers to the cognitive recognition of a belief. When it comes to *taṣdīq* in this sense, it is not a matter of one's free will since knowledge inevitably leads to cognition. With regards to knowledge or cognition, free will only comes into play before acquiring knowledge, in the sense of

<sup>66</sup> See 2/al-Baqara:146; 6/al-Anʿām:20; 9/al-Tawba:74; 18/al-Kahf:29; 27/al-Naml:14.

<sup>67</sup> In one modern discussion of religious faith, it is argued that the presence of knowledge eliminates the need for human will, as one must accept the truth of something regardless of their intentions. In other words, knowledge necessarily leads to assent. For further reading, see Frederick Tennant, *Philosophical Theology: The Soul and Its Faculties*, 301. Although al-Nasafī acknowledges that the will may be inoperative or limited when knowledge is concerned, he argues that voluntary action is still necessary to accept the truth content of knowledge and to live according to it. Thus, his view of human will extends beyond the mere confirmation of truth that arises from knowledge in the act of faith. Further elaboration on this point will be provided in subsequent paragraphs.

<sup>68</sup> The Arabic word *sabab* refers to cause, occasion, or motive, while *musabbab* refers to something that has been caused and *musabbib* to a causer or originator. However, these terms can also be used in a non-causal sense, as al-Nasafī demonstrates in his work *Baḥr al-Kalām*. For further discussion of this, see al-Nasafī, *Baḥr al-Kalām*, 67.

<sup>69</sup> al-Nasafī, *Tabṣirat*, 2:415.

choosing to strive for it. However, once cognition is attained, the agent necessarily gives their assent to its truth or truth content. This is the first meaning of *taşdıq*, which occurs through cognition, and it is mostly related to knowledge. Therefore, the term *qalb* here refers to the human mind through which we acquire cognition and abstract understanding of the reality.

According to al-Nasafî, once an individual attains knowledge or cognition on the path of faith, they are still free to choose whether to adopt the moral doctrines of that faith within their life and accept its teachings as the guiding principle of their life wholeheartedly. This is the second meaning of *taşdıq*, which serves as a controlling, commanding, and guiding power. This form of *taşdıq* is achieved through an individual's faculty of choice and is considered the most deserving of being called faith.<sup>70</sup> When *taşdıq* is related to this kind, the term *qalb* refers to the faculty of free will. Al-Taftâzânî (d. 792/1390)'s remarks in his *Sharḥ al-‘Aqā’id*, a commentary on Najm al-Dîn al-Nasafî (d. 537/1142)'s Creed (*‘Aqā’id*), reinforce this understanding of *taşdıq* among Mâturîdite theologians.<sup>71</sup> Faith is the name of the second *taşdıq* rather than the first because the first *taşdıq* is mostly related to *ma‘rifâ*. The following quotation illustrates how Mâturîdite theologians view faith as a voluntary act:

... there is a distinct difference between the cognition of the judgments and deciding that they are true on the one hand, and the assent to them and conviction about them on the other. So it is sound to call the second kind Belief [*îmân*] in distinction from the first. ... Some of the Early Theologians mention the suggestion that assent is an expression for binding the heart to that which is known of the narratives given by the Narrator; and it is something acquired (*kasbî*), established by the choice of the one who assents. Therefore it is to be rewarded and considered the chief of religious duties (*al-‘ibādât*) rather than cognition which sometimes occurs without any acquisition, as when one's glance falls on some body and there results to him knowledge that it is a wall or a stone. ... [A]ssent means that by your choice you

---

<sup>70</sup> As has been noted on many occasions, al-Nasafî was a devoted follower of al-Mâturîdî, and his understanding of *taşdıq* aligns with that of his master. Both scholars view *taşdıq* as having a dual meaning. I am indebted to Meric Pessagno's study of the notion of *taşdıq* in al-Mâturîdî for the analysis presented here. For further insight into the meaning of *taşdıq* in al-Mâturîdî's thought, see Pessagno's article, Meric Pessagno, "Intellect and Religious Assent," 18–27.

<sup>71</sup> See al-Taftâzânî, *Creed of Islam*, 122–23.



ascribe veracity to the Narrator. Thus, if it were to occur in the heart without choice, it would not be assent, even though it were cognition.<sup>72</sup>

If we analyse this understanding in detail, it appears that both of these *taşdıq(s)* are carried out by the heart in al-Nasafi's philosophy. In the first *taşdıq*, one recognises through the heart that the Messenger is trustworthy, and therefore the message he conveys is true. The mind plays a crucial role in this first *taşdıq*, as it is only through the mind that one can distinguish truth from falsehood. It is important to note that during al-Nasafi's time in the Islamic tradition, there was no clear distinction between the concepts of "heart" and "mind". The term *qalb* was used interchangeably with the human mind during that period. Thus, it is more accurate to understand the term *qalb* as referring to the rational soul of man, which is the source of all knowledge, reasoning, and intuitive actions. As for the second *taşdıq*, it involves the act of practising what was learned in the first *taşdıq* by accepting it as the most fundamental guiding principle in one's life. The mind plays no role in this second *taşdıq*, which is solely a matter of the heart (... *al-īmān yakūnu bi al-qalbi* ...).<sup>73</sup> In this context, the term *qalb* refers to the faculty of choice rather than the human mind.<sup>74</sup> Through the second *taşdıq*, one goes beyond the intellectual apprehension gained from the first *taşdıq* and fully commits themselves to the truth of that first *taşdıq*. Al-Nasafi's description of faith as a light in the heart (*nūr fī al-qalb*) emphasises the voluntaristic aspect of the second *taşdıq*, where one embraces this light as their primary principle and guides their life accordingly.<sup>75</sup>

This subtle nuance between the two meanings of the concept of *taşdıq* reveals what is meant by the phrase "faith is assent by the heart." It is not a requirement to have commitment in the initial *taşdıq*, and as such, it cannot be considered faith. However, faith is not completely isolated from the first *taşdıq* either. That is, faith is not based on unfounded or groundless assumptions, nor is it simply an intellectual recognition or acknowledgment of truth with sufficient evidence. Instead, faith encompasses both *taşdıq(s)*: first, the acquisition of knowledge or cognition of truth, and then, the voluntary adoption of that truth into one's life. These two *taşdıq(s)* are

---

<sup>72</sup> al-Taftāzānī, *Creed of Islam*, 123.

<sup>73</sup> al-Nasafi, *Tabşirat*, 2:415.

<sup>74</sup> al-Nasafi uses the word *bāl* to refer to the mind, particularly when he needs to differentiate between the mind and the heart. For instance, he employs the phrase *khaṭara bibālihi* to denote thoughts that arise in the mind. See al-Nasafi, *Baḥr al-Kalām*, 164–65.

<sup>75</sup> al-Nasafi, *Baḥr al-Kalām*, 67.

essential for faith to be considered praiseworthy in al-Nasafî, and both are carried out by the heart.

With the two distinct interpretations of *taşdıq* in mind, it becomes clear why al-Nasafî does not endorse the idea that *īmān* can be called *ma'rifa*. Instead, "*īmān* is *taşdıq* with *ma'rifa*" appears to be a more appropriate expression of al-Nasafî's interpretation of religious faith. In his perspective, only when *ma'rifa* –the initial form of *taşdıq*– is accompanied by the second *taşdıq* can it truly be called *īmān*. Al-Nasafî acknowledges a strong bond between knowledge and religious assent, characterising faith as the light, or illumination, of knowledge in the heart (*nūr al-ma'rifa*).<sup>76</sup> Intellect prepares one for the path of faith by eliminating obstacles and doubts through the acquisition of knowledge and evidence, which are all outcomes of the rational soul of man. Evidence, reasoning, and signs are privileged notions in al-Nasafî's understanding of faith. He emphasises repeatedly that one should never blindly follow beliefs about which they have no knowledge. Faith that lacks a rational basis is not deserving of praise. According to al-Nasafî, it is impossible for intellect and assent to be at odds with each other because they are both blessings from God. His works include extensive discussions of intellect (*'aql*) and its defence, highlighting the importance of employing reasoning in matters of faith.<sup>77</sup>

True faith necessitates a foundation of knowledge. In other words, faith should be justified through knowledge or evidence. Therefore, knowledge is a prerequisite or necessary condition. In philosophical terms, when we talk about necessary conditions, we mean that a certain factor or element must be present for a particular phenomenon to occur. For al-Nasafî, knowledge is the necessary condition that must be present for the phenomenon of faith to occur. One must possess some level of knowledge or awareness about the object (Allāh) and articles (*'aqīda* pl. *'aqā'id*) of the faith they hold. A person who believes in something they do not know, as in the case of *muqallid*, fails to meet this necessary condition. Consequently, their faith is not regarded as praiseworthy, from both philosophical and ethical perspectives.

However, this necessary condition or initial reason, referred to as the first assent, is insufficient by itself to bring about faith. In addition to this prerequisite, there must be a sufficient reason or cause, namely the second assent, that triggers the emergence of faith. The concept of sufficiency is

---

<sup>76</sup> al-Nasafî, *Baḥr al-Kalām*, 67.

<sup>77</sup> See, for example, al-Nasafî, *Tabşirat*, 1:27–33; al-Nasafî, *al-Tamhīd*, 4; al-Nasafî, *Baḥr al-Kalām*, 61.

crucial to our discussion. In philosophy, when we speak of something as the sufficient cause, we mean that it must coexist with the necessary cause to ensure the occurrence of the phenomenon in question. Applying this principle to our discussion on faith implies that knowledge, while indispensable as a necessary condition, is not enough on its own to occur faith. In addition to this necessary condition, which is the first assent grounded in knowledge, we must also hold the sufficient reason —the second assent, which entails a sincere commitment to lead a moral life in harmony with the truth content of the first assent. The components of this second assent transcend the realm of pure knowledge. In essence, faith, by its very nature, requires both the necessary and sufficient conditions.

Nonetheless, the fact that knowledge alone is insufficient to give rise to faith should not lead to the conclusion that it is irrelevant to the act of having faith. Al-Nasafī, much like his teacher al-Māturīdī,<sup>78</sup> does not overlook the significance of knowledge in the act of faith. In fact, what they both aim to demonstrate is that there is no inherent causal relationship between knowledge and faith. They reject the idea of a deterministic connection between knowledge and faith. In their interpretation, faith is not an automatic consequence of knowledge.<sup>79</sup> While knowledge can provide a foundation for faith, it does not guarantee its existence.

The example of Satan, often mentioned in Abrahamic religions, illustrate this point. Satan is traditionally seen as a being who had knowledge of God but did not believe or have faith in Him. Therefore, it would be inaccurate to claim that every individual unequivocally affirms or assents to what they possess knowledge of, just as it would be erroneous to assert that every person categorically denies what they lack knowledge of. What al-Nasafī and al-Māturīdī are trying to clarify is that knowledge often tends to engender faith, while ignorance often leads to denial.<sup>80</sup> Faith, as elaborated earlier, encompasses dimensions beyond mere cognition; it entails a deliberate and heartfelt dedication to the ethical implications of that belief. People may possess knowledge of a subject but still not act in accordance with that knowledge.

---

<sup>78</sup> See al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, 65–66, 178, 190.

<sup>79</sup> Just as knowledge can lead one to have faith, ignorance can also lead one to disbelief, but this is not the default. One may not believe even though they know, and one may claim to have faith without knowing, as in the case of the *muqallid*. See al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, 478–79.

<sup>80</sup> al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, 478.

If we carry on with the same line of reasoning and follow in the footsteps of al-Nasafī and al-Māturīdī, who relied on linguistic analysis, in order to understand the aspect of faith that goes beyond mere knowledge, we must look into the meaning of its opposite, *kufṛ*. In Arabic, the word *kufṛ* (disbelief) is associated with concealing or obscuring the truth, much like how a farmer covers the soil. Disbelief, in this context, is regarded as an act of hiding the truth. If disbelief signifies the act of veiling the truth, then faith, by logical extension of this linguistic analyses, signifies the act of unveiling and exposing the truth. The most effective way to demonstrate or unveil the truth to others is by leading a life that aligns with it, essentially becoming a living embodiment and exemplar of that truth. Therefore, for knowledge to genuinely transform into faith, it requires more than just intellectual understanding; it necessitates a deep connection of the heart and emotions to the truth.<sup>81</sup> The heart must firmly embrace the truth, and

---

<sup>81</sup> In reviewing the writings of Abū Zayd al-Dabūsī (d. 430/1039), a devoted follower of al-Māturīdī in theological matters and a renowned figure within the Ḥanafite school of Islamic jurisprudence, we come across a similar linguistic analysis. Al-Dabūsī's eminence within the Ḥanafite tradition, stemming from his reputation and scholarly prestige, led to his recognition as one of the distinguished "seven judges" (*al-quḍāt al-sab'a*), signifying his authority and influence in Islamic jurisprudence. See Ahmet Akgündüz, "Debūsī," *DİA*, 9:66. His linguistic examinations revolve around the concept of *i'tiqād*, at times used interchangeably with *imān*. Al-Dabūsī's analysis can be succinctly summarised as follows: The root of *i'tiqād* is 'a-q-d, signifying the meaning of "to tie" or "to bind," similar to the act of securing a rope to an object. Just as the act of tying a rope involves three essential elements or components (the person doing the tying, the rope itself, and the object to which the rope is tied, such as a pole), the realm of faith also encompasses three elements. In the act of faith, the believer serves as the one who ties, their heart as the rope, and God as the object to which the heart is tied. This binding process necessitates a prior understanding, recognition, or awareness of the object, for "man binds his heart only to what he knows/understands," according to al-Dabūsī. When one encounters the sublime essence of God through knowledge/first assent, a profound sense of love and admiration arises. However, this is not always the case, as some people may remain indifferent or apathetic to this experience due to their ego-driven desires, bodily inclinations, or preoccupation with worldly concerns and distractions. According to al-Dabūsī, faith is this latter phase in which one experiences a strong feeling of love and admiration towards God. The love of God here emanates from the immense pleasure (*ladhdha*) of understanding (*fahm*) what one knows. When one truly understands what they know, his knowledge turns into deeper insight (*fiqh*). The individual derives immense joy and satisfaction from their comprehension and knowledge of God, and this deeper insight and love for God becomes a wellspring of immense pleasure (*ladhdha*) and contentment in their life. Furthermore, this profound insight leads to the realization and awareness of how seamlessly this knowledge aligns with their nature as intelligent beings. The pleasure (*ladhdha*) and contentment in question actually stem from the recognition of this harmony or congruence. Just as sensory experiences are inherently suitable for animals and bring them joy, rationality is similarly naturally suited for human beings and brings joy to their souls. There exists a parallel between the appropriateness and inherent appeal of sensory experiences for animals and the appropriateness and inherent appeal of intelligible things (*ma'qūl*, pl. *ma'qūlāt*) for the human intellect. Faith is not a blind or irrational leap but, rather, a moral disposition that emerges when individuals turn toward, cherish, and become attached to God in a manner that permits rational knowledge and understanding. Al-Dabūsī's linguistic analysis of the word *i'tiqād* offers another way of understanding the part of faith that goes beyond mere knowledge. Here, the heart symbolises the innermost core of an individual's consciousness, and the

what the mind comprehends, the heart must sincerely integrate into one's way of life.

Lastly, Māturīdite perspective firmly opposes the idea that individuals who claim to possess faith by imitating their forefathers, despite their ignorance or lack of knowledge, can validate their stance by referencing those who possess knowledge but do not believe. To put it simply, presenting cases of individuals who know the truth but do not hold faith cannot serve as a legitimate justification for embracing faith without knowledge. The attitude of individuals who refuse to accept or assent, particularly in its second sense, to what they already know to be true is an ungrateful position. In other words, the behaviour of someone who does not firmly bind themselves to the truth, adhere to it with strong dedication and commitment, is disagreeable and signifies a state of ingratitude. However, the alternative to this ungrateful attitude is not to praise ignorance (*jahl*) by blindly following others (*taqlīd*) without truly understanding or having authentic knowledge.<sup>82</sup> Both are extremes and problematic: the stubborn refusal to accept what is known and the blind imitation of forefathers. From a Quranic perspective, it is not only those who doggedly deny what they know but also those who zealously and blindly pursue what they do not know are described as being in a state of moral frailty.

Thus far, al-Nasafī has repeatedly implied that faith is an act that individuals acquire on their own. This raises questions about the extent of individual agency, particularly in matters of faith, given that in Islam it is held that everything is created by God, and He is the only one who has the power and privilege to create. Therefore, it is worth exploring how faith can be perceived as an individual acquisition in al-Nasafī's understanding.

### **3. The Act of Faith: Is it Guided by God or Acquired by the Servant?**

Islamic revelation declares that everything has been created by God and is under His control: "That is Allāh, your Lord! there is no god but He, the Creator of all things: then worship ye Him: and He hath power to dispose of

---

act of binding the heart to God represents both an emotional and cognitive connection, along with a sincere commitment to leading a moral life rooted in love for God. According to al-Dabūsī, a genuine connection with God and a sincere commitment to leading a moral life that aligns with the former cannot flourish without knowledge and understanding. For al-Dabūsī's detailed analysis, see Engin Erdem, "Hanefi-Mātūrīdī Gelenekte Bilgi ve İman [Knowledge and Faith in the Hanafi-Maturidi Tradition]," 73–74.

<sup>82</sup> Erdem, "Bilgi ve İman," 74.

all affairs.”<sup>83</sup> “... He doth regulate all affairs.”<sup>84</sup> Upon accepting this declaration, it becomes clear that both faith and infidelity (or unbelief) were created by God. If God is truly Omnipotent and Omniscient on the one hand, and Most Just and Most Merciful on the other, why did He choose for some to go to heaven and others to be sent to hell? If both faith and unbelief are created, how can it be said or justified that God will reward those who believe and punish those who do not? Would this not compromise or adversely affect His attributes of Most Just and Most Merciful?

Al-Nasafī focuses on finding a solution that does not compromise the two central tenets of the Islamic faith: first, that God is the Almighty and Omnipotent Creator of everything, including the actions of people, and therefore all creation must be attributed to Him; and second, that all people are responsible for their actions and deserve to be punished or rewarded accordingly. The Sunnī Māturidī tradition, represented by al-Nasafī, will not tolerate any attempts to undermine these fundamental principles. Al-Nasafī believes that the issue should be settled by avoiding explanations and implications that could harm these two core beliefs. Before investigating al-Nasafī’s proposed solution, it would be useful to review the responses to this matter from other theological circles in the Islamic world.

When addressing the task of balancing man’s free will and God’s divine attributes, there are three possible paths: first, to assert that man has no free will since God is the only one with the power to create —the fatalistic or deterministic attitude, which damages man’s moral responsibility while affirming God’s divine attributes, namely, omnipotence (*qadīr*) and omniscience (*‘alīm*); second, to assert that man is solely responsible for their actions because they have the power to create their own actions —the indeterministic or libertarian attitude, which subsequently damages the aforementioned divine attributes of God while affirming man’s moral responsibility; and third, to assert that a middle ground can be maintained by preserving both man’s freedom and God’s divine attributes.

The first path was associated with al-Jabriyya, who argued that faith is a blessing from God to the servant (*min Allāhi ta‘āla ilā al-‘abdi*), as such, it is created (*makhlūq*). The servant is bound or obligated to believe and deny (*al-‘abdu majbūrun ‘alā al-īmāni wa al-kufri*), as all events and actions have already been predetermined and created by God at the beginning.<sup>85</sup> This

---

<sup>83</sup> 6/al-An‘ām:102.

<sup>84</sup> 13/al-Ra‘d:2.

<sup>85</sup> al-Nasafī, *Baḥr al-Kalām*, 66.

means that the ultimate fate of an individual's soul has already been predetermined by God, and therefore, an individual's efforts have no impact on their final salvation. The second viewpoint was commonly associated with the Mu'tazilites, who argued that faith is solely the result of the servant's own efforts.<sup>86</sup> They believed that all human actions, including the act of faith, are not created (*ghayr makhlūq*). The servant has the potential or power (*quwwa*) to act independently and does not need God's assistance (*'awn*) in performing their actions. According to proponents of this viewpoint, if a creator must be mentioned at all, it is the individual themselves who holds the potential to perform their actions independently on their own.<sup>87</sup> The third option, embraced by the majority of Ahl al-Sunna with slight variations, including both Ash'arites and Māturīdites, holds that faith is neither created nor uncreated. Rather, it is the result of the servant's own work, guided by God. (*al-imān fi'lu al-'abdi bi hidāyati al-Rabbi*).<sup>88</sup> According to al-Nasafī, who represents the Sunnī tradition and unfailingly expresses his commitment to the principles of the revealed religion on every occasion, faith involves the servant's confession with their tongue and assent by their heart, as well as God's guidance (*hidāya*) and success (*tawfiq*). (*min al-'abdi al-iqrār bi al-lisān wa al-taṣdīq bi al-qalb, wa min Allāhi ta'āla al-hidāya wa al-tawfiq*).<sup>89</sup> In other words, God reveals the truth to the servants through His divine guidance, and the servant accepts it freely through their own will.

As has been evident from the course of the discussion so far, the issue is closely tied to the theory of free will held by the aforementioned schools. The first group, al-Jabriyya, has not made any intellectual contributions to the problem due to their initial adoption of a passive stance towards the

---

<sup>86</sup> In the Islamic tradition, in fact, the idea that humans possess free will and are responsible for their own actions can be traced back to al-Qadariyya movement. As the pioneers of this notion, they maintained that faith is solely the result of the servant's own efforts. Nevertheless, over time, due to similarities and parallels between their beliefs and those of the Mu'tazilites, al-Qadariyya eventually merged with the Mu'tazilite movement, which further developed and propagated the notion of free will and moral responsibility in Islamic theology.

<sup>87</sup> If a literal translation is required, it could be rendered as "The servants have the capacity or power to perform their actions on their own before the action is actually executed." (*al-'abdu mustaṭī'un likasbi nafsihī linafsihī qabla al-fi'li.*), see al-Nasafī, *Baḥr al-Kalām*, 66.

<sup>88</sup> al-Nasafī, *Baḥr al-Kalām*, 65.

<sup>89</sup> al-Nasafī has already clarified that faith is assent by the heart. However, because the public proclamation of one's faith within society requires external expression in words, al-Nasafī sometimes adds the expression "declaration by the tongue" (*iqrār bi al-lisān*) to his definition when discussing other dimensions of faith, rather than its essence. Nevertheless, when discussing the true essence of faith, "assent by the heart" (*taṣdīq bi al-qalb*) remains al-Nasafī's preferred notion. See al-Nasafī, *Baḥr al-Kalām*, 65; al-Nasafī, *al-Tamhīd*, 99; al-Nasafī, *Tabṣirat*, 2:404–15.

issue. The discussion on man's freedom of choice has mainly taken place between the Mu'tazilites and Ahl al-Sunna. The Mu'tazilites believe that man is the creator of all their actions, whether good or evil. They argue that God does not decree evil (*lā yuqaddiru al-sharr*), perform evil (*lā yaqđi bi al-sharr*), or will evil (*lā yashā'u al-sharr*). If the idea were to be accepted that God's power (*qudra*) determines a person's actions, whether good or evil, and that they will be punished for their evil actions, it would mean that this viewpoint attributes injustice (*zulm*) and outrage or tyranny (*jawr*) to Him. However, this is not possible as God is far removed from such actions.<sup>90</sup>

As for al-Nasafī, there is no difference between him and the Mu'tazilites in their acceptance of man's power to choose freely, referred to by al-Nasafī as "faculty" or "capability" (*istiṭā'a*). Both sides advocate for man's free will (*al-'abdu mukhayyarun mustaṭī'un*).<sup>91</sup> However, their interpretations of this idea differ greatly from each other. According to al-Nasafī, the concept of *istiṭā'a* is divided into two parts: the faultlessness and soundness of the causes and tools involved in making a choice (*salāmatu al-asbābi wa al-ālāti*), and the soundness of the body's organs and limbs (*ṣiḥḥatu al-jawārihi wa al-a'ḍā'*). In simpler terms, the first aspect of *istiṭā'a* refers to having the appropriate conditions and environment to perform the act. Al-Nasafī cites the verse "... Pilgrimage thereto is a duty men owe to Allāh, — those who can afford the journey (*man istaṭā'a sabīlan*) ..." <sup>92</sup> as an example of the first type of *istiṭā'a*. Here, *istiṭā'a* refers to the means such as food, transportation, and a healthy body that must be available for the servant before the action, not the actual power needed to perform the pilgrimage. The second aspect of *istiṭā'a*, according to al-Nasafī, is an accident (*'araḍ*) created by God in man at the time of action, which is the actual power or faculty (*al-qudra al-ḥaqīqiyya*) through which voluntary actions are performed or acquired (from the root *iktisāb*) by the servants. Al-Nasafī references the verse "... Did I not say that with me you would never be able to (*lan tastaṭī'a*) have patience?" <sup>93</sup> to illustrate this second type of *istiṭā'a*. He argues that this is the true power that enables the servant to choose freely, and that this type of *istiṭā'a* is not a pre-existing potential but is

<sup>90</sup> al-Nasafī, *Baḥr al-Kalām*, 69.

<sup>91</sup> al-Nasafī, *Baḥr al-Kalām*, 69. Al-Nasafī states that terms such as *istiṭā'a*, *ṭāqa*, *qudra*, and *quwwa* are synonymous in the terminology of *mutakallimūn*. In their theory of human action, these terms are used interchangeably to refer to the capacity or power that an individual must possess in order to perform an action. See al-Nasafī, *al-Tamhīd*, 53; Cf. al-Nasafī, *Tabṣirat*, 2:113.

<sup>92</sup> 3/Ālu 'Imrān:97.

<sup>93</sup> 18/al-Kahf:72.



created by God each time the servant wills to use it. Thus, man does not create, but only acquires his or her actions.<sup>94</sup>

It is evident that al-Nasafı holds the belief that God is the ultimate cause of all existence, including human actions, be they good or evil. According to al-Nasafı, nothing can come into existence without God's will and power. Yet accepting this reality does not mean that God determines a person's actions and causes them to sin or perform good deeds. Al-Nasafı uses the analogy of a master telling his slave, "If you enter the house, you are free," to illustrate this point. In this analogy, the state of being free is realised only if the slave enters the house, but this does not mean that the master's words compel the slave to do so.<sup>95</sup> In other words, the act of being free here is realised through the slave's own free will, not the master's words, which may serve only as a source of motivation, because the slave still has the choice not to enter the house. In a similar manner, God's influence on human actions does not mean that people are forced to carry out those actions. To put it simply, al-Nasafı believes that the true cause of a person's actions lies within their own free will and not in God's influence on them.

If we turn back to the relationship between free will and God's influence (or intervention) in the act of faith, according to al-Nasafı, who is highly devoted to the idea of revealed religion, both the positions of al-Jabriyya and the Mu'tazilite are incorrect. The Mu'tazilites sacrifice God's divine omnipotence (*qudra*) for the sake of human moral responsibility, while al-Jabriyya eliminates human agency in actions, thereby compromising or jeopardising human moral responsibility. Al-Nasafı believes that both God's divine attributes and human moral responsibility should be upheld in the interpretation of religious faith. Accordingly, faith is an action that a person performs or attains through the guidance of God. Manifesting or revealing (*ta'rif*) His existence through countless signs is accomplished by God Himself, but recognising those signs and having knowledge (*ma'rifa* or *ta'arruf*) of the existence of that Supreme Being is the responsibility of the servant. To give guidance (*hidāya*) is by God, but to seek that guidance (*ihidā*) and accept it (*istihdā'*) is by the servant. To bring success (*tawfiq*) to the servant is through God, but the firm intention (*'azm*), aspiration (*qaṣd*) to faith, and striving earnestly or making every effort (*jadd*) for it are through the servant. God is the One who grants the servant peace and

---

<sup>94</sup> al-Nasafı, *Tabṣirat*, 2:115, 223; al-Nasafı, *al-Tamhīd*, 53–54.

<sup>95</sup> al-Nasafı, *Baḥr al-Kalām*, 69–70, 78–79.

tranquillity alongside faith, but it is the responsibility of the servant to seek and ask (or supplicate) for that peace and tranquillity. Lastly, giving generously (*ikrām*), granting, and bestowing blessings (*i'tā'*) comes from God, but it is the responsibility of the servant to accept or receive (*qabūl*) those blessings.<sup>96</sup>

Regarding the nature of faith, if it needs to be stated whether faith is created or uncreated, al-Nasafī asserts that, among the actions cited above, actions ascribed to God are uncreated (*ghayr makhlūq*), while those ascribed to the servant are created (*makhlūq*). The characteristic of being created cannot be attributed to the essence or attributes of God in any way at all, but the servants, in their entirety, including both their essence and attributes, are created. According to al-Nasafī, those who do not distinguish between God's and the servant's attributes have strayed from the revealed religion by introducing something new.<sup>97</sup>

So far, al-Nasafī's views on the nature of faith (*īmān*), the relation of reason (*'aql*) to religious assent (*taṣdīq*), and the role of man's free will in the act of faith have been methodically analysed. Now, this inquiry might raise the question of what his thoughts signify in the context of today's mainstream intellectual trends, or in other words, how al-Nasafī's ideas relate to current philosophical discussions. Additionally, it is also worth exploring al-Nasafī's place in the broader context of Islamic theology, as well as his position within the Māturīdī tradition, to which he belongs. Let us proceed with our investigation by first examining the relevance of al-Nasafī's thought in contemporary discourse.

Given the diverse range of religious beliefs present in the modern world, it seems that rational arguments or cogent justifications, which al-Nasafī has repeatedly emphasised as the sole basis for faith throughout the discussion, are becoming increasingly crucial for individuals to ground their religious beliefs. The presence of conflicting articles of faith across different traditions, and sometimes even within the same religion's various sects, necessitates the use of rational arguments to explain why certain beliefs are preferred over others. Reason is the only way to discern truth from falsehood, and therefore it may provide assurance that one is holding onto the truth. Nevertheless, this approach should not be seen only as a defensive posture or merely an apologetic attitude. Instead, it appears that

---

<sup>96</sup> al-Nasafī, *Baḥr al-Kalām*, 66–67.

<sup>97</sup> al-Nasafī, *Baḥr al-Kalām*, 67.

such an attitude is necessary for the believer to remain committed to their faith in an environment where the dynamics of life are constantly changing. Keeping this in mind, in modern discussions of faith, we see that there has been a growing emphasis on the importance of rational justifications for faith. Some scholars argue that before accepting any religious convictions, they should be grounded in rational arguments and historical knowledge. For instance, Kenny asserts the necessity of demonstrating God's existence and divine revelation through rational means, stating the following:

... [F]aith is not, as theologians have claimed, a virtue, but a vice, unless a number of conditions can be fulfilled. One of them is that the existence of God can be rationally justified outside faith. Secondly, whatever are the historical events which are pointed to as constituting the divine revelation must be independently established as historically certain with the degree of commitment which one can have in the pieces of historical knowledge of the kind I have mentioned.<sup>98</sup>

Penelhum argues that the praiseworthiness of faith should not be linked to the absence of conclusive evidence, as is the case in some Christian interpretations of religious faith.<sup>99</sup> According to Penelhum, faith and knowledge are not mutually exclusive and should not be seen as such:

... Aquinas, and a great many other thinkers who follow him, are mistaken in holding that the voluntariness, and hence the merit, of faith depends upon the inconclusiveness of the grounds for it. Perhaps acceptance can be given voluntarily even though the grounds are conclusive. If this seems absurd, let us reflect first that there are two ways in which one can accept what is proved to one: one can be reluctant to accept it, as Thomas's devils are, or one can be glad to accept it. Perhaps the man of faith has merit because he is glad to accept the truths of faith when the devil is not. Perhaps what makes faith voluntary is not that its grounds are inconclusive, but that even if they are conclusive, men are free to deceive themselves and refuse to admit that they are. Faith would be the outcome of a willingness to admit this, and faith and knowledge need not then be exclusive at all. ... Faith might be, or include, supposed knowledge.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> Anthony Kenny, *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, 57.

<sup>99</sup> The foundations of this view were laid by Augustine and further developed by his successor Aquinas, and eventually became a widely accepted understanding in the Christian world, forming the philosophical basis for numerous theological discussions. For a detailed discussion of the Christian understanding of faith within the context of Augustine of Hippo and Thomas Aquinas, see Muhammet Saygi, "The Predominant Christian Interpretation of Religious Faith in the Middle Ages: Augustine of Hippo and Thomas Aquinas," 211–42.

<sup>100</sup> Terence Penelhum, "The Analysis of Faith in St Thomas Aquinas," 152–53.

The limitations of this study prevent us from delving deeper into this particular discussion. Nevertheless, even with this limited discussion, one thing remains true: al-Nasafī's endorsement of reason and knowledge as the sole criteria for determining truth in matters of faith is an attitude fiercely defended by many contemporary thinkers. Therefore, his views on this issue will undoubtedly provide valuable insights for ongoing discussions and future studies.

As for al-Nasafī's position within the Islamic tradition, he was a dedicated follower of the Ḥanafī-Māturīdī school on major theological issues. As an example, with regards to religious faith, which is the focus of the present study, he believed that faith is the assent of the heart, following the footsteps of Abū Ḥanīfa and Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, whom he held in high esteem.<sup>101</sup> He extensively criticised the Mu'tazilites and Murji'a, as well as numerous sub-sects that fall under the latter school, such as the Jahmiyya and Ṣālihiyya.<sup>102</sup> Within these groups, there were individuals who held differing views on the nature of faith. For example, some representatives of the Murji'a school attributed other characteristics to *īmān* beyond its sole association with knowledge, emphasising the importance of personal experience with God and trust in Him. Again, Yūnus al-Samarī or Namīrī (d. ?) and his followers, another Murji'a group, posited that faith encompasses the knowledge (*ma'rifa*) of God, submission and obedience to Him (*khudū*), renunciation of all forms of arrogance and pride (*istikbār*) towards Him, and love for Him.<sup>103</sup> Abū Shimr (d. ?), another Murji'a scholar who was active in the 2nd and the early 3rd/7th and 8th centuries, identified four essential elements of faith: knowledge of God, confession by the tongue, love for God, and honouring or respecting God.<sup>104</sup> Ghaylān al-Qadarī (d. ?), a scholar again linked to the Murji'a school, provided a further explanation regarding the concept of knowledge in the act of faith. He categorised knowledge into two parts: *al-ma'rifa al-'ulā* and *al-ma'rifa al-thānī*, and then argued that only the latter can be considered true faith, as the former is necessary knowledge and one has no role in

<sup>101</sup> Abū Ḥanīfa, "Kitāb al-Waṣiyya," 87; al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, 473, 476–78. This view was also adopted by the later figures of the school. See, for example, Nūr al-Dīn al-Ṣābūnī, *Māturīdiyye Akaidi [al-Bidāya fī Uṣūl- al-Dīn]*, 171–72.

<sup>102</sup> al-Ash'arī states in his *Maqālāt* that the Murji'a could be classified into 12 subgroups based on their views on the issue of *īmān*. See, al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyin*, 132.

<sup>103</sup> See, 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-Firaq*, 191; Abū al-Faḥ al-Shahristānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 260.

<sup>104</sup> al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-Firaq*, 193; al-Shahristānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:273.

acquiring it.<sup>105</sup> As for the Mu'tazilites, the dominant view was that faith is knowledge by the heart, confession by the tongue, and deeds by the limbs.<sup>106</sup> In addition, some Mu'tazila scholars such as Abū al-Hudhayl al-'Allāf (d. 235/859) claimed that *īmān* refers to obedience or submission to the authority (of God), particularly in the context of religious or moral obligations (*ṭā'a*). In other words, in addition to being the knowledge of God, *īmān* involves obedience to God and adherence to Islamic law.<sup>107</sup>

Al-Nasafī's criticism of these groups has the characteristics of the Ahl al-Sunnah and is sometimes based on the views of Abū Ḥanīfa, al-Māturīdī, and even al-Ash'arī.<sup>108</sup> Yet, although al-Nasafī was influenced by the views of the aforementioned thinkers, he sometimes diverged from them or systematised and improved their views to a greater extent. For instance, although they agree with al-Ash'arī on the definition of *īmān*,<sup>109</sup> al-Ash'arī distinguished between the concepts of *īmān* and *islām*. He believed that while *īmān* is the acceptance of certain beliefs, *islām* is a more comprehensive concept that encompasses not only beliefs but also the performance of certain religious practices and adherence to Islamic law.<sup>110</sup> On the other hand, al-Nasafī and Ḥanafī-Māturīdī tradition opposed this distinction between *īmān* and *islām*. They believed that *īmān* and *islām* are inseparable and that one cannot be a true believer (*mu'min*) without also being a Muslim, and vice versa. On this and many other issues, al-Nasafī organised and synthesised the views of his predecessors, defending them against other sects by maintaining the distinctive features of the Ḥanafī-Māturīdī tradition.<sup>111</sup>

Al-Nasafī methodically and systematically conveyed Māturīdī's ideas to later generations of the Māturīdite school, thus greatly influencing the

<sup>105</sup> al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-Firaq*, 193.

<sup>106</sup> See, Ahmad b. Yahyā b. al-Murtaḍā, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, 132–39.

<sup>107</sup> al-Shahrīstānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 42–43; al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-'Uṣūl al-Khamsa*, 471–74.

<sup>108</sup> For instance, it seems that the way in which linguistic scholars have used the word *īmān* has influenced both scholars' views on accepting faith as the assent of the heart. See, al-Ash'arī, *Kitāb al-Luma'*, 154–55; al-Nasafī, *al-Tamhīd*, 99; al-Nasafī, *Tabṣirat*, 2:406. Again, as we saw in the first part of this study, he frequently used al-Ash'arī's ideas to defend the view that deeds are not a part of faith.

<sup>109</sup> al-Ash'arī, *Kitāb al-Luma'*, 154. The same definition is also adopted by al-Nasafī's contemporary al-Juwaynī and al-Ghazālī, as well as by later Ash'arī scholars. See, Abū Ḥamid al-Ghazālī, *'Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, 1:89, 104–5; Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī, *Kitāb al-'Irshād*, 158; Abū Bakr al-Bāqillānī, *Kitāb al-Tamhīd*, 389–90.

<sup>110</sup> al-Ash'arī, *al-Ibāna 'an 'Uṣūl al-Diyāna*, 11–13.

<sup>111</sup> See, for the alliance between al-Nasafī's and al-Māturīdī's positions on the concept of *īmān*, al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, 393–394; al-Nasafī, *Tabṣirat*, 1:425.

establishment and dissemination of Mâtūrīdism.<sup>112</sup> The most notable aspect that distinguishes him within both the Islamic tradition and the Mâtūrīdite school is his approach to problem-solving, characterised by a distinct methodology. Prior to discussing a problem, al-Nasafī provides comprehensive explanations of relevant concepts and employs techniques that resemble the semantic methods of modern times.<sup>113</sup> He then systematically presents opposing views and critiques them one by one. Next, he expresses his own opinion and justifies it using detailed *‘aqlī* (rational evidence or logical reasoning) and *naqlī* (textual evidence from the Quran or Hadith) pieces of evidence.

### Conclusion

In conclusion, according to al-Nasafī, faith consists of holding two assents. The first assent (*taṣḍīq*) is related to knowledge (*ma‘rifā*), and free will does not play a role in this assent since knowledge naturally and necessarily leads to holding assent. Within the realm of knowledge, free will is only applicable before the actual act of knowing an object. This pertains to the decision of whether or not to engage with the object to gain cognition about it. Once the mind engages with the object, free will no longer plays a role, as cognition is inevitably realised by the human mind after such engagement. Therefore, this first assent cannot be called faith, since there is no free will involved in this type of human action. Faith can only be present when the truth content of the first assent is voluntarily accepted as a guiding force for one’s life through a second assent. Faith cannot be reduced to *ma‘rifā* because it is not an intrinsically inevitable conclusion that emerges from reasoning or an intellectual argument. Faith (*īmān*), occasionally defined as *i’tiqād*, can be seen as the conscious act of tying or tethering (*‘aqd*) one’s innermost being to the Divine. Faith represents a sincere and deliberate commitment to living a virtuous life grounded in knowledge and an unwavering love for God. This act of binding (*‘aqd*) or

---

<sup>112</sup> The fact that Najm al-Dīn al-Nasafī’s treatise, *‘Aqā’id al-Nasafīyya*, appears to be an index of the *Tabsirat al-Adilla*, and the similarity between the language used in both works, indicates the influence of al-Nasafī’s thoughts on the later scholars of the Mâtūrīdī school. See, Yusuf Şevki Yavuz, “Akāidü’n-Nesefî,” *DİA*, 2:217-19. Again, ‘Alā’ al-Dīn al-Samarqandī informs that the commentary he wrote on al-Mâtūrīdī’s *Ta’wilāt al-Qur’ān* actually consists of the explanations given in the lessons of his teacher, al-Nasafī, which he collected in a book called *Sharḥ Ta’wilāt al-Qur’ān* to prevent them from being lost. See, ‘Alā’ al-Dīn al-Samarqandī, *Sharḥ Ta’wilāt al-Qur’ān*, fol. 1<sup>b</sup>. This shows that al-Nasafī had an impact by improving and sometimes expanding upon his master al-Mâtūrīdī’s views and conveying them to his students, which led to al-Mâtūrīdī’s views becoming prominent in Central Asia.

<sup>113</sup> Hüseyin Sabri Erdem, *Tabsire’ye Semantik Yaklaşım*, 74.

establishing a genuine connection with the Divine necessitates a prior state of knowledge, understanding, or consciousness of the Divine. For, “man binds his heart only to what he knows/understands.” Thus, faith in this context is not an arbitrary or irrational leap but rather a moral attitude that emerges when individuals consciously turn towards God based on knowledge. This is al-Nasafı’s definition of faith, and such faith is not limited to or peculiar to the intellectually privileged few. This is because al-Nasafı does not use the concept of evidence to refer solely to professional philosophical arguments, as illustrated earlier. Even though al-Nasafı disapproves of reducing faith to *ma’rifā*, he makes it clear that there is no conflict between intellect and religious assent. The intellect prepares a person for faith and eases the transition from the first assent (in the sense of cognition) to the second (in the sense of voluntary commitment and acceptance). Religious faith can only be justified by knowledge or conclusive evidence. This is the only ground that al-Nasafı deems sufficient for an individual to accept a religious faith. Imitation (*taqlīd*), inspiration, or intuition (*ilhām*) cannot be means of acquiring true knowledge of religion. Thus, in al-Nasafı’s view, holding a religious faith that is not based on knowledge is problematic both from an epistemological and moral perspective. There is no other way to explain why one believes in a certain object (such as a divine God) or religion, rather than something else, other than reason (*‘aql*) and knowledge (*‘ilm*).

As for the relationship between free will and God’s influence or intervention in the act of faith, according to al-Nasafı, who is strongly committed to the idea of revealed religion, both the positions of the Jabarites and the Mu’tazilites are incorrect. The Mu’tazilites prioritise human moral responsibility, even at the cost of diminishing God’s divine omnipotence, asserting that humans are the ultimate creators of their actions. The Jabarites adhere to the belief that human beings lack control or agency over their actions. Their perspective asserts that every human action is entirely predetermined or compelled by God, leaving humans with no influence or responsibility over their deeds. Consequently, they argue that individuals cannot be morally accountable for their actions, as they are viewed as mere puppets or instruments of Divine Will, operating under God’s absolute control. Meanwhile, the Ash’arites deny the influence (*ta’tihir*) of human power (*qudra* or *istiṭā’a*) on their actions. They argue that humans do not possess *qudra* before the act. Instead, the temporarily created power (*al-qudra al-ḥāditha*) by God is granted only at the moment

of action and dissipates afterward. In contrast, al-Nasafî introduces another possible perspective, asserting that both human and divine power can exert influence (*ta'thîr*) on human acts. The influence of divine power manifests itself in the sense of creating human actions ex nihilo and imbuing them with their essential nature (*shay'yya* or *māhiya*), whereas the influence of human power manifests itself in the sense of acquisition (*kasb*). Al-Nasafî's idea that human power can influence their actions aligns with certain aspects of Mu'tazilite thought. Simultaneously, this idea distinguishes al-Nasafî from the Ash'arite doctrine, which diminishes or even eliminates the role of human power in human actions. Al-Nasafî's recognition of human influence on their actions emphasises the idea that humans bear responsibility for their deeds. These key distinctions are what differentiate al-Nasafî's interpretation of human actions from that of other schools of Islamic theology.

According to al-Nasafî, the act of divine creation extends to every aspect of human existence, including their actions and their capacity for free will. God creates humans and their capacity for free will in a unique manner such that this special act of creation in fact enables genuine freedom of choice. Consequently, individuals are held responsible for their decisions, whether they choose faith or disbelief, and faith can only be considered praiseworthy when it is acquired through one's free will. In short, according to al-Nasafî, faith is acquired (*kasbî*) by the servant and created by God, all while respecting both God's divine attributes and the individual's free will and endeavours.

Al-Nasafî played a key role within the Māturîdite tradition and has been regarded by many contemporary researchers as the most prominent figure after al-Māturîdî, the founder of the school. His privileged position within the school is marked by the fact that the school was once called *Nasafiyya* by later scholars. Thanks to al-Nasafî, the thought of Māturîdî became more systematic. Given his influential role in the school, his writings are likely to provide valuable insight into the path that future Māturîdite studies should pursue. There is much more to say about al-Nasafî and the later representatives of the school. Therefore, the Māturîdite School of theology deserves more attention than it has received to date. In order to reveal the legacy of Māturîdism in its entirety, it seems essential to uncover the scholarly activities of major figures who came after the school's formative period. Given al-Nasafî's influence on the later representatives of the school, he had a significant impact on shaping modern Islamic thought. Therefore,



without a profound understanding of al-Nasafî and the Mâtürîdî heritage, modern Islamic thought may remain partially obscure.

---

<b>Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:</b>	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
<b>Finansal Destek / Grant Support:</b>	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

---

## REFERENCES

- Abū Ḥanīfa. "Kitāb al-Waṣīyya." Trans. by Mustafa Öz. In *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, ed. by Mustafa Öz, 83–87. 13<sup>th</sup> edition. Istanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Akgündüz, Ahmet. "Debûsî." *DİA*, 9:66–7.
- al-Ash'arî, Abū al-Ḥasan. *al-Ibāna 'an 'Uṣūl al-Diyāna*, ed. by Abdulqadir al-Arnaut. Damascus-Beirut: Maktaba Dār al-Bayān, 1981.
- al-Ash'arî, Abū al-Ḥasan. *Kitāb al-Luma' fî al-Radd 'alā Ahl al-Zaygh wa al-Bida'*, ed. by 'Abdul'azîz 'Izzaddîn al-Sayravān. Beirut: Dār al-Lubnān, 1987.
- al-Ash'arî, Abū al-Ḥasan. *Maqālāt al-Islāmiyyîn wa Ikhtilāf al-Muṣallîn*, ed. by Hellmut Ritter. 2<sup>nd</sup> edition. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- al-Baghdādî, 'Abd al-Qāhir. *al-Farq bayn al-Firaq*, ed. by Muḥammad Badr. Cairo: n.p., 1910.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'în en-Nesefî Örneği [An Intellectual Struggle for a Sound Definition of Knowledge: A Case of Abū al-Mu'în al-Nasafî]." *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003): 3–20.
- al-Bāqillānî, Abū Bakr. *Kitāb al-Tamhîd*, ed. by A. Haydar, Beirut: n.p., 1993.
- Clifford, William Kingdon. "The Ethics of Belief." In *Lectures and Essays*, ed. by Leslie Stephen and Frederick Pollock, 177–211. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Erdem, Engin. "Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Bilgi ve İman [Knowledge and Faith in the Hanafi-Maturidi Tradition]." *Diyanet İlmî Dergi* 54: 3 (September 2018): 59–78.
- Ess, Josef van. "The Logical Structure of Islamic Theology." In *Kleine Schriften*, ed. by Hinrich Biesterfeldt, 238–71. Leiden, Boston: Brill, 2018.
- al-Ghazālî, Abū Ḥamid. *'İhyā' 'Ulūm al-Dîn*. 4 vols. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1983.
- Erdem, Hüseyin Sabri. "Tabsire'ye Semantik Yaklaşım." PhD Thesis, Ankara Üniversitesi, Ankara, 1988.
- Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*. 3 vols. Beirut: n.p., 1414/1994.
- Izutsu, Toshihiko. *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of İmân and Islâm*. Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1965.

- al-Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn. *Kitāb al-ʿIrshād*, ed. by Zakariyya Umayrat. Beirut: n.p., 1995.
- Kenny, Anthony. *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- al-Mātūrīdī, Abū Maṣṣūr. *Kitāb al-Tawḥīd*, ed. by Bekir Topaloğlu and Muhammed Aruçi. Istanbul: Maktabat al-ʿIrshād, 2001.
- Saygi, Muhammet. “The Predominant Christian Interpretation of Religious Faith in the Middle Ages: Augustine of Hippo and Thomas Aquinas.” *Darulfunun İlahiyat* 34:1 (June 2023): 211–42.
- al-Murtaḍā, Aḥmad b. Yahyā b. *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Muʿtazila*, ed. by Susanna Diwald-Wilzer. Beirut: al-Maʿhad al-Almanī li al-Abhath al-Sharkiyya [Orient-Institut Beirut], n.d.
- al-Nasafī, Abū al-Muʿīn. *al-Tamhīd fī Uṣūl al-Dīn*. Cairo: Dār al-Thaqāfa, 1987.
- al-Nasafī, Abū al-Muʿīn. *Baḥr al-Kalām*. 2<sup>nd</sup> edition. n.p.: Maktabah Dār al-Farfūr, 2000.
- al-Nasafī, Abū al-Muʿīn. *Tabṣīrat al-Adilla fī Uṣūl al-Dīn*, ed. by Hüseyin Atay and Şaban Ali Düzgün. 2 vols. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993-2003.
- Penelhum, Terence. “The Analysis of Faith in St Thomas Aquinas.” *Religious Studies* 13: 2 (1977): 133–54. <https://doi.org/10.1017/S0034412500009938>.
- Pessagno, J. Meric. “Intellect and Religious Assent.” *The Muslim World* 69: 1 (1979): 18–27.
- Plantinga, Alvin, and Nicholas Wolterstorff. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.
- al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār. *Sharḥ al-ʿUṣūl al-Khamsa*, ed. by Husayin b. Abu Hasim. Beirut: n.p., 2001.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill, 2007.
- al-Şābūnī, Nūr al-Dīn. *Mātūrīdiyye Akaidi [al-Bidāya fī Uṣūl al-Dīn]*, ed. and trans. by Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2005.
- al-Şābūnī, Nūr al-Dīn. *al-Kifāya fī al-Hidāya*. Beirut, Istanbul: Dār Ibn Ḥazm, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2014.
- al-Samarqandī, ʿAlāʾ al-Dīn. *Sharḥ Taʾwīlāt al-Qurʾān*. Süleymaniye Kütüphanesi-Hamidiye, no. 176, 1–879.
- al-Shahristānī, Abū al-Faṭḥ. *al-Milal wa al-Nihāl*. 2 vols. Egypt: n.p., 1947.
- al-Taftāzānī, Saʿd al-Dīn. *A Commentary on the Creed of Islam: Saʿd al-Dīn al-Taftāzānī on the Creed of Najm al-Dīn al-Nasafī*. Trans. by Earl Edgar Elder. New York: Columbia University Press, 1950.
- Tennant, Frederick R. *Philosophical Theology: The Soul and Its Faculties*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Wehr, Hans. *The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*. 4<sup>th</sup> edition. <http://ejtaal.net/aa/#hw4=347,ll=943,ls=5,la=1406,sg=388,ha=224,br=336,pr=57,aan=192,mgf=305,vi=148,kz=730,mr=230,mn=415,uqw=539,umr=369,um=301,umj=250,ulq=720,uqa=134,uqq=106,bdw=317,amr=227,asb=292,a>

uh=572,dhq=181,mht=292,msb=83,tla=48,amj=241,ens=160,mis=668.  
(08.11.2023.)

Yavuz, Yusuf Şevki. "Akâidü'n-Neseffî." *DİA*, 2:217–19.

Yüce, Mustafa. "Kelamcıların Bilgi Tanımları Ve Neseffî'nin Semantik Tahlili [The Definitions of Knowledge by Muslim Theologians and al-Nasafî's Semantic Analysis]." *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15: 24 (2010): 111–26.

al-Zabîdî, Muḥammad al-Murtaḏā. *Tāj al-'Arūs*, ed. by 'Abdussattār Aḥmad Farrāj. 25 vols. Kuwait: n.p., 1385/1965.

"The Quran." Translated by Sahih International. <https://corpus.quran.com>. (23.02.2023).



## İbn Hacer'in *Lisānu'l-Mizān*'daki Şī'i Kaynakları

MUSTAFA MACİT KARAGÖZOĞLU

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye  
Marmara University, Faculty of Theology, Türkiye  
mkaragozoglu@marmara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6950-3445>

MUHAMMED ENES TOPGÜL

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye  
Marmara University, Faculty of Theology, Türkiye  
enes.topgul@marmara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3077-2610>

### Öz

Bu makalede İbn Hacer'in zayıf ravilere dair meşhur eseri *Lisānu'l-Mizān*'daki Şī'i kaynak kullanımını incelenmektedir. Daha önce başka Sünni tarihçi ve hadis alimleri de Şī'i ricāl kaynaklarına başvurmuşlarsa da bu eserleri en yoğun kullanan müellif İbn Hacer olmuştur. O, *Lisānu'l-Mizān*'da Ebū Ca'fer eṭ-Ṭūsī başta olmak üzere 12 Şī'i ricāl alimine toplam 787 kez atıf yapmıştır. Şī'i kaynaklardan eklediği ravilerle *du'afā'* türünün kapsamını genişleten İbn Hacer, ravilerin Şī'iliklerini bizzat mezheplerine ait eserler üzerinden göstermiştir. *Lisān*'ın ilk üç cildinde yoğun olarak yer alan Şī'i ravilerin büyük çoğunluğu, eserin ilk telifinden sonraki gözden geçirme süreçlerinde müellif tarafından kitaba eklenmiştir. Makalede İbn Hacer öncesindeki Sünni müelliflerin Şī'i ricāl eserlerini kullanımı üzerinde durulduktan sonra İbn Hacer'in Şī'i kaynakları incelenmekte, *Lisān*'ın yazmaları üzerinden Şī'i ravilerin kitaba giriş serüveni ortaya koyulmakta ve Şī'i kaynaklardan yapılan nakillerin ravi tenkidindeki işlevi gösterilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, İbn Hacer el-‘Asqalānī, Şī'a, *Lisānu'l-Mizān*, Ravi Tenkidi.

### Ibn Hajar al-‘Asqalānī's Shī'i Sources in *Lisān al-Mizān*

#### Abstract

This article analyzes the use of Shī'i sources in Ibn Hajar al-‘Asqalānī's famous work on weak ḥadīth narrators, *Lisān al-Mizān*. While other Sunni historians and ḥadīth scholars had occasionally turned to Shī'i *rijāl* sources, Ibn Hajar used these works extensively. In *Lisān al-Mizān*, he cited 12 Shī'i *rijāl* authors, particularly Abū Ja'far al-Ṭūsī, 787 times in total. Thus, Ibn Hajar both expanded the scope of the *du'afā'* literature and demonstrated the Shī'i identity of the narrators through the Shī'i works themselves. It is also significant that most of the Shī'i narrators are included only in the first three volumes of *Lisān*, and that they were added to the book during the revision process following the first draft of the work. Addressing each of these issues, the article examines the usage of Shī'i sources by both Ibn Hajar and his predecessors.

Furthermore, it traces *Lisān's* revision process by consulting its authoritative manuscripts, and shows the function of quotations from the Shī'ī *rijāl* sources in ḥadīth-transmitter criticism.

**Keywords:** Ḥadīth, Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Shī'a, *Lisān al-Mizān*, Transmitter Criticism.

## Giriş

Bu makale İbn Ḥacer el-Asqalānī'nin (ö. 852/1449) *cerḥ-ta'dīle* dair meşhur eseri *Lisānu'l-Mizān*'daki Şī'ī kaynak kullanımını incelemektedir. Söz konusu kaynakların tamamına yakını ricāl eseri olduğundan makalede Şī'ī ricāl kitaplarından *Lisān'a* intikal eden bilgilere odaklanılacaktır.<sup>1</sup> Bu konu iki açıdan önemlidir. İlk olarak, Sünni bakış açısıyla gerçekleştirilen ravi tenkidinde Şī'ī müelliflerden gelen bilgilere neden ve ne ölçüde yer verildiği sorusu incelenmeye değerdir. Şī'ī ricāl eserlerinin kullanımı söz konusu olduğunda İbn Ḥacer, Sünni müellifler arasında tek olmasa da benzersiz bir konuma sahiptir. Zira bu eserleri onun kadar yoğun kullanan başka bir Sünni münekkit bilinmemektedir.<sup>2</sup> İkinci olarak, Şī'ī kaynaklardan *Lisān'a* yapılan bilgi girişlerinin büyük kısmı İbn Ḥacer'in eseri ilk telifinden sonra talebeleriyle tekrar tekrar gözden geçirdiği uzun yıllar boyunca peyderpey metne eklenmiştir ve bu süreç talebelere ait nüshalar üzerinden izlenebilmektedir. Dolayısıyla *Lisān'daki* Şī'ī ricāle dair bilgilerin incelenmesi, 9./15. yüzyıla ait klasik bir eserin ilk müsveddeden nihai şeklini alana kadar geçirdiği telif evrelerini görmeye imkan sağlamaktadır.

İbn Ḥacer'in *Lisān'ı ez-Zehebī'nin* (ö. 748/1348) *Mizānu'l-İ'tidāl'i* üzerine yapılmış bir çalışmadır. Bu yüzden makalede öncelikle *ez-Zehebī* başta olmak üzere İbn Ḥacer öncesindeki Sünni müelliflerin Şī'ī ricāl eserlerini kullanımına değinilecek, sonrasında İbn Ḥacer'in bu eserlerden hangilerine *Lisān'da* başvurduğu belirlenerek atıf yoğunlukları hakkında değerlendirme yapılacaktır. Bazı Şī'ī yazarlar veya eserleri hakkında neredeyse hiçbir bilgi bulunmaması sebebiyle kaynakların hassasiyetle tespiti gerekmektedir. Ardından *Lisān'ın* beş yazma nüshası esas alınarak İbn Ḥacer'in Şī'ī kitaplara nasıl eriştiği ve onları hangi zaman aralıklarında kitabına dahil ettiği belirlenecektir. Ayrıca yaptığı atıflar Şī'ī kaynakların

1 *Lisān'da* ricāl türünde olmayan Şī'ī eser kullanımına dair az sayıdaki örnekten biri, eş-Şeyḫ el-Mufid'in (ö. 413/1022) damadı olan Ebū Ya'lā Muhammed b. el-Ḥasen el-Ca'ferī'ye (ö. 463/1071) yapılan atıftır. İbn Ḥacer, tercemesine de yer verdiği (*Lisānu'l-Mizān*, 7:83) bu zatın, kayınpederi hakkındaki gözlemlerini aktarmıştır (*Lisān*, 7:486).

2 İbn Ḥacer *Lisān'daki* kadar yoğun olmasa da başka kitaplarında da Şī'ī eserlere atıf yapmıştır. Örnekler için bkz. İbn Ḥacer, *Fethu'l-Bārī bi-Şerḫi Şāḫihī'l-Buḥārī*, 18:258; İbn Ḥacer, *el-İşābe fī Temyīzi's-Şāḫābe*, 4:300; 7:274; İbn Ḥacer, *Nuzhetu'l-Elbāb fī'l-Elkāb*, 2:263; İbn Ḥacer, *Tehzību't-Tehzīb*, 2:360; 3:708.

bugün elimizde olan halleriyle karşılaştırılarak orada bulunup bulunmadıkları ve birebir alıntı mı oldukları yoksa mealen mi aktarıldıkları gibi sorular üzerinde durulacaktır. Son olarak Şī'i kaynaklara atıfların kitaptaki işlevi bağlamında şu sorulara cevap aranacaktır: *Lisān'a* Şī'i ricāl eserlerinden yapılan ilavelerin sebebi nedir? Bu nakiller *Lisān'daki* ravi biyografilerine ve genel olarak kitaba nasıl bir katkı yapmıştır? İbn Hacer atıfta bulunduğu Şī'i müelliflere ne ölçüde güvenmiştir?

Akademik literatürde İbn Hacer'in Şī'i kaynakları kullandığına dikkat çeken ilk kişi muhtemelen oryantalist Fritz Krenkow'dur (ö. 1952). O, *Lisānu'l-Mizān*'ın Haydarabad'da yapılan ilk neşri üzerine kaleme aldığı tanıtım yazısında İbn Hacer'in Şī'i ravileri en-Necāşī (ö. 450/1058) ve eṭ-Ṭūsī (ö. 460/1067) gibi Şī'i yazarların eserlerinden derlediğini belirtmiştir.<sup>3</sup>

*Lisānu'l-Mizān*'ın çeşitli neşirlerinin muhakkikleri de esere yazdıkları önsözlerde Şī'i kaynak kullanımına temas etmişlerdir. Bunlardan el-Mar'aşlī (ö. ?), İbn Hacer'in *Lisān'da* başvurduğunu tespit ettiği 11 Şī'i ricāl kitabını sıralamıştır.<sup>4</sup> Neşre esas aldığı yazmalardan da bahseden el-Mar'aşlī, *Lisān*'ın en eski nüshası hicri 805 tarihli olsa da İbn Hacer'in 47 yıl boyunca çalışarak –vefat ettiği yıl olan– hicri 852'ye kadar esere müstakil terceme girişleri yapmayı sürdürdüğünü söylemiştir.<sup>5</sup> Ne var ki muhakkik *Lisān*'ın telif sürecine ve metninin eksiksiz tespitine yarayacak olan nüshaları görme imkanı bulamamıştır. Belki kısmen buna bağlı olarak, İbn Hacer'in esere yaptığı ilaveler arasında ne oranda Şī'i ravinin yer aldığı sorusunu gündemine almamıştır. Son olarak el-Mar'aşlī'nin zikrettiği 11 kitaptan oluşan Şī'i eserler listesi hem eksiktir hem de listede yer alan en-Nevbaḥtī (ö. 310/922 [?]) Şī'i ricāl eseri sahibi olmayıp *Lisān'da* ona bir bilgi kaynağı olarak atıf yapılmamıştır.

*Lisān*'ın bir diğer muhakkiki 'Abdulfettāḥ Ebū Ğudde'nin (ö. 1997) serdettiği Şī'i kaynaklar listesi de kapsayıcılık iddiası taşımaz.<sup>6</sup> Ancak o, el-Mar'aşlī'den farklı olarak Şī'i ravilerin eserde yer alması konusuna biraz daha fazla ve eleştirel bir bakışla eğilmiştir. Öncelikle Ebū Ğudde, İbn Hacer'in Şī'i ricāl kitaplarından bilgi/ravi ekleme işini kitabın belirli bir yerinden sonra (el-Ḥuseyn b. 'Alī b. el-Ḥuseyn [no: 2588] isimli raviden itibaren) aniden bıraktığının farkındadır. Ona göre bunun muhtemel sebebi İbn Hacer'in kitabı uzatmak istememesidir; çünkü söz konusu ravilerin

3 F. Krenkow, "İbn Hajar al-Asqalānī, Lisān al-Mizān," 542.

4 el-Mar'aşlī, *Fethu'l-Mennān bi-Muḳaddimeti Lisāni'l-Mizān*, 423-424.

5 el-Mar'aşlī, *Fethu'l-Mennān*, 9-10, 411-412.

6 Ebū Ğudde, "Taḳdimetu'l-Mu'teni bi'l-Kitāb," 105.

çoğunun Sünni kitaplarda rivayeti yoktur, bundan dolayı İbn Hacer'in yaptığı ilaveler faydasızdır.<sup>7</sup> el-Mar'aslı'nın göremediği yazmalara da eriştiği için daha güvenilir bir *Lisân* neşri hazırlayan Ebû Ğudde, İbn Hacer'in hicri 805'te eserin ilk versiyonunu tamamladığını, sonrasında ise vefatına kadar ekleme-çıkarma ve tashihlerle eseri geliştirdiğini kaydeder.<sup>8</sup> Ancak el-Mar'aslı gibi o da Şîî ravilerin esere eklenme süreciyle ilgilenmemiş, elindeki yazmaları bu gözle inceleme ihtiyacı duymamış ya da bazı nüshaları vefatına yakın bir zamanda edinebildiği için buna fırsat bulamamıştır. Ayrıca Şîî ravilerin eserdeki varlığını gereksiz bulsa da İbn Hacer'in bunlara hangi amaçla yer verdiğine dair görüş belirtmemiştir.

Türkçe literatürde *Lisân*'ı inceleyen az sayıdaki çalışmanın birinde şu görüşler dile getirilmiştir:

*Lisânü'l-Mizân*'ın kaynak açısından en dikkat çeken özelliği, Ahmed b. Ali en-Necâşî (ö. 450/1058) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) gibi önde gelen Şîî ricâl âlimlerinin kitaplarına çok sayıda atıf içermesidir. İbn Hacer "Bu şahsı Ebû Ca'fer et-Tûsî Şîî râviler arasında zikretmiştir" şeklinde veya benzeri ifadelerle Şîî ricâl kitaplarına referanslarda bulunur. Onun bu ifadelerinin râvinin cerh-ta'dîli açısından ne anlama geldiği çok açık olmasa da *Lisânü'l-Mizân* Şîî ricâl kitaplarına atıfta bulunma bakımından yalnızca duaîa literatürü içerisinde değil, Sünni müellifler tarafından yazılmış genel ricâl eserleri arasında da istisnai bir yerde durmaktadır.<sup>9</sup>

Burada da *Lisân*'daki Şîî kaynak kullanımına işaret edilmiş olsa da bu durumun sebepleri, amaçları, Sünni eserler arasında gerçekten bir istisna olup olmadığı ve Şîî ravilerin esere girme süreci hakkında herhangi bir tartışmaya yer verilmemiştir.

Bir başka çalışmada ise İbn Hacer'in Şîî literatürden eklediği raviler hakkında bizzat veya başka Sünni münekkitlerden naklen herhangi bir değerlendirme yapmamasına işaret edilerek bunun sebebinin ilgili "ravilerin kimler olduğuna dair okuyucuyu bilgilendirmek ve daha kapsamlı bir araştırmayı sonraki araştırmacılara bırakmak olduğu" ileri sürülmüştür.<sup>10</sup> İbn Hacer'in söz konusu raviler hakkında bizzat değerlendirme yapmadığına yönelik tespit doğru olmakla birlikte bunun

7 Ebû Ğudde, "Tağdimetu'l-Mu'tenî bi'l-Kitâb," 102, 105, 117.

8 Ebû Ğudde, "Tağdimetu'l-Mu'tenî bi'l-Kitâb," 121.

9 Mustafa Macit Karagözoğlu, *Zayıf Râviler: Duaîa Literatürü ve Zayıf Rivayetler*, 183.

10 İsmail Kurt - Halil İbrahim Turhan, "En Az Bir Münekkit Tarafından Yalancılıkla Tenkit Edilen Hicrî İlk İki Asırdaki Râvilerin İncelenmesi," 196. Belirtilen sebepleri zikretmeksizin İbn Hacer'in ricâl yazımında Şîî literatürden yararlandığına dikkat çeken bir diğer çalışma için bkz. Halil İbrahim Turhan, "Biyografi Yazım Tarihinde İbn Hacer: Müstekar/İdeal Metinlerin Oluşumu," 367.

sebepleri ve anlamları hakkında du'afā' literatürünün genel özelliklerini ve *Lisān*'ın yazma nüshalarını da dikkate alan açıklamalara bu makalenin ilerleyen sayfalarında yer verilecektir.

*Lisān*'daki Şī'i kaynak kullanımı çağdaş Şī'i araştırmacıların da ilgisine mazhar olmuştur. Nitekim Şī'i ricāl sahasındaki çalışmalarıyla tanınan Ca'fer es-Subhānī, İbn Hacer'in kullandığı bazı Şī'i eserlerin günümüze ulaşmadığına dikkat çekmiştir.<sup>11</sup> Daha yakın tarihli neşredilen üç bölümlük bir makale dizisinde, İbn Hacer'in dört Şī'i ricāl kaynağından yaptığı nakiller bu kaynakların günümüzdeki matbu versiyonlarıyla karşılaştırılıp farklılıklar belirtilmiştir. 532 ravinin listelendiği çalışmada sayım-döküm ve Şī'i kaynaklardan nakil hakim unsurdur. Değerlendirme içeren az sayıdaki yerlerin birinde, İbn Hacer'in Şī'i kaynaklardan nakillerinin "ح" harfinden sonra yok denecek kadar azalmasının sebepleri hakkında a) Konunun Sünni bir araştırmacı için pek faydasının olmadığını düşünmesi, b) Kitabın tamamlanamamış olması, şeklinde iki ihtimal sunulmuştur.<sup>12</sup> Dört kitapla sınırlandırılan makalede *Lisān*'da geçen nakillerin –ve dolayısıyla ravilerin– tamamı ele alınmamıştır. Ayrıca, kitapta Şī'i ravilerin neden belli bir yerden sonra zikredilmediği sorusunun gündeme getirilmesi önemli olmakla birlikte soruya verilen cevaplar gerekçeleriyle açıklanmamış, *Lisān*'ın yazmalarından takip edilebilecek telif süreci gündeme getirilmemiştir.

Buraya kadar zikredilen çalışmalarda boşlukları müdellel biçimde doldurmayı amaçlayan bu makalenin genelinde dokümantasyon, metin analizi ve tümevarım yöntemleri kullanılmıştır. Şī'i ricāl müelliflerinin tespiti için ilk olarak İbn Hacer'in *Lisān*'da az veya çok atıf yaptığı Şī'i yazarlar kitabın tamamı taranmak suretiyle belirlenmiştir. İbn Hacer'in yakın talebesi es-Sehāvī'nin (ö. 902/1497) tarih sahasında yazılmış muhtelif kitapları türlerine göre zikrettiği listede<sup>13</sup> yer alan Şī'i ricāl müelliflerinin tamamının belirlenen kümede bulunduğu görüldükten sonra, Şī'i bibliyografya kitaplarında bu isimlere ricāl kitabı nispet edilip edilmediğine bakılmış ve neticede nihai bir Şī'i ricāl müellifleri listesine ulaşılmıştır. Sonra bu müellifler İbn Hacer ve öncesindeki Sünni alimlere ait tarih ve hadis ricālî kitaplarında "el-Mektebetu's-Şāmīle" programı üzerinden alternatif isimleriyle taranmıştır. Çıkan yüzlerce netice gözden geçirilip ayıklanmış ve kendi içlerinde mukayeseli olarak incelenmiştir. İbn

11 Ca'fer es-Subhānī, *Külliyāt fī İlmī'r-Ricāl*, 112.

12 Muḥammed Bākır Melikyān, "Lisānu'l-Mizān ve'l-Maşādiru'r-Ricāliyye fī'l-Medreseti'l-İlmāmiyye I," 29.

13 Şemsuddīn es-Sehāvī, *el-İ'lān bi't-Tevbīh li-men Zemme Ehle't-Tārīh*, 351-352.



Ḥacer'in yaptığı nakilleri kontrol çinse Şīī eserlerden ileride belirtilecek sayıda seçme yapılarak *Lisān* ile aralarında karşılaştırma yapılmıştır. Şīī kaynaklardan gelen bilgilerin *Lisān*'daki işlevini tespit için Şīī biyografilerin tamamı yeniden okunarak analiz edilmiştir. Burada tek tek örneklerden hareketle genel yönelimler belirlenmeye çalışılsa da *Lisān*'ın ait olduğu du'afā' türünün özelliklerini esas alan tümdengelimci yorumlara da yer verilmiştir.

Makalede özellikle Şīī ravilere dair bilgilerin *Lisān*'a giriş tarihini belirlemek üzere eserin yazma nüshalarına başvurulmuştur. Bu amaçla her biri İbn Ḥacer'in yakın öğrencisi olan el-Bedrānī (ö. 837/1433) (BM), İbn Ḥassān (ö. 855/1451) (İH), el-Ḳalkaşendī (ö. 871/1467) (K), İbn Ḳamer (ö. 876/1471) (İK) ve el-Bikāī'nin (ö. 885/1480) (B) nüshalarına parantez içlerinde belirtilen harflerle atıf yapılmıştır.

Makalenin bulgularına geçmeden önce, Şīīlikle irtibatı açık olan çoğu müellifin aksine Şīī kimliğini belirleme konusunda zorluklar bulunan Ebū'l-'Abbās İbn 'Uḳde'ye (ö. 332/944)<sup>14</sup> temas edilmelidir. İbn 'Uḳde'nin Sünni münekkitler tarafından vurgulanan Şīī eğilimleri Şī'a'ya ait fihrist türü çalışmalarda Zeydī-Cārūdī şeklinde nitelenmesiyle teyit edilmektedir. Bundan dolayı *Lisān*'da Şīī ravilerle ilgili görüşlerine başvuru İbn 'Uḳde'nin onlar hakkındaki eserleri, bu makalede İbn Ḥacer'in Şīī kaynakları arasında sayılmıştır.<sup>15</sup> Diğer taraftan İbn 'Adī (ö. 365/976), İbn Mende (ö. 395/1005) ve el-Ḥaṭīb el-Bağdādī (ö. 463/1071) gibi pek çok Sünni müellif, İbn 'Uḳde'nin Sünni raviler hakkındaki görüşleri için onun *et-Tārīḥ*'ine başvurmuştur. İbn 'Uḳde'yle ilgili tenkitlerin farkında olan bu alimler onu genellikle Şīī ricāl kaynağı olarak değil, Sünni raviler hakkında bir bilgi kaynağı olarak ve diğer münekkitlerle uyumunu gözeterek kullanmışlardır. Bu sebeple, kendisinin Sünni münekkitlerden farksız bir şekilde ictibas edilmesi ve kimilerince Sünniliğe yakın görülmesi nedeniyle aşağıdaki ilk başlık olan "İbn Ḥacer Öncesinde Sünni Müelliflerin Şīī Ricāl Eserlerini Kullanımı" bölümünde İbn 'Uḳde dikkate alınmamıştır. *Lisān*'da ise İbn 'Uḳde'ye bir Şīī ricāl alimi olarak atıf yapılan yerler esas alınmış, Sünni ravilere dair değerlendirmeler istatistiklere dahil edilmemiştir. Bütün

14 Hakkında bkz. el-Ḥaṭīb el-Bağdādī, *Tārīḥu Medīneti's-Selām*, 6:147-159; Şemsuddīn ez-Zehebī, *Mizānu'l-İ'tidāl fī Nakdi'r-Ricāl*, 1:156-157; ez-Zehebī, *Siyeru A'lāmī'n-Nubelā*, 15:340-355; İbn Ḥacer, *Lisān*, 1:603-606; S. Kemal Sandıkcı, "İbn 'Uḳde," *DİA*, 20:427-428; Jonathan Brown, "A Man for All Seasons: Ibn 'Uḳda and Crossing Sectarian Boundaries in the 4th/10th Century," 139-144.

15 Bkz. aşağıda 2.1.2.6 no'lu başlık.

bunlara rağmen İbn 'Ukde'nin durumunu nihai olarak ortaya koyan müstakil bir çalışmanın yapılması gereklidir.

Hemen aşağıda, makalenin omurgasını oluşturan *Lisān*'daki Şî'i kaynaklar konusuna temel teşkil etmek üzere, Şî'i ricāl literatürünün erken dönemdeki gelişimi ana hatlarıyla özetlenip İbn Hacer'den önceki Sünni alimlerin bu kaynakları kullanımı üzerinde durulacaktır. İkinci başlıkta İbn Hacer'in *Lisān*'daki Şî'i kaynaklarına odaklanılacak, son başlıkta ise Şî'i ricāl atıflarının anlam ve işlevine değinilecektir.

### 1. Sünni Eserlerde Şî'i Ricāl Kaynakları

Sünni müelliflerin eserlerinde Şî'i ricāl kaynaklarından ne ölçüde yararlandığını görebilmek için Şî'i ricāl literatürünün gelişimini kısaca hatırlamakta fayda vardır. Bu literatürün "İbn Faḍḍāl el-Kebīr" diye bilinen el-Ḥasen b. 'Alī b. Faḍḍāl'ın (ö. 224/838) *Kitābu'r-Ricāl*'i gibi en erken örnekleri 3./9. asırda verilmiş olup günümüze ulaşmadıkları için muhtevaları hakkında fazla bir şey söylemeye imkan yoktur. 3./9. asrın sonlarına, yani büyük oranda gaybet-i suḡrā dönemine tarihlenebilecek el-Berķī'nin (ö. 274/887 veya 280/893) *eṭ-Ṭabaḳāt* ya da *Ricāl*'i, Aḥmed b. 'Alī el-'Aḳīḳī'nin (ö. 280/893) *Kitābu Tāriḫi'r-Ricāl*'i ve "İbn Faḍḍāl es-Saḡīr" diye bilinen 'Alī b. el-Ḥasen b. Faḍḍāl'ın (ö. 280/893-4 civarı) *Kitābu'r-Ricāl*'inin yanı sıra Sa'd b. 'Abdullāh el-Ḳummī'nin (ö. 301/913-4) ve Ḥumeyd b. Ziyād el-Kūfī'nin (ö. 310/922) eserlerinde yavaş yavaş ravileri Hz. Peygamber'den başlayıp imam sırasını gözetererek sıralama düşüncesi görülmeye başlanır.<sup>16</sup> Bu eserlerden günümüze ulaşan tek örnek olan el-Berķī'nin kitabında ravilerin imamlarla irtibatları esas alınarak dizilmeleri ve güvenilirlikleri hakkında sınırlı sayıda değerlendirmeye yer verilmesi söz konusu çalışmalarda Sünni kitaplardakine benzer bir *cerḫ-ta'dīl* gayretinin bulunmadığını düşündürmektedir.

Önceleri Sünni iken Şî'iliği benimseyen Muḥammed b. Mes'ūd el-'Ayyāşī'nin (ö. 320/930 [?]) ve Naşr b. Şabbāḫ el-Belḫī'nin (ö. 4./10. asrın ilk çeyreği) *Ma'rifetu'n-Nāḳilīn* adlı eserleri ise raviler hakkında dönemin Sünni ḡu'afā' eserleri gibi isnadlı değerlendirmeler içermesi yönüyle yukarıda belirtilen telif tarzının dışında metinler olmalıdır. Bu ihtimali doğrulayan delil, onların öğrencisi el-Keşşī'nin (ö. 4./10. asrın ilk yarısı) özellikle el-'Ayyāşī'den yoğun biçimde yararlanarak oluşturduğu

16 Erken Şî'i ricāl literatürü hakkında kısa değerlendirmeler için bkz. Liyakat Takim, "The Origins and Evaluations of Hadith Transmitters in Shi'i Biographical Literatures," 27-29; Muhammed Enes Topgöl, *Erken Dönem Şî'i Ricāl İlmî: Keşşî Örneği*, 289-292.

*Ma'rifé'sidir*. El-Keşşî'nin eseri, ravilerin imamlarla irtibatını dikkate almakla birlikte tercemelerin raviye ilişkin haberlerle kurgulanması yönüyle, sadece imamların ashabının isimlerini sıralayan önceki ve sonraki Şîî ricâl ve *ṭabaḳât* eserlerinden farklıydı. İbn Hacer'in de faydalandığı el-Keşşî'nin kitabından sonra Şîî ricâl literatürünün günümüze ulaşan ilk örneği eṭ-Ṭūsî'nin *Ricâl'i* olup büyük ölçüde el-Berḳî'nin kitabını andırır. *Ricâl'*de zaman zaman ravileri değerlendiren cümlelere yer verilse de bu değerlendirmelerin kaynakları belirsizdir. el-Berḳî ve eṭ-Ṭūsî'nin telif tarzı sonraki alimler tarafından da sürdürülmüştür. Diğer taraftan Şîî literatürde İbnu'l-Ğaḳā'irî'nin (ö. 5./11. asır) metni gibi sadece zayıf ravileri derleyen çalışmalar yapılmış, ayrıca sonraki dönemlerde İbn Dāvūd el-Ḥillî (ö. 707/1308) ve el-'Allāme el-Ḥillî'nin (ö. 726/1325) eserlerinde olduğu gibi ravilerin sika (*memdūḥ*) ve zayıf olmak üzere iki gruba ayrılarak zikredildiği kitaplar derlenmiştir.

Burada "Fihrist" türü eserlere de temas edilmelidir. En-Necāşî ve eṭ-Ṭūsî'ye ait olan alfabetik düzenlenmiş *el-Fihristler*, temelde Şîî geleneğin etraflı bir kitabiyata sahip olmadığı ithamına cevap vermek için yazılmışsa da bu kitaplarda erken müelliflerin *cerḥ-ta'dîl* durumlarına ilişkin bilgilere yer verilmiştir. Muntecebuddîn İbn Bābeveyh (ö. 585/1190'dan sonra) ve İbn Şehrāşüb'un (ö. 588/1192) aynı minvaldeki eserleri de bu çerçevede anılabilir.<sup>17</sup>

Son olarak Şîî müelliflerin kaleme aldıkları şehir tarihlerine ve bunların bir örneği olarak Yaḥyā İbn Ebî Ṭay'ın (ö. 630/1232 [?]) kitabına dikkat çekilebilir. Halepli ulema hakkındaki bu metin günümüze ulaşmasa da sonraki müelliflerin ondan aktardıkları, İbn Ebî Ṭay'ın bölgedeki Şîî alimlerin biyografilerine yer verdiğini göstermektedir.<sup>18</sup>

Yukarıdaki tarihsel tasvirden anlaşılacağı üzere Sünni yazarların Şîî ricâl eserlerine atıf yapmaları 4./10. asırdan önce imkansız değilse de nadir bir durumdur. Nitekim tespitlerimize göre en erken olarak Sünni tarihçi İbn Yūnus el-Mısrî (ö. 347/958) *Tārīḥ'*inde 'Alî b. el-Ḥāsen b. Faḳḳāl'a bir kez bir ravi hakkında *cerḥ-ta'dîl* içermeyen bilgi verirken atıf yapmıştır.<sup>19</sup> ed-

17 Şîî ricâl literatürü hakkında daha fazla bilgi için bkz. Necmettin Oğur, "Şia'da Ricâl İlminin Gelişimi ve Bu Alanda Yapılan Çalışmalar", 50-141; Mehmet Eren, *Şia'da Hadis Ricâlî İlmi*, 30-147; İbrahim Kutluay, *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dîl*, 155-182.

18 Bkz. dipnot 22-28.

19 İbn Yūnus eṣ-Şadeḳî, *Tārīḥu İbn Yūnus el-Mısrî*, 1:119. Eserin muhakkikinin metinde geçen İbn Faḳḳāl'ın Mısır kadısı Mufaḳḳāl b. Faḳḳāle olabileceği yönündeki görüşü isabetli değildir. İbn Mākūlā da (ö. 475/1082'den sonra) İbn Yūnus üzerinden İbn Faḳḳāl'ın görüşünü nakletmiştir: İbn Mākūlā, *el-İlmāl fî Raf'i'l-İrtiyāb 'ani'l-Mu'telif ve'l-Muḥtelif mine'l-Esmā' ve'l-Kunā ve'l-Ensāb*, 2:290. "İbn

Dāraḳuṭnī (ö. 385/995) ise *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif*te dört ayrı ravi hakkında 'Alī b. el-Ḥasen b. Faḍḍāl'a atıf yapmıştır.<sup>20</sup> Söz konusu ravilerin hepsinin Şī'i olmasından hareketle, ed-Dāraḳuṭnī'nin genellikle "zekerahū İbn Faḍḍāl" ifadesiyle nakilde bulunduğu İbn Faḍḍāl'ın Şī'iliğinin farkında olduğu söylenebilir. Nitekim Şī'i müelliflere Şī'i raviler hakkında müracaat etme tavrı sonraki Sünni münekkitlerin bir kısmında da görülecektir. Yapılan nakiller, *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif*'in konusuyla uyumlu olarak, ravi isimlerinin doğru tespit edilerek birbirleriyle karıştırılmasının önüne geçmeye matuftur. Bazı nakillerin içinde ravinin tabakasını belirlemek üzere hoca ve talebeleri de zikredilmiş olsa da *cerḥ-ta'dille* ilgili herhangi bir hüküm yer almamaktadır.

Şī'i ricāl müelliflerine yapılan sonraki atıflar daha ziyade tarih kitaplarında, özellikle de edebiyat ve şehir tarihçiliğine dair eserlerde bulunur. Örneğin Yāḳūt el-Ḥamevī (ö. 626/1229) genellikle edebiyatçılardan bahsettiği *Mu'cemu'l-Udebā*'sında (*İrşādu'l-Erib*) sekiz yerde eṭ-Ṭūsī'nin *el-Fihrist*'ine atıf yapmıştır.<sup>21</sup> Şī'iler arasında edebî yönü güçlü olan kimselerin bulunması, onlar hakkında Şī'i kaynaklara başvurulmasının temel sebebidir. Benzer şekilde, Şī'i bir müellif belirli bir şehrin ricālî hakkında kitap yazmışsa sonraki Sünni tarihçiler –bilhassa şehir tarihçileri– bu tür eserlerden ihtiyatlı bir şekilde olsa da yararlanmışlardır. Nitekim İbnu'l-'Adīm (ö. 660/1262) Halep tarihine dair önemli kaynaklardan biri olan *Buḡyetu't-Taleb*'inde, yukarıda geçen İbn Ebī Ṭay'ın Halep tarihi hakkındaki eserinden dört yerde nakilde bulunmuştur.<sup>22</sup> Ebū Şāme el-Maḳdisī (ö. 665/1267) *er-Ravḍateyn*'inde aynı kitaba çoğu, Suriye'nin siyasi ve sosyal tarihiyle ilgili olmak üzere 75-80 civarında atıf

Faḍḍāl" diye yapılan atıfların baba el-Ḥasen b. 'Alī b. Faḍḍāl'dan ziyade 'Alī b. el-Ḥasen b. Faḍḍāl'a gitmesi hakkında aşağıya bkz.

20 ed-Dāraḳuṭnī, *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif*, 1:432; 2: 775, 822; 4: 2093. İbn Mākūlā herhangi bir kaynak belirtmese de çok büyük ihtimalle ed-Dāraḳuṭnī üzerinden İbn Faḍḍāl'ın buradaki görüşlerinden üçünü nakleder: İbn Mākūlā, *el-İkmāl*, 2:54, 317; 7:257. El-'İrāḳī ise ilk üç ravi hakkındaki bilgiyi açıkça ed-Dāraḳuṭnī ve İbn Mākūlā'dan naklen vermiştir: Zeynuddin el-'İrāḳī, *Zeyl 'alā Mizānī'l-İ'tidāl*, 131-132, 145, 148.

21 Yāḳūt el-Ḥamevī, *Mu'cemu'l-Udebā*, 1:165, 174, 199; 4:1641, 1644, 1728, 1729; 5:2338. *Mu'cemu'l-Udebā*' İbn Hacer dahil olmak üzere pek çok müellifin elinin altındaki kaynaklardan biridir. Yāḳūt'un eṭ-Ṭūsī'ye yaptığı atıfların benzerlerine sonraki Sünni eserlerde de rastlanabilir. Mesela bkz. İbnu's-Sā'ī, *ed-Durru's-Şemin fi Esmā'i'l-Muşannifin*, 243, 251, 285; Şalāhuddīn eş-Şafedī, *el-Vāfi bi'l-Vefeyāt*, 5:199, 200; 6:79, 133, 134; 20:98; 27:56.

22 Genellikle "ḳara'tu bi/min-ḥaṭṭi Yahyā ..." ifadesiyle yapılan bu nakiller için bkz. İbnu'l-'Adīm, *Buḡyetu't-Taleb fi Tārīhi Haleb*, 7:3377-3378, 3473; 10: 4527, 4609.

yapmıştır.<sup>23</sup> İbn Ebî Tay'ın Şî'liğinin farkında olan Ebü Şâme'ye<sup>24</sup> benzer şekilde İbnü'l-Fuvaṭî (ö. 723/1323),<sup>25</sup> eş-Şafedî (ö. 764/1363)<sup>26</sup> ve İbn Keşîr de (ö. 774/1373)<sup>27</sup> onun eserlerinden faydalanmışlardır.<sup>28</sup> İlgili atıflar incelendiğinde, 6./12. asır Halep'i hakkında bir bilgi kaynağı olarak öne çıkan İbn Ebî Tay'a genellikle bu dönemdeki Halep ricālî –özellikle de Şî'iler– hakkında başvurulduğu görülür. Ancak bunlar söz konusu kitapların konusu gereği *cerh-ta'dille* değil, tarih alanıyla ilgilidir.<sup>29</sup>

İbn Hacer'e geçmeden önce ez-Zehebî'nin Şî'î ricāl kaynaklarıyla ilgisine değinilmelidir. Zira ez-Zehebî hadis ilminde olduğu gibi tarih alanında da önemli bir isimdir ve ayrıca İbn Hacer *Lisānu'l-Mizān*'ı onun eseri *Mizānu'l-İtidāl* üzerine bina etmiştir. Ez-Zehebî *Siyeru A'lāmi'n-Nubelā'* ve *Tārihu'l-İslām*'ında zaman zaman en-Necāşî, eṭ-Ṭūsî ve İbn Ebî Tay gibi Şî'î ricāl müelliflerine atıf yapmıştır.<sup>30</sup> Bu atıfların tamamına yakını Şî'î kimliği ile maruf kimselerin biyografilerinde geçmektedir. Mesela Şî'îliği bilinen el-Ğadā'irî'nin (ö. 411/1020) talebeleri arasında en-Necāşî ve eṭ-Ṭūsî'yi zikreden ez-Zehebî daha sonra onların, hocaları hakkındaki görüşlerine yer vermiş,<sup>31</sup> başka bir Şî'î müellif hakkında da eṭ-Ṭūsî'nin eserinden bilgi nakletmiştir.<sup>32</sup> Ez-Zehebî'nin bu nakilleri doğrudan değil üçüncü şahısların eserleri üzerinden yapmış olma ihtimali, mesela eṭ-Ṭūsî'nin *el-Fihrist*'i

23 Bazı örnekler için bkz. Ebü Şâme el-Makdisî, *Kitābu'r-Ravḍateyn fi Aḥbāri'd-Devleteyn en-Nūriyye ve's-Şalāhiyye*, 1:304, 318, 320, 345, 348, 383; 2:184, 268, 339, 415, 424; 3:26, 31, 34, 54, 56, 63, 66, 72, 75, 94, 99.

24 Ebü Şâme, *Kitābu'r-Ravḍateyn*, 2:118.

25 İbnü'l-Fuvaṭî, *Mecma'u'l-Ādāb fi Mu'cemi'l-Elkâb*, 1:490; 2:203; 4:135. İlhanlı Devleti bünyesinde görev alan İbnü'l-Fuvaṭî'nin Şî'ilerle iyi ilişkiler kurduğu söylenmiştir. Bkz. Cengiz Tomar, "İbnü'l-Fuvaṭî," *DİA*, 21:47-49.

26 eş-Şafedî, *el-Vāfi*, 4:118; 10:230; 11:117; 12:226-227; 17:366.

27 Ebü'l-Fidā' İbn Keşîr, *el-Bidāye ve'n-Nihāye*, 16:454, 455, 475.

28 el-'Aynî'nin (ö. 855/1451) *İkdu'l-Cumân*'daki atıflarının ise Ebü Şâme'nin *er-Ravḍateyn*'i üzerinden olduğu anlaşılmaktadır. Örnekler için bkz. Bedruddîn el-'Aynî, *İkdu'l-Cumân fi Tārihi Ehli'z-Zamân: el-'Aşru'l-Eyyübî*, 1:64, 86, 94, 112, 123, 136.

29 Yukarıdakiler kadar net kullanımlar olmamakla birlikte şu iki örneğe de işaret edilebilir. el-Ḥaṭîb el-Bağdādî, İbnü'l-Meḥāmîlî (ö. 415/1024) hakkında eş-Şerîf el-Murtaḍā'nın (ö. 436/1044) naklettiği bir hadiseye yer verir: el-Ḥaṭîb el-Bağdādî, *Tārih*, 6:26; ayrıca bkz. ez-Zehebî, *Siyer*, 17:404; ez-Zehebî, *Tārih*, 9:248; Tācuddîn es-Subkî, *Ṭabakātu's-Şāfi'iyyeti'l-Kubrā*, 4:49. Burada el-Murtaḍā yalnızca nakleden konumundadır ve kitabına başvurulduğuna dair bir işaret yoktur.

Bir diğer tarihçi İbn 'Asākir ise aynı senede doğan kişilerin isimlerini topluca zikrettiği bir yerde, Abbasiler döneminde devlet adamlığı yapan Muḥammed b. 'Abdullāh b. Ṭāhir'in (ö. 253/867) doğum tarihini Şî'î âlim Ebü'l-Ḥasen 'Alî b. Muḥammed eş-Şābuṣṭî'den (ö. 399/1008) nakletmiştir: Ebü'l-Kāsim İbn 'Asākir, *Tārihu Medineti Dimaşk*, 13:392. eş-Şābuṣṭî hakkında bilgi için bkz. aşağıda 2.1.4 no'lu başlık.

30 ez-Zehebî, *Siyer*, 15:222, 352; 16:289; 17:329, 344; 18:141; 19:500; 21:166; ez-Zehebî, *Tārih*, 4:653; 7:521; 9:194, 216; 13:235, 597.

31 ez-Zehebî, *Siyer*, 17:329; ez-Zehebî, *Tārih*, 9:194.

32 ez-Zehebî, *Siyer*, 16:289.

hakkında “ra’eytu (gördüm)” ifadesini kullanmasıyla ortadan kalkmaktadır.<sup>33</sup> Dikkat çeken bir diğer husus, ez-Zehebî'nin Şī'i ricāl eserlerine *Siyeru A'lāmi'n-Nubelā'* ve *Tārīh*'te az da olsa başvurmasına rağmen *Mizānu'l-İ'tidāl*'de onları neredeyse<sup>34</sup> hiç kullanmamasıdır.<sup>35</sup> Nitekim o, *Tārīh*'inde yer verdiği Şī'i bir alim hakkında “Şeyhu'r-Rāfiḍa ve ‘ālimuhum” diye nitelediği<sup>36</sup> Ebū'l-Feth Muḥammed b. ‘Alī el-Kerācikī'ye (ö. 449/1057) atf yaptığı halde<sup>37</sup> *Mizānu'l-İ'tidāl*'e aynı kişiyi almadığı için el-Kerācikī'yi zikretmesine de lüzum kalmamıştır. Bu durum muhtemelen yazarın söz konusu kitapları yüklediği farklı anlamlardan kaynaklanmıştır. *Siyeru A'lāmi'n-Nubelā'* ve *Tārīh* tarihî bilgi vermeyi ve görüşlerinin isabetli olup olmadığına bakılmaksızın İslam ilim geleneklerinde öne çıkmış şahsiyetleri tanıtmayı amaçlarken *Mizānu'l-İ'tidāl* kişilerin hadis rivayetindeki durumlarını tespit etmeye daha fazla odaklanmıştır. Hadisçi olmayan bazı isimleri içerse de<sup>38</sup> *Mizānu'l-İ'tidāl*'in bu iki eserden farklılığı açıktır.

Netice itibarıyla İbn Hacer öncesinde bazı Sünni müelliflerin Şī'i ricāl eserlerini sınırlı bir şekilde kullandıkları ve genellikle tarih ve ricāl kitaplarında rastlanan bu kullanımlarda Şī'i kimseler hakkında bilgi vermeyi amaçladıkları söylenebilir. Ancak Şī'i kitaplardan nakledilenler

33 ez-Zehebî, *Siyer*, 18:335.

34 “Neredeyse” diyerek küçük bir ihtimal bırakılması ez-Zehebî'ye aidiyeti şüpheli iki tercmeden kaynaklanır. *Lisānu'l-Mizān* neşrinde ez-Zehebî'nin *Mizān*'ında bulunan tercemeler rumuzsuz zikredilirken el-'İrākî'nin *Zeyl*'ine ait olanlar “3”, İbn Hacer'e ait olanlar ise “3” rumuzuyla gösterilmiştir. Dolayısıyla İbn Faḍḍāl'a atf içeren ve herhangi bir rumuz kullanılmamış olan 77 nolu İbrāhīm b. Ebī Bekr b. Ebī's-Semmāl tercemesinin *Mizān*'a ait olması gerekirdi (İbn Hacer, *Lisān*, 1:251). Halbuki *Mizān* neşirlerinde bu raviye yer verilmediği gibi *Lisān*'ın Ebū Ğudde'nin esas aldığı el-Kalkaşendî nüshası dışındaki bazı yazmalarında ilgili ravinin baş tarafında “3” rumuzunun kullanıldığı görülür (İK, v. 3b; İH, v. 15a).

eṭ-Ṭūsî'ye atf yapılan rumuzsuz 644 nolu Aḥmed b. ‘Alī b. el-Ḥaşıb tercemesi ise biraz daha karışık bir örnektir. Muhakkik Ebū Ğudde düştüğü notta eṭ-Ṭūsî'nin ez-Zehebî'nin kaynakları arasında bulunmadığını ve bu tercemeyi *Mizān*'da bulamadığını söyler (İbn Hacer, *Lisān*, 1:542). Ancak *Lisān* yazmalarında bu terceme ez-Zehebî'ye ait görünmektedir (BM-1, v. 39a; K-1, v. 64b; İH, v. 83a). Öte yandan ilgili terceme *Mizān*'ın Bicāvi neşrinde hiç yer almazken Muḥammed Rıḍvān Araksūsî neşrinde esas alınan yazmalarında yalnızca birinde geçmektedir (ez-Zehebî, *Mizān*, 1:144). Sayılan hususlar, eṭ-Ṭūsî'ye yapılan bu atfın ez-Zehebî'ye aidiyetini en azından şüpheli hale getirir. Sonuç olarak, bize göre her iki tercemenin İbn Hacer'e ait sayılması daha isabetliyse de özellikle ikincisindeki şüpheli durumdan dolayı makalede ihtimalli bir dil kullanılmıştır.

35 Kāsim ‘Alī Sa’d da *Mizānu'l-İ'tidāl*'in kaynaklarını tespit eden çalışmasında ez-Zehebî'nin atf yaptığı herhangi bir Şī'i ricāl kaynağından bahsetmez. Bununla birlikte ez-Zehebî, yukarıda durumuna dikkat çekilen İbn ‘Uḳde ile ricāl türü dışında eser vermiş ‘Abbād b. Ya'kūb er-Ravācinî (ö. 250/864) gibi bazı Şī'i müelliflere atf yapmıştır. Bkz. Kāsim ‘Alī Sa’d, *Mevāridu'l-Ḥāfiẓ ez-Zehebî fī Kitābihī Mizān'l-İ'tidāl fī Naḳdī'r-Ricāl*, 293-5, 519-20.

36 ez-Zehebî, *Siyer*, 18:121.

37 ez-Zehebî, *Tārīh*, 10:558.

38 Bkz. Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 171.

ravilerin *cerh-ta'dil*inde temel bir veri olarak kullanılmamış, olsa olsa Şî'îliği bilinen kişiler hakkında yardımcı birer tarihî malumat kabîlinden zikredilmiştir. Peki, İbn Hacer'in Şî'î kaynak kullanımını nasıldı ve kendinden önceki teamülden ne ölçüde farklılaşmıştı? Bu sorunun cevabı bir sonraki bölümün konusunu teşkil etmektedir.

## 2. *Lisānu'l-Mizān*'da Şî'î Ricāl Kaynakları

### 2.1. Şî'î Ricāl Müelliflerinin Tespiti

Ebū Ğudde'nin sayımına göre *Lisān*'da toplam 9.156 isme yer veren İbn Hacer, bunların 671'inde, aşağıda haklarında bilgi verilecek 12 Şî'î ricāl eseri müellifine atıf yapmıştır. Aynı ravinin biyografisinde birden fazla müellife yapılan atıflar dikkate alındığında toplam atıf sayısı 787'ye ulaşmaktadır. Ayrıca 21 yerde İbn Hacer kaynağını tasrih etmeden Şî'î ricāl eserlerine başvurmuştur ki onun bu kullanımlarına değerlendirme kısmında değinilecektir. Belirlenen 671 raviden 56'sı *Mizān* metninde tercemesi kayıtlı olan isimlerdir ve İbn Hacer bu tercemelere Şî'î kaynaklardan bilgi ilavesinde bulunmuştur.<sup>39</sup> 11 ravi tercemesi el-'İrākî'nin (ö. 806/1404) *Zeylu'l-Mizān*'ından alınmış, bunların biri dışında tamamına Şî'î ricāl bilgi girişleri İbn Hacer tarafından yapılmıştır. Geriye kalan 604 tercemeyi ise bizzat İbn Hacer *Mizān*'a eklemiştir. Özetle ifade etmek gerekirse *Lisān*'da Şî'î ricāl kaynaklarına yapılan 787 atfın biri hariç tamamı İbn Hacer'in tasarrufudur. Ayrıca –yine Ebū Ğudde neşrine göre– *Lisān*'daki ilgili atıfların oldukça büyük bir kısmı eserin ilk üç cildinde yer alır.

İbn Hacer'in atıf yaptığı Şî'î ricāl müellifleri aşağıda üç grup halinde sunulmuştur. Grupların belirlenmesi ve her grubun kendi içinde sıralanmasında atıf yoğunluğu esas alınmıştır. Üçüncü bir yazar üzerinden yapılan dolaylı atıflar dikkate alınmamıştır. Şî'î ricāl müellifleri ve eserleri hakkında çok kısa bilgi verildikten sonra İbn Hacer'in atıflarında dikkat çeken yönler üzerinde durulmuştur. Makalenin hacmini daha fazla büyütmemek için dipnotlarda müellifler hakkında belli başlı birkaç kaynağı zikretmek yeterli görülmüştür.

#### 2.1.1. Temel Kaynak: Ebū Ca'fer eṭ-Ṭūsî (ö. 460/1067)

İmāmiyye'deki Uşûlî düşüncenin kurucularından olan ve tefsir, fıkıh, hadis, kelim sahalarındaki eserleriyle Şî'a'nın en etkili alimlerinden biri

39 Matbu nüshadaki rumuzlara bakılırsa bu rakam 57'dir, ancak 1101 ve 1180 numaralı raviler hem *Mizānu'l-İtidāl*'de yer almazlar hem de her iki terceme de bazı *Lisān* nüshalarında "ج" rumuzuyla İbn Hacer'e nispet edilmektedir (1101: K-1: v. 115b; 1180: BM-1, v. 70b).

sayılan Ebū Ca'fer eṭ-Ṭūsī<sup>40</sup> *Kutub-i Erba'a* içinde kabul edilen iki eserinin yanı sıra erken dönemdeki dört temel Şī'i ricāl kitabından ikisinin, yani *el-Fihrist* ve *Ricāl*'in de müellifidir.<sup>41</sup> İbn Hacer *Lisānu'l-Mizān*'da bu iki eseri yoğun bir şekilde kullanarak eṭ-Ṭūsī'ye 446 kez atıf yapmıştır.<sup>42</sup> Eserdeki tüm Şī'i ricāl kaynağı atıflarının yaklaşık %57'sini teşkil eden bu atıflar genelde "eṭ-Ṭūsī onu Şī'i ricāl içerisinde zikretti" ya da "eṭ-Ṭūsī onu Şī'i musannifler içerisinde zikretti" gibi kalıplarla kaydedilmiştir. Eserdeki eṭ-Ṭūsī atıfları, Şī'i ricāl kaynağı kullanımlarının genelinde olduğu gibi Ebū Ğudde neşrinin ilk üç cildinde yer almaktadır.

## 2.1.2. İkincil Kaynaklar

### 2.1.2.1. en-Necāşī (ö. 450/1058)

İlmî yaşantısını büyük oranda Bağdat'ta sürdüren Ebū'l-'Abbās Aḥmed b. 'Alī b. Aḥmed en-Necāşī, günümüze ulaşmayan diğer bazı kitapları bulunmakla birlikte daha ziyade *er-Ricāl* ya da *el-Fihrist* olarak anılan eseriyle tanınmaktadır.<sup>43</sup> Dört temel Şī'i ricāl kitabından biri olan ve 1269 Şī'i müellif hakkında bilgi veren bu kitaba<sup>44</sup> *Lisān*'da 79 kez atıf yapılmıştır.<sup>45</sup> *Lisān*'da hem en-Necāşī hem de İbnu'n-Necāşī<sup>46</sup> olarak anılan müellife genelde "en-Necāşī onu Şī'i ricāl içerisinde zikretti." Ya da "en-Necāşī onu Şī'i musannifler içerisinde zikretti." Gibi kalıplarla kaydedilen bu atıflar büyük oranda Ebū Ğudde neşrinin ikinci cildinde yer alır.

### 2.1.2.2. el-Keşşī (ö. 4./10. Asrın ilk yarısı)

İlmî faaliyetlerini Kum ve Bağdat gibi önemli Şī'i ilim merkezlerinden uzakta, Semerkant'ta sürdüren Ebū 'Amr Muḥammed b. 'Umer el-Keşşī'nin günümüze ulaşan yegane eseri, dört temel Şī'i ricāl kitabından biri olan *Ma'rifetu'r-Ricāl*'dir.<sup>47</sup> Eserin ilk versiyonu, eṭ-Ṭūsī'nin kitap üzerine yaptığı çalışmanın ardından itibarını yitirmiş, 5./11. Asırdan itibaren kitaba yönelik atıflar büyük oranda *İḥtiyāru Ma'rifeti'r-Ricāl* olarak tanınan eṭ-Ṭūsī

40 en-Necāşī, *el-Fihrist*, 385; ez-Zehabī, *Siyer*, 18:334-335; İbn Hacer, *Lisān*, 7:83-84; Mustafa Öz – Abdullah Kahraman, "Ebū Ca'fer eṭ-Ṭūsī," *DİA*, 41:435-437.

41 eṭ-Ṭūsī'nin *el-Fihrist*'i hakkında bkz. 'Alī Ḥāmeney, *el-Uşūlu'l-Erba'a fi 'İlmi'r-Ricāl*, 44-56.

42 Örnekler için bkz. İbn Hacer, *Lisān*, 1:234, 240, 251, 267, 274, 287, 291; 2:61, 66, 85, 328, 461, 490-491, 551; 3:9, 20, 50, 111, 137, 138, 153.

43 Kısa otobiyografisi için bkz. en-Necāşī, *el-Fihrist*, 98; ayrıca bkz. Mustafa Öz, "Necāşī, Ahmed b. Ali," *DİA*, 32:475.

44 en-Necāşī'nin eseri hakkında bkz. Eren, *Şī'a'da Hadis Ricālî İlmî*, 80-82.

45 Örnekler için bkz. İbn Hacer, *Lisān*, 1:363, 364, 371; 2:11, 26, 104, 338, 395, 397; 3:8, 112, 151, 199.

46 ez-Zehabī de onu İbnu'n-Necāşī olarak anar. Ancak yukarıda ez-Zehabī'nin ona atıflarından bahsedilirken metin içi uyumu temin üzere "İbn" ifadeleri hazfedilmiştir.

47 en-Necāşī, *el-Fihrist*, 356-7; eṭ-Ṭūsī, *el-Fihrist*, 141; eṭ-Ṭūsī, *Ricāl*, 440.



edisyonuna yapılmıştır.<sup>48</sup> Dolayısıyla İbn Hacer'in *Lisānu'l-Mizān*'da 77 kere atıf yaptığı<sup>49</sup> eser de 478 ravi hakkında bilgi sunan *İhtiyār*'dır.<sup>50</sup> Genelde "el-Keşşî onu Şî'î ricāl içerisinde zikretti." Formunda olan bu atıflar büyük oranda Ebū Ğudde neşrinin ikinci cildinde yer almaktadır.

### 2.1.2.3. Yahyā İbn Ebī Tay (ö. 630/1232 [?])

"İbn Ebī Tay" olarak tanınan Halepli alim Ebū'l-Faḍl Yahyā b. Humejd b. Zāfir babasıyla birlikte marangozluk yaptıktan sonra edebiyat ve ilimle uğraşarak İbn Şehrāşüb'dan fıkıh tahsil etmiştir. *Me'ādinu'z-Zeheb fî Tārîhi Haleb, Şerhu Nehcî'l-Belāğa, Feḍā'ilu'l-E'imme, el-Hāvî fî Ricāli'l-İmāmiyye, Havādisu'z-Zamān* gibi eserleri olan İbn Ebī Tay, önceki alimlerin kitaplarından geniş alıntılar ile üzerlerinde takdim-tehir ve başlık değiştirme gibi işlemler yaparak kitap tasnif etmeyi adet haline getirmişti.<sup>51</sup> İbn Hacer onun kitaplarını gördüğünü ve yukarıda zikredilen telif tarzı sebebiyle içlerinde çokça hata bulunduğunu söyler.<sup>52</sup> *Lisān*'da İbn Ebī Tay'a "İbn Ebī Tay onu İmāmiyye/Şî'a 328icali içerisinde zikretti." Ve "*Tārîh*'inde dedi ki" gibi birkaç farklı ifade ile 61 kez atıf yapılmıştır.<sup>53</sup> Birkaç yerde İbn Ebī Tay'a ait müellif hatlı nüshaya atıf yapan İbn Hacer<sup>54</sup> bir yerde ise "bu bilgileri İbn Ebī Tay'ın kitabından özetledim." Demıştır.<sup>55</sup> Dolayısıyla İbn Hacer'in İbn Ebī Tay'a ait Halep tarihiyle ilgili kitabın, ki bu eser "*Tārîh*" diye de bilinir ve *Lisān*'daki ilgili ravilerin bir kısmı Haleplidir, yanı sıra onun Şî'î 328icali konu edinen diğer eserlerini kullandığı da söylenebilir.

### 2.1.2.4. Muntecebuddīn İbn Bābeveyh (ö. 585/1190'dan sonra)

Reyli bir alim olan "Muntecebuddīn" lakaplı Ebū'l-Ḥasan 'Alī b. 'Ubeydullāh İbn Bābeveyh'in, eṭ-Ṭūsī'nin *el-Fihrist*'ini tamamlama gayesiyle yazdığı<sup>56</sup> bir ricāl eseri<sup>57</sup> ile bölgesinin alimlerini derlediği ve günümüze

48 el-Keşşî ve eseri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Topgöl, *Erken Dönem Şî'î Ricāl İlmî*.

49 Örnekler için bkz. İbn Hacer, *Lisān*, 1:339, 354; 2: 237, 394, 397, 401, 405, 418, 423, 568; 3:5, 20, 158, 165.

50 İbn Hacer'in *Lisān*'da *Ma'rife*'nin orijinal nüshasına başvurduğu söylenmiş de (Mehdi Azarifarid – Hossein Sattar, "The Reinvestigation of Rijal Al-Kashi in Lisan Al-Mizan [of] Asqalani"), eṭ-Ṭūsī'nin yaptığı *İhtiyār* adlı seçkiden sonra *Ma'rife*'nin ilk versiyonuna Şî'î literatürde dahi neredeyse hiçbir atıf olmaması bu iddiayı şüpheli hale getirmektedir.

51 İbnu's-Şa'ar el-Mevsilî, *Ḳalā'idu'l-Cumān fî Ferā'idî Şu'arā'i hāze'z-Zamān*, 7:224-231; İbn Hacer, *Lisān*, 8:453-454; Keḥḥāle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin: Terācimu Muşannifil-Kutubi'l-'Arabiyye*, 13:195-196. İbn Ebī Tay'ın tarihçiliği hakkında bkz. Lu'ey İbrāhīm Bevā'ane, "Yahyā b. Ebī Tay Mu'erriḥan," 39-64.

52 İbn Hacer, *Lisān*, 8:454.

53 Örnekler için bkz. İbn Hacer, *Lisān*, 1:251; 2:11, 24, 43, 104, 173, 209, 247, 361, 396, 440, 444; 3:23, 138, 148, 149, 151, 152, 157, 208; 5:85, 530; 7:389, 399; 8:323, 339, 376.

54 İbn Hacer, *Lisān*, 2:173, 361, 495.

55 İbn Hacer, *Lisān*, 7:374.

56 Muntecebuddīn Ebū'l-Ḥasan İbn Bābeveyh, *el-Fihrist: Esmā'u 'Ulemā'i's-Şî'a ve Muşannifim*, 5-6.

ulaşmayan *Tārīhu'r-Rey* adlı bir kitabı bulunmaktadır. İbn Hacer *Lisān*'da hem 544 alimi içeren *el-Fihrist*'i hem de elimizde olmayan *Tārīhu'r-Rey*'i kullanmıştır. *Lisān*'da daima İbn Bānūye olarak anılan müellife başvuru olan toplam 51 yerin 36'sında kayıp olan *Tārīhu'r-Rey*'e,<sup>58</sup> 15'inde ise –bazen *Zeyl* olarak da anılan– *el-Fihrist*'e atıf yapılmıştır.<sup>59</sup> Diğer Şī'i ricāl eserlerine yapılan göndermelerin aksine *Lisān*'ın farklı ciltlerine dağılmış olan bu atıflar “İbn Bābeveyh *Tārīhu'r-Rey*'de zikretti.”, “İbn Bābeveyh onu *Zeyl*'de zikretti.”, “İbn Bābeveyh onu Şī'i ricāl içerisinde zikretti.” Gibi kalıplarla gelmektedir.<sup>60</sup>

### 2.1.2.5. 'Alī b. El-Ḥakem (ö. 5./11. Asır)

*Lisān*'da kendisine bir Şī'i ricāl müellifi olarak 49 kez başvuru olan 'Alī b. El-Ḥakem,<sup>61</sup> akla gelen ilk ihtimalin aksine, Şī'i kaynaklarda 'Alī er-Rıdā ve Muḥammed el-Cevād'ın ashabı içerisinde zikredilen Ebū'l-Ḥasan 'Alī b. El-Ḥakem b. Ez-Zubeyr el-Enbārī (ö. 220/835'ten sonra) değildir. Zira konusu belirtilmeyen bir kitabından bahsedilen<sup>62</sup> bu kişi 3./9. Asır alimi iken *Lisān*'da görüşleri alıntılanan 'Alī b. El-Ḥakem, kendisine yapılan atıfların muhtevasına bakılırsa<sup>63</sup> 4./10. Asırdan sonra yaşamış olmalıdır.<sup>64</sup> Doğrudan ona yapılan ve “'Alī b. El-Ḥakem onu Şī'i hocalar/ricāl/musannifler içerisinde zikretti.” Kalıplarıyla gelen atıflar büyük oranda Ebū Ğudde neşrinin ikinci cildinde yer almaktadır. İbn Hacer'in atıf tarzı ve yoğunluğu, kendisi ve kitabı hakkında Sünni ve Şī'i kaynakların neredeyse hiçbir bilgi sunmadığı 'Alī b. El-Ḥakem'in bir Şī'i ricāl müellifi olduğuna işaret eder. Ancak klasik kaynakların konu hakkındaki suskunluğu ve çağdaş Şī'i çalışmalarındaki dayanakların *Lisān*'dan öteye

57 Muntecebuddin ve *el-Fihrist*'i hakkında bkz. Ḥayder Ḥubbullāh, *Durūs Temhīdiyye fī Tārīhi 'İlmi'r-Ricāl' inde'l-İmāmīyye*, 163-165.

58 Örnekler için bkz. İbn Hacer, *Lisān*, 1:325, 335, 356, 376, 403, 407, 448, 557-8, 558, 666; 4:74.

59 Örnekler için bkz. İbn Hacer, *Lisān*, 1:276, 325; 2:17, 96, 117, 151, 218, 272, 375, 460.

60 *Lisān*'da karışıklık arz eden iki İbn Bābeveyh'i, yani buradaki Ebū'l-Ḥasan Muntecebuddin ile ileride zikredilecek olan Ebū Ca'fer eş-Şeyḥ eş-Şadūk'u (ö. 381/991) ayırtırmak pek kolay olmamıştır. Öncelikle atıflar tek tek okunup künyeler ve kitap adlarından hareketle bir tespit yapılmıştır. Ardından İbn Bābeveyh şeklinde mutlak bırakılmış bilgilerin aktarım formları ve terceme sahibinin dönemi tahlil edilmiş, böylece dönem bakımından eş-Şadūk'a nispet edilemeyecek bilgiler Muntecebuddin hanesine kaydedilmiştir. Son olarak Muntecebuddin'in *el-Fihrist*'ine başvurulmuş, oradaki isimler Ebū'l-Ḥasan'a kaydedilmiş, bulunmayanlar ise Ebū Ca'fer'e nispet edilmiştir. Bu bağlamda İbn Hacer'in tespit edilen bazı hatalı atıflarına ileride değinilecektir.

61 Örnekler için bkz. İbn Hacer, *Lisān*, 1:295, 314; 2:85, 458, 470, 500, 555; 3:17, 132, 137, 146.

62 en-Necāşī, *el-Fihrist*, 262-263; eṭ-Ṭūsī, *el-Fihrist*, 141; eṭ-Ṭūsī, *Ricāl*, 361, 376. Muḥammed Bakır es-Sadr'ın *Bahş havle 'Alī b. el-Ḥakem* (Beyrüt: Dāru'l-Ḥadāratil-İslāmīyye, 2020) adlı eserine ulaşma imkanı olmamıştır.

63 İbn Hacer, *Lisān*, 2:470; 3:146.

64 Konuyla ilgili benzer sonuçlara ulaşan bir yayın için bkz. 'Abdullāh Deştī, “'Alī b. el-Ḥakem ve Kitābuhū 'Meşāyihu's-Şī'a': Men Huve ve Eyne?,” 278-303.

gidememesi, İbn Hacer'in hata yapmış olma ihtimali de göz önünde tutularak ileri araştırmalarda incelenmesi gereken hususlardır.

### 2.1.2.6. İbn 'Ukde (ö. 332/944)

Kûfeli olmakla birlikte Bağdat'a seyahatlerde bulunan Ebū'l-Abbās Aḥmed b. Muḥammed b. Sa'īd İbn 'Ukde bir taraftan Kûfe'nin en büyük hafızı diye nitelenirken diğer taraftan onun Kûfe'nin hadislerini ifsat ettiği söylenmiştir.<sup>65</sup> Zeydiyye'nin Cārūdiyye koluna nispet edilen İbn 'Ukde'nin *Kitābu Men Ravā 'an Ebī Ca'fer Muḥammed b. 'Alī/Ca'fer b. Muḥammed* vb. isimlerle imamların ravilerini derlediği çalışmalarının yanı sıra Sünni ve Şîî ravilerden bahseden yarım kalmış bir tarih kitabının olduğu söylenir.<sup>66</sup> İbn Hacer *Lisān*'da İbn 'Ukde'ye doğrudan 19 kez atıfta bulunmuştur. Bu atıfların 13'ü Şîî raviler hakkındadır ve grafiğe yalnızca bu rakam aktarılmıştır, geriye kalan 6 atıf ise Sünni ravilere ilişkindir.<sup>67</sup> Bu rakamlara üçüncü kişiler üzerinden yapılan atıflar dahil değildir.<sup>68</sup> İbn Hacer'in ondan yaptığı nakiller genellikle "İbn 'Ukde onu Şîî ricāl/Şî'a içerisinde zikretti."<sup>69</sup> veya yalnızca "İbn 'Ukde dedi." yahut "İbn 'Ukde zikretti." ifadeleriyle gelmiştir.<sup>70</sup> İbn 'Ukde'ye el-Keşşî ve eṭ-Ṭūsî gibi yazarlarla aynı cümlede ve aynı tarzda atıf yapılması<sup>71</sup> ona ait Şîî kitapların kullanıldığı kanaatini pekiştirir. İbn 'Ukde'ye atıf yapılan tercemelerdeki lafız ve ifadelere bakılırsa İbn Hacer onun hem Sünni ve Şîî ravilere yer veren *et-Tārīḥ*'ini hem de sadece Şîî ravileri kaydeden kitap ya da kitaplarını kullanmış olmalıdır.

### 2.1.3. Nadiren Başvurulan Kaynaklar

#### 2.1.3.1. eṣ-Şeyḥ eṣ-Şadūk (ö. 381/991)

"eṣ-Şeyḥ eṣ-Şadūk" ve "İbn Bâbeveyh" olarak tanınan Ebū Ca'fer Muḥammed b. 'Alī b. El-Hüseyn b. Mūsā el-Ḳummî, Kum ve Rey şehirlerinde ilim tahsil etmiş olup diğer pek çok eserinin yanı sıra İmâmiyye Şî'ası'nın dört temel hadis kaynağından biri olan *Men Lā Yaḥḍuruḥu'l-Faḳīḥ*'in müellifidir.<sup>72</sup> Fihristlerdeki kayıtlara göre İbn Bâbeveyh'in *Kitābu'r-Ricāl* – tamamlanmamıştır–, *Kitābu't-Tārīḥ* ve *Kitābu Ma'rifeti Ricālil-Berḳi* adlı

65 Hakkında bkz. dipnot 14.

66 eṭ-Ṭūsî, *el-Fihrist*, 28; ez-Zehebî, *Siyer*, 15:352. Onun eṣ-Şadūk'ın talebeleri hakkındaki kitabının etkilerine dair kısa bir tartışma için bkz. Etan Kohlberg, "Dört Yüz Asıl," 135-136.

67 İbn Hacer, *Lisān*, 1:339, 440; 2:155; 6:62; 7:342, 532.

68 İbn 'Adî ve el-'Irâkî üzerinden yapılan birer atıf için sırasıyla bkz. İbn Hacer, *Lisān*, 2:118; 3:362.

69 İbn Hacer, *Lisān*, 2:51, 66, 396.

70 İbn Hacer, *Lisān*, 2:274, 394, 486; 3:153, 199.

71 İbn Hacer, *Lisān*, 2:534, 560; 3:25, 63.

72 en-Necâşî, *el-Fihrist*, 372-375; eṭ-Ṭūsî, *el-Fihrist*, 156-157; ez-Zehebî, *Siyer*, 16:303-304; Mustafa Öz, "İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadūk," *DİA*, 19:345-348.

eserleri olmakla birlikte *Lisān*'da kendisine yapılan 7 atfın<sup>73</sup> hangi eserlere gittiği belirsizdir. Bu atıflardan biri onun *Men Lā Yaḥduruhu'l-Faḫih*'in sonunda yer alan ve kitaptaki hadislerinin isnadlarını içeren *Meşyaḥa*'sındaki ifadeleri çağrıştırıyorsa da ne bunun ne de diğer atıfların buraya yönelik olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Hacer'in Ebū Ca'fer İbn Bābeveyh'e nispet ettiği tercemelerden ikisi<sup>74</sup> Muntecebuddīn Ebū'l-Ḥasen İbn Bābeveyh'in *el-Fihrist*'inde yer almakta olup eş-Şeyḫ eş-Şadūḳ'a nispetleri hatalı gözükmektedir. Sonuç olarak "İbn Bābeveyh onu Şī'i ricāl içerisinde zikretti." Kalıbıyla gelen atıfların doğrudan eş-Şeyḫ eş-Şadūḳ'un bir kitabına yapıldığı anlaşılıyorsa da hangi kitabının kaynak olarak kullanıldığı belirlenememiştir. Ayrıca İbn Hacer'in Şī'i ricāl literatüründe ve kendi döneminde çok fazla tedavülde olmayan bu kitabı nasıl elde edip kullandığı da meçhuldür.

### 2.1.3.2. el-Kerāciki (ö. 449/1057)

Ebū'l-Feth Muḥammed b. 'Alī'nin nisbesi al-Kerācekī ve al-Kerācuki şeklinde de okunmuştur.<sup>75</sup> *Kenzu'l-Fevā'id*, *Mev'izatu'l-Uḳalā'*, *Telḳīnu Evlādi'l-Mu'minīn* ve *el-Fihrist* başta olmak üzere 80'den fazla eseri kaydedilen<sup>76</sup> el-Kerāciki bugün Lübnan sınırlarında kalan Sur şehrinde vefat etmiştir.<sup>77</sup> İbn Hacer ona yaptığı üç atıftan birinde "el-Kerāciki bunu *Rihle*'sinde zikretmiştir." Der.<sup>78</sup> Kitap adı geçmeyen diğer iki yerde ise el-Kerāciki terceme sahipleriyle bizzat karşılaştığını anlatır.<sup>79</sup> Bu 2 atıf el-Kerāciki'nin seyahatlerinde duyduklarını ve karşılaştığı kişileri tasvir ettiği bugün elimizde olmayan *er-Rihle*'sine yapılmış olabileceği gibi *el-Fihrist*'ine de yapılmış olabilir.

### 2.1.3.3. Ebū'l-Mufaḍḍal eş-Şeybānī (ö. 387/997)

Ebū'l-Mufaḍḍal Muḥammed b. 'Abdullāh'ın nisbesi *Lisān*'da hatalı olarak en-Nebātī şeklinde yazılsa da<sup>80</sup> doğrusu eş-Şeybānī'dir. Kūfeli olup Bağdat'a yerleşen Ebū'l-Mufaḍḍal eş-Şeybānī'nin Şī'a lehine hadis uydurduğu

73 İbn Hacer, *Lisān*, 2:26, 450, 467, 472 (iki atf); 3:146, 156.

74 İbn Hacer, *Lisān*, 2:467, 472; krş. Muntecebuddīn, *el-Fihrist*, 37, 39.

75 Nisbenin doğru okunuşu ve gönderme yaptığı yerle ilgili olarak bkz. Devin J. Stewart, "The Disputed Name and Origin of Abū al-Faḥ al-Karājiki (d. 449/1057)", 36-42.

76 Eserleri için bkz. 'Abdullāh Ni'me, "Muḳaddime," 19-25.

77 ez-Zehebī, *Siyer*, 18:121-122; ez-Zehebī, *Tārīḫ*, 9:743; İbn Hacer, *Lisān*, 7:374; Āgā Buzurg et-Tahrānī, *Ṭabakātu A'lāmi'ş-Şī'a*, 2:177-179; Keḫḫāle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, 8:49; 11:27; Stewart, "The Disputed Name and Origin of Abū al-Faḥ al-Karājiki (d. 449/1057)", 31-50.

78 İbn Hacer, *Lisān*, 3:152.

79 İbn Hacer, *Lisān*, 3:100, 138.

80 İbn Hacer, *Lisān*, 3:21; 4:317; B-1, v. 186a; K-1, v. 176a; K-2, v. 49a; İH, v. 278b.

söylenmiştir.<sup>81</sup> En-Necâsî ve et-Ṭūsî'nin, çeşitli kitaplarından bahsettikleri Ebû'l-Mufaḍḍal'in<sup>82</sup> özellikle *Kitābu Men Ravā Hadīse Ġadīri Ḥum* ve *Kitābu Men Ravā 'an Zeyd b. 'Alī b. El-Ḥuseyn* adlı çalışmaları ricâl tarzı kitaplar olsa gerektir. İbn Ḥacer 2 yerde ona başvurmuştur. Bunların ilkinde bir Şîî ravi hakkındaki görüşünü "Ebû'l-Mufaḍḍal en-Nebâtî onu önde gelen Şîîler arasında zikretti ve dedi ki: ..." diyerek nakletmiştir.<sup>83</sup> İlgili yerin devamında ravi hakkında terceme formunda biyografik veri sunulmuştur. İkinci yerde ise onun, aşırı Şîî olduğu söylenen bir ravinin sadece tek bir rivayetiyle tanıdığına dair ifadesini alıntılanmıştır.<sup>84</sup>

#### 2.1.3.4. İbn Şehrâşüb (ö. 588/1192)

"Reşiduddîn" lakabı ve "el-Mâzenderânî" nisbesiyle de anılan Ebû Ca'fer Muḥammed b. 'Alī b. Şehrâşüb et-Ṭabersî, İmâmiyye Şî'ası'nın önde gelen alimlerinden olup tefsir ve hadis sahalarında mezhebin temel kabullerini savunan eserler yazmıştır.<sup>85</sup> Onun özellikle *Menâkıbu Âli Ebî Ṭâlib* ve 1021 terceme içeren Fihrist türündeki *Me'âlimu'l-'Ulemâ'* adlı eserleri Şîî çevreler için önem arz eder. Ancak kendisine *Lisân*'da "Reşid el-Mâzenderânî onu Şîî ricâl içerisinde zikretti. O, [Bereke b. Yahyâ]'ya 543 senesinde Taberistan'da [ders] okudu."<sup>86</sup> Şeklinde yapılan tek atıf, bu bilginin yer alabileceği tek eser olan *Me'âlimu'l-'Ulemâ'*'nin matbu nüshasında yer almaz. İlgili atfın başka bir eser üzerinden yapılp yapılmadığına dair gerçekleştirilen tarama bir sonuç vermemiştir. Dolayısıyla İbn Ḥacer'in burada hangi kaynağı kullandığı net olarak belirlenememiştir.

#### 2.1.3.5. İbnu'l-Bıtrîk (ö. 600/1204)

Fıkıh bilgisiyle öne çıkan Ebû'l-Ḥuseyn Yahyâ b. El-Ḥasen b. El-Ḥuseyn İbnu'l-Bıtrîk el-Ḥillî Irak'ın Hille şehrinde olmakla birlikte Bağdat, Vasıt ve Halep'e de seyahatler yapmıştır. *İttifâku Şihâhî'l-Eşer fi İmâmeti'l-E'immeti'l-İsnâ 'Aşar, el-Ḥaşâ'is, er-Red 'alâ Ehli'n-Nazar* ve *Ricâlu's-Şî'a* gibi eserleri

81 Hakkında bkz. el-Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *Târîḥ*, 8:624-625, İbn 'Asâkir, *Târîḥ*, 54/14-18; İbn Ḥacer, *Lisân*, 7:253-255; Keḥhâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, 10:244.

82 en-Necâsî, *el-Fihrist*, 378; et-Ṭūsî, *el-Fihrist*, 140. et-Tahrânî, *ez-Zerî'a*'da onun *Emâlî*'sine de değinir (*ez-Zerî'a ilâ Teşânîfî's-Şî'a*, 2:177). Ebû'l-Ferec el-Konânî adlı birinin Ebû'l-Mufaḍḍal eş-Şeybânî'nin hocalarına dair *Kitābu Mu'cemi Ricâli Ebî'l-Mufaḍḍal* adlı bir kitap yazdığı da aynı yerde kayıtlıdır.

83 İbn Ḥacer, *Lisân*, 3:21.

84 İbn Ḥacer, *Lisân*, 4:317. İbn Ḥacer bir başka eserinde de onun bir görüşüne atf yapmıştır (*Tabşîru'l-Muntebih bi-Tahrîri'l-Muştebih*, 1:164).

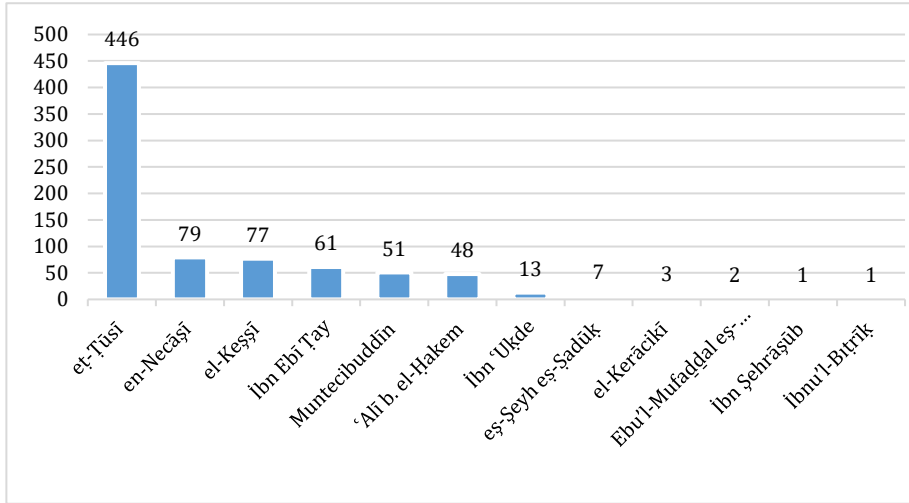
85 Hakkında İbn Ebî Ṭay'ın *Târîḥ*'inden nakledilen etraflı bilgiler için bkz. *ez-Zehabî, Târîḥ*, 41:309-310. Ayrıca bkz. Mustafa Öz, "İbn Şehrâşüb," *DİA*, 20:376.

86 İbn Ḥacer, *Lisân*, 2:272.

olan İbnu'l-Bıtrîk'e<sup>87</sup> *Lisān*'da yapılan tek atıf "Yaḥyā b. El-Ḥasen b. El-Bıtrîk onu Şī'i ricāl içerisinde zikretti ve dedi ki..." şeklindedir.<sup>88</sup> Mevcut durumda ilgili atfın *Ricālu's-Şī'a*'ya yapıldığı düşünülebilir.

#### 2.1.4. Değerlendirme

*Lisān*'da Şī'i ricāl eserlerine yönelik atıfların yarısından fazlası eṭ-Ṭūsī'nin *Ricāl*'i ile *el-Fihrist*'ine yapılmıştır. Burada ikincil kaynak olarak nitelenen ve bir kısmı elimizde olmayan eserler ise eṭ-Ṭūsī metinleriyle kıyaslanamayacak ölçüde az kullanılmıştır. Bu ikinci grup eserler içerisinde Halep ve Rey şehirleri için hazırlanan tarih kitapları önemli bir yer tuttuğu gibi hakkında herhangi bir somut bilgi tespit edilemeyen 'Alī b. el-Ḥakem ile mezhebî kimliğini netleştirmek pek kolay olmayan İbn 'Ukde'nin çalışmaları da aynı grupta yer alır. Nadiren başvuru yapılan ricāl müelliflerine yapılan atıfların hangi kitaplara gönderme yaptığı ise genelde belirsizdir. İbn Hacer'in, isimlerini zikrettiği bu ricāl müelliflerinin yanı sıra açıkça atıf yapmadan kullandığı Şī'i kaynaklar da bulunmaktadır. *Lisān*'da başvuru yapılan Şī'i ricāl kaynakları şu şekilde grafiğe aktarılabilir:



**Tablo 1: *Lisān*'da Şī'i Kaynak Atıfları**

*Lisān*'da 671 ravinin tercemesinde açıkça bir Şī'i ricāl eseri müellifine atıf yapılırken 21 yerde bilgi muhtemelen bir Şī'i ricāl kaynağından

87 Hakkında bkz. İbn Hacer, *Lisān*, 8:426; el-Ḥur el-'Āmilī, *Emelu'l-Āmil*, 2:345; eṭ-Tahrānī, *Ṭabaḳāt*, 3:337; Ziriklī, *el-A'lām*, 8:141; Keḥḥāle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, 13:190-191.

88 İbn Hacer, *Lisān*, 3:426.

alınmasına rağmen bu kaynak tasrih edilmemiştir.<sup>89</sup> İlgili raviler Sünni ve Şîî ricâl eserlerinde tarandığında bunların 5'inin doğrudan Şîî ricâl kaynaklarından, 3'ünün muhtemelen ez-Zehebî üzerinden İbn Ebî Tay'ın eserinden, 2'sinin muhtemelen İbn Ebî Tay'ın eserinden alındığı tespit edilmiştir. Geriye kalan 10 ravi Şîî eserlerde bulunamamış, 1 ravi hakkındaki bilgiler ise Sünni kaynaklardan derlenmiştir. Son olarak mezkûr 10 ravinin Şîî ricâl eserlerinde tespit edilememesinin garip bir durum olduğu ancak bu garipliğin sadece burada değil, İbn Hacer'in, kimsenin bilmediği Şîî ricâl eserlerini kullanmasında da görüldüğü kaydedilmelidir.

İbn Hacer *Lisân*'da bazı Şîî ricâl müelliflerine üçüncü şahıslar üzerinden atıf yapmaktadır. Buradaki sayıma dahil edilmeyen bu tarz dolaylı atıflar bağlamında daha önce *Kitābu'r-Ricāl* isimli eserlerinin varlığına dikkat çekilen 'Alī b. el-Ḥasen b. Faḍḍāl'a ve Sa'd b. 'Abdullāh el-Ḳummi'ye değinilebilir. *Lisân*'da 'Alī b. el-Ḥasen b. Faḍḍāl'a yapılan 6 atıf gözden geçirildiğinde bunlardan 2'sinin el-'Irākī'den –o da ed-Dāraḳuṭnī'den–,<sup>90</sup> 2'sinin eṭ-Ṭūsī'den,<sup>91</sup> 1'inin muhtemelen eṭ-Ṭūsī'den,<sup>92</sup> 1'inin en-Necāşī'den<sup>93</sup> alındığı tespit edilmiştir. Sonuç olarak İbn Hacer, Şîî ricâl literatüründe de neredeyse hiç görülmeyen 'Alī b. el-Ḥasen b. Faḍḍāl'ın kitabını bizzat kullanmamıştır. *Lisân*'da Sa'd b. 'Abdullāh el-Ḳummi'ye yapılan tek atıf ise<sup>94</sup> Sa'd'ın günümüze ulaşan *el-Maḳālāt ve'l-Firaḳ*'ı ile en-Necāşī ve eṭ-Ṭūsī'nin eserlerinde bulunmaz. Bu atfın yine ona ait olan *Kitābu'r-Ricāl*'den alındığı ilk anda düşünülebilirse de tespitlerimize göre İbn Hacer, bu bilgiyi el-Keşşī'nin eserinden aktarmıştır.<sup>95</sup>

89 Örnek olmak üzere bkz. İbn Hacer, *Lisân*, 1:266 (102), 278 (141), 328 (230), 428-9 (444), 597 (743), 601 (749).

90 İbn Hacer, *Lisân*, 3:285 (2768), 304-305 (2827).

91 İbn Hacer, *Lisân*, 2:324 (1528), 340 (1568). İbn Hacer 1528 no'lu tercemede 'Alī'nin babası Ḥasen b. 'Alī b. Faḍḍāl'a atıf yapar. Birçok kitabı bulunan Ḥasen b. 'Alī'ye yapılan bu atıf eṭ-Ṭūsī üzerindedir (*Ricāl*, 127). Ancak eṭ-Ṭūsī'deki isim Ḥasen b. 'Alī değil, onun oğlu 'Alī b. el-Ḥasen b. Faḍḍāl'dır. Yani babaya yapılan herhangi bir atıf söz konusu değildir. Yazmalarda da ismin Ḥase b. Faḍḍāl şeklinde kayıtlı olması (K-1, v. 142b; İH, v. 208a; BM-1, v. 88b) hatanın İbn Hacer'den kaynaklandığını gösterir.

92 İbn Hacer, *Lisân*, 1:251 (77). Bu kaydın düşülmesinin sebebi şudur: İlgili ravi eṭ-Ṭūsī'nin *el-Fihrist*'inde kayıtlıysa da (9-10) burada 'Alī b. el-Ḥasen b. Faḍḍāl'a atıf yapılmamıştır. Ancak burada terceme sahibinin kitabına, içerisinde 'Alī'nin yer aldığı bir isnadla ulaşılması ve İbn Hacer'in de "ravā 'anhu" diyerek 'Alī'nin ondan nakilde bulunduğunu söylemesi bilginin buraya nispet edilebileceğini düşündürür.

93 İbn Hacer, *Lisân*, 3:88 (2337). Burada onun adı 'Alī b. el-Huseyn b. Faḍḍāl diye kayıtlıdır. İlgili ravi eṭ-Ṭūsī'nin *Ricāl*'inde yer almazken *el-Fihrist*'te kayıtlıdır (50) ancak burada da 'Alī b. Faḍḍāl'a atıf yoktur. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Hacer buradaki bilgileri en-Necāşī'den alıp (*el-Fihrist*, 37-38) doğrudan İbn Faḍḍāl'a nispet etmiştir.

94 İbn Hacer, *Lisân*, 2:274 (1422).

95 El-Ḳummi'ye yapılan atıf için bkz. el-Keşşī, *İhtiyāru Ma'rifeti'r-ricāl*, 238.

*Lisān*'daki Şī'i eser kullanımını bağlamında son olarak kendilerinden ricāl formunda aktarım yapılmasına rağmen ricāl kitabı bulunmayan Ebū'l-Hasen 'Alī b. Muḥammed eş-Şābuṣṭī (ö. 399/1008) ve Ebū'l-Kāsım 'Alī b. el-Hüseyn eş-Şerīf el-Murtaḏā'ya (ö. 436/1044) işaret edilmelidir. Fâtımiler döneminde saray kütüphanesinde ḥāzin-i kütüb olarak görev yapan eş-Şābuṣṭī'nin çeşitli kitaplarının yanı sıra Irak, Musul, Suriye, Cezîre ve Mısır bölgelerindeki manastırlar hakkında bilgi veren ve bu manastırlara dair görüş beyan eden siyasetçi, edip, şair, katip vs. kişilerin biyografilerine de yer veren *ed-Diyārāt* adlı bir eseri vardır. İbn Hacer, Şālesnī/Şālestī şeklinde andığı isme yaptığı 2 atfın ilkinde onun Şī'i bir ravi hakkındaki görüşünü aktarır,<sup>96</sup> diğerinde ise *ed-Diyārāt*'tan kısa bir zındıklar listesi nakleder.<sup>97</sup> *Lisān*'daki her iki atf da *ed-Diyārāt*'ta yer alır.<sup>98</sup> İkinci isim olan el-Murtaḏā ise Şī'a içerisindeki uşūlî anlayışın meşhur temsilcilerinden olup Büveyhîler dönemi Bağdat'ında çalışmalarını yürütmüştür.<sup>99</sup> Çok sayıda eser kaleme aldığı bilinse de<sup>100</sup> doğrudan ricāl ile ilgili olduğu izlenimi veren bir kitap başlığına rastlanmamıştır. İbn Hacer kendisine yalnızca bir ravi hakkında "eş-Şerīf el-Murtaḏā onu Şī'i ricāl içerisinde zikretti." diyerek atf yapmıştır.<sup>101</sup>

*Lisān*'daki Şī'i kaynakların tespitini izleyen aşamada bu kaynaklardan yapılan nakillerin tahlili gerekmektedir. Ancak buna geçmeden önce metnin biraz dışına çıkarak İbn Hacer'in Şī'i ricāl eserlerine nasıl erişmiş olabileceği ve onları hangi süreçler çerçevesinde *Lisān*'ın bünyesine kattığı üzerinde durulmalıdır.

## 2.2. Şī'i Ricāl Kaynaklarının *Lisānu'l-Mizān*'a İntikal Süreci

İbn Hacer'in diğer eserlerinde de nadiren atf yaptığı Şī'i ricāl eserlerine nasıl eriştiğini ve bu kitaplardan ne şekilde istifade ettiğini netleştirmek pek kolay değildir. Zira hem onun yaşadığı dönemde Kahire'de bu kitapların ne oranda dolaşımında olduğu belirsizdir hem de bazıları kendisinden önce ez-Zehebî gibi müelliflerce de görülen ve nadiren kullanılan Şī'i ricāl kitaplarının İbn Hacer'e nasıl ulaştığı bilinmemektedir. Ancak en azından bu kitapların herkesin ulaşabileceği bir yoğunlukla şahıs veya vakıf

96 İbn Hacer, *Lisān*, 3:32.

97 İbn Hacer, *Lisān*, 4:293. *Lisān*'da kitabın adı *ed-Diyārāt* şeklinde kayıtlıdır.

98 Ebū'l-Hasen 'Alī b. Muḥammed eş-Şābuṣṭī, *ed-Diyārāt*, 250-251, 266-267.

99 Ebū'l-'Abbās İbn Ḥallikān, *Vefeyātu'l-A'yān ve Enbā'u Ebnā'i'z-Zamān*, 3:313-17; ez-Zehebî, *Siyer*, 17:588-590; ez-Zehebî, *Mizān*, 3:124; İbn Hacer, *Lisān*, 5:529-31; Mustafa Öz, "Şerīf el-Murtazā," *DİA*, 38:586-588.

100 en-Necāşī, *el-Fihrist*, 259-260; eṭ-Ṭūsī, *el-Fihrist*, 99-100.

101 İbn Hacer, *Lisān*, 2:421.



kütüphanelerinde yaygın olarak bulunmadığının en temel delili, İbn Hacer öncesinde, döneminde ve sonrasında bu eserleri İbn Hacer gibi kullanan herhangi bir müellifin bulunmamasıdır. İbn Hacer'in bu kitaplara, hâzin-i kütüb olarak görev yaptığı (826-852/1423-1449), geniş koleksiyonuyla bilinen Maḥmūdiyye Kütüphanesi sayesinde erişmiş olması akla gelen bir ihtimaldir. Ancak Maḥmūdiyye üzerine gerçekleştirilen ve koleksiyonun tahminen %10'unun dökümünü yapan bir çalışmada herhangi bir Şîî eserin adı geçmediği gibi bu eserlerin varlığına dair bir izden de bahsedilmemiştir.<sup>102</sup>

İbn Hacer icazet hakkını elde ettiği kitapların isnadlarını derlediği *el-Mu'cemu'l-Mufehres*<sup>103</sup> ve *el-Mecma'u'l-Mu'esses*'inde Şîî eserlere yer vermemiş, ayrıca *Lisân*'da veya diğer kitaplarında onlara nasıl ulaştığından bahsetmemiştir. Hocasının ilmî faaliyetlerini *el-Cevāhir ve'd-Durer*'de özenle kaydeden es-Seḥāvî de Şîî kitaplara değinmemiştir. İbn Hacer'in söz konusu eserlere doğrudan ulaşmayıp geç döneme ait kapsamlı bir Şîî rical kitabı üzerinden onlara atıf yapmış olma ihtimali ise Şîî rical literatürü içerisinde, en azından İbn Hacer öncesinde bu tarz bir metnin bulunmaması sebebiyle zayıf gözükmemektedir.

Şîî ricâl kitaplarına erişimine dair bilgi bulunmayan İbn Hacer'in bu kitaplardan ne şekilde istifade ettiği hakkında bazı varsayımlar öne sürülebilir. Onun yoğun olarak istifade ettiği eser, daha önce belirtildiği üzere Eṭ-Ṭūsî'nin *Ricâl*'idir. Temelde imam tabakalarına göre düzenlenmiş olan bu eserde raviler her bir imama ayrılan kısımda yarı alfabetik olarak sıralanır. Yani bu kitaptan örneğin İbrâhîm isimli Şîî raviler *Lisân*'a aktarılmak istendiğinde her bir imama ayrılan kısımlardan tek tek İbrâhîmler ayrıştırılmalı ve tek dosya haline getirilmeli, ardından *Lisân*'ın ilgili kısmına girilmelidir. Eṭ-Ṭūsî ve en-Necâşî'nin *el-Fihristleri* alfabetik bir sisteme sahip olduğundan bu kitaplardan bilgi aktarımı yapmak daha kolaydır. El-Keşşî'nin *Ma'rife*'si ise nispeten bozuk bir imam tertibine sahiptir ve alfabetik olma gibi herhangi bir iç düzen barındırmaz. Dolayısıyla bu kitaptan istifade etmek de güçtür. Muntecebuddîn İbn Bâbeveyh'in *el-Fihrist*'i ve *Târîhu'r-Rey*'i ile İbn Ebî Ṭay'ın Halep tarihi hakkındaki eseri ise alfabetik tasnife sahip olduğundan onlardan yararlanmak gayet kolaydır. Sonuç olarak İbn Hacer'in en azından bazı

102 Kyle Wynter-Stoner, "The Maḥmūdiyyah: The History of a Library, Its Books, and Its Readers," (doktora tezi).

103 Yukarıda bahsedilen İbn 'Ukde'nin *el-Muvâlât*'ı bu durumun bir istisnasını teşkil eder (İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, 122).

eserlerden bilgi aktarımında bulunurken bir ön çalışmaya ihtiyaç duyacağı açıktır.

Şī'i ricāl kitaplarının *Lisān*'da ilk üç ciltte yoğun olarak kullanıldığı, sonraki ciltlerde ise bu kullanımın neredeyse tamamen ortadan kalktığı genel bir gözlemlerle fark edilmektedir. Nitekim *Lisān*'ın birinci cildinde 109, ikinci cildinde 388, üçüncü cildinde 136, dördüncü cildinde 6, beşinci cildinde 4, altıncı cildinde 7, yedinci cildinde 13, sekizinci cildinde 6 raviye Şī'i ricāl eserlerinden hareketle yer verilmiştir. Bu kullanımlara daha yakından bakıldığında ise üçüncü ciltten sonra Muntecebuddīn'e 22, İbn Ebī Tay'a 11 atıf yapılırken eṭ-Ṭūsī'ye sadece 3, en-Necāşī'ye 1 ve el-Keşşī'ye 1 kere başvurulduğu, 'Alī b. el-Ḥakem, İbn Bābeveyh, İbn 'Uḳde, el-Kerāciki, eṣ-Şeybānī, İbnu'l-Bıtrīḳ ve İbn Şehrāşüb'un ise kaynak olarak kullanılmadığı görülür. Dolayısıyla tarih eseri olma yönü bulunan kitapların kullanımının bir ölçüde de olsa kitabın tamamına yayıldığı, sırf ricāl eseri olan çalışmaların ise üçüncü ciltten sonra kullanılmadığı söylenebilir. Sonuç olarak Şī'i ricāl kitaplarından, özellikle de yoğun olarak kullandığı eṭ-Ṭūsī'nin *Ricāl*'inden ancak bir ön çalışmayla istifade edebilen İbn Hacer'in bu çalışmayı bir noktaya kadar yapabildiği, bir aşamadan sonra ise Şī'i bilgi aktarımlarını bıraktığı söylenebilir.

Daha ilginç bir husus ise *Lisān*'daki Şī'i bilgilerin ciddi bir kısmının eserin ilk versiyonunun kaleme alınmasından sonra peyderpey kitaba eklenmiş olmasıdır. Hicri 805 senesinde tamamlanan *Lisān* bu tarihten itibaren birçok kere okutulan ve bu okumalarda ilim ehli talebeler ile yapılan müzakereler sayesinde gelişim gösteren bir kitaptır.<sup>104</sup> Eserin muhtelif zamanlarda İbn Hacer'e arz edilen farklı talebe nüshaları üzerinde yapılan incelemeler bu gelişimin müstakil tercemeler eklemek ve *Mizān*'daki mevcut tercemelere katkı yapmak şeklinde olduğunu gösterir. Yeni eklenen tercemelerde ise dikkat çekici bir şekilde Şī'i ravilerin ağırlığı bulunmaktadır. Esere yapılan Şī'i ricāl girişlerini takip etmek üzere her biri İbn Hacer'in yakın talebesi olan ve *Lisān* nüshaları tam olarak veya kısmen günümüze ulaşan el-Bedrānī, İbn Ḥassān, el-Ḳalkāşendī, İbn Ḳamer ve el-Bıḳā'ī'nin nüshaları üzerinde yapılan incelemeler sonucunda kitabın ilk

104 İbn Hacer'in *Lisān*'ın da dahil olduğu bazı eserlerini ilk teliften sonra talebeleriyle müzakere yoluyla geliştirmesi hakkında bkz. Joel Blecher, "Revision in the Manuscript Age: New Evidence of Early Versions of Ibn Hajar's *Fath al-Bārī*," 39-51; Halit Özkan-Mustafa Macit Karagözoğlu-Muhammed Enes Topgöl, "Buhārī'nin *el-Cāmi'u's-Sahih*'i Üzerine Yazılmış Şerhler," 169-313, 229-230.

edisyonunda hayli az olan Şîî ricâl kaynağı kullanımının, metnin en son edisyonlarında ciddi oranda arttığı tespit edilmiştir.

Şîî ricâl kaynaklarından nakillerin *Lisân'a* giriş süreci iki açıdan takip edilebilmektedir. Öncelikle erken tarihli bir nüshanın ana metninde yer almayan bir bilginin daha geç tarihli bir nüshada ana metinde olması, bilginin bu iki metnin istinsahı aşamaları arasında kitaba eklendiğini gösterir. İkinci olarak bir nüshanın haşiyesinde olan ve daha geç tarihli nüshalarda metne dahil edilmiş olan bilgi, muhtemelen metnin hocaya okunması esnasında metne eklenmiştir. Her halükarda burada öncelikle nüshalarda ana metinde yer alan Şîî ravi sayıları, ardından haşiyelerdeki tercemeler verilecek, son olarak ulaşılan bulgular grafiğe aktarılacaktır.<sup>105</sup>

*Lisân* nüshaları bu açıdan incelendiğinde yazmaların ana metinlerindeki Şîî ricâl eseri kullanımına dair şu bulgulara erişilmektedir: Mevcut en erken tarihli iki nüshadan biri olan ve hicri 837 tarihinde İbn Hacer'in ana nüshası, yani aslı halini alan el-Bedrânî nüshasının ana metninde 137 ravide Şîî ricâl eserlerine başvurulmuştur. Bu nüshadan muhtemelen bir sene önce üretilen İbn Kamer nüshasında da –fiziki düşmeler istisna edilirse– yaklaşık aynı sayıda ravi bulunmaktadır. Bu mütevazı rakam hicri 845-848 tarihleri arasında üretilen el-Çalkaşendî nüshasının ana metninde 365'e ulaşırken ilk cildi ondan muhtemelen bir sene sonra, hicri 846'da istinsah edilen İbn Hâssân nüshasının ana metninde 591 (+29)'dur.<sup>106</sup> Hicri 850 tarihinde istinsah edilen, dolayısıyla İbn Hacer hayattayken üretilen en son nüshalardan biri olan el-Bikâ'î nüshasının ana metninde ise 670 ravi tercemesinde Şîî ricâl müellifine başvurulmuştur.

Nüshalar haşiyelerindeki Şîî ricâl eseri açısından da incelenebilir. Ancak burada, bir tarihten sonra İbn Hacer'in asıl nüshası halini alacak olan el-Bedrânî nüshası ile İbn Kamer nüshası dikkate alınmayacaktır. Zira el-Bedrânî nüshası hem ileri tarihli okumalarda bizzat müellif tarafından yapılan ilaveleri içerir hem de el-Çalkaşendî ve es-Sehâvî gibi talebeler hicri 850'den sonra metne bilgi girişinde bulunmuşlardır. İbn Kamer nüshası ise hem çok erken bir dönemde İbn Hacer'e arz edilmiştir hem de bu nüshanın haşiyeleri Şîî ricâl kaynağı kullanımı açısından bilgi sunmamaktadır. Geriye

105 Bu konu, makale yazarlarından Muhammed Enes Topgül'ün *Lisânu'l-Mizân*'ın hicri 805-852 tarihleri arasındaki metin ve muhteva gelişimini mezkûr nüshalar çerçevesinde incelediği kitap çalışmasında daha kapsamlı olarak ele alınacaktır.

106 İbn Hâssân nüshasında düşme dolayısıyla yer almayan 67 tercemenin 29'u, bu nüsha ile aynı tarihte İbn Hacer'e arz edilen el-Çalkaşendî nüshasında ana metindedir. Dolayısıyla grafiğe bu rakam ilave edilecektir.

kalan nüshaların haşiyelerinde Şī'i kaynaklara referansla eklenen Şī'i ravi sayıları ise şöyledir: K: 306, İH: 14 (+38),<sup>107</sup> B: 2.

Büyük oranda el-Ḳalkaşendī okuması esnasında *Lisān'*a giren bu bilgilerin özellikle hangi tarihlerde hangi Şī'i ricāl eserleri ile irtibatlı olduğu da incelenmelidir. Bir başka deyişle acaba İbn Hacer'in daha erken tarihlerde sınırlı sayıda Şī'i ricāl eserini kullandığı, sonraki tarihlerde kaynak yelpazesinin genişlediği ya da atıf oranlarının zamansal olarak değişim gösterdiği söylenebilir mi? Nüshalar bu açıdan incelendiğinde kitabın en erken edisyonu olan hicri 836 istinsah tarihli el-Bedrānī nüshasında ana metindeki 137 Şī'i ravi tercemesinde kendilerine toplam 141 kere atıf yapılan Şī'i müellifleri ve atıf sayıları şöyledir: Eṭ-Ṭūsī 101, en-Necāşī 11, Muntecebuddīn 9, İbn Ebī Ṭay 8, 'Alī b. el-Ḥakem 5, el-Keşşī 5, İbn 'Uḳde 2. Bu rakamlar İbn Hacer'in temel ve ikincil kaynakları olarak belirlenen Şī'i ricāl eserlerinin hicri 836'dan önce de İbn Hacer tarafından kullanıldığını, nadiren başvurulmuş kaynakların ise sonraki aşamalarda metne eklendiğini göstermektedir. Ancak yine de eṭ-Ṭūsī atıflarının, genel kaynak kullanımındaki oranın üzerinde olduğuna dikkat edilmelidir.

Hicri 845-848 tarihleri arasında istinsah edilen el-Ḳalkaşendī nüshasında ana metinde kendilerine 365 ravi tercemesinde toplam 425 kez atıf yapılan müellifler ve atıf sayıları ise şöyledir: Eṭ-Ṭūsī 252, en-Necāşī 38, el-Keşşī 37, Muntecebuddīn 33, 'Alī b. el-Ḥakem 28, İbn Ebī Ṭay 28, İbn 'Uḳde 6, el-Kerācikī 1, eş-Şeyḫ eş-Şadūḳ 1, Ebū'l-Mufaḍḍal eş-Şeybānī 1. Bu rakamlara bakılırsa İbn Hacer temel ve ikincil kaynakları olarak belirlenen Şī'i ricāl eserlerini hicri 836-845 arasında kullanmaya devam etmiş, bununla birlikte nadiren başvurulmuş bazı kaynakları ilk kez bu dönemde metne taşımıştır. Ancak burada eṭ-Ṭūsī'ye yapılan atıfların oranı, bir önceki dönemin altında ve kitaptaki genel orana daha yakındır.

Üçüncü olarak hicri 846 senesinde istinsah edilen İbn Ḥassān nüshasında ana metinde kendilerine 591 ravi tercemesinde toplam 697 kez atıf yapılan müellifler ve atıf sayıları şöyledir: Eṭ-Ṭūsī 419, el-Keşşī 71, en-Necāşī 67, 'Alī b. el-Ḥakem 46, İbn Ebī Ṭay 44, Muntecebuddīn 29, İbn 'Uḳde 10, eş-Şeyḫ eş-Şadūḳ 6, el-Kerācikī 2, İbnū'l-Bıṭrīḳ 1, İbn Şehrāşüb 1, Ebū'l-Mufaḍḍal eş-Şeybānī 1.

107 İbn Ḥassān nüshasında düşme dolayısıyla yer almayan 67 tercemenin 38'i, bu nüsha ile aynı tarihte İbn Hacer'e arz edilen el-Ḳalkaşendī nüshasında haşiyededir. Dolayısıyla grafiğe bu rakam ilave edilecektir.

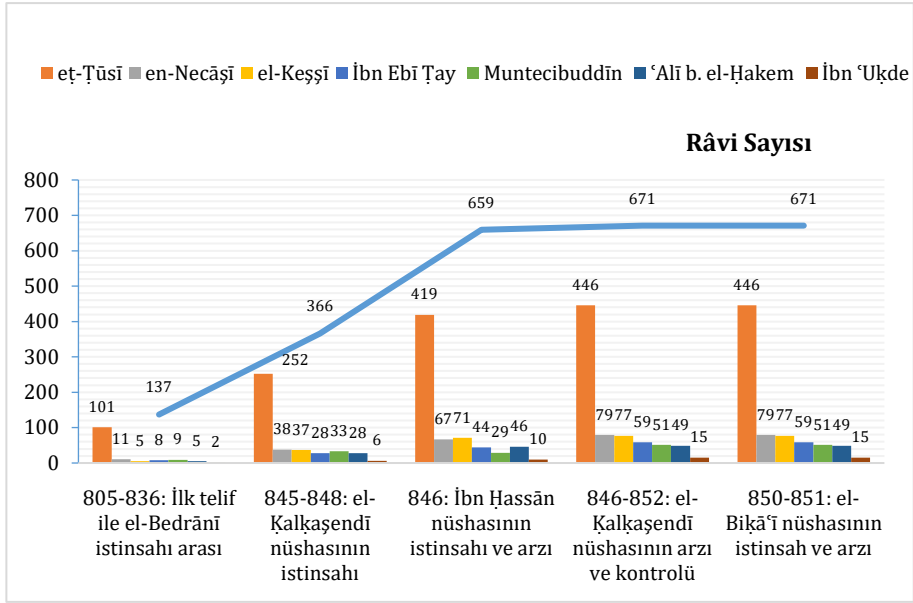
Dördüncü olarak –bir istisna dışında– el-*Ḳalkaşendī* nüshasının İbn Hacer'e arz edilmesi (hicri 846-849) ve ikinci kontrolü (hicri 849-852) ile el-*Bikā'ī* nüshasının (hicri 850-851) *Şī'ī* ricāl kaynaklarına atıf sayıları bakımından mevcut el-*Ḳalkaşendī* nüshasını esas alan *Lisān* baskısıyla örtüştüğü, yani 787'yi bulduğu görülür. Bu noktaya kadar sunulan bilgiler tabloya şöyle aktarılabilir:

Müellifler	Tarihler ve Atıf Sayıları				
	836	845-848	846	846-852	850-851
eṭ-Ṭūsī	101	252	419	446	446
en-Necāšī	11	38	67	79	79
el-Keşşī	5	37	71	77	77
İbn Ebī Ṭay	8	28	44	59	59
Muntecebuddīn	9	33	29	51	51
'Alī b. el-Ḥakem	5	28	46	49	49
İbn 'Uḳde	2	6	10	15	15
eş-Şeyḫ eş-Şadūḳ		1	6	6	6
el-Kerācīkī		1	2	2	2
Ebū'l-Mufaḍḍal eş-Şeybānī		1	1	1	1
İbn Şehrāşūb			1	1	1
İbnu'l-Bıtrīḳ			1	1	1

**Tablo 2: *Lisān* Yazmalarında *Şī'ī* Müelliflere Yapılan Atıf Sayıları**

Tabloya bakılırsa kitaba en yoğun bilgi girişinin hicri 845-846 tarihleri arasında yapıldığı görülür. El-*Ḳalkaşendī* ve İbn Ḥassān nüshaları üzerinden izlenebilen bu durum *Şī'ī* ricāl müellifleri özelinde daha yakından incelendiğinde İbn Hacer'in temel ve ikincil *Şī'ī* kaynaklarını oldukça erken bir dönemde de kullandığı, atıf yoğunluklarının hicri 846 tarihine kadar artma eğilimi gösterdiği ve yine bu tarihten sonra *Şī'ī* eser yelpazesinin genişlediği söylenebilir.

Yazmalardaki bilgi girişlerine ve atıflara dair söylenenler İbn Hacer'in temel ve ikincil *Şī'ī* kaynakları özelinde şu şekilde grafiğe aktarılabilir:



**Grafik 1: Lisān Yazmalarına Şî'î Ravi Bilgilerinin Giriş**

Görüldüğü üzere İbn Hacer'in Şî'î ricāl kaynağı kullanımı, *Lisān*'ın ilk telifini tamamladığı tarihten itibaren hem ravi hem atıf hem de müellif düzeyinde gelişim göstermiştir. Kitabın tespit edilebilen en erken edisyonunu ifade eden el-Bedrānī nüshasının ana metninde oldukça mütevazı bir oranda olan Şî'î raviler ve atıflar son edisyonlarda hayli artmış, metnin erken bir versiyonunda 7 Şî'î ricāl müellifine başvurulurken bu sayı bir sonraki aşamada 10'a, kitabın son edisyonunda ise 12'ye çıkmıştır. Atıf sayılarının artışında düzenli bir gelişim çizginden bahsetmek zordur. Bazı eserlere yapılan atıflar dört, bazıları ise yedi ila sekiz kat artmıştır.

Yukarıdaki tablo, İbn Hacer'in hicri 846'ya kadar Şî'î ricāl eserlerinden yoğun bilgi aktarımı yapmak suretiyle *Lisān*'a hacim kazandırdığını gösterir. Bilgi girişlerinin bu tarihten sonra neredeyse durması ise –aradaki zaman farkı dikkate alınarak– İbn Hacer'in hicri 852'deki vefatından ziyade, yaşlılık, bu aktarımların gerektirdiği iş yükünün fazlalığı veya bilemediğimiz bir başka sebepten kaynaklanmış olabilir. Ancak bunlar birer ihtimalden öteye geçmemekte olup içlerinden birini tercih etmeyi gerektirecek bir delil de bulunmamaktadır.

### 2.3. Lisānu'l-Mizān'da Şî'î Ricāl Kaynaklarının Kullanım Tarzı

İbn Hacer'in *Lisān* çerçevesinde zamanla hem kaynak çeşitliliği hem de atıf sayısı bakımından artan Şî'î ricāl eseri kullanımı bu atıfların referans

gösterilen eserde yer alıp almaması ve kaynağa nispet hatalarının olup olmaması, ayrıca muhteva aktarımı yapılan ya da özetlemeye gidilen yerler açısından incelenebilir. Bu çerçevede eserdeki yüzlerce atfın tamamını kaynak gösterilen yerde takip etmek güç olduğu gibi atıf yapılan kaynakların bazılarının elde olmaması nedeniyle mümkün de değildir. Bundan dolayı ilgili nakiller eserde aktif olarak kullanılan eṭ-Ṭūsī, en-Necāṣī ve el-Keṣṣī'nin kitaplarına yapılan yaklaşık 50 atıf özelinde tahlil edilecektir. *Lisān*'da ikincil olarak kullanılan diğer ricāl müellifleri İbn Ebī Ṭay, 'Alī b. el-Ḥakem ve İbn 'Uḳde, eserleri elimizde olmadığı, Muntecebuddīn ise atıf problemleri daha önce eş-Şeyḫ eş-Şadūḳ kısmında tartışıldığı için<sup>108</sup> burada gündeme alınmayacaktır.

*Lisān*'daki eṭ-Ṭūsī atıflarının geneli, bir ravinin onun tarafından bir imamın ashabı içerisinde zikredilip edilmediğini belirlemekle yetinir ki, bu kısa muhtevalı atıflar eṭ-Ṭūsī'nin *Ricāl*'inde aynen yer alır.<sup>109</sup> Bazı atıflarda ise ismi anılan ravi *Ricālu't-Ṭūsī*'de olmakla birlikte *Lisān*'da *Ricāl*'e referansla verilen kimi ilave bilgiler orada bulunmaz. Örneğin İbn Ḥacer, eṭ-Ṭūsī'nin Ebān b. Erḳam el-Esedī el-Kūfī'yi İmāmiyye Şī'ası içerisinde Ebū 'Abdullāh Ca'fer eş-Şādīḳ'ın ashabı arasında zikredip tevsik ettiğini söyler.<sup>110</sup> Bu zat *Ricāl*'de yer alıyorsa da<sup>111</sup> hakkında herhangi bir tevsik ifadesi yoktur.<sup>112</sup> İbn Ḥacer'in eṭ-Ṭūsī'nin *Ricāl*'ine yaptığı bazı atıflar da atıf yapılan yerde tespit edilememiştir. Nitekim o, eṭ-Ṭūsī'nin Ebān b. Erḳam el-'İtrī'yi İmāmiyye Şī'ası içerisinde zikredip "Ebū 'Abdullāh Ca'fer eş-Şādīḳ'tan rivayette bulundu, ona yolculuk yaptı ve ondan pek çok hadis işitti." dediğini nakleder.<sup>113</sup> Eṭ-Ṭūsī'nin *Ricāl*'inde ise Ebān b. Erḳam isimli bir ravi el-'Anezī nisbesi ile kaydedilmiştir.<sup>114</sup> Bu nisbenin *Lisān*'da hata ile el-'İtrī şeklinde kaydedildiği düşünülebilirse de eṭ-Ṭūsī'ye nispet edilen ek bilgiler *Ricālu't-Ṭūsī*'de yer almaz. Bu kapsamda değerlendirilebilecek diğer bazı örneklerde ise bilgi, tercemenin nispet edildiği eṭ-Ṭūsī'ye ait eserlerde değil, başka bir kitapta yer alır. Mesela İbn Ḥacer, Ebān b. 'Abdumelik için "et-

108 Bkz. yukarıda 2.1.3.1 no'lu başlık.

109 Örnek olmak üzere bkz. *Lisān*, 1:225 (Ebān b. 'Abdurrahmān), krş. eṭ-Ṭūsī, *Ricāl*, 164; *Lisān*, 1:227 (Ebān b. 'Abde), krş. eṭ-Ṭūsī, *Ricāl*, 164; *Lisān*, 1:227 (Ebān b. 'Imrān el-Fezārī), krş. eṭ-Ṭūsī, *Ricāl*, 164; *Lisān*, 1:228 (Ebān b. 'Umeyr el-Cedelī), krş. eṭ-Ṭūsī, *Ricāl*, 164 (Ebān b. 'Amr el-Cedelī şeklinde).

110 *Lisān*, 1:219.

111 eṭ-Ṭūsī, *Ricāl*, 164.

112 Benzer örnekler için bkz. *Lisān*, 1:219 [Ebān b. Erḳam eṭ-Ṭā'ī es-Sinbisī], krş. eṭ-Ṭūsī, *Ricāl*, 164; *Lisān*, 1:224 [Ebān b. Şadaḳa el-Kūfī], krş. eṭ-Ṭūsī, *Ricāl*, 164.

113 *Lisān*, 1:219.

114 eṭ-Ṭūsī, *Ricāl*, 164.

Ṭūsī onu Şī'a ricāl içerisinde zikretti ve 'Ca'fer b. Muḥammed'den nakilde bulundu ve *Kitābu'l-Ḥac* tasnif etti' der."<sup>115</sup> Bu zat eṭ-Ṭūsī'nin *Ricāl*'inde kayıtlı olsa da kitap bilgisine yer verilmez.<sup>116</sup> Kitap bilgisinden hareketle bu tercemenin eṭ-Ṭūsī'nin *el-Fihrist*'ine ait olma ihtimali varsa da ravi orada da yer almaz. en-Necāşī'nin *el-Fihrist*'inde ise bu ravi için "Ebū 'Abdullāh'tan *Kitābu'l-Ḥac*'ı nakletti" denilir.<sup>117</sup> Yani İbn Hacer aslında en-Necāşī'den aldığı bilgiyi hem yanlışlıkla eṭ-Ṭūsī'ye nispet etmiş hem de muhtevasını hatalı aktarmıştır.<sup>118</sup>

*Lisān*'daki bazı eṭ-Ṭūsī atıfları açıkça incelenen ravinin bir kitabına dair bilgi içerdiği için *el-Fihrist*'e ait olmalıdır. Gerçekten de "eṭ-Ṭūsī onu İmāmī/Şī'i musannifler arasında zikretti." formunda kaydedilen bu atıfların geneli *el-Fihrist*'te yer alır.<sup>119</sup> Bazı tercemeler ise *el-Fihrist*'te bulunmakla birlikte *Lisān*'da buraya nispet edilen bilgilerin kimisi burada yer almaz. Örneğin İbn Hacer, Aḥmed b. Mīsem'in İbrāhīm b. Ḥammād'dan nakilde bulunup onu övdüğünü, eṭ-Ṭūsī'nin de İbrāhīm'i Şī'i musannifler arasında zikrettiğini belirtir.<sup>120</sup> *el-Fihrist*'te ondan ilim alan ravi ve övme bilgisi yer almazken<sup>121</sup> en-Necāşī'nin *el-Fihrist*'inde Aḥmed b. Mīsem'in ondan rivayette bulunduğu görülür, ancak orada da övgü bulunmamaktadır.<sup>122</sup> Dolayısıyla burada bilginin nispet edildiği yerde de sorunlar vardır. Bilginin yanlış esere nispetine dair bir diğer örnek İbrāhīm b. Ebi'l-Bilād tercemesidir.<sup>123</sup> Bu ravi için İbn Hacer "eṭ-Ṭūsī onu Ca'fer eṣ-Şādık'ın ashabı içerisinde zikretti ve şöyle dedi deyip onun uzun bir ömür sürdüğünü ve 'Alī b. Mūsā er-Rıdā'ya bir mektup yazacak kadar yaşadığını söyler, ondan ilim alan birkaç kişinin adını verir. Eṭ-Ṭūsī onu *Ricāl*'de zikretmişse de bu

115 *Lisān*, 1:225.

116 eṭ-Ṭūsī, *Ricāl*, 164.

117 en-Necāşī, *el-Fihrist*, 15.

118 Benzer bir örnekte Ebān b. 'Umer el-Esedī'nin eṭ-Ṭūsī tarafından Şī'i ricāl içerisinde Ca'fer eṣ-Şādık'tan rivayette bulunanlar arasında zikredildiği söylenir (*Lisān*, 1:227). Bu ravi eṭ-Ṭūsī'nin *Ricāl*'inde Mīsem et-Temmār ailesinin damadı olarak ve el-Kūfī nisbesi ile kayıtlı ise de el-Esedī nisbesi yoktur (164). En-Necāşī'nin *el-Fihrist*'inde ise hem el-Esedī nisbesi hem de eṭ-Ṭūsī'deki aile bilgisi vardır (15). Yani burada da bilginin nispetinde bir sorun bulunmaktadır.

119 Örnek olmak üzere bkz. *Lisān*, 1:273 (İbrāhīm b. Ḥālid el-'Attār), krş. eṭ-Ṭūsī, *el-Fihrist*, 10; *Lisān*, 1:273 (İbrāhīm b. Ebi Racā' el-Caḥderī), krş. eṭ-Ṭūsī, *el-Fihrist*, 4; *Lisān*, 1:336 (İbrāhīm b. Kuteybe el-İşfahānī), krş. eṭ-Ṭūsī, *el-Fihrist*, 8; *Lisān*, 1:336 (İbrāhīm b. Muḥammed el-Mezārī), krş. eṭ-Ṭūsī, *el-Fihrist*, 7.

120 *Lisān*, 1:269.

121 eṭ-Ṭūsī, *el-Fihrist*, 10.

122 en-Necāşī, *el-Fihrist*, 26. eṭ-Ṭūsī'ye nispet edilen bilginin *el-Fihrist*'te yer almadığı, benzer bilgilerin en-Necāşī tarafından verildiği bir diğer örnek için bkz. *Lisān*, 1:317 (İbrāhīm b. 'Uşmān el-Cezzār el-Kūfī), krş. eṭ-Ṭūsī, *el-Fihrist*, 8; en-Necāşī, *el-Fihrist*, 22.

123 *Lisān*, 1:254.



bilgiler orada yer almaz.<sup>124</sup> Eṭ-Ṭūsî'nin *el-Fihrist*'te ondan kitabı/aslı nakleden kişi olarak verdiği isim<sup>125</sup> İbn Hacer'de öğrencisi olarak kayıtlıdır; İbn Hacer'in eṭ-Ṭūsî'ye nispet ettiği bilgiler ise en-Necâşî'nin *el-Fihrist*'inde yer alır.<sup>126</sup> Ancak en-Necâşî'deki ifadelerin muhtevası serbest olarak aktarılmıştır. Sonuç olarak en-Necâşî'den alınan bilgiler hatayla eṭ-Ṭūsî'ye nispet edilmiştir.

*Lisân*'daki en-Necâşî atıfları da elimizdeki *el-Fihrist*'te genel olarak yer alır.<sup>127</sup> En-Necâşî'ye nispet edilen bazı bilgiler ise *el-Fihrist*'te kısmen yer alır. Örneğin İbn Hacer İbrâhîm b. Mūsâ el-Enşârî için "en-Necâşî onu Şî'a'nın hocaları arasında zikretti. O 'Alî b. Mūsâ er-Rıdâ'dan nakilde bulundu. Onun *Kitâbu'n-Nevâdir*'i var." der.<sup>128</sup> En-Necâşî'de kitap bilgisi kayıtlı olsa da görüşülen imama dair bilgi bulunmamaktadır.<sup>129</sup> Bazı bilgiler ise *el-Fihrist*'ten hatalı aktarılmıştır. Nitekim *Lisân*'da İbrâhîm b. Ebî Maḥmûd el-Ḥorâsânî için "En-Necâşî onu Mūsâ el-Kâzım ashabından olan Şîî ricâl içerisinde zikretti." denilmiştir.<sup>130</sup> En-Necâşî'nin eserinde ise bu isim 'Alî er-Rıdâ'dan nakilde bulunan biri olarak sunulur.<sup>131</sup>

Burada son olarak eṭ-Ṭūsî ve en-Necâşî atıflarından ciddi oranda farklılaşan el-Keşşî atıflarına değinilecektir. *Lisân*'da incelenen 10 el-Keşşî atfından ikisi el-Keşşî'nin, eṭ-Ṭūsî ihtisarıyla günümüze ulaşan *Ma'rifetu'r-Ricâl*'inde yer alır. Ancak bunların biri müstakil terceme değildir,<sup>132</sup> diğeri ise İbn Hacer'in verdiği bazı bilgileri içermez.<sup>133</sup> Geriye kalan sekiz terceme ise el-Keşşî'nin eserinde tespit edilememiştir. Bu isimlerden biri mevcut haliyle eṭ-Ṭūsî'nin *Ricâl*'inde,<sup>134</sup> biri de kısmen en-Necâşî ve eṭ-Ṭūsî'nin *el-Fihrist*'lerinde yer alır.<sup>135</sup> Dördü hiçbir Şîî ricâl eserinde tespit

124 eṭ-Ṭūsî, *Ricâl*, 158, 331 (künyesi ve kitabına işaret var), 352 (Kûfeli sika der).

125 eṭ-Ṭūsî, *el-Fihrist*, 9.

126 en-Necâşî, *el-Fihrist*, 24.

127 Örnekle olmak üzere bkz. *Lisân*, 1:337 (İbrâhîm b. Ebî'l-Kerem el-Ca'ferî), krş. en-Necâşî, *el-Fihrist*, 23; *Lisân*, 1:364 (İbrâhîm b. Muslim b. Hilâl), krş. en-Necâşî, *el-Fihrist*, 27; *Lisân*, 1:370 (İbrâhîm b. Mehriyâr), krş. en-Necâşî, *el-Fihrist*, 18 (Mehziyâr şeklinde); *Lisân*, 2:11 (İdrîs b. 'Abdullâh b. Sa'd el-Eş'arî), krş. en-Necâşî, *el-Fihrist*, 101.

128 *Lisân*, 1:371.

129 en-Necâşî, *el-Fihrist*, 27.

130 *Lisân*, 1:363.

131 en-Necâşî, *el-Fihrist*, 26.

132 *Lisân*, 1:354 (İbrâhîm b. Muḥammed b. el-'Abbâs el-Ḥuttelî el-Ḳummi), krş. el-Keşşî, *Ma'rife*, 485.

133 *Lisân*, 1:354 (Udeym b. el-Ḥur), krş. el-Keşşî, *Ma'rife*, 156.

134 *Lisân*, 1:339 (İbrâhîm b. el-Muşennâ), krş. eṭ-Ṭūsî, *Ricâl*, 167.

135 *Lisân*, 2:11 (İdrîs b. 'Abdullâh b. Sa'd el-Eş'arî), krş. en-Necâşî, *el-Fihrist*, 101 ve eṭ-Ṭūsî, *el-Fihrist*, 38.

edilemezken<sup>136</sup> ikisi sadece el-Berkī'nin *Ricāl*'inde kayıtlıdır.<sup>137</sup> Bu durumda İbn Hacer'in eṭ-Ṭūsī seçkisini değil de el-Keşşī'nin metninin orijinal halini kullanmış olduğu düşünülebilirse de ilgili metnin ilk versiyonuna 6./12. asırdan herhangi bir atıf tespit edilememesi<sup>138</sup> bu ihtimali zayıflatır. Her halükarda *Lisān*'daki el-Keşşī atıflarının kaynağı belirsizliğini korumaktadır.

Sonuç olarak İbn Hacer'in Şī'i ricāl eserlerinden yaptığı aktarımların genelinin bu eserlerin günümüzdeki baskılarıyla örtüştüğü, bazılarının ise birtakım farklılıklar içerdiği anlaşılmaktadır. Bunların –özellikle isimlerin farklı kaydedilmesi gibi– bazıları eserlerin nüshalarından kaynaklanmış olabilirse de özellikle atıf yapılan kaynaktan ilgili bilginin bulunmadığı yerler ya hatalı atıfların ya da tespit edemediğimiz başka bir sebebin sonucu olmalıdır.

Hangi şekilde gerçekleşmiş olursa olsun, İbn Hacer'in Şī'i kaynaklardaki bilgileri belirli redaksiyon süreçleri dahilinde *Lisān*'a aktardığı ve onları belirli gayeler etrafında kitabında kullandığı açıktır. Makalenin kalan kısmında *Lisān*'ın doğrudan kendisine odaklanılarak bu gayeler tespit edilmeye ve Şī'i ricāle dair eklenen bilgilerin kitaptaki fonksiyonu gösterilmeye çalışılacaktır.

### 3. Şī'i Ricāl Kaynaklarına Atıfların Anlam ve İşlevi

İbn Hacer'in Şī'i ricāl eserlerinden yaptığı ravi ve bilgi ilaveleri üç ayrı düzlemde değerlendirilebilir. İlk olarak, söz konusu ilavelerin niçin yapıldığına cevap aramak üzere *Lisān*'ın ana konusu, ait olduğu tür ve kaynak kullanım özellikleri üzerinde durulmalıdır. Ansiklopedik eser yazımının yaygınlaştığı bir dönemin ürünü olan *Lisān*, adalet veya zabt yönünden tenkide uğramış ravileri inceleyen ḡu'afā' türünün en kapsamlı kitaplarından biridir. İbnu'l-Cevzī (ö. 597/1201), ez-Zehebī ve İbn Hacer gibi yazarlar ulaşabildikleri tarih ve ricāl eserlerinden ḡu'afā' kitapları için bolca malzeme devşirerek ilgili türün kapsamını hadis rivayetiyle uğraşmayanları da içine alacak kadar genişletmişlerdir.<sup>139</sup> Dolayısıyla *Lisān*'daki Şī'i ravi ilaveleri ḡu'afā' literatüründeki kapsam genişlemesi ile irtibatlandırılıp önceki bölümde zikredilen rakamların yüksekliği dikkate alınarak bunun literatür açısından kayda değer bir gelişme olduğu

136 *Lisān*, 1:263 (İbrāhīm b. Hureys), 278 (İbrāhīm b. Ebī Racā' el-Küfī); 2:17 (Ādem el-Murādī), 18 (Udeym b. 'Abdullāh).

137 *Lisān*, 2:12 (İdrīs b. Hilāl), 13 (İdrīs b. Yūsuf), krş. el-Berkī, *Kitābu'r-Ricāl*, 27.

138 Topgöl, *Erken Dönem Şī'i Ricāl İlmi*, 193-194.

139 Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 179-184.

söylenbilir. Yine de bu açıklamanın birtakım sınırlılıkları ve detaylandırılması gereken yönleri vardır ve ikinci düzleme geçmeden önce bunlardan kısaca bahsedilmelidir.

Yukarıda gösterildiği üzere İbn Hacer Şîî ravilerin büyük çoğunluğunu *Lisân*'ın ilk edisyonunda değil, sonraki gözden geçirme süreçlerinde kitaba eklemiştir. Bu genişlemenin hangi mülahazayla yapıldığı veya neden sonraya bırakıldığı belli olmadığı gibi, ilk üç ciltte yoğunlaşma sebebi hakkında da yazma nüshalarda herhangi bir açıklama veya ima bulunmamaktadır. İbn Hacer'in *Mizân* üzerine yazdığı diğer eserlerin<sup>140</sup> matbu yahut yazma/mahtût varlıklarının bilinmemesi de ipuçlarının yakalanabileceği bir diğer kaynak kümesinden istifadeyi imkansız kılar. Bu konuda başvurulabilecek son yer İbn Hacer'in talebeleri başta olmak üzere *Lisân* üzerine çalışma yapanların değerlendirmeleri olabilir ve Şîî ravilerin varlığı karşısındaki tutumları tahlil edilebilirdi.<sup>141</sup> Ne var ki onların reaksiyonlarını takip edebileceğimiz bu metinler de mevcut olmadığından, şu an için önceki bölümde dile getirilen tespitlerin ötesine geçme imkanı bulunmamaktadır.<sup>142</sup>

İbn Hacer'in Şîî ricâl eserlerini kullanan ilk Sünni müellif olmadığı yukarıda gösterildiğine göre, *Lisân*'ı *du'afâ'* –hatta Sünni ricâl literatürü– içinde bu açıdan ayrıcalıklı kılan hususun ne olduğu sorulabilir. Bu soruya verilebilecek ilk cevap kullanım yoğunluğuyla ilgilidir. Önceki müelliflerin mezkur eserlere atıfları İbn Hacer'inki kadar yüksek bir seviyeye erişmemiştir. İkinci olarak *Lisân*'da atıf yapılan Şîî eserler belirli bir konuya veya türe özgü olmayıp nispeten geniş bir kaynak havuzu oluşturur. Ayrıca İbn Hacer, İbn Ebî Tay örneğinde olduğu gibi Şîî bir yazarın bilinen tarih kitabından yararlanmakla kalmamış, daha dakik bir ilgi ve uzmanlık gerektiren Şîî ricâle mahsus eserleri de bilgi kaynakları arasına dahil etmiştir. Bu özellikler ez-Zehabî için de bir ölçüde söz konusu olsa da o, Şîî

140 Es-Sehâvî'nin kaydettiğine göre İbn Hacer *Mizân* üzerinde değişik işlemler yaptığı *Tahrîru'l-Mizân* ve *Takvîmu'l-Lisân* gibi adlara sahip muhtelif kitaplar derlemiş, hatta bunlardan *Takvîmu'l-Lisân*'ın müsveddesini hicri 847'de tamamlamıştır. Bkz. Şemsuddin es-Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-Durer fi Tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*, 2:683; Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 173.

141 *Lisân* üzerine yapılan çalışmalar için bkz. Ebü Güdde, "Takdimetu'l-Mu'teni bi'l-Kitâb," 122-124; Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 176. *Lisân*'a 237 terceme ekleyen el-'Avnî bazı yerlerde Şîî kaynak kullansa da İbn Hacer'in kaynak kullanımını hakkında herhangi bir değerlendirme yapmamıştır. Bkz. eş-Şerîf Hâtim el-'Avnî, *Zeylu Lisâni'l-Mizân*.

142 Ebü Güdde, İbn Hacer'in Şîî ricâl ekleme işini bu kimselerin hadis kitaplarında rivayetlerinin olmadığını fark ederek kitabı onlarla uzatmak istememesinden dolayı bırakmış olabileceğini belirtir ("Takdimetu'l-Mu'teni bi'l-Kitâb," 102, 105). Gerek *du'afâ'* kitaplarında hadis rivayetiyle ilgilenmemiş kişilere rahatlıkla yer verilebilmesi gerekse kitabın hacmiyle ilgili müdellel bir endişenin bilinmemesi sebebiyle bu açıklama ikna edici gözükmemektedir.

kaynakları *Mizān'a* karıştırmaktan kaçınırken İbn Hacer bu kaynakları *Lisān'da* istimal etmekte bir beis görmemiştir.

Bu makalenin sınırlarını aşmakla birlikte üzerine düşünülmesi gereken son bir soru şudur: İbn Hacer bilgi kaynaklarını genişletirken Şī'i ravileri onlardan hangi kritere göre seçmiştir? Veya belirli bir kriter uygulamaktan ziyade *Lisān'ın* revizyonunda gelebildiği yere kadar başvurduğu Şī'i kaynaklardan serbest tarzda seçme mi yapmıştır? Bu konuda en azından du'afalardaki Sünni raviler hakkında genelde kabul edilen "hakkında tenkit dile getirilmiş olma" şartının Şī'i raviler için geçerli olmayabileceğine ileride değinilecektir.

*Lisān'daki* Şī'i ricāl nakilleri, ikinci düzeyde, atıf yapılan müellifler açısından değerlendirilerek onların görüşlerinin neden ve hangi seviyeye kadar muteber görüldüğü, Sünni münekkitlerle denk tutulup tutulmadığı incelenebilir. Bunun için İbn Hacer'in Şī'i müellifler hakkındaki düşüncelerine ve onları alıntıladıktan sonra tasdik yahut eleştiri sadedinde herhangi bir yorum yapıp yapmadığına bakılmalıdır. Alıntılar bu gözle tarandığında, *Lisān'ın* genelinde olduğu gibi yorumsuz nakillerin hakimiyeti göze çarpar. İbn Hacer yalnızca bir yerde ravinin durumunu –Şī'i olması hasebiyle– eṭ-Ṭūsī'nin daha iyi bilebileceğini söyler.<sup>143</sup> Bir başka yerde İbn Ebī Ṭay'a yapılan atıf, İbn Ebī Ṭay'ın, babasının amcasını daha iyi tanıyabilecek olmasından kaynaklanmış gibidir.<sup>144</sup> İbn Hacer'in dile getirdiği nadir eleştiri örneklerinden biri ise eṣ-Şāfi'î'yi (ö. 204/820) zemmeden bir raviyi züht ve takva ile niteleyen eṭ-Ṭūsī'ye "Allah onu bereketinden mahrum etsin (*lā bārekallāhu fih*)!" diye tepki göstermesidir.<sup>145</sup> Özetle, *Lisān'da* nakilde bulunulma tarzı bakımından Sünni müellifler ile Şī'i müellifler arasında zahiren bir fark yoktur.

İbn Hacer'in Şī'i müelliflere ayrıştırıcı bir tarzda atıf yapmaması, onları bilgi kaynağı olarak Sünni müelliflere denk gördüğü anlamına gelmez. Şī'i yazarlara atıflar ağırlıklı olarak Şī'a'ya nispet edilen kişilerle ilgilidir ve Sünni hadis kaynaklarında çok az rivayeti bulunan bu kişilerin Şī'iliklerini içeriden teyit ve detaylandırma amacı taşır.<sup>146</sup> Bir mezheple irtibatlandırılan raviyi o mezhebin ricāl alimlerinin daha iyi tanıyabileceği

143 İbn Hacer, *Lisān*, 1:294.

144 İbn Hacer, *Lisān*, 2:90.

145 İbn Hacer, *Lisān*, 1:300.

146 Mesela İbn Hacer, Ebū Nu'aym el-İşfahānī'nin (ö. 430/1038) bir raviyi Şī'a'nın aşırılarından diye nitelediğini naklettikten sonra ravi hakkında eṭ-Ṭūsī'nin "Önceleri Zeydī idi, sonra İmāmī oldu." şeklindeki açıklamasını verip biyografinin kalanını yine eṭ-Ṭūsī'den gelen bilgilerle inşa etmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Lisān*, 1:351.

düşüncesi –ki muhtemelen bu yaklaşım ilk defa bu düzeyde İbn Hacer’de görülmektedir– onun kaynak kullanımını etkilemiş olmalıdır.

*Lisân*’da Şîî kaynaklardan aktarılan bilgilerin bir kısmı Sünni ravilerle ilgilidir. Ne var ki bu bilgiler de tek başına belirleyici bir konumda olmayıp Sünni münekkitlerden gelen görüşleri destekleme veya detaylandırma gibi işlevlere sahiptir. Dolayısıyla Şîî kitaplardan nakillerin yoğunluğuna bakarak bunların ravi tenkidinde esaslı bir kaynak olarak kullanıldığı söylenemez. Bu noktada, İbn Hacer’in Şîî müelliflerin kendilerine ait biyografilerde dikkat çektiği hususlar da hatırlanabilir. Onun hadis uyduran Ebü’l-Mufađdal eş-Şeybânî’yi,<sup>147</sup> kitapları ibret-i alem için birkaç kez yakılan eṭ-Ṭūsî’yi<sup>148</sup> veya öncekilerin eserlerini alıp serbestçe kullandığı için sıkça hataya düşen İbn Ebî Ṭay’ı<sup>149</sup> –ikincil tarihî veriler için alıntılansa da– ravi tenkidinde ana kaynak olarak kullanması herhalde beklenemezdi.

*Lisân*’daki Şîî ricâl nakilleri, üçüncü ve son olarak, kendilerinden bahsedilen raviler düzeyinde incelenebilir. Burada, yukarıda tartışılan İbn Hacer’in Şîî müelliflere atfettiği olumlu-olumsuz değerler bir kenara bırakılarak şu soru üzerinde durulmalıdır: Yapılan nakiller biyografinin mevcut haline nasıl bir katkı yapmakta, hangi bilgiyi eklemekte ve orada nasıl bir işlev görmektedir? Tersten sorulacak olursa: Şîî kaynaklara atıflar olmasaydı *Lisân*’da ne eksik kalırdı? Bu çalışmada belirlenen 671 raviden 604’ünün İbn Hacer tarafından kitaba eklenen kimselerden oluştuğu yukarıda belirtilmişti. Söz konusu tercemelerin ise önemli bir kısmı yalnızca Şîî kaynaktan yapılan nakilden ibaret olup varlığını tamamen ilgili kaynağa borçlu gözükmektedir. Dolayısıyla bunlar olmasaydı en başta *Lisân*’da sayısı yüzlerle ifade edilebilecek tercemelerin eksik kalacağı söylenebilir. Başka bir deyişle, Şîî kaynaklar İbn Hacer’in yalnızca önceden belirlediği raviler hakkında ilave bilgi sunan eserler olmayıp o döneme kadarki en geniş qu’afâ’ kitabı oluşturulmaya çalışılırken yararlanılan ve adeta ravilerin kitaptaki varlığını tayin eden bir literatür konumundadır. Daha ziyade *Lisân*’ın kapsamını ilgilendiren bu açıklamadan sonra, Şîî kaynaklara atfın ravi tenkidiyle ilgili temel işlevinin ravinin Şîîliğini teyit etmek olduğu belirtilebilir. İbn Hacer pek çok terceme esnasında “mine’s-Şî’a” ve “min ricâli’s-Şî’a” gibi ifadelerle ravilerin Şî’a ile bağıını gösterir.<sup>150</sup> Böylece, *bid’at* sahibi olmak gibi ciddi bir itham, kişinin naklettiği rivayetlerin içeriğinin ve

147 İbn Hacer, *Lisân*, 7:254-255.

148 İbn Hacer, *Lisân*, 7:84.

149 İbn Hacer, *Lisân*, 8:454.

150 İbn Hacer, *Lisân*, 1:219, 251, 311; 2:26, 62, 66, 85, 88, 96, 134, 201, 300, 351, 445, 482.

Sünni münekkitlere ait görüşlerin yanı sıra Şī'i ricāl alimlerinin kabulleri ile de desteklenmiş olur. Öte yandan bazı biyografilerde Şī'i kaynaklar Şī'ilik tespitinde daha kritik bir rol oynamıştır. Mesela ez-Zehebî'nin "*şāhibu sunne*" diye nitelediği bir ravinin Şī'iliğini ortaya koymada İbn Ebî Tay'dan yapılan nakil böyle bir işlev görmüştür.<sup>151</sup>

Şī'i müelliflerden nakillerin ravi tenkidıyla ilgili imaları hakkında yukarıdaki hususla bağlantılı bir diğer nokta, onların ravi güvenilirliklerine dair herhangi bir değerlendirme içerip içermediğidir. İbn Hacer'in nakillerinin bazılarında ravi Şī'i müellif tarafından cerh edilmişse de çoğu örnekte ravinin güvenilirliğiyle ilgili olumsuz bir şey söylenmez, hatta ta'dil anlamına gelecek övgü cümlelerine yer verilir.<sup>152</sup> "Şika", "onun gibisi yoktu" ve "takvalı ve güvenilir birisiydi" gibi yalnızca ta'dil ifadelerinden oluşan tercemeler *du'afā'* kitaplarının tipik özellikleri açısından ilk bakışta şaşırtıcı gelebilir. Zira bu eserlerde ravi genel itibarıyla güvenilir dahi olsa onun hakkında muhakkak bir tenkidin dile getirilmiş olması beklenir. Yaygın tutumun istisnası gözükken bu örneklerde yine de kitabın türünü esas alarak İbn Hacer'in ilgili ravileri zayıf ya da metrük saydığı varsayılmalıdır. Neticede ravilerin yer verildiği kitap bir *ṭabaqāt* yahut ulema tarihine dair genel bir eser değil, belirli bir konu ve amaca yönelik bir çalışmadır. İbn Hacer Şī'i müelliflerin ifadelerini genellikle olduğu gibi nakledip onlara herhangi bir istidrakte bulunmasa da nakilleri yerleştirdiği bağlam raviler hakkında olumlu düşündüğünü söylemeye manidir. Ayrıca İbn Hacer'in Şī'i ricāl kitaplarında bir raviye sahiplenilerek yer verilmesini ravinin Şī'iliğini gösteren, dolayısıyla adaletini ortadan kaldıran bir karine olarak görmesi kuvvetle muhtemeldir. Bu yorumları *Lisān*'ın içinden destekleyebilecek birkaç kullanıma dikkat çekilebilir. İbn Hacer olumlu-olumsuz herhangi bir değerlendirme yapmadan el-Keşşî'den kitabına aldığı Buşeyr el-Kettānî'nin rivayetlerine verdiği örneği "min menākīrihī (onun münker rivayetlerinden biri)" diyerek başlatır ve bu ifade ravi hakkındaki düşüncesini açıkça ortaya koyar.<sup>153</sup> Bir başka ravi ise Muntecebuddin İbn Bābeveyh'ten yapılan naklin içinde "Şālih birisiydi ... Hadis ve fıkıh ilimlerine yöneldi, Şī'a ve Ehl-i Sünnet arasında öne çıktı, Ehl-i Beyt'in hadisleri konusunda uzmandı." gibi

151 İbn Hacer'in kendi gözlemleriyle de desteklenen bu örnek için bkz. İbn Hacer, *Lisān*, 3:140 (2451).

152 İbn Hacer, *Lisān*, 1:325 (219); 2:10-11 (927), 11 (928), 12 (932), 16 (945), 17 (950), 80 (1076), 257-258 (1388), 410 (1746), 418 (1757), 456 (1858), 463 (1877), 482 (1937), 530 (2063); 3:156 (2493); 6:544 (6454).

153 İbn Hacer, *Lisān*, 2:326.

cümlelerle övülür.<sup>154</sup> İbn Hacer yorumsuz yer verdiği bu naklin ardından aynı ravinin naklettiği rivayeti “yalan (*kizb*)” diye nitelemiştir.

Yukarıda işaret edildiği üzere, Şîî kaynaklardan yapılan nakillerin az bir kısmı Sünni raviler hakkında Sünni münekkitler tarafından dile getirilmiş olan tenkitleri pekiştirmeye matuftur.<sup>155</sup> Örneğin İbn Hacer, hadis uydurmakla bilinen bir ravi hakkındaki Sünni görüşleri ve uydurma rivayet örneklerini verdikten sonra eṭ-Ṭūsî'nin kitabına atıfla ravinin uydurma rivayetlerine yeni örnekler eklemiştir.<sup>156</sup>

Şîî müelliflerden nakiller ravilerin kimliği, hocaları, talebeleri ve eserleri gibi *cerḥ-ta'dîl* dışındaki yönlerine dair biraz daha belirgin bir katkı yapmıştır. Ravinin künyesini, nisbesini, üst soyundan isimleri veya hocalarını tespit eden nakiller ricâl ilminde önemli bir mesele olan kimliklerin netleştirilmesine yardımcı olmaktadır.<sup>157</sup> Örneğin İbn Hacer, İbn 'Abdilber'in (ö. 463/1071) “meçhul” dediği bir ravinin dede adını ve nisbesini eṭ-Ṭūsî'nin kaydettiğini belirtmiştir.<sup>158</sup> Bir diğer ravi hakkında ise başka türden bilgiler verilmişse de ravinin künyesi eṭ-Ṭūsî sayesinde tespit edilebilmiştir.<sup>159</sup> İbn Hacer'in nakillerinde ravinin kimden hadis naklettiğine sıkça değinilmiş olması kimlik veya tabaka tespitinin ötesinde, yukarıda da geçtiği üzere, Şîî ricâl ilminde ravilerin Şîî imamlarla irtibatına gösterilen ihtimamdan kaynaklanmıştır. Bu yüzden Şîî müelliflerden yapılan pek çok nakilde ravinin doğrudan bir imamdan ya da onun yakınından hadis rivayet ettiği bilgisi bulunabilir.<sup>160</sup> Bazı biyografilerde ravilerin tasnif ettikleri kitapların zikredilmesi ise Şîî kaynakların ricâl hakkında sunduğu yardımcı bilgilerin diğer bir örneğini teşkil eder.<sup>161</sup>

## Sonuç

İbn Hacer'den önce şehir ve edebiyat tarihçileri başta olmak üzere Sünni müellifler Şîî ricâl eserlerine zaman zaman müracaat etmişlerdir. Bu müelliflerden biri olan ez-Zehebî tarih-ṭabaḳât kitaplarında yer verdiği Şîî ricâl biyografilerinde söz konusu eserlere yer yer atıf yapmış, ancak *cerḥ-ta'dîl* merkezli *Mizānu'l-İ'tidāl*'de onları kullanmamaya dikkat etmiştir. İbn

154 İbn Hacer, *Lisān*, 2:375.

155 İbn Hacer, *Lisān*, 6:577; 7:526-527.

156 İbn Hacer, *Lisān*, 3:189-191.

157 İbn Hacer, *Lisān*, 2:118 (1157), 297 (1478), 461 (1871), 556 (2136); 3:220 (2632).

158 İbn Hacer, *Lisān*, 2:524 (2052).

159 İbn Hacer, *Lisān*, 2:296 (1473).

160 İbn Hacer, *Lisān*, 1:343 (264); 2:250 (1371), 296 (1472), 461 (1871); 3:147 (2460), 151-2 (2476), 153 (2487); 8:50 (7702).

161 İbn Hacer, *Lisān*, 1:351 (275), 371 (323); 2:10-11 (927), 12 (932), 54 (1015); 3:151 (2474 ve 2475).

Hacer öncesindeki atıfların genel özelliği Şī'i kimseler hakkında yapılmış olması ve *cerh-ta'dili* doğrudan ilgilendirmeyen tarihî veriler içermesidir.

İbn Hacer ise *Lisānu'l-Mizān*'da Şī'i kaynakları seleflerine göre çok daha yoğun biçimde kullanarak 9,156 kişiden oluşan eserdeki 671 tercemede 12 Şī'i ricāl müellifine toplam 787 kez atıf yapmıştır. İsmi açıkça zikretmediği Şī'i kaynaklara da başvuran İbn Hacer'in en fazla andığı müellif, atıflarının yarısından biraz fazlasını oluşturan Ebū Ca'fer eṭ-Ṭūsī'dir. *Lisān*'daki Şī'i ricāl kaynakları ilk defa bu makalede atıf yoğunlukları da kaydedilerek eksiksiz biçimde ortaya konulmuştur. Ayrıca İbn Hacer'in referansları seçili örnekler üzerinden Şī'i kaynakların günümüzdeki versiyonları ile karşılaştırılarak bunların kimi yerlerde örtüştüğü, kimi yerlerdeyse farklılaştığı görülmüştür. Öte yandan İbn 'Uḳde ve 'Alī b. el-Ḥakem gibi bazı yazarlar ve eserleri hakkında hem Sünni hem de Şī'i literatürde mevcut olan muğlaklıkların giderilmesi için yeni çalışmalara ihtiyaç vardır.

*Lisān*'da Şī'i ricāl'in ve dolayısıyla onlar hakkında Şī'i kaynaklara yapılan atıfların büyük çoğunluğunun eserin yalnızca ilk üç cildinde yer alması tabii olarak araştırmacıların dikkatini çekmiştir. İbn Hacer'in farklı talebelerinin farklı tarihlerde istinsah ettikleri *Lisān* yazmalarının incelenmesi, atıfların en erken tarihli el-Bedrānī ve İbn Ḳamer nüshalarında gayet az olmasına karşın sonraki nüshalarda beş kat kadar arttığını ve belirli bir noktada durduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla İbn Hacer'in Şī'i kaynaklardan *Lisān*'a yaptığı Şī'i ricāl girişleri eserin hicri 805'teki ilk telifinden ziyade talebeler ile icra edilen sonraki gözden geçirme süreçlerinin ürünüdür.

İbn Hacer'in Şī'i kaynaklardan eklediği raviler, *Lisān*'ın ait olduğu du'afā' türünün müteahhir dönemdeki hacim kazanma sebeplerinden birini oluşturur. *Lisān*'daki Şī'i kaynak kullanımı genellikle Şī'i ravi biyografileriyle ilgili olup onların Şī'i kimliklerinin, dolayısıyla hadiste zayıflıklarının ortaya konulmasına yarar. Sünni raviler hakkındaki nakiller ise *cerh-ta'dil* konusunda tayin edici bir konumda olmayıp ravinin kimliği ve tabakası gibi hususlarda ikincil işlevlere sahiptir. Yerleşik hale gelen mezhep ayrımlarının "öteki mezhep"ten kontrollü olarak istifadeyi mümkün kıldığı bir dönemde yaşayan İbn Hacer, makalede tespit edilen şartlar ve sınırlar dahilinde zengin kütüphanesindeki Şī'i kaynakları kullanmakta bir sakınca görmemiştir.

Bu makalede *Lisān*'daki Şī'i kaynaklara dair yapılan araştırmanın benzerleri hem hadis hem de diğer sahalara ait eserler özelinde gerçekleştirilebilir. Sünni müelliflerin mezhep farklılığını hangi dönemlerde



ve hangi ilmî sınırlara kadar tolere edebildiğini bu türden çalışmalarla gözlemlemek mümkündür. İktibas edilen Şİ'î kaynakların belirli bir problem, kitap, literatür veya ilim dalı düzeyinde hangi anlam ve işlevlere sahip olduğu metin içi tahlillerle ortaya çıkartılabilir. İslami ilimlerin yanında tarih ve edebiyat alanlarının da bu gibi mukayeseli çalışmalara açık olduğu özellikle kaydedilmelidir.

İbn Hacer'in *Lisân'*ına odaklanan bu makale klasik eserleri yazmalar eşliğinde incelemenin yalnızca matbu metinleri merkeze alan çalışma tarzına nispetle ne kadar verimli neticeler sağladığına da işaret etmektedir. Yazmalar, matbu metinler üzerinden yapılan tespitlerin kontrol edilerek geliştirilmesine ve gözden kaçmış ayrıntıların keşfine yarayabilir. Daha genel olarak, kitap veya problematik eksenli çalışmaların giderek arttığı günümüzde yeni araştırma soruları ve yöntemlerine, bakış açılarına ve tarihsel olgularla çok daha uyumlu analizlere kapı aralayabilir.

---

<b>Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:</b>	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.
<b>Finansal Destek / Grant Support:</b>	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.
<b>Yazar Katkıları / Author Contributions:</b>	Mustafa Macit Karagözoğlu %50, Muhammed Enes Topgül %50

---

## KAYNAKÇA

- el-‘Ămilî, Muḥammed b. el-Ḥasen el-Ḥur, *Emelu'l-Ămil*. Tah. Seyyid Aḥmed el-Ḥuseynî. 2 c. Bağdâd: Mektebetu'l-Endelus, 1965.
- el-‘Aynî, Bedruddîn Maḥmûd b. Aḥmed. *İḳdu'l-Cumân fî Târîhi Ehli'z-Zamân: el-‘Aşru'l-Eyyübî*. Tah. Maḥmûd Rızq Maḥmûd. 4 c. Qâhira: Dâru'l-Kutub ve'l-veşâ'iki'l-Ḳavmiyye, 1431/2010.
- el-‘Avnî, eş-Şerîf Ḥâtîm. *Zeylu Lisâni'l-Mîzân*. Mekke: Dâru ‘Ălemi'l-Fevâ'id, 1418/1998.
- Azarifard, Mehdi – Hossein Sattar. "The Reinvestigation of Rijal Al-Kashi in Lisan Al-Mizan [of] Asqalani." *Ulûmu'l-Ḥadîş* (2022).
- el-Berķî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Ebî ‘Abdillâh. *Kitâbu'r-Ricâl*. Tahran: İntişârātu Dânişgâh-i Tahran, tsz.
- Bevâ'ane, Lu'ey İbrâhîm. "Yaḥyâ b. Ebî Ṭay Mu'erriḥan." *el-Mecelletu'l-Urduniyye* 3:2 (2009): 39-64.
- Blecher, Joel, "Revision in the Manuscript Age: New Evidence of Early Versions of Ibn Ḥajar's *Fath al-Bārî*." *Journal of Near Eastern Studies* 76:1 (2017): 39-51.

- Brown, Jonathan. "A Man for All Seasons: Ibn 'Uqda and Crossing Sectarian Boundaries in the 4th/10th Century." *Al-'Uşūr al-Wuṣṭā* 24 (2016): 139-144.
- ed-Dāraḳuṭnī, Ebū'l-Ḥasen 'Alī b. 'Umer b. Aḥmed. *el-Mu'telif ve'l-Muḥtelif*. Tah. Muvaḥfaḳ b. 'Abdulḳādir. 4 c. Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1986.
- Deṣṭi, 'Abdullāh. "'Alī b. el-Ḥakem ve Kitābuhū 'Meşāyihu'ş-Şī'a': Men Huve ve Eyne?" *'Ulūmu'l-Ḥadīş* 11:22 (1428): 278-303.
- Ebū Ğudde, 'Abdulfettāh. "Taḳdimetu'l-Mu'teni bi'l-Kitāb." *Lisānu'l-Mizān*. Tah. 'Abdulfettāh Ebū Ğudde, 9 c. içinde 1:74-186. Beyrūt: Mektebetu'l-Maṭbū'āti'l-İslāmiyye, 1423/2002.
- Ebū Şāme, 'Abdurrahmān b. İsmā'il el-Maḳdisi. *Kitābu'r-Ravḍateyn fī Aḥbāri'd-Devleteyn en-Nūriyye ve'ş-Şalāḥiyye*. Tah. İbrāhīm ez-Zeybek. 5 c. Beyrūt: Mu'essesetu'r-Risāle, 1418/1997.
- Eren, Mehmet. *Şī'a'da Hadis Ricāli İlmi-Kaynakları ve Konuları*. Konya: Adal Ofset, 2010.
- Ḥāmeney, 'Alī. *el-Uşūlu'l-Erba'a fī 'İlmi'r-Ricāl*. Çev. Mācid el-Ġarbāvi. Kum: el-Mu'avenetu'ş-Şekāfiyye li'l-Mecma'ī'l-'Ālemī li-Ehli'l-Beyt, 1414/1993.
- el-Ḥamevī, Şihābuddīn Yāḳūt b. 'Abdillāh. *Mu'cemu'l-Udebā' = İrşādu'l-Erib ilā Ma'rifeti'l-Edīb*. Tah. İhsān 'Abbās. 7 c. Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1993.
- el-Ḥaṭīb el-Baġdādī. Ebū Bekr Aḥmed b. 'Alī. *Tāriḫu Medīneti's-Selām ve Aḥbāru Muḥaddisihā ve Zikru Ḳuṭṭāniha'l-'Ulemā' min Ġayri Ehliḫā ve Vāridihā*. Tah. Beşşār 'Avvād Ma'rūf. 17 c. Tunus: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1436/2015.
- Ḥubbullāh, Ḥayder. *Durūs Temhīdiyye fī Tāriḫi 'İlmi'r-Ricāl inde'l-İmāmiyye*. Haz. Aḥmed b. 'Abdulcabbār es-Semīn. Byy: Dāru'l-Fiḫḫi'l-İslāmī el-Mu'āşır, 1432/2012.
- el-'Irāḳī, Zeynuddīn, *Zeyl 'alā Mizāni'l-İ'tidāl*. Tah. Şubḫī es-Sāmerrā'ī. Beyrūt: 'Ālemu'l-Kutub – Mektebetu'n-Nahḍati'l-'Arabiyye, 1407/1987.
- İbn 'Asākir, Ebū'l-Ḳāsim 'Alī b. Ḥasen b. Hibetullāh. *Tāriḫu Medīneti Dimaşḳ*. Tah. Muḥibbuddīn Ebū Sa'īd el-'Amrevī. 80 c. Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 1415-1421/1995-2001.
- İbn Bābeveyh, Muntecebuddīn Ebū'l-Ḥasen 'Alī b. 'Ubeydullāh. *el-Fihrist: Esmā'u 'Ulemā'i'ş-Şī'a ve Muşannifin*. Tah. 'Abdulazīz eṭ-Ṭabāṭabāi. Beyrūt: Dāru'l-Aḍvā', 1406/1986.
- İbn Hacer, Aḥmed b. 'Alī el-'Asḳalānī. *Fetḫu'l-Bārī bi-Şerḫi Şaḫīḫi'l-Buḫārī*. Tah. Şu'ayb el-Arna'ūt ve diġerleri. 24 c. Beyrūt: er-Risāletu'l-'Ālemiyye, 1434/2013.
- İbn Hacer, Aḥmed b. 'Alī el-'Asḳalānī. *el-İşābe fī Temyizi'ş-Şaḫābe*. Tah. 'Ādil Aḥmed 'Abdulmevcūd – 'Alī Muḥammed Mu'avvaḍ. 8 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hacer, Aḥmed b. 'Alī el-'Asḳalānī. *Lisānu'l-Mizān*. Tah. 'Abdulfettāh Ebū Ğudde. 9 c. Beyrūt: Mektebetu'l-Maṭbū'āti'l-İslāmiyye, 1423/2002.
- İbn Hacer, Aḥmed b. 'Alī el-'Asḳalānī. *Lisānu'l-Mizān*. (el-Bedrānī Nüşası), Beyazıt Devlet Kütüphanesi, no. 1215 (1. cilt).
- İbn Hacer, Aḥmed b. 'Alī el-'Asḳalānī. *Lisānu'l-Mizān*. (el-Bedrānī Nüşası), Süleymaniye Kütüphanesi- Laleli Koleksiyonu, no. 631 (2. cilt).

- İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Lisānu'l-Mizān*. (el-Biḳā'î Nüshası), Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, no. A.2944.
- İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Lisānu'l-Mizān*. (İbn Hâssân Nüshası), Süleymaniye Kütüphanesi- Ayasofya Koleksiyonu, no. 3394.
- İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Lisānu'l-Mizān*. (İbn Kâmer Nüshası), Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi, no. 462.
- İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Lisānu'l-Mizān*. (el-Ḳalkaşendî Nüshası), Süleymaniye Kütüphanesi- Ragıp Paşa Koleksiyonu, no. 347, 348, 349.
- İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *el-Mecma'u'l-Mu'esses li'l-Mu'cemi'l-Mufehres*. Tah. Yûsuf 'Abdurrahmân el-Mar'aşlî. 4 c. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1413/1992.
- İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *el-Mu'cemu'l-Mufehres ev Tecridu Esânidi'l-Kutubi'l-Meşhûra ve'l-Eczâ'i'l-Mensûra*. Tah. Muḥammed Şekûr el-Meyâdinî. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 1418/1998.
- İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Nuzhetu'l-Elbâb fi'l-Elkâb*. Tah. 'Abdulazîz b. Muhammed b. Şâlih. 2 c. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1409/1989.
- İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Tabşîru'l-Muntebih bi-Taḥrîri'l-Muştebih*. Tah. Muḥammed 'Alî en-Neccâr. Beyrût: Mektebetu'l-'İlmiyye, tsz.
- İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Tah. İbrâhîm Zeybek ve diğerkleri. 4 c. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 1432/2011.
- İbn Hâllikân, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muḥammed. *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*. Tah. İḥsân 'Abbâs. 8 c. Beyrût: Dâru Sâdır, 1972.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâ'il b. 'Umer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Tah. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî. 21 c. Cize: Dâru Hecer li't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, 1418/1997.
- İbn Mâkülâ, Ebû Naşr 'Alî b. 'Alî. *el-İkmâl fi Raf'i'l-İrtiyâb 'ani'l-Mu'telif ve'l-Muhtelif mine'l-Esmâ' ve'l-Künâ ve'l-Ensâb*. Tah. 'Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî. 6 c. Byy: yy. tsz. (Haydarabad: 1962-1967'nin ofseti).
- İbn Yûnus, Ebû Sa'îd 'Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus eş-Şadefî el-Mısrî. *Târîhu İbn Yûnus el-Mısrî*. Tah. 'Abdulfettâh Fethî 'Abdulfettâh. 2 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1421/2000.
- İbnu'l-'Adîm, Ebû'l-Ḳâsım 'Umer b. Ahmed. *Buğyetu't-Taleb fi Târîhi Haleb*. Tah. Suheyl Zekkâr. 12 c. Beyrût: Dâru'l-Fikr, tsz.
- İbnu'l-Fuvaṭî, Ebû'l-Faḍl 'Abdurrazzâk b. Ahmed. *Mecma'u'l-Âdâb fi Mu'cemi'l-Elkâb*. Tah. Muḥammed el-Kâzım. 4 c. Tahran: Vizâretu's-Şekâfe ve'l-İrşâdu'l-İslâmî, 1416.
- İbnu's-Sâ'î, 'Alî b. Enceb, *ed-Durru's-Şemîn fi Esmâ'i'l-Muşannifîn*. Tah. Ahmed Şevḳî Binbîn – Muḥammed Sa'îd Haneşî. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1430/2009.
- İbnu's-Şa'âr el-Mevşilî, Ebû'l-Berekât Kemâleddîn Mubârek b. Ebî Bekr. *Ḳalâ'idu'l-Cumân fi Ferâ'idî Şu'arâ'i Hâze'z-Zamân = 'Uḳûdu'l-Cumân fi Şu'arâ'i Hâze'z-Zamân*. Tah. Kemâl Selmân el-Cubûrî. 9 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1426/2005.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. *Zayıf Râvîler: Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler*, İstanbul: İFAV, 2014.

- Ķasım 'Alī Sa'd. *Mevāridu'l-Hāfız ez-Zehebī fī Kitābihī Mizāni'l-İ'tidāl fī NaĶdi'r-Ricāl*. Beyrūt: Dāru'l-Beşā'iri'l-İslāmiyye, 1422/2001.
- KeĶhāle, 'Umer Rıdā. *Mu'cemu'l-Mu'ellifin: Terācimu Muşannifi'l-Kutubi'l-'Arabīyye*. 15 c. Beyrūt: Mektebetu'l-Musennā - Dāru İhyā'it-Turāşī'l-'Arabī, 1431/2010.
- el-Keşşī, MuĶammed b. 'Umer b. 'Abdulazīz. *İĶhtiyāru Ma'rifeti'r-Ricāl*. Tah. Ķasen Muştafavī. Meşhed: Dānişgāh-ı Meşhed, 1348 Ķş./1969.
- Kohlberg, Etan. "Dört Yüz Asıl." Ķev. Mustafa Macit KaragözoĶlu - Muhammed Enes Topgöl. *Şī'a'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*. Ed. Mustafa Macit KaragözoĶlu - Muhammed Enes Topgöl içinde, 133-175. İstanbul: Klasik, 2013.
- Krenkow, F. "İbn Hajar Al-'Asqalānī, Lisān Al-Mizān. Six vols. 8vo. 492, 514, 448, 494, 440, 868 + 12 pp. Haidarābād: Dā'iratul Ma'ārif, 1329-31." *Journal of the Royal Asiatic Society* 58:3 (1926): 541-542.
- Kurt, İsmail - Halil İbrahim Turhan. "En Az Bir Münekkit Tarafından Yalancılıkla Tenkit Edilen Hicrī İlk İki Asırdaki Rāvīlerin İncelenmesi." *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11:1 (2021): 189-204.
- Kutluay, İbrahim. *İmāmiyye Şīası'na Göre Cerh ve Ta'dil*. İstanbul: RaĶbet, 2012.
- el-Mar'aşlī, MuĶammed 'Abdurrahmān, *Fethu'l-Mennān bi-MuĶaddimeti Lisāni'l-Mizān*. Beyrūt: Dāru İhyā'it-Turāşī'l-'Arabī, 1415/1995.
- Melikyān, MuĶammed BāĶır. "Lisānu'l-Mizān ve'l-Maşādiru'r-Ricāliyye fi'l-Medreseti'l-İmāmiyye I", *Turāşunā* 33:1 (1438): 27-83.
- Melikyān, MuĶammed BāĶır. "Lisānu'l-Mizān ve'l-Maşādiru'r-Ricāliyye fi'l-Medreseti'l-İmāmiyye II", *Turāşunā* 34:1 (1439): 36-111.
- Melikyān, MuĶammed BāĶır. "Lisānu'l-Mizān ve'l-Maşādiru'r-Ricāliyye fi'l-Medreseti'l-İmāmiyye III", *Turāşunā* 34:2 (1439): 44-80.
- en-Necāşī, AĶmed b. 'Alī. *Ricālu'n-Necāşī*. Beyrūt: Şeriketu'l-A'lemī li'l-MaĶbū'āt, 1431/2010.
- Ni'me, 'Abdullāh. "MuĶaddime", *Kenzu'l-Fevā'id*. Tah. 'Abdullāh Ni'me. 2 c. Beyrūt: Dāru'l-AĶvā', 1405/1985.
- OĶur, Necmettin. "Şīa'da Ricāl İlminin Gelişimi ve Bu Alanda Yapılan Çalışmalar." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2002.
- Öz, Mustafa - Abdullah Kahraman. "Ebû Ca'fer et-Tûsî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (DİA)*, 41:435-7.
- Öz, Mustafa. "İbn Bābeveyh, Şeyh Sadûk." *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (DİA)*, 19:345-8.
- Öz, Mustafa. "İbn Şehrāşûb." *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (DİA)*, 20:376.
- Öz, Mustafa. "Necāşī, Ahmed b. Ali." *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (DİA)*, 32:475.
- Öz, Mustafa. "Şerif el-Murtazâ." *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (DİA)*, 38:586-8.
- Özkan, Halit - Mustafa Macit KaragözoĶlu - Muhammed Enes Topgöl. "Buhārī'nin *el-Cāmi'u's-Sahih'i* Üzerine Yazılmış Şerhler.", *Hadis Şerh Literatürü I*, ed. Mustafa Macit KaragözoĶlu, içinde 169-313. İstanbul: İFAV, 2020.

- eş-Şafedî, Şalâhuddîn Hâil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Tah. Aḥmed el-Arna'ût – Turki Muştafa. 29 c. Beyrût: Dâru İhyâ'i't-Turâşi'l-'Arabî, 1430/2000.
- Sandıkçı, S. Kemal. "İbn 'Ukde." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 20:427-428.
- es-Seḥâvî, Ebû'l-Ḥayr Şemsuddîn Muḥammed b. 'Abdurrahmân. *el-Cevâhir ve'd-Durer fi Tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*. Tah. İbrâhîm Bâcis 'Abdulmecid. 3 c. Beyrût: Dâru İbn Ḥazm, 1419/1999.
- es-Seḥâvî, Ebû'l-Ḥayr Şemsuddîn Muḥammed b. 'Abdurrahmân. *el-İ'lân bi't-Tevbiḥ li-men Zemme Ehle't-Târîḥ*. Tah. Sâlim b. Gatar ez-Zufeyrî. Riyâd: Dâru's-Sumay'î, 1438/2017.
- Stewart, Devin J. "The Disputed Name and Origin of Abû al-Faṭḥ al-Karâjiki (d. 449/1057)." *Turkish Journal of Shiite Studies* 3:1 (June 2021): 31-50.
- es-Subḥânî, Ca'fer. *Külliyât fi 'İlmi'r-Ricâl*. Kum: Mu'essesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1425.
- es-Subkî, Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. 'Alî. *Ṭabaḳātu's-Şâfi'iyeti'l-Kubrâ*. Tah. 'Abdulfettâḥ Muḥammed el-Ḥulv ve Maḥmûd Muḥammed eṭ-Ṭanâḥî. Kâhira: Maṭba'atu 'İsâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 1963-1964.
- eş-Şâbuştî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Muḥammed. *ed-Diyârât*. Tah. Korkîs 'Avvâd. Bağdâd: Menşürâtu Mektebetu'l-Muḥennâ, 1386/1966.
- et-Tahrânî, Âgâ Buzurg Muḥammed Muḥsin. *ez-Zer'â ilâ Teşânifi's-Ş'â*. Tah. Seyyid Rıdâ b. Ca'fer Murtaḳâ el-'Âmilî. 26 c. Beyrût: Dâru İhyâ'i't-Turâşi'l-'Arabî, 1420/2009.
- et-Tahrânî, Âgâ Buzurg Muḥammed Muḥsin. *Ṭabaḳātu A'lâmi's-Ş'â*. 17 c. Beyrût: Dâru İhyâ'i't-Turâşi'l-'Arabî, 1430/2009.
- Takim, Liyakat. "The Origins and Evaluations of Hadith Transmitters in Shi'i Biographical Literatures." *The American Journal of Islamic Social Sciences* 24:4 (2007): 26-49.
- Tomar, Cengiz. "İbnu'l-Fuvatî." *DİA*, 12:47-49.
- Topgül, Muhammed Enes. *Erken Dönem Şiî Ricâl İlmi: Keşşî Örneği*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Turhan, Halil İbrahim. "Biyografi Yazım Tarihinde İbn Hacer: Müstekar/İdeal Metinlerin Oluşumu." *İslâm İlim Geleneğinde İbn Hacer el-Askalânî: Bir Memlûk Âlimi Portresi*, ed. Sezai Engin – Mehmet Fatih Yalçın, içinde 347-391. İstanbul: Siyer Akademi, 2021.
- eṭ-Ṭûsî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. el-Ḥasen. *el-Fihrist*. Tah. Seyyid Muḥammed Şâdık âl-i Baḥru'l-'Ulûm. Necef: Mektebetu'l-Murtazaviyye, ts.
- eṭ-Ṭûsî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. el-Ḥasen. *Ricâlu't-Ṭûsî*. Tah. Cevâd el-Ḳayyûmî el-İşfahânî. Kum: Mu'essesetu'n-Neşri'l-İslâmî, tsz.
- Wynter-Stoner, Kyle. "The Maḥmûdiyyah: The History of a Library, Its Books, and Its Readers." Doktora Tezi, University of Chicago, 2022.
- ez-Zehebî, Ebû 'Abdillâḥ Şemsuddîn et-Türkmânî. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*. Tah. Şuayb el-Arna'ût ve diğeri. 30 c. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1432/2011.
- ez-Zehebî, Ebû 'Abdillâḥ Şemsuddîn et-Türkmânî. *Mizânu'l-İ'tidâl fi Naḳdi'r-Ricâl*. Tah. Muḥammed Rıdvân 'Araksûsî ve diğeri. 5 c. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 1430/2009.

ez-Zehebī, Ebū 'Abdillāh Şemsuddīn et-Türkmānī. *Tārīhu'l-İslām ve Vefeyātu'l-Meşāhīr ve'l-A'lām*. Tah. 'Umer 'Abdusselām Tedmurī. Beyrūt: Dāru'l-Kitābi'l-'Arabī, 1990.

ez-Zirikī, Hayreddīn, *el-A'lām: Kāmūsu Terācim li-Eşheri'r-Ricāl ve'n-Nisā' mine'l-'Arab ve'l-Musta'rabīn ve'l-Musteşriķīn*. 8 c. Beyrūt: Dāru'l-'İlm li'l-Melāyīn, 1404/1984.





## Bir 11./17. Yüzyıl Aliminin Ahir Zaman Beklentisi: Aḥmed b. Ḥayder el-Ḥarīrī (ö. 1078/1668) ve Mehdīlik Risalesi\*

EYÜP ÖZTÜRK

Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye  
Trabzon University, Faculty of Divinity, Türkiye  
eyupozzturk@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2143-3895>

MEHMET KALAYCI

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye  
Ankara University, Faculty of Divinity, Turkey  
mehkala@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9016-3123>

### Öz

Aḥmed b. Ḥayder el-Ḥarīrī, 11./17. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında yaşamış bir alimdir. Onun Sultan İbrāhīm'in iktidarının sonlarına doğru kaleme aldığı mehdīlik risalesi bu makalenin temel konu zeminini oluşturmaktadır. Bir fetva mecmuasının vikaye sayfalarında kayıtlı olarak günümüze ulaşan ve şimdilik başka bir nüshası tespit edilemeyen bu risale, Aḥmed b. Ḥayder'in yaşadığı dönemde Mehdī'nin zuhuru çerçevesindeki beklentiyi bireysel ve toplumsal düzeyde oldukça güzel yansıtmaktadır. Esasında bu beklenti hicrî milenyum sebebiyle Sultan 1. Süleymān döneminde ve sonrasında en yüksek ifade biçimine ulaşan ancak gerçekleşmeyen kıyamet başlangıcı öngörüsünün bir sonraki yüzyıla transfer ettirilmesinden kaynaklanmaktadır. Risalenin muhtevası Muhyiddīn İbnu'l-'Arabī ve Celāluddīn es-Suyūṭī gibi Osmanlı'daki mehdīlik literatürüne fazlaca etkide bulunmuş iki ismin görüşlerinin bir terkihi üzerine kuruludur. Makalede önce Aḥmed b. Ḥayder'in hayatı ve risalenin ona aidiyeti ele alınmış, ardından da risale satır aralarına yansıyan bilgiler özelinde muhteva analizine tabi tutulmuştur. Risalenin Arapça harfleriyle dizilmiş versiyonu, tercümesi ve orijinal halinin görsel imajı ek olarak sunulmuştur.

**Anahtar Kavramlar:** Osmanlı, Aḥmed b. Ḥayder el-Ḥarīrī, Mehdīlik, Cifr, es-Suyūṭī, İbnu'l-'Arabī, el-Biṣṭāmī.

### The Apocalyptic Expectations of a 17th Century Scholar: Aḥmad b. Ḥaydar al-Ḥarīrī (d. 1078/1668) and His Treatise on the Advent of the Mahdī

#### Abstract

Aḥmad b. Ḥaydar al-Ḥarīrī was a scholar who lived in the Ottoman geography during the 17th century. His treatise on the advent of the Mahdī, which he wrote towards the end of Sultan İbrāhīm's reign, forms the central focus of this article. Preserved in the margin



pages of a fatwā collection and currently with no other known copy, this treatise vividly reflects the individual and societal expectations regarding the emergence of the Mahdī during Aḥmad b. Ḥaydar's lifetime. This expectation, in fact, stems from the belief in the onset of the apocalypse, which had reached its peak during the reign of Sultan Süleymān I due to the Hijri millennium but remained unfulfilled and was subsequently shifted to the following century. The content of the treatise is based on a combination of the views of two influential figures in Ottoman Mahdism literature, Muḥy al-Dīn Ibn al-ʿArabī and Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. The article first explores the life of Aḥmad b. Ḥaydar and the attribution of the treatise to him. Subsequently, a comprehensive analysis of the treatise's content is conducted based on the information embedded within its lines. The treatise is presented along with its transliteration, translation, and the visual image of the original text.

**Keywords:** Ottoman, Aḥmad b. Ḥaydar al-Ḥarīrī, Mahdism, Jifr, al-Suyūṭī, Ibn al-ʿArabī, al-Biṣṭāmī.

“فَيَقْرَبُ ظَهْرَ الْمَهْدِيِّ وَيَنْتَظِرُونَهُ النَّاسُ فِي كُلِّ يَوْمٍ.”

“Mehdī'nin zuhuru artık yaklaştı ve insanlar her gün onu bekliyorlar.”

## Giriş

Osmanlı döneminde Mehdī'nin zuhur sürecine dair irili ufaklı pek çok metin kaleme alınmıştır.<sup>1</sup> Bu metinleri, beslendikleri kaynaklar ve meseleyi ele alma biçimleri bakımından üç zeminde ele almak mümkündür. İlki, medrese çevrelerinde yetişmiş müellifler tarafından ve çoğunlukla Arapça olarak kaleme alınmış eserlerdir. Bu türden eserleri, konu hakkında temel kaynaklarda geçen ve herkesçe ulaşılabilen bilgilere yer vermeleri, yaygın bir dolaşıma konu olmaları nedeniyle mehdilik merkezli eserlerin başat türü olarak tanımlamak mümkündür. Bu çeşit eserlerin en karakteristik özelliği, konu ile ilgili olarak rivayetleri esas alan bir yöntemi benimsemiş olmasıdır. Öyle ki Mehdī'nin nesebi, fiziksel özellikleri, ne türden şartları müteakip zuhur edeceği ve ortaya çıkışı sonrasında hangi görevleri icra edeceği gibi hususların geniş bir rivayet malzemesi esas alınarak ortaya konulduğu görülmektedir. Bazı rivayetlerden hareketle Mehdī'nin zuhur edeceği ortama ve zamana ilişkin genel geçer mahiyette bazı göndermeler mevcutsa da bu eserlerde konuyla ilgili olarak doğrudan hususi bir zaman ve mekan bilgisi paylaşılmamaktadır.<sup>2</sup>

\* Bu yazının nihai halini alana kadarki süreçte sundukları her biri birbirinden kıymetli katkıları için Muzaffer Tan'a, Selim Demirci'ye, Şenol Saylan'a, Abdolvahap Kösesoy'a, Murat Er'e, yazı hakemlerine ve dergi editöryal ekibine bu vesileyle teşekkür etmek isteriz.

<sup>1</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Eyüp Öztürk, “Osmanlı Mehdilik Literatürü,” 375-407.

<sup>2</sup> Rivayet merkezli bu tarz risalelere örnek olarak bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Ḥavli'l-Muḥtaşar fî 'Ālāmātī'l-Mehdiyyi'l-Muntazar*.

İkinci türden eserler, Mehdî'nin ortaya çıkmasının yaklaştığını hatta çok geçmeden kıyamet süreçlerinin başlayacağını bildirmek hatta vurgulamak amacıyla kaleme alınmışlardır. Bu tarz eserlerde, Mehdî'nin zuhur tarihine veyahut kimliğine yönelik gönderimlerde rivayetlerden ziyade *cifr* veyahut *keşf* gibi yöntemlere dayalı olarak elde edilen çıkarımlar belirleyici olmaktadır. *Cifre* İslam geleneğinde harfleri veya rumuzları çözmeye ilmine ve hikmetine sahip olduğu düşünülen kişilerin geleceğe dair öngöründe bulunma faaliyeti olarak anlam atfedilmiş, bu faaliyet de daha çok tasavvufi çevrelerde rağbet görmüştür. *Cifr* eksenli eserler, bir müritler topluluğu veya ders halkası gibi dar kapsamlı gruplar için kaleme alınmaları sebebiyle çoğunlukla ait oldukları çevrelerin diliyle yazılmıştır. Osmanlı bağlamında bu türden eserlerde müracaat edilen hakim dil genellikle Türkçe olmuştur. Bu türden eserlerde kıyametin kopacağı zamana veya Mehdî'nin ortaya çıkış tarihine dair hesaplamalara yer verildiği, bunların ise kendilerine *keşf* yeteneği bahşedilmiş ve etki gücü yüksek şahıslara dayandırıldığı görülmektedir.<sup>3</sup> Bu noktadaki gelecek öngörülerinin değeri ise kehanetlerin atfedildiği şahısların taşıdıkları karizmaya göre anlam kazanmaktadır. Örneğin Şîî çevrelerde kehanetler Ehl-i Beyt imamlarına dayandırılmaktadır; buna karşın Sünni İslam dünyasında ise sufi önderler ön plandadır. Sünni muhitte, *cifr* ve *keşf* merkezli kehanetlerin kendisine dayandırıldığı şahısların gelenek içerisinde sahip oldukları temsil gücü, bu minvaldeki kehanetler etrafında zaman zaman kitlesel bir etki halesinin oluşmasına yol açabilmektedir.

Üçüncü türden eserler ise ilk ikisinin özelliklerinin değişen tonlarda bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş kitap ve risalelerdir. Bu eserlerde hem tefsir, hadis ve tarih gibi alanlardaki rivayet malzemesine hem de *cifr* ve *keşf* yöntemlerine veya literatürüne dayandırılan örneklere tesadüf etmek mümkündür. Ancak bu türden eserlerde, *cifr* ve *keşf* odaklı çıkarımların daha merkezî bir konumda olduğunun, rivayet malzemesine ise bu türden çıkarımlarla kesiştiği veya bunları temellendirebilmeye imkan tanıdığı ölçüde ve seçmeci bir biçimde müracaat edildiğinin altını çizmek gerekir. Bu yüzden bu türü, ikinci tip eserlerin farklı bir versiyonu olarak görmek de mümkündür.<sup>4</sup>

Bu makalenin konusunu oluşturan Aḥmed b. Ḥayder'in risalesi, meseleye yaklaşım biçimi ve muhtevası itibarıyla daha çok üçüncü türdeki

<sup>3</sup> Bu türden risalelerin en dikkat çeken örneği olarak bkz. Zulâlî Efendi, *Mehdîlik Hakkında Bir Risâle*, v. 44a-b.

<sup>4</sup> Bu üçüncü türe örnek olarak bkz. es-Seyyid Aḥmed el-Berbîr, *Risâle fî'l-Mehdî*, v. 39a-40a.

eserler kapsamına girmektedir. Mehdî'nin zuhur sürecinin İbnu'l-'Arabî'nin bir *cifri*nden hareketle çözümlenmeye çalışıldığı bu risalenin başka bir nüshasının tespit edilememesi, yegane nüshasının da fetva derlemesi niteliğindeki bir eserin vikaye sayfalarında kayıtlı olarak günümüze ulaşmış olması ve sonraki kaynaklarda Aḥmed b. Ḥayder'e nispet edilen eserler arasında bu başlık altında bir risaleden bahsedilmemesi gibi hususlar, risalenin sınırlı bir hitap kitlesi için yazılmış olabileceğini düşündürmektedir.

Makalede önce Aḥmed b. Ḥayder'in biyografisini ve yaşadığı dönemdeki etki gücünü ortaya koymaya çalıştık. Tabakat eserlerinde hakkında yeterince bilgi olmadığı için, bu noktada kendi eserlerinin farklı nüshalarına veya başka eserlerin satır aralarına yansıyan bilgilere müracaat ettik. Ardından risalenin genel bir fiziksel tasvirini yaptık ve Aḥmed b. Ḥayder'e aidiyetini tartıştık. Daha sonra risalenin muhtevasına dair kapsamlı bir çözümleme ortaya koymayı denedik. Bu çerçevede metne yansıyan ancak sadece metinden hareket edildiğinde delaletlerini tespit edebilmenin mümkün olmadığı bazı bilgileri Aḥmed b. Ḥayder'in yaşadığı dönemin tasavvur dünyasını merkeze almak suretiyle anlamaya ve anlamlandırmaya çalıştık. Bu haliyle de risale metninden hareketle tarihi değil, tarihten hareketle risale metnini anlamaya çalışan bir yöntem takip ettik. Son olarak da risalenin Arapça harfleriyle yeniden dizilmiş metnini, tercümesini ve özgün görselini ek olarak paylaştık.

### 1. Aḥmed b. Ḥayder el-Ḥarîrî'ye Dair

Aḥmed b. Ḥayder el-Ḥarîrî, Irak'ın kuzeyinde 11./16. yüzyıldan itibaren kesintisiz bir şekilde ilimle ve irşadla meşgul olmuş önemli ailelerden biri olan Ḥayderî ailesine mensup bir kimsedir. Ḥayderî ailesi Şeyḫ Şadrud-dîn b. Şeyḫ Şafiyuddîn'de Şafevîlerle aynı nesep silsilesinde birleşmekle birlikte onların aksine Sünnî kimliklerini korumuş ve Şafevî Devleti'nin kuruluşu sonrasında Horasan'ın Ḥuseynâbâd şehrini terk etmek durumunda kalmışlar, önce Irak'ın kuzeyine, daha sonra da Ḥarîr ve Mâverân şehirlerine yerleşmişlerdir. Aileyle ilgili en kapsamlı bilgiyi, ailenin geç dönem mensuplarından olan İbrâhîm Faşîh el-Bağdâdî (ö. 1882) vermektedir. Ona göre mensubu bulunduğu Ḥayderîler Irak bölgesinin ilimle meşgul en önemli ailesidir. Bağdat'taki Ḥanefî ve Şâfiî mezheplerinin her ikisinin *iftâ* görevi bir süre Ḥayderîler tarafından yürütülmüş, ancak sonraları uhdelerinde yalnızca Şâfiîlik bırakılmıştır.<sup>5</sup> Ailenin bilinen en

<sup>5</sup> İbrâhîm Faşîh, *'Unvânu'l-Meccd*, 93.

büyük cediti Medine ehlinin seçkinlerinden olan ve Hicaz bölgesinde Aḥmed el-A'rābī olarak nam kazanan kimsedir. Sülalenin nesep silsilesi de Mūsā el-Kāzım üzerinden Hz. Peygamber'e ulaştırılmaktadır. Geçmişte Yahudilerden, Hristiyanlardan ve Sābī'ilerden cizye alan ailenin İbrāhīm Faşīh'in yaşadığı zaman diliminde Bağdad civarında elinde bulundurduğu köyler mevcuttur. İbrāhīm Faşīh, bu kapsamda Bağdad'ın yakınlarında bulunan Şehribān, Hebheb ve Şervīn gibi köylerin kendilerine ait olduğunu, Şehrazūr ve Ḥarīr bölgelerinde otuz civarındaki köyün ise Sultan 1. Süleymān zamanından Sultan 1. 'Abdalmecīd dönemine kadarki süreçte kendilerine ve amcaoğullarına ait olduğunu belirtmektedir.<sup>6</sup>

İbrāhīm Faşīh, kendi zamanından geriye doğru dört asırlık süreçte Ḥayderī ailesinin ilimle temayüz etmiş üç yüz kadar mensubunun ismine ve bunlara ait eserlere yer vermekte, bu çerçevede bir kısmı duyuma bir kısmı yazılı kayıtlara dayalı biyografik bilgiler sunmaktadır. Buna göre Aḥmed b. Ḥayder el-Ḥarīrī, Ḥayderīlerin ilimle meşguliyeti bakımından öne çıkmış ilk büyüklerindendir. Ailenin ilk temsilcilerinin ağırlıklı olarak tasavvufla ve irşatla meşgul olan, zahir ve batın ilimlerini kendilerinde birleştiren keramet ehli kimseler olduğu ifade edilmektedir. İbrāhīm Faşīh'in, Aḥmed b. Ḥayder'in büyük dedesi Şeyḫ Ḥayder Pīruddīn için verdiği iki silsileden ilki<sup>7</sup> bir tarikat silsilesi iken ikincisi<sup>8</sup> hem bir tarikat hem de nesep silsilesidir. Bu ise aynı zamanda ailenin uzunca bir süre tarikat ve tasavvuf merkezli olarak varlık gösterdiğine işaret etmektedir. Bu durum, Aḥmed b.

<sup>6</sup> İbrāhīm Faşīh, *'Unvānu'l-Mecd*, 93.

<sup>7</sup> Bu silsile şu şekildedir: "Ceddimiz Muḥammed ilim ve tarikatı babası Pīruddīn'den, o babası el-'Allāme İbrāhīm Burhānuddīn'den, o babası el-Murşidu'l-Kāmil eş-Şeyḫ 'Alī 'Alā'uddīn'den, o babası el-Murşidu'l-Kāmil eş-Şeyḫ Şadrūddīn'den, o babası Sulṭānu'l-Meşāyih Şafiyūddīn Ebū'l-Feth İshāk'tan, o da Ḥucceu'l-İslām Ebū Ḥāmid el-Ğazālī'nin kardeşi el-Ḳuṭb eş-Şeyḫ Aḥmed'den almıştır." Bkz. İbrāhīm Faşīh, *'Unvānu'l-Mecd*, 129.

<sup>8</sup> Bu silsile Şeyḫ Şafiyūddīn'den başlatılmak ve her biri babasından ilim almış kimseler olarak konumlandırılmak suretiyle şu akış üzerinden sunulmuştur: "Şafiyūddīn > eş-Şeyḫ Emīnuddīn > el-'Allāme eş-Şeyḫ Şālih > el-'Allāme el-Murşid eş-Şeyḫ Ḳuṭbu'ddīn > el-'Allāme el-Ḥāfız el-Murşid eş-Şeyḫ Şalāhu'ddīn Raşid > Muḥammed el-Ḥāfız > el-Murşidu'l-Kāmil 'İvaḍ > el-'Allāme el-Veliyyu'l-Kebīr Firūz Şāh > el-Veliyyu'l-Kebīr Muḥammed Şāh > el-Velī el-Murşidu'l-Kāmil Şeraf Şāh > eş-Şeyḫ Muḥammed > eş-Şeyḫ Ḥasen > eş-Şeyḫ Muḥammed > Edhem lakaplı el-Veliyyu'l-Celil eş-Şeyḫ İbrāhīm > eş-Şeyḫ Ca'fer > eş-Şeyḫ Muḥammed > eş-Şeyḫ İsmā'īl > el-Muḥaddiṣ el-Ḥāfız Aḥmed el-A'rābī > el-Muḥaddiṣ el-Ḥāfız eş-Şeyḫ Muḥammed > el-İmām Ebū Muḥammed el-Kāsim > el-İmām Ebū'l-Kāsim Ḥamza > el-İmāmu'l-Humām Mūsā el-Kāzım > el-İmām Ca'fer eş-Şādiḳ > el-İmām Muḥammed el-Bākır > el-İmām Zeynu'l-'Ābidīn > Cennet Ehli gençlerin önderi ve Ehl-i Sünnet'in gözbebeği el-İmām eş-Şehīd Ebū 'Abdillāh el-Huseyn > Her zaman galip gelecek olan Allah'ın cesur, yiğit aslanı ve Raşid ḫalifelerin dördüncüsü Emīru'l-Mu'minin 'Alī b. Ebi Tālib > Peygamberlerin önderi ve alemlerin en efdali [Hz. Muḥammed]." (İbrāhīm Faşīh, *'Unvānu'l-Mecd*, 129). Bu silsile, Şafevīlerin kendilerini nispet ettikleri iki nesep silsilesinden biri ile –birkaç isim eksikliği dışında – neredeyse aynıdır. Krs. Mehmet Kalaycı ve Muzaffer Tan, "Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Aliminin Peşinde: Zeyrekzāde Emrullāh Mehmed Efendi ve Otobiografik Anlatıları," 26-27.

Hayder'in dedesi Şeyh Muḥammed b. Şeyh Hayder Pîruddîn ile birlikte kısmen değişmeye başlamıştır. Şeyh Muḥammed b. Hayder, nehrin ötesinden bu tarafına<sup>9</sup> gelip yerleşmiş, burada Hz. Ömer zamanından itibaren Irak'ta yerleşik bulunan ve asalet, ilim ve fazilet bakımından önde gelen bir aile olan el-Bâşûriyye ailesine mensup bir kadınla evlenmiş, bu evlilikten de Aḥmed b. Hayder'in babası Hayder b. Muḥammed dünyaya gelmiştir. İbrâhîm Faşîh, Şeyh Muḥammed b. Hayder'i Hayderî ailesi içerisinde Irak bölgesine yönelen ilk kişi olarak konumlandırmakta,<sup>10</sup> onun burada akli ilimleri yaydığını, ulemadan saygı gördüğünü ve pek çok kişinin ondan ilim aldığını ifade etmektedir.<sup>11</sup> Bu ifadelerden Muḥammed b. Hayder'in ailenin daha önceki isimlerine kıyasla ilimle, özellikle de akli ilimlerle meşguliyet bakımından kısmen ayrıştığı anlaşılabilir. <sup>12</sup> Belki bunun bir sonucu olarak ailenin ilimle meşguliyeti, oğlu Hayder b. Muḥammed ve torunu Aḥmed b. Hayder ile daha fazla görünür hale gelmiştir. Bunlardan Hayder b. Muḥammed, Irak bölgesinde Şâfi'îlerin müftüsü olarak kabul edilen, fetva için kendisine yönelinen ve muasırı olduğu İbn Hacer el-Heytemî'yle (ö. 974/1567) kıyas edilerek Irak'ta ikinci İbn Hacer olarak anılan bir kimsedir. İbrâhîm Faşîh, onun Şâfi'î mezhebinin muharriri olduğunu ve İbn Hacer'in *Tuhfe*'si üzerine kapsamlı bir haşiye kaleme aldığını belirtmektedir.<sup>13</sup> Abdulcebbar Kavak'ın tespit ettiği bilgiye

<sup>9</sup> İbrâhîm Faşîh'in bunu ifade etmek üzere kullandığı "وهو أول الواردين من ما وراء النهر إلى النهر" şeklindeki ifade, ilk tahlilde Muḥammed b. Hayder Pîruddîn'in Maveraünnehir bölgesinden batıya gittiği yönünde bir anlam çağrışırsa da, ailenin önceki mensuplarının günümüzde İran sınırları içerisinde yer alan Huseynâbâd şehrinde oluşu, benzer şekilde sonraki temsilcilerinin de buraya nispetle Huseynâbâdî nisbesini kullanmaları, ilgili ifadenin bu anlam istikametinde anlaşılmasını güçleştirmektedir. Burada ailenin aslen mensup olduğu Huseynâbâd ile sonradan yerleştiği Harîr'in arasında bir nehirden söz ediliyor olması mümkündür. Bu nehrin günümüzde İran-İrak sınırları yakınındaki Küçük Zap Nehri olması ihtimal dahilindedir. Öte yandan İbrâhîm Faşîh'in "es-Silsiletu'l-Hayderiyye" isimli risalesinde, ailenin bilinen en eski isimlerinden Aḥmed el-A'râbî'nin oğlu İsmâ'îl için kullandığı "انتقل من ما وراء النهر، فتعشّب منه شعب كثيرة تفرقت في البلدان" şeklindeki ifadesi ile aynı risalede *'Unvânu'l-Mecd* adlı eserindeki bilginin aksine ailenin Irak tarafına yönelen ilk ferdi olarak zikrettiği Muḥammed'in babası Hayder Pîruddîn için kullandığı "انتقل من ما وراء النهر إلى طرف العراق" şeklindeki ifade birlikte düşünüldüğünde (İbrâhîm Faşîh, "es-Silsiletu'l-Hayderiyye," 172) "ما وراء النهر" şeklindeki ifadenin İran'dan başlayıp Türkistan coğrafyasına kadar uzanan geniş alanı ifade etmek için kullanılmış olabileceğini de göz ardı etmemek gerekir.

<sup>10</sup> Onun, *es-Silsiletu'l-Hayderiyye* isimli risalesinde ise bu konumlandırmayı Muḥammed'in babası Hayder Pîruddîn için yaptığı görülmektedir. Buna göre Hayder Pîruddîn aileden Irak'a gelmiş ve Harîr isimli beldeye yerleşmiştir. Bkz. İbrâhîm Faşîh, "es-Silsiletu'l-Hayderiyye," 172-173.

<sup>11</sup> İbrâhîm Faşîh, *'Unvânu'l-Mecd*, 128. Benzer ifadeleri, Hayderî ailesinin silsilesini ele aldığı risalesinde Hayder Pîruddîn için de kullanmaktadır. Bkz. İbrâhîm Faşîh, "es-Silsiletu'l-Hayderiyye," 174.

<sup>12</sup> Nitekim *Hâşiye 'alâ İşbâti'l-Vâcib* isminde bir eser kaleme almış olması bunu teyit etmektedir. Bkz. İbrâhîm Faşîh, *'Unvânu'l-Mecd*, 128.

<sup>13</sup> İbrâhîm Faşîh, *'Unvânu'l-Mecd*, 128.

bakılırsa Soran Emiri Süleymân Paşa, Hayder b. Muhammed için Harîr'de bir medrese yaptırmış ve Mâverân'daki ikinci medreseye kadar Harîr, Hayderîlerin ilim ve irşad merkezi işlevi görmüştür.<sup>14</sup>

Hayderî ailesinin nesep eksenli bir tarikat ve ilim silsilesine sahip oluşu, baba-oğul ilişkisini kesintisiz bir şekilde hem müşhid-mürid hem de hoca-talebe ilişkisine dönüştürmüştür. İbrâhîm Faşîh, Aḥmed b. Hayder'in bu noktada istisna oluşturduğunu belirtmiş ve nakli ilimleri ve akli ilimlerin bir kısmını babasından, akli ilimlerin bir kısmını da başkalarından, hadis ilmini ise İbn Ḥacer el-Heytemî'nin talebesi 'Abdumelik el-İşâmî'den (ö. 1037/1627-1628) tahsil ettiğini ifade etmiştir.<sup>15</sup> Fakat 'Aḍududdîn el-İcî'nin (ö. 756/1355) *Şerḥu Muhtaşari'l-Muntehâ'sı* ile Mirzâcân eş-Şîrâzî'nin (ö. 994/1586) iki eserinin yer aldığı bir mecmuanın sonunda yer alan bir silsile kaydı, aile içerisinde ve babadan oğula intikal eden ilim faaliyetinin Hayder b. Muhammed ile değişmeye başladığını ve Aḥmed b. Hayder'de daha da görünür hale geldiğini ortaya koymaktadır. Silsile, Aḥmed b. Hayder'in entelektüel otobiyografisi mahiyetindedir ve ilim tahsilinde bulunduğu kimseler ile bu kapsamda okuduğu eserlerin tespiti noktasında önemli bilgiler içermektedir. Silsilede ismini Aḥmed b. Hayder el-Kürdî el-Ḥuseynâbâdî olarak sunmakta, nakli ilimleri, edebi sanatları, arabiyatı ve akli ilimlerin bir kısmını babasından okuduğunu belirtmektedir. Babası Şeyḥu'l-İslâm Molla Zeynuddîn el-Kürdî el-Bilâṭî'nin talebesidir ve onun Celâluddîn ed-Devvânî'ye (ö. 908/1502) ulaşan ilim silsilesi bulunmaktadır.<sup>16</sup> Bu bilgi, aynı zamanda Hayder b. Muhammed'in de kendi babasından başka birinden tahsilde bulunduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir.

Silsile kaydına göre Aḥmed b. Hayder, akli ilimlerin geri kalan kısmını her şeyin üstadı olarak nitelediği Molla Muhammed b. Şervîn'den tahsil etmiştir. Bu çerçevede sahip olduğu ilim silsilesi Molla Muhammed b. Şervîn > Molla Aḥmed el-Muneccl > Mirzâ Maḥdûm > Mirzâcân > Cemâluddîn > ed-Devvânî şeklindedir.<sup>17</sup> Gerek babası üzerinden ortak olduğu gerekse

<sup>14</sup> Abdulcebbar Kavak, "Safevîlerin Şiileştirme Siyasetinin Mağduru Olan Bir Aile: Haydarîler ve Irak'taki Faaliyetleri," 49.

<sup>15</sup> İbrâhîm Faşîh, *Unvânu'l-Meccd*, 128.

<sup>16</sup> Silsile kaydında bu kısmın tercümesi şu şekildedir: "Gani olan Rabbi'nin bağışlamasına en muhtaç kul Aḥmed b. Hayder el-Kürdî el-Ḥuseynâbâdî der ki: bu kul; nakli ilimleri, edebi sanatları ve arabi fenleri, ayrıca akli ilimlerden bir miktarını merhum babasından okudu. Babası; Şeyḥu'l-İslâm Molla Zeynuddîn el-Kürdî el-Bilâṭî'nin, o Naşrullah el-Ḥalḥâlî'nin, o Ḥoca Cemâluddîn Maḥmûd eş-Şîrâzî'nin, o da Muḥakkîk Molla Faḍlu'l-Mille ve'd-Dîn Muhammed b. Es'ad eş-Şiddîkî ed-Devvânî'nin öğrencisidir." Bkz. Aḥmed b. Hayder, *Risâle fi Beyâni Silsileti'l-Fuḍalâ*, v. 196b.

<sup>17</sup> Aḥmed b. Hayder, *Risâle fi Beyâni Silsileti'l-Fuḍalâ*, v. 196b.

Molla Muḥammed b. Şervîn kanalıyla elde ettiği ilim senetlerinin her ikisi de ed-Devvānı'de son bulmaktadır. Fakat Aḥmed b. Ḥayder'in, dönemin en faziletlisi olarak nitelediği Molla Şeyḫ el-Kürdî el-İşnevî adlı hocası üzerinden elde ettiği ilim senedi daha uzundur ve şu şekildedir:

[Yine bu kul] dönemin yaşayanlarının en faziletlisi olan Mollâ Şeyḫ el-Kürdî el-İşnevî'de el-Beydâvî [tefsirinin] ilk kısımlarından iki ders okudu ve ondan tefsirde, hatta tedriste tam icazet aldı. Mollâ Şeyḫ, Mirzâcân eş-Şirâzî'nin, o Ḥocâ Cemâluddîn Maḥmûd'un, o Muḥakkık ed-Devvâni'nin, o Muḥyiddîn el-Kuşkinârî'nin (?), o 'Allâme eş-Şerîf el-Curcânî'nin, o Mollâ Mubâraḳşâh'ın, o Muḥakkık Kûṭbuddîn er-Râzî'nin, o 'Allâme eş-Şirâzî'nin, o da Naşîruddîn eṭ-Ṭûsî'nin öğrencisidir. 'Allâme eş-Şirâzî aynı zamanda el-Kâtibî el-Ḳazvînî'nin, o Faḥruddîn er-Râzî'nin, o Ḥucetü'l-İslâm Muḥammed b. Muḥammed el-Ġazâlî'nin, o İmâmu'l-Ḥarameyn 'Abdûlmelik [b.] Yûsuf el-Cuveynî'nin, o Şeyḫ Ebû Ṭâlib el-Mekkî'nin öğrencisidir. [Ebû Ṭâlib el-Mekkî] Ebû 'Oşmân el-Mağribî'den tarikat almış ve hırka giymiştir. [Ebû 'Oşmân el-Mağribî ise] Ebû 'Amr ez-Zeccâcî'den, o Seyyidu't-Ṭâ'ife Ebû'l-Ḳâsım Cuneyd el-Bağdâdî'den, o Ebû'l-Ḥâsen es-Serî b. Muğallis es-Saḳatî'den, o [Ma'rûf el-Ker]hî'den, o Ebû Süleym Dâvûd eṭ-Ṭâ'î'den, o el-Ḥabîb el-'Acemî'den, o [el-Ḥâsen el-Başrî'den (?), o] el-Ḥalîfe 'Alî b. Ebû Ṭâlib el-Ḳurayşî el-Hâşimî'den (ra), o Hazreti [Nebî] 'aleyhi's-selâmdan, o da alemlerin Rabbi'nin risaletini nebilere ve rasullere [ulaştırmakla] muḳarreb melekler içerisinde seçilmiş rûḫu'l-emîn olan Cebrâ'îl 'aleyhi's-selâm vasıtasıyla apaçık nur sahibinin emrinden [tarikat almış ve hırka giymiştir]. Allah'ım onların bereketinden bize nasip et ve onların kerametlerinin yolunu bizim yolumuz eyle.<sup>18</sup>

Ḳûṭbuddîn eş-Şirâzî'de (ö. 710/1311) çatallandığı görülen bu ilim senedinin Naşîruddîn eṭ-Ṭûsî'ye (ö. 672/1274) kadar olan ilk kısmındaki isimler arasında hoca-öğrenci ilişkisi açısından kronolojik olarak doğru bir akış söz konusudur; üstelik bu bilgiler tabakat eserlerine yansıyan bilgiler ile de uyumludur. Fakat Necmuddîn el-Kâtibî'de (ö. 675/1277) başlatılıp ve nihayetinde Yüce Allah'a kadar uzandırılan ikinci bölüm vakıya uymamaktadır. Bu kısmı da biri el-Kâtibî'den başlayıp İmâmu'l-Ḥarameyn el-Cuveynî'ye (ö. 478/1085) uzanan kısım, diğeri de Ebû Ṭâlib el-Mekkî'den (ö. 386/996) senedin sonuna kadar olan kısım şeklinde iki zeminde mütalaa etmek mümkündür. İlk kısımdaki bilgilerin tarihsel tekabülyeti sorunlu olup bu bilgilerde sembolik mahiyeti belirgin bir kurgusallık söz konusudur. Örneğin senede göre Necmuddîn el-Kâtibî Faḥruddîn er-

<sup>18</sup> Aḥmed b. Ḥayder, *Risâle fi Beyâni Silsile'ti'l-Fuḍalâ*, v. 196b-197a.

Râzî'nin (ö. 606/1210), Faḥruddīn er-Râzî ise Ḥucceṭu'l-İslām el-Ġazālî'nin (ö. 505/1111) öğrencisi olarak konumlandırılmıştır ki bu doğru değildir. Zira er-Râzî vefat ettiğinde el-Kâtibî altı yaşındadır ve aralarında hoca-öğrenci ilişkisi olduğuna dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. el-Ġazālî'nin er-Râzî'nin hocası olması ise mümkün değildir, zira er-Râzî el-Ġazālî'nin vefatından yaklaşık kırk yıl sonra 543/1149 yılında doğmuştur. Benzer bir durum, senette Ebū Ṭālib el-Mekkî ile el-Cuveynî arasında söz konusudur. Halbuki Ebū Ṭālib, 419/1028 yılında doğduğu bilinen el-Cuveynî'den yaklaşık otuz beş yıl önce vefat etmiştir.

Ebū Ṭālib ile birlikte başlayıp senedin sonuna uzanan ikinci kısımda geçen bilgiler ise hem kronoloji ile hem de tabakat eserlerindeki muhteva ile uyumludur. Ancak bu kategorideki bilgiler, bir ilim senedinden çok tarikat senedi vasfı taşımaktadır. Eş'arî geleneğe ilim senetlerinin genellikle hep Ebū'l-Ḥasen el-Eş'arî'de (ö. 324/935-936) son bulduğu bilinmektedir. Oysa burada önde gelen mutasavvıf isimler üzerinden Hz. Muhammed'e, sonrasında ise Cebrâ'il'e ve Yüce Allah'a ulaşan bir senet söz konusudur. Bunun, Ḥayderî ailesinin Aḥmed b. Ḥayder'den önceki süreçte sahip olduğu tasavvufî eğilim ile bir ilişkisinin olması muhtemeldir. Bu haliyle senedin, Eş'arî-Şâfi'î ilim geleneği ile Sünnî tasavvuf geleneğinin ortak bir çizgide buluşturulması yönünde özel bir anlam taşıdığını ifade etmek mümkündür.

Aḥmed b. Ḥayder'in ilgili silsilede zikri geçen son hocası ise İbn Ḥacer el-Heytemî'nin bir öğrencisinin oğlu olan Şeyḫ 'Abdumelik el-İşâmî'dir. Aḥmed b. Ḥayder, ondan *Miškātu'l-Meşābih*'i, "Şeyḫ 'Abdumelik el-İşâmî > babası [Ḥuseyn b. 'Abdumelik el-Mekkî] > Şihābuddīn Aḥmed b. Muḥammed İbn Ḥacer el-Mekkî el-Heytemî > Kāḏī Zekeriyā el-Enşārî > el-Celāl el-Maḥallî > el-Celāl el-Bulkīnî > İbn Ḥacer el-'Askalānî" şeklindeki bir senet üzerinden okuyup rivayet hakkı elde etmiştir.<sup>19</sup> İbrāhīm Faşih, 'Abdumelik el-İşâmî'ye Aḥmed b. Ḥayder'in hadis tahsil ettiği hocası olarak atıfta bulunmuştur.<sup>20</sup>

Silsileye yansıyan bilgiler, Aḥmed b. Ḥayder'in babası dışında üç ayrı kişiden farklı alanlarda tahsilde bulunduğunu göstermektedir. Hayatı hakkında biyografi eserlerinde yeterince bilgi olmadığı için Aḥmed b. Ḥayder'in bu tahsilleri nerede gerçekleştirdiği tespit edilememektedir.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Aḥmed b. Ḥayder, *Risāle fi Beyāni Silsileti'l-Fuḍalā*, v. 197a.

<sup>20</sup> İbrāhīm Faşih, *Unvānu'l-Mecd*, 128.

<sup>21</sup> İbrāhīm Faşih'in "es-Silsiletu'l-Ḥayderiyye" adlı risalesini tahkik eden Ma'n Ḥamdān 'Alî, Aḥmed b. Ḥayder'in 1060/1650 yılında Şam'a bir yolculuk yaptığını, Dimeşq'ta Kaçmāsiyye Medresesi'nde



Hocalarından ise sadece ‘Abdumelik el-‘İşāmī hakkında biyografik bilgiler söz konusudur. Bu bilgilerde de Molla ‘İşām olarak şöhret bulmuş ve döneminde muhakkiklerin sonuncusu olarak anılmış olan bu alimin 978/1570-1571 yılında Mekke’de doğduğu ve 1037/1627-1628 yılında Medine’de vefat ettiği<sup>22</sup> ifade edilmektedir. ‘Abdumelik el-‘İşāmī’nin ömrü boyunca Hicaz bölgesinin dışına çıkıp çıkmadığı bilinmemektedir. ‘İşāmī’nin çıkmadığı varsayıldığında da Aḥmed b. Ḥayder’in ondan tahsil için Hicaz bölgesine gitmiş olması gerekir, ancak bu noktada varsayımın ötesinde bir değerlendirmede bulunmak güçtür.

İbrāhīm Faşih’in, Irak alimlerinin icazetlerinin pek çoğunun Ḥayderilere dayandığını, yaşadığı dönemde bile bazı icazetlerin *el-Muḥākemāt* adlı eser sahibi büyük büyük dedesi ‘Allāme Aḥmed b. Ḥayder’e kadar uzandığını dile getirmesi<sup>23</sup> Aḥmed b. Ḥayder’in ve sahip olduğu ilim senetlerinin sonraki süreçte de etkisini sürdürdüğüne işaret etmektedir. Ancak yaşadığı dönemde ve sonrasında Aḥmed b. Ḥayder’e en fazla şöhret kazandıran hususların başında ed-Devvānī’nin, ‘Aḥduddīn el-İcī’nin *el-‘Aḳīdetu’l-‘Aḳudiyye*’sine bir şerh olarak yazdığı ancak daha çok *Şerḥu’l-Celāl* olarak bilinen eseri üzerine kaleme aldığı haşiye gelmektedir. Dibacede ismini Aḥmed b. Ḥayder el-Kürdī el-Ḥuseynābādī olarak kaydettiği ve sebebi telifini ed-Devvānī’nin *Şerḥu’l-Celāl*’i ile buna yazılmış haşiyeler arasında bir muhakematta bulunmak olarak sunduğu<sup>24</sup> bu haşiye sonraki süreçte *el-Muḥākemāt* olarak anılır olmuştur. İbrāhīm Faşih’e göre bu haşiye, Irak bölgesinin tamamında hatta başka bölgelerde önemsenen bir esere dönüşmüştür. O bu noktada başka isimler aracılığıyla Fāḍıl Ḥayder ‘Alī el-Hindī’den, eserin Hind alimleri nezdinde kabul gören kitaplardan olduğu yönünde bir nakilde bulunmaktadır. Bunun sebebi, Aḥmed b. Ḥayder’in

---

bir müddet ders verdiğini, sonra da Rüm’a gittiğini bir dipnot bilgisi olarak paylaşmakta, bu bilgi için de herhangi bir eserine atıfta bulunmaksızın el-Muḥibbī’yi (ö. 1111/1699) şahit tutmaktadır (İbrāhīm Faşih, “es-Silsiletu’l-Ḥayderiyye,” 175, dn. 5). Ne var ki el-Muḥibbī’nin eserlerinde bu yönde bir bilgi tespit edilememektedir. Bu bilgi, kısmen farklı olarak ‘Abdulkerim Muderris tarafından da zikredilmiştir; ancak Muderris ilave olarak onun kendi ikamet yeri olan Māverān’dan Şam’a gittiğini ve burada Kaçmāsiyye Medresesi’nde bir müddet ders verdiğini, sonra da kendi meskenine dönüp burada ilim ve dinle meşgul olduğunu belirtmektedir (‘Abdulkerim Muḥammed Muderris, *‘Ulemā’unā fī Ḥidmeti’l-‘İlm ve’d-Dīn*, 57). Buradaki bilgede muhtemelen bir sorun olmalıdır; zira mevcut bilgiler, Aḥmed b. Ḥayder’in hatta oğlu Ḥayder’in Ḥarūr’de ikamet ettiği, Māverān’ın ailenin yeni merkezi oluşunun daha sonra gerçekleştiği yönündedir. Aḥmed b. Ḥayder’in Māverān’dan ayrılıp Şam’a gittiği yönündeki bu bilgede, torunlarından olan ve kendisiyle aynı ismi taşıdığı için 2. Aḥmed b. Ḥayder olarak adlandırılan kişinin kastedilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

<sup>22</sup> el-Muḥibbī, *Hulāṣatu’l-Eşer fī A’yāni’l-Ḳarni’l-Ḥādī ‘Aşer*, 3:87.

<sup>23</sup> İbrāhīm Faşih, *‘Unvānu’l-Meccd*, 93.

<sup>24</sup> Aḥmed b. Ḥayder, *el-Muḥākemāt* (Laleli, 723), v. 127b.

Hind alimlerinin önde gelenlerinden olan ‘Abdulhakīm es-Siyālkūtī (ö. 1067/1657) ile bir deniz yolculuğu vesilesiyle tanışıp görüş alışverişinde bulunması, ikisi arasında bu sayede bir dostluğun oluşması ve Aḥmed b. Ḥayder’in *el-Muḥākemāt*’ın bir nüshasını es-Siyālkūtī’ye hediye etmesidir. es-Siyālkūtī de bunun karşılığında Sa’duddīn et-Teftāzānī’nin (ö. 792/1390) *el-Muṭavvel* adlı eserinin müellif hattı nüshasını ve bu esere yazdığı haşiyesinin bir nüshasını Aḥmed b. Ḥayder’e hediye etmiştir. İbrāhīm Faşih, bunlardan *el-Muṭavvel* nüshasının halen amcaoğullarından birinin elinde bulunduğunu fakat es-Siyālkūtī’nin haşiyesinin nüshasının aile elinde mevcut olmadığını belirtmektedir. Oysaki bu nüsha, ona göre, es-Siyālkūtī’nin ilgili haşiyesinin Irak diyarına ulaşan ilk nüshasıdır.<sup>25</sup>

Aḥmed b. Ḥayder’in *el-Muḥākemāt* olarak anılan haşiyesinin günümüze ulaşmış çok sayıda nüshasının oluşu, eserin ilgili dönemde yaygın bir metin olduğunu göstermektedir. Florian Schwarz, Ḥuseynābādī ailesiyle ilgili çalışmasında *el-Muḥākemāt*’ın çok sayıda nüshasını incelemiş, bunlara yansıyan bilgilerden hareketle Aḥmed b. Ḥayder’e ve etki alanına dair önemli tespitlerde bulunmuştur. Buna göre Aḥmed b. Ḥayder, Irak bölgesinde ve Anadolu’da ilim tahsili için öğrencilerin yöneldiği bir kimsedir ve *el-Muḥākemāt* adlı eseri kendisi henüz hayatta iken bu bölgelerde rağbet gören bir metne dönüşmüştür.<sup>26</sup> Schwarz’ın da dikkat

<sup>25</sup> İbrāhīm Faşih, *‘Unvānu’l-Mecd*, 127.

<sup>26</sup> Florian Schwarz, “Writing in the margins of empires-The Ḥusaynābādī family of scholiasts in the Ottoman-Şafawid borderlands,” 162-165. Schwarz’ın da tespit ettiği üzere *el-Muḥākemāt*’ın en eski nüshası, Ḥamza b. ‘Alī eliyle 1063 (1652-1653) yılında Erzurum’da Ca’feriyye Medresesi’nde istinsah edilmiş olan nüshadır (Nafiz Paşa, 782, v. 69a). Schwarz, bunun dışındaki en eski tarihli nüsha olarak Aḥmed b. ‘Alī el-Amāsī et-Tükādī eliyle Trabzon’da 1087 Şevval’inde ortalarında (Aralık 1676) istinsah ettiği nüshayı işaret etmiştir (Tokat İl Halk, 267, v. 175a). Ḥasen Şalāhī eliyle 1068 Ramazan’ının sonunda (1 Temmuz 1658) Üsküdar’da istinsah edilmiş olan nüshayı da bu çerçevede zikretmek gerekir (Yusuf Ağa, 281, v. 191b). Bu son nüshanın yer aldığı *Mecmū’a*’da Aḥmed b. Ḥayder’in eserinden önce yer alan el-Ḥalḥālī’nin haşiyesi de aynı müstensih eliyle 1068 Zilhicce’inde (Eylül 1658) istinsah edilmiştir. Müstensih burada, istinsahı Ebezāde Ḥasen’in Anadolu’da Sultan [4.] Mehmed’e isyana yeltenmesi dolayısıyla ortaya çıkan fitne ortamında Rumelihisar’ında tamamladığını belirtmektedir (Yusuf Ağa, 281, v. 121b). Bu nüsha dışında, Mahmūd Çelebi isimli bir kimsenin öğrencisi olarak kendini takdim eden bir müstensih eliyle 1077 (1666-1667) tarihinde (Beyazıt, 9186, v. 152b [Nüsha üzerinde numaralandırma olmadığından, numara zahriye 1a kabul edilmek suretiyle takdir edilmiştir.]), 1083 (1672-1673) tarihinde (İnebey-Orhan, 781, 59b), İbrāhīm b. Maḥmūd b. İbrāhīm eliyle 1084 Rebiülahir’inin ortalarında (Temmuz 1673) (Gülşehir Karavezir İlçe Halk, 167, v. 115a), ‘Abdulḡanī b. el-Ḥāc ‘Alī eliyle 1088 Cemaziyelahir’inin başında (1 Ağustos 1677) (Murad Molla, 1352, 110a), Ḥamza b. Muḥammed b. Ḥamza eliyle 1091 (1680-1681) tarihinde Kayseri’de Şahābiyye Medresesi’nde (Beyazıt, 1715, v. 155a), Velī b. Muḥammed b. Velī b. Ḥalīl eliyle 1092 Receb’inin başlarında (Temmuz 1681) Larende’de ‘İmāret Medresesi’nde (Nevşehir Damad İbrahim, 386, v. 73a), es-Seyyid Muḥammed eliyle 1097 Ramazan’ının ikinci günü (23 Temmuz 1686) (Murad Molla, 1350, v. 84a) istinsahı gerçekleştirilmiş nüshaları da *el-Muḥākemāt*’ın Anadolu’da erken tarihlerde dolaşım elde ettiği

çektığı üzere,<sup>27</sup> Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) 1051/1641-1642 yılında mantık ve meani ilimlerini Aḥmed b. Ḥayder'in öğrencilerinden olan Sehrānī Velī Efendi'den tahsil etmiş,<sup>28</sup> Köprülüzāde Aḥmed Paşa'nın muallimi Amasyalı Sarı 'Osmān Efendi (ö. 1089/1678-1679) de ilim ve irfan kastıyla İstanbul'dan Kürd diyarına gitmiş ve burada aralarında Aḥmed b. Ḥayder'in de bulunduğu kişilerden tahsil görmüştür.<sup>29</sup>

Aḥmed b. Ḥayder'in yukarıda dikkat çektiğimiz silsilesini yazıya geçiren Muşafā b. Ramaḍān el-Aḳsarāyī de Anadolu'dan ilim tahsil etmek gayesiyle bölgeye gidenlerdendir. el-Aḳsarāyī, silsile dahil olmak üzere mecmuada yer alan metinlerin istinsah kayıtlarında, kendi ilim yolculuğu hakkında birer ipucu işlevi görecektir önemli bilgiler paylaşmaktadır. Aḥmed b. Ḥayder için "muhacir alimlerin en faziletlisi" nitelemesini kullandığı silsileyi, 1079 Safer'inin ikinci gününde (12 Temmuz 1668), Ḥarīr'in köylerinden biri olan Āliyān'da ve Aḥmed b. Ḥayder'in kendi hattından hareketle yazıya geçirmiştir.<sup>30</sup> *Mecmū'a*'daki sırasıyla, el-İcī'nin eserini 1081 Ramazan'ının ikinci gününde (13 Ocak 1671),<sup>31</sup> Mirzācān'a ait iki eserden birini Maḥmūd Efendi'nin öğrencisi olduğu sırada 1078 Zilkade'sinin on altıncı gününde (28 Nisan 1668) Ḥaṭīb Mescidi'nde,<sup>32</sup> diğerini ise Receb Efendi'nin öğrencisi olduğu sırada 1077 Safer'inin ilk gününde (3 Ağustos 1666) Āmid şehrinde Zenciriyye Medresesi'nde<sup>33</sup> istinsah etmiştir.

Schwarz'ın Aḥmed b. Ḥayder'in vefat tarihi olarak zikrettiği<sup>34</sup> 1080/1669-1670 yılı hatalı olsa gerektir. Zira Aḥmed b. Ḥayder için *raḥimehullāh* ifadesini kullanmasından hareketle, Muşafā b. Ramaḍān el-Aḳsarāyī'nin Ḥarīr'in Āliyān Köyü'ne geldiğinde Aḥmed b. Ḥayder'in artık hayatta olmadığı anlaşılmaktadır. Bu ifadenin geçtiği istinsah kaydının 1079 yılının ikinci ayı olan Safer ayının başında (Temmuz 1668) yazılmış olması, Aḥmed b. Ḥayder'in en azından bu tarihten önce vefat ettiğini göstermektedir. el-Aḳsarāyī, ana metnin kenarlarında Aḥmed b. Ḥayder'den

---

yönünde tamamlayıcı birer veri olarak göz önünde bulundurmak gerekir; bunlar muhtemelen kataloglardaki yanlışlıklar nedeniyle fark edilememiş olmalıdır.

<sup>27</sup> Schwarz, "Writing in the margins of empires-The Ḥusaynābādī family of scholiasts in the Ottoman-Şafawid borderlands," 151, 154, 162.

<sup>28</sup> Şeyhī Mehmed Efendi, *Vekāyī'u'l-Fuzalā*, 1:791; 'Uşşākizāde'de bu tahsil için zikredilen tarih 1050'dir (1640-1641). Bkz. Uşşākizāde İbrāhīm Hasīb Efendi, *Zeyl-i Şakā'ik*, 478.

<sup>29</sup> Şeyhī, 2:1152; Uşşākizāde, *Zeyl-i Şakā'ik*, 720.

<sup>30</sup> Aḥmed b. Ḥayder, *Risāle fi Beyāni Silsileti'l-Fuḍalā*, v. 197a.

<sup>31</sup> 'Aḳduddīn el-İcī, *Şerḥu Muḥtaşari'l-Muntehā*, v. 63b.

<sup>32</sup> Mirzācān eş-Şirāzī, *Hāşiye 'alā Mebāḥişi'l-Umūri'l-Āmme*, v. 147b.

<sup>33</sup> Mirzācān eş-Şirāzī, *Ta'likāt 'alā Ta'likāti'l-Risāleti'l-Kādīme*, v. 196a.

<sup>34</sup> Schwarz, "Writing in the margins of empires-The Ḥusaynābādī family of scholiasts in the Ottoman-Şafawid borderlands," 154.

“onun hattından” kaydı düşmek suretiyle çok sayıda alıntıya yer vermiştir. Bunlardan biri olan “Aḥmed b. Ḥayder *rahimehullāh*, kendi hattından hareketle Ḥarīr’in köylerinden biri olan Āliyān’da 1079 Muharrem’inin sonlarında Perşembe (Temmuz 1668) günü yazdım.”<sup>35</sup> şeklinde not, Aḥmed b. Ḥayder’in 1079 Muharrem’i (Temmuz 1668) öncesinde vefat ettiğini, yine “Oğlu Ḥayder’in hizmetinde bulunduğum sırada Āliyān Köyü’nde Aḥmed b. Ḥayder’in hattından hareketle yazdım.”<sup>36</sup> şeklindeki ifadesi de Ḥarīr’e vardığında artık hocalık makamında Aḥmed b. Ḥayder’in oğlu Ḥayder b. Aḥmed’in bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu bilgilerden Aḥmed b. Ḥayder’in Ḥarīr’de yaşadığı<sup>37</sup> ve 1078/1668 yılında vefat ettiği, vefatı sonrasında da yerine oğlunun geçtiği anlaşılmaktadır. Ana metnin kenarlarında, altına “Aḥmed b. Ḥayder; kendi hattından” notunu düştüğü alıntılar, el-Aḫsarāyī’nin Ḥarīr’de bulunduğu süre zarfında Aḥmed b. Ḥayder’in eserinin veya eserlerinin telif nüshasını gördüğüne işaret etmektedir.

## 2. Risalenin Aḥmed b. Ḥayder’e Aidiyetine Dair

Aḥmed b. Ḥayder’in telifatı içerisinde en yaygın olanı ve ona en fazla şöhret kazandıranı kuşkusuz *el-Muḥākemāt*’dır. İbrāhīm Faṣīḥ, bunun dışında onun *Reddu’r-Rāfiḍa*, *İşbātu Ğusli’r-Ricleyn fi’l-Vuḍū’* ve *İbtālu’l-Meşh* adlı kitapları, *Allāhu nūru’s-semāvāti ve’l-arḍi mişli nūrihi ke-miškāt* ayetinin tefsiri mahiyetinde kapsamlı bir risalesi, İbn Sīnā’nın (ö. 428/1037) *eş-Şifā’*sı üzerine önemli bir haşiyesi olduğunu belirtmektedir.<sup>38</sup> Bu makalenin odağını oluşturan mehdilik risalesine de Aḥmed b. Ḥayder’in telifatı

<sup>35</sup> Mirzācān eş-Şirāzī, *Ta’liqāt ‘alā Ta’liqāti’r-Risāleti’l-Ḳadīme*, v. 191a.

<sup>36</sup> Mirzācān eş-Şirāzī, *Ta’liqāt ‘alā Ta’liqāti’r-Risāleti’l-Ḳadīme*, v. 181a.

<sup>37</sup> Bu açıdan bakıldığında Kavak’ın Aḥmed b. Ḥayder’in “Ḥarīr’de doğup büyümesine rağmen Maveran Medresesi’nin açılmasından sonra medrese tahsilini burada tamamlamış ve babası Şeyh Haydar b. Muhammed el-Ḥarīrī’nin vefatından sonra Maveran medresesinde ilim ve irşad görevlerini üstlenmiştir. Şeyh Ahmed’den sonra posta oturan kişi, oğlu İkinci Haydar olarak bilinen Haydar b. Ahmed b. Haydar el-Ḥarīrī’dir.” şeklinde Muderris’e referansta bulunarak sunduğu bilgi (Kavak, “Safevîlerin Şileştirme Siyasetinin Mağduru Olan Bir Aile: Haydarîler ve Irak’taki Faaliyetleri,” 49) hatalı görünmektedir. Bu hatanın da aile mensuplarının benzer isimleri taşıyor olmalarından kaynaklanmış olması muhtemeldir. Kavak’ın kastettiği kişi, gerçekte Aḥmed b. Ḥayder’in torunu olan ve 2. Aḥmed b. Ḥayder olarak tanınan alimdir. Ailenin Ḥarīr’den Māverān’a intikali onun döneminde gerçekleşmiştir.

<sup>38</sup> İbrāhīm Faṣīḥ, *‘Unvānu’l-Mecd*, 127. Ḥayderī ailesinde dede ve torunlar arasındaki isim benzerlikleri ve benzer metinler etrafında telifte bulunmuş olmaları veya aynı metinlerin kenarlarına haşiye ve ta’lik kabilinden notlar düşmüş olmaları nedeniyle hangi eserin gerçekte kime ait olduğu hususunda epeyce sorun söz konusudur. Sadece Aḥmed b. Ḥayder’in *el-Muḥākemāt*’ının nüshaları bile dikkatle tetkik edildiğinde nüshaların önemli bir kısmının oğlu Ḥayder’e nispet edildiği ve bu bilgiler üzerinden kataloglandığı görülebilmektedir. Bu noktada, katalog kayıtlarının ötesine geçecek, hatta bunları tashihe imkan tanyacak mukayeseli çalışmalara ihtiyaç olduğunu bu vesileyle belirtmek gerekir.

kapsamında yer vermek gerekir. *Risāle fī ‘İlmi’l-Cifr* şeklinde kataloglanan bu risale, Mu’eyyedzāde ‘Abdurrahmān Efendi’nin (ö. 922/1516) bir fetva derlemesi niteliğindeki *Mecmū’a*’sının Nuruosmaniye Koleksiyonu 2038 numarada bulunan bir nüshasının<sup>39</sup> vikaye sayfalarında kayıtlı olarak günümüze ulaşmıştır ve bunun dışında başka bir nüshasının olup olmadığı bilinmemektedir. Ana metinde eserin Aḥmed b. Ḥayder’e ait olduğunu düşünmeye imkan tanıyacak herhangi bir bilgi mevcut değildir; bununla birlikte risalenin bitiminde eseri yazıya geçiren kişi tarafından düşülmüş “ *تَمَّتْ الرِّسَالَةُ لِأَسَاتِذَنَا أَحْمَدَ افندي الشَّهِيرِ بحيررزاده الحريري* / Üstadımız Ḥayderzāde el-Ḥarīrī olarak bilinen Aḥmed Efendi’nin risalesi tamamlandı.” şeklindeki not risalenin Aḥmed b. Ḥayder’in bir öğrencisi tarafından yazıya geçirildiğini ve Aḥmed b. Ḥayder’e ait olduğunu ortaya koymaktadır. Aḥmed b. Ḥayder’in bu öğrencisinin kim olduğu belli olmadığı gibi risalenin kayıtlı olduğu *Mecmū’a*’da da buna açıklık getirecek ilave bir bilgi mevcut değildir.<sup>40</sup>

Mu’eyyedzāde’nin *Mecmū’a*’sının ilgili nüshası, 1012 Safer’inin başında (11 Temmuz 1603) kendisini Çubukābād’ın eski kadısı ve Kastamonu’nun mahallelerinden Kübciğez’de<sup>41</sup> mukim bir kimse olarak takdim eden Ḥuseyn b. ‘Abdillāh isminde bir kimse tarafından istinsah edilmiştir.<sup>42</sup> Düzgün bir nesih hattıyla yazılmış nüshanın kenarlarında, birden fazla kişi tarafından sonradan düşüldüğü anlaşılan çok sayıda kenar notu söz konusudur. Bu notlar, diğer fetva eserlerinden gerçekleştirilmiş nakillerden oluşmaktadır. Her birinin altında da kimden veya hangi eserden nakilde bulunduğu bilgisi zikredilmiştir, ancak nakilde bulunanların kimliği belli değildir.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Nüshanın vikaye ve zahriye sayfalarında eserin Mu’eyyedzāde’ye ait olduğu ile ilgili bir bilgi mevcut değildir; hatta ilk vikaye sayfasında ‘Azmizāde’nin *Fetāvā*’sı şeklinde bir kayıt yer almaktadır. Ne var ki Mu’eyyedzāde’ye ait olduğu bilinen başka nüshalarla karşılaştırıldığında, nüshanın Mu’eyyedzāde’nin *Mecmū’a*’sı olduğu anlaşılmaktadır. Krş. Mu’eyyedzāde ‘Abdurrahmān Efendi, *Mecmū’a* (Esad Efendi, 947; Fazıl Ahmed, 691).

<sup>40</sup> Bu öğrencinin Sarı Osmān Efendi olması ihtimal dahilindedir.

<sup>41</sup> Bu kelimenin okunuşunda yardımını esirgemeyen, Kastamonu’da ismini bulunduğu mahalden alan ve Beylikler döneminden günümüze kadar faal olan Kübciğez Camii’nin varlığından bizi haberdar eden Şahin Kızılabdullah’a bu vesileyle teşekkür etmek isteriz.

<sup>42</sup> Mu’eyyedzāde, *Mecmū’a* (Nuruosmaniye, 2038), v. 291a.

<sup>43</sup> *Mecmū’a*’nın ilgili nüshasının ilk zahriyesinde sahibi meçhul biri tarafından 1084 (1683-1684) tarihinde Akhisar kasabasındaki ikameti sırasında düşülmüş bir not söz konusudur. Aynı sayfada biri 23 Zilhicce 1067 (2 Ekim 1657), diğeri de 23 Zilhicce 1068 (2 Ekim 1657) tarihli iki kısa ma’rūzāt notu söz konusudur. Ancak bunların da kim tarafından yazıldığı belli değildir. Bu notların hemen altında Muḥammed b. Aḥmed olarak ismini sunan biri tarafından yazıldığı anlaşılan “Bu kitab bana takdim edildiğinde, onun şer-’i şerif doğrultusunda vakfedilmiş olduğunu gördüm ve kabul ettim.” mealinde bir not mevcuttur. Bunun hemen altında yer alan ancak bir kısmı silinmiş temellük kaydında ise sadece Muḥammed ismi okunabilmektedir. Son vikaye sayfasında da “Şāliḥ Paşa 1057 Şaban’ının altısı Salı günü (6 Eylül 1647) öldürüldü.” şeklinde Arapça bir not ile bunun

Risalenin kim tarafından yazıya geçirildiğini tespit etmek şimdilik mümkün görünmemektedir; buna karşın risalenin sonundaki not, bu kişinin Aḥmed b. Ḥayder'in bir talebesi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Tek başına bu bilgi bile, risalenin Aḥmed b. Ḥayder'e aidiyeti yönünde güçlü bir veri konumundadır. Üstelik Mehdī'nin zuhurunun Sünni akide ve kelimelerinde, özellikle de *eşrātu's-sā'a* (kıyamet ahvali) literatürü çerçevesinde bir karşılığının olduğu, dolayısıyla Sünni-Eş'arī çizgide bir kelimacı olması hasebiyle Aḥmed b. Ḥayder'in ilave bir motivasyon olmasa bile bu konu özelinde değerlendirmelerde bulunmasının ve bu çerçevede bir risale yazmasının gayet normal karşılanması gerektiği de düşünülebilir. Ancak Aḥmed b. Ḥayder'in risalesi, sadece *eşrātu's-sā'a* veya akide-kelam kitaplarına yansıyan ahir zaman bilgileri üzerine kurulu değildir; yanı sıra Mehdī'nin ne zaman zuhur edeceği noktasında bir *cifr* yorumunun noktasallaştırılarak tahlil edilmesi vasfını haizdir. Bu son husus, akide veya kelimacı kitaplarında örneklerine rastlanabilecek bir husus değildir. Bu durumda genellikle akli ilimler alanındaki yetkinliği ile öne çıkan ve bu yönde telifat ortaya koyan bir kimse olarak Aḥmed b. Ḥayder'in, bir *cifr* yorumunun tahlili merkezli bir risale yazmış olma ihtimali ayrıca sorguyu hak etmektedir. Bilhassa *el-Muḥākemāt*'ına yansıyan muhteva ve bu muhtevanın sonraki süreçteki alımlanma biçimi, Aḥmed b. Ḥayder'in kendinden sonraki ilim geleneğinde daha çok kelimacı kimliği ile öne çıkan bir alim olarak kabul görmesini beraberinde getirmiştir. Bu ise akli ilimler alanında temayüz etmiş bir kimsenin, akli ilimlerin sınırlarını zorlayan, hatta yer yer dışına çıkan *cifr* odaklı bir konuda söylem ortaya koyma ihtimalini sanki görece zayıflatmaktadır.

*Cifr*, ebced, *vefk* gibi belli ölçüde ezoterik mahiyet arz eden faaliyetlerin Sünni düşünce geleneğinde daha çok tasavvufi çevrelerce sahiplenildiği ve yürütüldüğü malumdur. Aḥmed b. Ḥayder'in içinden geldiği ve mensubu bulunduğu Ḥayderī ailesi, baba-oğul ilişkisi üzerinden nesilden nesile tevarüs edilen tasavvufi bir mirasın taşıyıcısı olmuştur. Aile içerisinde tasavvuf merkezli irşat faaliyetinin ilimle güçlü bir şekilde kesiştirilmesi, kısmen Ḥayder b. Aḥmed ile, ancak büyük ölçüde oğlu Aḥmed b. Ḥayder ile görünür hale gelmeye başlamıştır. Onun bir önceki başlıkta yer verdiğimiz silsilelerinden özellikle Molla Şeyḫ el-İşnevī kanalıyla sahip olduğu silsilesi

---

altında "Yerine Aḥmed Paşa Vezīru'l-A'zam olup elli sekiz recebu'l-mureccebiniñ evāsıtında (Ağustos 1648) katli olundu." şeklinde Türkçe bir not yer almaktadır. Kim veya kimler tarafından yazıldığı belli olmayan bu notların hattı ile Aḥmed b. Ḥayder'in risalesini yazan kişinin hattı aynı değildir.

hem kelim merkezli hem de tasavvuf merkezli bir ilim silsilesidir. Özellikle silsilenin Ebü Tâlib el-Mekkî ile başlayıp Hz. Muhammed üzerinden Cebrâ'îl aracılığıyla Yüce Allah'a uzanan kısmı, Aḥmed b. Ḥayder'deki tasavvufi eğilimi güçlü bir şekilde açığa vurmaktadır. Bu silsilenin vefatı sonrasında onun kendi hattından hareketle Muştafâ b. Ramaḍân el-Aḫsarâyî tarafından yazıya geçirilmiş olması, vefat ettiği süreçte de Aḥmed b. Ḥayder'in bu eğilime sahip olduğunu düşünmeye imkan tanımaktadır. Bu durumda onun, sadece Mehdî'nin zuhuruyla ilgili olarak akide ve kelim eserlerine yansıyan muhtevayı değil, aynı zamanda *cifr* ve ebced ekseninde tasavvufi çevrelerde tedavülde olan içeriği de sahiplenmiş olması muhtemeldir. Bu ise, risalenin ona aidiyeti noktasında en azından anlamlı bir makuliyet zemini oluşturmaktadır.

Risalenin Aḥmed b. Ḥayder'e aidiyeti noktasında belki de en önemli karinelere biri, risale içerisinde geçen bazı tarihsel göndermelerin onun yaşadığı döneme karşılık geliyor oluşudur. Metinde geçen "Bir başkasının nakline göre ise söz konusu *cifr*den kasıt, içinde Osmanlı sultanlarının bulunduğu bir dairedir; içinde bulunduğumuz 1056 (1646-1647) yılında yönetimi elinde bulunduran İbrâhîm bu dairenin en sonunda ve hepsini kapsayacak şekilde yer almaktadır." şeklindeki ifade bu kabildendir. Burada zikri geçen 1056 (1646-1647) yılı risalenin yazıldığı tarihtir ve 1078/1668 yılında vefat ettiği bilinen Aḥmed b. Ḥayder'in hal tercümesi ile uyumludur. Benzer şekilde risale metninde geçen "Nitekim söz konusu *cifr*den bizim zann-ı galibimiz doğrultusunda ulaştığımız ve mehdinin doğumunun 1056 senesinde, zuhurunun da 1094 (1682-1683) senesinde gerçekleşeceği şeklindeki sonuç da bir ihtimaldir." şeklindeki ifade de risalenin yazıldığı 1056/1646-1647 yılından 1094/1682-1683 yılına kadar uzanan süreci içine alan bir öngörü niteliği taşımaktadır ki bu da Aḥmed b. Ḥayder'in hal tercümesi ile örtüşmektedir. Bu durumda, muhtevaya yansıyan bu bilgilerin de risalenin Aḥmed b. Ḥayder'e aidiyetini teyit ettiğini ifade etmek mümkündür.

### 3. Risalenin Muhtevasına Dair

Osmanlı kültür havzasında kaleme alınan mehdilik risaleleri, temelde Muḥyiddîn İbnu'l-'Arabî (ö. 638/1240) ve Celâluddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) gibi hem yaşadıkları dönemde hem de kendi zamanlarından sonra İslam ilim ve tasavvuf geleneğinde çok önemli roller oynamış iki önemli alimin kıyamet süreçleri hakkında kaleme aldıkları eserlerinden ve yaklaşımlarından etkilenmiştir. Aḥmed b. Ḥayder el-Ḥarîrî de yaklaşımının merkezine, mehdilik literatürünün kendisini dayandırdığı bu iki temel

figürü beraberce yerleştirmiş, risalesini geleneğe onlara yüklenen rollere uygun bir içerik etrafında inşa etmiştir.

Muhyiddin İbnu'l-‘Arabî yaşadığı dönemde ve sonrasında yazdığı eserler vasıtasıyla İslam düşünce geleneğinde fazlaca etki bırakmış bir kimsedir. Mükāşefe ekseninde tasavvufi düşünceye getirmiş olduğu yeni yorumlar ve bunları eserlerine yansıtırken kullandığı sembolik yönü baskın özgün söylem biçimi onu, bir taraftan düşüncesi etrafında kitlelerin toplandığı saygın bir dinî otorite haline getirirken bir taraftan da dinin esaslarını ifsat eden bir kişi olma ithamı ile karşı karşıya bırakmıştır. Bu yönüyle İbnu'l-‘Arabî, eserlerinin girdiği her coğrafyayı bir şekilde etkisi altına almayı başarabilen, tanınır olduğu her muhitte ismi etrafında ateşli taraftarlar veya muhalifler topluluğunun oluşmasına neden olacak derecede etki gücü yüksek bir kimsedir. Bu etkinin genellikle İbnu'l-‘Arabî lehine yansımalarının en fazla görüldüğü zeminlerden biri de kuşkusuz Osmanlı coğrafyasıdır.

İbnu'l-‘Arabî'nin ve düşünce mirasının Osmanlı'nın kuruluş aşamasında ne ölçüde etkili olduğu halen tartışılan bir husustur.<sup>44</sup> Buna karşın bu miras 9./15. yüzyıldan itibaren sürekli olarak artan bir ivme ile Osmanlı ilim ve tasavvuf geleneğinde kabul görmeye başlamış ve 10-11./16-17. yüzyıllarda zirvesini bulmuştur. İbnu'l-‘Arabî'nin ve düşüncesinin lehinde ve aleyhinde Memlûk coğrafyasında 8./14. yüzyılda oluşmaya başlayan, ancak 9./15. yüzyılda aleyhi istikametinde iyice belirgin hale gelen tartışmalar zamanla Osmanlı muhitine taşınmıştır.<sup>45</sup> Bu tartışmaların, toplumsal etki bakımından Osmanlı'da genellikle İbnu'l-‘Arabî'nin lehinde seyrettiğinin, özellikle 10./16. yüzyıl başlarından itibaren İbnu'l-‘Arabî'nin Osmanlı resmi devlet algısının tam merkezine yerleşmiş güçlü bir figür olmaya başladığının altını çizmek gerekmektedir. İbnu'l-‘Arabî'nin merkezileşmesinde -daha doğru bir tabirle merkezileştirilmesinde- onun Osmanlı Devleti'nin doğuşunu müjdeleyen yorumlara kaynaklık etmesinin

<sup>44</sup> Bu tartışmanın odağında ise Dâvûd el-‘Kayşerî'nin (ö. 751/1350) Osmanlılar tarafından yaptırılan İznik'teki ilk medresenin ilk müderrisi olup olmadığı hususu yatmaktadır. Geleneksel kabul, onun bu medresenin ilk müderrisi olduğu yönündedir. Buna karşın son zamanlarda yapılan çalışmalarda Dâvûd el-‘Kayşerî'nin İznik'e hiç gelmemiş olabileceği hususu güçlü bir şekilde gündeme getirilmiştir. Bu konuda bkz. Andrew C. S. Peacock, "Two Sufis of Ilkhanid Anatolia and their Patrons: Notes on the Works of Mu'ayyid al-Din Jandi and Da'ud al-Qaysari," 20-21; Mehmet Kalaycı, "Tâcuddîn el-Kürdi Gerçekte Tâcuddîn es-Sultânîyüki Olabilir mi? Biyo-Bibliyografik Veriler Işığında Beylikler Dönemi İlim Hayatına Dair Bir Tahlil," 489-491.

<sup>45</sup> Ahmet Yaşar Ocak, bu etkiyi Osmanlı öncesinde Anadolu-Şam hattında var olan geleneğin erken dönem kültür çevreleri tarafından tevarüs edilerek Osmanlı dünyasına taşınması olarak tarif etmektedir. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Devleti ve İbn 'Arabîcilik," 4-6.



ve Osmanlı hanedanının Mehdî'nin zuhuruna kadar baki kalacağına işaret eden *cifr/keşf* merkezli kehanetlere dayanak kılınmasının etkisi büyüktür. Osmanlı'da 10./16. yüzyılın başlarından itibaren oluşmaya başlayan yaygın kabule göre İbnu'l-'Arabî, Osmanlı hanedanı henüz daha tarih sahnesine çıkmadan önce *eş-Şeceratu'n-Nu'māniyye fî'd-Devleti'l-'Osmāniyye* adı altında dairesel şekiller içeren ve rumuzlarla dolu manzum bir risale kaleme almıştır. Bu risalenin ihtiva ettiği rumuzlar Şadrüddin el-Kevevî (ö. 673/1274), Şalaḥuddin eş-Şafedî (ö. 764/1363) ve Muştafâ b. Suhrab (ö. 10./16. yüzyıl [?]) gibi alimlere atfedilen<sup>46</sup> şerhlerde açıklanmış, bu şerhlerin satır aralarında ise Osmanlı'nın ilahî bir onay neticesinde kurulduğu ve kıyamete kadar baki kalacağı yönünde yorumlar yapılmıştır. Sultan 1. Selim ve Sultan 1. Süleymân dönemlerinden itibaren giderek artan bir ilgiye mazhar olan *eş-Şeceratu'n-Nu'māniyye* şerhleri, sürekli olarak kendini tazeleyen canlı bir tevil ve istihraç geleneğinin oluşmasına neden olmuş, bu sayede de İbnu'l-'Arabî, Cornell Fleischer'in tabiriyle, Osmanlı Devleti'nin bir nevi koruyucu evliyası haline gelmiştir.<sup>47</sup> *Eş-Şeceratu'n-Nu'māniyye* etrafında bir çeşit kehanet literatürünün ortaya çıkmasına da kapı aralayan bu şerhlerin kendine özgü bir muhteva örgüsü söz konusudur. Öyle ki kehanetlerin merkezinde Mısır yer almakta ve evrendeki kozmolojik düzen dairesel çizimler eşliğinde açıklanmaktadır. Bu çerçevede bütün önemli olaylar, olgular veya kişiler iç içe geçmiş dairesel şekiller içerisinde bir izaha tabi tutulmaktadır.

Aḥmed b. Ḥayder'in risalesinde İbnu'l-'Arabî'nin bir *cifri*ni kendine hareket noktası olarak alması, aslında Osmanlı Devleti'nin hakimiyet coğrafyasının içerisinde yaşamış olmasının tabi bir yansıması olarak

<sup>46</sup> Özellikle Şadrüddin el-Kevevî ve Şalaḥuddin eş-Şafedî'ye nispet edilen şerhlerde ana metin içinde bu nispeti doğrulayabilecek herhangi bir müellif ismine rastlanmaması, muhtevalarının da Sultan 1. Selim ve sonrasında güçlü izler barındırıyor olması, bu şerhlerin el-Kevevî ve eş-Şafedî'ye aidiyetleri noktasında kayda değer istifhamların ve tereddütlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır ki bunların müstakim olarak çalışılması gerekmektedir. Bu yüzden, makalede bu iki şerhe atıfta bulunmak istediğimiz yerlerde el-Kevevî veya eş-Şafedî şeklinde kısa künye kullanmayı, aidiyetin şüpheli olduğunu ise köşeli parantez içerisindeki soru işareti ile ifade etmeyi uygun gördük.

<sup>47</sup> Bkz. Cornell H. Fleischer, "A Mediterranean Apocalypse: Prophecies of Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries," 48-60; Fleischer, "Gölgelerin Gölgeleri: 1530'ların İstanbul'unda Siyasette Kehanet," 81. Bu tarz yorumlar için için bkz. eş-Şafedî [?], *Şerḥu's-Şecerati'n-Nu'māniyye fî'd-Devleti'l-'Osmāniyye* (Çorum Hasan Paşa İl Halk, 1253), v. 8b; el-Kevevî [?], *Şerḥu's-Şecerati'n-Nu'māniyye fî'd-Devleti'l-'Osmāniyye* (Halet Efendi, 625), v. 5b-6b, 10b, 11a, 19b, 23a. İbnu'l-'Arabî'ye dayanarak hanedana ebedilik vadeden yorumlara Sultan 2. 'Abdulhamîd gibi oldukça geç dönemlerde kaleme alınan eserlerde dahi rastlanabilmektedir. Örnekler için bkz. Ferik Ahmet Muhtar Paşa, *Disiplin Yahut İnzibât-ı Askerî*, 101; Aḥmed b. Zeynî Daḥlân, *el-Futūḥātu'l-İslāmiyye ba'de Muḏīyyi'l-Futūḥāti'n-Nebeviyye*, 2:208-209; 'Abdurrezzâk el-Bayṭâr, *Ḥilyetu'l-Beşer fî Tarihî'l-Karnî's-Şâliş 'Aşar*, 2:804-805.

değerlendirilebilir. O, risalesini Mehdî'nin olası zuhuru hakkındaki tartışmaların gölgesinde ve nihayetinde kendisi de bu yönde bir çıkarım ortaya koymak amacıyla kaleme almıştır. Bu ise onu tabii olarak *cifr/keşf* merkezli geleneğe ve bu geleneğin en önemli otoritesi olarak öne çıkarılan İbnu'l-‘Arabî'ye atıfta bulunmaya sevk etmiştir. Onun, aynı zamanda risalenin de başlangıç bölümü kıldığı bu atfı şu şekildedir:

*Cifr* ilmiyle uğraşan bazı kimselerin, Şeyh Muhyiddin İbnu'l-‘Arabî'nin *cifri* hakkında “kötülükler ortadan kalkıp da *mîm*ler birleştiğinde vaziyet *mîm* harfinin [ortasındaki] beyazlık veya pinti insanın göğsü gibi olacaktır.” şeklinde bir çıkarımda bulunduğu nakledilmiştir. Bazılarından gelen nakillere göre ise söz konusu *cifrd*en kasıt, içinde Osmanlı sultanlarının bulunduğu bir dairedir; içinde bulunduğumuz 1056 (1646-1647) yılında yönetimi elinde bulunduran İbrâhîm bu dairenin en sonunda ve hepsini kapsayacak şekilde yer almaktadır. [Ayrıca] vaziyet ne zaman sıkışırsa [bir şekilde] genişler [ilkesi gereği], genişletecek olanın Mehdî olduğunu, bunun da [10]70'leri aşmayacağını söylemişlerdir. Bununla şayet onun zuhuru kastediliyorsa bu yanlıştır; yok eğer bazılarının dediği gibi onun [10]59 (1649-1650) yılında dünyaya geleceği anlamında doğumu kastediliyorsa bu, aşağıda sana göstereceğimiz üzere ihtimal dahilindedir. Bazılarından gelen nakillere göre ise üçte iki tamamlandığında Mehdî ortaya çıkacaktır; bu da yakın bir ihtimaldir. Söz konusu *cifrd*en bizim zann-ı galibimiz doğrultusunda ulaştığımız ve Mehdî'nin doğumunun 1056'da (1646-1647), zuhurunun da 1094'te (1682-1683) gerçekleşeceği şeklindeki çıkarımımız da bir ihtimaldir. Üstelik söz konusu *cifrd*e yer alan hususlar, Mehdî'nin zuhurunun Selim'den sonraki dokuzun akabinde gerçekleşeceği kanaati ile de örtüşmektedir ki buradaki dokuzdan kasıt ya dokuz hükümdardır ya da dokuz asırdır. İkinci ihtimal nakledeceğim şeylerle muvafık değildir. Dolayısıyla açık olan birinci ihtimaldir. El-Eşhab'ın, el-Kahtânî'nin, el-Curhumî'nin ve es-Sufyânî'nin ortaya çıkışları dokuzdan sonraki fetret sürecinde ve belirli aralıklarla gerçekleşecektir; [Bunların] Mehdî'den sonra da ortaya çıkacağı da söylenmiştir. En doğrusunu Allah bilir.

Risalenin başlangıcındaki ifadeler, Aḥmed b. Ḥayder'in yaşadığı dönemde Mehdî'nin zuhuruyla ilgili olarak odağında İbnu'l-‘Arabî'nin bir *cifrinin* yer aldığı bir tartışmadan güçlü izler barındırmaktadır. Aḥmed b. Ḥayder, önce bu *cifrin* çözümü noktasında ve muhtemelen ehli arasında yüksek sesle telaffuz edilen iki temel yoruma temas etmekte, ardından da kendi yorumunun kısa bir özetini sunmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla onun kendi risalesini yazmasına asıl etki eden yorum da içinde Osmanlı sultanları, bilhassa da Sultan İbrâhîm'in (ö. 1058/1648) geçtiği yorumdur.

Bu yorumda, Sultan İbrâhîm ile Mehdî'nin zuhuru arasında dolaylı bir irtibat kurulmakta ve Mehdî'nin zuhurunun 1056 (1646-1647) yılında gerçekleşeceği belirtilmektedir. Aḥmed b. Ḥayder, söz konusu tarihi kategorik olarak yadsımamakta ancak bunun Mehdî'nin zuhur tarihinden ziyade, belki doğumu olarak değerlendirilmesinin daha doğru olacağına dikkat çekmektedir. Onun hesabına göre Mehdî'nin zuhuru 1094 (1682-1683) yılında gerçekleşecektir, üstelik böylesi bir öngörü *cifr* edebiyatında Sultan 1. Selîm ile 9 rakamı arasında kurulan bağ ile de uyumludur. O, *cifr* kitaplarında Mehdî zuhuru mevzu bahis olduğunda zikri geçen 9 rakamı ile Mehdî'nin ya Sultan 1. Selîm'den dokuz asır sonra ya da dokuz padişah sonra ortaya çıkacağını kastedilebileceğini düşünmektedir. Sultan İbrâhîm'in, Sultan 1. Selîm'den sonraki dokuzuncu hükümdar olması Aḥmed b. Ḥayder'i bu ifadeyi dokuz hükümdar olarak tefsir etmeye sevk etmiş olmalıdır.

*Cifr* içerikli eserlerde sultanlar hakkında açık isim belirtilerek kehanetlerde bulunulması çok sık rastlanan bir hadise değildir. Bu türden kehanetlerin genellikle geçmişte hüküm sürmüş sultanlar için yapıldığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında Aḥmed b. Ḥayder'in risalesi oldukça dikkat çekicidir ve ilgili dönemde Sultan İbrâhîm'in bir parçası kılındığı bir kehanetin varlığından haberdar olunabilmesine aracılık etmektedir. İçinde Osmanlı sultanlarının yer aldığı bir daireden ve Sultan İbrâhîm'in de en dışta ve hepsini kuşatacak şekilde bu dairenin en sonunda yer aldığından söz edilmesi, bu yönde bir çizim veya böylesi bir çizimi ihtiva eden bir esere işaret etmektedir. İbnu'l-'Arabî'nin söz konusu *cifr*ne dair bir çözümleme sunduğu anlaşılan bu esere odaklanmak ve bunun ilgili dönemde hangi eser olabileceğine dair bazı değerlendirmelerde bulunmak gerekir.

Osmanlı geleneğinde *cifr* yorumuna kaynaklık oluşturan irili ufaklı hemen her eserde İbnu'l-'Arabî'nin izlerine rastlamak mümkündür. Bununla birlikte söz konusu literatür içerisinde iki tanesinin aradığımız eser olma ihtimali, diğerlerine nispeten daha fazladır. Bu anlamda ilk olarak zikredilmesi gereken, biraz önce de bahsi geçen, *eş-Şeceratu'n-Nu'māniyye* üzerine yazılmış şerhlerdir. Zira Aḥmed b. Ḥayder'in eserini kaleme aldığı dönem, söz konusu şerhlerin Osmanlı'da ahir zaman merkezli tartışmalar noktasında otorite haline gelmeye başladığı zamanlara denk gelmektedir. Ayrıca bazı *eş-Şeceratu'n-Nu'māniyye* nüshalarında, tıpkı Aḥmed b. Ḥayder'in bahsettiğine benzer şekilde, Osmanlı sultanlarının açık isimlerinin bir kehanet formunda yazılması örneklerine de

rastlanabilmektedir.<sup>48</sup> Dolayısıyla bir *eş-Şeceratu'n-Nu'māniyye* şerhi nüshasına müstensihler tarafından Sultan İbrāhīm'i de kapsayan kehanetsel bir daire eklenmiş olması ihtimal dahilindedir.<sup>49</sup>

Ahmed b. Hayder'in bahsettiği hususa kaynaklık oluşturabilecek diğer bir eser, 'Abdurrahmān el-Bištāmī'ye (ö. 858/1454) ait *ed-Durru'l-Munazzam fī's-Sirri'l-Azam* veya meşhur olan diğer adıyla *Miftāhu'l-Cifri'l-Cāmi*'dir. el-Bištāmī *cifr, vefk* ve *hurūf* gibi ilimlerdeki maharetiyle meşhur olmuş, İbnu'l-'Arabī'nin ve görüşlerinin etkisinde kalmış aslen Antakyalı bir alimdir. Şam ve Mısır başta olmak üzere İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerini dolaşmış, akabinde Bursa'ya yerleşmiş ve Sultan 2. Murād'ın teveccühünü kazanarak dönemin Osmanlı sarayında etkili olmuştur.<sup>50</sup> el-Bištāmī'nin *Miftāhu'l-Cifri'l-Cāmi*' adlı eseri, özü itibariyle 9./15. asır başlarında Memlûk coğrafyasında dolaşımda bulunan ve Mısır'ın fethini dünyanın sonu ile ilişkilendiren kehanetleri derleyen bir seçki niteliğindedir. Eserde, *eş-Şeceratu'n-Nu'māniyye* şerhlerinin aksine, Osmanlı ile ilişkilendirilebilecek çok az sayıda pasaj bulunmaktadır. Buna rağmen *Miftāhu'l-Cifri'l-Cāmi*', Osmanlı ahir zaman literatüründe merkezî bir yer edinebilmiştir. Özellikle Sultan 1. Selīm'in Suriye, Filistin ve bilhassa da Mısır fetihleri, *Miftāhu'l-Cifri'l-Cāmi*'in Osmanlı coğrafyasındaki okunurluğunu artırmış ve onu kabul gören bir metne dönüştürmüştür. Cornell Fleischer bu minvalde özellikle saray çevrelerinde el-Bištāmī'nin eserine büyük bir önem verildiğine işaret etmektedir. Onun bu önemi göstermek için aktardığı tarihsel bir olay ise son derece dikkat çekicidir. Buna göre 1535 yılında bir Fransız elçilik heyetiyle İstanbul'a gelen Guillaume Postel, Sultan 1. Süleymān'ın vezirlerinden birinin elinde gördüğü kehanet kitabına Osmanlılar tarafından Kur'an kadar saygı gösterildiği tespitinde bulunmuştur. Fleischer söz konusu kitabın *Miftāhu'l-Cifri'l-Cāmi*'den başka bir eser olamayacağı kanaatindedir.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> el-Ḳonevî [?] şerhinin bir nüshasında Sultan 1. Selīm'den Sultan 2. Ahmed'e kadar on iki Osmanlı sultanının isimleri müstensih tarafından açıkça kaydedilmiştir. Bkz. el-Ḳonevî [?], *Şerhu's-Şecerati'n-Nu'māniyye fī'd-Devleti'l-Osmāniyye* (Halet Efendi, 625), v. 6a.

<sup>49</sup> Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinde kayıtlı olan *eş-Şeceratu'n-Nu'māniyye* nüshalarını taramamıza rağmen bahsedildiği şekliyle bir dairenin mevcut olduğu herhangi bir nüsha tespit edemediğimizi bu vesileyle belirtmek isteriz.

<sup>50</sup> Taşköprülüzade Ahmed Efendi, *eş-Şekā'iku'n-Nu'māniyye fī Ulemā'i'd-Devleti'l-Osmāniyye*, 92-93; M. Smith, "al-Bištāmī, 'Abd Al-Rahmān," *EI2*, 1:1248.

<sup>51</sup> Kitap ve yazar hakkındaki temel tespitler, Fleischer'in uzun süreli çalışmalarına ve bu süreçte konuyla ilişkili yaptığı çeşitli yayınlara dayanmaktadır. Bkz. Cornell H. Fleischer, "Saraydaki Kâhin: Remmâl Haydar ve Sultan Süleyman," 61-62.

Osmanlı'da el-Bistâmî'nin eserine yönelik Sultan 1. Süleymân zamanında en yüksek ifadesine ulaşan teveccühün sonraki dönemlerde de varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Eserde geçen 1000 yılıyla ilişkili bazı kehanetler yanlış çıkmış olmasına rağmen, *Miftâhu'l-Cifri'l-Câmi'* Sultan 3. Mehmed (ö. 1012/1603) döneminde bizzat padişahın isteği ile eş-Şerif b. es-Seyyid Muhammed tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bu durum, *Miftâhu'l-Cifri'l-Câmi'*in 10./16. yüzyıldan 11./17. yüzyıla geçiş sürecinde saray çevrelerindeki saygınlığını sürdürdüğüne işaret etmektedir.<sup>52</sup> Tarihçi Na'imâ'nın (ö. 1128/1716) eserine almış olduğu bir rivayet, hem *Miftâhu'l-Cifri'l-Câmi'*in etkisinin Sultan 4. Murâd (ö. 1049/1640) ve Sultan İbrâhîm dönemlerine kadar uzandığına işaret etmesi hem de eserin neden saray çevrelerinde bu derece itibar gördüğü hususunu anlamaya kapı aralaması açısından son derece değerlidir. Na'imâ'nın ifadeleri şöyledir:

Râvî-i hikâyet olan cenâb-ı bâ-feraset nakl eder ki hazîne-i hümayûnda zehâ'ir-i ecdâd-ı pak-nihâdından merhum Sultan Selim Han Mısır'ı feth ettikte zafer bulduğu tuhaf cümlesinden bir *cifr* kitabı var idi, remz u tasrîh ve işârât u tashîh yüzünden selâtîn-i Osmaniyye anda mestûr olup hatta her bir padişahın sîmâsına mutâbık tasvirleri var idi. Sultan Murad merhum ol kitabı açıp, kendi şeklin ve eşkâl-i uhrâyı görüp ba'zı rumûzâtına muttali' oldukda ba'dehû mühürleyip "kimesne bunu açmasın ve her kim açarsa yahud lisânına alırsa başını keserim" deyü tenbih etmişler idi.<sup>53</sup>

Na'imâ'nın aktardığı bu rivayette bahsettiği ve üzerine padişahların resimlerinin nakşedildiği *cifr* kitabı *Miftâhu'l-Cifri'l-Câmi'* veya Türkçe tercümesinin nüshalarından biri olmalıdır. Zira söz konusu eserin saray çevreleri için telif edildiği açık olan birkaç musavver nüshasında bazı Osmanlı padişahları günümüz vesikalık resimlerine benzer bir formda ve sıralı bir şekilde resmedilmişlerdir. Daha ilginç olan husus ise tasvir edilen padişah resimlerinin yanına müstakbel hükümdarlar için de boş yerlerin bırakılmış olmasıdır.<sup>54</sup> Bütün bunlar *Miftâhu'l-Cifri'l-Câmi'*in Osmanlı müneccimleri ve *cifr* yorumcuları tarafından sonraki sultanların kim olabileceğine dair yürütülen kehanetler için temel bir metin olarak kullanıldığına işaret etmesi bakımından son derece önemlidir. Bu bilgiler aynı zamanda Ahmed b. Hayder'in risalesinde dikkat çektiği kehanet

<sup>52</sup> eş-Şerif b. es-Seyyid Muhammed, *Tercumetu Miftâhu'l-Cifri'l-Câmi'* (Hafid Efendi, 179), v. 2a-3b. Mütercim, tercümede eserin müellifinin 1000 yılına dair kehanetlerinin kesinlikle yanlış olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. v. 115a.

<sup>53</sup> Na'imâ, *Târîh-i Na'imâ*, 2:939-940.

<sup>54</sup> eş-Şerif b. es-Seyyid Muhammed, *Tercumetu Miftâhu'l-Cifri'l-Câmi'* (Bağdad Köşkü, 374), v. 388a; (Nadir Eserler, 6624), v. 163a-b.

daairesine, *Miftāhu'l-Cifri'l-Cāmi*'in kaynaklık oluşturmuş olabileceğini düşünmeye imkan tanımaktadır. Bunu destekleyen bir başka husus ise risalenin en başında yer alan “Kötülükler sona erip *mīm*ler birleştiğinde vaziyet, *mīm* harfinin [ortasındaki] beyazlık veya pinti insanın göğsü gibi olacaktır.” şeklindeki ifadedir. Aḥmed b. Ḥayder, ilk bakışta anlamsız gelen bu ifade ile aslında el-Biṣṭāmī'nin *Miftāh*'ından bir alıntı yapmaktadır.<sup>55</sup> Alıntının ne manaya geldiği ve Aḥmed b. Ḥayder'in neden bu ifadeyi risalesinin başına almış olabileceği ise ancak mütercim eş-Şerīf b. es-Seyyid Muḥammed'in söz konusu ifade için takdir ettiği yorumlu tercüme ile anlaşılabilir. Buna göre ilgili ifadeyle verilmek istenen temel mesaj, kıyametin kopmasına kalan sürenin çok azaldığıdır. Öyle ki, vakit artık *mīm* harfinin halkasının ortasındaki beyazlıktan bile daha daralmış bir haldedir.<sup>56</sup> Aḥmed b. Ḥayder'in risalesine bu ifade ile başlaması, aslında risalesinin yazılış amacını daha da belirginleştirmektedir. Mehdī'nin ortaya çıkması ve dolayısıyla kıyamet süreçlerinin başlaması artık an meselesidir. Mehdī'ye dünyevi gücün Osmanlılar tarafından teslim edileceği şeklindeki ahir zaman anlatılarıyla birlikte düşünüldüğünde<sup>57</sup> içerisinde Osmanlı sultanlarının yer aldığı ve en sonunda Sultan İbrāhīm'in hepsini kuşatacak şekilde bulunduğu daire aslında bir anlam kazanmaktadır. Buna göre hanedan/devlet artık son bulacak, Sultan İbrāhīm de son Osmanlı padişahı olacaktır.

Na'imā, Sultan İbrāhīm'in tahta çıkmasını, *Cifr* kitabında bu yolda yazılanların ete kemiğe bürünmesi minvalinde bir cümle ile ifade etmiştir.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Abdurrahmān el-Biṣṭāmī, *Miftāhu'l-Cifri'l-Cāmi*' (Ahmed Paşa, 166), v. 66b.

<sup>56</sup> eş-Şerīf b. es-Seyyid Muḥammed, *Tercumetu Miftāhu'l-Cifri'l-Cāmi*' (Hafid Efendi, 179), v. 152b.

<sup>57</sup> eş-Şafedī [?], *Şerḥu's-Şecerati'n-Nu'māniyye fi'd-Devleti'l-Osmāniyye* (Çorum Hasan Paşa İl Halk, 1253), v. 8b; el-Konevī [?], *Şerḥu's-Şecerati'n-Nu'māniyye fi'd-Devleti'l-Osmāniyye* (Halet Efendi, 625), v. 5b-6b. Esas itibarıyla eş-Şeceratu'n-Nu'māniyye literatürüne dayanan bu gelenek erken dönemlerden itibaren tarih kitaplarında kendisine karşılık bulabilmiştir. Bunlara bir örnek olarak 'Alā'uddīn 'Alī Dede ez-Zigetvāri verilebilir. Eserini 998/1589 yılında kaleme alan 'Alā'uddīn 'Alī Dede evliyanın Osmanlı Devleti'nin Mehdī'nin zamanına kadar hükümlerinin süreceği sonucuna ulaştığını nakletmekte ve hilafeti Mehdī'ye Osmanlıların teslim edeceğini bildirmektedir. Bkz. 'Alā'uddīn 'Alī Dede ez-Zigetvāri, *Muḥāḍaratu'l-Evā'il ve Musāmeratu'l-Evā'ir*, 165.

<sup>58</sup> Bu ifadelerin yazımında *Tārīhu Na'imā*'nın matbu versiyonu ile yazma nüshaları arasında önemli bir farklılık söz konusudur ki önemine binaen bu farklılığa dikkat çekmek gerekir. İlgili ifade esasında Sultan 4. Murād'a dair bir tespittir ve *Tārīhu Na'imā*'nın 1280 yılında gerçekleştirilmiş taşbaskı versiyonunda şu şekilde kayıtlıdır: “مدة سلطنتلری اون یدی سال اولوب کتاب جفرده غمط حکمه حکم منحر ” (Na'imā, *Tārīhu Na'imā: Ravdatu'l-Ḥuseyn fi Ḥulāṣati Aḥbārī'l-Ḥāfīkayn*, 3:446). Mehmet İpşirli, eseri latinize ederken muhtemelen matbu nüshayı esas almış ve ilgili ibareyi şu şekilde takdir etmiştir: “Müddet-i saltanatları on yedi sāl olup kitab-ı cifr de gimmet-i hikme hük-m-i menhar-ı İbrahim işârâtı suret buldu.” (Na'imā, *Tārīh-i Na'imā*, 2: 938). Eserin yazma nüshalarının hiçbirinde İbrāhīm kelimesi metinde geçmemekte, ilgili kısım sadece “غمط حکمه حکم منحر ” şeklinde yer almaktadır. Matbu versiyon ile yazma nüshalar arasında İbrāhīm kelimesinin varlığı ya da yokluğu üzerinden kendisini gösteren bu farklılık, esasında ilgili ibare

Anlaşıldığına göre dönemin siyasetini yorumlamaya talip müneccimlerin ve ceffarların bir kısmı, tevarüs edilen kıyamet gerilimi ile bazı siyasi gelişmeleri harmanlayarak Sultan İbrâhîm'i hanedanın son temsilcisi olarak konumlandırmışlardır. İlgili dönemde yaşanan bazı siyasi gelişmelerin de buna katkı sağlamış olabileceği göz ardı edilmemelidir. Zira Sultan İbrâhîm'in tahta geçişi sancılı bir sürecin sonunda gerçekleşmiştir. Bilindiği üzere Sultan 4. Murâd'ın bütün oğulları o hayatta iken ölmüştür. Tahtı bırakabileceği bir oğlu kalmayan 4. Murâd'ın Revan Seferi sonrası İbrâhîm dışındaki kardeşlerini öldürmüş olması bir başka sorun doğurmuş, Şehzade İbrâhîm'i tahtın tek varisi haline getirmiştir. Zira bu durum hem devlet erkanında hem de halk nezdinde hanedanın sona ereceği korkusunu tetiklemiştir. Dönemin kaynakları Sultan İbrâhîm'in tahta çıkmasından

---

bağlamında yazma nüshaların hamişlerine yansımış bir ebced istihracından kaynaklanmaktadır. Bunun da odağında “عط” ve “منحر” kelimeleri yatmaktadır. Bu iki kelime, yazma nüshalarda ilgili ibarenin hamişlerine ayrıca taşınmış, ilkinin altına 1049 (1639-1640) ikincisinin altına da 258 sayısı kırmızı mürekkeple not edilmiştir. 1049 (1639-1640) tarihi “عط” kelimesini oluşturan harflerin ebced hesabıyla toplam değerini oluşturmaktadır ki bu aynı zamanda Sultan 4. Murâd'ın vefat ettiği ve Sultan İbrâhîm'in tahta çıktığı tarihtir. Dolayısıyla Na'imân'ın burada yer verdiği “عط” kelimesinin Sultan 4. Murâd'ın vefatına ve Sultan İbrâhîm'in cülusuna telmih niteliğinde hususi bir tercih olduğu ve bir istihrac niteliği taşıdığı açıktır. “منحر” kelimesi ise bu telmihin Sultan İbrâhîm üzerinden delaletinin daha da belirginleştirilmesi amacıyla matuftur. Zira bu kelimenin “نحر” şeklindeki kök harflerinin ebced karşılığı olan 258 sayısı, aynı zamanda İbrâhîm kelimesinin de ebced hesabıyla sayısal karşılığıdır. Belki de bu yüzden İbrâhîm kelimesi yazma nüshaların hamişlerinde “منحر” kelimesinin hemen kenarına not edilmiş ve tıpkı “منحر” kelimesinde olduğu gibi altına kırmızı mürekkeple 258 sayısı not edilmiştir (Na'imân, *Ravdatu'l-Huseyn*, Reisülküttab, 617, v. 384a; Hacı Selim Ağa, 772, v. 457b; Atif Efendi, 1858, v. 265b; Manisa İl Halk, 5057, v. 238a; Hamidiye, 916, v. 271 [Nüsha üzerinde numaralandırma bulunmadığından dijital numara esas alınmıştır.]; Murad Molla, 1444, v. 331 [Nüsha üzerinde numaralandırma bulunmadığından dijital numara esas alınmıştır.]; Milli Kütüphane, B 476, v. 251b; Ragıp Paşa, 996, v. 311b [Nüshada diğer nüshalardan farklı olarak tarihler, kenarda değil doğrudan metin üzerinde ilgili kelimelerin altına not edilmiştir.]; Konya Bölge Yazma Eserler, 3319, v. 295b). Buradan hareketle bu iki kelimenin, esasında aynı ebced değeri üzerinden aynılaştırılmaya çalışıldığı, bunun ise “منحر” şeklindeki ibare üzerinden Sultan İbrâhîm'e yönlendirildiği söylenebilir. Ebced hesabı üzerinden gerçekleştirilen bu gönderimlerde ilgili kelimelerin sadece ilgili tarihe atfen mi yoksa ayrıca hususi bir anlama karşılık gelecek şekilde mi veya her ikisini de kuşatacak şekilde mi tercih edildiği belirsizdir. Ancak Sultan 4. Murâd'ın on yedi yıllık saltanat süresinin tamamlandığı şeklindeki bir ifadenin hemen akabinde “عط” şeklinde bir ifadenin yer alması dikkat çekicidir. Zira bu ifade fiil olarak kullanıldığında aynı zamanda “bildiği halde gerçeği inkar etmek” anlamına gelmektedir. Bununla Sultan 4. Murâd'ın, Sultan İbrâhîm'in cülusuna yönelik istihracı bildiği halde bunu sakladığı/inkar ettiği yönünde bir gönderimde bulunmuş olabilir. Benzer şekilde boğazlama yeri veya boğazlanan yer anlamına gelen “منحر” kelimesinin de yine Sultan 4. Murâd merkezli bir telmih içermesi mümkün gibidir. Zira o kısa süren bir hastalık sonrasında, Şehzâde Kâsım'ı boğdurduğu odada vefat etmiştir. Dolayısıyla Sultan 4. Murâd'ın on yedi sene saltanat sürdükten sonra hak ettiği şekilde vefat ettiği, ne kadar gerçeği gizlese de onun vefatının aynı zamanda gerçeği görünür kıldığı, bu gerçeğin ise İbrâhîm'in cülusu olduğu şeklinde bir gönderim söz konusu gibidir. Na'imân'ın burada kullandığı “عط” ve “منحر” şeklindeki bu kelimeler, kendisine ait olabileceği gibi bir *cifr* kitabından da alınmış olabilir.

yaklaşık bir sene sonra dünyaya gelen oğlu Mehmed'in doğumuna kadarki süreçte tedirginliğin sürdüğünü teyit etmektedir.<sup>59</sup>

Batılı kaynaklarda yer alan bazı bilgiler, o dönemde hanedanın bekası konusundaki endişeleri besleyen başka siyasi hamlelerin de vuku bulmuş olabileceğine işaret etmektedir. Söz konusu kaynakların aktardığına göre Sultan 4. Murād vefat etmeden önce Şehzade İbrāhīm'i öldürtmek istemiş, Osmanlı tahtına da Kırım Hanı'nın veya Silahdar Muştafā Paşa'nın geçmesini vasiyet etmiştir.<sup>60</sup> Sultan İbrāhīm'in tahta sorunsuzca oturması söz konusu malumatın gerçekliği konusunda bir kuşku uyandırır da yeni padişahın yaptığı ilk icraatlardan birisinin Kırım Hanı Şāhin Giray'ı öldürtmek olması böyle bir söylentinin karşılığının olabileceğini düşündürmektedir. Üstelik bazı tarihçilerin rivayetine göre Sultan İbrāhīm, Şāhin Giray'ı, bazı cifer ehlinin "adı kuş olan birisinden Osmanlı devletine zarar geleceği" kehanetinde bulunmaları üzerine katlettirmiştir.<sup>61</sup> Dönemi idrak etmiş tarihçilerden biri olan Vecihī'nin (ö. 1071/1661) işaret ettiği bu bilgiler dikkate alındığında, Sultan İbrāhīm'in tahta çıkışı arifesinde insanlar arasında Osmanlı hanedanının sona erebileceği düşüncesinin en azından konuşulduğu/tartışıldığı sonucuna ulaşmak mümkündür.<sup>62</sup>

Ahmed b. Hayder'in bahsettiği nakilde Sultan İbrāhīm'in neden hanedanın son padişahı olarak tasvir edilmiş olabileceği hususu, üzerinde biraz daha durmayı hak etmektedir. Hatırlanacağı üzere, İbnu'l-'Arabī'nin *eş-Şeceratu'n-Nu'māniyye*'si merkezli literatürün özellikle Sultan 1. Selim ve Sultan 1. Süleymān dönemlerinde yoğun bir şekilde etkili olduğunu daha önce dile getirmiştik. Bu durum aslında yaklaşan hicrî milenyumun Osmanlı dünyasında gördüğü karşılığın bir yansımasıdır. 1000 yılı etrafında

<sup>59</sup> Abdurrahmān Hıbrī Efendi, *Defter-i Aḥbār*, v. 48a; Clausier du Loir, *Du Loir Seyahatnamesi*, 99.

<sup>60</sup> Feridun Emecen, "İbrahim," *DİA*, 21: 275; krş. Clausier du Loir, *Du Loir Seyahatnamesi*, 92.

<sup>61</sup> Vecihī Ḥasen, *Tārīḫ-i Vecihī*, v. 19a. Sultan İbrāhīm döneminde sarayda cifer ehlinin etkili olduğunu ve hatta bunların sultanın kararlarını yönlendirdiğini dile getiren başka tarihsel anlatılar da vardır. Dönemin ilk elden bir tanığı olması ve sarayı yakından tanınması gibi sebeplerle şahitliğinin bir değeri bulunan Evliyā Çelebi, Sultan İbrāhīm'in oğlu Mehmed doğduğunda, cifer ehlinin işaretiyle ve *karān* sahibi olması gerekçesiyle çocuğa önce Yusuf isminin konulduğunu; ancak bir müddet sonra bazı musahiplerin araya girerek "Yusuf kul ismidir, meymenet yoktur, ismi Mehmed olsun" demesiyle adının Mehmed'e çevrildiğini aktarmaktadır. Bkz. Evliya Çelebi, *Seyahatname (Tıpkıbasım)*, 1:79a.

<sup>62</sup> Niyāzī-i Mısrī'nin Sultan İbrāhīm ve Sultan 4. Mehmed'i merkeze alarak ve tahtın Tatar'a ait olduğunu belirterek serdettiği şu ifadeler, bu bakış açısının Sultan İbrāhīm sonrası süreçte de sürdürüldüğünü ortaya koymaktadır: "Sultān İbrāhīm de Sultān Muḥammed de bu tahtda oturan da yehūdīdür ben bunlarıñ elinde ölürüm lakin taht Tatarıñdur.", "Sultān İbrāhīm Sultān Muḥammed şeh-zāde Muştafā yehūdīlerdür pādīşāhuñuz yehūdī olduğundan mā'adā ehlüñüzü ve 'iyāluñuzü levendlere taşarruf itdürür rāzī olursañuz tahtında bekā idüñ ve illā Tātār müslümāndur dīn-i İslāmıñdur varuñ onı getürüñ tahta oturdun." Bkz. Niyāzī-i Mısrī, *Niyāzī-i Mısrī'nin Hatıraları*, 97.



yürütülen tartışmalar halkı olduğu kadar, saray çevrelerini de etkilemiştir. Hicrî milenyumun Osmanlı sarayında böylesine güçlü bir karşılık görmesinde Hristiyan batı dünyasındaki yoğunluk düzeyi yüksek apokaliptik iklimin de önemli bir payı söz konusudur. Matbaanın etkisiyle kıyamet kehanetlerinin yaygınlaşması ve bunların astrolojik hesaplamalarla ilişkilendirilerek yeni bir çağa girileceği beklentilerinin pekiştirilmesi; yeni teknolojik ve coğrafi keşiflerin Batı dünyasının özgüvenini geliştirmesi; Gırnata'nın düşmesi, Yahudi ve Müslümanların İspanya'dan sürülmeleri gibi hadiselerin onlara Hristiyanlık etrafında kurmayı tasarladıkları büyük siyasi birlik hedefi için umutlar vermesi; "Kutsal Roma İmparatoru" unvanıyla Avrupa'nın önemli devletlerini iktidarı altında birleştiren V. Karl'ın (ö. 1558) ismi üzerinden yürütülen ve doğal olarak karşı tarafına Osmanlı'nın yerleştirildiği büyük siyasi ideallerin varlığı... Bütün bunlar 10./16. yüzyılda Hristiyan Batı dünyasında çok yoğun bir apokaliptik iklimin oluşmasına neden olan başlıca hususlardır.<sup>63</sup>

Hristiyan Batı dünyasının siyasi hasmı konumundaki Osmanlı'da da benzer bir tablo yaşanmıştır. Astrolojik temelli büyük *kırân* hesaplamalarının yanında Hz. Peygamber'e atfedilen bazı rivayetler de Osmanlı kültür çevrelerinde dünyanın ömrünün 1000 yılını aşamayacağı şeklinde yorumların karşılık bulmasına yol açmıştır.<sup>64</sup> İstanbul'un fethiyle tetiklenen apokaliptik beklentiler Şafevîlerle yürütülen mezhep merkezli çatışmalarla yeni bir veçhe kazanmış, Suriye ve Mısır gibi önemli Arap şehirlerinin alınması ise Hristiyan Avrupa'ya karşı yürütülen mesiyani rekabette, terazinin İslam tarafını temsil eden kefesine Osmanlıların oturmasını sağlamıştır. Mesiyani liderlik gerilimi ise her iki tarafta var olan apokaliptik iklimi daha da derinleştirmiştir. Sultan 1. Selim ve Sultan 1. Süleyman gibi dönemin padişahları kendilerine atfedilen mesiyani çağrışımları yüksek unvanlar etrafında döndürülen kehanetlerle apokaliptik dünyanın büyümesine ortak edilmişlerdir.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Fleischer, "Mehdi Olarak Kanuni: Sultan Süleyman Döneminde İmparatorluk İmgesinin Oluşturulması," 18-20. Batı düşüncesindeki apokaliptistlerin çoğu milenyum merkezli bir tarih algısına sahiptirler. Hz. İsa'nın Mesih olarak dünyaya dönüşünün bin yıllık bir zaman dilimi öncesi veya sonrasında olacağına inanır, yine milenyum öncesinde/sonrasında sarsıcı/dehşet verici olayların vuku bulacağını düşünürler. Bkz. R. Kyle, "Millennialism and Apocalypticism," 27-28. Bu çerçevede dönemin insanların 10./16. yüzyıldaki çok sayıda sarsıcı olayı kıyamet fikri ile ilişkilendirilerek okuması son derece doğaldır.

<sup>64</sup> İslam astroloji literatüründe hicrî 960 yılında vuku bulan Jupiter ve Satürn arasındaki kavuşum büyük kıran olarak tanımlanmış ve bu dönemde büyük olayların olması gerektiği dile getirilmiştir. Bkz. Stephen P. Blake, *Erken Modern İslam'da Zaman: Safevî, Babürlü ve Osmanlı İmparatorluklarında Takvim, Tören ve Kronoloji*, 196-199.

<sup>65</sup> Süreç hakkında geniş bilgi için bkz. Fleischer, "Mehdi Olarak Kanuni," 21-35.

Osmanlı kıyamet yazınındaki Celâluddîn es-Suyûti etkisi de hicrî milenyuma yüklenen anlam etrafında gelişecektir. O, 898 (1492-1493) yılında *el-Keşf 'an Mucâvezeti'l-Ummeti'l-Elf* adıyla kaleme aldığı küçük bir risale ile 1000 yılı etrafındaki tartışmalara dahil olmuştur. Onun bu risalesi, 1000 yılı etrafındaki tartışmalara esaslı bir istikamet kazandırmıştır. Bu risale esasında “Resul kabrinde 1000 yıl kalmaz.” şeklindeki bazı rivayetlerden hareketle halk arasında revaç bulan, kıyametin 1000 yılına varmadan kopacağı yönündeki söylentilere ve beklentilere karşı bir reddiye olarak yazılmıştır. Yazıldığı dönemde geniş bir ilgiye mazhar olan bu risale, 1000 yılından sonraki kıyamet merkezli tartışmaların da gidişatını değiştirmiştir. Zira hicrî 1000 yılı yoğun bir şekilde dünyanın sonu tartışmaları ile ilişkilendirilmiş olsa da tarihin bu yıldan sonraki olağan akışı bu düşünceleri boşa çıkarmıştır. Dünyanın ömrü 1000 yılını aşmıştır ve beklenildiği gibi kıyamet kopmamıştır. Gidişat, kıyamet beklentisini ortadan kaldırmadığı gibi, aksine bu beklentinin ve etrafında oluşan gerilimin sonraki dönemlere devredilmesine neden olmuştur. Es-Suyûti'nin risalesi ise bu noktada bir kaldıraç işlevi görmüştür. Öyle ki gerçekleşmeyen her kehanette es-Suyûti'nin hesaplamalarına müracaat edilmiş, mevcut sıkışma haline geçerli bir izah oluşturulabilmiş ve bu sayede kıyamet merkezli beklentiler ileriki bir tarihe ötelenebilmiştir.

Es-Suyûti'nin kendisinden sonraki süreçteki kıyamet literatürüne ne kadar merkezî bir etkide bulunduğu anlaşılabilmesi için *el-Keşf* isimli risalesinin muhtevasına kısaca dikkat çekmek gerekir. Es-Suyûti risalesine “Resul kabrinde 1000 yıl kalmaz.” rivayetinin bir aslının olmadığını ve dünyanın ömrünün 1000 yılını aşacağını belirterek başlamıştır. Bununla birlikte o, risalesinin ilerleyen kısımlarında kıyametin kopuşu ile binyılcı düşünceler arasındaki ilişkiyi yadsımamış, halk arasında revaç bulan anlatıyı reddetmesinden doğan boşluğu yine milenyum düşüncesine atıf yapan başka bir rivayet ile doldurmuştur. Bu rivayet, dünyanın ömrünün 7000 yıl olduğu ve Hz. Muhammed'in 6000 yılının sonlarında peygamber olarak gönderildiği yönünde bir içeriğe sahiptir. Es-Suyûti'nin *şahîh* kabul ettiği bu rivayete göre dünya, Hz. Muhammed'den sonra 1000 yıl daha var olacaktır. Bununla birlikte rivayetin bazı varyantları Hz. Muhammed'in peygamber olarak görevlendirilişini 5600'lü yıllara kadar geriye götürmektedir. Es-Suyûti bu sayede dünyanın ömrünün hicri 1000 yılını aşacağı, ancak ziyadenin 500 yıldan fazla olamayacağı sonucuna

ulaşmıştır.<sup>66</sup> Onun, Hz. Muhammed'in gönderilişinden sonra insanlığın 1000 ile 1500 yıl arasında yaşam sürebileceği anlamına gelen bu çıkarımı, dünyanın var oluş süresinin 7000 yılı aşamayacağı yönündeki rivayete yeniden ve güçlü bir biçimde hayatiyet kazandırmıştır.<sup>67</sup>

Ahmed b. Hayder'in risalesini kaleme aldığı zamanlar, 1000 yılı etrafında şekillendirilen ancak gerçekleşmeyen kıyamet beklentisinin bir sonraki yüzyıla devredildiği dönemlere tesadüf etmektedir. Esasında 10./16. yüzyılın bitiminde kopması beklenen kıyamet için 1000 yılından sonra da bir müddet beklendiği anlaşılabilmektedir. Zira Kâtib Çelebi'nin *Fezleke*'sinde aktardığı bazı ifadeler kıyametin kopuşunda otuz yıllık bir gecikmenin kabul edilebilir görüldüğüne işaret etmektedir.<sup>68</sup> Kıyamet beklentisinin gerçekleşmesi noktasında bir tolerans aralığı anlamına gelen bu gecikme ise ay yılı ile güneş yılı arasındaki gün farkından kaynaklanmaktadır. İki takvim yöntemi arasındaki 11 günlük fark, her 33 yılda bir seneye tekabül etmekte, bu da 1000 senede yaklaşık 30 yıllık bir toplama karşılık gelmektedir. Ahmed b. Hayder'in risalesini kaleme aldığı 1050/1640'lı yıllar, artık milenyum beklentilerinin gerçekleşmesi için tanınan otuz yıllık ek sürenin de bittiği bir zaman dilimidir. Kıyamet süreçlerinin bu süre içerisinde de başlamaması, beklenti birikiminin başta 11./17. olmak üzere gelecek yüzyılların sonuna aktarılmasının önünü açmış olmalıdır.

Ahmed b. Hayder, risalesinin başlarında İbnu'l-'Arabî'nin *cifri* merkezli çıkarımlara göndermede bulunmakta ve bu çerçevede kendi yorumunun da kısa bir özetini sunmaktadır. Risalenin devamı kendi yorumunun temellendirilerek ortaya konulması şeklinde akmaktadır. Ancak önce es-Suyûtî'ye atıfta bulunmakta ve onun yaklaşımını şu şekilde aktarmaktadır:

Bunlar ancak ihtimal kabilinden itimat edilmesi gereken sözlerdir. Bununla birlikte sana, kıyamet alametleri hakkında güvenilebilecek hususları büyük bir alimden özet olarak nakledeceğim. 'Allâme es-

<sup>66</sup> Celâlüddin es-Suyûtî, *el-Kesf'an Mucâvezeti Hâzihi'l-Ummeti'l-Elf*, 23-43.

<sup>67</sup> Dünyanın ömrünün 7000 yıl olduğu fikri esas itibarıyla Yahudi ve Hristiyan kültüründe gelişmiş bir düşüncedir. Eski Ahit'teki Eyüp Kitabı Bab: 5'te yer alan ifadelerin, bu düşüncenin en eski kaynağı olduğu düşünülmektedir. Yine Eski Ahit'te Mezmurlar 90:4'te yer alan ifadeler Tanrı'nın bir gününü 1000 yıl ile karşılamanın en erken kanıtları olarak göze çarpmaktadır. Yahudi geleneğinde dünyanın Tanrı tarafından altı günde yaratıldığı ve yedinci günün Şabat'a ayrıldığı düşüncesi de bin yılların yedili bir tasnife tabi tutularak okunmasına yol açmış gözükmektedir. Bkz. James D. Tabor, "Ancient Jewish and Early Christian Millennialism," 250-260. Benzer şekilde Yeni Ahit de milenyalist vurgular içeren çok sayıda metin içermektedir. Bkz. Eugene V. Gallagher, "Millennialism, Scripture and Tradition," 140-143.

<sup>68</sup> "Ukûl-ı kâsıra ashâbından bir gürûh zu'm eylediler ki, elf-i kâmiliden evvel kıyamet kopa, yâhûd elfi geçerse tefâvüt-i kameriyye olan otuzu tecavüz etmeye..." Bkz. Kâtib Çelebi, *Fezleke*, 1:5.

Suyûṭî rivayetler üzerinden temellendirdiği *el-Keşf 'an Mucâvezeti Hâzihi'l-Ummeti'l-Elf* isimli risalesinde şunları söylemiştir: “Bu ümmetin ömrü 1000 seneden fazla olacak ancak bu fazlalık 500 yıla varmayacaktır. Zira dünyanın ömrünün 7000 yıl olduğu ve Hz. Peygamber’in 6000 yılının sonunda gönderildiği konusunda farklı kanallardan gelen rivayetler söz konusudur. Yine bu noktadaki bir rivayete göre Deccâl yüzyıl başında ortaya çıkacak, akabinde ‘İsâ nüzul edecek ve Deccâl’i öldürdükten sonra yeryüzünde 40 yıl kalacaktır. İnsanlar güneş batıdan doğduktan sonra 120 yıl (daha) kalacaktır. Sura iki üfleme arasındaki süre de 40 yıldır.”

Metin karşılaştırması yapıldığında Aḥmed b. Ḥayder’in bu ifadeleri es-Suyûṭî’nin *el-Keşf*’inden hiçbir değişiklik yapmadan olduğu gibi alıntılıdığı anlaşılmaktadır. Es-Suyûṭî’nin dünyanın ömrüne dair yaptığı hesaplamaların merkezinde hadis rivayetleri ve bunlara dayanılarak her bir kıyamet alametinin vuku bulması için belirli bir sürenin zorunlu olarak öngörülmesi yatmaktadır. Deccâl yüzyıl başında incek, akabinde Hz. İsa nüzul ederek Deccâl’i öldürecek ve ondan sonra da kırk yıl dünyada hüküm sürecektir. Güneş batıdan doğduktan sonra yüz yirmi yıl daha yaşanacak ve iki Sür üflemesi arasında da kırk yıl olacaktır. Dolayısıyla tüm alametlerin gerçekleşmesi için toplamda iki yüzyıllık bir zaman dilimi öngörülmüştür.<sup>69</sup>

Aḥmed b. Ḥayder, es-Suyûṭî’den yaptığı alıntının üzerine kendi değerlendirmelerini oturtmaktadır. Bu çerçevede kendi yaşadığı çağın sonunda kıyametin kopmayacağına, sadece sürecin başlayabileceğine vurgu yapmaktadır. Onun bu noktadaki değerlendirmeleri şu şekildedir:

Bu ifadeler onun (es-Suyûṭî’nin) 1000 yılın tamamlanmasına 102 yıl kala, 1000 yıl dolduğunda kıyametin kopacağı zannına kapılan kendi zamanındaki birisine itiraz sadedinde dile getirdiği hususlardır. Ben [Aḥmed b. Ḥayder] derim ki; hiç kimse içinde bulunduğumuz ve 1000 yılından sonraki yüzyıl olan bu yüzyıl tamamlandıktan sonra kıyametin kopacağını vehmetmesin. Ancak belki Deccâl’in ortaya çıkışının o tarihte olması mümkündür. Şayet onun ortaya çıkışı bu tarihte gerçekleşirse o zaman dünya, işaret edildiği üzere, bundan sonra 200 yıl daha kalacaktır. Deccâl’in ortaya çıkışı ile güneşin batıdan doğuşunun arasındaki fazlalığın ne kadar olduğunu bilmiyoruz. Mehdî ise Deccâl’den 7 sene önce ortaya çıkacaktır.

Es-Suyûṭî’den yaptığı alıntıda geçen Deccâl ayrıntısını Aḥmed b. Ḥayder kendi hesaplamalarının da temeline yerleştirmektedir. Öyle ki kıyamete

<sup>69</sup> es-Suyûṭî, *el-Keşf 'an Mucâvezeti Hâzihi'l-Ummeti'l-Elf*, 23-43. es-Suyûṭî’nin söz konusu düşüncelerinin detaylı bir tahlili ile tarihsel yansımalarının takibi için bkz. Eyüp Öztürk, *II. Abdülhamid Döneminde Bir Mehdilik İddiası: Halepli Bir Köylünün Sıra Dışı Hikayesi*, 145-159.

giden süreç, ilkin Deccâl'in ortaya çıkışı ile başlayacak ve toplamda 200 yıl kadar sürecektir. Es-Suyûtî'nin risalesinde kendi dönemindeki muhataplarına yönelttiği tenbihi, Ahmed b. Hayder kendi dönemi için benzer şekilde dile getirmekte ve 11./18. yüzyıl sonunda kıyametin kopacağı yönündeki söylentileri bir vehim olarak nitelemektedir. Ahmed b. Hayder'in risalesinin geri kalan kısımları Mehdi'nin ortaya çıkış şartlarına dair beklentiler üzerinde yoğunlaşmıştır. Özellikle kendi yaşadığı dönemde, Mehdi'nin zuhurunun bir toplumsal beklenti olarak nasıl canlı olduğunu düşünebilmemize imkan tanıyan şu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir:

Kıyametin büyük alametlerinden biri es-Sufyânî'nin zuhuru ve Fırat'ın doğduğu yerden battığı yere kadar bütün mukaddes toprakları ele geçirmesidir. Her ne kadar Cifr ehli, es-Sufyânî'nin halihazırda var olduğunu, tahta ve incir satmak için Şam şehrine gelmek üzere olduğunu iddia etmişse de o içinde bulunduğumuz 1056 (1646-1647) yılında henüz zuhur etmemiştir. Es-Sufyânî'nin çıkacağı yer olarak meşhur olan Sakbâ Köyü'nün bağlı olduğu Ğūta bölgesi ahalisine mensup birisinden duyduğuma göre, bir şeyhten onun zuhuru 17 sene kaldığı bilgisi nakledilmiştir. Bu, ihtimal dahilindedir. En doğrusunu Allah bilir.

Mehdi'nin zuhuru artık yaklaştı ve insanlar her gün onu bekliyorlar. Şayet Deccâl'in ortaya çıkışı bu yüzyılın bitiminden sonra olmazsa ikinci yüzyılın bitimine kadar tehir edilir. Ancak üçüncü yüzyılın bitimine kadar geciktirilmez; çünkü o zaman ziyadenin 500'e varması hatta aşması gerekir ki bu, 'Allâme es-Suyûtî'nin beyan ettiği rivayetlerdeki gerçeklere aykırıdır. Ben ondan, sadece burada zikrettiklerimize delalet eden şeyleri aktarmakla yetindim.

Ahmed b. Hayder, risaleyi kaleme aldığı dönemde Mehdi'nin henüz zuhur etmediğini ancak insanlar arasında bu yönde güçlü bir beklenti olduğunu bildirmektedir. Üstelik bu beklenti, artık söylenti düzeyinde bazı iddiaların da ortaya atılmasına neden olmuştur.<sup>70</sup> Bu iddiaların yoğunlaştığı

<sup>70</sup> Tarihçi Râşid Mehmed Efendi'nin yer verdiği bir hadise, bu beklentinin Ahmed b. Hayder'in vefat ettiği yıl olan 1078'de Musul'un 'İmâdiye nahiyesindeki Kürtler arasında bir mehdilik iddiası olarak tezahür ettiğini göstermektedir. Şeyh 'Abdullâh isimli bir kişi, oğlu es-Seyyid Muhammed'in Mehdi olduğunu iddia etmiş ve çevresindekileri buna inandırmıştır. Hatta olayın mahiyetini anlamak üzere buraya giden yetkililer ile bu davaya kendini kaptıranlar arasında bir çatışma vaki olmuştur. Sürecin sonunda iddiayı ortaya atan baba ile oğlu tutuklanarak İstanbul'a götürülür. Mehdilik iddiasının odağında bulunan oğul huzur-ı hümayuna çıkarılır ve iddiasından sual olunur. İddiasını inkar edip özür dilemesi üzerine de bağışlanır ve sarayda kendisine küçük bir görev verilir. Bkz. Râşid Mehmed Efendi, *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, 1:86. Yetkililere karşı gelmiş olması dolayısıyla belki öldürülmeyi hak edecek bir durumda olmalarına karşın, merkezin bunları İstanbul'a kadar getirtip davalarının mahiyetini öğrenmek istemesinin ilgili dönemdeki mehdilik beklentisinin aynı zamanda İstanbul'da da güçlü bir şekilde mevcut olduğuna hamledilmesi imkan dahilindedir.

yerlerden biri de risaleden anlaşıldığı kadarıyla Şam'ın Gûta bölgesinde yer alan Saḫbâ Köyü'dür.<sup>71</sup> Aḫmed b. Ḥayder'in ilk tahlilde bu iddialara temkinle yaklaştığı, ancak Mehdî'nin doğduğu yönündeki iddialara ise kısmen açık kapı bıraktığı görülmektedir. Bunun muhtemel nedeni, kıyamet yazımında genel kabul gören görüşe göre Mehdî'nin, kırklı yaşlarında mehdiliğini ilan edecek olmasıdır.<sup>72</sup> Bu görüş, aynı zamanda es-Suyûtî'nin Mehdî'nin asır başlarında zuhur edeceği şeklindeki görüşü ile birlikte değerlendirildiğinde Aḫmed b. Ḥayder'in risalesini kaleme aldığı 1056'lı yıllarda Mehdî'nin ya yeni doğmuş ya da doğmak üzere olması gerekmektedir. Bu kesişme, aynı zamanda Aḫmed b. Ḥayder'in Mehdî'nin zuhuru noktasındaki tartışmalarda es-Suyûtî'nin yaklaşımının ne kadar tesirinde kaldığının bir başka yansıması konumundadır.

Aḫmed b. Ḥayder'in metninde dikkat çeken ve üzerinde durulması gereken son bir husus ise, Mehdî zuhur etmeden önce Mısır merkezli olarak yaşanacağını ifade ettiği çeşitli felaketlerdir. Onun bu noktadaki tespitleri şu şekildedir:

Bir başka kıyamet alameti de Müslümanların Fuşṭâṭ'ında yani Mısır'da görülecek olan dört ḳavstir (kehanet/saldırı/felaket). Türklerle ilgili ḳavs gerçekleşmiştir; bu da Ḳutüz ve Melik 'İzzuddîn'in, Eyyübiler - Allah onlara rahmet etsin- Devleti'nin yıkılışından sonra Mısır'ı ele geçirmesidir. Türklerden sonra devlet, Berḳük ve Melik Zâhir Baybars'a ve hükümleri sona erinceye kadar diğer Çerkeslere intikal etti ki bunların sonuncusu Ḳansu el-Ġavri'dir. Selîm er-Rûmî onun üzerine yürümüş ve ikisi Mercî'd-Dâbiġ'ta savaşmıştır. Selîm, el-Ġavri'nin maiyetindeki Şam ve Halep hakimlerinin ona ihaneti sayesinde galip gelmiştir. Toplar, Sultan Ḥasen el-Çerkesî Camii'ni dövmüş ve orada Çerkeslerden ve diğerlerinden çok sayıda kişi ölmüştür ki bunlar arasında Çerkeslerin tutsağı durumundaki 'Abbâsî halifesi de yer almaktadır. İşte bu da Rûmlara dair ḳavstir. Diğer iki ḳavs de inşallah gerçekleşecektir. Bunlardan ilki Endülüs ḳavsidir; öyle ki Endülüs ahalisi [İspanyollar] büyük gemiler hazırlamaktadırlar. Allah Müslümanlara, Endülüs ahalisine karşı zafer bahşetsin. Bundan bir

<sup>71</sup> Fiten ve Melâhim literatüründe Şam'ın Gûta bölgesine özel bir önem verildiği ve kıyamet sürecinde karşı karşıya gelinecek şer ehli ile mücadelenin Gûta etrafındaki bazı bölgelerde vuku bulacağı vurgulanmaktadır. Bkz. Hasan Yerkazan, "Gûta ile İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme," 287-292. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla, Aḫmed b. Ḥayder'in dile getirdiği Saḫbâ Köyü'ne dair klasik kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır.

<sup>72</sup> Mehdî'nin zuhur ettiğinde 40, 50 veya 60 yaşlarında olacağını dile getiren rivayetler vardır. Bkz. Nu'aym b. Ḥammâd, *Kitâbu'l-Fiten*, 364-367. Bununla birlikte 40'lı veyahut 30-40 arası bir yaşta zuhur edebileceği hususu daha çok öne çıkmıştır. Bkz. Muḫammed b. Rasûl el-Berzenci, *el-İşâ'a li-Eşrâti's-Sâ'a*, 176-179.

veya iki sene sonra Habeş kavsi ortaya çıkacaktır. Habeş ve Sūdānlılardan 300 bin kişilik bir ordu bir araya gelecek ve Fir‘avn’ın hazinelerinin kendilerine zahir olacağı bir köye gelinceye kadar Fuştā‘a doğru ilerleyecek, hazineyi çıkaracak ve “biz bundan daha büyük bir ganimet daha elde edemedik.” deyip geri döneceklerdir. Mısır ve Şam ehli onları takip edecek ve akabinde onlarla karşı karşıya gelecek, bir kısmını öldürüp bir kısmını da esir edecek, ganimetleri de geri alacaklardır.

Mısır’ın fiten ve melahim literatüründe kıyamet sürecinde saldırılara maruz kalıp yok edilecek ülkeler arasında gösterildiği bilinmektedir.<sup>73</sup> Aḥmed b. Ḥayder’in paylaştığı bilgiler de esasen kehanet literatürünün önemli bir figürü olan Nu‘aym b. Ḥammād’ın (ö. 228/843) *Kitābu’l-Fiten* isimli eserinden alıntılanmış bir rivayetin<sup>74</sup> yorumlanarak aktarımından ibarettir. Rivayetin orijinal metninde Mısır’ın dört bir yandan yapılacak saldırılarla helak olacağı belirtilmiştir. Buna göre ilk olarak Mısır’a Türk saldırısı söz konusu olacaktır. Bunun akabinde Mısır, sırasıyla Rum, Endülüs ve en son olarak da Habeş-Sudan taraflarından bir tasallut girişimine maruz kalacaktır. Aḥmed b. Ḥayder, ilgili rivayeti ana iskeletini bozmamakla birlikte, kısmen yorumlayarak eserine derç etmiş ve Mehdī’nin Mısır’da vuku bulacak dört *ḳavsten* (zaferden/seferden/saldırıdan) sonra ortaya çıkacağını belirtmiştir. Ona göre Mısır’ın Eyyübilerden sonra Memlüklerin eline geçmesi ile kehanetin Türklerle ilgili kısmı gerçekleşmiştir. Mısır’ın Sultan 1. Selim tarafından fethedilmesi ve böylelikle son ‘Abbāsī halifesinin ortadan kaldırılıp Memlüklerin siyasi varlıklarına son verilmesi ile kehanetin Rum kısmı da vuku bulmuştur. Rum kehanetini temellendirirken, Sultan 1. Selim için er-Rūmī nitelemesini kullanıyor oluşu da dikkat çekicidir. Geriye kalan son iki *ḳavsten* olan Endülüs ve Habeş *ḳavsleri* de kısa bir süre içerisinde vuku bulacaktır ki, bunlar da gerçekleştiğinde Mehdī’nin zuhuru için gerekli şartlar artık tamamlanmış olacaktır.

Aḥmed b. Ḥayder’in başka birçok rivayet arasından neden Mısır’ı merkeze alan bir kehaneti eserine aldığı da üzerinde bir miktar durmayı gerektirmektedir. Zira kıyamet literatüründe Mısır’ın yanında başka birçok İslam şehri saldırıya uğrayıp harap edilecek beldeler arasında sayılmaktadır.<sup>75</sup> Hatta Aḥmed b. Ḥayder’in Mısır ile ilgili rivayeti alıntıladığı

<sup>73</sup> David B. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, 80.

<sup>74</sup> Nu‘aym b. Ḥammād, *Kitābu’l-Fiten*, 668.

<sup>75</sup> Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, 80.

Nu‘aym b. Hammād’ın eserinde Mekke,<sup>76</sup> Basra,<sup>77</sup> Şam,<sup>78</sup> Irak<sup>79</sup> gibi başka birçok İslam şehri kıyamet başlamadan önceki süreçlerde bir şekilde helake uğrayacak yerler arasında zikredilmektedir. Aḥmed b. Ḥayder’in Mısır ile ilgili rivayeti tercih edip onu eserinin merkezine yerleştirmesi bölgenin Osmanlı kıyamet yazınında elde ettiği yer ile yakından alakalı olmalıdır. Zira Mısır’ın, Sultan 1. Selīm tarafından ele geçirilmesi bu sultana Osmanlı kıyamet literatüründe başlangıç noktası olarak tanımlanabilecek merkezî bir konum kazandırmıştır. Şafevilerle yapılan çatışmalar ve sürecin sonunda kazanılan başarılar da Sultan 1. Selīm’e bu rolün yakıştırılmasında önemli rol oynamıştır. Bu rolün yansımaları hem *eş-Şeceratu’n-Nu‘māniyye* hem de *Miftāḥu’l-Cifri’l-Cāmi‘* adlı eserler üzerinden gelişen literatürde açıkça izlenebilmektedir. Bu iki eser esas itibarıyla Mısır merkeze alınarak kaleme alınan eserlerdir ve bunlar etrafında gelişen gelenekte Sultan 1. Selīm’e atfedilen rol oldukça belirgindir.<sup>80</sup> Aḥmed b. Ḥayder’in Mısır’ın harap edilmesi ile ilişkili rivayeti yorumlaması da bu zemin üzerinden gerçekleşmiştir. Zira Nu‘aym b. Hammād’ın yaşadığı dönem göz önüne alındığında rivayette geçen Türk ibaresi ile Orta Asya’da yaşayan Türklerin, Rüm ifadesi ile de Bizans’ın kastedilmiş olması gerekmektedir. Ancak Aḥmed b. Ḥayder, her iki ifadeyi de Osmanlı’yı merkeze alarak yorumlamakta ve Mısır’a yönelik saldırıları helak olmaktan ziyade bir fetih girişimi olarak yansıtmaktadır. Onun yorumuna göre Mısır’a yönelik “Türk kavsi” ifadesi ile ilk olarak Memlûklerin bölgeyi Eyyübîlerden alışı kastedilmektedir. Aynı şekilde “Rüm kavsi” ifadesi de Sultan 1. Selīm’in Mercidābig’ta zafer kazanarak bölgeyi ele geçirmesine hamledilmektedir. Aḥmed b. Ḥayder, Nu‘aym b. Hammād’ın rivayetinde üçüncü sırada zikredilen Endülüs kavşinden bahsederken bir ara cümle ile Endülüs ahalisinin Mısır’a saldırı için büyük gemiler hazırladığını ifade etmekte ve Allah’ın Endülüs ahalisine karşı Müslümanlara zafer bahşetmesini bir temenni sadedinde dile getirmektedir. Onun bu ifadeleri de Nu‘aym b. Hammād’ın kitabındaki orijinal rivayetin dönemin tarihsel şartları eşliğinde yorumlanarak aktarılmasına güzel bir örnektir.

<sup>76</sup> Nu‘aym b. Hammād, *Kitābu’l-Fiten*, 671.

<sup>77</sup> Nu‘aym b. Hammād, *Kitābu’l-Fiten*, 237.

<sup>78</sup> Nu‘aym b. Hammād, *Kitābu’l-Fiten*, 243.

<sup>79</sup> Nu‘aym b. Hammād, *Kitābu’l-Fiten*, 248.

<sup>80</sup> eş-Şafedi [?], *Şerḥu’s-Şecerati’n-Nu‘māniyye fi’d-Devleti’l-‘Osmāniyye* (Çorum Hasan Paşa İl Halk, 1253), v. 2b-3b, 15a.



## Sonuç

Ahmed b. Hayder'in mehdilik risalesi, her şeyden önce, alimlerin biyografilerinin nasıl inşa edileceği noktasında yaygın bir şekilde gözlemlenen bir sorunun varlığına işaret etmektedir. Akademik araştırmalarda genellikle başvurulan yöntem, tarihsel bir şahsiyetin günümüze intikal eden eserleri vasıtasıyla en fazla kalıcı etki bıraktığı tespit edilebilen yönünün, onun biyografisinin inşasında bir öncül olarak alınmasıdır. Ne var ki ilk bakışta gayet normal gelebilecek bu yaklaşım, kişilerin çok yönlü ve renkli hayatlarının tekilleştirilmesi gibi bir sorunu beraberinde getirmektedir. Zira böylesi bir yaklaşımda kişilerin bir şekilde öne çıkan ya da çıkarılan yönü ya da yönleri bir turnusol kağıdı işlevi görebilmekte, bu yüzden de gerçekte onlara ait olan ilave başka vasıflar tereddütsüz bir şekilde elenebilmektedir. Bunun yol açtığı en büyük sorun ise tarihsel şahsiyetlerin, tek bir yönü uğruna diğer yönlerinden kolayca vazgeçilebilmesidir. Düşünce geleneğimizde kalıcı ve çok yönlü etki bırakmış birçok ismin, bu noktada parçacı bir okumaya konu olduğu, tekilleştirilmiş ve bağlamlar üstü bir portreye hapsedildiği görülebilmektedir. Ahmed b. Hayder bu bakımdan dikkat çekici bir örnek konumundadır. Zira nitelikli bir medrese tahsili almış, akli ilimler alanındaki yetkinliği ile temayüz etmiş ve bu çerçevede etki gücü yüksek metinler ortaya koymuş birisi olarak Ahmed b. Hayder'in, Mehdî'nin zuhuru meselesini İbnu'l-'Arabî'ye nispet edilen bir *cifri* istihracı çerçevesinde ele alması ilk tahlilde tuhaf görünmektedir. Ne var ki bunun tuhaf olarak algılanması, gerçekten tuhaf oluşundan değil, ona bir kelam alimi olması üzerinden atfedilen tekil kimlikten kaynaklanmaktadır. Ahmed b. Hayder'in mehdilik konulu bu risalesinin varlığından haberdar olmasaydık muhtemelen onun *cifr* istihracı ile ilgilenmiş olabileceği ihtimalini hiç mümkün göremezdik. Oysaki risale, bize, onun zihin ve tasavvur dünyasının farklı bir yönünü görebilmemize imkan tanıyan yeni bir pencere açmakta ve böylelikle entelektüel biyografisine yeni bir parça eklenmiş olmaktadır.

Ahmed b. Hayder'in risalesi, aynı zamanda çeşitli *cifr* hesaplamalarından hareketle kıyamet öncesi sürece ve bu kapsamda Mehdî'nin zuhuruna yönelik ilginin yüzeysel ve marjinal bir ilgi olmadığının da dolaylı bir göstergesi konumundadır. Zira mevcut durumda, bu konularda *cifr*, ebced veya *keşf* gibi yöntemler üzerinden söylem ortaya koymak, genel bir geçerliliği olmayan tekil bireysel tutumlar olarak görülmekte, bu yönde faaliyette bulunanların ise nitelikli eğitim almış ulemadan ziyade nispeten sınırlı eğitim görmüş kimseler olduğu

düşünülmektedir. Halbuki böylesi bir tutum, ulema tarafından da pekala sahiplenilebilmektedir. Aḥmed b. Ḥayder'in risalesi ise bu açıdan ayrıca önemlidir. Hatta onunkine benzer başka metinler bütüncül bir bakış açısıyla ele alındığında, tarih boyunca *cifr* veya *keşf* gibi yöntemlere müracaat ederek söylem ortaya koyma yönündeki tutumun popüler kültürün üyelerinden ziyade elit çevrelerin ve ciddi ilim adamlarının uhdesinde gelişmiş olduğunu söylemek mümkündür.<sup>81</sup> Aḥmed b. Ḥayder'in risalesi, ulemanın dahi çevresinde teneffüs edilen iklimden uzak kalamayacağını örneklemektedir.

Aḥmed b. Ḥayder'in risalesinin önemsenmesi gereken bir başka yönü, kıyamet süreçleri ve bu çerçevede Mehdî'nin zuhuru etrafında şekillenen beklentinin ve bunun ürettiği gerilimin nasıl dinamik bir mahiyete sahip olduğunu ve sonraki nesillere nasıl kolaylıkla aktarabildiğini örnekliyor oluşudur. 1000 yıl hesaplamaları çerçevesinde Sultan 1. Selim ve Sultan 1. Süleymân dönemlerinde zirveye çıkan kıyamet öngörülerini, kehanetler boşa çıksa bile asla sönümlenmemiş, bilakis daha güçlü bir şekilde mümkün olan en kısa zamana transfer edilmiştir. Aḥmed b. Ḥayder'in risalesi bunun hangi kurucu isimler etrafında ve ne türden argümanlar çerçevesinde gerçekleştirildiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu noktada bir hususu daha vurgulamakta fayda vardır: 10./16. yüzyıldan sonra, kıyamet süreci ve Mehdî'nin zuhuru merkezli tartışmalarda es-Suyûtî'nin *el-Keşf* isimli risalesinin artık başat bir rolü söz konusudur. Es-Suyûtî, dünyanın ömrünün 7000 yıl olduğu ve Hz. Muhammed ile birlikte son 1000 yıllık sürecin başladığı yönündeki genel kabulü, esas aldığı bazı rivayet tarikleri üzerinden en az 500 yıl daha genişletmiştir. Bu durum, hicrî milenyum anlayışı üzerinden 10./16. yüzyıl sonunda gerçekleşmesi öngörülen beklentilerin sonraki yüzyıllara kolaylıkla taşınabilmesine imkan tanımıştır. Es-Suyûtî'nin *el-Keşf*'inin bu noktada gerçekten de adına yakışır bir misyon üstlendiği ve gerçekliğin yeniden kurulabilmesinin perdesini açtığı söylenebilir. Aḥmed b. Ḥayder'in risalesi, bunun kayda değer bir örneği konumundadır.

<sup>81</sup> Erken dönem Anadolu'sunun düşünce dünyasına hasrettiği kitabında "Kıyamet Düşüncesi ve Siyasi Elit" şeklinde bir başlık açıp 13. ve 14. yüzyıldaki kıyametçi düşünceyi analiz eden Peacock, ilgili metinleri analiz ettikten sonra benzer bir sonuca ulaşmış ve apokaliptik metin üretme işinin dindar halk kitlelerinden ziyade entelektüel elitlere ve saray çevrelerine ait olduğunu vurgulamıştır. Bkz. A. C. S. Peacock, *Moğol Anadolu'sunda İslam, Edebiyat ve Toplum*, 301. Onun bu kanaatine katıldığımızı bu vesileyle belirtmek isteriz.

<b>Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:</b>	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.
<b>Finansal Destek / Grant Support:</b>	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.
<b>Yazar Katkıları / Author Contributions:</b>	Eyüp Öztürk %50, Mehmet Kalaycı %50

## KAYNAKÇA

- ‘Abdurrahmân Hibri Efendi. *Defter-i Aḥbâr*. Beyazıt Kütüphanesi-Veliyyüddin Efendi, no. 2418, 1b-73b.
- ‘Aḍududdīn el-İcī, Ebū’l-Faḍl ‘Abdurrahmân b. Aḥmed. *Şerḥu Muḥtaşari’l-Muntehâ*, Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no. 474, v. 1b-63b.
- Aḥmed b. Ḥayder, el-Ḥarīri el-Kürdī el-Ḥuseynābādī. *Risāle fī Beyāni Silsileti’l-Fuḍalâ*. Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no. 474, v. 196b-197a.
- Aḥmed b. Ḥayder, el-Ḥarīri el-Kürdī el-Ḥuseynābādī. *el-Muḥākemât*. Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no. 723, v. 127b-207b; Süleymaniye Kütüphanesi-Nafiz Paşa, no. 782, v. 1b-69a; Süleymaniye Kütüphanesi-Yusuf Ağa, no.281, v. 122b-191b; Süleymaniye Kütüphanesi-Murad Molla, no. 1350, v. 1b-82a; Amasya Beyazıt Kütüphanesi-Bayazıt, no. 1715, 69b-155a; Beyazıt Kütüphanesi-Beyazıt, no. 9186, v. 57b-152b; Bursa İnebey Kütüphanesi-Orhan, no. 781, v. 21b-59b; Milli Kütüphane-Nevşehir Gülşehir Karavezir İlçe Halk, no. 167, v. 37b-170a; Milli Kütüphane-Nevşehir Damad İbrahim, no. 386, v. 1b-73a; Milli Kütüphane-Tokat İl Halk, no. 267, 102b-175a.
- el-Bayṭâr, ‘Abdurrezzâk. *Ḥilyetu’l-Beşer fī Târîhi’l-Ḳarni’s-Şâliş ‘Aşer*. Tah. Muḥammed Behce el-Bayṭâr. 3 c. Beyrut: Dâru Şâdir, 1993.
- el-Berbîr, es-Seyyid Aḥmed. *Risāle fî’l-Mehdî*. Süleymaniye Kütüphanesi-Hacı Mahmud, no. 2330, v. 39a-40a.
- el-Berzencî, Muḥammed b. Rasûl. *el-İşā’a li-Eşrâti’s-Sā’a*. Tah. Muḥammed Zekeriyyâ el-Ḳandehlevî. Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 1426/2005.
- el-Bişâmî, ‘Abdurrahmân b. Muḥammed el-Anṭākî. *Miftâhu’l-Cifri’l-Câmi’ [ed-Durru’l-Munazzam fî’s-Sirri’l-A’zam]*. Köprülü Kütüphanesi-Hacı Ahmed Paşa, no. 166, v. 1b-110a.
- Blake, Stephen P. *Erken Modern İslam’da Zaman: Safevî, Babürlü ve Osmanlı İmparatorluklarında Takvim, Tören ve Kronoloji*. Çev. Ercan Ertürk. İstanbul: Alfa, 2017.
- Cook, David B. *Studies in Muslim Apocalyptic*. New Jersey: The Darwin Press, 2002.
- Daḥlân, Aḥmed b. Zeynî. *el-Futūḥātu’l-İslâmiyye ba’de Muḍiyyi’l-Futūḥāti’n-Nebeviyye*. 2 c. Kahire: Maṭba’atu’l-Ḥaseniyyeti’l-Mişriyye, 1323.
- Du Loir, Clausier. *Du Loir Seyahatnamesi*. Çev. Mustafa Daş. İstanbul: Yeditepe, 2021.
- Emecen, Feridun. “İbrahim.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 21:274-281.
- Evliya Çelebi. *Seyahatname (Tıpkıbasım)*. Haz. Seyit Ali Kahraman. 6 c. Ankara: TTK Yayınları, 2013.

- Ferik Ahmet Muhtar Paşa. *Disiplin Yahut İnzibât-ı Askerî*. Askerî Müze Kütüphanesi, no. 70.
- Fleischer, Cornell H. "A Mediterranean Apocalypse: Prophecies of Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries." *Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)*, 61 (2018): 18-90.
- Fleischer, Cornell H. "Mehdi Olarak Kanuni: Sultan Süleyman Döneminde İmparatorluk İmgisinin Oluşturulması." *Saraydaki Kâhin: 15 ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı Sarayında Kehanet*. Çev. Ayla Ortaç, içinde 15-39. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2022.
- Fleischer, Cornell H. "Gölgelerin Gölgeleri: 1530'ların İstanbul'unda Siyasette Kehanet." *Saraydaki Kâhin: 15 ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı Sarayında Kehanet*. Çev. Ayla Ortaç, içinde 73-89. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2022.
- Fleischer, Cornell H. "Saraydaki Kâhin: Remmâl Haydar ve Sultan Süleyman." *Saraydaki Kâhin: 15 ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı Sarayında Kehanet*. Çev. Ayla Ortaç, içinde 57-71. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2022.
- Gallagher, Eugene V. "Millennialism, Scripture and Tradition." *Oxford Handbook of Millennialism*. Ed. Cathy Wessinger, içinde 133-149. New York: Oxford University Press, 2011.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Mekkî. *el-Kavlu'l-Muhtasar fî 'Alâmâti'l-Mehdiyyi'l-Muntazar*. Tah. Muşafâ 'Âşûr. Kahire: Mektebetu'l-Çur'ân, ty.
- İbrâhîm Faşîh, İbnu's-Seyyid Sibgatullâh el-Hayderî el-Bağdâdî. *'Unvânu'l-Mecd fî Beyâni Aĥvâli Bağdât ve'l-Başra ve'n-Necd*. By: Dâru'l-Ĥikme, 1419/1998.
- İbrâhîm Faşîh, İbnu's-Seyyid Sibgatullâh el-Hayderî el-Bağdâdî. "es-Silsiletu'l-Hayderiyye," tah. Ma'n Ĥamdân, *ez-Zehâ'ir* 6-7 (1422/2001): 137-198.
- Kalaycı, Mehmet. "Tâcuddîn el-Kürdî Gerçekte Tâcuddîn es-Sultânyüki Olabilir mi? Biyo-Bibliyografik Veriler Işığında Beylikler Dönemi İlim Hayatına Dair Bir Tahlil." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63:2 (2022): 483-556.
- Kalaycı, Mehmet ve Muzaffer Tan. "Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Aliminin Peşinde: Zeyrekzâde Emrullâh Mehmed Efendi ve Otobiyografik Anlatıları." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62:1 (2021): 1-90.
- Kâtip Çelebi. *Fezleke*. Haz. Zeynep Aycibin. 2 c. İstanbul: Çamlıca, 2016.
- Kavak, Abdulcebbar. "Safevîlerin Şifileştirme Siyasetinin Mağduru Olan Bir Aile: Haydarîler ve Irak'taki Faaliyetleri." *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2018): 37-54.
- Kyle, R. "Millennialism and Apocalypticism." *Dictionary of Contemporary Religion in the Western World*. Ed. Christopher Partridge, içinde 27-30. Illinois: Intervarsity Press, 2002.
- el-Çonevî [?]. *Şerhu's-Şecerati'n-Nu'mâniyye fî'd-Devleti'l-'Osmâniyye*. Süleymaniye Kütüphanesi-Halet Efendi, no. 625, v. 1b-22b.
- Mirzâcân eş-Şirâzî, Ĥabîbullâh b. 'Abdillâh. *Hâşiye 'alâ Mebâĥişi'l-Umûri'l-'Âmme*. Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no. 474, v. 64b-147b.
- Mirzâcân eş-Şirâzî, Ĥabîbullâh b. 'Abdillâh. *Ta'likât 'alâ Ta'likâti'l-Risâleti'l-Çadîme*. Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no. 474, v. 148b-196a.

- Muderris, ‘Abdulkerim Muḥammed. *‘Ulemā’unā fī Ḥidmeti’l-‘İlm ve’d-Dīn*. Bağdat: Dāru’l-Ḥurriyye li’-ṭibā’a, 1983.
- Mu’eyyedzāde ‘Abdurrahmān Efendi. *Mecmū’atu’l-Fetāvā*, Nuruosmaniye Kütüphanesi-Nuruosmaniye, no. 2038, v. 1b-291a; Süleymaniye Kütüphanesi-Esad Efendi, no. 947, 1b-237b; Köprülü Kütüphanesi-Fazıl Ahmed, no. 691, 1b-224a.
- el-Muḥibbī, Muḥammed Emīn b. Faḍlillāh el-Ḥamevī. *Ḥulāṣatu’l-Eşer fī A’yāni’l-Ḳarni’l-Ḥādī ‘Aşer*. Beyrut: Dāru Şādır, ty.
- Na’imā Muştafa Efendi. *Ravḍatu’l-Huseyn fī Ḥulāṣati Aḥbāri’l-Ḥāfikayn*. Süleymaniye Kütüphanesi-Reisülküttab, no. 617, 439 v.; Hacı Selim Ağa Kütüphanesi-Hacı Selim Ağa, no. 772, 593 v.; Atif Efendi Kütüphanesi-Atif Efendi, no. 1858, 557 v.; Ragıp Paşa Kütüphanesi-Ragıp Paşa, no. 996, 630 v., Süleymaniye Kütüphanesi-Hamidiye, no. 916, 516 v.; Süleymaniye Kütüphanesi-Murad Molla, no. 1444, 389 v.; Manisa Kütüphanesi-Manisa İl Halk, no. 5057, 306 v.; Milli Kütüphane-Milli Kütüphane Yazmalar, no. B 476, 601 v.; *Târih-i Na’imā*. Haz. Mehmet İpşirli. Ankara: TTK Yayınları, 2007.
- Niyazî-i Mısrî. *Niyazî-i Mısrî’nin Hatıraları*. Haz. Halil Çeçen. İstanbul: Dergah, 2014.
- Nu’aym b. Ḥammād. *Kitābu’l-Fiten*. Tah. Semir b. Emīn ez-Zuheyrī, Kahire: Mektebetu’t-Tevhīd, 1991.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Osmanlı Devleti ve İbn ‘Arabîcilik.” *Osmanlı Araştırmaları* 59 (2022): 1-29.
- Öztürk, Eyüp. *II. Abdülhamid Döneminde Bir Mehdilik İddiası: Halepli Bir Köylünün Sıra Dışı Hikayesi*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2019.
- Öztürk, Eyüp. “Osmanlı Mehdilik Literatürü.” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15:29 (2017): 375-407.
- Peacock, Andrew C. S. *Moğol Anadolu’sunda İslam, Edebiyat ve Toplum*. Çev. Renan Akman. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Peacock, Andrew C. S. “Two Sufis of Ilkhanid Anatolia and their Patrons: Notes on the Works of Mu’ayyid al-Din Jandi and Da’ud al-Qaysari.” *Cultural Encounters in Anatolia in the Medieval Period: The Ilkhanids in Anatolia Symposium Proceedings*. Ed. Alev Ayaokur ve Defne Karakaya, içinde 11-28. Ankara: Koç Üniversitesi VEKAM Yayınları, 2019.
- Râşid Mehmed Efendi. *Târih-i Râşid ve Zeyli*. Haz. Abdülkerim Özcan, Yunus Uğur, Baki Çakır ve Ahmet Zeki İzgöer. İstanbul: Klasik, 2013.
- eş-Şafedî [?]. *Şerḥu’s-Şecerati’n-Nu’māniyye fī’d-Devleti’l-‘Oşmāniyye*. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, no. 1253, 25 v.
- Schwarz, Florian. “Writing in the margins of empires - the Ḥusaynābādī family of scholiasts in the Ottoman-Şafawid borderlands.” *Buchkultur im Nahen Osten des 17. und 18. Jahrhunderts*. Ed. Tobias Heinzelmänn ve Henning Sievert, içinde 151-199. Bern: Peter Lang, 2010.
- Smith, M. “al-Biṣṭāmī, ‘Abd al-Rahmān.” *Encyclopedia of Islam: Second Edition (EI2)*, 1:1248.

- es-Suyūṭī, Celāluddīn ‘Abdurrahmān b. Ebī Bekr el-Ḥuḍayrī. *el-Kesf ‘an Mucāvezeti’l-Ummeti’l-Elf*. Tah. Cāsım b. Muḥammed b. Muhelhil el-Yāsīn. el-Kuveyt: Dāru’d-Da’ve li’n-Neşr ve’t-Tevzī’, 1987.
- eş-Şerīf b. es-Seyyid Muḥammed. *Tercumetu Miftāhu’l-Cifrī’l-Cāmī’ [ed-Durru’l-Munazzam fi’s-Sirri’l-A’zam]*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi-Bağdad Köşkü, no. 374, v. 1b-229a; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi-Nadir Eserler, no. 6624, v. 1b-199b; Süleymaniye Kütüphanesi-Hafid Efendi, no. 179, v. 1b-196b.
- Şeyhî Meḥmed Efendi. *Vekâyi’u’l-Fuzalâ’*. Haz. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2018.
- Tabor, James D. “Ancient Jewish and Early Christian Millennialism.” *Oxford Handbook of Millennialism*. Ed. Cathy Wessinger, içinde 252-266. New York: Oxford University Press, 2011.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *eş-Şekâ’iku’n-Nu’mâniyye fi Ulemâ’i’d-Devleti’l-Osmâniyye*. Haz. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Uşşâkizâde İbrâhım Hasīb Efendi. *Zeyl-i Şakâ’ik*. Haz. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2017.
- Vecihî Ḥasen Efendi. *Târîḫ-i Vecihî*. Nuruosmaniye Kütüphanesi-Nuruosmaniye, no. 3198, 109 v.
- Yerkazan, Hasan. “Gûta ile İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme.” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17:34 (2018): 265-298.
- Yurdagür, Metin. “Cefr.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 7:215-218.
- ez-Zigetvârî, ‘Alâ’uddīn ‘Alī Dede. *Muhâḍaratu’l-Evâ’il ve Musâmeratu’l-Evâḫir*. Bulak: el-Maṭba’atu’l-Mîriyye, 1300.
- Zulâlî Efendi. *Mehdîlik Hakkında Bir Risâle*. Süleymaniye Kütüphanesi-Yazma Bağışlar, no. 7554, v. 44a-b.

## Ek-1: Risalenin Arapça Metni

بسم لله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة<sup>82</sup> والسلام على محمد وآله وصحبه أجمعين.

وبعد؛ فقد نقل عن بعض الجفّارين: أنّه استخرج عن جفر الشيخ محي الدين العربي إذا انقرض السيئات وأتصل الميمات بقي الأمر كيباض الميم أو كصدر اللّيم، ونقل عن بعضهم أنّه استخرج من الجفر المذكور دائرة فيها سلاطين العثمانيّة. ووقع إبراهيم الذي هو وليّ الأمر في زماننا سنة ست وخمسين وألف في آخرها محيطاً بها وإذا ضاق الأمر اتّسع. وقالوا: الموسّع هو المهدي ولا يتجاوز عن سبعين، وهو غلط إن كان المراد ظهوره، وإن كان المراد ولادته كما قال بعضهم: إنّه يلد في سنة تسع وخمسين، فمحتمل على ما سيظهر لك مما يأتي.

ونقل عن بعضهم: إذا تمّ الثلثان فقد ظهر المهدي، وهو أيضاً محتمل تقريباً كما أن ما استخرجنا من الجفر المذكور بحسب ما غلب على ظنّنا محتمل أيضاً، وهو ولادة المهدي في ألف وست وخمسين، وظهوره في ألف وأربعة وتسعين ويلائم ما وقع في الجفر من ظهور المهدي بعد تسعة بعد السليم أي تسعة ملوك أو تسعة قرون، والثاني منافٍ لما سأنقل، فالظاهر هو الأول. وخروج الأصبه والقحطاني والجهمي والسفباني يكون في فترات وفترة بعد التسعة، وقيل: المهدي والله أعلم.

وهذه الكلمات ممّا لا ينبغي أن يعتمد عليها إلا بحسب الاحتمال ولكن سأنقل لك عن بعض الأكابر في أشراف الساعة على سبيل الاختصار ما يصح أن يعتمد عليها. قال العلامة السيوطي في رسالة الكشف عن مجاوزة هذه الأمة الألف الذي دلّت عليه الآثار: "أنّ مدّة هذه الأمة تزيد على ألف، ولا تبلغ الزيادة عليها خمسمائة سنة. وذلك لأنّه ورد من طرقٍ أن مدّة الدنيا سبعة آلاف سنة، وأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث في آخر الألف السادسة، وورد أن الدجال يخرج على رأس مائة فينزل عيسى عليه السلام فيقتله ثم يمكث في الأرض

<sup>82</sup> في الأصل: "الصلوة"

أربعين سنة، وأنّ الناس يمكنون بعد طلوع الشمس من مغربها مائة وعشرين سنة، وأنّ بين النفتين أربعين سنة."

هذا ما قاله حين ما كان باقياً من الألف مائة سنة وستان لرد من توهم في زمانه قيام القيامة بعد تمام الألف، فأقول: لا يتوهم أحد أنّه بعد تمام هذه المائة التي نحن فيها، وهي المائة الواقعة بعد الألف تقوم<sup>83</sup> القيامة بل يحتمل خروج الدجال حينئذٍ، فإن اتّفق خروجه حينئذٍ فتبقى<sup>84</sup> الدنيا بعده مائتي سنة المشار إليها، وزيادة بما بين خروج الدجال وطلوع الشمس من مغربها، ولا ندري كم هو، ويظهر المهدي قبل خروج الدجال بسبع سنين.

ومن آياته الكبرى ظهور السفيناني، واستخلافه الأرض المقدسة من بئر الفراءة إلى غرسه، وهو في زماننا سنة ألف وست وخمسين لم يظهر، وإن زعم بعض الجفارين أنّه الآن موجود، وقد يأتي إلى مدينة دمشق لبيع الحطب والتين. وسمعت عن بعض من أهل الغوطة من قرية سقبا المشهورة خروجه عنها أنّه نقل عن بعض المشايخ أنّه بقي إلى ظهوره سبع عشرة سنة، وهو محتمل والله أعلم.

ومنها: ظهور الأقواس الأربعة التي يرى بها فسطاط المسلمين يعني مصر، فظهر قوس الأتراك وهو استيلاء قنوز وملك عز الدين عليها بعد انقراض دولة الأيوبيين رحمهم الله، وبعد الأتراك انتقلت<sup>85</sup> الدولة إلى برقوق وملك ظاهر بيبرس، وسائر الجراكسة إلى أن ينتهي الأمر إلى آخرهم وهو قنسو الغوري، فظهر عليه سليم الرومي وتقاتلا في مرج الدابغ، فغلب السليم عليه لخيانة حاكم الشام وحلب مع السلطان الغوري، وضرب المدافع على جامع سلطان حسن الجركسي، وقتل فيها كثيراً من الجراكسة وغيرهم وخليفة من العباسية كان عبد الجراكسة. فهذا هو قوس الأروام، وسيظهر إن شاء الله تعالى القوسين الآخرين، قوس أندلس وهو أن أهل أندلس يهتأون مراكز عظيمة، فينصر الله المسلمين

<sup>83</sup> في الأصل: "يقوم"

<sup>84</sup> في الأصل: "فيبقى"

<sup>85</sup> في الأصل: "انتقل"



على أهل أندلس، ثم بعد سنة أو سنتين يظهر قوس الحبشة، وهو أن ثلاثمائة<sup>86</sup> ألف من الحبش والسودان يجمعون فيقصدون الفسطاط حتى يأتون إلى قرية فيظهر لهم خزائن فرعون، فيخرجونها ويقولون: ما يحصل لنا غنيمة أعظم من هذا، فيرجعون ويتبع ورائهم أهل مصر والشام فيلاقونهم ويقتلونهم ويأسرونهم ويأخذون منهم الغنائم.

فيقرب ظهور المهدي وينتظرونه الناس في كل يوم، وإن لم يتفق خروج الدجال بعد تمام هذه المائة فيتأخر إلى تمام المائة الثانية، ولا يتأخر إلى تمام الثالثة، إذ يلزم بلوغ الزيادة خمسمائة بل أزيد، وهو خلاف ما تقرر في الآثار على ما بينه العلامة السيوطي، واكتفيت به عن ذكر ما يدل على ما ذكرنا ههنا.

وسنون مكث عيسى عليه السلام في غاية الوسعة والأمان حتى أن من زرع مدّاً ولو بلا حراثة يأخذ سبعمائة قدّاً، والوحوش والسباع يدورون في الأسواق من غير إيذاء، وأما ما بعد طلوع الشمس من مغربها إلى النفخة الأولى فالناس يتهاجون فيه كأمثال الحمر ويرفع القرآن والأحكام.

تمت الرسالة لأستاذنا أحمد افندي الشهير بحيدر زاده الحريري عفى عنهما الباري

<sup>86</sup> في الأصل: "ثلثمائة"

## Ek-2: Risalenin Tercümesi

Ḥamd âlemlerin Rabb'i olan Allah'a aittir. Şalât ve selâm Hz. Muhammed'e, ailesine ve aşhâbının hepsine olsun.

İmdi;

*Cifr* ilmiyle uğraşan bazı kimselerin, Şeyh Muhyiddin İbnu'l-'Arabî'nin *cifri* hakkında "kötülükler ortadan kalkıp da *mîm*ler birleştiğinde vaziyet *mîm* harfinin [ortasındaki] beyazlık veya pinti insanın göğsü gibi olacaktır." şeklinde bir çıkarımda bulunduğu nakledilmiştir. Bazılarından gelen nakillere göre ise söz konusu *cifr*den kasıt, içinde Osmanlı sultanlarının bulunduğu bir dairedir; içinde bulunduğumuz 1056 (1646-1647) yılında yönetimi elinde bulunduran İbrâhîm bu dairenin en sonunda ve hepsini kapsayacak şekilde yer almaktadır. [Ayrıca] vaziyet ne zaman sıkışırsa [bir şekilde] genişler [ilkesi gereği], genişletecek olanın Mehdî olduğunu, bunun da [10]70'leri aşmayacağını söylemişlerdir. Bununla şayet onun zuhuru kastediliyorsa bu yanlıştır; yok eğer bazılarından dediği gibi onun [10]59 (1649-1650) yılında dünyaya geleceği anlamında doğumu kastediliyorsa bu, aşağıda sana göstereceğimiz üzere ihtimal dahilindedir. Bazılarından gelen nakillere göre ise üçte iki<sup>87</sup> tamamlandığında Mehdî ortaya çıkacaktır; bu da yakın bir ihtimaldir. Söz konusu *cifr*den bizim zann-ı galibimiz doğrultusunda ulaştığımız ve Mehdî'nin doğumunun 1056'da (1646-1647), zuhurunun da 1094'te (1682-1683) gerçekleşeceği şeklindeki çıkarımımız da bir ihtimaldir. Üstelik söz konusu *cifr*de yer alan hususlar, Mehdî'nin zuhurunun Selim'den sonraki dokuzun akabinde gerçekleşeceği kanaati ile de örtüşmektedir ki buradaki dokuzdan kasıt ya dokuz hükümdardır ya da dokuz asırdır. İkinci ihtimal nakledeceğim şeylerle muvafık değildir. Dolayısıyla açık olan birinci ihtimaldir. el-Eşhab'ın, el-Ḳaḥṭânî'nin, el-Curhumî'nin ve es-Sufyânî'nin ortaya çıkışları dokuzdan sonraki fetret sürecinde ve belirli aralıklarla gerçekleşecektir; [Bunların] Mehdî'den sonra da ortaya çıkacağı da söylenmiştir. En doğrusunu Allah bilir.

Bunlar ancak ihtimal kabilinden itimat edilmesi gereken sözlerdir. Bununla birlikte sana, kıyamet alametleri hakkında güvenilebilecek hususları büyük bir alimden özet olarak nakledeceğim. 'Allâme es-Suyûtî rivayetler üzerinden temellendirdiği *el-Keşf 'an Mucâvezeti Hâzihi'l-Ummeti'l-Elf* isimli risalesinde şunları söylemiştir:

<sup>87</sup> Metinde "الثلاثين" şeklinde geçen bu ifade ile tam olarak ne ifade edilmek istendiği anlaşılamamaktadır; ancak sıyakı ve sibakı göz önünde bulundurulduğunda bunun "bu asrın üçte ikisi" şeklinde anlaşılması muhtemeldir.

Bu ümmetin ömrü 1000 seneden fazla olacak ancak bu fazlalık 500 yıla varmayacaktır. Zira dünyanın ömrünün 7000 yıl olduğu ve Hz. Peygamber'in 6000 yılının sonunda gönderildiği konusunda farklı kanallardan gelen rivayetler söz konusudur. Yine bu noktadaki bir rivayete göre Deccāl yüzyıl başında ortaya çıkacak, akabinde 'İsâ nüzul edecek ve Deccāl'i öldürdükten sonra yeryüzünde 40 yıl kalacaktır. İnsanlar güneş batıdan doğduktan sonra 120 yıl (daha) kalacaktır. Sura iki üfleme arasındaki süre de 40 yıldır.

Bu ifadeler onun (es-Suyûṭî'nin) 1000 yılın tamamlanmasına 102 yıl kala, 1000 yıl dolduğunda kıyametin kopacağı zannına kapılan kendi zamanındaki birisine itiraz sadedinde dile getirdiği hususlardır. Ben [Ahmed b. Hayder] derim ki; hiç kimse içinde bulunduğumuz ve 1000 yılından sonraki yüzyıl olan bu yüzyıl tamamlandıktan sonra kıyametin kopacağını vehmetmesin. Ancak belki Deccāl'in ortaya çıkışının o tarihte olması mümkündür. Şayet onun ortaya çıkışı bu tarihte gerçekleşirse o zaman dünya, işaret edildiği üzere, bundan sonra 200 yıl daha kalacaktır. Deccāl'in ortaya çıkışı ile güneşin batıdan doğuşunun arasındaki fazlalığın ne kadar olduğunu bilmiyoruz. Mehdî ise Deccāl'den 7 sene önce ortaya çıkacaktır.

Kıyametin büyük alametlerinden biri es-Sufyānî'nin zuhuru ve Fırat'ın doğduğu yerden battığı yere kadar bütün mukaddes toprakları ele geçirmesidir. Her ne kadar *Cifr* ehli, es-Sufyānî'nin halihazırda var olduğunu, tahta ve incir satmak için Şam şehrine gelmek üzere olduğunu iddia etmişse de o içinde bulunduğumuz 1056 (1646-1647) yılında henüz zuhur etmemiştir. es-Sufyānî'nin çıkacağı yer olarak meşhur olan Şakbā Köyü'nün bağlı olduğu Ğūṭa bölgesi ahalisine mensup birisinden duyduğuma göre, bir şeyhten onun zuhuruna 17 sene kaldığı bilgisi nakledilmiştir. Bu, ihtimal dahilindedir. En doğrusunu Allah bilir.

Bir başka kıyamet alameti de Müslümanların Fuşṭâṭ'ında yani Mısır'da görülecek olan dört *ḳavstir* (kehanet/saldırı/felaket). Türklerle ilgili *ḳavs* gerçekleşmiştir; bu da Ḳutūz ve Melik 'İzzuddîn'in, Eyyübiler - Allah onlara rahmet etsin- Devleti'nin yıkılışından sonra Mısır'ı ele geçirmesidir. Türklerden sonra devlet, Berḳūḳ ve Melik Zâhir Baybars'a ve hükümleri sona erinceye kadar diğer Çerkeslere intikal etti ki bunların sonuncusu Ḳansu el-Ġavrî'dir. Selim er-Rūmî onun üzerine yürümüş ve ikisi Mercî'd-Dābiğ'ta savaşmıştır. Selim, el-Ġavrî'nin maiyetindeki Şam ve Halep hakimlerinin ona ihaneti sayesinde galip gelmiştir. Toplar, Sultan Ḥasen el-Çerkesî Camii'ni dövmüş ve orada Çerkeslerden ve diğerlerinden çok sayıda

kişi ölmüştür ki bunlar arasında Çerkeslerin tutsağı durumundaki ‘Abbāsî halifesi de yer almaktadır. İşte bu da Rūmlara dair *ķavstir*. Diğer iki *ķavs* de inşallah gerçekleşecektir. Bunlardan ilki Endülüs *ķavsidir*; öyle ki Endülüs ahalisi [İspanyollar] büyük gemiler hazırlamaktadırlar. Allah Müslümanlara, Endülüs ahalisine karşı zafer bahşetsin. Bundan bir veya iki sene sonra Hābeş kavsi ortaya çıkacaktır. Hābeş ve Sūdānlılardan 300 bin kişilik bir ordu bir araya gelecek ve Fir‘avn’ın hazinelerinin kendilerine zahir olacağı bir köye gelinceye kadar Fuşṭāt’a doğru ilerleyecek, hazineyi çıkaracak ve “Biz bundan daha büyük bir ganimet daha elde edemedik.” deyip geri döneceklerdir. Mısır ve Şam ehli onları takip edecek ve akabinde onlarla karşı karşıya gelecek, bir kısmını öldürüp bir kısmını da esir edecek, ganimetleri de geri alacaklardır.

Mehdî’nin zuhuru artık yaklaştı ve insanlar her gün onu bekliyorlar. Şayet Deccāl’in ortaya çıkışı bu yüzyılın bitiminden sonra olmazsa ikinci yüzyılın bitimine kadar tehir edilir. Ancak üçüncü yüzyılın bitimine kadar geciktirilmez, çünkü o zaman ziyadenin 500’e varması hatta aşması gerekir ki bu, ‘Allāme es-Suyūṭî’nin beyan ettiği rivayetlerdeki gerçeklere aykırıdır. Ben ondan, sadece burada zikrettiklerimize delalet eden şeyleri aktarmakla yetindim.

‘İsā ‘aleyhi’s-selāmın kalacağı yıllarda ferahlık ve güven son raddede olacaktır. Öyle ki, bir ölçek tahıl eken bir kişi, toprağı sürmese bile 700 katı fazlalıkta mahsul elde edecektir. Vahşi ve yırtıcı hayvanlar kimseye bir zarar vermeden sokaklarda dolaşacaktır. Ne var ki güneşin batıdan doğmasından sura birinci üflemeye kadarki sürede insanlar eşekler gibi bir kargaşa içinde yaşayacak, Kur’an ve hükümler ilga edilecektir.

Üstadımız Hāyderzāde olarak meşhur olan Aḥmed Efendi el-Ḥarīrî’nin risalesi tamamlandı. Allah ondan ve babasından razı olsun.



و لولا حراية تأخذ سبحة تدا والوحش السباع يدور في الاسواق من غير انبياء واما ما يوجد  
من نزهة الى التفرغ الاول فالكس تبارجته فيه كالمثل الاحمر ويرفع القرآن والاصحاح  
مسلسلا كاسترا وانما قدر التفرغ في هذا الجهد  
عقبة البار





## İslam Hukukunda *Kitâbet (Mükâtebe)* Akdi ve Osmanlı Tatbikatı\*

FATMA KURU

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Türkiye

Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Law, Türkiye

fatma.kuru@marmara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2302-1731>

### Öz

*Kitâbet (mükâtebe)* akdi, İslam hukukunun kabul ettiği köle azat usullerinden biridir. Bu akitle köle, mal veya menfaat olabilen bir bedeli efendisine ödemeyi borçlanmakta, bedeli ödemediği takdirde hürriyetine kavuşmaktadır. Bedel ödenene kadar köle kalmaya devam etmektedir. Ancak bazı hususlarda hür ahkâmına tabi olmaktadır. Nitekim kazancı üzerinde mülkiyet sahibi olmakta, bazı tasarrufları yapmaya ehil hale gelmektedir. Bedeli ödeyemediği takdirde kölelik ahkâmına geri dönmektedir. Bu aradaki statüsü *mükâteb* köle olarak isimlendirilmektedir. *Mükâtebin* hürriyetine giden yollar mümkün mertebe açılmaya çalışılmıştır. Nitekim zekat ve sadaka yoluyla *mükâtebe* yardım yapılması teşvik edilmiş, *kitâbet* akdinin sıhhatine hâlel getirebilecek hususlarda müsamahakâr bir tavır takınılmıştır. En nihayetinde *kitâbet* akdi gerek İslam'ın ilk devirlerinde gerek daha sonraki devirlerde kendine genişçe bir tatbikat sahası bulmuştur. Bu sahalardan biri de Osmanlı Devleti olmuştur. Bu makalede *kitâbet* akdinin teorik altyapısı Hânefi mezhebi ağırlıklı olarak ortaya konulmuş, devamında bunun tezahürü olan Osmanlı tatbikatına yer verilmiştir. Hususiyet arz eden konular izah edilmiştir. Mezheplerin teşekkülünden önceki devirlere ait misallere de yer verilmiştir. Konu bütünlüğünü sağlamak için teori ve pratik bir arada ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kölelik, Hürriyet, İtq, Azat, Kitâbet, Mükâteb, Kitâbete Kesmek, Osmanlı Devleti.

### ***Kitâbat (Mukâtaba)* Contract in Islamic Law and Its Practice in the Ottoman Empire**

#### **Abstract**

Contract of *kitâbat (mukâtaba)* is one of the methods of freeing slaves accepted by Islamic law. With this contract, the slave is obliged to pay a price, which can be a property or an interest, to his master, and if he pays the price, he gains his freedom. He remains a slave until the price is paid. However, in some matters, it is subject to the rules applying to freedom. As a matter of fact, he owns property on his earnings and becomes competent to make some savings. If he cannot pay the price, he returns to the rules

\* Bu çalışma, 2022 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Anabilim Dalında tamamlanan, "İslâm-Osmanlı Hukukunda Kitâbet (Mükâtebe) Akdi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.



applied to slaves. Meanwhile, his status is called *mukātab* slave. The roads leading to the freedom of the *mukātab* have been tried to be opened as much as possible. As a matter of fact, aid to the *mukātab* by means of zakat and charity has been encouraged, and a tolerant attitude has been adopted in matters that may harm the health of the *kitābat*. Ultimately, the *kitābat* contract found a wide application area for itself both in the early periods of Islam and in later periods. One of these fields was the Ottoman Empire. In this article, the theoretical background of *kitābat* is presented, mainly in the Ḥanafism, and then the Ottoman practice, which is its appearance, is included. Special issues have been explained. Examples from the periods before the formation of madhhabs are also included. Theory and practice are handled together to ensure subject integrity.

**Keywords:** Slavery, Liberty, Enfranchisement, Manumission, Kitābat, Mukātab, Contract, Ottoman Empire.

## Giriş

İslam dini, kölelerin hukuki statüsünü detaylı bir şekilde tanzim etmiştir. Bu süreçte hürriyetin asli olmasını prensip edinmiş, kölelerin insani şartlarda hayat sürdürebilmeleri için gayret sarf etmiştir. Köle azadı pek çok vesile ile teşvik edilmiş, bazı hallerde mecburi addedilmiştir.<sup>1</sup> Kölelerin hürriyetlerine kavuşmaları için muhtelif usuller kabul edilmiştir.<sup>2</sup> *Kitābet* akdi de bu usullerden biri olmuştur. Bu usulde azat muayyen bir bedel mukabilinde gerçekleşmektedir.

*Kitābet* akdi yapılan köleye *mukāteb* denilmektedir. Bu tabir akdin yapılmasından sona ermesine kadar kölenin tabi olduğu statüyü ifade etmektedir. *Mukāteb*, yed hürriyetine (bir çeşit mülkiyet hakkına) sahip olmakta ve bazı tasarruflara ehil hale gelmektedir. Buna mukabil *kitābet* bedeli zimmetinde *deyn* olarak sabit olmaktadır. Kararlaştırılan bedeli öderse hür olmakta, aksi takdirde *kitābet* akdi sona ermekte ve tekrardan sıradan köle olmaktadır. *Kitābet* bedelini ifa etmeyen *mukāteb*, ifaya icbar edilememekte ve hapsedilememektedir. Dolayısıyla bahis mevzuu borç salt acziyetle düşen zayıf bir borç teşkil etmektedir.

<sup>1</sup> Bakara suresi 177. ayet ve Beled suresi 13. ayette köle azat etmenin faziletinden bahsedilmiştir. Hz. Peygamber (sav) de muhtelif vesilelerle köle azadına teşvik etmiştir. Nitekim o, "Her kim Müslüman bir köleyi azat ederse, azat olanın her uzvuna karşılık, Allah da azat edeninin bir uzvunu cehennemden kurtarır." buyurmuştur (Buḥārī, 'İtḳ, 1 (no. 2557). Diğer taraftan köle azat etmek; *ḥaṭaen katl*, oruç bozma, *zihārdan* veya yeminden dönmede *kefāret* olarak öngörülmüştür.

<sup>2</sup> Bu usuller *itḳ*, *tedbīr*, *istilād* gibi usullerdir. *İtḳ*, köle azatlarının tamamını karşılayan genel bir tabirdir. Azat bir bedel mukabilinde olabileceği gibi, karşılıksız da olabilir. Bir bedel mukabilinde olduğu takdirde kölenin efendinin *itḳ* icabını kabul etmesi aranır. *Tedbīr*, efendinin kölesinin azat olmasını kendi ölümüne bağlamasıdır. Böyle bir köle *müdebber* şeklinde isimlendirilmekte ve efendisinin ölümüyle terekenin 1/3'ünden azat olmayı hak etmektedir. *İstilād* ise cariyenin efendisinden bir çocuğa sahip olmasıdır. Bu cariyeye *ümmü veled* şeklinde isimlendirilmekte ve efendisinin ölümüyle terekenin tamamından azat olmayı hak etmektedir.

*Kitâbet* akdi gerek İslâm'ın ilk devirlerinde gerek daha sonraki devirlerde çokça başvurulan bir azat usulü olmuştur. Efendinin azat sevabı ve *velâya* ilaveten bir bedel elde etmesi, köle sahiplerini *kitâbet* akdi yapmaya teşvik eden bir amil olmuştur. Bununla birlikte *kitâbet* akdinin asıl gayesi köleye yardım etmektir. Zira bu akitle bir köle hürriyetine kavuşmuş, efendisi de kölesinin hizmetinden ömür boyu vazgeçmiş olur. Bu sebeple *kitâbet* akdine dair meselelerde, sıkı pazarlığa dayanan satım ve kira akitlerinin aksine, daha müsamahakâr bir tavır takınılmıştır. Akdin mümkün mertebe ayakta kalmasına gayret edilerek, hürriyete giden yollar açılmaya çalışılmıştır.

Çağdaş literatürde *kitâbet* akdine yer veren sınırlı sayıda çalışma olmuştur. Halil Sahillioğlu'nun "Onbeşinci Yüzyıl Sonunda Bursa'da Dokumacı Köleler"<sup>3</sup> isimli çalışması bunlardan biridir. Bu çalışma tatbikat ağırlıklı olup, daha ziyade bedelin dokuma olduğu akitleri ön plana çıkarmıştır. Rahmi Deniz Özbay'ın "Osmanlı İmparatorluğu'nda Köle Emeğinin İstihdamı ve Mükâtebe Yöntemi"<sup>4</sup> isimli makalesi de bu minvaldedir. Zübeyde Güneş Yağcı'nın "Osmanlı Devleti'nde Köle Azadı Yöntemi Olan Mükâtebe: Balıkesir Örneği"<sup>5</sup> isimli çalışması da tatbikata yöneliktir. Bu çalışmalar *kitâbeti* hukuki açıdan ele almamış, tatbikat ciheti de sınırlı kalmıştır. Diğer bir çalışma ise Fatma Zehra Hankal tarafından yazılan *İkale, Muhalâ'a ve Kitâbet Akidleri Mukayesesi*<sup>6</sup> başlıklı yüksek lisans tezidir. Bu çalışma *kitâbet* akdini dört mezhep cihetinden genel hatlarıyla ele almış, muhtemelen tezin gayesi olmadığından detaya girmemiş ve tatbikata yer vermemiştir. Şer'iyeye sicilleri çalışmalarında ise *kitâbet* kayıtlarına yer verilirken bu akit kısaca tarif edilmiştir. Nihayetinde literatürde *kitâbet* akdine dair müstakil ve kapsamlı bir çalışma mevcut olmamıştır. *Kitâbet* akdinin fıkıh kitaplarında yer alan temel bir mevzu olması buna sebep olarak gösterilebilse de diğer mevzuların akıbeti böyle olmamıştır. Akdin tatbikat sahasının son asırlarda ortadan kalkmış olmasının bunda rolü büyüktür. Bununla birlikte *kitâbet*, bir akit ve azat metodu olarak nevi şahsına münhasır bir müessesedir. Kölenin hürriyetine giden yolda sarf ettiği çaba, akit sonrası kölenin tabi olduğu statü, bu akdin diğer akitler içindeki yeri ve tatbikattaki misalleri hususiyet arz etmektedir.

<sup>3</sup> Halil Sahillioğlu, "On Beşinci Yüzyıl Sonunda Bursa'da Dokumacı Köleler," 217-229.

<sup>4</sup> Rahmi Deniz Özbay, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Köle Emeğinin İstihdamı ve Mükâtebe Yöntemi," 148-163.

<sup>5</sup> Zübeyde Güneş Yağcı, "Osmanlı Devleti'nde Köle Azadı Yöntemi Olan Mükâtebe: Balıkesir Örneği," 105-119.

<sup>6</sup> Fatma Zehra Hankal, "İkale, Muhalâ'a ve Kitâbet Akidleri Mukayesesi," (yüksek lisans tezi).

Bu çalışmada 2022 yılında yazar tarafından yüksek lisans tezi olarak ele alınan mevzu, öne çıkan taraflarıyla makale formatında yazılmıştır. Meseleler, tezde olduğu üzere, Hanefi mezhebi çerçevesinde ele alınmaya çalışılmıştır. Diğer fıkıh mezhepleri ile karşılaştırmalara sınırlı ölçüde yer verilmiştir.

*Kitābet* akdine dair bu çalışma beş bölümden müteşekkildir. İlk bölümde *kitābet* ve *mükātebe* tabirlerinin lügat ve ıstılah manaları izah edilmiş, akdin meşruluk temellerine yer verilmiştir. *Kitābet* akdi ve bir bedel mukabilinde gerçekleşen başka azat usulleri ayırt edilmiştir. İkinci bölüm akdin unsurlarına tahsis edilmiştir. Akdin tarafları, kurulması, *maḥalli* gibi hususlar izah edilmiş, *kitābet* bedeline dair meseleler etraflı bir şekilde incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise *takyīdī* şartlara yer verilmiştir. Dördüncü bölüm *mükātebin* hukuki statüsüne dairdir. *Mükātebin* tasarrufları ve efendinin *mükātebe* üzerindeki muameleleri tetkik edilmiştir. Son olarak, beşinci bölümde, akdin sona ermesine ve tarafların vefat etmesine dair meselelere yer verilmiştir. *Mükātebin* veya efendisinin vefatı akdin sona ermesine sebebiyet vermemekle birlikte, akdin akıbetine dair pek çok meseleyi ihtiva ettiğinden aynı başlıkta ele alınmıştır.

## 1. Akdin Tarifi ve Hukuki Dayanağı

### 1.1. *Kitābetin* Lügat ve Istılah Manası

*Kitābet*, Arapça “ketebe” fiilinin mastarlarından biridir.<sup>7</sup> Lügatte ilave etmek, eklemek, bir araya getirmek manalarına gelir. Yazma faaliyeti harfleri bir araya getirmek suretiyle icra edildiğinden bu fiil ile ifade edilmiştir.<sup>8</sup> *Mükātebe* ise yazışmak manasına gelir.<sup>9</sup>

*Kitābet* akdi yapılan köle yed hürriyetine sahip olur. Dolayısıyla bu akitle, yed hürriyeti *raḳabe* hürriyetine ilave edilir. Buna binaen *kitābet* şeklinde isimlendirilmiştir.<sup>10</sup> Diğer taraftan bu isimlendirmeyi başka türlü izah edenler de olmuştur. Kimisine göre efendi ve köle akdin yapıldığına dair bir “vesika” yazdığı,<sup>11</sup> kimisine göre de taraflar birbirlerine borç yüklediği, yani nefislerine bir şeyi “yazdıkları” için bu şekilde bir isimlendirmeye gidilmiştir.<sup>12</sup> Şāfi‘ī (150-204/767-820) mezhebinden eş-Şirbīnī (ö. 977/1570) kelimenin ekleme, bir araya getirme manasını ifade

<sup>7</sup> ‘Āşım Efendi, *el-Oḳyānūsul-Basīṭ fi Tercemeti'l-Kāmūsī'l-Muḥīṭ*, 1:631.

<sup>8</sup> Dāmād, *Mecma‘u'l-Enḥur fi Şerḥi Mülteḳa'l-Ebḥur*, 4:3.

<sup>9</sup> Muştāfā Efendi *el-Aḥṭerī, Aḥṭerī-i Kebīr*, 527.

<sup>10</sup> el-Ḥaddād, *el-Cevheretu'n-Neyyire ‘Alā Muḥṭaşarı'l-Ḳudūrī*, 2:110.

<sup>11</sup> Dāmād, *Mecma‘u'l-Enḥur*, 4:3.

<sup>12</sup> İbn ‘Ābidīn, *Reddu'l-Muḥṭār*, 6:97-98.

ettikten sonra bahis mevzuu akitle de taksitlerin birbirine ilave edildiğini söylemiştir. Zira Şâfi'îlere göre *kitâbet* akdinin en az iki taksitten meydana gelmesi gerekir.<sup>13</sup>

Qur'ân-ı Kerim'de, *kitâbet* akdine işaret eden kelime "kitâb" olmuştur.<sup>14</sup> Ancak bu kelimenin kâtebe fiilinin mastarı mı olduğu, yoksa akitten sonra taraflara verilen vesika mı olduğu hususunda görüş birliği yoktur.<sup>15</sup>

*Kitâbet* akdi yapılan köleye *mükâteb* denilmektedir. Bu kelime "kâtebe" fiilinin *ism-i mef'ûl* formudur. Cariye için kelimenin müennes formu olan *mükâtebe* kullanılır. Efendiye karşılık gelen kelime ise aynı fiilin *ism-i fâil* formu olan *mükâtib*dir.<sup>16</sup> Bununla birlikte *mükâtib* tabiri pek rağbet görmemiştir. Fıkıh kitapları *mükâtib* denilebileceğini ifade etmekle birlikte mevzu dahilinde bu kelimeyi kullanmaktan imtina etmiştir. Tetkik edilen şer'îyye sicillerinde de bu kelimeye rastlanılmamıştır. *Mükâtib* yerine efendi, *mevlâ* ve *seyyid* tabirleri, akit öncesinde olduğu üzere, kullanılmaya devam edilmiştir. Bu tercihin pratik faydası Arap alfabesiyle yazılan bir metni okurken ortaya çıkar. Zira *mükâteb* ve *mükâtib* kelimeleri aynı şekilde (مکاتب) yazılır. *Mükâtib* rağbet gören bir tabir olsaydı, harekesiz bir metinde efendinin mi kölesinin mi kastedildiği hususunda ilk bakışta bir duraksama yaşanabilirdi.

Mükâtebe kelimesi yazışmak manasına geldiğinden, bazı tercümelere efendinin kölesiyle *kitâbet* akdi yapması "efendinin kölesiyle yazışması" şeklinde ifade edilmiştir. *Mükâteb* köle için de "yazışmalı köle" ibaresi kullanılmıştır.<sup>17</sup> Ancak bu tercihin ne kadar isabetli olduğu tartışmaya açıktır. Zira ıstılah muhafaza edilmeyerek, yerine başka manaları da akla getirecek bir diğer kullanım tercih edilmiştir.

Efendi ve kölenin *kitâbet* akdi yapması efendinin kölesini *kitâbete* kesmesi şeklinde de ifade edilir. Kesmek Arapça kaynaklarda yer almayan

<sup>13</sup> el-Ḥaṭîb, *Muğnî'l-Muhtâc*, 19:441-443.

<sup>14</sup> 24/Nûr:33.

<sup>15</sup> el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Qur'ân*, 12:382.

<sup>16</sup> İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr 'alâ ed-Dürri'l-Muhtâr*, 6:97.

<sup>17</sup> Yazışmak tabirine Arapçadan yapılan bazı tercümelere rastlanılmaktadır. Mesela Mehmet Sofuoğlu tarafından yapılan Şahîḥ-i Buḥârî tercümesinin pek çok yerinde *kitâbet* akdi yapmak, "hürriyetini satın alma yazışması yapmak" şeklinde tercüme edilmiştir. Bununla beraber bu eserde *kitâbet* ve *mükâteb* kelimeleri de sıklıkla kullanılmıştır. bkz. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, 17:2356-2363. Diğer taraftan internet sitelerinde kolayca rastlanılabilecek bazı meallerde *kitâbet* akdi yapmak yerine yazışmak, yazılı sözleşme yapmak nevinden yanıltıcı ibareler yer almıştır.

bir ilave olup Türkçe kaynaklarda, özellikle şer'iyeye sicillerinde sıklıkla yer almıştır.<sup>18</sup>

### 1.2. Akdin Hükümü

*Kitâbet* akdi yapan köle efendisine muayyen bir bedel ödemeyi borçlanır. Bunun karşılığında yed (el) hürriyetine sahip olur. Yed hürriyetine sahip olan, bir başka deyişle eli kendisine ait olan köle kazandıklarına malik hale gelir. Dolayısıyla yed hürriyeti *mükâteb* kölenin mülkiyet hakkını ifade eder. Bununla birlikte *mükâteb* kölenin *rağabesi* efendisine ait olmaya devam eder. Kararlaştırılan bedeli ödediğinde tamamen hür olur. Dolayısıyla *mükâteblik* akdin yapılmasından bedelin ödenmesine kadar olan statüsünü ifade eder.<sup>19</sup>

*Mükâteb* kölenin kararlaştırılan bedeli temin edebilmesi için çalışması icap eder. Bu sebeple bazı tasarrufları yapmaya ehil kabul edilir. Ancak o, *me'zûn* köleden daha fazlasıdır. Zira *me'zûn* kölenin mülkiyet yetkisi olmayıp, kazandıklarının maliki efendisidir. Azat olursa *me'zûn* olduğu müddet zarfında kazandıklarını efendisine teslim eder. *Mükâteb* hür olduğunda ise *mükâtebken* kazandıklarını efendisine vermez. Zira malik bizzat kendisidir.<sup>20</sup>

*Mükâteb*, *kitâbet* bedelini ödeyemezse köleliğe geri döner. Daha doğrusu *mükâteb* köleliği sona ererek tekrardan sıradan köle olur. Bu takdirde *mükâtebliği* süresince kazandığı mallar efendisine ait olur. Dolayısıyla *mükâtebin* kazandıkları üzerindeki mülkiyet yetkisi nakıs bir mülkiyettir. Bu sebeple *mükâteb*, ne kadar zengin olursa olsun, zekatla mükellef tutulmaz.<sup>21</sup> Diğer taraftan *mükâteb* kendisine zekat verilecek sınıftandır. Ne kadar zengin olursa olsun *mükâtebe* zekat verilebilecektir.<sup>22</sup>

### 1.3. Akdin Benzerlerinden Ayırt Edilmesi

*Kitâbet* akdinin daha iyi anlaşılabilmesi için ne olmadığının tespiti önem arz etmektedir. Zira köle azadının bir bedel mukabilinde gerçekleştiği başka

<sup>18</sup> bkz. "... mevsûf-ı mezbûr Yusuf müvekkilem mezbûre Fâtma'nın abd-i memlûkü olup mukaddemâ on dört bin akçeyle kitâbete kesip hâlâ bedel-i kitâbet olan on dört bin akçeyi müvekkile-i mezbûre merkûm Yusuf yedinden bi't-tamam ahz u kabz edip mezbûr Yusuf sâir ahrâr-ı asliyyîn gibi hür olup ..." Ahi Çelebi, Sicil No. 1, v. 13a/2 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 96; 85. hüküm). "... mezbûre Robana târih-i kitâbdan beş sene tamâmına değîn bana istikamet ile hizmet etmek üzere kitâbete kesip ol dahi minvâl-i muharrer üzere kitâbet-i merkûmeyi kabûl ve hizmet-i lâzimesini edâya mültezime olduktan sonra ..." Hasköy, Sicil No. 10, s. 4/1 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 41; 5. hüküm).

<sup>19</sup> İbrâhîm el-Halebî, *Mülteka'l-Ebğur*, 539.

<sup>20</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, 7:225-226.

<sup>21</sup> el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, 1:324.

<sup>22</sup> Molla Hüsvrev, *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Çureri'l-Ahkâm*, 2:12.

usuller de vardır. Nitekim *ıtk' alâ māl* ile köle muayyen bir bedel mukabilinde hürriyetine kavuşur. Ancak *kitâbetten* farklı olarak azat, akdin yapılmasıyla gerçekleşir. Kararlaştırılan bedel, artık hür olan kimsenin zimmetinde *deyn* olarak sabit olur. Borcunu ödemediğinde köleliğe dönmesi mevzubahis olmaz. Zira hürriyet fesih kabul etmez. Hür kimselerin borçları nasıl takip ediliyorsa, onun borcu da o şekilde takip edilir. Dolayısıyla gerekirse hapsedilebilir.<sup>23</sup> *Mükâtebe* ise bedeli ödemediği takdirde köleliğe geri döner, ifaya icbar edilmesi ve hapsedilmesi mümkün olmaz.<sup>24</sup>

Kölenin azat olmasının bir bedel ödemesine *ta'lik* edilmesi (bağlanması)<sup>25</sup>, bazı noktalarda *kitâbet* akdine benzemektedir. Bu sebeple zaman zaman bu ikisinin birbirine karıştırıldığına şahit olunur. Fetva mecmualarında yer alan bazı cevaplarda da bahsi geçeceği üzere, müftünün böyle bir vaziyetten endişe ettiği görülür. Azat olması bir bedel ödemesine *ta'lik* edilen köle, *kitâbetten* (ve *ıtk' alâ māl*den) farklı olarak borçlu mesabesinde olmaz. Bedel muayyen bir meblağ olduğunda çalışması icap edeceğinden, efendisi onu zımnen *me'zûn* kılmış olur. Dolayısıyla böyle bir köle mülkiyetten ihraç edilebilir. Efendinin vefatıyla da *ta'lik* batıl olur. *Mükâtebe*in vaziyeti ise böyle değildir. Zira *kitâbet*, efendi cihetinden *lâzım* bir akittir.<sup>26</sup>

Osmanlı Devleti'nde belli bir hizmet müddetini tamamlayan kölenin azat edilmesi umulurdu. *Kitâbet* akdi ile ilgisi olmayan ve ne kadar yaygın olduğu bilinmeyen bu tatbikatın altında yatan kanaat, müddetini tamamlayan kölenin adeta bedelini efendisine ödediğiydi. Hizmet müddetini tamamlayan kölenin kendiliğinden azat olması veya efendinin azada icbar edilmesi mümkün değildi. Bununla birlikte kaynaklarda kölenin bedeli ödenerek azat edildiği birkaç misal zikredilir.<sup>27</sup> Zira aksi tatbikat efendinin mülkiyet hakkına müdahale olur. Sadece efendinin böyle bir kölesini azat etmesi veya azat etmesi ümit edilen bir şahsa satması *müstehâb* kabul edilmiştir.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li Ta'îlî'l-Muhtâr*, 4:198.

<sup>24</sup> Dâmâd, *Mecma'u'l-Enhur*, 2:242.

<sup>25</sup> Efendi, kölesinin azat olmasını şarta *ta'lik* ettiğinde, şartın gerçekleşmesi ile azat vaki olur. Efendinin kölesine "Yağmur yağarsa hürsün!", "Şu hastalıktan kurtulursam hürsün!", "1000 dirhem ödersen hürsün!" demesi böyledir. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve İstîlâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 4:35, 55.

<sup>26</sup> es-Seraşsî, *el-Mebûsû*, 7:225-226.

<sup>27</sup> Y. Hakan Erdem, *Osmanlı'da Köleliğin Sonu 1800-1909*, 193-200.

<sup>28</sup> Yenişehirli 'Abdullâh Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, 149.

## 1.4. Akdin Hukuki Dayanağı

### 1.4.1. *Kitābet* Akdini İslam Dini mi İhdas Etmiştir?

*Kitābet* akdi, aksi kanaatte olanlar olmakla birlikte, İslam dini tarafından ihdas edilmiş değildir. Muhtelif toplumlarda, birebir aynı olmasa da kölelerin bir bedel mukabilinde azat edilmelerine rastlanılmaktadır. Nitekim Roma'da köleler kendilerine mahsus bir malvarlığına (*peculium*) sahip olabilmiş, bununla kendilerini efendilerinden satın alabilmiştir.<sup>29</sup> Tevrat'ta İbrani kölelerin hürriyetlerini elde etmeleri için kabul edilen usul *kitābeti* hatırlatmaktadır. Tesniye'de yer alan bir ayette, efendinin azat olan kölesine Allah'ın ona bahsettiklerinden vermesinden bahsedilir.<sup>30</sup>

### 1.4.2. *Qur'ân*'daki Delili

*Kitābet* akdinin meşruiyeti *Qur'ân*, sünnet, *icmā'* ve *istihsān* ile sabittir.<sup>31</sup> *Qur'ân*-ı Kerim'deki delili Nūr süresinin 33. ayetidir. Burada "Sağ ellerinizin mâlik olduklarından, *kitābet* akdi yapmak isteyenlerle, onlarda bir hayır görüyorsanız *kitābet* yapın. Allah'ın size verdiği maldan da onlara verin." buyurulmaktadır.

Rivayetlere göre ayetin bu kısmı, Hüveytîb b. 'Abdul'uzzâ'nın Şubh (Şubeyh) isimli kölesinin *kitābet* teklifini geri çevirmesi üzerine nazil olmuştur. Ayetin nüzülü üzerine Hüveytîb, 100 dinar karşılığında kölesiyle *kitābet* akdi yapmış ve 20 dinarını ona hibe etmiştir.<sup>32</sup>

#### 1.4.2.1. Ayette Zikredilen Hayır

Ayette zikredilen hayırdan maksadın ne olduğu hususunda muhtelif görüşler ileri sürülse de ağırlık basan görüş kölenin güvenilir olması ve nafakasını temin etme kudretine sahip olması olmuştur.<sup>33</sup> Nitekim Hz. Peygamber (sav), "Onlarda bir meslek-zanaat (*hîrfa*) biliyorsanız onlarla

<sup>29</sup> Belgin Erdoğan ve Bülent Tahiroğlu, *Roma Hukuku Dersleri*, 143-146.

<sup>30</sup> Bahis mevzuu Tevrat ayetleri şu şekildedir: "İbrani bir köle, bir İbrani tarafından satın alındığında, 6 sene hizmet edecek, 7. senede bir şey ödmeden azat olacaktır." (Çıkış, 21:2, Tesniye, 15:12.) "Hatta efendisi bu kölesini boş göndermeyecek, Allah'ın rahmetinin bir eseri olarak kazandığı maldan (sürüsünden, harmanından, şarabından) ona da verecektir." (Tesniye, 15:13-14.) "Bir İbrani fakir düşer ve kendini başka bir İbrani'ye köle olarak satarsa, köle gibi çalıştırılmayacak, işçi veya misafir muamelesi görecektir, Jübile senesine kadar efendisine hizmet edecektir." (Levililer, 25:39-40.) "Bir İbrani fakir düşerek kendini bir yabancıya sattığında, geri alınma hakkına sahip olacaktır. Bir yakını onu satın alabileceği gibi, gücü yetiyorsa kendi de bunu yapabilecektir. Aksi takdirde, Jübile senesinde çocuklarıyla beraber azat olacaktır." (Levililer, 25:47-54.)

<sup>31</sup> el-Kāsāni, *Bedā'î'u's-Şanā'i' fi Tertibi's-Şerā'i'*, 5:419.

<sup>32</sup> el-Şurtubî, *el-Cāmiu li Ahkāmî'l-Şur'ân*, 12:382.

<sup>33</sup> Görüşler için bkz. el-Ceşşās, *Ahkāmu'l-Şur'ân*, 5:180-181; el-Şurtubî, *el-Cāmiu li Ahkāmî'l-Şur'ân*, 12:384-385.

*kitâbet* akdi yapın, aksi halde onları katiyen insanların üzerine salmayın (onları insanlara yük etmeyin)!" buyurmuştur."<sup>34</sup>

#### 1.4.2.2. Ayette Yer Alan "Kitâbet Yapın" Emri

Zâhirîlere ve Aḥmed b. Ḥanbel'den (164-241/780-855) gelen bir rivayete göre, ayette yer alan "*kitâbet* yapın" emri *vücüb* ifade eder. Dolayısıyla kişi, *kitâbet* akdi yapmak isteyen kölesine müspet yönde cevap verme mecburiyetindedir. Tâbi'ün hukukçularından da aynı yönde içtihat edenler olmuştur.<sup>35</sup> Hz. Ömer (ra) halifeliği devrinde, kölesi Sîrîn'den gelen *kitâbet* teklifini kabul etmeyen Enes b. Mâlik'i (ö. 93/711-712), akde icbar etmiştir. Bu esnada Enes'e kırbacını göstermiş, o da bunun üzerine kölesini *kitâbete* kesmiştir.<sup>36</sup> Bununla birlikte Ḥanbelî mezhebi dahil dört mezhep, köleden gelen *kitâbet* teklifine müspet yönde cevap vermenin *vâcib* olmadığı noktasında birleşmiştir.<sup>37</sup> Onlara göre kendisinde hayır görülen bir köleyle *kitâbet* akdi yapılması *mendûbtur*. Zira bir kimse ne akit yapmaya<sup>38</sup> ne de kölesini azat etmeye icbar edilebilir.<sup>39</sup> Diğer taraftan ayette "onlarda bir hayır görürseniz" denilerek efendilere takdir hakkı verilmiştir.<sup>40</sup>

El-Ceşşâş (305-370/917-981), Hz. Ömer'in tatbikatının da esasında *nedbe* delalet ettiğini söyler. Zira Hz. Ömer *kitâbete* hükmetmemiş, Enes b. Mâlik'i akde icbar etmiştir. Nitekim halife *mübâh* olan bir şeyi, *vâcib* olmasa da reayasına emredebilir. Diğer taraftan "*kitâbet* yapın" emri *vücüb* bildirseydi, Enes b. Mâlik *kitâbet* akdi yapmaktan imtina etmezdi.<sup>41</sup>

Hz. Ömer'in (ra) muamelesine benzer bir hadiseye, 19. asrın ikinci yarısında Osmanlı Devleti'nde rastlanılır. Ancak bu sefer *kitâbet* teklifini kabul etmeyen köleler olmuştur. Hadise Çerkezya'nın işgalini müteakip, yoğun bir Çerkes nüfusun Osmanlı'ya göç etmesi üzerine cereyan etmiştir. Çerkes köleler, Çerkes beylerinden "bedelsiz olarak" azat olmayı istemiş, hadise silahlı çatışmaya kadar varmıştır. Osmanlı Devleti de huzursuzlukların son bulması için *kitâbet* akdi yapmalarını tavsiye etmiştir. Hatta bedeli devlet arazisinden vermeyi, yani kendi ödemeyi vaat etmiştir.

<sup>34</sup> Ebü Dâvüd, *el-Merâsîl*, Kitâbu'l-Buyû', Bâbu mâ Cae fî't-Ticâreti, 129 (no. 20).

<sup>35</sup> el-Ḳurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Ḳur'ân*, 12:383.

<sup>36</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Ḳur'ân*, 5:180.

<sup>37</sup> Mâlik, *Muvaḫḫa*, Mükâteb, 1 (no. 3); İbn Ḳudâme, *el-Muğni*, 14:442; el-Mevşilî, *el-İhtiyâr*; 4:239; el-Ḳurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Ḳur'ân*, 12:383; el-Ḥaḫîb, *Muğni'l-Muḫtâc*, 19:429-430.

<sup>38</sup> el-Ḳurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Ḳur'ân*, 12:383.

<sup>39</sup> İbn Rüşd el-Ḥafid, *Bidayetu'l-Muctehid ve Nihayeti'l-Mukteşid*, 4:183.

<sup>40</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Ḳur'ân*, 5:180.

<sup>41</sup> el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Ḳur'ân*, 5:180.



Çatışmalar bir türlü son bulmayınca hükümet sahra toplarıyla taraflara gözdağı vermiş ve *kitābet* akdi tavsiyesini tekrarlamıştır.<sup>42</sup> Bu tavır, Hz. Ömer'in Enes b. Mâlik'e kırbacını göstermesine benzemektedir.

### 1.4.2.3 Ayette Yer Alan Mal Verme Emri

Nür süresi 33. ayette ayrıca "Allah'ın size verdiği maldan da onlara verin" buyurulmaktadır. Mezhepler ayetteki mal verme emrinin hükmü hususunda ihtilaf etmiştir. Zâhirîlere, Şâfiî'lere ve Hânelîlere göre *mükātebe teberru'* yapılması *vâcib*dir. Zâhirîler kölenin *kitābet* teklifinin kabul edilmesi noktasında takındıkları tavrı burada da takınmıştır. Hânelî ve Şâfiî mezhepleri ise, köleden gelen *kitābet* teklifini kabul etmeyi *vâcib* görmedikleri halde, mal verilmesini *vâcib* kabul etmiştir. Hânelîlere göre *kitābet* bedelinde dörtte bir oranında bir indirime gidilmiştir. Şâfiîler, muayyen bir oran tayin etmemiştir. Hânelî ve Mâlikî mezheplerine göre ise *mükātebe* hibe yapmak *mendüb* kabul edilmiştir.<sup>43</sup>

Tevbe süresi 60. ayette zekat verilecek sınıflar sayılmış, bunlar arasında "fir-riqāb" da zikredilmiştir. Hânelî ve Şâfiî'lere göre bu ibare ile yalnızca *mükātebe* köleler kastedilir. Zekat payından onlara ödeme yapılır.<sup>44</sup> Mâlikîler, zekat payı ile köle satın alınıp azat edileceğini söyler. Bahis mevzuu payın *mükātebe* verilmesini kabul etmezler.<sup>45</sup> Hânelîlere göre her ikisi de mümkündür.<sup>46</sup>

### 1.4.3. Sünneteki Delili

Hz. Peygamber'in *kitābet* akdine dair söz ve muameleleri rivayetlerde yer almıştır.<sup>47</sup> Selmân-ı Fârisî'nin (ö. 36/656?) *kitābet* akdi Hz. Peygamber'in talebi üzerine yapılmıştır. *Kitābet* bedeli olan 40 *uqiyye* altın

<sup>42</sup> Ehd R Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti 1840-1890*, 136-144.

<sup>43</sup> İbn Hâzım, *el-Muḥallâ bi'l-Âşâr*, 8: 252-256; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 14:458-459; Bilmen, *Kamus*, 4:52-53. Osmanlı şer'iyye sicillerinde *mükātebe* kısmen veya tamamen ibra edildiği ya da azat edildiği kayıtlar mevcuttur. 1649 senesine ait bir *hüccette* 6000 fiḍḍi cedid akçeyle *kitābete* kesilen köle 2000 akçe için ibra edilmiştir. Rumeli Sadareti, Sicil No. 80, v. 46a/3 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 188; 196. hüküm). 1525 senesine ait bir *hüccete* göre muayyen müddet hizmet olan bedelin bir senesi *mükātebe* hibe edilmiştir. Üsküdar, Sicil No. 5, v. 16b/5 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 101; 157. hüküm). 1686 senesine ait bir *hüccete* göre *mükātebe* kalan bedelin tamamı için ibra edilmiştir. Bab, Sicil No. 46, v. 82b/2 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 431; 509. hüküm). 1667 senesine ait bir *hüccet* Ridvan isimli *mükātebe* azat edilmesini tevsik eder. Bab, Sicil No. 3, v. 113b/1 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 734; 950. hüküm).

<sup>44</sup> Hânelîlerin görüşü için bkz. el-Mevşilî, *el-İḥtiyâr*, 1:382, 391. İmam Şâfiî'nin görüşü için bkz. eş-Şâfiî, *el-Ümm*, 2:93.

<sup>45</sup> el-Ḳurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Ḳur'ân*, 8:287-289.

<sup>46</sup> İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 9:319-321.

<sup>47</sup> "Kitābet bedeli 100 *uqiyye* olan *mükātebe*, 10 *uqiyye* eksik öderse hala köledir." Ebü Dâvüd, *İtḳ*, 1 (no. 3927); en-Nesâî, *İtḳ* (no. 5007-5010). "Mükātebe, üzerinde bir dirhem bile kaldığı müddetçe, köledir." Ebü Dâvüd, *İtḳ*, 1 (no. 3926).

ve 300 hurma fidanının dikimi Hz. Peygamber'in şahâbileri teşvik etmesiyle ödenmiştir. Şahâbiler fidanları temin etmiş, Hz. Peygamber de kendi elleriyle toprağa koymuştur. Altın olan bedel ise beytu'l-mâl'den ödenmiştir.<sup>48</sup> Hz. Peygamber şahâbeden Ebû Müemmel için de aynı yardım çağrısını yapmış ve ifa gerçekleşmiştir.<sup>49</sup> Daha sonra evleneceği Cüveyriye bt. Hâriş'in (ö. 56/676) *kitâbet* bedelini ise kendi ödemiştir.<sup>50</sup>

Bir hadîş-i kudside "Üç kimseye yardım etmek Allah Te'âlâ üzerine haktır." buyurulmuş, bu kimseler arasında *mükâteb* köle de sayılmıştır.<sup>51</sup>

### 1.5. Akdin Amacı

Azat bir bedel mukabilinde gerçekleştiğinden, *kitâbet* akdi köle azadına teşvik eden bir usul olmuştur. Zira efendi kölesini karşılıksız olarak azat etmek istemeyebilir. *Kitâbet* akdinde ise elde edeceği bedelden hoşnut olarak, buna karar verebilir. Ayrıca *velâya* ve azat sevabına nail olur.<sup>52</sup> Teminat mahiyetinde olan ikinci bir teşvik ise *mükâtebin* bedeli ödemedikçe hürriyetine kavuşamayacak olmasıdır. Bedel ödenmediği takdirde kölesi mülkiyetinde kalmaktadır.<sup>53</sup>

Bir kimse satmayı murat ettiği, ancak vasıfları veya devrin şartları sebebiyle kayda değer bir meblağ getirmeyecek kölesini, *kitâbete* kesmek suretiyle elinden çıkarmayı tercih edebilir. Bazen de kölenin hukuki statüsü satılmasına imkân vermez. *Müdebber* ve *ümmü veled* kölenin hali böyledir.<sup>54</sup> Böyle bir köleyi bir bedel mukabilinde mülkiyetinden ihraç etmek isteyen efendinin tek çaresi *kitâbete* kesmektir. Bu noktada Ebüssü'ud Efendi'nin (896-982/1490- 1574) fetvalarında yer alan bir mesele dikkat çekmektedir. Mevzubahis meselede efendisini öldürmeye teşebbüs eden *müdebberin* satılıp satılamayacağı sual edilmiştir. Verilen cevapta *müdebberin* satılamayacağı, ancak efendinin dilerse kölesini *kitâbete* kesebileceği beyan edilmiştir.<sup>55</sup> Bilindiği üzere fetvalar genellikle "olur", "olmaz" gibi kısa ibarelerle yazılır. Mevzubahis meseleye verilen cevapta ise, sual edilmediği halde, kölenin *kitâbete* kesilebileceği hususu efendinin müşkil vaziyetine bir hal çaresi olarak yer almıştır.

<sup>48</sup> İbn Hişâm, *Sîre*, 1:292-294.

<sup>49</sup> Beyhakî, *Sunenu'l-Kubrâ*, Kitâbu Kısmî's-Şadakât, Bâbu Sehmî'r-Rikâb, 7:32-33 (no. 13191).

<sup>50</sup> Ebû Dâvûd, 'Itk, 2 (no. 3931).

<sup>51</sup> en-Nesâî, 'Itk (no. 4995).

<sup>52</sup> el-Merğînânî, *el-Hidâye*, 2:573.

<sup>53</sup> el-Şurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Şur'an*, 12:388-393.

<sup>54</sup> el-Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 4:223, 230-231; Bilmen, *Kamus*, 4:40-45.

<sup>55</sup> Ebüssü'ud, *Fetâvâ*, 248. *Müdebber* köle efendisinin vefatıyla azat olur. Molla Hüsvrev, *Durer*, 1:686.

*Kitābet* bedelinin kölenin emsal kıymeti üzerinde olmasına bir mâni yoktur. Taraflar serbest bir şekilde bedeli kararlaştırabilmektedir. Hatta bazen efendinin eline geçen meblağ birkaç köle alabilmesine yetmekte, bir kölesini kaybeden efendi daha fazla köleye sahip olmaktadır.<sup>56</sup> Nitekim *Muğnî'l-Muhtâc*'ta şahâbilerin köleleriyle *kitābet* akdi yaparak büyük kazançlar elde ettiği zikredilmektedir.<sup>57</sup>

*Kitābet* akdini sadece ivazlı bir akit olarak değerlendirmek doğru olmaz. Bu akit neticesinde efendi kölesinin hizmetinden ömür boyu vazgeçme yolunu tercih etmekte ve hürriyetine kavuşmasına sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla *kitābet* akdinin temel maksadı köleye yardım etmektir.

Esasında bir kimsenin kölesinin kazancı kendi kazancıdır. Zira kölenin mülkiyet yetkisi yoktur. Dolayısıyla efendiler kölelerini çalıştırmak suretiyle gelir elde edebilirler.<sup>58</sup> *Kitābete* kesilen köle ise mülkiyet yetkisine sahip olur, dolayısıyla *kitābet* bedelini kendi malından öder.<sup>59</sup> *Kitābete* kesilen kölenin hürriyetine bir an önce kavuşabilmesi için normal şartlardan daha fazla çalışması ve daha fazla gelir getirmesi beklenilebilir olmakla birlikte, yine de efendinin eline geçen kölesinin kazancıdır. Bu noktada efendinin *kitābet* akdiyle esasında kendisine ait bir şeyden vazgeçtiği daha açık bir şekilde mülhaza edilir. *Kitābet* bedeliyle birkaç köle satın alabilmesi hususu da böyledir. Zira *kitābetten* önce de kölesini çalıştırıp geliriyle yeni köleler satın alabilmektedir. En nihayetinde bu akitle bir köle hürriyetine kavuşmuş olur.

## 1.6. Akdin Bağlayıcılığı

*Kitābet* akdi efendi cihetinden *lāzım*, *mükāteb* cihetinden *ğayrılāzım*dır. Dolayısıyla efendi akdi tek taraflı olarak feshedemezken, *mükāteb* hiçbir gerekçe ileri sürmeksizin feshedebilmektedir.<sup>60</sup> Efendinin akdi feshedememesi *mükāteb* için teminat mahiyetindedir.

## 2. Akdin Unsurları

### 2.1. Akdin Tarafları

*Kitābet*, *mu'āvaḍāt* türü akitlerden olup efendi ve kölesi arasında cereyan eder. Kölesini *kitābete* kesecek efendinin *âkil* ve *bâliğ* olması gerekir. *Âkil* ve *bâliğ* olmadığı takdirde *kitābet in'ikād* etmezken, sadece *âkil* olduğunda veli veya vasisinin icazetine *mevķūf* olur. Bu hal diğer *mu'āvaḍāt*

<sup>56</sup> İbn Hâbib, *el-Muḥabber*, 245-246.

<sup>57</sup> el-Ḥatîb, *Muğnî'l-Muhtâc*, 19:428-429.

<sup>58</sup> el-Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 2:319, 337.

<sup>59</sup> Molla Hüsrev, *Durer*, 2:331.

<sup>60</sup> el-Kāsânî, *Bedâ'i'u's-Şanâi'*, 5:451; el-Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 4:244; Bilmen, *Kamus*, 4:49-50.

türü akitlerden farklı değildir. *Kitâbet* akdi yapılacak kölenin ise *âkil* olması yeterli kabul edilmiştir. Zira böyle bir köle, kendini ifade edebilme kabiliyetine sahip olup ticarete *me'zûn* kılınması da geçerlidir.<sup>61</sup>

*Kitâbet* akdinin taraflarının Müslüman olması şart değildir.<sup>62</sup> Osmanlı şer'iyeye sicillerinde, iki tarafın veya kölesinin gayrimüslim olduğu bir hayli misal vardır. Yahudi Salamon v. Bünya'nın Hristiyan kölesi Mosiye bt. İstaki'yi<sup>63</sup>, Yasef b. İsak isimli Yahudinin Hristiyan cariyesi İrene bt. Yovan'ı<sup>64</sup> Cezayir-i Bahr-i Sefid livâsı beyi Memi Paşa'nın 7 adet gayrimüslim kölesini ayrı ayrı *kitâbete* kesmesi<sup>65</sup> bu misallerden sadece birkaçıdır. Bununla birlikte gayrimüslim efendinin Müslüman kölesini *kitâbete* kestiği bir misale, tetkik edilen sicillerde, rastlanılamamıştır. Bunun sebebi gayrimüslimlerin Müslüman köle sahibi olmasına mâni olunmaya çalışılması, böyle bir hal vaki olduğunda da efendinin kölesini satmaya icbar edilmesidir. Satım yerine *kitâbet* akdi yapması da kabul edilir.<sup>66</sup>

## 2.2. Akdin Rükünleri

*Kitâbet* akdi icab ve kabul ile *mün'âkid* olur. Efendinin "Seni 1000 dirhem üzerine *kitâbete* kestim.", "Ödediğinde azat olmak kaydıyla seni 1000 dirheme *kitâbete* kestim.", "1000 dirhem mukabilinde seni *mükâteb* eyledim." türünden sözleri icaptır. Kölenin "Kabul ettim.", "Razı oldum." gibi rızasına delalet eden bir cevap vermesi kabul teşkil eder. *Kitâbete* kesilen köle, borçlu hale geleceğinden efendinin icabını kabul etmesi aranmıştır. Zira rızası olmayan bir kimseye borç yüklenmesi caiz değildir.<sup>67</sup>

Osmanlı şer'iyeye sicillerinde *kitâbet* akdini tevsik eden bir hayli *hüccet* vardır. Bu *hüccet*lerin az bir kısmında, mevzubahis vesikalara *kitâbetnâme* denildiği geçmektedir. Böyle bir vesikanın tanzimiyle akdin mevcudiyetine ve bedele dair ileride husule gelebilecek birtakım itirazların önüne set çekilmiş olunur. Nitekim 1550 senesine ait bir *il'âma* göre, 8 sene hizmet etmesi mukabilinde *kitâbete* kesilmiş bir kölenin efendisi, müddetin 10

<sup>61</sup> el-Kāsānī, *Bedā'i'u's-Şanā'i'*, 5:424-428; Dāmād, *Mecma'u'l-Enḥur*, 4:4. Kölenin tasarruflarına izin verecek makam efendisinden başkası değildir. *Kitâbet* akdi yapmakla rızası mevcuttur.

<sup>62</sup> el-Kāsānī, *Bedā'i'u's-Şanā'i'*, 5:428.

<sup>63</sup> Eyüb Havass-ı Refia, Sicil No. 37, v. 45b/3 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 239; 280. hüküm).

<sup>64</sup> Beşiktaş, Sicil No. 63, v. 61b/1 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 172; 198. hüküm).

<sup>65</sup> Galata, Sicil No. 15, v.112b/2, 113a/1, 113b/2, 115a/2, 115b/1-3 (İstanbul Kadı Sicilleri, ss. 310-317; 475, 476, 480, 486, 488, 489 ve 490. hükümler)

<sup>66</sup> es-Seraḥsī, *el-Mebsūt*, 8:89-94.

<sup>67</sup> el-Kāsānī, *Bedā'i'u's-Şanā'i'*, 5:422-423.

sene olduğunu iddia etmiştir. Neyse ki, taraflar daha önce akde dair bir *hüccet* tanzim etmişler ve müddetin 8 sene olduğu ortaya çıkmıştır.<sup>68</sup>

Akdin kurulması için icabın *kitābet*, *mükāteb* gibi lafızları ihtiva etmesi şart değildir. Efendinin kölesine bir “borç” yüklemesi ve öderse azat olacağını vaat etmesi geçerli bir icabtır.<sup>69</sup> Şer‘iyye sicillerinde rastlanan misallerde ise çoğunlukla *kitābet* ve *mükāteb* kelimeleri yer almıştır. Zira bu siciller belirli kalıp ifadeler kullanılarak yazılır (*şakk* usulü). *Kitābete* kesmek<sup>70</sup>, *kitābete* kat’ etmek<sup>71</sup>, *mükāteb* etmek<sup>72</sup>, *mükāteb* eylemek<sup>73</sup>, *kitābet* etmek<sup>74</sup> kullanılan lafızlara misaldir. Bunun dışında bedel mal olduğunda bahaya kesmek<sup>75</sup>, hizmet olduğunda hizmete kesmek<sup>76</sup> veya yıla kesmek<sup>77</sup> tabirlerine de rastlanılmıştır.

İcabın *ta‘līk* lafzını, *mükātebin* bedeli ödediğinde hür olacağı kaydını, ihtiva etmesi şart değildir. Zira *kitābet* lafzı, bu manayı ihtiva etmektedir.<sup>78</sup> Bununla birlikte birçok *hüccette* bu kayda rastlanılmıştır. Bu kayıtlarda öncelikle efendi kölesini *kitābete* kestğini ikrar etmiş, devamında bedelin tamamını ödeyen kölesinin diğer *hür-rü’l-aşl* kimseler gibi hür olacağını beyan etmiştir.<sup>79</sup> Bazen bu beyan “*sāir ahrār-ı aşliyyāt* gibi lehlerinde olan lehine ve aleyhlerinde olan aleyhine olmak üzere *hür* olsun” denilerek tekit edilmiştir.<sup>80</sup> *Ta‘līk* lafzına yer vermeyen *hüccet* sayısı da bir hayli fazladır.<sup>81</sup>

### 2.3. Akdin Maḥalli

*Kitābet* akdinin *maḥalli* hürriyettir. Bu akitle köle hürriyetini efendisinden satın almaktadır. *Maḥal*, *raḳabenin* kendisi olsaydı, *mükātebin*

<sup>68</sup> Üsküdar, Sicil No. 17, v. 37b/2 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 178; 366. hüküm).

<sup>69</sup> Dāmād, *Mecma‘u’l-Enhur*, 4:5.

<sup>70</sup> Üsküdar, Sicil No. 51, v. 52a/4 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 232; 439. hüküm).

<sup>71</sup> Galata, Sicil No. 259, v. 3a/1 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 64; 17. hüküm). Kat’ etmek: kesmek. Âsım Efendi, *Okyânûs*, 4:3469.

<sup>72</sup> Galata, Sicil No. 20, v. 23b/1 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 157; 167. hüküm).

<sup>73</sup> Kırım, Sicil No. 15, v. 53b/2 (Zeynep Özdem Köse, “Kırım Hanlığı’nda Kölelik (1648-1699),” (doktora tezi), 94-95.)

<sup>74</sup> Kırım, Sicil No. 4, v. 24a/5 (Köse, “Kırım Hanlığı’nda Kölelik (1648-1699),” (doktora tezi), 118.)

<sup>75</sup> Ebüssu‘üd, *Fetāvâ*, 581; Üsküdar, Sicil No. 2, v. 53b/1 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 235; 448. hüküm).

<sup>76</sup> Konya, Sicil No. 1, s. 160-2 (Leyla Çoban, “1 Numaralı Konya Şer‘iye Sicili, (970-1019 /1563-1610),” (yüksek lisans tezi), 371.)

<sup>77</sup> Ebüssu‘üd, *Fetāvâ*, 578.

<sup>78</sup> el-Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Kur‘ân*, 5:185.

<sup>79</sup> Beşiktaş, Sicil No. 63, v. 85a/1 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 231; 289. hüküm); Eyüb Havass-ı Refia, Sicil No. 3, v. 10a/2 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 80; 71. hüküm); Eyüb Havass-ı Refia, Sicil No. 37, v. 45b/3 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 239; 280. hüküm); Galata, Sicil No. 20, v. 52b/3 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 286; 365. hüküm).

<sup>80</sup> Eyüb Havass-ı Refia, Sicil No. 3, v. 10a/2 ve 10a/3 (İstanbul Kadı Sicilleri, ss. 80-81; 71. ve 72. hükümler).

<sup>81</sup> Galata, Sicil No. 7, s. 34/3 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 79; 97. hüküm).

ölümüyle akdin sona ereceğini kabul etmek gerekirdi. Nitekim İmam Şâfiî *maḥalli* bu şekilde kabul etmiş ve *mükâtebin* ölümüyle akdin sona ereceğini söylemiştir.<sup>82</sup> Ḥanefîlerde ise *mükâtebin* ölümü akdin sona ermesine sebebiyet vermemektedir.<sup>83</sup>

## 2.4. Kitâbet Bedeli

### 2.4.1. Bedelin Tespiti

*Kitâbet* bedeli *mükâtebin* hürriyeti mukabilinde verdiği bedeldir (*maḳûdun bîh*).<sup>84</sup> Mal veya menfaat olabilmektedir. Bedel kararlaştırılmadığı takdirde akit batıl olur. Bedelin kan ve leş gibi mal olmayan bir şey olması da aynı mesabededir.<sup>85</sup> Bu noktada *kitâbet* bedelinin satım akdindeki semen ile birebir örtüşmediği mülahaza edilir. Cehaletin bazı dereceleri ise akdi fasit kılar. Bedelin kölenin kendi kıymeti olması böyledir.<sup>86</sup>

*Kitâbet* akdine dair meselelerde, sıkı pazarlığa dayanan satım ve kira akitlerinin aksine, daha müsamahakâr bir tavır benimsenir. Zira *kitâbet*, köleye yardım maksadıyla yapılır. Bu noktada *kitâbet*, nikah akdine benzer. Mehir olabilen her bedelin *kitâbet* bedeli olabileceği “kaide olarak” kabul edilmiştir.<sup>87</sup> Ancak *kitâbet* bedelinin *maḳdûru't-teslîm* olması icap eder. Başkasına ait bir aynın, mehrin aksine, bedel olarak belirlenmesi caiz değildir.<sup>88</sup> Kölenin kendi malvarlığı da olmadığından *kitâbet* bedeli ancak *deyn* olabilir. Bununla birlikte, mehrde olduğu üzere, hayvan ve köle gibi varlıkların zimmette *deyn* olarak sabit olmasına cevaz verilmiştir.<sup>89</sup>

*Kitâbet* bedeli olarak kararlaştırılacak malın, cins ve miktar olarak bilinmesi yeterli görülmüştür. Akdin esası müsamahaya dayandığından, bedelin vasfının bilinmemesi *cehâlet-i yesîre* kabul edilmiş, orta kaliteden bir malın veya kıymetinin ödenecek olmasıyla telafi edilmiştir.<sup>90</sup>

<sup>82</sup> el-Ḥaṭîb, *Muḡnî'l-Muḥtâc*, 19:500.

<sup>83</sup> es-Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 7:327-328.

<sup>84</sup> el-Mevsîlî, *el-İḥtiyâr*, 4:241.

<sup>85</sup> el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Şanâi'*, 5:430, 474.

<sup>86</sup> el-Mevsîlî, *el-İḥtiyâr*, 4:252.

<sup>87</sup> es-Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 7:331, 339.

<sup>88</sup> Molla Hüsrev, *Durer*, 2:7.

<sup>89</sup> es-Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 7:331, 338; 8:86. Kırım şer'iyeye sicillerinde yer alan bir *hüccete* göre Mevlüt Gazi isimli köle “500 koyun” ve 60 altın mukabilinde *kitâbete* kesilmiştir. Kırım, Sicil No. 22, v. 50a/3 (Köse, “Kırım Hanlığı'nda Kölelik (1648-1699),” (doktora tezi), 120.)

<sup>90</sup> el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Şanâi'*, 5:432-433; Dâmâd, *Mecma'u'l-Enḥur*, 4:8. Malın mal olmayan bir şeyle mübadele edildiği akitlerde, vasfı bilinmeyen bir malın zimmette sabit olması caiz kabul edilmiştir. Nikah, *muḥâle'a*, *'amden ḫatide şulḫ* ve *'itḳ 'alâ mâl* bu akitlere misaldir. el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Şanâi'*, 5:433.

Bedel, *mükâtebin* bir eser meydana getirmesi de olabilir. *Mükâtebin* bir ev inşa etmesi veya bir kuyu yapması böyledir. Ancak ileride tarafları ihtilafa sürüklemeyecek bir belirliliğin sağlanması gerekir. Kuyunun yerinin ve ölçülerinin belirlenmesi, evin tarif edilmesi ve malzemelerinin gösterilmesi böyledir.<sup>91</sup> Buna verilebilecek güzel bir misal Bursa şer‘iyye sicillerinde yer alır. Burada kölelerin muayyen cins kumaşı, muayyen miktarda dokumaları mukabilinde *kitâbete* kesilmelerine rastlanılır.<sup>92</sup>

Fıkıh kitaplarında *kitâbet* akdi mevzusu işlenirken bedelin mal olması merkeze alınmıştır. İlk dönemlere ait “rastlanılan” misaller de bedelin mal olduğu akitler olmuştur. Nitekim Berîre’nin (ö. 60/680) *kitâbet* bedeli 5 veya 9 *uķiyye*<sup>93</sup>, şâhâbîlerden Kâraza b. Ka‘b’ın (ö. 41/661) kölesi Süfyân’ın bedeli 70 bin dirhemdi.<sup>94</sup> Selmân-ı Fârisî’nin bedeli de 40 *uķiyye* altın ve 300 hurma fidesinin dikiminden müteşekkildi.<sup>95</sup> Osmanlı şer‘iyye sicillerinde de bedelin mal, özellikle muayyen miktar para olduğu kayıtlar geniş yer tutar.<sup>96</sup> Bununla birlikte gerek bu sicillerde gerek fetva mecmualarında bedelin hizmet olduğu misallere de çokça rastlanılır.<sup>97</sup> Bedelin mal olmasına dair hükümler, hizmet olduğu hale de uygun düştüğü ölçüde tatbik edilmiştir. Buna dair birkaç mesele ileride zikredilecektir.

Hizmet müddeti genellikle 3 ilâ 7 sene olmuştur.<sup>98</sup> Tetkik edilen sicillerde karşılaşılan en kısa müddet 6 ay olurken<sup>99</sup>, en uzun müddet 17 sene olmuştur.<sup>100</sup> Fetva mecmularında ise müddetin 100 gün<sup>101</sup> ve 20 sene<sup>102</sup> olduğu meselelere rastlanılmıştır.

Hizmetin türünün muayyen olduğu misaller az sayıda olmuştur. 1679 senesine ait bir *hüccete* göre Hasan isimli kölenin *kitâbet* bedeli iki sene

<sup>91</sup> el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’ş-Şanâi’*, 5:435.

<sup>92</sup> Sahillioğlu, “On Beşinci Yüzyıl Sonunda Bursa’da Dokumacı Köleler,” 222-224.

<sup>93</sup> el-Buĥârî, *Mükâteb*, 2-6 (no. 1-6); Müslim, ‘İtk, 2 (no. 6); Ebû Dâvûd, ‘İtk, 2 (no. 3929-3930); en-Nesâî, ‘İtk (no. 4996-4999).

<sup>94</sup> İbn Hâbib, *el-Muĥabber*, 243.

<sup>95</sup> İbn Hişâm, *Sîre*, 1:292-294.

<sup>96</sup> bkz. Eyüb Havass-ı Refia, Sicil No. 90, v. 30b/3 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 220; 207. hüküm); Eyüb Havass-ı Refia, Sicil No. 90, v. 66a/1 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 375; 440. hüküm).

<sup>97</sup> bkz. Eyüb Havass-ı Refia, Sicil No. 37, v. 28a/2 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 172; 178. hüküm); Beşiktaş, Sicil No. 63, v. 85a/1 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 231; 289. hüküm); Ahi Çelebi, Sicil No. 1, v. 10b/2 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 86; 67. hüküm).

<sup>98</sup> bkz. Eyüb Havass-ı Refia, Sicil No. 37, v. 28a/2 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 172; 178. hüküm); Beşiktaş, Sicil No. 63, v. 85a/1 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 231; 289. hüküm); Ahi Çelebi, Sicil No. 1, v. 10b/2 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 86; 67. hüküm).

<sup>99</sup> Galata, Sicil No. 5, s. 134-1 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 147; 214. hüküm).

<sup>100</sup> Balıkesir, Sicil No. 693, v. 94b/2 (Güneş Yağcı, “Osmanlı Devleti’nde Köle Azadı Yöntemi Olan Mükâtebe: Balıkesir Örneği,” 116.)

<sup>101</sup> ‘Alî Efendi, *Fetâvâ*, 1:227.

<sup>102</sup> Ebüssu‘ûd, *Fetâvâ*, 586.

boyunca marangozluk öğretmektir.<sup>103</sup> 1651 yılına ait bir *hüccete* göre haddâd (demirci) taifesinden bir kimse, Yûsuf isimli kölesini “4 sene tamamına değin bilâ fenâ ve lâ ibâk (sadakatle ve kaçmadan) hizmet edip demircilik etmek üzere” *kitâbete* kesmiştir.<sup>104</sup> 1594 senesine ait bir *hüccete* göre ise Covan isimli kölenin *kitâbet* bedeli efendisinin evine bitişik bahçede 6 sene hizmet etmektedir.<sup>105</sup>

Az da olsa bedelin efendi dışında bir başka kimseye ödenmesinin kararlaştırıldığı kayıtlara rastlanılır. Mesela 1594 senesine ait bir kayıтта Hasan isimli köle, efendisine 8000 akçe, efendisinin eşine de 2880 akçe ödemek mukabilinde *kitâbete* kesilmiştir.<sup>106</sup> Hizmetin bir üçüncü kişiye görülecek olması da mümkündür.<sup>107</sup> Bakılan sicillerde *mükâtebe*lerin hizmet edeceği bu kişilerin hep yakın akraba olduğu müşahede edilmiştir. 1590 senesine ait bir kayıтта bu kişi *mükâtebe*nin efendisinin oğlu,<sup>108</sup> 1607 senesine ait bir kayıтта efendisinin kızı<sup>109</sup>, 1637 senesine ait bir kayıтта ise efendisinin hanımıdır.<sup>110</sup>

Bedelde fahiş derecede bir cehaletin olması<sup>111</sup> veya taraflardan birinin Müslüman olduğu akitte bedelin *gayrimütekevvim* olması<sup>112</sup> *kitâbet*in fasit olmasına yol açar. Fasit akit *mün'akid* olduğundan bedeli ödeyen *mükâtebe* hürriyetine kavuşur. Ancak ilave bedel ödemesi bahis mevzuu olabilir.<sup>113</sup> Mesela bedelin şarap olduğu bir akitte Müslüman efendisine şarabı ifa eden köle hürriyetine kavuşur. Ancak akit fasit olduğundan, *mükâtebe*nin kendi kıymeti, zimmetinde borç olarak sabit olur. Zira *raqabesinin* iadesi imkânsız hale gelmiştir. Müsemmâ (kararlaştırılan) bedel kölenin kıymetinden daha fazla olduğu takdirde, aradaki fazlalığın da ödenmesi icap eder. Zira efendi müsemmâdan daha azına razı olmamıştır.<sup>114</sup> Ayrıca fasit *kitâbet* akdi iki

<sup>103</sup> Hasköy, Sicil No. 10, s. 82/1 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 126; 145. hüküm).

<sup>104</sup> Beşiktaş, Sicil No. 62, v. 29 (Ramazan Gözen, “Beşiktaş Mahkemesi 62 Numaralı Şer’iye Sicili Defteri (h.1061-m.1651),” (yüksek lisans tezi), 73-74; 108. hüküm).

<sup>105</sup> Kıbrıs, Sicil No. 1A, s. 279 (269)/4 (Tamçelik ve Kasapoğlu, s. 1108).

<sup>106</sup> Rumeli Sadareti, Sicil No. 21, v. 74a/2 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 285; 305. hüküm).

<sup>107</sup> el-Käsânî, *Bedâ’i’u’s-Şanâi’*, 5:434.

<sup>108</sup> Galata, Sicil No. 15, v. 52a/2 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 160; 218. hüküm).

<sup>109</sup> Galata, Sicil No. 32, v. 44a/2 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 156; 179. hüküm).

<sup>110</sup> Eyüb Havass-ı Refia, Sicil No. 37, v. 9b/3 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 98; 65. hüküm).

<sup>111</sup> el-Käsânî, *Bedâ’i’u’s-Sanâi’*, 5:434.

<sup>112</sup> el-Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 4:250-251; Dâmâd, *Mecma’u’l-Enhur*, 4:7.

<sup>113</sup> el-Şaşkefi, *ed-Durru’l-Muhtâr*, 592-593.

<sup>114</sup> İbn ‘Abidin, *Reddu’l-Muhtâr*, 6:101. Tarafların ikisi de gayrimüslimse, *kitâbet* bedeli *gayrimütekevvim* bir mal olabilecektir. Bir taraf ihtida ettiği takdirde akdin sıhhatine bir zarar gelmez. Bahis mevzuu *gayrimütekevvim* bedelin kıymetinin ödenmesi icap eder. Akdin sıhhatine bir zarar gelmesinin sebebi *kitâbet*in müsamahaya dayanan bir akit olmasıdır. el-Käsânî, *Bedâ’i’u’s-Şanâi’*, 5:431-432. Bu meselede malın kıymeti yerine aynı ödeyen köle, yine de hürriyetine kavuşur. Zira



taraf cihetinden *gayrılâzımdır*. Dolayısıyla efendi, bedelin ifasından önce mahkemeye müracaat ederek akdi tek taraflı olarak feshedebilmektedir.<sup>115</sup>

#### 2.4.2. Kefil Olunması

*Kitâbet* bedeline kefil olunması caiz kabul edilmemiştir. Zira *deyn-i şahîh* değildir. Bir başka deyişle ifa etmemekle düşen zayıf bir borçtur.<sup>116</sup> Bunun istisnası birlikte *kitâbet* akdi yapılan aynı efendiye ait iki kölenin birbirlerine kefil yapılmasıdır. Esasında bu halde tek bir *kitâbet* akdi yapılmış, dolayısıyla tek bir bedel kararlaştırılmış gibi düşünülmüştür.<sup>117</sup>

#### 2.4.3. Vade Tayini

Şâfiî mezhebine göre bedelin vadeli ve en az iki taksit olması icap eder. Zira *kitâbet* kelimesi lügat cihetinden eklemek, bir araya getirmek manalarına gelir. Bedel taksitli olmadığı takdirde birbirine eklenecek bir şey mevzubahis olmaz. Ayrıca şahâbîlerin tatbikatı bedelin taksitli olması şeklindedir.<sup>118</sup> Hanbelî mezhebine göre de bedelin taksitli ve vadeli olması icap eder.<sup>119</sup> Hanefî mezhebine göre ise, diğer *mu'âvâdât* türü akitlerde olduğu üzere, taraflar dilerlerse taksit ve vade tayin ederler, dilemezlerse etmezler.<sup>120</sup> Osmanlı şer'îyye sicillerinde taksit ve vade tayin edilmeyen kayıtlara sıklıkla rastlanılır.<sup>121</sup> Bununla birlikte bedelin taksitlendirildiği<sup>122</sup> veya vade<sup>123</sup> tayin edildiği kayıtlar az değildir.

Vade hususunda satım akdine nazaran daha müsamahakâr bir tavır benimsenmiştir. Hasat zamanı, harman zamanı, devletin vereceği *atıyye* zamanı gibi tam bilinmeyen bir vakit vade tayin edilebilir. Satım akdinde ise bu tür bir vade akdin fasit olmasına yol açar. *Kitâbet* akdinde bahis mevzuu cehaletin tarafları ihtilafa sürüklemeyeceği kabul edilmiştir.<sup>124</sup>

---

müsemâyî ifa etmiştir. Ancak daha sonra ilave bir ödeme yapması bahis mevzuu olabilir. Dâmâd, *Mecma'ul-Enhur*, 4:7-8.

<sup>115</sup> el-Haskefî, *ed-Durru'l-Muhtâr*, 592-593.

<sup>116</sup> Dâmâd, *Mecma'ul-Enhur*, 2:242.

<sup>117</sup> es-Serahsî, *el-Mabsût*, 7:331.

<sup>118</sup> el-Haîb, *Muğnî'l-Muhtâc*, 19:441-443.

<sup>119</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 14:449-451.

<sup>120</sup> el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5:184.

<sup>121</sup> bkz. Ahi Çelebi, Sicil No. 1, v. 30a/4 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 164; 196. hüküm); Eyüb Havass-ı Refia, Sicil No. 90, v. 30b/3 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 220; 207. hüküm).

<sup>122</sup> İstanbul, Sicil No. 18, v. 14a/3 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 109; 51. hüküm); İstanbul, Sicil No. 20, v. 22b/1 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 119; 104. hüküm); Galata, Sicil No. 15, v. 97b/1 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 274; 429. hüküm); Bursa, Sicil No. B18, v. 44a/9 (Habibullah Habib, "h.1008-1009/m.1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'îyye Sicilinin Tasnifi ve Fıkıh İlmi Açısından Tahlili," (yüksek lisans tezi), 361; 475. hüküm.)

<sup>123</sup> Üsküdar, Sicil No. 2, v. 12b/2 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 105; 115. hüküm); Beşiktaş, Sicil No. 2, v. 63b/3 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 247; 497. hüküm).

<sup>124</sup> el-Kāsânî, *Bedâ'iu's-Şanâi'*, 5:433.

### 3. Takyîdî Şartlar

*Kitâbet* akdine konulan şartlar hususunda satım akdine nazaran daha müsamahalı olunur. Bir şart, akdin muktezasına aykırı olduğu takdirde fasit kabul edilir. Bununla birlikte şartın *kitâbet* akdini de ifsâd etmesi için akdin esasına dahil olması gerekir. Aksi takdirde şart lağv kabul edilir.<sup>125</sup> *Kitâbet* akdine konulan şartlar muteber şart, akdi ifsâd eden şart ve lağv şart olmak üzere üç kısımda tetkik edilebilir.

Muteber şart akdin muktezasına aykırı olmayan ve kendisine riayet edilen şarttır. Şart muhayyerliği böyledir. *Mükâtebin kitâbet* bedelinin bir kısmını ödeyince azat olacağı, geri kalan kısmın borç kalmaya devam edeceği de şart edilebilir. Zira mevzubahis şart bedeli belirsiz hale getirmemektedir.<sup>126</sup> Keza *kitâbet* akdi yapılan kölenin "*kitâbetten önce*" ona izafe edilen mallarının onda kalacağı kararlaştırılabilir. Bu hal köleyle hem nefsi hem de malları için *kitâbet* yapılması şeklinde ifade edilir. Bu mallar *kitâbet* bedeline eşit veya daha fazla olsa dahi *ribâ* meydana gelmez. Zira efendilik-kölelik bağı henüz çözülmüştür.<sup>127</sup>

Hizmet mukabilinde *kitâbete* kesilen kölenin bu hizmeti sadıkane bir şekilde icra etmesinin şart edildiği şer'iyeye sicil kayıtlarına sıklıkla rastlanılır. *Mükâtebin* "istikâmet ve şadâkatle hizmet etmesinin"<sup>128</sup>, "kaçmamasının ve hıyânet etmemesinin"<sup>129</sup>, "âşi olmaması ve tembellik etmemesinin"<sup>130</sup>, "mütevâliyeten (devamlı, aralıksız) hizmet etmesinin"<sup>131</sup> şart edildiği kayıtlar buna misaldir. Bu şartlar bedelin ifasını temin gayesi taşıdıklarından akdin muktezasına aykırı olmazlar ve muteber kabul edilirler.

<sup>125</sup> es-Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 7:330-331; Dâmâd, *Mecma'u'l-Enḥur*, 4:8.

<sup>126</sup> el-Kāsânî, *Bedâ'i'u's-Şanâi'*, 5:442-443.

<sup>127</sup> es-Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 8:5-6. *Kitâbet* akdedildikten sonra, efendi ve *mükâtebin* birbirleri ile yapacakları alışverişlerde faiz yasağı caridir. el-Kāsânî, *Bedâ'i'u's-Şanâi'*, 5: 442. Bir köle azat edilse veya satılsa, daha öncesinde köleye izafe edilen mallar efendide kalır. Zira kölenin mülkiyet yetkisi yoktur. Elindeki mallar efendisine aittir. Nitekim Hz. Peygamber (sav) "Bir kimse malı olan kölesini azat eder ve kölenin malının ona (köleye) ait olacağını şart etmezse, malı onda (efendide) kalır." buyurmuştur. Ebû Dâvûd, 'İtk (no. 3962). *Kitâbete* kesilen köle mülkiyet yetkisine sahip olduğundan aktitten sonra kazandıkları kendisine ait olur. Bu sebeple azat olduktan sonra efendinin bir hakkı bahis mevzuu olmaz. *Kitâbet* akdi yapılmadan önce ona izafe edilen mallar ise efendinin mülküdür. Köleye ait olması için ayrıca şart edilmesi gerekir. es-Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 8, 5-6. Mâlikî mezhebinde ise aksi şart edilmediği müddetçe bu mallar zaten *mükâtebte* kalır. Şahnûn, *el-Müdevvene*, 2:472. Onlara göre bir köle azat edildiğinde malları kendisinde kalır. Mâlik, *Muvaṭṭa'*, 'İtk ve Velâ, 4 (no. 5).

<sup>128</sup> Eyüb Havass-ı Refia, Sicil No. 82, v. 27b/1 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 127; 139. hüküm).

<sup>129</sup> Beşiktaş, Sicil No. 63, v. 85a/1 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 231; 289. hüküm); Hasköy, Sicil No. 10, s. 94/1 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 140; 164. hüküm).

<sup>130</sup> Galata, Sicil No. 37, v. 57b/1 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 154; 165. hüküm).

<sup>131</sup> Üsküdar, Sicil No. 56, v. 58a/3 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 166; 324. hüküm); Hasköy, Sicil No. 3, s. 58/3 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 108; 142. hüküm).

Bedel akdin esasına dair bir husus olduğundan, bedeli belirsizleştiren bir şart akdi ifsâd etmektedir. Bedelin 100 dinar olarak tespit edilip acz halinde 200 dinara çıkacağına kararlaştırılması,<sup>132</sup> *mükâtebin* ebedi olarak efendisine hizmet edecek olması<sup>133</sup> , *mükâtebenin* istifrâş edilebileceğinin şart edilmesi,<sup>134</sup> *mükâtebin kitâbet* dairesine giren kimselerin istisna edilmesi<sup>135</sup> böyledir.

Akdin esasına dahil olmayan fasit şart ise, izah edildiği üzere, lağv kabul edilir. *Mükâtebin* bulunduğu beldeden çıkamayacağına şart edilmesi böyledir. Zira *mükâtebin* bedeli temin edebilmesi için seyahat etmesi icap eder.<sup>136</sup> Bu netice, *mükâtebin* bedelin temini için seyahat etmesinin şart olduğu ön kabulüne dayanır. Aksi bir halde seyahat yasağı getirilebilecektir. Bedelin kölenin hizmetini ihtiva etmesi böyledir. Hatta bu halde seyahat yasağı getirmek bedelin ifasını temin gayesi güder. Hizmet mukabilinde *kitâbete* kesilen kölenin kaçmamasının şart edildiği şer'iyeye sicil kayıtları bu minvaldedir.

#### 4. *Mükâtebin* Hukuki Statüsü

*Mükâteb* bazı hususlarda hür ahkamına, bazı hususlarda köle ahkamına tabidir. Bu sebeple deve kuşuna benzetilmiştir: "*Mükâteb* köleliğin zilletinden hürriyet diyarına uçmaktadır. Ancak henüz iniş yapmamıştır. Onun hali deve kuşuna benzer. Uçmasını istediğinde develeşir [köle gibidir], yük yüklemek istediğinde kuşlaşır [hür gibidir]."<sup>137</sup>

Esasında *mükâtebin* köleliği devam etmektedir. Nitekim o velayet ve şahitliğe ehil değildir. Miras bırakamamakta ve mirasçı olamamaktadır.<sup>138</sup> Efendisinin rızasına aykırı olarak evlenmesi caiz değildir.<sup>139</sup> Bununla birlikte *mükâteb* bazı hususlarda hür mesabesinde. Mülkiyet hakkına sahip olması, ticaret nevinden tasarruflara ehil hale gelmesi, dilediği yere seyahat edebilmesi, efendisinin onu cebren evlendirememesi gibi hususlar buna misaldir. Mülkiyet hakkına sahip olduğundan malına, canına veya

<sup>132</sup> el-Kāsānī, *Bedā'i'u's-Şanā'i'*, 5:441.

<sup>133</sup> es-Seraḥsī, *el-Mebsūt*, 7:332-333, 7:14.

<sup>134</sup> es-Seraḥsī, *el-Mebsūt*, 8:12.

<sup>135</sup> el-Kāsānī, *Bedā'i'u's-Şanā'i'*, 5:441.

<sup>136</sup> es-Seraḥsī, *el-Mebsūt*, 7:330, 8:1. Mâlikîler'e göre uzak bir yere seyahat etmek isteyen *mükâtebin* efendisinden izin alması gerekir. Saḥnūn, *el-Müdevvene*, 2:471.

<sup>137</sup> el-Ḥaddād, *el-Cevhere*, 2:110; Dāmād, *Mecma'u'l-Enḥur*, 4:4; Ahmed b. Muḥammed, *Ḥāşiyetu't-Ṭaḥtāvī alā'd-Durri'l-Muḥtār*, 10:201.

<sup>138</sup> es-Seraḥsī, *el-Mebsūt*, 7:33.

<sup>139</sup> el-Kāsānī, *Bedā'i'u's-Şanā'i'*, 5:470; el-Mevşilī, *el-İḥtiyār*, 3:405.

*kitâbet* dairesine dahil yakınlarına bir zarar verildiğinde ödeme kendisine yapılır.<sup>140</sup>

*Mükâteb*, *kitâbet* bedelini temin maksadına yönelik tasarrufları yapmaya ehildir. *Bey'*, *icâre* gibi *mu'âvâdât* türü akitlere taraf olabilir, malını vedia veya ariyet bırakabilir, ticaretin gereklerinden olan ikramları yapabilir. Aksi kararlaştırılsa bile farklı bir beldeye seyahat edebilir. Diğer taraftan az miktarda sadaka vermek dışında *teberru'* yapamaz. Nitekim hibe yapamaz, karz veremez, nefse veya mala kefil olamaz, kölelerini bir bedel karşılığında olsa dahi azat edemez. Bunun sebebi efendinin hakkını korumaktır. Zira *mükâteb kitâbet* bedelini ödeyemediği takdirde köleliğe geri dönecektir.<sup>141</sup>

Efendi *kitâbete* kestiği kölesinin hizmetinden mahrum kalır. *İcâreye* verip kazancına el koyamaz. Zira *mükâtebin* kazancı kendisine aittir (yed hürriyeti).<sup>142</sup> Hizmeti mukabilinde *kitâbete* kesilen kölenin hali ise hususiyet arz eder. Efendisi, haliyle, bu kölenin hizmetinden istifade eder. Bunun yanı sıra muayyen müddet hizmet etmesi mukabilinde *kitâbete* kesilen kölenin *icâreye* verilebileceği, kazancının efendisine ait olacağı kabul edilmiştir.<sup>143</sup> Nitekim 1618 senesine ait bir *hüccete* göre, Piyale isimli köle on üç sene hizmet etmesi mukabilinde *kitâbete* kesilmiş, daha sonra rızası da alınarak, on üç seneliğine *icâreye* verilmiştir.<sup>144</sup> Bununla birlikte, fetva mecmualarından anlaşıldığına göre *mükâtebin* rızasını almak şart değildir.<sup>145</sup> Zira *mükâtebin* *icâreye* verilmesi örfen hizmet borcunun içinde değerlendirilmiştir. *İcâreye* verilerek kazancına el konulması da bizzat hizmeti gibi düşünülür. Nitekim sıradan kölenin efendisine olan hizmeti de böyledir.

Şer'iyye sicillerinde *mükâtebin* rızasından bahsedilmeyen misaller de vardır. 1664 senesine ait bir *hüccete* göre efendisi altı sene hizmet etmesi mukabilinde *kitâbete* kestiği kölesinin kalan beş buçuk senesini, 4000 akçeye başka bir kimseye "vermiştir". Bu kimse de bir müddet hizmetten

<sup>140</sup> el-Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 4:241-242, Molla Hüsrev, *Durer*, 2:5-7. Efendinin *mükâtebe* cariyesini istifraş etmesi caiz değildir. Aksi vaki olursa, mülkiyet şüphesine binaen, efendiye *had* tatbik edilmez. Zira cariyenin *rağabe* mülkiyetine malik olmaya devam etmektedir. Bu takdirde efendinin cariyyeye *uqr* namıyla bir tazminat ödemesi gündeme gelir. es-Seraḫsî, *el-Mesbûḫ*, 8:12; el-Kāsânî, *Bedâ'i'u-Ş-Şanâi'*, 5:439.

<sup>141</sup> el-Kāsânî, *Bedâ'i'u-Ş-Şanâi'*, 5:443-451; el-Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 4:241-244.

<sup>142</sup> Molla Hüsrev, *Durer*, 2:5-7.

<sup>143</sup> Ebüssu'ûd, *Fetâvâ*, 582, 586; Bayramzâde, Yahyâ b. Zekerıyyâ, *Fetâvâ-i Yahyâ*, v. 64a; Feyzullah Efendi, *Fetâvâ*, 107.

<sup>144</sup> Isparta, Sicil No. 164, s. 438/3 (İzzet Sak, "Şer'iye Sicillerine Göre Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler (17. ve 18. Yüzyıllar)," (doktora tezi), 117.)

<sup>145</sup> Es'ad Efendi, *Fetâvâ*, v. 201a.

sonra, hizmetin kalan üç sene dokuz ayını 3500 akçeye bir başka kimseye “bey” etmiştir.<sup>146</sup>

Görüldüğü üzere bu kayıtlarda muayyen müddet hizmet etmesi mukabilinde *kitābete* kesilen kölenin *icāreye* verilışı “kalan senesini vermek” ve “senesini bey’ etmek” tabirleriyle ifade edilmiştir. Fetva mecmualarında “*mükātebi* yılıyla bey’ etmek” tabirine de rastlanılmıştır.<sup>147</sup>

*Mükātebin* azat dışında bir yolla mülkiyetten ihraç edilmesi mümkün değildir. Satılamaz, hibe edilemez, vakfedilemez, satış ihtimaline binaen rehin verilemez.<sup>148</sup> Bunun istisnası *mükātebin* bu tasarruflara rıza göstermesidir. Zira *kitābet* akdi onun cihetinden *gayrılâzımdır*. Satıldığı akde rıza göstermesi *kitābet* akdini feshettiği şeklinde yorumlanır.<sup>149</sup> Nitekim 1583 senesine ait bir *hüccet*, Kasım isimli *mükātebin* satıldığı akde icazet vererek akdi feshetmesini kayıt altına almıştır.<sup>150</sup> *Mükātebin* rızasını illa sarih bir irade beyanıyla açığa vurması gerekmez. Bu tasarruflara şahit olduğu halde itiraz etmemesi zımnen rıza verdiği manasına gelir.<sup>151</sup>

Fetva mecmualarının bazılarında, muayyen müddet hizmet etmesi mukabilinde *kitābete* kesilen kölenin satılması, *icāre* olarak değerlendirilmiştir.<sup>152</sup> Bazılarına göre bu netice için *mükātebin* satıldığı akde rıza göstermemesi gerekir.<sup>153</sup>

### 5. Akdin Sona Ermesi ve Tarafların Vefat Etmesi

*Kitābet* bedelinin ödenmesiyle *mükāteb* azat olur ve akit sona erer.<sup>154</sup> *Mükātebe* beraber ona tabi olanlar da hürriyetine kavuşur. *Mükātebe* cariyenin *kitābet* akdinden sonra dünyaya getirdiği çocuk böyledir. Zira hürriyet ve kölelik mevzularında anneye tabiiyet esastır.<sup>155</sup> *Mükātebin* mülkiyetine giren bazı akrabaları da onun *kitābet* dairesine dahil olur. İmam Ebū Ḥanīfe’ye (80-150/699-767) göre *mükātebe* tabi olacak bu akrabalar yalnızca uşul ve fūrū’dur. *Mükātebin* mülkiyet yetkisi nâkıs olduğundan, bütün *zī raḥm-i maḥremi*ni (evlenmesi yasak olan rahim akrabaları) *kitābet* dairesine dahil etmeye gücü yetmemektedir. Bu

<sup>146</sup> Manisa, Sicil No. 124, s. 111/1 (Ferdi Gökbuğa, “h.1075–1076 / m.1665–1666 Tarihli 124 No’lu Manisa Şer’iyye Sicili Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi,” (yüksek lisans tezi), 279.)

<sup>147</sup> Ebüssu’ud, *Fetāvā*, 577-583.

<sup>148</sup> el-Mevşilî, *el-İhtiyār*, 244.

<sup>149</sup> el-Kāsānî, *Bedā’i’u’s-Şanā’i*, 5:458-459.

<sup>150</sup> Üsküdar, Sicil No. 56, v. 75a/5 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 222; 484. hüküm).

<sup>151</sup> Ebüssu’ud, *Fetāvā*, 577.

<sup>152</sup> Bayramzāde, *Fetāvā*, v. 64b.

<sup>153</sup> Ebüssu’ud, *Fetāvā*, 577; Bayramzāde, *Fetāvā*, v. 61b.

<sup>154</sup> el-Ḥalebî, *Mülteka*, 539.

<sup>155</sup> el-Kāsānî, *Bedā’i’u’s-Şanā’i*, 5:470.

akrabalar *mükâtebin kitâbet* dairesine dahil olduğu için satılamazlar. Mülkiyetine dahil olan diğer akrabaları ise böyle değildir. İmam Ebû Yûsuf (113-182/731-798) ve İmam Muḥammed'e (132-189/749, 750-805) göre ise bütün *zî rahm-i mahrem, mükâtebin kitâbet* dairesine dahil olur.<sup>156</sup>

Bedeli ifa ederek hürriyetine kavuşan *mükâteb*, mahkemeden bu hususu tevsik eden bir *hüccet* (*itknâme*) talep edebilir. Bu vesikalarda efendinin *mükâtebin* bedelin tamamını ödediğine dair ikrarı ile birlikte *mükâtebin* bu hususu tasdiki yer alır.<sup>157</sup> Genellikle ilave olarak *mükâtebin* artık "diğer *hürri'l-aşl* kimseler gibi *hür* olduğu", "onlar gibi lehine olanın lehine, aleyhine olanın aleyhine olduğu" veya "efendinin onun üzerinde *velâdan* gayrı bir hakkı kalmadığı" gibi ifadelerle yer verilerek azat neticesi tekit edilir.<sup>158</sup>

*Mükâteb* azat veya ibra edildiğinde veyahut da akit feshedildiğinde akit sona erer. Nitekim 1667 senesine ait bir *hüccet*, Rıdvan isimli *mükâtebin* azat edilmesini kayıt altına alır.<sup>159</sup> Kırım sicillerinde yer alan bir *hüccet* de elli altına *kitâbete* kesilen kölenin ifa etmediği kısım borcu olmaya devam edecek şekilde azat (*itk'alâ mâl*) edilmesine dairdir.<sup>160</sup>

*Kitâbet, mükâteb* cihetinden *lâzım* bir akit değildir. Dolayısıyla akdi tek taraflı olarak feshedebilmektedir.<sup>161</sup> Efendi ise şart muhayyerliği ile muhayyer kılınmışsa, akit fasitse, bedel ödenmemişse veya sahih şarta riayet edilmezse fesih hakkına sahip olmaktadır. Bunların dışında akdi feshetmek isteyen efendinin *mükâtebin* rızasını alması gerekir.<sup>162</sup>

*Mükâteb*, bedeli ödemede acze düşerse, akdi feshetmek isteyen efendi mahkemeye müracaat etmelidir. Bunun için İmam Ebû Yûsuf'a göre *mükâtebin* iki taksiti ödememiş olması icap eder. Zira *kitâbet* akdi müsamahaya dayanır. Bir taksit geciktirildi diye akit feshedilirse, müsamahadan bahsedilemez. İmam Ebû Ḥanîfe ve İmam Muḥammed ise akdin feshi için bir taksitin ödenmemesini yeterli görmüştür. Zira bir taraf akdin muktezasına aykırı hareket ettiğinde, karşı tarafın akdi sürdürmesi

<sup>156</sup> el-Mevşîlî, *el-İhtiyâr*, 4:193-195. Hür bir kimse *zî rahm-i mahremine* malik olduğunda bu kimse-ler onun mülkü üzerinden azat olur. Molla Hüsvrev, *Durer*, 1:665.

<sup>157</sup> bkz. Ahi Çelebi, Sicil No. 1, v. 10b/2 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 86; 67. hüküm); Eyüb Havass-ı Refia, Sicil No. 90, v. 66a/1 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 375; 440. hüküm).

<sup>158</sup> bkz. Bursa, Sicil No. B18, v. 5a/4 (Habib, "h.1008-1009/m.1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'iyye Sicilinin Tasnifi ve Fıkıh İlmi Açısından Tahlili," (yüksek lisans tezi), 171; 41. hüküm); Hasköy, Sicil No. 10, s. 31/2, (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 70; 48. hüküm).

<sup>159</sup> Bab, Sicil No. 3, v. 113b/1 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 734; 950. hüküm).

<sup>160</sup> Kırım, Sicil No. 4, v. 7b/3 (Köse, "Kırım Hanlığı'nda Kölelik (1648-1699)," (doktora tezi), 120.)

<sup>161</sup> el-Kāsānî, *Bedā'i'u's-Şanā'i'*, 5:464; el-Mevşîlî, *el-İhtiyâr*, 4:244.

<sup>162</sup> es-Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 7:33, 8: 14, 43; el-Kāsānî, *Bedā'i'u's-Şanā'i'*, 5:441

beklenemez.<sup>163</sup> *Mükâtebin* rızasının hilafına (tek taraflı) akdi feshetmek isteyen efendinin mahkemeye müracaat etmesi gerekir. Mahkeme *mükâtebin* aczine ve *kitâbetin* feshine hükmetmeden önce, *mükâtebin* bir yerden malı veya alacağı gelecekse, tarafların halini nazara alarak iki veya üç gün mühlet verir.<sup>164</sup>

Sahih şarta riayet edilmediğinde efendi akdi feshettirebilecektir. Nitekim *Fetāvā-i Ebüssu'ūd*'da yer alan bir meselede hizmeti mukabilinde *kitâbete* kesilen köleye “eğer ibâk edüb ya seriğa ya bir hıyânet eder ise *kitâbet* bozula” denilmesi halinde, mezkûr şarta aykırı hareket eden *mükâtebin* *kitâbet* akdinin bozulup bozulmayacağı sual edilmiştir. Cevap bozulacağı yönünde olmuştur.<sup>165</sup> *Fetāvā-i Yahya Efendi*'de yer alan bir meselede de “ibâk etmeyip bir hoşça hizmet eylemek şartı ile” muayyen müddet hizmet etmesi mukabilinde *kitâbete* kesilen köle firar etmekte, efendisi de *mükâtebi* bulduğunda satıp satamayacağını sormaktadır. Bu meseleyle verilen “iki cevaptan biri” satabileceği şeklindedir.<sup>166</sup> 1594 senesine ait bir *hüccete* göre on sene hizmet etmesi mukabilinde *kitâbete* kesilen köleye “kaçmaması, sırkat etmemesi, işyân ve hıyânet etmemesi, karşı çıkmaması” şart edilmiş, aksi cihette hareket etmesi halinde *kitâbetin* infisah edeceği zikredilmiştir.<sup>167</sup> Kırım sicillerinde yer alan bir *hüccette* ise muayyen meblâğ mukabilinde *kitâbete* kesilen köleye “şirb-i hamr idub bedeli kesb gayretinde olmazsa satılacağı” şart edilmiştir.<sup>168</sup> Zikredilen iki *hüccette* ve fetva mecmualarında yer alan iki meselede şartlara riayet edilmediği takdirde akdin sona ereceği manasına gelen lafızlar kullanılmıştır. İlk olarak, akdin kendiliğinden sona ermesi mümkün olmamalıdır. Bahsi geçmemekle birlikte bu hallerde de efendinin mahkemeye müracaat etmesinin gerektiğini kabul etmek gerekir. İkinci olarak, efendinin fesih yetkisine sahip olması için akitte bu lafızlara yer verilmesi gerekmemelidir. Zira bir taraf (*mükâteb*) akdin hukukuna riayet etmezken karşı taraftan (efendiden) akdi sürdürmesini beklemek makul olmaz.

<sup>163</sup> es-Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 7:326. Fetva İmam Ebü Ḥanîfe ve İmam Muḥammed'in içtihadına göredir. bkz. Ebüssu'ūd, *Fetāvā*, 586.

<sup>164</sup> el-Merğînânî, *el-Hidâye*, 2:611-612; Dâmâd, *Mecma'u'l-Enḥur*, 4: 23-24.

<sup>165</sup> Ebüssu'ūd, *Fetāvā*, 578-579.

<sup>166</sup> Bayramzâde, *Fetāvā*, v. 64a.

<sup>167</sup> Balıkesir, Sicil No. 692, v. 54a/1 (Sevgi Aygün, “692 No'lu Balıkesir Şer'îye Sicil Defteri (Transkripsiyon ve Değerlendirme),” (yüksek lisans tezi), 272). Aynı sicilde bu minvalde başka *hüccetler* de mevcuttur. bkz. v. 8b/1, 8b/2, 15a/1, 54b/1 (Aygün, “692 No'lu Balıkesir Şer'îye Sicil Defteri (Transkripsiyon ve Değerlendirme),” (yüksek lisans tezi), 141, 142, 160, 274).

<sup>168</sup> Kırım, Sicil No. 25, v. 22a/1 (Köse, “Kırım Hanlığı'nda Kölelik (1648-1699),” (doktora tezi), 119.)

Ebüssu‘ûd Efendi, “hamr içmemek ve hırsızlık etmemek şartıyla”, 10 sene hizmet etmesi mukabilinde *kitâbete* kesilen kölenin, şarta mugayir hareket etmesi halinde cebren satılamayacağı yönünde fetva vermiştir. Bunu akdi feshettirmek isteyen efendinin mahkemeye müracaat etmesi gerektiği şeklinde yorumlamak mümkün olsa da cevapta buna dair bir emareye rastlanılmamaktadır. Kölenin azat olması 10 senelik hizmetine *ta‘lîk* edildi ise satılabileceği, *kitâbete* kesildi ise satılamayacağı ifade edilmiştir.<sup>169</sup> Başka fetva mecmualarında da benzer suallere verilmiş aynı yönde cevaplara rastlanılır. Bunun sebebi müftülerin *kitâbet* akdi ve *ta‘lîkin* birbirine karıştırıldığından şüphe etmeleridir.<sup>170</sup> Bir başka deyişle bu fetvalar bedelin hizmet olduğu *kitâbet* akdinin hiçbir surette efendi tarafından feshedilemeyeceği manasına gelmez.

Fetva mecmualarında muayyen müddet hizmet etmesi mukabilinde *kitâbete* kesilen kölenin satılmasına ve akdin feshedilmesine dair sualler yer alır. *Fetâvâ-i Ebüssu‘ûd*’da yer alan bir meselede “*mükâteb* ‘ale’s-senenin ‘acz ile rızası ile *bey’i* caiz değildir derler imiş aslı var mıdır” suali yer alır. Bedelin hizmet olduğu *kitâbet* akdinin hiçbir surette feshedilemediği kanaatinin hasıl olmuş olması enteresandır. Mevzubahis suale verilen cevap “bu sözün aslının olmadığını, *mükâtebin* rızasına binaen satılmasının caiz olduğu” şeklindedir.<sup>171</sup> Ancak *mükâteb* hizmet borcunu yerine getirmediğinde rızasının hilafına da efendinin akdi feshetmesi mümkün olmalıdır.<sup>172</sup> Ancak kural gereği efendinin mahkemeye müracaat etmesi gerekir.

Efendi veya *mükâtebin* vefatı akdin sona ermesine sebebiyet vermez.<sup>173</sup> Efendi vefat ettiğinde, bedeli vadesinde varislere ödeyen *mükâteb* hürriyetine kavuşur. Bu takdirde azat efendinin mülkü üzerinden gerçekleşir. Yani varisler *mu‘tik* (azat eden) mesabesinde olmazlar. Zira *mükâtebin* mülkiyetinin intikal etmesi mümkün değildir.<sup>174</sup> Dolayısıyla *velâ* varisler arasında müşterek olmayıp, efendinin en yakın ‘aşabe *bi nefsihi* akrabasına ait olur.<sup>175</sup>

<sup>169</sup> Ebüssu‘ûd, *Fetâvâ*, 583.

<sup>170</sup> bkz. Ebüssu‘ûd, *Fetâvâ*, 580, 583, 586; Bayramzâde, *Fetâvâ*, vv. 64a, 65b.

<sup>171</sup> Ebüssu‘ûd, *Fetâvâ*, 581.

<sup>172</sup> Bayramzâde, *Fetâvâ*, v. 59b.

<sup>173</sup> el-Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 4:257.

<sup>174</sup> el-Merğînânî, *el-Hidâye*, 2:617.

<sup>175</sup> el-Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 4:263; Molla Hüsrev, *Durer*, 2:26.



*Mükāteb* vefat ederse,<sup>176</sup> ilk olarak terekenin *kitābet* bedelini karşılayıp karşılamadığına bakılır. Karşılacağı takdirde *mükātebin* son nefesinde azat olduğuna hükmedilir. Ancak *kitābet* bedelinin sırası diğer borçlardan sonra gelir. Zira *kitābet* akdinden doğan borç, salt acizlikle düşen zayıf bir borçtur. *Kitābet* bedeli dışındaki borçlar içinde de efendiye olan borç en son ödenir. Zira *mükāteb* köleliğe dönerse bu borç düşecektir.<sup>177</sup> Efendiye olan diğer borç ödendiği takdirde kalan miktar *kitābet* bedeline yeterli gelmeyecek, aksi halde gelecekse önce *kitābet* bedeli ödenir. *Mükātebin* hürriyetine kavuştuğu hal tercih edilir (*istihsān*). Diğer taraftan efendinin eline geçen meblağ değişmez.<sup>178</sup>

*Mükātebin* vefatından sonra, son nefesine izafe edilerek, azat olduğunun kabulü üçüncü kişiler nezdinde faydasını gösterir. Zira böylelikle *mükātebin* *kitābet* dairesine dahil olanlar da azat olur. Ayrıca bu kimseler ve *mükātebin* hür akrabaları *mükātebe* mirasçı olurlar.<sup>179</sup>

Tereke *kitābet* bedelini karşılamadığı takdirde *mükātebin* *kitābet* dairesine dahil olan akrabalarının bedeli onun yerine ödemeleri gündeme gelir. Geride *kitābette* doğan çocuk varsa, *kitābete* kesilmiş anne veya babasının yerini alarak bedeli vadesinde ödemek için çalışır. Geride sadece satın alınan çocuğun kalması ise böyle değildir. Bu çocuk bedeli peşin ödemediği takdirde köleliğe geri döner. Zira o *kitābet* akdedildiği esnada anne-babasının bir parçası değildir. Dolayısıyla *kitābet* akdi ona sirayet etmemiştir.<sup>180</sup> *Mükātebin* mülkiyetinde olan anne ve babası hakkında İmam Ebū Ḥanīfe'den iki farklı rivayet varit olmuştur. Birinde onlara bedeli peşin ödeme imkânı verirken, diğerinde vermemektedir. İmam Ebū Yūsuf ve İmam Muḥammed'e göre ise 432 *mükātebin* mülkiyetine giren bütün *zī raḥm-i maḥrem* akrabalar müsavi olup, onun *kitābet* dairesine dahil olurlar. Dolayısıyla *mükātebin* vefatından sonra onlara bedeli vadesinde ödeyebilmeleri için imkân tanınır.<sup>181</sup>

Tereke *kitābet* bedelini karşılamaz ve *mükāteb* geride zikri geçen yakınlarından birini bırakmaz veya bıraktığı halde bu kimseler bedeli

<sup>176</sup> Şahābeden Hz. 'Alī (ö. 40/661) ve İbn Mes'ūd (ö. 32/652-653), *mükātebin* vefatıyla akdin sona ermeyeceğini kabul etmiştir. Mālikî ve Ḥanefî mezhebi de bu içtihadı esas almıştır. Şahābeden Zeyd b. Şābit (ö. 45/665?) ise *mükātebin* ölümüyle akdin sona ereceğini söylemiştir. İmam Şāfi'î ve İmam Aḥmed b. Ḥanbel de bu şekilde içtihat etmiştir. el-Kurtubî, *el-Cāmiu li Ahkāmī'l-Kur'ān*, 12:397.

<sup>177</sup> es-Seraḥsî, *el-Mebsūṭ*, 8:79.

<sup>178</sup> el-Kāsānî, *Bedā'ī'u's-Şanāi'*, 5:469.

<sup>179</sup> Dāmād, *Mecma'u'l-Enḥur*, 4:25.

<sup>180</sup> el-Kāsānî, *Bedā'ī'u's-Şanāi'*, 5:470-471.

<sup>181</sup> İbn 'Ābidîn, *Reddu'l-Muḥtār*, 6:114-115.

ödeyemezse *kitâbet* sona erer. Bu takdirde üçüncü bir kimsenin bedeli ödemek istemesine itibar edilmez.<sup>182</sup>

Bedelin hizmet olduğu *kitâbet* akdinde taraflardan birinin vefat etmesi hususiyet arz eder. Zira hizmet *kiyemî* olduğundan *mükâtebin* başkasına hizmeti veya başkasının *mükâtebin* yerine hizmeti aynı olmaz. Hizmetin aynısının ifası imkansızlaştığı için kıymeti devreye girer. Ancak hangi kıymetin ödeneceği imamlar arasında ihtilafıdır. İmam Ebü Hânîfe ve İmam Ebü Yüsuf'a göre hizmetin kalanının hizmetin tamamına oranı, kölenin kıymeti ile çarpılarak ödenecek meblağ tespit edilir. İmam Muḥammed'e göre ise kalan hizmete doğrudan kıymet biçilir.<sup>183</sup> Bu hüküm, imamların *ıtk alâ hidmede* benimsedikleri hal çaresidir. *Kitâbet* akdinde bu hükmü benimsediklerine dair sarîh beyanlarına rastlanılamamıştır.

1642 senesine ait bir *muḥallefât* kaydına göre Seydi 'Alî Kıpudân arkasında hizmet mukabilinde *kitâbete* kestiği on beş adet kölesini bırakmış, kalan hizmetlerine de *ehl-i vukûfça* kıymet takdir edilmiştir.<sup>184</sup> 1674 senesine ait bir kayda göre dört sene hizmet etmesi mukabilinde *kitâbete* kesilen Mustafa üç buçuk senesini tamam etmiş, efendisinin vefatı üzerine de kalan altı aylık hizmeti için on bir esedî kuruş vererek azat olmuştur.<sup>185</sup> 1708 senesine ait bir kayda göre ise yedi sene hizmet etmesi mukabilinde *kitâbete* kesilen ve 100 kuruş kıymetinde olan İvaz, efendisinin vefatı üzerine kalan dört senesi için 57 kuruş ve bir sülüs ödemiştir.<sup>186</sup> Görüldüğü üzere bu son meselede kalan senelere İmam Ebü Hânîfe ve İmam Ebü Yüsuf'un içtihadına göre kıymet biçilmiştir.

Kalan hizmet için kıymet takdir edilmesi asli hüküm olup taraflar farklı bir hal çaresi kabul edebilirler. Fetva mecmualarında efendisinin vefatından sonra varislere hizmet eden *mükâtebin* azat olup olmayacağı sıklıkla sorulmuştur. Cevap azat olacağı yönünde verilmiştir.<sup>187</sup> Zira bu takdirde taraflar arasında zımnî bir anlaşma olduğu kabul edilir.

Taraflardan biri dahi razı olmazsa asli hüküm tatbik edilir. Şer'îyye sicillerinde ve fetva mecmualarında buna dair misaller yer alır. *Fetâvâ-i Abdürrahîm*'de yer alan bir meselede, hizmet etmesi mukabilinde *kitâbete* kesilen köle, efendisinin vefatı üzerine kalan senelerin kıymetini vermeyi

<sup>182</sup> el-Burhânî, *el-Fetâvâ'l-Hindîyye*, 5:22-24.

<sup>183</sup> el-Ḥaşkefî, *ed-Durru'l-Muntekâ*, 2:245

<sup>184</sup> Galata, Sicil No. 65, v. 65a/1 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 259; 221. hüküm).

<sup>185</sup> Galata, Sicil No. 114, v. 143a/1 (İstanbul Kadı Sicilleri, s. 840; 633. hüküm).

<sup>186</sup> Konya, Sicil No. 43, s. 190/1 (İzzet Sak, "Şer'îyye Sicillerine Göre Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler (17. ve 18. Yüzyıllar)," (doktora tezi), 113.)

<sup>187</sup> Bayramzâde, *Fetâvâ*, v. 64a; el-Âkîrmânî Meḥmed b. Hâmid el-Kefevî. *Fetâvâ-i Âkîrmânî*, v. 50a.

talep etmiştir. Efendinin küçük çocuklarının vasisi ise *mükâtebin* hizmet etmesi yönünde ayak diremiştir. Fetva, *mükâtebden* yana verilmiştir.<sup>188</sup>

### Sonuç

*Kitâbet* akdi, kölenin bedel mukabilinde hürriyetine kavuştuğu bir azat usulüdür. Bununla birlikte köle azadının bedel ödenerek gerçekleştiği her muamele *kitâbet* akdi değildir. Esasında kölelerin bir bedel mukabilinde hürriyetlerine kavuşmalarına başka sistemlerde de rastlanılır. Nitekim Roma'da köleler kendilerine mahsus mallarıyla hürriyetlerini satın alabilmişlerdir. Tevrat'ta İbrani kölelerin azat olmasına dair benimsenen usul *kitâbete* bir hayli benzemektedir.

*Kitâbet* akdi gerek İslam'ın ilk devirlerinde gerek daha sonraki devirlerde çokça başvurulan bir azat usulü olmuştur. İslam'ın ilk devirlerine ait akitlerde *kitâbet* bedeli olarak mal, özellikle para kararlaştırıldığı müşahede edilmektedir. Osmanlı şer'iyeye sicillerinde ise bedelin mal olduğu akitlerle beraber muayyen müddet hizmet olduğu akitlere de sık rastlanılmıştır.

Fıkıh kitapları bedelin mal olduğu *kitâbet* akdini merkeze almıştır. Bedelin hizmet olduğu *kitâbet* akdinin bahsi çok az geçmiştir. Zira bedelin mal olduğu *kitâbete* dair hükümler, prensip olarak, hizmet olması halinde de geçerlidir. Bununla birlikte bedellerin vasfından dolayı, pek tabii olarak, tatbik edilecek hüküm hususunda bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. Mesela fıkıh kitaplarının *kitâbete* dair bahislerinde *mükâtebin* kazancının kendisine ait olduğu, efendisinin onu *icâreye* veremeyeceği yazılıdır. Ayrıca *mükâtebin* bulunduğu beldeden dışarı çıkamayacağı şartı lağv kabul edilir. Bedelin "muayyen müddet hizmet" olduğu *kitâbet* akdi ise hususiyet arz eder. Zira bu *mükâtebin* kazancı hizmet borcunun içinde değerlendirilir. *Mükâtebin icâreye* verilerek kazancına el konulması efendisine bizzat hizmet etmesi manasına gelir. Ayrıca efendisinin rızasına aykırı olarak belde dışına çıkması hizmet borcuna aykırılık teşkil eder. Dolayısıyla *mükâtebin* kaçmaması şart edilebilir. *Kitâbet* bedelinin mal olduğu bir akitte taraflardan biri vefat ettiğinde bedel hususunda ayrıca bir değerlendirilmeye gidilmez. Bedelin hizmet olması ise böyle değildir. Hizmet *kıyemî* olduğundan taraflardan birinin vefatı ile aynen ifa imkânsız hale gelir. Dolayısıyla hizmetin yerini kıymet alır.

Efendinin bir bedel elde edecek olması *kitâbetin* köle azadına teşvik eden bir usul olmasına yol açmıştır. Hatta bazen bu usul satım akdine

<sup>188</sup> Menteşzâde Abdurrahîm Efendi, *Fetâvâ-i Abdurrahîm*, 1:314.

nazaran daha kazançlı olabilmektedir. Zira vasıfları veya devrin şartları gereği kölenin kıymeti düşük olabilmektedir. Ayrıca bedel ödenmediği takdirde köle efendinin mülkiyetinde kalmaktadır. Bazen de kölenin hukuki statüsü satılmasına imkân vermez. *Müdebber ve ümmü veled* kölenin hali böyledir. Bu kölelerini bir bedel mukabilinde elinden çıkarmak isteyen efendinin *kitâbet* akdinden başka hal çaresi kalmaz.

*Kitâbet* akdi köleye yardım gayesiyle yapılır. Zira bu akitle köle hürriyetini elde eder, efendi de kölesinin hizmetinden ömür boyu vazgeçer. Dolayısıyla akdin esası müsamahaya dayanır. *Kitâbet* akdine dair meselelerde akdin mümkün merteye ayakta kalmasına çokça gayret edilir. Böylelikle *mükâtebin* hürriyetine kavuşması temin edilmeye çalışılır. Ayrıca *mükâtebe* zekat ve sadaka yoluyla yardım yapılması teşvik edilerek bedeli temin hususunda kolaylık sağlanır.

Şer'iyye sicillerinde *kitâbet* akdinin yapıldığını tevsik eden bir hayli *hüccet* olmakla birlikte, akdin feshedildiğine dair *hüccetler* az sayıdadır. Dolayısıyla *kitâbet* akitlerinin kahir ekseriyetle azatla neticlendiğini söylemek mümkündür.

---

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

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

---

## KAYNAKÇA

- el-Ahterî, Muştafâ Efendi. *Ahterî-i Kebîr*. Haz. Ahmet Kırkkılıç ve Yüsun Sancak. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- el-Âkkirmânî, Meḥmed b. Ḥâmid el-Kelevî. *Fetâvâ-i Âkkirmânî*. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi Yazma Eserler, no. 002197.
- ‘Alî Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-i ‘Alî Efendi*. Haz. H. Necati Demirtaş. 2 c. İstanbul: Kubbealtı, 2014.
- ‘Âşım Efendi, Seyyid Aḥmed b. Meḥmed. *el-Oḳyânûsu'l-Basîṭ fî Tercemeti'l-Ḳâmûsi'l-Muḥîṭ*. Haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi. 6 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013-2014.
- Bayramzâde, Yaḥyâ b. Zekerîyyâ. *Fetâvâ-i Yaḥyâ*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Yazma Eserler, no. 1468.
- el-Beyhaḳî, Ebû Bekr. *es-Sunenu'l-Kubrâ*. 11 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kamusu*. 8 c. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.

- el-Buḥārī, Ebū ‘Abdillāh Muḥammed b. İsmā‘īl. *Sahīh-i Buhārī ve Tercemesi*. Çev. Mehmed Sofuoğlu. 17 c. İstanbul: Ötüken, 1987.
- el-Burhānpürī, Şeyḫ Nizām (derleyen). *el-Fetāvā'l-Hindiyeye*. 6 c. Beyrüt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- el-Ceşşās, Ebū Bekr Aḫmed b. ‘Alī er-Rāzī. 5 c. *Aḫkāmü'l-Ḳur‘ān*. Beyrüt: Dāru İhyāi't-Turāsi'l- ‘Arabī, 1992.
- Dāmād, (Şeyḫizāde) ‘Abdurraḫman b. Muḥammed b. Süleymān. *Mecma‘u'l-Enḫur fī Şerḫi Mülteka'l-Ebḫur*. 4 c. Beyrüt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Ebū Dāvūd, Suleymān b. el-Eş‘aş es-Sicistānī. 16 c. *Sunen-i Ebū Dāvūd Terceme ve Şerḫi*. Haz. Necati Yeniël, Hüseyin Kayapınar. İstanbul: Şamil Yayıncılık, 2000.
- Ebū Dāvūd, Suleymān b. el-Eş‘aş es-Sicistānī. *el-Merāsīl ma‘a'l-Esānīd*. Beyrüt: Dāru'l-Ḳalem, 1986.
- Ebüssu‘ūd Efendi, Muḥammed b. Muḥammed el-‘İmādī. *Şeyhü'l-İslām Ebüssu‘ūd Efendi Fetvâları*. Haz. Ahmed Akgündüz. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018.
- Erdem, Y. Hakan. *Osmanlı'da Köleliğin Sonu 1800-1909*. Çev. Bahar Tırnakçı. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004.
- Erdoğmuş, Belgin ve Bülent Tahiroğlu. *Roma Hukuku Dersleri*. İstanbul: Der Yayınları, 2014.
- Es‘ad Efendi. *Fetāvâ-i Es‘ad Efendi (1. Şeyhülislâmlık Devri Fetvaları)*. İstanbul Müftülük Kütüphanesi, no. 157.
- Feyzullah Efendi. *Fetāvâ-i Fezziye*. Haz. Süleyman Kaya. İstanbul: Klasik, 2009.
- Güneş Yağcı, Zübeyde. “Osmanlı Devleti’nde Köle Azadı Yöntemi Olan Mükâtebe: Balıkesir Örneği.” *Osmanlı'dan Cumhuriyete Balıkesir*, ed. Özdemir, Bülent ve Zübeyde Güneş Yağcı, içinde 105-119. İstanbul: Yeditepe Yayınevi: 2000.
- el-Ḥaddād, Ebū Bekr b. ‘Alī b. Muḥammed. *el-Cevheretu'n-Neyyire ‘alā Muḫtaşari'l-Ḳudürī*. 2 c. Ḳāhire: Maṭba‘atu'l-Ḥayriyye, h.1322.
- el-Ḥalebī, İbrāhīm b. Muḥammed. *Mülteka'l-Ebḫur*. Şam: Dāru'l-Beyrütī, 2005.
- Hankal, Fatma Zehra. “İkale, Muhalâ'a ve Kitâbet Akidleri Mukayesesi.” Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, 2020.
- el-Ḥaşkefī, ‘Alāu'd-dīn Muḥammed b. ‘Alī b. Muḥammed. *ed-Durru'l-Muntekâ fī Şerḫi Mülteka'l-Ebḫur*. 4 c. Beyrüt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- el-Ḥaşkefī, ‘Alāu'd-dīn Muḥammed b. ‘Alī b. Muḥammed. *ed-Durru'l-Muḫtâr Şerḫü Tenvīru'l-Ebşār*. Beyrüt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- el-Ḥaṭīb, Muḥammed b. Aḫmed eş-Şirbīnī. *Delilleriyle Büyük Şāfi‘î Fıḫı Muğni'l-Muḫtâc*. 20 c. Çev. Soner Duman. İstanbul: Mirac Yayınları, 2017.
- İbn ‘Ābidīn, Muḥammed Emīn. *Reddu'l-Muḫtâr ‘alā ed-Dürri'l-Muḫtâr*. 6 c. Beyrüt: Dāru'l-Fikr, 1992.
- İbn Ḥabīb, Ebū Ca‘fer Muḥammed b. Ḥabīb. *el-Muḫabber*. Çev. Adem Apak ve İsmail Güler. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- İbn Ḥazm, Ebū Muḥammed ‘Alī b. Aḫmed b. Sa‘īd. *el-Muḫallâ bi'l-âşār*. 12 c. Beyrüt: Dāru'l-Fikr, tarihsiz.

- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn. *Sîret-i İbn Hişâm Tercemesi*. 4 c. Çev. Hasan Ege. İstanbul: Kahraman, 2006.
- İbn Kudâme, 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. 15 c. Riyâd: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1997.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el- Hâfid. *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyeti'l-Muhtesid*. 4 c. Çev. Ahmed Mevlâni. İstanbul: Beyan Yayınları, 1991.
- el-Kâsânî, 'Alâ'uddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'iu's-Şanâi' fî Tertîbi's-Şerâ'i'*. 10 c. Beyrût: Dâru'l- Kutubi'l-'İlmiyye, 1997.
- Kitâb-ı Mukaddes*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1976.
- el-Çurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Çur'an*. 20 c. Çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 2001.
- Mâlik b. Enes. *Muvaçça'*. 2 c. Çev. Ahmet M. Büyükçınar, Yaşar Erol ve Ahmet Arpa. İstanbul: Al-Tuğ Yayınları, 1982.
- Menteşzâde, Abdurrahîm Efendi. *Fetâvâ-i Abdurrahîm*. 2 c. İstanbul: Dâru'ç-Tıbâati'l-Ma'mûre, h.1243.
- el-Merğînânî, Ebû'l-Hasan Burhânuddîn. *Hidâye Tercemesi*. 3 c. Çev. Hasan Ege. İstanbul: Şelale Yayınları, 1984.
- el-Mevşilî, 'Abdullâh b. Maħmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 c. Çev. Ahmet Oğuz, Mustafa Bülent Dadaş ve Tahir Tural. İstanbul: Nuh Yayıncılık, 2017.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. 'Alî. *Dureru'l-Çukkâm Şerhu Çureri'l-Ahkâm*. 2 c. Beyrût: Dâru's-Şâdir, 2018.
- en-Nesâî, Ebû 'Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî. *es-Sunenu'l-Kubrâ*. 12 c. Çev. Hüseyin Yıldız. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2011.
- Özbay, Rahmi Deniz. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Köle Emeğinin İstihdamı ve Mükâtebe Yöntemi." *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17: 1 (2009): 148-163.
- Sahillioğlu, Halil. "On Beşinci Yüzyıl Sonunda Bursa'da Dokumacı Köleler." *Atatürk Yıllık Konferansları 8 (1975-1976)*, içinde 217-229. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983.
- Sahnûn, Ebû Sa'îd 'Abdusselâm b. Sa'îd. *el-Müdevvene*. 4 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1994.
- es-Seraħşî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr. *el-Mebsûç*. 31 c. Ed. Mustafa Cevat Akşit. İstanbul: Gümüşev, 2008.
- eş-Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 c. Beyrut, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1990.
- et-Çahtâvî, Ahmed b. Muhammed. *Çâşiyetu't-Çahtâvî alâ'd-Durri'l-Muhtâr*. 12 c. Beyrût: Dâru'l- Kutubi'l-'İlmiyye, 2017.
- Toledano, Ehud R. *Osmanlı Köle Ticareti 1840-1890*. Çev. Y. Hakan Erdem. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994.
- Yenişehrîli 'Abdullâh Efendi. *Behcetu'l-Fetâvâ*. Haz. Süleyman Kaya, Betül Algın, Zeynep Trabzonlu ve Asuman Erkan. İstanbul: Klasik, 2011.
- Şer'iyye Sicilleri

- Aygün, Sevgi. "692 No'lu Balıkesir Şer'iyeye Sicil Defteri (Transkripsiyon ve Değerlendirme)." Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi, Manisa, 2005.
- Çoban, Leyla. "1 Numaralı Konya Şer'iyeye Sicili, (970-1019 /1563-1610)." Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2016.
- Gökbuğa, Ferdi. "h.1075-1076 / m.1665-1666 Tarihli 124 No'lu Manisa Şer'iyeye Sicili Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi." Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi, Manisa, 2008.
- Gözen, Ramazan. "Beşiktaş Mahkemesi 62 Numaralı Şer'iyeye Sicili Defteri (h.1061-m.1651)." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2001.
- Habib, Habibullah. "h.1008-1009/m.1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'iyeye Sicilinin Tasnifi ve Fıkıh İlmi Açısından Tahlili." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2019.
- Köse, Zeynep Özdem. "Kırım Hanlığı'nda Kölelik (1648-1699)." Doktora Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş, 2017.
- Sak, İzzet. "Şer'iyeye Sicillerine Göre Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler (17. ve 18. Yüzyıllar)." Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 1992.
- Ahi Çelebi Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (h.1063-1064 / m.1652-1653). Haz. Sabri Atay ve Nedim Pakırdağ. Arapça çeviri: Mehmet Akman. Kontrol: M. Âkif Aydın, Mehmet Akman, Feridun M. Emecen, İdris Bostan ve Mehmet İpşirli. İstanbul: Kültür AŞ, 2019.
- Bab Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (h.1077 / m.1666-1667). Haz. Rıfat Günalan. Arapça metin: Mehmet Akman. Kontrol: Mustafa Oğuz. İstanbul: İSAM, 2011.
- Bab Mahkemesi 46 Numaralı Sicil (h.1096-1097 / m.1685-1686). Haz. Sabri Atay, Hüseyin Kılıç, Yılmaz Karaca, Rasim Erol, Salih Kahrıman ve Fuat Recep. Arapça metin: Mehmet Akman. Kontrol: Fikret Sarıcaoğlu. İstanbul: İSAM, 2011.
- Bab Mahkemesi 54 Numaralı Sicil (h.1102 / m.1691). Haz. Hüseyin Kılıç, Yılmaz Karaca, Rasim Erol, Salih Kahrıman, Fuat Recep ve Sabri Atay. Arapça metin: Mehmet Akman. Kontrol: Fikret Sarıcaoğlu. İstanbul: İSAM, 2011.
- Beşiktaş Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (h.966-968 / m.1558-1561). Haz. Yılmaz Karaca ve Sinan Satar. Arapça çeviri: Mehmet Akman. Kontrol: M. Âkif Aydın, Mehmet Akman, Feridun M. Emecen, İdris Bostan ve Mehmet İpşirli. İstanbul: Kültür AŞ, 2019.
- Beşiktaş Mahkemesi 63 Numaralı Sicil (h.1061-1062 / m.1651-1652). Haz. Nedim Pakırdağ ve Yılmaz Karaca. Arapça çeviri: Mehmet Akman. Kontrol: M. Âkif Aydın, Mehmet Akman, Feridun M. Emecen, İdris Bostan ve Mehmet İpşirli. İstanbul: Kültür AŞ, 2019.
- Eyüb Mahkemesi (Havass-ı Refia) 3 Numaralı Sicil (h.993-995 / m.1585-1587). Haz. Baki Çakır, Ayşe Seyyide Adıgüzel, Zeynep Trabzonlu ve Hilal Kazan. Arapça Metin ve Kontrol: Tahsin Özcan. İstanbul: İSAM, 2011.
- Eyüb Mahkemesi (Havâss-ı Refia) 37 Numaralı Sicil (h.1047 / m.1637-1638). Haz. Salih Kahrıman, Sabri Atay ve Fuat Recep. Arapça metin: Mehmet Akman, İstanbul: İSAM, 2011.

- Eyüb Mahkemesi (Havass-ı Refia), 82 Numaralı Sicil (h.1081 / m.1670-1671). Haz. Talip Mert, Rifat Günalan. Arapça metin: Mehmet Akman. Kontrol: Mustafa Oğuz. İstanbul: İSAM, 2011.
- Eyüb Mahkemesi (Havass-ı Refia) 90 Numaralı Sicil (h.1090-1091 / m.1679-1680). Haz. Fuat Recep, Hüseyin Kılıç, Rasim Erol, Sabri Atay, Salih Kahrıman ve Yılmaz Karaca. Arapça metin: Mehmet Akman. Kontrol: Fikret Sarıcaoğlu. İstanbul: İSAM, 2011.
- Galata Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (h.983-984 / m.1575-1576). Haz. Mehmet Akman. Kontrol: M. Akif Aydın. İstanbul: İSAM, 2011.
- Galata Mahkemesi 7 Numaralı Sicil (h.985-986 / m.1577-1578). Haz. Mehmet Akman ve Fethi Gedikli. Kontrol: M. Akif Aydın. İstanbul: İSAM, 2011.
- Galata Mahkemesi 15 Numaralı Sicil (h.981-1000 / m.1573-1591). Haz. Rifat Günalan ve Talip Mert. Arapça metin: Mehmet Akman. Kontrol: Mustafa Oğuz. İstanbul: İSAM, 2012.
- Galata Mahkemesi 20 Numaralı Sicil (h.1005-1007 / m.1596-1599). Haz. Mehmet Akman ve Fethi Gedikli. Kontrol: M. Akif Aydın. İstanbul: İSAM, 2012.
- Galata Mahkemesi 32 Numaralı Sicil (h.1015-1016 / m.1606-1607). Haz. Mehmet Akman. Osmanlıca metin: Fethi Gedikli, M. Macit Kenanoğlu. Kontrol: M. Akif Aydın. İstanbul: İSAM, 2012.
- Galata Mahkemesi 37 Numaralı Sicil (h.1022-1024 / m.1613-1615). Haz. Rasim Erol ve Yılmaz Karaca. Arapça metin: Mehmet Akman. Kontrol: Fikret Sarıcaoğlu. İstanbul: İSAM, 2012.
- Galata Mahkemesi 65 Numaralı Sicil (h.1051-1053 / m.1641-1644). Haz. Sabri Atay ve Rasim Erol. Arapça metin: Mehmet Akman. Kontrol: Mustafa Oğuz. İstanbul: İSAM, 2012.
- Galata Mahkemesi 114 Numaralı Sicil (h.1083-1085 / m.1672-1674), Haz. Rifat Günalan. Arapça metin: Mehmet Akman. Kontrol: M. Âkif Aydın, Mehmet Akman, Feridun M. Emecen, İdris Bostan ve Mehmet İpşirli. İstanbul: Kültür AŞ, 2019.
- Galata Mahkemesi 259 Numaralı Sicil (h.1137-1138 / m.1724-1725). Haz. Hüseyin Kılıç ve Salih Kahrıman. Kontrol: M. Âkif Aydın, Mehmet Akman, Feridun M. Emecen, İdris Bostan ve Mehmet İpşirli. İstanbul: Kültür AŞ, 2019.
- Hasköy Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (h.1023-1081 / m.1615-1670). Haz. Mustafa Kırış, Salih Kahrıman. Arapça çeviri: Tahsin Özcan. Kontrol: M. Âkif Aydın, Tahsin Özcan, Feridun M. Emecen, İdris Bostan ve Mehmet İpşirli. İstanbul: Kültür AŞ, 2019.
- Hasköy Mahkemesi 10 Numaralı Sicil (h.1085-1090 / m.1674-1679). Haz. Tahsin Özcan. Arapça Metin: Tahsin Özcan. Kontrol: Feridun Emecen. İstanbul: İSAM, 2011.
- İstanbul Mahkemesi 18 Numaralı Sicil (h.1086-1087 / m.1675-1676). Haz. Salih Kahrıman, Fuat Recep, Sabri Atay, Hüseyin Kılıç, Yılmaz Karaca ve Rasim Erol. Arapça metin: Mehmet Akman. Kontrol: Fikret Sarıcaoğlu. İstanbul: İSAM, 2010.
- İstanbul Mahkemesi 20 Numaralı Sicil (h.1099-1100 / m.1688-1689). Haz. Abdullah Sivridağ, Rasim Erol, Salih Kahrıman, Ali Coşkun ve Mümin Yıldıztaş.



- Arapça çeviri: Mehmet Akman. Kontrol: M. Âkif Aydın, Mehmet İpşirli, Feridun M. Emecen ve İdris Bostan. İstanbul: Kültür AŞ, 2019.
- Kıbrıs Şer'iyeye Sicilleri 1/A Numaralı Kıbrıs Şer'iyeye Sicili (h.988-1003 / m.1580-1595). Haz. Soyalp Tamçelik ve M. Kemal Kasapoğlu. Ankara: Sata Design, 2018.
- Rumeli Sadareti Mahkemesi 21 Numaralı Sicil (h.1002-1003 / m.1594-1595). Haz. Rasim Erol ve Hüseyin Kılıç. Arapça metin: Mehmet Akman. Kontrol: Fikret Sarıcaoğlu. İstanbul: İSAM, 2011.
- Rumeli Sadareti Mahkemesi 80 Numaralı Sicil (h.1057-1059 / m.1647-1649). Haz. Fuat Recep ve Rasim Erol. Arapça metin: Mehmet Akman. Kontrol: Fikret Sarıcaoğlu. İstanbul: İSAM, 2011.
- Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (h.924-927 / m.1518-1521). Haz. Rifat Günalan, Vildan Kemal, Özlem Altıntop ve Hatice Ayyıldız Bahadır. Arapça metin: Mehmet Akman. Kontrol: Mahmut Ak, Mustafa Oğuz, İstanbul: İSAM, 2010.
- Üsküdar Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (h.930-936 / m.1524-1530). Haz. Yasemin Dağdaş ve Zeynep Berktaş. Kontrol: Mustafa Oğuz. İstanbul: İSAM, 2010.
- Üsküdar Mahkemesi 17 Numaralı Sicil (h.956-963 / m.1549-1556). Haz. Orhan Gültekin. Arapça metin: Mehmet Akman. Kontrol: Mustafa Oğuz. İstanbul: İSAM, 2010.
- Üsküdar Mahkemesi 51 Numaralı Sicil (h.987-988 / m.1579-1580). Haz. Rifat Günalan. Arapça metin: Mehmet Canatar ve Mehmet Akman. Kontrol: Feridun Emecen. İstanbul: İSAM, 2010.
- Üsküdar Mahkemesi 56 Numaralı Sicil (h.990-991 / m.1582-1583). Haz. Hilal Kazan ve Kenan Yıldız. Arapça metin: Mehmet Akman ve Tahsin Özcan. Kontrol: Mahmut Ak. İstanbul: İSAM, 2010.



## Babanzāde Aĥmed Na'ım'ın İslam Savunusunun Temel Argümanları

RABİYE ÇETİN

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye  
Ankara University, Faculty of Divinity, Türkiye  
rcetin@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4706-0022>

SEMRA CEYLAN

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye  
Ankara University, Faculty of Divinity, Türkiye  
semraceylan19@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4234-1423>

### Öz

Babanzāde Aĥmed Na'ım, (1872-1934) on dokuzuncu yüzyılın son çeyreği ile yirminci yüzyılın ilk yarısında yaşamış, dil, felsefe, psikoloji, aĥlāk ve ĥadīş alanlarındaki çalışmalarıyla temayüz etmiş müderris, mütercim ve düşünürdür. Osmanlı entelektüelleri arasında mektep ve medrese çatışmasının yoğun olarak yaşandığı bir dönemde mektep mezunu olup medrese ilimlerini de tahsil eden Babanzāde, İslam kültürünün yanı sıra dönemin modern kültürüne de vaktidir. Aĥmed Na'ım, Osmanlıdan Cumhuriyete geçiş sürecine tanıklık etmesinin yanı sıra Osmanlı'nın son dönemleri ile Cumhuriyetin ilk yıllarındaki modernleşmenin doğası, sınırları ve muhtemel etkileri bağlamında yaşanan yoğun fikri tartışmalara görüşleri ile katkı sağlamıştır. İslam savunusu temelinde serdettiği bu görüşlerinde; dinî, aĥlakî ve kültürel değerlerden uzaklaşmadan Batı'nın sunduğu ilmi ve fennî imkanlardan faydalanmayı esas almıştır. Bununla birlikte Babanzāde, tarihsel süreçte ilim, fen, felsefe, sanat gibi alanlardaki çalışmaları ile çığır açan ve bir medeniyet inşa eden Müslümanların bugün geldikleri noktayı eleştirerek geçmiş ile yaşanan çağ arasındaki büyük uçuruma dikkat çekmiş; bu bağlamda İslam'a yöneltilen eleştirilere cevap niteliğinde savunu metinleri yazmıştır. Bu makale, Babanzāde'nin düşünsel arka planını dikkate alarak İslam savunusuna dair görüşlerini sistematik bir şekilde tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede Aĥmed Na'ım'ın İslam savunusunun merkezinde, fıtrat dini olarak gördüğu İslam'ın sunduğu evrensel değerler ile Batı'nın kültürel hegemonyasının dayattığı değerlerin kıyaslanması ve Batı değerlerinin taklit edilmesine yönelik eleştirileri bulunmaktadır. O, bazı Müslüman aydın ve bürokratların İslam toplumunun içinde bulunduğu ahvalden kurtuluşu için önerdikleri *Batı/Frenk taklitçiliğini*, Müslümanların selameti için bir çıkış yolu olarak görmediği gibi toplumsal fesadın temel saiki kabul etmektedir. Makalede, Babanzāde'nin İslam savunusunda hareket noktası olarak İslam'ın evrensel ilkeler içeren, akli, aĥlakî, tutarlı ve ekmel bir din olduğu düşüncesini kabul ettiği, İslam

toplumunun kurtuluşunu da bu ekmel dinin ilkelerine kesin bir dönüğe bağlı gördüğü tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İnsan, Din, İslam, İslam Savunusu, Babanzâde Aḥmed Na'ım.

### **The Fundamental Arguments of Babanzâde Aḥmad Na'ım's Defense of Islam**

#### **Abstract**

Babanzâde Aḥmed Na'ım (1872/1934) was a scholar, translator and thinker who lived in the last quarter of the nineteenth century and the first half of the twentieth century and distinguished himself with his works in the fields of language, philosophy, psychology, ethics, and hadith. Babanzâde, who graduated from a school and studied madrasa sciences at a time when the conflict between the school and madrasa was intense among Ottoman intellectuals, was well versed in the modern culture of the period as well as Islamic culture. In addition to witnessing the transition from the Ottoman Empire to the Republic, Aḥmed Na'ım contributed to the intense intellectual debates on the nature, limits, and possible effects of modernization in the late Ottoman period and the early years of the Republic. In these views, which he presented on the basis of the defense of Islam, he was based on utilizing the scientific and scientific opportunities offered by the West without moving away from religious, moral and cultural values. In addition, Babanzâde criticized the point reached at the time by Muslims who made a breakthrough and built a civilization with their works in fields such as science, science, philosophy, and art in the historical process and drew attention to the great gap between the past and the current age, and in this context, he wrote defensive texts in response to the criticisms directed against Islam. This article aims to systematically identify Babanzâde's views on the defense of Islam by considering his intellectual background. In this framework, at the center of Aḥmed Na'ım's defense of Islam is the comparison of the universal values offered by Islam, which he sees as the religion of nature, with the values imposed by the cultural hegemony of the West and his criticism of the imitation of Western values. He does not consider *the imitation of the West/Frenk*, which was proposed by some Muslim intellectuals and bureaucrats as a way out of the current situation of Islamic society, as a way out for the salvation of Muslims, and he considers it as the main cause of social mischief. In the article, it is determined that Babanzâde embraced the idea that Islam is a rational, moral, and consistent religion that contains universal principles as the starting point in his defense of Islam, and that the salvation of Islamic society depends on a definite return to the principles of this perfect religion.

**Keywords:** Human, Religion, Islam, Defense of Islam, Babanzâde Aḥmed Na'ım.

#### **Giriş**

Aydınlanma ve Modernite ile yaşanan zihinsel dönüşüm, hayatın bütün yönlerini etkilemiş ve yeniden yapılandırılması girişimini beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda sosyal, siyasi, kültürel, ekonomik, felsefi alanların yanı sıra gündelik yaşama dair kabuller ve kalıplar da değişim ve dönüşüm geçirmiştir. Söz konusu alanlarda mensuplarına davranış ilkeleri sunan ve bu ilkelerin kabulüyle bir dünya görüşüne dönüşen din, aydınlanma ve modernite bağlamında tartışmaya açılan önemli kavramlardan biridir. Zira

din XIX. Yüzyılın başlarından itibaren bir toplumun bilim, kültür, sanat ve düşünce üretmesine ve ilerlemesine engel olan temel etken olarak kabul edilmiştir. Bu kabule göre materyalizm ve pozitivism rasyonel gerçekliği ifade ederken din, metafizik boyutuyla irrasyonel olanı temsil etmektedir. Bu anlayışa göre yaşamın rasyonel gerçekliğine herhangi bir katkısı olmayan dine, kurumsal bazda ne kadar az alan açılırsa ilerlemenin o kadar hızlı gerçekleşeceği düşüncesi<sup>1</sup> Batı'da Hıristiyanlık özelinde ortaya çıkmış olsa da zamanla Müslümanlar, bu düşüncenin önemli muhatapları haline gelmişlerdir. Bu muhataplık, askeri, siyasi, ekonomik ve kültürel olarak Batı'nın gerisinde olan Müslüman toplumların birçoğunun sömürgeleştirilmesi ile sonuçlanmıştır. Bundan dolayı Batı hegemonyasına karşı koymak için Osmanlı padişahı II. Abdülhamid, tüm Müslümanları din birliği temelinde bir arada tutmayı hedefleyen İslamcılık politikasını benimsemiştir.<sup>2</sup> Bu siyasi, kültürel hareketin temel paradigması; Batı'nın gelişmişlik seviyesine ulaşmak amacıyla askeri, siyasi, hukuki, kültürel alanlarda Batılı normları esas alan ve topyekûn bir değişim, dönüşüm faaliyetinin gerçekleştirilmesini zorunlu gören Batıcılık<sup>3</sup> akımına alternatif oluşturmaktır. İslam'ı toplumsal çöküşün kaynağı olarak gören Batıcıların aksine İslamcılar, İslam'ı bir kurtuluş reçetesi olarak kabul etmiştir. İslamcıların temel amacı, İslam dininin terakkiye mani olduğunu iddia eden Batıcılara karşı İslam düşünce ve medeniyetinin sunduğu imkanlar çerçevesinde mevcut düşünceyi ıslah/tecdit etmenin sorunu çözeceğini göstermektir. İslamcıların terakki anlayışlarının merkezinde, İslam'ın temel ilkeleri ile uyuşan Batı dahil tüm medeniyetlerden faydalanmanın meşru olduğu düşüncesi bulunmaktadır. İslamcılara göre Müslümanların geri kalmalarının sebebi dinleri değil, İslam medeniyetinin kurucu unsurlarını oluşturan içtimai, siyasi, fikri ve ahlaki alandaki ilerlemeci ruhun kaybedilmesidir. Başka bir ifade ile sorun dinden değil din anlayışından kaynaklanmaktadır. Zihniyet değişimi ve dönüşümü ile mümkün olacak yenilenme için dinin feda edilmesi mümkün değildir. Yapılması gereken şey, İslam'ı çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde anlayıp yorumlayabilmektir.<sup>4</sup> Bu amaçla harekete geçen ve görüşlerini geniş kitlelerle paylaşmayı hedefleyen dönemin önde gelen düşünürlerinin yazılarını yayımlamak amacıyla Mehmet Akif'in başyazarlığını yaptığı

<sup>1</sup> Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı*, 56-106.

<sup>2</sup> Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, 21-23.

<sup>3</sup> Hasan B. Kahraman, "Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma," 3/125-133.

<sup>4</sup> Zafer Tarık Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, 25-33; İsmail Kara, *İslamcılığın Siyasi Görüşleri*, 37-45.

*Sebîlürreşâd* dergisi 27 Ağustos 1908 tarihinde yayın hayatına başlamıştır. Dergide din, felsefe, edebiyat, hukuk ve dinî ilimlerin muhtelif alanlarında yazılar yayımlanmıştır. Özellikle din alanında yazılan yazıları üç temel başlık altında tasnif etmek mümkündür. Bunlardan ilki, İslam dini hakkında insanları bilgilendirme amacı taşıyan metinler; ikincisi, Batı'da müsteşrikler tarafından İslam aleyhine yazılan ve tercüme edilen eserlere reddiye niteliğinde kaleme alınan yazılardır. Sonuncusu ise Osmanlı entelektüellerinin gündemini belirleyen din-siyaset, din-devlet, din-hukuk gibi tartışmalı konular bağlamında yazılan reddiyelerdir.<sup>5</sup> Bu yönüyle oldukça zengin bir içerikle yayın hayatını sürdüren derginin yazarlarından biri de dönemin önemli simalarından Babanzâde Ahmed Na'îm'dir.

Babanzâde, Osmanlı'nın modernleşme sürecini bizzat tecrübe etmiş olup bu süreçte hem müsteşrikler tarafından İslam'a yöneltilen eleştirileri hem de İslam anlayışları çerçevesinde din-siyaset, din-devlet, din-hukuk ilişkisi, tesettür, çok eşlilik gibi konularda dönemin Müslüman entelektüellerinin ortaya koyduğu farklı fikirleri irdeleyerek reddiye niteliği taşıyan yazılarını *Şirâtımustakîm-Sebîlürreşâd* dergisi ile *Tanîn* ve *İkdâm* gazetelerinde yayımlamıştır.<sup>6</sup> Söz konusu yazıların dikkat çeken yönü, Babanzâde'nin doğrudan modernleşme karşıtı bir tutum sergilemek yerine modernleşme adına ileri sürülen görüşleri, İslam'ın temel ilkeleri ile uyumlulukları, ilmi derinlikleri ve tutarlılıkları bakımından değerlendirmeye odaklanmasıdır.<sup>7</sup>

Müslümanların ürettikleri bilgi, felsefe, fen ve medeniyet tasavvurları ile İslam'a kattıkları şan ve şerefi, geçmiş ve günümüz açısından mukayese eden Babanzâde, Müslümanların mevcut durumları ile İslam'a zarar verdikleri kanaatindedir. Müslümanların İslam ile ilgisi olmayan bu hallerinin kendi hataları ve tembelliklerinden kaynaklandığını ve geçmişten günümüze siyasilerin ve âlimlerin yanlışlarının birikerek çoğalması sebebiyle gerçekleştiğini iddia etmektedir. Başka bir ifadeyle o, Müslümanların içinde bulunduğu zelim durumun yegâne sebebi olarak şeriata muhalefeti görmektedir. Bu bağlamda özel olarak sosyal boyutta yapılan yanlışlara işaret etmektedir. Bu yanlışlar arasında ilk olarak Müslümanların ilim, fen, sanayi, ziraat, ticaret ve askeri bakımdan güçlerini

<sup>5</sup> Şirâtımustakîm/Sebîlürreşâd dergisinde yayımlanan yazılar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah Ceyhan, *Sırat-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd Mecmuaları Fihristi*, 3–610.

<sup>6</sup> İsmail Kara, "Rüşuh ve İstikamet Sahibi Bir Zat Babanzâde Ahmed Naim Bey'in Hayatı ve Eserleri," 33.

<sup>7</sup> Kara, "Rüşuh ve İstikamet Sahibi Bir Zat Babanzâde Ahmed," 37.

kaybetmeleri ve bundan dolayı Allah'ın dinine yardım etme konusunda zafiyet göstermeleri gelmektedir. Ayrıca Müslümanların birbirlerini çekememeleri, birbirlerinden yardımı esirgemeleri, cehaletleri, emanete hıyanet ile ahde vefasızlıkları, Batı'ya öykünmeleri ve Batı'yı taklit etmeleri, iyiliği tavsiye etme ve kötülükten sakındırma (emri bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-munker) konusunda siyasilere ve ulemanın zaaf göstermeleridir.<sup>8</sup> Bu bağlamda Babanzâde, İslam aleminin kurtuluşunun tek çaresinin Kur'an ve Sunnet'e bağlılık olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre din; i'tikâd, ibâdât, mu'amelât ve muhâkemâtı da içeren parçalanması mümkün olmayan bir bütündür. Edille-i şer'iyye çerçevesinde ortaya konulmuş hükümler, kıyamete kadar geçerli olup Müslümanların ihtiyaçlarına çözüm olacak niteliğe sahip olduğundan din-dünya ayrımının yapılması mümkün değildir.<sup>9</sup>

Müslümanların kendi hatalarının sonucu olarak gördüğü bu problemlerin düzeltilmesine yönelik bilinç kazandırmak amacıyla kaleme aldığı makalelerinde Babanzâde, Batı taklitçiliğinin toplumu ilmi, kültürel, sanatsal ve sosyal olarak ileri götürmediği gibi geriletliğini, Batı kültürü temelinde çözüm olarak önerilen tek eşlilik, karma eğitim,<sup>10</sup> kılık kıyafette Batılı manada değişim, din-devlet işlerinin birbirinden ayrılması gibi şeriata muğayir gördüğü konularda dinî-ahlaki ilkeler çerçevesinde bir İslam savunusu geliştirmiştir. Bu savununun muhatabı üç gruptur. Bu muhataplardan ilki, Batı düşüncesi içerisinde İslam'a yönelik eleştiri ve ithamda bulunanlar; ikincisi, Osmanlı toplumunun modernleştirilmesi amacıyla toplumsal hayattan dinî değer ve normlar tamamen ya da kısmen çıkararak bir yapı önerenler; son grubu ise mevcut problemlere çözüm üretmek amacıyla tesettür, te'addud-i zevcât gibi konulara dair fıkhi hükümlerin yeni bir anlayışla yorumlanarak uygulanmasını talep edenlerden oluşmaktadır. Bu savunu; akıl-vahiy, din-bilim, din-ahlak ilişkisi bağlamında İslam'a yöneltilen eleştirilere cevap vermeyi, Kur'an ve Sunnet ilkeleri doğrultusunda dinî ve ahlaki yapıyı korumanın, İslam toplumun uğradığı fesadın ortadan kaldırılmasında ve toplumun

<sup>8</sup> Ahmed Naim, "İslâmiyetin Esâsları, Mâzisi ve Hâli," 11/284:373-374.

<sup>9</sup> Ahmed Naim, "İslâmiyetin Esâsları, Mâzisi ve Hâli," 11/284:370, 372.

<sup>10</sup> Babanzâde, Ma'ârif Bakanlığı'nın İnâs Dâru'l-funûnu'nu lağvederek burada eğitim gören kız öğrencilerin erkek öğrencilerle birlikte öğrenim görmeleri kararına, karma eğitimin İslam'a aykırı olduğu gerekçesiyle karşı çıkmış; bu minvalde gelişen olaylar neticesinde Dâru'l-funûn rektörlüğü görevinden istifa etmek durumunda kalmıştır. Bkz. Hüseyin Hansu, *Babanzâde Ahmed Naim: Secdede Biten Bir Ömür*, 32.

gelişmesinde hayati öneme sahip olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Babanzâde'nin İslam savunusunda kullandığı argümanlarda, Allah ve insana dair tasavvurları ve Allah-insan ilişkisine yüklediği anlam belirleyicidir. Bu çerçevede çalışmada öncelikle Babanzâde'nin İslam savunusunun temelini oluşturan Allah ve insan tasavvurları ile Allah-insan ilişkisi bağlamında ortaya çıkan din-ahlak, kader-irade, hakikat-nubuvvet, akıl-vahiy ve din-bilim ilişkisi konuları irdelenmiştir. Bu noktada Babanzâde'nin ilâhiyyâta dair fikirlerinin bütüncül olarak tespit edilebilmesi ve onun düşünce dünyasının sistematik olarak analiz edilebilmesi için *Şîrâtımustakîm-Sebilurresâd*, dergisi ile *İkdâm ve Tanîn* gazetelerinde yayımlanan makalelerinin yanı sıra *İslâm Ahlâkının Esasları* ve *Felsefe Dersleri* adlı kitapları başta olmak üzere muhtelif eserlerine de müracaat edilmiştir. Babanzâde'nin söz konusu çalışmalarında meseleleri bütüncül bir bakış açısı ile ele alma kaygısı taşımaması sebebiyle, konuların kimi zaman oldukça yüzeysel ve sınırlı işlendiği görülmektedir. Onun akli argümanların yanı sıra âyet ve hadîşlerden de istifade ettiği, diyalektik üsluba ziyadesiyle yer verdiği tespit edilmiştir. Babanzâde'ye ait bu eserler nitel araştırma esaslarına uygun olarak değerlendirilmiş, bağlamına uygun olarak ya betimsel bir tahlil ya da içerik analizi yapılmıştır.

### 1. Allah Tasavvuru

Babanzâde'nin Allah tasavvurunun merkezinde, tenzihe dayalı tevhid ve yaratma düşüncesi bulunmaktadır. Allah'ın mutlak anlamda "bir" oluşunu vurgulayan Babanzâde, vâcibu'l-vucûd olan Allah'ın, mümkün varlıklarla vucûd ve mahiyet bakımından hiçbir benzerlik taşımadığına dikkat çekmektedir. Zira ona göre mümkün varlıklar; mahiyet itibarıyla cisim, cevher ve araz gibi dış dünyaya ilişkin unsurlara sahip olup zaman ve mekân ile sınırlıdır. Buna karşın zatı ile kâim olan mahlûkata mahsus herhangi bir vasıfla nitelendirilemeyen Allah'ın, zaman ve mekân ile kuşatılması söz konusu değildir.<sup>11</sup>

Babanzâde, Allah'ın hayât, kudret, 'ilm, irâde, sem', başar, kelâm<sup>12</sup> sıfatlarıyla birlikte hay, kadîr, 'alîm, murîd, semî', başîr ve mütekellim olduğuna işaret etmekte ve alemle ilişkisini bu sıfatlar üzerinden açıklamaktadır. Ona göre sıfatları konusunda herhangi bir teşbih ve keyfiyetten münezze olan Allah'ın, bu sıfatlar sebebiyle zatında ziyadelik ve noksanlık söz konusu değildir. Allah, metafizik bir varlık olması

<sup>11</sup> Ahmed Naim, "Devr-i İstibdâdda Mektab-i Sultânî'de Verilen Derslerden: İlm-i Tevhîd'in Ta'rîfi, Sûret-i Tedvîni, Gâyeti," 1/3:38; Ahmed Naim, "Akîde-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı," 1/5:75.

<sup>12</sup> Ahmed Naim, "Akîde-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı: Mâba'd," 1/7:101.

hasebiyle aklın idrak alanını aşsa da<sup>13</sup> cisimlerin sahip olduğu uzaklık ve yakınlığa benzemeksizin<sup>14</sup> kullarına kendilerinden daha yakındır.<sup>15</sup>

Allah'ın kâdir-i mutlaklığını ve alemdeki hükümranlılığını ilim, irâde ve kudret sıfatları temelinde açıklayan Babanzâde, Allah'ın varlıkla ilişkisinde, irâde sıfatına özel bir önem atfetmektedir. Ona göre alemde hakiki manada tek murîd olan Allah, alemi yaratmadan önce de ezeli olarak irâde-i külliyyeye sahiptir.<sup>16</sup> Babanzâde, Allah'ın zât, şıfat ve fiillerinin birliğine işaret ederek yaratma eyleminde ilâhî 'ilmi, ilâhî irâdeye incelemektedir.<sup>17</sup> Zira bir şeyin yaratılmasına Allah'ın ezeli ilmi taalluk etmedikçe irâdesi taalluk etmez, irâdesi taalluk etmedikçe de kudreti taalluk etmez. Dolayısıyla kainattaki hiçbir zerrenin kendisine gizli kalmadığı muhtâr-ı 'âlim için bilmediğini istemesi, istemediğini yapması muhaldir.<sup>18</sup>

Ahmed Na'im, kelim sıfatını ise Allah'ın insanlara doğru yolu göstermek amacıyla gönderdiği kitaplar bağlamında ele almaktadır. Allah'ın diğer sıfatları gibi ezeli olan kelâm sıfatı yaratılmışların konuşma sıfatına benzemez. Dolayısıyla Allah, insanlar için konuşmanın zorunlu şartlarından olan harf ve ses gibi unsurlardan uzaktır. Peygamberleri vasıtasıyla insanlara bildirdiği bu kelâmı, *Tevrat*, *Zebur*, *İncil* ve *Kur'an* gibi isimlerle adlandırmıştır. Babanzâde, halkı'l-Çur'an tartışması bağlamında Kur'an'ın, okunup yazılması ve ezberlenmesinin Allah'ın zâtı ile kâim bir şifât-ı nefsiyye olmasına mâni olmadığını ifade etmektedir.<sup>19</sup>

Babanzâde'nin Allah tasavvuru açısından önem addettiği diğer bir konu, tenzih temelinde yorumladığı haberî şıfatlar meselesidir. İstivâ kavramından hareketle fizik aleminde cisimler için söz konusu olan temas, hülûl, değişim, bir mekânda bulunma, uzaklık, yakınlık gibi kavramların Allah için düşünülemeyeceğini ifade eden Babanzâde'ye göre istivâ ile kastedilen Allah'ın kuvvet ve kudretidir.<sup>20</sup>

Tenzih temelinde Allah'ın mutlaklığına ilişkin görüşleri ifade edilen Babanzâde'nin, tenzih boyutuyla Allah-alem ilişkisine bakışı, onun Allah tasavvuru açısından dikkate değerdir. Zira yaratılmışlarla hiçbir benzerliği

<sup>13</sup> Ahmed Naim, "Akide-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı," 1/5:76; Ahmed Naim, "Akide-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı: Mâba'd," 1/7:101.

<sup>14</sup> Ahmed Naim, "Akide-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı," 1/5:75.

<sup>15</sup> Ahmed Naim, "Akide-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı: Mâba'd," 1/7:102.

<sup>16</sup> Ahmed Naim, "Akide-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı," 1/5:76.

<sup>17</sup> Ahmed Naim, "Devr-i İstibdâdda Mekteb-i Sultânî'de Verilen Derslerden İlm-i Tevhîd'in Ta'rîfi, Sûret-i Tedvîni, Gâyeti," 1/3:38.

<sup>18</sup> Ahmed Naim, "Akide-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı," 1/5:76.

<sup>19</sup> Ahmed Naim, "Akide-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı: Mâba'd," 1/7:101-102.

<sup>20</sup> Ahmed Naim, "Akide-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı," 1/5:75.



olmayan aşkın bir varlık olarak Allah'ın bu aşkınlığı, alem ve insan ile ilişki kurmasına herhangi bir engel teşkil etmemektedir.

Bu çerçevede Ahmed Na'im'in, Allah-alem ilişkisine dair düşüncesini akıllı ve iradeli bir varlık olan insan ile diğer varlık alanları üzerinden açıklamak mümkündür. Mutlak sıfatları ile Allah, varlığı, bir yasaya/Sunnetullâh'a göre eşsiz bir nizam ve intizam içerisinde yaratan ve devam ettirendir.<sup>21</sup> Bu yasa evrendeki her varlığın bir düzenin parçası olduğunu ve Allah'ın her bir varlık ile anbean ilişki içerisinde bulunduğunu aşıkâr etmektedir.

Babanzâde, bu bağlamda mümkün/yaratılmış varlıklar arasında insana özel bir önem atfetmekte ve Allah'ın insana diğer varlıklara bahşetmediği özel bir yetkinleşme potansiyeli verdiğini belirtmektedir. Allah, yetkinleşme sürecinde insanı vahiy/din ve peygamberlerle desteklemekte, gönderdiği emirler ve yasalarla bu süreçte insana destek olmaktadır. Zira Allah, akıl, irade ve özgürlük gibi özel niteliklerle donatıp yarattığı, merhametini esirgemediği insana din vasıtasıyla yaratıcısını tanıyıp O'nunla ve alemdeki diğer varlıklarla doğru bir ilişki kurması için gereken temel ilkeleri bildirmektedir.<sup>22</sup> Görüldüğü üzere Babanzâde Ahmed Na'im'in Allah tasavvurunda, tevhid ve tenzih kavramı kadar yaratan-yaratılan ilişkisi ve bu ilişkinin vahiy temelli sürdürülmesi belirleyicidir.

## 2. İnsan Tasavvuru

Döneminin İslamcı yazarları arasında insan mefhumuna teferruatlı atıflarıyla temayüz eden Babanzâde, Allah ve insan nedir? Sorularını insanın anlam arayışının merkezine konumlandırmaktadır. İnsanın mahiyetini tam anlamıyla kavramak için *insan nedir?* Sorusunu esas alan Ahmed Na'im'e göre insanın keyfiyetine dair yapılacak bir sorgulama, varlığın kaynağı olan yaratıcının mahiyetine ilişkin sorgulamayı da zorunlu kılmaktadır. Nitekim ona göre bilimlerin temeli kabul edilen felsefenin varlığa ilişkin temel problematiği de Allah ve insana dairdir.<sup>23</sup> Felsefeyi iki kısma ayıran Babanzâde, *felsefe-i nefsiye* şeklinde ifade ettiği psikoloji, ahlak, mantık ve estetik disiplinlerinin insan nedir? Sorusuna, *felsefe-i 'ulâ* olarak adlandırdığı metafizik ve teoloji ilimlerinin ise Allah nedir? Sorusuna cevap

<sup>21</sup> Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 34-35.

<sup>22</sup> Ahmed Naim, "Devr-i İstibdâdda Mekteb-i Sultânî'de Verilen Derslerden İlm-i Tevhid'in Ta'rîfi, Sûret-i Tedvîni, Gâyeti," 1/3:38-39; Ahmed Naim, "Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye'nin Târîhen Sübûtu: Mâba'd ve Son," 1/19:297; Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 43-44.

<sup>23</sup> Babanzâde Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, 48-49.

verdiğini belirtmektedir.<sup>24</sup> Ahmed Na'im'e göre felsefenin temel taşı insan, zirve noktasını Allah oluşturmaktadır. Yaratıcısı ile yakın ilişki içerisinde olan insan, kendi varlığı ve ruhu ile yaratıcısını idrak etme çabasıdır. Bu idrak yetisi ile yeryüzünde yaratıcısını tasavvur edebilen tek varlık insandır. Babanzâde bu bağlamda Hegel'den "İnsanın hayvandan farkı hayvanın dinsiz olmasıdır."<sup>25</sup> Şeklinde bir aktarımda bulunarak insanın bir yaratıcı tasavvuruna sahip olabilmesi ve bir dine inanabilmesi yönüyle hayvandan ayrıştığını ve uluhiyet inancı ile kemâle erişebileceğini belirtmektedir.<sup>26</sup>

Babanzâde'ye göre insan yalnızca maddi bir varlık olarak tasavvur edildiğinde, sahip olduğu varlıksal bütünlük anlaşılacak ve varlık hiyerarşisi içerisinde ona verilen değer anlamını yitirecektir. Zira varlıklar arasında insanı ayrıcalıklı kılan, hayvandan ayrışmasını sağlayan yönü, fitri ve tabîî 'âleme ait bir unsur olan bedeninin dışında mânâ 'âlemine dahil olmasını sağlayan zati özellikleridir.<sup>27</sup> Bu özelliklerin temelini hissedilebilir varlık cinsinin dışında olan ve maşşûsâtın kanunlarına tâbi olmayan nefis oluşturmaktadır. Nefs hakkında şuur vasıtasıyla yapılacak olan dikkatli ve derinlemesine düşünme, Babanzâde'nin ifadesi ile *istibşârî bâtinî* ile mümkündür. Her insan nefsinde gerçekleşen durumların fitri olarak bilincindedir. Ancak bu fitri bilinç gizli ve belirsizdir. Bu gizlilik ve belirsizlik durumundan kurtulmak düşünme(teemmül) faaliyeti ile

<sup>24</sup> Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, 51.

<sup>25</sup> Hegel, bu görüşünü *Tarihin Akli* adlı eserinde "Gerçekten de insanın dini varsa, bu hayvan olduğu için değil, düşünen varlık olduğu içindir. İnsanın düşünmesi ile hayvandan ayrıldığı herkesin bildiği bir doğru, yine de unutuluyor." şeklinde ifade etmektedir. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, 49; Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, 48.

<sup>26</sup> Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, 48-49.

<sup>27</sup> Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, 43; Muhammed Ferîd Vecdî, "İnsan 2," 320, Babanzâde'nin İnsan 2 başlığıyla İkdâm gazetesinde yayımladığı makale Muhammed Ferîd Vecdînin *Tatbîku'd-diyâneti'l-İslâmiyye 'alâ nevâmîsi'l-medeniyye* adlı eserinde yer alan bölümlerden biridir. Bu eserden ayrıca *Diyâneti İslâmiyye ve medeniyyeti hâdırâ ve âtiye* adlı bir bölüm daha çevirmiştir. Babanzâde, her iki çeviri metninde de yazar olarak Ferîd Vecdî'ye atıfta bulunmamış ancak İkdâm gazetesinde yayımladığı *Muhtaç Olduğumuz Âsâr-ı Diniye* adlı makalesinin sonunda önemine binaen Muhammed Ferîd Vecdî'ye ait kitaptan bazı bölümleri tercüme edeceğini bildirmiştir. Eseri önememesinin sebebi, M. Ferîd Vecdî'nin kitabı din ile medeniyet ve terakkiyi bağdaştıramayan ve dini, tabîî ve beşerî bir ihtiyaç olarak görüp her dönemde yeni bir dine ihtiyaç duyulacağı iddiasında bulunan filozoflara itiraz amacıyla yazmış olmasıdır. Babanzâde'nin makalenin sonunda eserin gençler ve ulemanın uyanması ve ibret alması sadedinde ne kadar faydalı olduğunu vurgulaması da onun Ferîd Vecdî'nin eserine atfettiği önemi göstermesi ve kitabın bölümleri arasından özel olarak insan ile ilgili başlığı tercüme etmesi, M. Ferîd Vecdî'nin bu görüşlerini kabul ettiği şeklinde yorumlanabilir. Zira çeviri metninde herhangi bir itiraz veya açıklama notu bulunmamaktadır. Bu sebeple Babanzâde'nin insan tasavvuru konusundaki görüşleri ile ilgili olarak tercüme metni de kaynak olarak kullanılmıştır. Bkz. Babanzâde, *Muhtaç Olduğumuz Âsâr-ı Diniye*, 311-313. Muhammed Ferîd Vecdî, "İnsan 2," 320-321.

mümkündür. Bu düşünme faaliyetinin doğruluğu, dış gerçekliğin bilgisine ulaşmayı sağlayan duyu ve tecrübeye dayalı olarak oluşan düşünme yani *istibşarı hâricî* ile kıyaslanarak teyid edilebilir. İnsanın sahip olduğu bu yapıdan hareketle Babanzâde, nefsin mahiyetinin anlaşılması konusunda farklı görüşlerin, itirazların ortaya çıktığını belirtmektedir.<sup>28</sup>

İnsanların farklı zihinsel ve manevi nitelikleri ile hayvandan farklılaştığını ifade eden Babanzâde, bu kanaatini beşerin tarihsel yolculuğu üzerinden tasvir etmektedir. Ona göre doğru bilgiyi inşa edebilen insanın el-Câsiye Süresi 13. âyette geçen “O, göklerde ve yerde var olan her şeyi bir lütuf olarak emrinize vermiştir. Bütün bunlarda düşüneneler için işaretler vardır.”<sup>29</sup> İfadesini, zayıf vücut yapısına rağmen insanın, aklı ve ulaştığı bilgi sayesinde tabiat kanunlarını keşfedebilmesi, bu kanunları, hedefleri doğrultusunda kullanabilme yetkinliğine ulaşabilmesi şeklinde anlamaktadır.<sup>30</sup> Ahmed Na’ım’e göre sınırlılıklarının dışına çıkamayan hayvana kıyasla insan, nefsinin tâbi olduğu kanunların bilgisine ulaşabilmektedir. Bu bilgilerden ilki, tecrübe yoluyla elde edilen sonuçlardan ibarettir. İkincisi ise insanın sahip olduğu nefsi kuvvetlerinin ulaşabileceği kemâl gayeyi bildirmektedir.<sup>31</sup> Zira insan, kemale ulaşmak için devamlı çaba sarfetmesi, akli ve ahlaki tekamüle ulaşmak için irade ve azme malik olması ve sınırsız hayal gücü ile diğer varlıklardan ayrılmaktadır. Bu açıdan insanın idrak yetisinin gayesini hakikat, irade yetisinin gayesini ahlak, hayal gücünün gayesini ise estetik oluşturmaktadır. Bu kemâl gayelerin tetkiki insanın metafizik ile ilişki kurmasına imkân sağlamaktadır.<sup>32</sup>

Babanzâde; cisim yönüyle hayvanla ortaklaşan, mana boyutuyla da ondan ayrılan insanın, üç temel özelliğe sahip olduğunu ve bu özellikler doğrultusunda da farklı ilimler inşa edebildiğini ifade etmektedir. İnsan, bu özellikleri sayesinde varlık alanında kendine has bir özgünlük var edebilmektedir. Bu özelliklerden ilki insanın fert olarak sahip olduğu değeri, zamanı ölçmesi, hatırlaması, konuşup yazarak zamanı aktarmasıdır. İkinci özellik ise insanın konuşma yetisi ile geliştirdiği dil bilimleridir. Üçüncü olarak ise toplumsal bir varlık olması bakımından insanın devlet kurma, kanunlar yolu ile insanları yönetme ve yargılama faaliyetinde

<sup>28</sup> Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, 62-66.

<sup>29</sup> 45/el-Câsiye:13.

<sup>30</sup> Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, 39; Muhammed Ferîd Vecdî, “İnsan 2,” 320-321.

<sup>31</sup> Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, 50.

<sup>32</sup> Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, 48-50; Muhammed Ferîd Vecdî, “İnsan 2,” 322, 323.

bulunmasıdır.<sup>33</sup> İnsanın bu farklılığı, belirli fiziksel sınırlılıklarına karşın sınırsız akli ve ahlaki ilerleme gücüne sahip olmasına dayanmaktadır. İlerleme ve gelişme kabiliyeti, insanın muazzam olaylarla karşılaşmasına imkân vermektedir. Hiçbir şey bilmez halde dünyaya gelen insan, öz yeterliği bakımından doğumunda ve çocukluğunda hayvandan daha aşağı bir durumdayken hayvan, doğumundan itibaren hayatını ve soyunu devam ettirebilecek bir yaratılışa sahiptir. Bu sebeple hayvan, içgüdü ve hisleriyle kendisini helâke sürükleyecek eylemlerden kaçınmaktadır. Buna karşın hayvanın sahip olduğu bu özelliklerden mahrum olarak doğan insan, düşünce gücünü dilediği şekilde kullanabilmesi, öğrenme yoluyla elde edebileceği sınırsız bilgi ve tecrübesi ile bu mahrumiyet durumunu eşsiz bir güce dönüştürmektedir.<sup>34</sup> Böylece kendine mahsus zihin ve irade sayesinde insan, varlıklar hiyerarşisinde ayrıcalıklı bir konuma sahip olabildiği gibi bu konumunu da koruyabilmektedir.<sup>35</sup> Babanzâde, insan ve cemiyetin devamlı bir terakki halinde olduğu kabulünden hareketle insanın, her koşulda kemale ermek için bir yol aradığını ve bu terakki arayışının nihayetsiz olduğunu belirtmektedir. Ona göre terakki arzusu ile asırlardır her millettten insanın, kabiliyeti ve gücü oranında sağladığı destek ile eşsiz bir ilerleme kat edilmiştir. Bu ilerlemeye rağmen insanda var olan tekâmül arzusundan dolayı gelişim çabası, erişmeyi tahayyül edemediği hedeflere ve kemale ulaşınca kadar devam edecektir.<sup>36</sup>

Babanzâde, tüm düşünsel farklılıklarına rağmen insanların ilerleme hedefinde ortak bir ülküye sahip olabileceklerine işaret etmekte ve bunun için sınırsız akli terakkinin yanı sıra ahlaki terakkinin lüzumuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Bacon'ın "İnsanın kudret-i mikdarı ilmi ile mütenasiptir."<sup>37</sup> Cümlesine aktararak insanın elde ettiği ilmi güç ile bedeni sınırlılıklarının ötesine geçebildiğini vurgulamaktadır. Maddi alemin fevkine çıkma gayretindeki insanın, yaratıcısını idrak ederek maddi alemden farklılaştığını ve sahip olduğu üstün özellikler bakımından saygıyı hak ettiğini ifade etmektedir.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, 44; M. Cüneyt Kaya, "Ahmed Naim'in Felsefe Çalışmalarına Giriş: Felsefeyi Yeniden Konumlandırma Çabası Olarak Hikmet/Felsefe Dersleri", 24-25.

<sup>34</sup> Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, 50; Muhammed Ferîd Vecdî, "İnsan 2," 323-324.

<sup>35</sup> Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, 276.

<sup>36</sup> Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, 50; Muhammed Ferîd Vecdî, "İnsan 2," 322-323.

<sup>37</sup> Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, 39. Bacon, *Novum Organum* adlı eserinde "Bilgi ile insan gücü eş anlamlıdır." İfadesini kullanmaktadır. Bkz. Francis Bacon, *Novum Organum: Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*, 120.

<sup>38</sup> Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, 39; Muhammed Ferîd Vecdî, "İnsan 2," 323.

### 3. İslam Savunusunun Temel Argümanları

#### 3.1. Din-Ahlak İlişkisi

Babanzâde'ye göre bireylerin ve toplumların hayatını düzenlemede temel bir işleve sahip olan ahlak, evrenseldir. Dolayısıyla bir insan için geçerli olan ahlak ilkeleri, tüm insanlar için de geçerlidir. Ahlakın evrenselliğinin temeli, bizzat insanın varlık yapısıdır. İhtiras, şehvet ve ihtiyaçlarına rağmen insanın, ulaşmayı hedeflediği kemâl ülküleri vardır. İnsanın davranış ve fiillerinin kemal ülkülerle uyum içinde olması, bu davranışları belirleyen genel kuralların, akli ilkelere dayanmasına ve fitrata uygun olmasına bağlıdır.<sup>39</sup>

İnsanı yaratarak onun fitratını belirleyen ve bu fitrata uygun ahlaki ilkeleri vaz' eden Allah'tır. İnsanların ortak yaratılışa sahip olmaları, ortak ahlaki ilkelerin varlığını gerektirmektedir. Babanzâde'ye göre ahlakın kaynağı din, koruyucusu ise insanların dünya hayatında yaptıklarının karşılığını ahirette eksiksiz olarak alacaklarına dair imanlarıdır.<sup>40</sup> Bu noktada toplumların varlıklarını uzun süre devam ettirebilmeleri ve etkin olabilmeleri, tâbi oldukları dinin, tesis ettiği kural ve kanunların ne derece açık ve tafsilatlı olduğuna bağlıdır. Bu nitelikleri haiz olmayan bir dinin, mensuplarını hedeflenen mutluluğa ulaştıracak yeterlilikte olmaması durumunda filozoflar, geliştirdiği felsefi sistemler yoluyla bu eksiklikleri gidermeye çalışmışlardır. Ahmed Na'im, insanların zihinsel gelişimlerinde felsefenin yadsınamaz bir etkisi olduğunu kabul etmekle birlikte insanın manevi yönünün harekete geçirilerek ahlaki esasların eyleme dönüştürülmesinde felsefenin din kadar etki gücüne sahip olmadığını ifade etmektedir. Zira insanın Allah ile kurduğu iman bağı ve ahirette hesap vereceğine dair inancının temelini teşkil eden din, insanı eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmeye ve ahlak kurallarına uymaya teşvik edici ve harekete geçirici bir güce sahiptir.<sup>41</sup> Bu yönüyle Babanzâde, hem emir ve yasakların akli ve mantıki tutarlılığa sahip olması hem de söz konusu buyrukların eyleme dönüştürülmesinde sağladığı psikolojik motivasyon açısından ahlakın dine dayanması gerektiği kanaatindedir.

Babanzâde, insan hayatının tüm alanlarını düzenleyen ahlak ilkelerinin, belirlenmesi ve uygulanmasında dinin rolünü tarihi gerçeklikler üzerinden ele almaktadır. Ona göre insanın mutluluğunu ve ilerlemesini hedef alan

<sup>39</sup> Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 67.

<sup>40</sup> Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 5-6.

<sup>41</sup> Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 5.

ahlaki ilkeler, hangi din tarafından daha açık ve ayrıntılı şekilde ele alınmışsa o dine mensup olan millet ya da milletler, tarih sahnesinde daha güçlü ve uzun süreli var olmuşlar ve insanlığı daha derinden etkilemişlerdir.<sup>42</sup>

Babanzâde, akıl ve fitrat esaslarına bağlı ahlak ilkelerinin, bizzat İslam dininin ahlak esaslarında tezahür ettiğini ifade eder. Ona göre<sup>43</sup> “ahlak ile din adeta tek bir şeydir. Hiçbir ahlaki buyruk yoktur ki, aynı zamanda dinî ve imani bir buyruk olmasın.”<sup>44</sup> Dolayısıyla Hz. Muhammed'in getirdiği şeriat, mü'minlerden sağlam bir iman ve teslimiyetten sonra üstün ahlaki tutum ve davranış sergilemelerini talep etmektedir. Ona göre bu ahlaki hasletlerden bazıları şunlardır: Verâ, taqvâ, Allah'ın yüceliğini ve yaratmasını tefekkür, ihlas, tevekkül, hilm, hayâ, şükür, tevâzu', vakâr, sekînet, yetime, yaşlıya ve ihtiyaç sahiplerine merhamet etmektir.<sup>45</sup>

Ahmed Na'ım'e göre naşın, insanları hayır ve kurtuluşa iletmek amacıyla kullandığı hitabın iki boyutu bulunmaktadır. Bu boyutlardan ilki ve insanı büyük bir kemâle mazhar kılanı, Allah'ın rızasının kazanılmasını; ikincisi ise ahlaki eylemlere dair farkındalığın oluşmasında başlangıç düzeyini ifade eden sevap ve iğâbın hak oluşunu bildirmesidir.<sup>46</sup>

Babanzâde, bir din olarak İslam'ın ortaya koyduğu ahlaki ilkelerin, felsefedeki sistematik ahlak teorilerinin öne sürdüğü ilkeleri dahi içerdiğine işaret etmektedir. O, İslam'ın, kapsayıcılığı sebebiyle ahlaki ilkeleri zengin-fakir, âlim-câhil, akıllı-sefih toplumun tüm gruplarına yayma konusunda muvaffak olduğunu ifade etmektedir. Ahmed Na'ım'e göre söz konusu bu başarı, İslam'ın ahlak esaslarının akli ilkelerle tam bir mutabakat sağlamasından kaynaklanmaktadır. Tarihsel süreçte Müslüman toplumların farklı sınıflarında İslam ile akıl arasında ciddi bir tenakuzun yaşanmaması, bu mutabakatın önemli bir göstergesidir.<sup>47</sup>

Ahlaki sorumluluk bağlamında Babanzâde'nin öne çıkardığı ilkelerden biri de iyiliği tavsiye etme ve kötülükten sakındırmadır. *İyiliği tavsiye etmenin* bireyi ve toplumu ilgilendiren iki boyutu vardır. Buna göre toplumsal hayatın sağlıklı bir şekilde sürdürebilmesi için her birey, Allah tarafından emredilen ve nehyedilen hususlara uymakla mükelleftir. Ayrıca

<sup>42</sup> Ahmed Na'ım, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 5.

<sup>43</sup> Ahmed Na'ım, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 67.

<sup>44</sup> Ahmed Na'ım, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 16.

<sup>45</sup> Ahmed Na'ım, “İslâmiyetin Esâsları, Mâzisi ve Hâli,” 11/284:376.

<sup>46</sup> Ahmed Na'ım, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 52.

<sup>47</sup> Ahmed Na'ım, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 19.

toplumun refah ve ıslahının sağlanmasında bireyler güçleri nispetinde, toplumun diğer fertlerine karşı ahlaki değerleri hatırlatmakla ve telkin etmekle de sorumludurlar.<sup>48</sup> Sosyal hayatın sağlıklı bir şekilde ikamesi; dinin inanç, ibadet ve ahlaka dair tüm ilkelerinin bir bütün olarak fertler tarafından hayata tatbik edilmesine, devlet tarafından kanunlar yoluyla uygulanmasına ve denetlenmesine bağlıdır. Bu bağlamda İslam'da hükümet şeklinin teokrasi olduğunu iddia eden Babanzâde'ye göre din-devlet ilişkisinde bir ayrıma gidilmesi söz konusu olamaz. Batı'nın teokrasiden demokrasiye geçiş tecrübesi üzerinden Osmanlı'da devlet ile din işlerinin ayrılması yönündeki önerileri, Ahmed Emî'nin<sup>49</sup> Vakıf gazetesindeki makaleleri özelinde eleştirmektedir. Ahmed Na'im'e göre Batının dini devletten ayırma tecrübesi, Kilise teşkilatındaki ruhbanın sahip olduğu gücü kötüye kullanmalarından kaynaklanmaktadır. Ona göre asırlardır Yahudi ve Hristiyanlara ait metinler korunamamış, hatta ilâhî kabul edilen metinler bu dinlerin alimleri tarafından kutsal kitaplarından çıkarılarak ya da değiştirilerek tahrif edilmiştir. Yüzyıllar öncesindeki tahrifat neticesinde bozulan Hıristiyanlık ile naşın güvenilirliğine yakîn derecesinde inanılan ve asla şüphe duyulmayan dünya ve ahiret saadetini erİştirecek bütün esasları bünyesinde barındıran İslam kıyaslanmamalıdır.<sup>50</sup> Zira bugünkü Hıristiyanlık, insanlığı huzura kavuşturmadığı gibi kana boğmuş, bu nedenle halk kilise ile asırlarca mücadele ederek din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını sağlamıştır. Ahmed Na'im, Batıcılık ideolojisine mensup aydınların, Batı'nın din-devlet ilişkisinde zorunlu olarak gerçekleştirdiği ayrımı, Osmanlı devlet yapısı için de öngörmelerini, gayr-ı müslimler hakkında ziyadesiyle bilgi sahip oldukları halde İslam ve Doğu toplumları hakkında yeterli bilgi ve birikimlerine sahip olmamalarına bağlamaktadır. Nitekim bu cehaletin bir göstergesi olarak Batıcı aydınlar, aynı reçeteyi farklı hastalıklara uygulama çabasındadırlar.<sup>51</sup>

Babanzâde, teokrasi kavramından Batı'nın ruhbanlık temelinde idareyi bir sınıfa tahsis ettiği dinî bir yönetim şeklinin anlaşılabilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Nitekim ona göre İslamiyet'te ne mu'amelâtı ne de ibadetleri idareye memur bir sınıf vardır. Ahkâm-ı dîniyyeyi uygulamada

<sup>48</sup> Ahmed Naim, "Bizde Din ve Devlet: İslâm Gazetesiden," 15/380:294-295; Ahmed Naim, "Tesettür İşine Zâbita Karışması mı?: Ebuzyiyya-zâde Velid Beyefendi'ye," 16/393:38-39.

<sup>49</sup> Mısırlı düşünür Ahmed Emî (1886-1954), hadîs, teşri' ve taşavvuf gibi alanlarda serdettiği görüşlerle müsteşriklerle paralel düşüncelere sahip olmakla itham edilmiş ve eleştirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Adnan Demircan, "Ahmed Emin: Hayatı, Eserleri ve Bazı Görüşleri," 108-114.

<sup>50</sup> Ahmed Naim, "Bir Mukâyese", 1/92-94.

<sup>51</sup> Ahmed Naim, "Bizde Din ve Devlet," 15/380:294.

gücü mertebesinde herkes, mükellef olduğu kadar iyiliği tavsiye etme ve kötülükten sakındırma konusunda da sorumludur. Din-devlet ilişkisini, devletin devamlılığının ve dinî hükümlerin uygulanmasının şartı gören Babanzâde, dinden soyutlanmış bir Osmanlı devletinin yaşatılmayacağını, hükümetin dinin ikamesinden imtina etmesiyle de halkın; dinî, ahlaki ve içtimai görevlerini ihmal edeceğini iddia etmektedir.<sup>52</sup> Devletin, toplumun dinî ve ahlaki yaşantısına müdahale etmemesi durumunda toplumsal çözülme meydana geleceğini ifade eden Ahmed Na'im, bu bağlamda Osmanlı aydınları arasında cereyan eden hilafet, tesettür, te'addud-i zevcât tartışmalarına taraf olarak bu meseleleri din-devlet işlerinin birbirinden ayrılmaması temelinde değerlendirmektedir.<sup>53</sup> Babanzâde, aḥkâm-ı şer'iyeyi icra ile şer'î ḥadleri ikame etmede niyabet manasına gelen hilafetin; emir, padişah, halife gibi farklı isimlerle anılsa da işlevinin değişmeyeceğini ve vazifesinin bütünüyle dinî olduğunu belirtmektedir.<sup>54</sup>

Tesettür bağlamında hukuk, ahlak ve din arasında doğrudan bir ilişkinin olduğunu belirten Babanzâde'ye göre son asrın bir ürünü olan ve Rusya'daki Bolşevik yönetimince hayata geçirilen dinden bağımsız bir ahlak nazariyesi, insanlara büyük zararlar vermiştir. Osmanlı topraklarında da on yıldır bir propaganda çerçevesinde yürütülen bu anlayış neticesinde insanlar ahlaki çöküntüye uğramıştır.<sup>55</sup>

Babanzâde'ye göre kadınların tesettürü dinî ve ahlakidir, ahlakiliğin kaynağı da bizzat dindir. Tesettür, Kur'an ve Sunnetle sabit bir farz olup, ümmetin ameli ile günümüze kadar teyit edilmiştir. Dolayısıyla şariat ile kayıt altına alındıktan sonra tesettür konusunda ne erkeklerin ne de kadınların karar verme salahiyeti yoktur.<sup>56</sup> Tesettüre riayet edilmemesi münkerâtın olup bu münkerâtın izalesi hükümetin görevidir. Hükümetin bu konudaki müsamahası ve ihmali şer'î vazifesini bilmediği anlamına gelmektedir. Devletin bu münkerâtı engellemedeki yöntemi ise kendi siyasi bakış açısına göre şekillenilir. Yalnızca nasihat yoluyla müdahale edebileceği gibi gerekmesi durumunda tehdit de edebilir. Hatta tesettür

<sup>52</sup> Ahmed Naim, "Bizde Din ve Devlet," 15/380:294–295; Babanzade'nin din-devlet ilişkisine dair görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Eşit, "Babanzâde Ahmed Na'im'in Din-Devlet-Birey İlişkisine Dair Görüşleri," 345–351.

<sup>53</sup> Ahmed Naim, "Bizde Din ve Devlet," 15/380:294–295.

<sup>54</sup> Ahmed Naim, "Bizde Din ve Devlet," 15/380:295.

<sup>55</sup> Ahmed Naim, "Tesettür İşine Zâbita Karışmasın Mı?: Ebuzziya-zâde Velid Beyefendi'ye," 16/393:13–14.

<sup>56</sup> Ahmed Naim, "Yine Tesettür Mes'elesi: Ahmed Cevdet Bey'e," 16/393:39.



aleyhinde yapılacak matbuat ile konferansları engellemesi de onun görevidir.<sup>57</sup>

Babanzâde, tesettür meselesinde olduğu gibi te'addud-i zevcât konusunu da şer'î hükümlerin mutlaklığı ve naşa mutabık olarak uygulanması bağlamında tetkik etmektedir. Özellikle fıkhî bağlamda ele alınan tesettür te'addud-i zevcât konularının ahlaki boyutuna dikkat çekerek te'addud-i zevcât kanun yolu ile sınırlama getirilmesinin kabul görmeyeceğine, dinin tanıdığı ruhsatın insanlar tarafından kullanılacağına işaret etmektedir. İlk evlilikten sonra yapılan evliliklerin ve bu evlilikten doğan çocukların kanunda veled-i zinâ olarak kabul edilip edilmeyeceği konusunu gündeme taşıyan Babanzâde, te'addud-i zevcât konusunda Müslümanları eleştiren Frenklerin, helal yolla gerçekleşen çok eşliliği kerih/iğrenç bir şey olarak tanımlayıp zinayı meşru görmelerine itiraz ederek, dinen meşru kabul ettiği çok eşliliğin yasaklanmasının ahlaki yozlaşmaya sebep olacağına işaret etmektedir.<sup>58</sup> Dönemin tartışma alanlarından olan çok eşlilik konusunda Aḥmed Na'ım, Manşûrîzâde Saïd Bey'in te'addud-i zevcât meselesindeki tutumuna cevap niteliğinde müteaddit yazılar kaleme almıştır. Bu bağlamda Manşûrîzâde Saïd Bey, câizâta ilişkin bir konu olması sebebiyle umerâ'nın te'addud-i zevcâtı tahdit edebileceğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla bu meselenin bir kanun ile çözülebileceğini iddia eden Manşûrîzâde, umerâ'nın tahdide yönelik uygulamasında yöneticiye itaat etmenin zorunluluğunu; Allah'a, Resulüne ve ülü'l-emre itaati emreden âyeti<sup>59</sup> delil olarak göstermektedir.<sup>60</sup> Manşûrîzâde'nin bu iddialarına şiddetle karşı çıkan Babanzâde, meselenin câizâta ilişkin olmayıp bilakis şer'in uyulmasını emrettiği vâcibâta ilişkin olduğuna dikkat çekmektedir. O, ülü'l-emrin/ yöneticilerin çok eşliliği sınırlandıracak kanunlara tebaanın uymasının zorunlu olduğu yönündeki Manşûrîzâde'nin iddiasını defaatle redderek ülü'l-emre itaatın nasıl anlaşılması gerektiğini tafsilatlı bir şekilde tahkik etmektedir. Ona göre ülü'l-emrden kastedilen ulemâ' ve umerâ'dır.<sup>61</sup> Ulemâ' naştan teşr'e ait

<sup>57</sup> Ahmed Naim, "Yine Tesettür Mes'elesi: Ahmed Cevdet Bey'e," 16/393:37-38.

<sup>58</sup> Ahmed Naim, "Müdâfaât-ı Dîniyye-Teaddüd-i Zevcât İslâmiyet'de Men' Olunabilir Mi İmiş? Mansûrîzâde Sa'îd Beyefendi'ye," 12/298:222; Ahmed Naim, "Müdâfaât-ı Dîniyye Yine Teaddüd-i Zevcâta Dair Mansûrî-zâde Sa'îd Beyefendi'ye", 12/308:380

<sup>59</sup> "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ" "Kur'an-ı Kerim," en-Nisâ, 4/59. <https://kuran.diyaret.gov.tr/>, (11.5. 2021)

<sup>60</sup> Ahmed Naim, "Müdâfaât-ı Dîniyye-Teaddüd-i Zevcât İslâmiyet'de Men' Olunabilir Mi İmiş? Mansûrîzâde Sa'îd Beyefendi'ye," 12/298:218.

<sup>61</sup> Ahmed Naim, "Müdâfaât-ı Dîniyye-Teaddüd-i Zevcât," 12/298:216, 218, 222.

hükümler istinbat edenler iken, umerā' bu hükümleri uygulama merciidir.<sup>62</sup> Bu durumda ulemanın naşa muhalif bir içtihatla bulunması söz konusu olamayacağı gibi umerā'nın Şerī'at-ı Ahmediyye'ye muğayir icrası da İslam devletinde mümkün değildir. Nitekim geçmişten günümüze hiçbir yönetici, böyle bir uygulamaya teşebbüs etmediği gibi bundan sonra da İslam devletinde bu yönde bir girişim söz konusu olmayacaktır. Umerā'nın şeriate muğayir bir girişimde bulunması durumunda ise Şerī'at-ı Ahmediyye onu umerā' olarak vasıflandırmayacaktır.

Babanzâde'nin din-ahlak ilişkisine yaklaşımına bakıldığında onun din ile ahlaki, kaynakları itibari ile birbirinden ayrılması mümkün olmayan iki değer olarak nitelendirdiği görülmektedir. Ona göre birey ve toplum yaşantısının bu iki değer üzerine inşa edilmesi bir zorunluluk arz etmektedir. Her türlü munkerrattan ari bir toplumun oluşturulabilmesi ve devamlılığının sağlanabilmesi için bireylerin dinî ve ahlaki ilkelere uygun davranmalarını sağlamak amacıyla kuralların ihdas edilmesinden, bu kuralların uygulanmasından ve denetlenmesinden bizzat devlet sorumludur.

### 3.2. Kader-İrade İlişkisi

Babanzâde Ahmed Na'ım, insan hürriyeti ve sorumluluğu bağlamında İslam'ın kader inancına yöneltilen eleştirilere, insanın ayırt edici niteliği olarak gördüğü irade temelinde cevap vermektedir. Bu kapsamda irade ile kader arasında herhangi bir çelişki olmadığını düşünen Babanzâde'nin cevap aradığı temel soru; kader inancının, insanın sorumluluğuna ve eylemlerinin ahlaki değerine etki edip etmediğidir. Ona göre kadere iman ettikleri için Müslümanların eylemlerinin, çalışmalarının ahlaki bir değerinin olmadığına yönelik iddialar kabul edilemez.<sup>63</sup> Zira insan hürriyeti meselesi, dinler ve felsefi düşünce sistemleri tarafından ele alınan kadim bir problem olmasına rağmen tam olarak çözüme kavuşturulamamıştır. Bu konuda pek çok felsefi sistemin, cebrî düşünceyi esas aldığını belirten Ahmed Na'ım, Müslüman alimlerin, akli ve nakli ilkelere dayanarak cuz-î irâdeyi temellendirmek suretiyle rasyonalist ahlak felsefesinin de kabul edeceği bir ahlak tasavvuru oluşturduklarını ileri sürmektedir.<sup>64</sup> Ona göre Müslümanların kader inancı, cebrî düşünce anlamındaki fatalizm ile

<sup>62</sup> Ahmed Naim, "Müdâfaât-ı Dîniyye-Teaddüd-i Zevcât İslâmiyet'de Men' Olunabilir Mi İmiş? Yine Mansûrî-zâde Said Beyefendi'ye," 12/300-1:249, 250; Ahmed Naim, "Müdâfaât-ı Dîniyye- Yine Teaddüd-i Zevcâta Dâir: Yine Mansûrî-zâde Said Beyefendi'ye," 12/308:379, 380, 381.

<sup>63</sup> Ahmed Na'ım, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 20

<sup>64</sup> Ahmed Na'ım, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 20.

karıştırılmaktadır. Bu düşüncenin İslam'ın kader inancı ile aynileştirilerek kullanılması gerçeği yansıtmadığı gibi İslam'a yönelik haksız bir ithamdır.<sup>65</sup> Nitekim Müslümanların kadere olan inancı niyet ve eylemlerinin ahlaki değerinde herhangi bir zayıflığa yol açmadığı için kader inancı ile insan hürriyetinin bir arada düşünülmesi İslam dini açısından herhangi bir sorun teşkil etmemektedir.<sup>66</sup>

Babanzâde'ye göre insanın varlıkla kurduğu ilişkiye yön veren dinî emir ve yasaklar, hür irade olmaksızın anlamını yitirecektir. Dolayısıyla dinî ve ahlaki kurallar, bu kurallara uyması beklenen insanın hür olmasını zorunlu kılmaktadır. Herhangi bir dinin hürriyet ve sorumluluk düşüncesini kaldırması, kendi istikbâlini yıkması ve yok sayması anlamına geleceği için dinler arasında inanç, ibadet ve ahlak konularında uyulması gereken ilkeleri en tafsilatlı şekilde ihdas eden ve bu ilkelere tâbi olma konusunda inananlara sorumluluk yükleyen İslam'ın, iradesini yok sayarak insanın geleceğini tehlikeye atması düşünülemez.<sup>67</sup> Nitekim Müslümanlar, sınırsız kudret sahibi Allah'ın külli iradesi ile ahlaki kurallar ve insan sorumluluğu üzerine bina edilen *cuz-î irâdenin* varlığını kabul etmektedirler.<sup>68</sup>

Kader inancı bağlamında İslam dininin en önemli ilkelerinden birinin bireysel sorumluluğun ikamesi ve korunması olduğunu vurgulayan Ahmed Na'im'e göre akıl sahibi hiç kimse, bir başkasının yaptığı eylemin sorumluluğunu üstlenmeyi kabul etmeyecektir. Bu bağlamda İslam dini, Hıristiyan teolojisinin temel dayanağını oluşturan aşlı günah doktrinini, insan sorumluluğunun bireyselliği bakımından şiddetle reddetmektedir.<sup>69</sup> Ona göre İslam'ın kurumsallaştırdığı sorumluluk bireysel olsa da en-Nahl Sûresi 25. âyet<sup>70</sup> bağlamında sunnet-i hasene ve seyyie ile ilişkili eylemlerin ilk faili, eylemi işleyen diğer failerin sorumluluğuna ortaktır. Zira eylemin bir *âdet* haline dönüşmesinin sorumluluğu, müsebbibi olması hasebiyle eylemi ilk kez gerçekleştiren kişiye bağlıdır.<sup>71</sup> Bu bağlamda konuyu Hz. Peygamber'den rivayet edilen birçok hadîsle de delillendiren Babanzâde'nin zikrettiği, "İyiliğe öncülük eden kimse, o iyiliği işleyen,

<sup>65</sup> Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 20.

<sup>66</sup> Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 20.

<sup>67</sup> Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 21.

<sup>68</sup> Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 28.

<sup>69</sup> Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 24-25.

<sup>70</sup> "يُخْلَمُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِمَّنْ أَوْزَارَ الَّذِينَ يُحِبُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِلَّا سَاءَ مَا يَزُرُونَ" "Kur'an-ı Kerim," 16/en-Nahl: 25.

<sup>71</sup> Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 26-27.

kötülüğe öncülük eden kimse de o kötülüğü işleyen gibidir.”<sup>72</sup> hadîsi konuyu özet bir şekilde izah etmektedir.

Kader konusunda tevekkül kavramının yanlış anlaşıldığını düşünen Ahmed Na'im'e göre bu kavram, Allah'ın evrenin işleyişi için tayin ettiği tabiat yasaları/Sunnetullah çerçevesinde anlaşılmalıdır. Söz konusu yasalar dikkate alınmaksızın sergilenen tutum veya davranış, kişinin kendi eylemi sonucunda yaptığı hata olarak addedilmeli ve kişi kusurunu kadere atfetmemelidir. Zira bu yasalara aykırı davranmak Müslümanlıktan değil Müslümanlığı bilmemekten, miskinlikten kaynaklanmaktadır.<sup>73</sup>

Babanzâde, irade sahibi olması sebebiyle insanın mutlak anlamda eylemlerinden mükellef olduğunu belirtmesine rağmen konu Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretine geldiğinde her şeyin zorunlu olarak Allah'ın ezeli iradesine bağlı bir şekilde gerçekleştiğini dolayısıyla O'nun kazasında bir değişikliğin olmayacağını ifade ederek insanın iradesini işlevsiz bırakan cibrî anlayıştan farksız bir tutum sergilememektedir.<sup>74</sup> Nitekim Babanzâde'ye göre mahşer gününe kadar gerçekleşecek her şey Allah'ın ilâhî irâdesine muvafık olarak 'ilm-i ezelisinde tespit edilip yazılmıştır. Bundan dolayı rızıkların, ecellerin taksimi gibi alemde gerçekleşen her şey, Allah'ın 'ilm-i ezelisine uygun olarak O'nun takdir ettiği vakit ve şekilde, değişikliğe uğramaksızın kaza ve kaderine göre vücut bulmaktadır.<sup>75</sup> Ayrıca eşyayı var etmeden önce bilen Allah'ın eşyayı yaratması ile ezeli ilminde herhangi bir değişiklik söz konusu olmayacağı gibi hadîsâtta meydana gelen değişim, dönüşüm; açıklık ve gizlilik, Allah'ın ezelde kulliyât ve cuz'ıyyâtı ihata eden ilâhî 'ilmini sınırlandıramaz.<sup>76</sup>

Babanzâde; Allah'ın 'ilm, irâde ve kudret sıfatlarının mutlaklığı bağlamında, O'nun irâde-i kulliyesine taalluk etmeyen bir şeyin gerçekleşmeyeceğini de vurgulamaktadır. Bu çerçevede insanın sınırlılıkları dolayısıyla Allah'ın iradesine rağmen bir şey isteyemeyeceğine dikkat çekmektedir. Ona göre mükelleflerin kalplerine günahı ve takvayı ilham eden Allah, dünya ve ahirette dilediği kimsenin günahını da affeder. Adaleti fazlını sınırlandırmadığı gibi fazlı da adaletini sınırlandırmaz. Allah ezeli

<sup>72</sup> 'Alâuddîn Ebü Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Şanâ'î' fî Tertibi's-Şerâ'î'*, 2/197; Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 27.

<sup>73</sup> Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 34-35.

<sup>74</sup> Benzer bir anlayış Babanzâde'nin çağdaşı olan Muştafâ Şabrî'nin kader anlayışında da görülmektedir. Nitekim Muştafâ Şabrî, bu kader anlayışını cibr-i mutavaşşit ifadesi ile açıklamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, 190, 210-213.

<sup>75</sup> Ahmed Naim, "Akîde-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı," 1/5:75; Ahmed Naim, "Akîde-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı: Mâba'd," 1/7:102.

<sup>76</sup> Ahmed Naim, "Akîde-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı," 1/5:75-76.

irâdesi ile bütün âlemin saîd olmasını dileyeydi herkes saadete kavuşurdu, şakî olmasını isteseydi de kimse saadete erişemezdi. Kimin şakî, kimin saîd olacağı Allah'ın ezeli irâdesine bağlıdır. O'nun kazasının hükmünde değişiklik olmaz. Bu çerçevede Babanzâde, ezelde kulların nasıl bir akıbete sahip olacaklarının belirlenmiş olduğunu dolayısıyla kimileri için cennetin ebedi mükafat alanı, kimileri için ise cehennemın ebedi azap karargâhı olarak tayin edildiğini iddia etmektedir. Bu ezeli tayin sebebiyle Allah'ın kazasının hükmünde değişim olmadığı gibi alem henüz var olmadığından kulların bu tayine itiraz etmeleri de söz konusu değildir.<sup>77</sup>

Kader inancının, insanların cömertlik, cesaret, sabır gibi ahlaki faziletlere erişmesine katkı sağladığı için ahlaki gelişimlerine olumlu etkisi olduğunu ileri süren Babanzâde; bu olumlu etkinin anlaşılmasını ve bu konuya eleştirel yaklaşılmasını, insan ruhu konusunda yeterli araştırmaların olmamasına bağlamaktadır. Babanzâde'nin, insanın akıllı ve irade sahibi bir varlık olarak emir ve yasaklarla mükellef kılınması, sorumlu tutulduğu emir ve yasaklardan dolayı ödül ve cezaya muhatap olması bağlamında insan irâdesi ve özgürlüğünü merkeze alarak gerçekleştirdiği açıklamaları kendi içerisinde tutarlı bir görünüm arz etmektedir.<sup>78</sup> Ayrıca Allah'ın muṭlaḳ irâdesi bağlamında insan fiillerinin ezelde belirlendiği yönündeki yaklaşımı ile kullî irâde ve cuz'î irâde arasındaki ilişkiyi mensubu olduğu ekolün görüşüne uygun olarak değerlendirdiği görülmektedir. Bununla birlikte Babanzâde'nin, muṭlaḳ irâde sahibi Allah karşısında insan özgürlüğüne alan açılıp açılmayacağı konusuna değinmediği, bu bağlamda konuyu nazari çerçevede ayrıntılı bir biçimde ortaya koyamadığı görülmektedir.

### 3.3. Hakikat-Nubuvvet İlişkisi

Allah'ın varlığının bilinmesi ve ispatı hususunda Mâturidî düşünce ile aynı perspektife sahip olan Babanzâde'ye göre 'akliyyât bahsinde değerlendirilen Allah'ın varlığına iman konusunda peygambere ihtiyaç olmasa da ilâhî şifâtların bilinmesi, Allah'ın şanına layık olan ibâdâtın öğrenilmesi, dünyanın imar ve idare edilmesi konularında insanların bilemediği kural ve kaidelerin elde edilebilmesi için Allah'ın lütfu olan nubuvvete ihtiyaç vardır.<sup>79</sup> Bu ihtiyaca binaen Allah'ın varlığının tasdikinde

<sup>77</sup> Ahmed Naim, "Akîde-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı: Mâba'd," 1/7:102.

<sup>78</sup> Recep Kılıç, "Babanzâde Ahmed Naîm'in Felsefi Görüşleri," 331.

<sup>79</sup> Ahmed Naim, "Devr-i İstibdâdda Mekteb-i Sultânî'de Verilen Derslerden İlm-i Tevhîd'in Ta'rîfi, Sûret-i Tedvîni, Gâyeti," 1/3:38-39; Ahmed Naim, "Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye'nin Târîhen Sübûtu: Mâba'd ve Son," 1/19:297.

olduğu gibi nubuvvetin ispatı da güçlü delillere dayanmalıdır.<sup>80</sup> Buna rağmen Babanzâde, nubuvvet konusunu isbâtu'n-nubuvve geleneğinde olduğu gibi tüm boyutları ile ele alıp derinlemesine kelami bir analizde bulunmak yerine toplumların kurtuluşunun, hukuki, içtimai, ve kültürel gelişimlerinin yegane kaynağı olarak gördüğü dinin lüzumu bağlamında yorumlamaktadır. Ona göre Allah, insana diğer varlıklara bahşetmediği pek çok üstün özellik ihsan etmiştir. Allah, var ettiği insanları zillet içinde kendi hallerinde bırakmamış, onları terakkiyât-ı fikriyyeye, şırâṭ-ı mustakîme eriştirecek ve hakikate ulaşacakları en kısa saadet yolunu gösterecek nebîler göndermiştir.<sup>81</sup> Babanzâde'ye göre tarihin seyri incelendiğinde gelişimini en iyi şekilde yerine getiren toplumlar, peygamberlere tabi olanlardır. Toplumlar, tarihsel süreçte risaletten uzaklaştığı ölçüde fesada uğramış ve eski kötü âdetlerine dönmüşlerdir. İnsanın tarihsel tekâmülünü nubuvvetle beraber değerlendiren Babanzâde, Hz. Muḥammed'e kadar geçen zaman içinde beşer aklının tam olarak kemale ulaşmadığını, bu tekâmülün ancak Hz. Peygamberin nubuvveti ile tamamlandığını belirtmektedir. O, Hz. Peygambere kadar gerçekleşen vahiy tecrübesini, İslam'ın hakikatini idrak etmek için geçen bir hazırlık evresi olarak nitelemektedir.<sup>82</sup> Bu bağlamda insanlığın tarihi seyri içerisinde ortaya çıkan milletlerin, kültür ve medeniyetler hakkında genel bir değerlendirmede bulunan Aḥmed Na'îm'e göre tarihte yaşayan kavim ve toplumları helake sürükleyen temel saik, ilahî hakikatlerden uzaklaşmalarıdır. Nitekim onlarca asırlık bir zaman geçmesine ve bilgilerin birbirine eklenerek gelişmesine rağmen yirminci asrın filozoflarının dahi hâlâ kendi toplumlarının içinde bulunduğu kötülüklerle çare bulamamış olmaları bu iddiayı doğrular niteliktedir.<sup>83</sup>

Babanzâde'ye göre insanlığın kurtuluşu ancak Hz. Âdem'den Hz. Muḥammed'e kadar gönderilen tüm peygamberlerin tebliğ ettikleri din-i İslam ile mümkündür. İlâhî mesajın son temsilcisi ve mubelliği Hz. Muḥammed'in sahip olduğu yüksek insani değerlere ve sîretine bakıldığında İslam'ın insanlığa nasıl bir kurtuluş reçetesi sunduğu açıkça görülmektedir. Nitekim ona göre Hz. Muḥammed'in, sahip olduğu yüksek fitri ve ahlaki özelliklerle o dönemin toplumsal yapısında seçkin olarak

<sup>80</sup> Ahmed Naim, "Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye'nin Târîhen Sübûtu: Mâba'd ve Son," 1/19:297.

<sup>81</sup> Muhammed Ferîd Vecdî, "İnsan 2," 325.

<sup>82</sup> Muhammed Ferîd Vecdî, "İnsan 2," 325.

<sup>83</sup> Ahmed Naim, "İlm-i Târîh, Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyyeyi Cenâb-ı Peygamber'in Sûret-i Neş'et ve Zuhûruyla İsbât Eder," 1/10:154.

adedilen ruesa', udebâ' gibi sınıflara mahsus nitelikleri taşımaması risaletinin ilâhî kaynaklı olduğunun delilidir. Buna göre annesiz-babasız, fakir ve ummî bir insanın; kendisine yol gösteren bir üstat ya da kitap olmaksızın nefesine uyararak etrafındakilerden işittiklerine ve gördüklerine meyletmesi tabii iken haktan tümüyle gâfil olan toplumunun aksine onun kalbinin hakikate yönelmesi, Hz. Peygamber'in, peygamberlik vazifesi öncesinde kendi toplumunca *Muhammedu'l-Emîn* olarak adlandırılması, Allah'ın terbiyesine mazhar olduğunu göstermektedir.<sup>84</sup> Ayrıca Hz. Muhammed'in peygamberlikle görevlendirildiği ilk yıllarda mali, askeri ve siyasi bir desteği, tahsili, şöhreti olmadığı halde kimsenin yetişemeyeceği mevkilere yükselmesi, toplumları irşad ederek onları batıldan hakka tebdil etmede gösterdiği başarısı, onun nubuvvetine açık bir delildir.<sup>85</sup>

Nubuvvetin ispatı hususunda Ahmed Na'im, Hz. Muhammed'in ummiliğine özel önem atfetmektedir. Ona göre ummî bir beşerin; okur-yazarları, okuduklarını anlamaya davet etmesi, ilim irfan ortamlarında bulunmamasına rağmen ilim ve irfan ehline yol göstermesi, kâdir-i muṭlak olan Allah'ın hitabı yoluyla ilim-irfan ehlini acz içerisinde bırakması ve insanların tebliğ ettiği ilâhî hitâbı samimiyetle kabul etmeleri onun risaletinin en önemli burhanıdır.<sup>86</sup> Babanzâde'nin, Hz. Muhammed'in nubuvvetine delil olarak sunduğu diğer bir argüman ise Hz. Peygamber'in bizzat yaratılışın sebebi olduğuna işaret eden ve sıhhati şüpheli *Levlâk* hadîsi olarak isimlendirilen rivayettir.<sup>87</sup> Buna göre Hz. Muhammed, "Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım."<sup>88</sup> İlâhî hitâbına mazhar olan, kendisinden önce gelen peygamberlerin akîdelerini tasdik, şeriatlerini de nesh eden İslâm'ın tebliğcisi ve nübüvvetin son temsilcisidir.<sup>89</sup>

Nubuvvet bağlamında peygambere itaat konusuna da değinen Babanzâde'ye göre Hz. Muhammed'in Allah'ın emir ve yasaklarının tebliğcisi olduğuna iman eden her Müslümanın, mutlak manada ona itaat etmesi zorunludur.<sup>90</sup> Bu bağlamda peygambere itaatın mahiyetine değinen Babanzâde; peygambere uymanın, ona tâbi olmak ve onun yolundan gitmek

<sup>84</sup> Ahmed Naim, "Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye'nin Târîhen Sübûtu: Mâba'd," 1/11:173.

<sup>85</sup> Ahmed Naim, "Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye'nin Târîhen Sübûtu," 1/15:233.

<sup>86</sup> Ahmed Naim, "Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye'nin Târîhen Sübûtu: Mâba'd ve Son," 1/19:297-298.

<sup>87</sup> Ahmed Naim, "Akide-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı: Mâba'd," 1/7:102.

<sup>88</sup> Raḍiyuddîn el-Ḥasen b. Muhammed b. el-Ḥasen Ḥaydar el-'Advî el-'Umarî es-Şâgânî el-Ḳureşî, *el-Mevçü'ât*, 52.

<sup>89</sup> Ahmed Naim, "İslâmiyetin Esâsları, Mâzisi ve Hâli," 11/284:369; Ahmed Naim, "Akide-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı: Mâba'd," 1/7:102.

<sup>90</sup> Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 55.

olduğu kanaatindedir. Kanaatini komutan-er metaforu üzerinden açıklayan Babanzâdeye göre nasıl ki komutan ile erlerin sorumluluğu bireysel ise peygamber ve ümmetinin sorumlulukları da bireyseldir. Hz. Peygamber, tebliğ ettiği emir ve yasakları zorla yaptıran bir âmir olmayıp hakikati tüm açıklığı ile tebliğ eden, doğru ve yanlış yolu gösteren bir mubelliğdir. Bu nedenle ona uyup uymamak mükellefe kalmıştır.<sup>91</sup>

Babanzâde'nin nubuvvet konusunda dile getirdiği önemli hususlardan biri de Avrupalıların Müslümanların peygamber inancına yönelttikleri eleştirilerdir. Aḥmed Na'ım, Avrupa'da bir kesimin, doğuluların kendileri gibi beşer olan insanlara, tapma derecesinde yüceltmelerinden hareketle Müslümanların da Hz. Muḥammed'e aşırı tazimde bulduklarına ilişkin yanlış bir kanaate sahip olduklarını ileri sürerek söz konusu bu kesimin haksız ithamlarını kıyasıya eleştirmektedir. O, Müslümanların kulluk görevlerini yalnızca Allah'a karşı yaptıklarına dikkati çekmekte ve onların ifa ettikleri ibadetlerde hiçbir varlığı Allah'a ortak kabul etmediklerini belirtmektedir. Aḥmed Na'ım, ulûhiyyet ve rubûbiyyet konusunda başka bir varlığın Allah'a ortak koşulmasını şirk ve putperestlik olarak kabul etmektedir. Ona göre putperestliği ortadan kaldırmayı amaç edinen bir dinin, peygamber de olsa insanı Allah'a ortak kabul etmesi muhaldir. Müslümanların Allah'a olan saygı ve sevgileri, yaratılan varlıklara gösterdikleri saygı ve sevgi ile kıyaslanamaz. Allah ile insan arasında tebliğ vazifesini gerçekleştiren peygamberin, Müslümanlar tarafından insanüstü bir varlık olarak düşünülmesi söz konusu değildir.<sup>92</sup> Zira peygamberliğin belirleyici unsuru beşeriyettir. Hz. Muḥammed'in şahsında hiçbir peygamberin melek olmadığına işaret eden Aḥmed Na'ım, peygamberlere beşeriyetin dışında insanüstü bir nitelik atfedilmesini doğru bulmamaktadır.<sup>93</sup>

### 3.4. Akıl-Vahiy İlişkisi

Akıl-vahiy ilişkisi, vahiy merkezli dinî düşünce sistemlerinde tartışılan ana konulardan biridir. Bu bağlamda vahyin anlaşılmasında aklın keyfiyeti, hakikate ulaşma kapasitesinin sınırları; naşın yorumundan kaynaklanan akıl-vahiy çatışmasında akıl ve vahiyden hangisinin önceleneceği konuları tartışılan temel meselelerdendir. Akıl-vahiy ilişkisi, İslam öncesi diğer dinlerde teoloji/kelam geleneği üzerinden ele alındığı gibi Müslüman düşünce geleneğinde de kelam ilminin konusunu teşkil etmiştir.

<sup>91</sup> Ahmed Na'ım, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 57.

<sup>92</sup> Ahmed Na'ım, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 54.

<sup>93</sup> Ahmed Naim, "Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye'nin Târîhen Sübûtu: Mâba'd ve Son," 1/19:299.



Babanzâde'ye göre İslam dışındaki diğer dinlerde vahyedilen hakikatler korunamadığı için ilâhî mesajlar tahrif edilmiştir. İslam öncesi dinlerin teologları, din/vahiy ile felsefe/akıl arasında yapay bir zıtlık ve çatışma var etmişler, vahiy ile akıllı birbirinin alternatifi, uzlaşması mümkün olmayan iki unsur olarak konumlandırmışlardır. Bu teologlar, dine dair düşünce ve iddialarında akli delillerin yanı sıra tabiat kanunları ile de çeliştikleri için teolojilerinde manasız te'vil ve tefsire başvurmuşlardır. Babanzâde, i'tikâd alanında aklın tahkir edilmesinin Hz. Muhammed'in peygamberliği ve Kur'an'ın nuzûlü ile son bulduğunu ifade etmektedir. Ona göre Kur'an, akıllı ruhbanların boyunduruğundan kurtararak ona geniş bir alan açmıştır. Bundan dolayı Müslümanlar; Allah'ın varlığı, nubuvvetin Allah'ın kudretinde olması gibi i'tikâdî konuların ancak akıl yoluyla tasdik edilebileceğinde ve ahkam konularında-idraki aşan hususlar olsa da bunların aklen muhal olmasının imkansızlığında- ittifak etmişlerdir.<sup>94</sup>

Tevhîd dini İslam'ın esası, nakil; yardımcısı akıldır. Aḥmed Na'îm'e göre bu iki unsuru içermeyen her i'tikâd şeytânîdir.<sup>95</sup> Bu çerçevede Kur'an'da, insanları şüpheye düşürmeyecek fesahat ve belagatıyla ilâhiyyât, nubuvvât ve me'ad olmak üzere bilinmesi ve inanılması gereken tüm hususlar şüpheye mahal vermeyecek kesin delillerle/burhanlarla desteklenerek telkin edildiği için inanç konusunda taklîd nehyedilmiştir.<sup>96</sup>

Babanzâde'ye göre imanın temeli ve dayanağı akıldır. Nitekim Müslümanlar, her durumda, inandıkları hakikatleri temellendirmede Kur'an bir metot olarak delile başvurmuşlardır. Bununla birlikte insanların, bireysel ve düşünsel yeterliklerindeki farklılıklar sebebiyle ulaştıkları delillerin, kuvveti veya zayıflığı, şekil ve sureti değişebilmiş, böylece inançları delillendirme faaliyeti herkes için aynı biçimde gerçekleşmemiştir. Burada göz ardı edilmemesi gereken husus, imanın her durumda istidlâle dayanma zorunluluğudur. İmanın bir sır alanı olmadığına işaret eden Aḥmed Na'îm'e göre akla rağmen bir inanma mükellefiyeti söz konusu olmadığı gibi iman konularında münakaşa da engellenmemiştir.<sup>97</sup> İman; aklın yol göstericiliğinin, mümkün olan tüm istidlallerin ve vicdani kanaatlerin uyumu sonucunda gerçekleşmektedir. Ona göre kesin bir imandan sonra naş ile akli delil arasında herhangi bir çelişkinin görülmesi

<sup>94</sup> Ahmed Naim, "Devr-i İstibdâdda Mekteb-i Sultânî'de Verilen Derslerden İlm-i Tevhîd'in Ta'rîfi," 1/3:38-39.

<sup>95</sup> Ahmed Naim, "Devr-i İstibdâdda Mekteb-i Sultânî'de Verilen Derslerden İlm-i Tevhîd'in Ta'rîfi," 1/3:56-57; Ahmed Naîm, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 42.

<sup>96</sup> Babanzâde Ahmed Naim, "İlm-i Tevhîd'in Ta'rîfi, Sûret-i Tedvîni, Gâyeti," 1/4:56-57.

<sup>97</sup> Ahmed Naîm, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 42.

durumda, naşın te'vîl edilmesi gerekmektedir. Zira iman, aslen istidlale dayandığı için naşın te'vili zorunluluk arz etmektedir. Şayet naşın zahiri akla tercih edilerek tevilden kaçınılırsa asıl fer'e feda edilmiş olacaktır.<sup>98</sup>

### 3.5. Din-Bilim İlişkisi

Babanzâde'ye göre din, insanın sadece Allah'a karşı sorumluluklarını bildirmekle kalmaz, yatay düzlemde diğer insanlar, canlılar ve doğa ile kurması gereken ilişkiye dair bildirimlerde de bulunmaktadır. Böylece din; insan hayatının tüm boyutlarını kapsayan iman, ibadet ve ahlaka dair ilkeleri tebliğ etmektedir. Bu bağlamda Babanzâde'nin, medeni hayatın gerektirdiği kuralları ahlaki düzlemde dinî sorumluluğun bir parçası olarak görmesi dikkate değerdir.<sup>99</sup> Ahmed Na'im'e göre Müslümanlar, tarihte olduğu gibi ihtişamlı ve hayırlı medeniyetler kurmak istiyorlarsa hayatın tamamını kapsayan dinî emirleri yerine getirmeli, dinî yaşam ilkelerine sıkı sıkıya sarılmalı ve bu konudaki ihmalkârlıklarından vazgeçmelidirler.<sup>100</sup> Bu çerçevede Babanzâde, dönemin gerektirdiği ilmi ve felsefi bilgi ve kabullere sahip olmayı, tecrübi ve müspet ilimleri öğrenmeyi Müslümanlar üzerine bir borç addetmektedir.<sup>101</sup> Dönemin İslamcı düşünürleri gibi din ile bilim arasında bir çelişkinin, çatışmanın söz konusu olamayacağı kanaatindeki Babanzâde'ye göre İslam, aklın haiz olduğu değeri her daima korumuş ve yüceltmıştır.<sup>102</sup> Bu bağlamda o, "İnsanın dini akıldır; akli olmayanın da dini yoktur."<sup>103</sup> rivayetini zikrederek aklın ilâhî delillerden biri olduğu konusunda tüm Müslüman alimlerin görüş birliği çerçesinde olduklarını belirtmektedir.<sup>104</sup>

Babanzâde'ye göre bilim ve gerçek dinin ortak paydasını hakikat oluşturmaktadır. Bu yönüyle insan yaşamının merkezinde yer alan din ve bilim uzlaşısı içindedir. Nitekim İslam, kesinleşmiş bilimsel bilgiyi din ile uzlaştırmaktadır. Babanzâde; özellikle kesinleşmiş bilgi ifadesini kullanmak suretiyle ispatlanmamış teorilere dayalı olarak üretilen din-bilim

<sup>98</sup> Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 42.

<sup>99</sup> Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 17.

<sup>100</sup> Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 18.

<sup>101</sup> Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 36.

<sup>102</sup> Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 19; Ahmed Na'im, "Akîde-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı: Maba'd," 1/9:129-130.

<sup>103</sup> Muhammed 'Abdurraûf el-Munâvî, *Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi's-Şağîr*, 3/715; Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 19.

<sup>104</sup> Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 19.

çatışmasının, yapay bir tartışma ve çekişmeye sebep olduğunu vurgulamaktadır.<sup>105</sup>

Din ile bilim arasındaki uzlaşığı Sunnetullâh kavramı üzerinden açıklayan Babanzâde, Allah'ın tabiatta geçerliliği olan yasalarında değişme olmayacağını ifade eden âyetlerden<sup>106</sup> hareketle tabiat bilimlerinde elde edilen ve kesinleşen bilgilerin kabul edilebilir olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca Ahmed Na'im'e göre Sunnetullâh'ta değişimin olmayacağını ifade edilmesi, tecrübi bilimlerin kanunlarının değişmeyeceğini de göstermektedir. Bu bakımdan bilimsel keşiflerden faydalanmak gerekli ve zorunludur.<sup>107</sup>

Babanzâde'ye göre Allah'ın aleme müteallik olarak koyduğu yasalarda değişme olmayacağını bildiren âyetteki<sup>108</sup> Sunnetullâh ifadesinin çoğul yerine tekil formda kullanılması, alemin işleyişine yön veren tek bir yasa olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda yeni ilmi disiplinlerde geçerli olduğu düşünülen farklı kanun anlayışlarının, tek bir kanun düşüncesine doğru evrilmesi Sunnetullâh ile mutabık, değerli bir çabadır.<sup>109</sup>

Babanzâde'nin yaşadığı dönemde din-bilim ilişkisi/çelişkisi noktasında tartışma konularından biri de mucize konusudur.<sup>110</sup> Babanzâde, mucizeyi tabiat kanunlarına aykırı bularak reddeden anlayışa, insanların Allah'ın yasasına dair bilgilerinin sınırlılıkları ve Allah'ın irâdesinin mutlaklığını kabul etmedeki zaafılarından karşı çıkmaktadır. Babanzâde'nin bu konudaki argümanlarını Sunnetullâh'ta değişme olmayacağını bildiren âyetin yorumunda görmek mümkündür.

Siz, sünnetullahı öğrenebildiğiniz kadar bilirsiniz. O bildiğiniz miktarda ise değişme bulamazsınız; ne değiştirmeye ne de değişime uğradığını göremezsiniz. Bununla beraber şu keşfettiğiniz neden-sonuç ilişkisinin görünen eserleri de zorunlu değildir; bunlar kâinatın yaratıcısının hür iradesi ile ortaya koyduğu eser ve işlerden ibarettir. Bu eserlerin özleri gereği değişmelerine imkân vardır.<sup>111</sup>

<sup>105</sup> Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 35-38; Kılıç, "Babanzâde Ahmed Na'im'in Felsefî Görüşleri," 331.

<sup>106</sup> "Kur'an-ı Kerim," 33/el-Ahzâb:62; 35/el-Fâtır:43; 48/el-Fetiħ: 23.

<sup>107</sup> Ahmed Na'im, "Akide-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı: Mâba'd," 1/9:375-376; Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 36.

<sup>108</sup> "...Allah'ın sünnetinde asla bir değişme bulamazsın, Allah'ın sünnetinde asla bir sapma da bulamazsın." Bkz. "Kur'an-ı Kerim," 35/el-Fâtır: 43; 48/el-Fetiħ: 23; 33/el-Ahzâb: 62.

<sup>109</sup> Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 36-37.

<sup>110</sup> Babanzâde'nin mucize hakkındaki detaylı görüşleri için bkz. Hilmi K. Altun, "Babanzâde Ahmed Na'im'in Ele Aldığı Kelâmî Problemler," 390-394.

<sup>111</sup> Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 38.

Mucize konusunu bu açıdan değerlendiren Babanzâde'ye göre bu iki hakikatin hakikat olmaları bakımında çatışıp çelişmesi mümkün değildir. İslam dini, aklın esasları ile iman esaslarını te'lif edip bütünleştirmektedir. Nitekim tecrübi ilimlerde, semâvi dinlerin vahiy ve mucize ile ilgili inançlarını sarsacak bir önerme ve kaide bulunmadığı için mucize özelinde, vahiy ile bilimin çatışması mümkün değildir.<sup>112</sup>

### Sonuç

Babanzâde, İslam dünyasının siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel açıdan buhranlı olduğu bir süreçte doğmuş ve yaşamıştır. O, İslam dünyasının koruyup kollayıcısı konumundaki Osmanlı'nın yıkılış sürecine girmesi ile ortaya çıkan politik ve kültürel kaosa bir mütefekkir olarak kayıtsız kalamamıştır. Bu bağlamda özellikle Batı menşeli düşünce akımlarının etkisi ile gündeme gelen pek çok sorunu ele almıştır. Bu çerçevede özellikle Batılılaşma kaygısıyla toplumsal değişim ve dönüşümün dinamikleri dikkate alınmaksızın alelacele yapılan düzenlemeler olarak değerlendirdiği din-devlet ilişkilerinin ayrılması bağlamında Hukuk-ı Aile Kararnamesi gibi düzenlemeleri eleştirerek bu düzenlemelerin Batı'nın eleştirilerinden kurutulmak amacıyla katı bir taklitte gerçekleştirildiğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda özel olarak Batı ile Osmanlı toplumunun ihtiyaçları ve bu ihtiyaçları karşılamaya yönelik paradigmalarının farklılığına dikkat çekerek Batı'daki etkinin Osmanlı'da söz konusu olamayacağını iddia etmektedir. Geçen bir asırlık sürece rağmen yapılan ıslahat çalışmalarının, Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan tebaanın oluşturduğu Osmanlı toplumunun fikir ve inançlarına uygun olarak yürütülmediği için kabul görmediğini ileri sürerek Osmanlı toplumunun sorunlarını çözmesinin yegâne yolunu İslami değerlere dönüşte görmektedir.

Babanzâde, içine doğduğu dini-kültürel gelenek ve aldığı eğitim çerçevesinde Tanrı tasavvuru açısından Eş'arî bakış açısına sahip olsa da insan tasavvurunda bu geleneğin dışına çıkarak iradi bir varlık olarak insanın alemdeki etkinliğini ön plana çıkarmaktadır. Çağdaşı olan İslamcı düşünürler arasında insan tasavvuru ile ön plana çıkan Babanzâde, insanın varoluşsal tekamülünün bazı koşulların sağlanması durumunda nihayetsiz bir gelişim ve dönüşüme imkân vereceğini belirtmektedir. Ona göre insanı diğer canlılardan ayıran ve varlık hiyerarşisi içinde ayrıcalıklı kılan yönü, sınır tanımaz bilme, öğrenme ve ilerleme arzusu ve bu arzuya uygun

<sup>112</sup> Ahmed Na'im, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 38.

çabasıdır. Bu çabasına bağlı olarak insanın tekâmül sürecinin başarısı, doğru dini ve ahlaki müdahale ile yönlendirilmesine bağlıdır. Babanzâde'ye göre insanın tekamülü gerçekleştiğinde dolaylı olarak toplumsal tekâmül de kaçınılmaz olarak gerçekleşecektir.

Babanzâde, yaşadığı devirde din merkezli yürütülen tartışmalarda İslam'a yöneltilen eleştirilere kelami tarzda bir savunu geliştirmekten ziyade Kur'an ve Sunnet temelinde sosyolojik, psikolojik ve ahlaki boyutta bir savunu geliştirdiği görülmektedir. Allah'ın varlığını tartışmaya açan materyalizm, pozitivism gibi felsefi akımlara karşı ontolojik ve kozmolojik argümanlar geliştirmekten ziyade İslam'ın sosyal hayatı yönlendiren hükümlerini merkeze alarak ahlaklı bir toplumun ancak İslam temelinde mümkün olabileceği tezini ispat etmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır.

---

<b>Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:</b>	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.
<b>Finansal Destek / Grant Support:</b>	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.
<b>Yazar Katkıları / Author Contributions:</b>	Rabiye Çetin %50, Semra Ceylan %50

---

## KAYNAKÇA

- Ahmed Naim, "Bir Mukâyese", *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, mlf. Zeynû'd-dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdî'l-Lâtîfi'z-Zebîdî, içinde 1/91-100. çev. Ahmed Naim. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
- Ahmed Naim, Babanzâde. "Akîde-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı." *Sırâtıtmüstakîm*, çev. İskender Türe, Metin Mergen, Fuat Recep, Osman Uslu, Nevzat Sağlam, Sabri Atay, Cafer Yücel. ed. M. Ertuğrul Düzdağ. haz. İskender Türe, içinde, 1/5:75-76. İstanbul: Bağcılar Belediye Başkanlığı, 2012.
- Ahmed Naim, Babanzâde. "Akîde-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı: Mâba'd *Sırâtıtmüstakîm*. çev. İskender Türe, Metin Mergen, Fuat Recep, Osman Uslu, Nevzat Sağlam, Sabri Atay, Cafer Yücel. ed. M. Ertuğrul Düzdağ. haz. İskender Türe, içinde, 1/7: 101-103. İstanbul: Bağcılar Belediye Başkanlığı, 2012.
- Ahmed Naim, Babanzâde. "Akîde-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı: Maba'd." *Sırâtıtmüstakîm*, çev. İskender Türe, Metin Mergen, Fuat Recep, Osman Uslu, Nevzat Sağlam, Sabri Atay, Cafer Yücel. ed. M. Ertuğrul Düzdağ. haz. İskender Türe, içinde 1/9: 137-138. İstanbul: Bağcılar Belediye Başkanlığı, 2012.
- Ahmed Naim, Babanzâde. "Bizde Din ve Devlet: İslâm Gazetesiden." *Sebîlürreşâd*, çev. İskender Türe, Numan Yekeler, Nedim Pakırdağ, Yılmaz Karaca, Fuat Recep, Osman Uslu, Mehmet Taştan, Nevzat Sağlam. ed. M. Ertuğrul

- Düzdağ. haz. İskender Türe, içinde 15/380, 293-295. İstanbul: Bağcılar Belediye Başkanlığı, 2019.
- Ahmed Naim, Babanzâde. "Devr-i İstibdâdda Mekteb-i Sultânî'de Verilen Derslerden: İlm-i Tevhîd'in Ta'rîfi, Sûret-i Tedvîni, Gâyeti." *Sırâtımüstakîm*, çev. İskender Türe, Metin Mergen, Fuat Recep, Osman Uslu, Nevzat Sağlam, Sabri Atay, Cafer Yücel. ed. M. Ertuğrul Düzdağ. haz. İskender Türe, içinde 1/3: 38-39. İstanbul: Bağcılar Belediye Başkanlığı, 2012.
- Ahmed Naim, Babanzâde. "İlm-i Târîh, Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyyeyi Cenâb-ı Peygamber'in Sûret-i Neş'et ve Zuhûruyla İsbât Eder." *Sırâtımüstakîm*, çev. İskender Türe, Metin Mergen, Fuat Recep, Osman Uslu, Nevzat Sağlam, Sabri Atay, Cafer Yücel. ed. M. Ertuğrul Düzdağ. haz. İskender Türe, içinde 1/10: 153-155. İstanbul: Bağcılar Belediye Başkanlığı, 2012.
- Ahmed Naim, Babanzâde. "İlm-i Tevhîd'in Ta'rîfi, Sûret-i Tedvîni, Gâyeti." *Sırâtımüstakîm*, çev. İskender Türe, Metin Mergen, Fuat Recep, Osman Uslu, Nevzat Sağlam, Sabri Atay, Cafer Yücel. ed. M. Ertuğrul Düzdağ. haz. İskender Türe, içinde 1/4: 56-57. İstanbul: Bağcılar Belediye Başkanlığı, 2012.
- Ahmed Naim, Babanzâde. "İslâmiyetin Esâsları, Mâzisi ve Hâli." *Sebilürreşâd*, çev. İskender Türe, Numan Yekeler, Nedim Pakırdağ, Yılmaz Karaca, Fuat Recep, Osman Uslu, Mehmet Taştan, Nevzat Sağlam. ed. M. Ertuğrul Düzdağ. haz. İskender Türe, içinde, 11/284, 355-357. İstanbul: Bağcılar Belediye Başkanlığı, 2017.
- Ahmed Naim, Babanzâde. "Muhtaç Olduğumuz Âsâr-ı Diniye". *Babanzâde Ahmed Naim, Babanzâde Ahmed Naim: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, ed. Kara, İsmail, M. Cüneyt Kaya, haz. M. Cüneyt Kaya, içinde 308-313. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları 2018.
- Ahmed Naim, Babanzâde. "Müdâfaât-ı Dîniyye Yine Teaddüd-i Zevcâta Dâir: Yine Mansûrî-zâde Said Beyefendi'ye." *Sebilürreşâd*, çev. İskender Türe, Numan Yekeler, Nedim Pakırdağ, Yılmaz Karaca, Fuat Recep, Osman Uslu, Mehmet Taştan, Nevzat Sağlam. ed. M. Ertuğrul Düzdağ. haz. İskender Türe, içinde 12/308: 377-384. İstanbul: Bağcılar Belediye Başkanlığı, 2018.
- Ahmed Naim, Babanzâde. "Müdâfaât-ı Dîniyye-Teaddüd-i Zevcât İslâmiyet'de Men' Olunabilir Mi İmiş? Mansûrîzâde Sa'îd Beyefendi'ye." *Sebilürreşâd*, çev. İskender Türe, Numan Yekeler, Nedim Pakırdağ, Yılmaz Karaca, Fuat Recep, Osman Uslu, Mehmet Taştan, Nevzat Sağlam. ed. M. Ertuğrul Düzdağ. haz. İskender Türe, içinde, 12/298: 216-222. İstanbul: Bağcılar Belediye Başkanlığı, 2018.
- Ahmed Naim, Babanzâde. "Müdâfaât-ı Dîniyye-Teaddüd-i Zevcât İslâmiyet'de Men' Olunabilir Mi İmiş? Yine Mansûrî-zâde Said Beyefendi'ye." *Sebilürreşâd*, çev. İskender Türe, Numan Yekeler, Nedim Pakırdağ, Yılmaz Karaca, Fuat Recep, Osman Uslu, Mehmet Taştan, Nevzat Sağlam. ed. M. Ertuğrul Düzdağ. haz. İskender Türe, içinde 12/301-1: 248-250. İstanbul: Bağcılar Belediye Başkanlığı, 2018.
- Ahmed Naim, Babanzâde. "Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye'nin Târîhen Sübûtu: Mâba'd." *Sırâtımüstakîm*, çev. İskender Türe, Metin Mergen, Fuat Recep, Osman Uslu, Nevzat Sağlam, Sabri Atay, Cafer Yücel. ed. M. Ertuğrul

- Düzdağ. haz. İskender Türe, içinde 1/11: 172–713. İstanbul: Bağcılar Belediye Başkanlığı, 2012.
- Ahmed Naim, Babanzâde. “Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye’nin Târîhen Sübûtu.” M. *Sırâtımüstakîm*, çev. İskender Türe, Metin Mergen, Fuat Recep, Osman Uslu, Nevzat Sağlam, Sabri Atay, Cafer Yücel. ed. M. Ertuğrul Düzdağ. haz. İskender Türe, içinde 1/15: 232–233. İstanbul: Bağcılar Belediye Başkanlığı, 2012.
- Ahmed Naim, Babanzâde. “Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye’nin Târîhen Sübûtu: Mâba’d ve Son.” *Sırâtımüstakîm*, çev. İskender Türe, Metin Mergen, Fuat Recep, Osman Uslu, Nevzat Sağlam, Sabri Atay, Cafer Yücel. ed. M. Ertuğrul Düzdağ. haz. İskender Türe, içinde 1/19: 297–299. İstanbul: Bağcılar Belediye Başkanlığı, 2012.
- Ahmed Naim, Babanzâde. “Tesettür İşine Zâbita Karışmasın Mı?: Ebuzyiya-Zâde Velid Beyefendi’ye.” *Sebilürreşâd*, çev. İskender Türe, Numan Yekeler, Nedim Pakırdağ, Yılmaz Karaca, Fuat Recep, Osman Uslu, Mehmet Taştan, Nevzat Sağlam. ed. M. Ertuğrul Düzdağ. haz. İskender Türe, içinde, 16/391: 13–14. İstanbul: Bağcılar Belediye Başkanlığı, 2019.
- Ahmed Naim, Babanzâde. “Yine Tesettür Mes’alesi: Ahmed Cevdet Bey’e” *Sebilürreşâd* çev. İskender Türe, Numan Yekeler, Nedim Pakırdağ, Yılmaz Karaca, Fuat Recep, Osman Uslu, Mehmet Taştan, Nevzat Sağlam. ed. M. Ertuğrul Düzdağ. haz. İskender Türe, içinde 16/393: 37–40. İstanbul: Bağcılar Belediye Başkanlığı, 2019.
- Ahmed Naim, Babanzâde. *Felsefe Dersleri*. haz. Cahid Şenel-M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Ahmed Naîm, *İslam Ahlâkının Esasları*. sad. Recep Kılıç. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014.
- Akçura, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976.
- Altun, Hilmi Kemal. “Babanzâde Ahmed Naim’in Ele Aldığı Kelâmî Problemler.” *Diyanet İlmî Dergi* 57 (2021): 377–402.
- Bacon, Francis. *Novum Organum: Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*. çev. Sema Önal. Ankara: Say Yayınları, 2012.
- Ceyhan, Abdullah. *Sırat-ı Müstakîm ve Sebilürreşâd Mecmuaları Fihristi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Demircan, Adnan. “Ahmed Emin: Hayatı, Eserleri ve Bazı Görüşleri.” *Doğu Araştırmaları* 1 (2008): 99-114.
- Eşit, Yusuf. “Babanzâde Ahmed Naîm’in Din-Devlet-Birey İlişkinine Dair Görüşleri.” *Babanzâde Ahmed Naîm (Ailesi ve İlmî Kişiliği)*, ed. İbrahim Özcoşar, Ali Karakaş, Uğur Yiğiz, Mahsun Atsız, içinde 345–351. İstanbul: Divan Kitap, 2022.
- Hampson, Norman. *Aydınlanma Çağı*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1991.
- Hansu, Hüseyin. *Babanzâde Ahmed Naim: Secdede Biten Bir Ömür*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tarihte Akıl*. çev. Önay Sözer. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1995.

- Kahraman, Hasan Bülent. "Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma." *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, ed. Uygur Kocabaşoğlu ve Murat Belge, içinde 3/125-141. Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 3. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Kara, İsmail. "Rüşh ve İstikamet Sahibi Bir Zat Babanzâde Ahmed Naim Bey'in Hayatı ve Eserleri." *Babanzâde Ahmed Naim, Babanzâde Ahmed Naim: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, ed. Kara, İsmail, M. Cüneyt Kaya, içinde 13-49. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları 2018.
- Kara, İsmail. *İslamcılarının Siyasi Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- el-Kāsānī, 'Alāuddīn Ebū Bekr b. Mes'ūd b. Aḥmed. *Bedā'i'u-ş-Şanā'i' fī Tertībi-ş-Şerā'i'*. 7c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406-1986.
- Kaya, M. Cüneyt. "Ahmed Naim'in Felsefe Çalışmalarına Giriş: Felsefeyi Yeniden Konumlandırma Çabası Olarak Hikmet/Felsefe Dersleri", *Felsefe Dersleri*. haz. Cahid Şenel- M. Cüneyt Kaya, içinde 17-33. İstanbul: Kalsik Yayınları, 2015.
- Kılıç, Recep. "Babanzâde Ahmed Na'im'in Felsefî Görüşleri." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/ 1 (1997): 297-339.
- "Kur'an-ı Kerim." <https://kuran.diyanet.gov.tr/> (11.05.2021)
- el-Munāwī, Muḥammed 'Abdurraūf. *Feyḍu'l-Ḳadīr Şerḥu'l-Cāmi'i-ş-Şağīr*. thk. Aḥmed Abdusselām. 6 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Mustafa Sabri Efendi. *İnsan ve Kader*. çev. İsa Doğan. İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 1989.
- es-Şāgānī, Raḍiyu'd-dīn el-Ḥasen b. Muḥammed b. el-Ḥasen Ḥaydar el-'Advī el-'Umarī el-Ḳureşī el-Ḥanefī. *el-Mevḍū'āt*. Necm 'Abdi'r-Raḥmān el-Ḥalef. Dımaşq: Dāru'l-Me'mūn li'tturās, 1405.
- Tunaya, Zafer Tarık. *İslamcılık Cereyanı*. 3/1. İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi, 1998.
- Vecdî, Muhammed Ferîd. "İnsan 2." çev. *Babanzâde Ahmed Naim, Babanzâde Ahmed Naim: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, ed. Kara, İsmail, M. Cüneyt Kaya, haz. M. Cüneyt Kaya, içinde 320-25. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.







## Kant'ta Ruhun Basitliği Safsatası

FATİH ÖZGÖKMAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türkiye  
Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Türkiye  
fatihozgokman@comu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6644-7177>

### Öz

Ruhun basitliği argümanı, Platon ve Kartezyen felsefe tarafından savunulduğu üzere, düşünen şeyin bedenini bölünmesiyle eksilmediğinden dolayı basit olduğunu ve bu nedenle bedenden farklı bir töz yani ruh olduğunu çıkarırsar. Ancak Kant ruhun basitliğini, hareketin basit olduğu tanımına göre ruhun da böyle bir hareket olduğu için basit olduğu şeklinde bir çıkarımdan türetir. Buna göre Kant basitlik çıkarımını mantıksal bakımdan yanlış yani safсата olmakla suçlar. Bununla birlikte Kant'ın safсата olmakla suçladığı çıkarım Kartezyen felsefenin savunduğu ruhun basitliği argümanı değildir. Ayrıca Kant bu çıkarıma karşı üç argüman ileri sürer. Birincisi, ruhun basitliği iddiasının sezgisel içeriğe sahip olmadıkça bilgi değeri taşımayacağıdır. İkincisi, ben bilincinin basitliğinin ruhun basitliğini kanıtlamayacağıdır. Üçüncüsü ise ruhun, bedenini nedeni numenden ayırt edilemeyeceğinden dolayı bedenini ortadan kalkmasıyla düşünmenin de ortadan kalkabileceği olmasıdır. Ancak birçok insanın aynı anda bireysel olarak düşündüğü kavramlardan anlamlı bir önermenin meydana gelmemesi gerçeği, ruhun basitliğine dair dolaylı bir sezgi sayılabilir. Yine bilincin basitliğinin ruhun basitliğinden kaynaklandığını söylemek yanlış olmaz. Değilse bilincin basitliği nedensiz yani kendi kendine ortaya çıkmış sayılır. Dahası bedenini ve düşüncenin tek bir tözün ilineklere olması beden ilineğinin ortadan kalktığında düşünce ilineğinin de ortadan kalkmasını gerektirmez.

**Anahtar Kelimeler:** Ruh, Ölümsüzlük, Basitlik, Çıkarım, Safсата.

### The Paralogism of Simplicity of Soul in Kant

#### Abstract

The argument for the simplicity of the soul, as defended by Plato and Cartesian philosophy, deduces that the thinking thing is simple because it is not diminished by the division of the body, and is therefore a different substance from the body, namely the soul. However, Kant derives the simplicity of the soul from an inference that according to the definition that the movement is simple, since the soul is such a movement, it is also simple. Accordingly, Kant accuses the inference of simplicity as being logically wrong, that is, sophistication. However, the inference that Kant accuses of being sophistication is not the simplicity of the soul argument advocated by the Cartesian philosophy. Kant also puts forward three arguments against this inference. The first is that the claim of the simplicity of soul has no knowledge value unless it has intuitive content. Second, the simplicity of self-consciousness does not prove the simplicity of the soul. The third is that since the thinking soul cannot be distinguished from the noumena

which is the cause of the body, thinking can disappear with the disappearance of the body. However, the fact that no meaningful proposition is formed from the concepts that many people think of individually at the same time can be considered an indirect intuition about the simplicity of the soul. Again, it would not be wrong to say that the simplicity of consciousness stems from the simplicity of the soul. Otherwise, the simplicity of consciousness is considered to have arisen without cause, that is, by itself. Moreover, the fact that the body and thought are the accidents of a single substance does not necessitate that the accident of thought disappears when the accident of the body disappears.

**Keywords:** Soul, Immortality, Simplicity, Inference, Sophistication.

## Giriş

Ruhun basitliği düşüncesi, ilk olarak Platon (ö. MÖ 348) tarafından ortaya konduğu üzere, kısaca ruhun birçok parçadan bileşik olmadığını ifade eder. Bu nedenle bileşik olan bedenın bölünmesi veya dağılması ile ruhun da dağılmayacağı ve ölmeyeceği sonucu çıkarılır. Daha sonra Rene Descartes (ö. 1650) kendisinin düşündüğünde tek bir şey olarak düşündüğünü yani birçok parçadan oluşan bileşik bir şey değil basit bir ruh olduğunu, bunun aksine bedenın ise sonsuza dek bölünebileceğini ve dolayısıyla bedenın bölünme yoluyla dağılmasının ruhun düşünmesinden hiçbir şeyi eksiltmeyeceği sonucunu çıkarır. Bu, Descartes'a göre ruhun bedenden farklı bir töz olduğunun kanıtını oluşturur.<sup>1</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz (ö. 1716) de cisimlerin bileşik olduğunu ve maddesel olmayan basit tözlerden meydana geldiğini ileri sürer. Ona göre basit tözler maddesel olmamalarından dolayı monad olarak adlandırılır<sup>2</sup> ve ruhlar da basit olmaları bakımından birer monad sayılır. Öyle ki eğer düşünebilen, duyumsayan ve algılayan töz, bileşik bir cisim mesela bir makine olsa onun hiçbir yerinde düşünen, duyumsayan ve algılayan şeye rastlanılmaz. Bu da düşünen, duyumsayan ve algılayan şeyin bileşik değil, basit olduğunu kanıtlar.<sup>3</sup> Bütün bunlara göre basitlik özelliği aslında düşünen şeyin bir ruh yani gayri cisimsel varlık olduğunu ifade eder.

Ancak Immanuel Kant (ö. 1804) *Saf Aklın Eleştirisi*'nin A edisyonunda, ruhun basitliği için kendisinin formüle ettiği bir çıkarım verir. Bu çıkarım kısaca bileşik olarak görülemeyen hareketin basit olduğu tanımına göre, ruhun da bileşik olarak görülemeyen hareket olduğu için basit olduğu sonucuna ulaşır. Kant bu çıkarımı mantıksal bakımdan yanlış yani safсата olmakla suçlar. Ona göre bu çıkarımda safсата yani mantıksal yanlışlık ise

<sup>1</sup> Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*, 61.

<sup>2</sup> G. W. Leibniz, "Monadology," 268.

<sup>3</sup> Leibniz, "Monadology," 270.

akıl yürütmenin öncüllerinde orta terimin birbirinden farklı iki anlamda kullanılmasından dolayı ortaya çıkar. Ancak eğer çıkarımın orta terimi incelenirse öncüllerde farklı anlamlarda kullanılmasının mümkün olmadığı görülebilir. Dahası Kant'ın verdiği bu çıkarımın, Kartezyen felsefenin ruhun basitliğini çıkarsamak için kullandığı argüman olmadığı söylenebilir. Çünkü Kant'ın mantıksal bakımdan yanlış saydığı çıkarım cisimlerin hareketinin basitliğinden yola çıkarken Kartezyen argüman ruhun cisimlerden tamamen farklı olmasına dayanır. Öyle ki cisimler bölünür ve eksilirken ruh bölünmez ve eksilmez. Dolayısıyla Kartezyen ruhun basitliği argümanı, Kant'ın mantıksal olarak yanlış saydığı çıkarım değildir.

Ayrıca Kant, kendisinin formüle ettiği basitlik çıkarımına karşı toplamda on sekiz paragrafta üç argüman ileri sürer. Bunlardan birincisi, ruhun basitliğinin sezgisel içeriğe yani deneye dayanmadıkça bilinmeyeceğidir. Buna karşın öncelikle ruhun basitliğine dair sezgisel içerik talep etmek, onun bir cisim olmasını istemek demektir ki bütün cisimler bileşik olduğu için doğrudan bir sezgisel içerik ruhun basitliğinin bilgisini veremez. Dahası birçok insanın bir araya gelmesiyle oluşmuş örneğin bir sınıf gibi bileşik yapının aynı anda düşündüğü kavramlarla anlamlı bir düşünce oluşturamaması deneyi, ruhun basitliğine dair dolaylı bir sezgi sayılabilir. İkincisi, bilincimizin basitliğinden düşünen ruhun basitliğinin çıkarsanamayacağıdır. Buna karşılık ise bilincimizin basitliğinin ruhun basitliğinden dolayı olduğunu söylemek daha doğru görünür. Çünkü bileşik bir nedenden basit bir sonucun çıkması durumunda, sonuçtaki basitlik niteliği hiç yoktan meydana gelmiş sayılır. Halbuki yokluk hiçbir şeyin nedeni sayılmaz. Üçüncüsü ise düşünen ruhun, bedeninin de nedeni olan bilinmeyen bir tözden yani numenden ayırt edilemeyeceğinden dolayı bedeninin ortaya kalkmasıyla düşüncenin de ortadan kalkabilecek olmasıdır. Buna karşılık ise beden ve düşüncenin aynı numenin ilineklere olduğu kabul edilse bile beden ilineğinin ortadan kalkmasının düşünce ilineğinin de ortadan kalkmasını gerektirmeyeceği düşünülebilir. Çünkü beden bileşik iken düşünce basittir.

Yukarıda ortaya konduğu üzere makale, Kant'ın ruhun basitliğiyle ilgili mantıksal bakımdan yanlış olarak sunduğu çıkarımı ve ona yönelttiği üç argümanı tartışmayı amaçlamakta ve ruhun basitliği çıkarımını çürütmek için yeterli görünmediklerini savunmaktadır.

### 1. Ruhun Basitliği Safsatasının İki Formu:

Kant “Basitlik Hakkında İkinci Safsata” başlığı altında ruhun basit olduğuna dair şu çıkarımı verir:

Hareket eden birçok şeyin birleşmesi (sonucu) olarak görülemeyen hareket, basittir.

Şimdi, ruh veya düşünen ben böyle bir şeydir.

O halde aynı şekildedir.<sup>4</sup>

Bu çıkarım kısaca şu şekilde düşünülebilir: Hareket basittir, ruh da bir harekettir, o halde ruh basittir. Öncülleri incelendiğinde kanaatimizce büyük öncül sezgi nesnelere hareketinden yola çıkarak bir basitlik tanımı yapar. Bu tanıma göre birçok parçadan oluşmayan hareket basit olarak nitelendirilir. Küçük öncül ise yukarıda verilen basitlik tanımına göre ruh veya düşünen bir şey olarak benim de bileşik olmayan bir harekete sahip olduğumu ileri sürer. Sonuç ise bütün bunlardan benim de bir ruh olarak basit olmam gerektiğini çıkarır. Bu akıl yürütmeyi Kant ruhun basitliği hakkında bir safсата yani mantıksal bakımdan yanlış çıkarım olarak sunar, fakat neden mantıksal olarak yanlış olduğunu söylemez. Patricia Kitcher da Kant’ın, argümanı düşüncenin basitliğinden düşünen şeyin basitliğine doğru hareket ediyor olarak gördüğünü ve bu hareketin de aslında büyük öncül tarafından sağlandığını söyler. Ona göre bu nedenle çıkarımın büyük öncülü Kant tarafından doğru kabul edilemez.<sup>5</sup> Bununla birlikte büyük öncülün yanlış olması, bir öncülün gerçeğe uymadığı anlamına gelir. Fakat bu durum çıkarımın mantıksal bakımdan yanlışlığını gerektirmez. Halbuki Kant bu çıkarımı öncüllerinin yanlışlığından dolayı değil, tam aksine akıl yürütmenin şekli bakımından yani mantıksal açıdan yanlış çıkarım saymaktadır.

Kant’a göre bir çıkarımdaki mantık yanlışlığı, her iki öncülde de tekrar eden orta terimin farklı anlamlarda kullanılmasından doğar.<sup>6</sup> Bu çıkarımda ise orta terim, “birçok şeyin birleşmesi (sonucu) olarak görülemeyen hareket” ifadesidir ve öncüllerde iki farklı anlamda kullanılması söz konusu değildir. Dolayısıyla bu çıkarım mantıksal olarak yanlış sayılamaz. Fakat Kant’ın bu çıkarımı mantıksal olarak yanlış sunmasının nedeni, orta terimin küçük öncülde ruh ile ilgili olmasıdır. Öyle ki, büyük öncülde hareket sezgi nesnelere ait olarak düşünülürken küçük öncülde sezgi nesnesi olmayan ruhla ilişkilendirilir. Kant ise orta terim, sezgi nesnesi olan ve olmayan iki

<sup>4</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, 417, A351.

<sup>5</sup> Patricia Kitcher, “Kant’s Paralogisms,” 540.

<sup>6</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, A341/B399.

farklı şeyle ilişkilendirildiği için bu çıkarımı mantıksal olarak yanlış sayar. Ancak bu da bir mantık yanlışı olarak görülmez.

Burada Kant, Kartezyen ruhun basitliği argümanını, düşünceyi sezgi nesnesi cisimlerin hareketine benzeterek hareketin basitliğinden düşüncenin basitliğini çıkarsamakla suçlar. Çünkü Kant'a göre cisimlerin hareketinin basitliğinden düşüncenin de bir hareket olduğu için basitliği mantıksal olarak geçerli bir şekilde çıkarsanamaz. Bununla birlikte Kant'ın verdiği bu çıkarım, aslında Platon ve daha sonra Descartes ile Leibniz tarafından savunulan ruhun basitliğinin argümanı olmaktan uzak sayılır. Çünkü Platon, Descartes ve Leibniz'in ileri sürdüğü ruhun basitliği argümanı, sezgi nesnesi cisimlerin hareketine dayalı bir basitlik tanımından hareket etmez. Onlara göre cisimler bileşiktir ve bu nedenle bölünür, dahası eksilir. Dolayısıyla bileşik şeylerin hareketinin de bileşik olduğu düşünülür. Çünkü cisimlerdeki bir parçanın eksilmesi, onların neden olduğu hareketi ortadan kaldırır. Fakat düşünce, bölünmez ve dahası beden parçalarının eksilmesiyle eksilmez. Dolayısıyla düşünce, cisimlerin hareketine benzetilemez. Bu nedenle Kartezyen argüman ruhun basitliğini sezgi nesnesi cisimlerin hareketinin basitliğinden çıkarsamakla suçlanamaz.

Kant ise "Aşkınsal Psikolojinin İkinci Safsatasının Eleştirisi"nin birinci paragrafında kendi verdiği argümanı "sırf sofistیک bir oyun" değil, tam aksine "tüm diyalektik çıkarımların Aşil'i" olacak derecede güçlü olarak niteler ve ikinci paragrafta açıklamak üzere yeniden şu şekilde ifade eder:

Her bileşik şey birçok parçadan oluşur. Aynı şekilde bileşik bir şeyin hareketi de birçok parçanın hareketinin ortaklaşa sonucu olarak ortaya çıkabilir. Örneğin, bir cismin hareketi, onun tüm parçalarının ortak hareketinin bir sonucu olarak gerçekleşebilir. Bu durum dış nesnelerin hareketinde geçerlidir, fakat içsel harekette geçerli görülemez. Örneğin, insan düşüncesi de bir tür harekettir, fakat bu şekilde birleşik bir sonuç olarak değerlendirilmez. Çünkü;

Bileşik şeyin düşündüğünü varsayalım; o halde onun her parçası, düşüncenin bir parçası olurdu, fakat parçalar sadece birlikte olduklarında tüm düşünceyi ilk kez içerirdi. Şimdi bu, çelişik olurdu. Çünkü farklı varlıklar arasında bölünebilen tasarımlar (örneğin, bir mısranın tek tek kelimeleri) asla tüm bir düşünceyi (bir mısrayı) oluşturmaz, düşünce asla böyle bileşik bir şey içinde bulunamaz.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, 418, A352.

O halde bir düşünce bileşik bir şeyde içerilemez ve sonuçta düşünen bir şey, mutlak olarak tek bir şey yani basit olmayı gerektirir. Çünkü eğer bir düşünce basit bir şey ise onu üreten tözün de yani ruhun da basit olması gerekir.

Bu haliyle Kant bize başlangıçta verdiği çıkarımı yeniden daha açık olarak formüle etmek ister, fakat ikinci form orijinal çıkarımla tam olarak aynı sayılmaz. Çünkü orijinal çıkarımda büyük öncül bir hareketin basit olduğunu, küçük öncül ise ruhun da basit bir hareket olduğunu ifade eder. İkinci formda ise özellikle büyük öncülü açıklarken cisimlerin hareketlerinin de bileşik olduğunu söylerken daha sonra düşüncenin hareketinin böyle bileşik olamayacağını kabul eder. Bu durumda ikinci formun, cisimlerin hareketi ile düşüncenin hareketi arasında ayrıma gittiği için Kartezyen basitlik argümanına benzediği düşünülebilir, fakat hâlâ düşünceyi cisimlerin hareketine benzettiği için orijinal formdan farklı sayılmaz.

Ayrıca Kant'ın bu haliyle ikinci formun bazı öncüllerini kabul ettiğini söylemek doğru olur. Çünkü bir mısranın parça parça birçok özne tarafından düşünülemeyeceği örneği, Kant epistemolojisinin de gereği olarak doğru görünür. Çünkü Kant, kavramlarla sezgilerin eşleştirilmesinden bilginin doğabilmesi için "bilincin birliğini" şart koşar. Ona göre eğer bilincin birliği bulunmazsa, sezgiler ve düşünceler benim sezgilerim ve düşüncelerim olmaz.<sup>8</sup> Bu durumda Kant orijinal çıkarımın ve onu açıkladığı ikinci formun küçük öncüllerini onaylamış görünürken neden mantıksal yanlış çıkarım saydığının gerekçesini vermiş değildir.

C. Thomas Powell da Kant'ın basitlik mantıksal yanlış çıkarımı ile onu açıklamak için verdiği ikinci formu birbirine benzer bulmaz, ikinci formu öncekinden ayırt etmek için anti-rasyonalist'in argümanı olarak adlandırır ve bizzat Kant'ın cümleleriyle şu şekilde ifade eder:

- i. Her bileşik şey, farklı tözlerin toplamıdır ve bileşik bir şeyin hareketi de farklı hareketlerin toplamıdır.
- ii. Hareket eden birçok tözün iş birliğinden doğan bir etki, özellikle sadece dışsal olduğunda (örneğin, bir cismin hareketinin onun parçalarının bileşik hareketi olması durumunda) mümkündür.<sup>9</sup>
- iii. Düşünen bir varlığa ait içsel olaylar olarak düşünceler ise dışsal olaylardan farklıdır.
- iv. Çünkü düşünen bir şeyin bileşik olduğunu varsayalım.

<sup>8</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, 232, A106-107.

<sup>9</sup> C. Thomas Powell, *Kant's Theory of Self-Consciousness*, 92.

- v. O zaman onun her bir parçası düşüncenin parçaları olurdu ve hepsi birlikte olduğunda ancak tüm düşünceyi içerirdi.
- vi. Fakat bu tutarlı olarak savunulamaz. Çünkü (örneğin, bir mısranın kelimeleri gibi) tasarımlar farklı varlıklar arasında dağıtılsa hiçbir zaman tüm bir düşünceyi (bir mısrayı) oluşturmaz.
- vii. Dolayısıyla bir düşüncenin özsel olarak bileşik bir şeyde içerilmesi imkânsızdır.
- viii. Sonuç olarak bir düşüncenin mutlak olarak basit olan tek bir tözde bulunması mümkündür.<sup>10</sup>

Powell'a göre bu çıkarımın birinci öncülü, yanlıştır. Bazı bileşik maddelerin etkileri onun parçalarının ortak etkisi olsa bile özellikle kimyasal bileşikler söz konusu olduğunda bu durum tamamen yanlıştır. Örneğin, kloroformun bilinci ortadan kaldırma veya 61 derecede kaynama gibi özellikleri bulunur, fakat bu özelliklerin hiçbiri bu kimyasalın içerdiği karbon, oksijen ve klorin maddelerinin ortak bir sonucu değildir.<sup>11</sup> Dolayısıyla bileşik şeylerin hareketi veya etkisi onları oluşturan parçalara indirgenemez ve dolayısıyla bileşik sayılmaz. Buna göre Powell hareketin bileşikliğini iddia eden birinci öncülü yanlış bulur ve bu tespit orijinal çıkarımın büyük öncüldeki hareket tanımına uygun düşer.

Fakat Powell'a göre bu çıkarım için bundan daha önemli olan öncül, ruhun bir hareket olmasına rağmen bileşik bir şey olamayacağı iddiasıdır. Kant'ın bu öncül için verdiği kanıt mısra örneğidir. Bu örneğe göre bir mısranın her bir kelimesi farklı bir insan tarafından düşünülse hiçbir zaman tek bir mısrayı oluşturamaz. Tüm kelimelerin bir mısrayı oluşturabilmesi için tek bir kişi tarafından düşünülmesi gerekir. Kant da bu nedenle kendi epistemolojisinde ardışık tecrübelerin birbiri ile zamanda tek bir özneye ait olacak şekilde sentezlenmesini yani birleştirilmesini gerekli bulmuştur. Bu durum, en iyi şekilde bir önermenin oluşturulması ile gösterilebilir. Örneğin, "kar beyaz-dır" gibi bir önermenin her bir kavramının A, B ve C gibi üç farklı kişi tarafından düşünüldüğünü varsayalım. A kişisi "kar" fikrini, B kişisi "beyaz" fikrini ve C kişisi de "dır" fikrini düşünsün. Bu durumda hiç kimsenin "kar beyazdır" önermesine sahip olduğu söylenemez. Bu örneğin de gösterdiği gibi eğer düşünen şey başka birtakım bilinçlerden birleşmiş olsa farklı bilinçler hiçbir şekilde birbirinin düşüncelerine sahip olamaz.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Powell, *Kant's Theory of Self-Consciousness*, 93.

<sup>11</sup> Powell, *Kant's Theory of Self-Consciousness*, 93-4.

<sup>12</sup> Powell, *Kant's Theory of Self-Consciousness*, 95-6.



Buna göre Powell ikinci form ile Kant'ın basitlik safatasına yani mantıksal yanlış çıkarımına karşı bir argüman ortaya koyduğunu savunur ve en azından öncüllerden bazılarını kabul ediyor görünen Kant'ın bu rasyonalist argümana itirazının ne olduğu sorusunu sorar. Powell'a göre birinci öncülü Kant'ın kabul edip etmediği açık değilse de reddetmesi gerekir. Kant ikinci öncülü de açık biçimde kabul etmez. Bunun aksine 3-6 numaralı öncülleri Kant'ın kabul ettiği hiç şüphe götürmez. Çünkü bu öncüllerin Kant tarafından kabul edilmesi, bilginin oluşması için benliğin eşzamanlı birliği şartının bir gereğidir. Fakat argüman bundan hareketle kendinde varlık olarak ruh hakkında basitlik iddiasında bulunur. Buna göre Powell, Kant'ın bu çıkarımın 3-6 numaralı öncüllerini kabul ettiğini fakat geriye kalan son iki öncülde ise düşünen bir şeyin yani ruhun kendinde varlık olarak nasıl olması gerektiğini söylemeye başladığında argüman ile anlaşmasının sona erdiğini söyler.<sup>13</sup> Çünkü 7 ve 8 numaralı sonuç önermelerindeki "özel olarak bileşik" ve "mutlak olarak basit" ifadeleri, kendinde varlıklara göndermede bulunuyor olarak anlaşılırsa Kant için kabul edilmesi imkânsız sayılır.<sup>14</sup>

Bununla birlikte Powell'ın ikinci formu mantıksal yanlış çıkarıma karşı birinci argüman olarak görmesi doğru görünmez. Çünkü Kant ikinci formu mantıksal yanlış çıkarımı açıklamak için verir. Bu nedenle ikinci formu Kant çıkarımın orijinal formunu açıklamak için verdiği için dolayı kanaatimizce ikinci formdaki 1-2 numaralı öncüllerin birinci formun büyük öncülüne, 3-6 numaralı öncüllerin de küçük öncüle ve 7-8 numaralı öncüllerin de sonuç önermesine denk olduğu söylenebilir. Buna göre Kant'ın, argümanın ilk formunun küçük öncülünü ve küçük öncüle anlamca tekabül eden ikinci formun 3- 6 numaralı öncüllerini kabul ettiği açıktır. Yani Kant, aslında kendi epistemolojisinin de bir gereği olarak, düşüncenin bir hareket olarak basit olduğunu onaylar. Fakat Kant'ın ilk formda büyük öncülü ve ikinci formda 1-2 numaralı öncülleri reddettiği açık değildir. Çünkü birinci formda büyük öncül sadece bir tanım vermektedir. Bu nedenle Kant'ın basitlik tanımını reddettiğini düşünmek için bir gerekçe ortada görünmez. Dolayısıyla bu argümanın iki formunda da Kant'ın öncülleri reddettiğini düşünmek doğru görünmemektedir. Bütün bu öncüller kabul edildiğinde ise sonuç geçerli olarak çıkar. Fakat buraya kadar Kant hiçbir şekilde basitlik çıkarımının iki formu için de bir ret gerekçesi vermez. Bununla birlikte Kant tarafından rasyonel psikolojinin yanlış bir mantıksal çıkarımı

<sup>13</sup> Powell, *Kant's Theory of Self-Consciousness*, 96.

<sup>14</sup> Powell, *Kant's Theory of Self-Consciousness*, 97.

olarak sunulduğu için bu çıkarımın birinci ve ikinci formunun Kant için geçerli olduğu düşünülemez.

## 2. Ruhun Basit Olduğu Bilinemez

Kant rasyonel psikolojiye atfettiği çıkarımı şimdiye kadar mantıksal yanlış çıkarım olarak nitelemekle yetinmiş iken üçüncü paragrafta ona karşı birinci argümanını ileri sürer. Bu doğrultuda Kant basitlik mantıksal yanlış çıkarımının kanıtlamaya çalıştığı şeyin, bir düşüncenin ancak tek bir özne tarafından oluşturulabileceği iddiası olduğunu tespit eder ve bu iddianın da sadece kavramlarla analitik olarak kanıtlanamayacağını söyler.

Çünkü birçok tasarımdan oluşan bir düşüncenin birliği, bileşiktir ve sırf kavramlarla ilgili olduğu süreç, (bir cismin hareketinin onun tüm parçalarının bileşik hareketi olması gibi) iş birliği yapan tözlerin bileşik birliğiyle ilişkili olabilir.<sup>15</sup>

Yani kavramlara sahip olması bakımından bir düşünce, bileşik bir şeydir ve bu nedenle birden çok öznenin bileşik hareketinin sonucu olarak düşünülebilir. Kant bu durum için hareketi aslında bütün parçalarının hareketinin sonucu olan bir cismi veya bedeni hatırlatır. Buna göre tıpkı bir cisim gibi düşünce de her bir kavramının kendisi tarafından düşünülebildiği birden çok düşünen şeyin bir araya gelmesinin sonucu olarak ortaya çıkmış olabilir. Dolayısıyla bu akıl yürütmenin iddiası analitik yani sırf kavramlarla *a priori* olarak bilinemez. Aynı zamanda sentetik *a priori* olarak da bilinemez. O halde bu iddianın doğruluğunu bilmek için sezgisel içerik yani deney gereklidir. Fakat Kant için öznenin basitliğinin veya birliğinin zorunlu olduğunu deney bize veremez. Çünkü deneyin kendisi bize zorunluluk bildirmez. Dolayısıyla bir düşüncenin ancak tek bir özne tarafından meydana getirilebileceği empirik olarak da bilinemez.<sup>16</sup>

Powell'a göre Kant bir önermenin doğru olabilmesi için analitik, empirik ve sentetik *a priori* olacak şekilde üç yol belirler. Bu doğrultuda Kant bir düşüncenin düşünen varlığın birliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkabileceği iddiasının analitik olarak doğru olamayacağını söyler. Diğer bir deyişle birçok kavramdan oluşan düşünce de birden çok tözün birlikte çalışmasının sonucu olabilir ve düşüncenin yapısında bunun imkansızlığını ortaya koyacak bir kanıt bulunmaz. Powell'a göre bu noktada Kant birçok düşünen tözün bir düşüncenin sahibi bilincin parçaları olduğunu veya birden fazla düşünen tözün ortak birliğinin bir düşünceyi oluşturacağını

<sup>15</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, 418, A353.

<sup>16</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, 418, A353.

iddia ediyor olamaz. Çünkü “Kant için çeşitli düşünen varlıkların kolektif birliği mantıksal olarak imkansızdır.” Dolayısıyla “Kant’ın işaret ettiği şey”, “düşüncenin kavramlarında veya düşünen ‘ben’de düşünen şeyin -numenal düzeyde- bileşik bir şey olma imkanını ortadan kaldıracak hiçbir şey bulunmadığıdır.”<sup>17</sup>

Melnick de ikinci paragrafta rasyonel psikolojinin mısra örneğini kabul ediyor görünen Kant’ın üçüncü paragrafta mısra örneğine aykırı başka bir tutum takındığını tespit eder. Çünkü Kant ikinci paragrafta içsel bir hareket olarak düşüncenin dışsal bir hareket olarak cismin hareketinden farklı olduğunu kabul ederken üçüncü paragrafta bu ayrımı göz ardı eder. Öyle ki burada açık bir şekilde bir cismin hareketinin onun farklı parçalarının bir araya gelmesinin sonucu ortaya çıkması gibi düşüncenin de birden çok öznenin bir araya gelmesinin sonucu olmasına imkân tanır. Artık burada Kant’ın düşüncenin içsel hareketinin, mısra örneğinin ifade ettiği durumla ilişkisiz olduğunu düşünüyor olması gerekir.<sup>18</sup> Bu nedenle Melnick de Kant’ın düşüncenin içsel hareketinin bileşik olmayacağı iddiasının, mısra örneğinin ifade ettiği durumla ilişkisini neden reddettiğini sorgular. Melnick’e göre Kant kısaca birçok kavramı düşünen bir şeyin bileşik olamayacağı iddiasının analitik doğru olmadığını söyler. Diğer bir deyişle düşünce bileşik ise düşünen şey neden bileşik olmasın? Çünkü düşünce birçok kavramdan oluşan bileşik bir şey ise aynı şekilde düşünen şey de birden çok tözden bileşik bir şey olabilir ve bunda bir çelişki ortaya çıkmaz. Örneğin, ben kendimi düşündüğümde düşüncemin her bir parçasını düşünen birden fazla tözden bileşik olmamda bir çelişki bulunmaz. Bende düşüncenin bir parçasını düşünen küçük insanlar olduğunu varsaysam bundan benim düşünemeyeceğim sonucu çıkmaz. Yine bir önermenin her bir kelimesini başka insanlar düşünse bu durum tüm önermeyi kimsenin düşünemeyeceği anlamına gelmez.<sup>19</sup>

Görüleceği üzere Powell’ın yorumu kendi içinde ve Melnick’in yorumu ile ciddi bir uyumsuzluk gösterir. Powell, Kant’a göre düşünen bir şeyin bileşik olmasını mantıksal olarak imkânsız görürken aynı zamanda düşünen şeyin bileşik olma imkanını ortadan kaldıracak bir engel olmadığını söyler. Melnick de düşünen tözün bileşik olmasının Kant için çelişik sayılmayacağını ileri sürer. Fakat yorumcuları böyle farklı düşünmeye sevk eden şey aslında Kant’ın ikinci paragrafta içsel bir hareket olarak

<sup>17</sup> Powell, *Kant’s Theory of Self-Consciousness*, 97.

<sup>18</sup> Arthur Melnick, *Kant’s Theory of the Self*, 40.

<sup>19</sup> Melnick, *Kant’s Theory of the Self*, 41.

düşüncenin bir cismin dışsal hareketinden farklı olduğunu ve bu doğrultuda mısra örneğini kabul ediyorken, üçüncü paragrafta ise bu farklılığı reddetmesi ve mısra örneğinden de vazgeçiyor görünmesidir. Düşüncesindeki bu değişikliğe rağmen yorumcular, Kant'ın bize sırf bir düşünce ile düşünen bir şeyin basitliğinin kanıtlanamaz olduğunu söylemeye çalıştığında hem fikirdirler. Buna göre eğer Powell'ın yorumu doğru ise Kant aslında kendisi için mantıksal olarak imkânsız bir durumu karşısındakine neden olmasın demek ister gibi mümkün görerek ileri sürer. Bunun tersine Melnick'in yorumu doğru ise Kant'ın bilgi için bilincin birliği şartı gereksiz hale dönüşür. Bu nedenle hem Powell'ın hem de Melnick'in yorumu, kanaatimizce Kant'ın epistemolojisine aykırı düşer.

Bununla birlikte Kant'ın epistemolojide düşünen şeyin birliğini yani basitliğini şart koşarken burada bileşikliğine imkân tanınması bir açıklamaya ihtiyaç duyar. Ameriks de Kant'ın bu itirazının basitlik argümanını çürütmediğini, çünkü Kant'ın da düşünen şeyin birliğini deneyin zorunlu bir şartı olarak gördüğünü söyler. Fakat ona göre Kant'ın bu çıkarıma karşı çıkmasının nedeni, aslında ontolojik kanıtı karşı çıkmasının nedeni ile benzerdir. Diğer bir deyişle her iki argüman da düşünceden hareketle bir şeyin varlığını iddia etmeye çalışır.<sup>20</sup> Yani Kant düşünen şeyin basitliğini öne süren argümanı tıpkı ontolojik kanıt gibi sadece düşünceye dayandığı için bilgi açısından yetersiz bulur.

Buna göre Kant kendi epistemolojisi açısından düşünen şeyin basitliğini gerekli görse de aslında bileşik olmayışını sırf kavramlarla bilemeyeceğimizi söylemek ister. Çünkü Kant'a göre bilmek için kavramların ötesine geçmek yani sezgi gereklidir. Fakat düşünen şeyin sezgisi bile bizim için dış duyuda mevcut değilken basitliğinin sezgisinden hiçbir şekilde bahsedilemez. Bu nedenle düşünen şeyin basitliği empirik olarak bilinemez. Bununla birlikte ruhun basitliğinin bilinemezliği, Kant epistemolojisi açısından tutarlı görülebilirse de haklı sayılamaz. Çünkü burada ruhun basitliğine dair sezgi şartı koşmak onu cisimleştirmek anlamına gelir ve cisimler bileşik olduğu için artık bu durumda ruhun basitliğinden hiç söz edilemez hale gelir.

Dahası Ameriks'e göre bu noktada "Ruhun basitliği iddiasını, *a posteriori* olarak bizim karmaşık düşünceleri oluşturduğumuz gerçeğinden bir çıkarımla *a priori* bilinen sentetik bir önerme olarak sınıflandırmak hiç

<sup>20</sup> Karl Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, 53.

de zor değildir.”<sup>21</sup> Yani “ruh basittir” önermesi bizim kendi bilincimize dair deneyden yani iç duyudan çıkarsanan sentetik bir *a priori* doğru sayılabilir. Çünkü biz kendimizi birçok düşünen şeyden bileşik bir zihin olarak değil, aksine tek bir düşünen şey yani zihin olarak deneyimleriz.

Bunun dışında kanaatimizce ruhun basit olduğuna dair doğrudan bir sezgi mümkün olmasa da dolaylı bir sezgiden söz edilebilir. Yani ruhun kendisine dair sezgimiz yoksa da onun sonucuna dair bir sezgimiz söz konusudur. Buna göre mesela bir sınıfta toplanmış birçok öğrencinin aynı anda düşündüğü kavramlardan anlamlı bir önerme oluşturmanın imkansızlığı, dolaylı bir sezgi sayılabilir ve bu bize bileşik bir şeyin düşünemeyeceğine dair bir bilgi ortaya koyabilir.

### 3. Bilincimizin Basitliği Ruhumuzun Basitliğini Kanıtlamaz

Kant basitlik mantıksal yanlış çıkarımını eleştirmek için beşinci paragraftan dokuzuncu paragrafa kadar süren ikinci bir argüman daha geliştirir. Dördüncü paragrafın sonunda Kant bir anlamda ruhun basit olduğu önermesini nereden çıkarabileceğimiz sorusunu sorar ve beşinci paragrafta bu soruyu cevaplamak için geriye kalan tek seçeneğin, kendimiz üzerine düşünmemiz olduğunu söyler. Çünkü ona göre düşünen bir varlığın basitliği ancak her öznenin kendisi tarafından tecrübe edilebilir görünür. Kant da kendimizi bileşik bir “düşünüyorum” ediminde bulamadığımızı yani bilincimizin parçalara bölünmez olduğunu kabul eder. Çünkü “Düşüncenin tamamı, birçok özne arasında bölünebilir ve dağıtılabılır olsa da subjektif ben bölünemez ve dağıtılamaz ve bu, tüm düşüncede varsaydığımız bendir.”<sup>22</sup> Bu noktada Kant üçüncü paragrafta düşünen şeyin bileşikliğine tanıdığı imkânı reddediyor olarak karşımıza çıkar. Melnick de beşinci paragrafla birlikte Kant’ın argümanında ruh veya düşünen şeyin basit olduğunu söyleyen küçük öncülü kabul ettiğini söyler.<sup>23</sup>

Bununla birlikte altıncı paragrafta Kant, “düşünüyorum” ediminin basitliğinin bize bilgi değeri ifade etmediğini savunur. Çünkü ona göre “Düşünüyorum, bir deney değildir, fakat aksine her deneyin kendisine bağlı olduğu ve deneyden önce geldiği tam algının formudur.”<sup>24</sup> Ve bu bakımdan “düşünüyorum” edimi, bilginin de temel koşuludur. Ancak bilginin koşulu olan “düşünüyorum” bilgi sayılmaz ve bu nedenle benim basit olduğum da bilgi sayılmayacaktır.

<sup>21</sup> Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, 52.

<sup>22</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, 419, A354.

<sup>23</sup> Melnick, *Kant's Theory of the Self*, 44.

<sup>24</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, 419, A354.

Dahası Kant yedinci paragrafta benliğin basitliğinin aslında “düşünüyorum” ediminden çıkarılan bir sonuç da olamayacağını ileri sürer. Çünkü benliğin basitliği düşünmenin bizzat kendisinde bulunur. Dolayısıyla “Ben basitim’ önermesi, tam algının doğrudan bir ifadesi sayılmalıdır.” Bütün bunlardan hareketle sekizinci paragrafta Kant “Bir öznenin tasarımının basitliğinin, öznenin kendisinin basitliğinin bilgisi olmadığını, çünkü onun özelliklerinin, sırf ‘ben’ ifadesi ile tasarlanırsa, bütünüyle içeriğinden tamamen boş olarak soyutlanabilir”<sup>25</sup> olduğunu söyler. Sonuç olarak Kant, dokuzuncu paragrafta ben ifadesinin öznenin birliğini (yani basitliğini) ifade ettiğini ve bizim de her zaman ben ifadesi ile kendimizin bu birliğini düşündüğümüzü fakat bundan hareketle kendimizin gerçek basitliğini kendi epistemolojisi açısından biliyor sayılmayacağımızı iddia eder.<sup>26</sup> Bütün bunların anlamı kısaca ben, kendimi basit olarak düşünürüm, fakat bu bir düşüncedir, bilgi değildir; dolayısıyla bu düşünceyi ortaya çıkaran ruhumun yani düşünen şeyin basit olduğunu kanıtlamaya yetmez.

Buraya kadar, yani ikinci yanlış çıkarımın beşinci ve dokuzuncu paragrafları (A354-356) arasında verilen bu cevabı, Smith, Kant’ın basitlik çıkarımının orijinal eleştirisi olarak kabul eder. Ona göre basitlik yanlış çıkarımına Kant’ın yönelttiği bu eleştiri, benim düşüncenin sadece mantıksal bir öznesi olduğumu, bunun dışında bir varlık hakkında bir bilgi vermeyeceğini ve bu nedenle içi boş ve dolayısıyla basit olduğunu söyler. Dolayısıyla Smith’e göre Kant bu şekilde ikinci yanlış çıkarımın öznenin tasarımının basitliğinden öznenin kendinde yani gerçekte de basit olduğu sonucunu çıkardığını fakat bunun çıkmayacağını söyler.<sup>27</sup>

Powell da Kant’ın rasyonel psikolojiye karşı bu eleştirisini mantıksal yanlış çıkarım üzerine uygular. Burada büyük öncül, bizim kavramsal yapımızla ilgili yani bizim algımızda neye basit neye bileşik dememizle ilgili kavramsal bir doğruyu bildirir. Küçük öncül ise belirsizdir. Çünkü bir yoruma göre benliğin basitlik özelliğine sahip gibi tasarlanması gerektiği yani benim kendimi basit gibi düşünmem gerektiği şeklinde analitik bir doğruyu söyler. Powell’ın bu yorumunun nedeni Kant’ın benliğin basitliğini sadece bir bilinç veya düşünce saymasıdır. Powell için diğer bir yoruma göre ise benliğin basitliği sentetik *a priori* bir doğru yargıdır ki benliğin kendinde varlığının basitliğini iddia eder. Powell küçük öncülün birinci yorumunu kabul edersek çıkarımın geçersiz olacağını ileri sürer. Çünkü

<sup>25</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, 419, A355.

<sup>26</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, 420, A356.

<sup>27</sup> Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, 458.

büyük öncül bir özelliğe (basitlik) sahip olduğunu söyleyen her şeyin basit olduğunu ve küçük öncül de benim bu özelliğe sahip gibi tasarlandığımı söyler. Fakat bu yoruma göre benim basit *gibi* olduğum sonucu çıkar ama basit olduğum sonucu çıkamaz. Küçük öncülün ikinci yorumunu kabul ederseniz akıl yürütme geçerli bir çıkarım olur, fakat Kant küçük öncülün bu yorumuna yetkili olmadığını düşünür. Çünkü ona göre sentetik *a priori* doğrular, bizim deneyin doğası hakkında bildiklerimize göre çıkarsanması gereken şeyleri bildirir. Bu noktada Powell bize ilk yorumu kabul ettiğimizde ve “*gibi* tasarlanmak” ifadesini sonuç önermesine taşırsak bu çıkarımın Kant’a göre de geçerli olacağını ileri sürer. Çünkü birinci yoruma göre çıkarımdan ancak benim yani ruhun basit *gibi* tasarlanabilir olduğu sonucu geçerli olarak çıkabilir.<sup>28</sup>

Sekizinci paragrafta Powell, Kant’ın basitlik mantıksal yanlış çıkarımına karşı argümanının bir benzerini daha verdiğini tespit eder. Bu eleştiri kısaca “Bir öznenin tasarımının basitliği, öznenin kendisinin basitliğinin bilgisi değildir.” ifadesinde yer alır. Bu ifade, Powell’a göre ‘ben’ tasarımının basit bir şeyin tasarımı olduğunu bilsek bile bundan hareketle “ben basittir” demeye hakkımız bulunmadığını söyler. Çünkü benliğin kendinde varlığı hakkında hiçbir şey biliyor değiliz. Dolayısıyla basitlik mantıksal yanlış çıkarımı, sırf bir tasarımdan hareketle gerçeklikte bir sonuç çıkarmaya çalışan bir illüzyon halini alır.<sup>29</sup> Sonuçta Powell bu mantıksal yanlış çıkarımın ruhun basit gibi tasarlanmasından basit bir varlık olduğuna sıçrama ile hile yaptığını söyler. Ona göre eğer bu mantıksal yanlış çıkarım geçerli olacaksa küçük öncülün ruhun kendinde varlığı hakkında doğru bir yargı olduğunun kanıtlarına sahip olmamız gerekir. Halbuki Kant için böyle bir kanıtı sahip olamayız.<sup>30</sup>

Bütün bu yorumlara göre Kant’ın beşinci ve dokuzuncu paragraflar arasındaki argümanı şu şekilde açıklamak mümkündür: Kant’a göre basitlik çıkarımında büyük öncül bize bir basitlik tanımı verir, ikinci öncül benim bu tanıma uyduğumu söyler ve sonuç ise benim basit olduğum sonucunu çıkarsar. Fakat ikinci öncül, benim hakkımda yani ruh hakkında doğru bir yargıyı belirtse de bu sadece bir düşüncedir. Halbuki birinci öncül genel olarak deney nesnelileriyle ilgili bir özelliği tanımlar. Dolayısıyla bu argüman genel deney nesnelileriyle ilgili bir özellikten metafizik bir varlık olan ruh hakkında bir çıkarım yapar. Bu bakımdan çıkarım Kant’a göre birbirinden

<sup>28</sup> Powell, *Kant’s Theory of Self-Consciousness*, 101.

<sup>29</sup> Powell, *Kant’s Theory of Self-Consciousness*, 102.

<sup>30</sup> Powell, *Kant’s Theory of Self-Consciousness*, 103.

epistemolojik olarak farklı iki önermeden sonuç çıkarma yanlışı içerir. Kant'ın kendi epistemolojisine göre değerleri farklı iki önermeden bir sonuç çıkarmayı reddetmeye hakkı vardır fakat bu, bir mantık yanlışı olarak görülemez.

Ameriks de burada Kant'ın demek istediği şeyi, "Kendimi basit olarak görmekten başka bir şey yapamam da bundan benim basit olduğum sonucu çıkmaz." <sup>31</sup> Olarak ifade eder. Ameriks'e göre Kant buradaki yanlışı benliğin mutlak basitliğinin yanlış kullanılmasından doğduğunu düşünür. Fakat Ameriks burada Kant'ın düşündüğü şeyi şüpheli bulur. Çünkü bir zekanın birbirinden farklı verilen tasarımları birleştirmeden de düşünebileceğine imkân tanır.

Halbuki bileşik bir şeyden basit bir düşüncenin çıkmasını aslında Kant da kabule şayan bulmaz. Öyle ki eğer bileşik bir şeyin düşünmesi mümkün değilse bu, düşünen ruhun basit olmasını gerektirir. Fakat Kant bu sonucu bilgi saymaz. Kant için ruhun basitliğinin bilinmezliği kendi epistemolojisinin bir gereğidir. Fakat bu, bilincin basitliğinden ruhun basitliğini çıkarsamanın yanlış olduğunu göstermez. Çünkü değilse, bilincimizin basitliğinin nedensiz olarak ortaya çıktığı kabul edilmiş sayılır. Diğer bir deyişle, basit olan insan bilincinin, basit olması gerekmeyen bir töz tarafından üretilebileceğini düşünmek, sonuçtaki basitliğin nedensiz olarak yani yoktan var olduğu anlamına gelir. Halbuki insan zihni, yokluğun bir şeyin nedeni olmasını kabul etmez. Çünkü o zaman düşüncenin yani sonucun basitliği açıklamasız bırakılmış olur. Bu nedenle sonuçların ontolojik olarak kendilerine denk nedenlere sahip olduğunu düşünmek daha çok rasyonel ve doğaldır.<sup>32</sup> Öyle ki Kant'ın kendisi de maddenin tüm değişimlerinde reaksiyona giren ve çıkan niceliğin veya harekette etki ile tepkinin birbirine eşitliğini sadece zorunlu değil, dahası sentetik *a priori* yani deneyin karışmadığı, fakat bilgimizi genişleten bir önerme olarak kabul eder.<sup>33</sup> Bütün bunlara göre bilincimizin basitliğinin ruhun basitliğinden dolayı olduğunu sentetik *a priori* olarak bildiğimiz söylenebilir.

#### **4. Düşünen Ruh, Görüngülerin Nedeni Olan Numenden Ayırt Edilemez**

Onuncu paragrafta Kant, önceki tüm eleştirilerine rağmen, bize ruhun basitliğinin herkesin kabul etmesi gereken bir değeri olduğunu söyler. Ona

<sup>31</sup> Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, 56.

<sup>32</sup> Descartes, *Meditations*, 29.

<sup>33</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, 145, B18.



göre bu değer, ruhu maddeden ayırt etmenin aynı zamanda onun maddenin uğradığı bozulmadan da muaf olduğunu göstermesidir ve kısaca “ruh cisimsel değildir” önermesi ile ortaya konur. Kant kendisinin de cisimlerin sadece dış duyularımızdaki birer görüngü olduğunu kanıtladığını hatırlatır ve buna göre ruh bir görüngü sayılamaz. Bu şekilde Kant ruhun bir görüngü olmadığı anlamında cisimsel olmadığını kabul eder ve on birinci paragrafta şöyle der:

Düşünen öznenin cisimsel olmadığını haklı olarak söyleyebiliriz şu anlamda ki o, bizim iç duyumuzun bir nesnesi olarak tasarlandığından dolayı düşünüldüğü sürece dış duyunun bir nesnesi olamaz, diğer bir deyişle uzayda bir görüngü olamaz.<sup>34</sup>

Kant bu haliyle ifade ettiği basitlik argümanının doğal olmasının yanında herkesin anlayabileceği kadar da açık olmasından dolayı insanların en eski zamanlardan beri ruh ve maddenin ayrı şeyler olduğunu kabul ettiğini söyler. Bu şekliyle Kant eleştirmek istediği rasyonel psikolojinin genel halk kitlelerince kabul edilmiş argümanını bazı noktalarda onaylayarak ortaya koyar.

Smith rasyonel psikolojinin ruhun basitliği argümanının Kant tarafından ifade edilen bu formunu şu şekilde tespit eder: Maddesel varlıklara dair hareket veya nüfuz edilemezlik gibi özellikler içsel duyumuzla bilinemez. Aynı şekilde içsel olan duygularımız ve düşüncelerimiz de dışsal duyu ile sezilemez. Bu farklılıklarına göre ruh, uzayda yer kaplayan bir görüngü ve dolayısıyla da cisimsel bir şey olamaz. Cisimler ise bölünebilirdir ve ruh bir cisim olmadığına göre bölünemez yani basit olduğu sonucu çıkar. Smith, Kant’ın rasyonalistler tarafından ileri sürülen bu argümanla kısmen anlaştığını düşünür. Çünkü ona göre Kant eleştirdiği bu argümanı aynı zamanda “doğal ve popüler”, “en basit anlayışa sahip olanlara uygun” olmakla ve insanları ruhun bedenden farklı olduğu düşünmeye götürmekle över.<sup>35</sup>

Powell’a göre ise burada Kant da ruhun gayri cisimsel olduğunu kabul etmek için bir nedene sahip olduğumuza inanır. Çünkü cisimsel şeyler bizim dış duyumuza verili olan görüngülerdir.<sup>36</sup> Cisimlerin aksine ruh ise böyle bir görüngü değildir. Bu nedenle biz hiçbir zaman düşünen şeyleri uzayda yer kaplayan cisimler gibi tecrübe edemeyiz. Dolayısıyla Kant düşünen varlıkların iç duyunun nesnesi olduklarını ve buna göre dış duyunun bir

<sup>34</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, 420-1, A358-9.

<sup>35</sup> Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, 460.

<sup>36</sup> Powell, *Kant's Theory of Self-Consciousness*, 105.

nesnesi olmadığı anlamında ruhun gayri cisimselliğini makul olarak söyleyebileceğimizi destekler. Bu bakımdan ruhlar görüngüler dünyasındaki cisimler gibi tecrübe edilemediğinden dolayı ruhların cisimlerden farklı olduğu en eski zamanlardan beri doğal ve popüler olarak kabul edilegelmiştir. Fakat Kant bu doğal ve popüler algıdan ruhun ve cisimlerin görüngüsel düzeyde birbirlerinden farklı oldukları sonucu çıkar demez. Bununla birlikte görüngüsel olarak ruhlar ve cisimler farklı değildir demenin de bir anlamı yoktur. Dolayısıyla “Ruhlar, açıkçası yeterince gayri cisimseldir.” ve buna göre “Kant rasyonel psikolojinin savunucusuna (ikinci) yanlış çıkarım sonucunun gayri cisimsel formülünü bağışlar.”<sup>37</sup> Yani Kant bu argümanın “ruhlar gayri cisimseldir” sonucunu onaylar ve basitlik çıkarımının da zaten ulaşmak istediği bu sonuçtur.

Gerçekten de Kant ruhun basitliğine dair sunulan bu popüler argümanı ruhun gayri cisimsel olduğu noktasına kadar kabul eder. Bununla birlikte, on ikinci paragrafta, Kant bu basitlik argümanına karşı, üçüncü karşı argümanını ileri sürer:

Fakat şimdi uzam, nüfuz edilmezlik, bileşik ve hareket -kısacası dış duyumuzun bize aktardığı her şey- düşünceler, duygular, eğilimler veya kararlar değildir ve onları içermezler, ki bunlar asla dış duyumuzun nesnesi olamazlar, fakat aynı şey, dış görüngülerin temelinde bulunan ve dış duyumuzu uzam, madde ve şekil vb. tasarımları almasını sağlayacak şekilde etkileyen bu şey, bir numen olarak (veya daha iyisi, aşkınsal nesne olarak) düşünüldüğünde, aynı zamanda düşüncelerin öznesi olabilir...<sup>38</sup>

Buna göre Kant açıkça dış duyunun nesnesi olan şeylerin hiçbir zaman iç duyunun nesnesi olan düşünceler ile aynı olmayacağını kabul eder, fakat dış duyumuzu etkileyen cisimlerin bir görüngü olduğunu dikkate alarak onların da ortaya çıkmasına neden olan şeyin bir numen olduğunu söyler ve bu numenin bizim düşüncelerimizin de öznesi olabileceğini düşünür. Yani biz sadece görüngüleri bilebiliriz, fakat dış duyumuzda ortaya çıkan bu görüngülerin nedeni bizim için bilinir olmadığından dolayı bir numendir. Bu nedenle görüngülerin bilmediğimiz nedeni olan numenin aynı zamanda düşünen ruhumuz olması ihtimalini de reddedemeyiz. Dış duyunun görüngülerine neden olan numen aslında uzamlı, katı veya bileşik değildir diyebiliriz, fakat bu tanım onun ne olmadığını ifade eder ne olduğunu değil. Dolayısıyla Kant “İnsan ruhunun doğasının iddia edilen basitliğinin, eğer bir

<sup>37</sup> Powell, *Kant's Theory of Self-Consciousness*, 106.

<sup>38</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, 420-1, A358.

kimse maddeyi sırf bir görüngü olarak kabul ederse (etmeli ise) alttaki nedeni açısından maddeden yeterli bir şekilde ayırt edilemez.”<sup>39</sup> olduğu sonucuna ulaşır. Bunun anlamı ruhun basit olduğunu kabul etsek bile görüngülere neden olan numenden farklı olduğunu bilemeyeceğimizeştir.

Smith de bu argümanda Kant’ın, görüngüler ile kendinde şeyler arasındaki farklılığa başvurduğunu tespit eder. Ona göre eğer maddesel şeyler kendinde şeyler olsa elbette bundan hareketle ruhun cisimler gibi bölünebilir olmadığını ve dolayısıyla basit olduğu söyleyebiliriz. Fakat cisimler kendinde şeyler değil, aksine dış duyumuzu etkileyen görüngülerdir. Bu nedenle konu, ruh ile cisimler arasındaki farklılık değil, aksine ruh ile dış görüngülere neden olan şey arasındaki farklılıktır.<sup>40</sup>

Powell’a göre ise on ikinci paragraftaki argümanında Kant, ruhun gayri cisimsel olduğunu kabul etmenin aynı zamanda ruhun ölümsüz olduğunu kanıtlamayacağı iddiasına yönelir. Bu amaçla görüngüler olarak cisimlerin nedeni olan bir numenin düşüncelerimizi üreten bir ruh olmasını mümkün bulur. Öyle ki Kant kışkırtıcı biçimde görüngülerin nedeni olan numenin basitliğini de kabul eder. Çünkü görüngülerin nedeni olan numen de kendinde varlık olarak basit olabilir. Buna göre ruhun kendi doğası bakımından basit olduğunu kabul etmekle onu görüngü olan cisimlerden ayırt etsek bile görüngülerin nedeni olan numenden ayırt edemeyiz.<sup>41</sup>

Buna göre Kant’ın bu eleştirisi kısaca ruhumuz, görüngü olarak cisimlerin nedeni olan numen ile aynı varlık olabilir anlamına gelir. Peki ama ruhumuz ile görüngü olarak cisimlerin nedeni olan numenin aynı olması ile Kant neyi kasteder? Buna cevap olarak on üçüncü paragrafta Kant şunları söyler:

Dış duyumuz açısından uzamın ait olduğu kendinde tözde, kendi iç duyuları aracılığıyla bilinçli olarak tasarlanabilen düşünceler de bulunabileceğini varsayabilirim. Böylece bir ilişki içinde bir beden olarak adlandırılan aynı şey, aynı zamanda diğerinde düşünen bir şey olabilir, elbette düşüncelerini sezemeyiz yalnızca görünüşte işaretlerini sezebiliriz. Dolayısıyla sadece ruhlar (belirli bir tür töz olarak) düşünür ifadesi iptal edilebilir ve yerine daha alışıldık olarak insan varlıkları düşünür denebilir, eş deyişle, dış görünüşü uzamlı olan aynı varlık, içsel olarak (kendinde) bileşik olmayan aksine basit olan ve düşünen bir öznedir.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, 421, A359.

<sup>40</sup> Smith, *A Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason*, 460.

<sup>41</sup> Powell, *Kant’s Theory of Self-Consciousness*, 106.

<sup>42</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, 421, A359-360.

Buna göre Kant kendisini beden olarak gösteren tözün aynı zamanda düşüncelerimizi üreten ruh ile aynı varlık olabileceğini söyler. Bu nedenle düşünen şeyin sadece ruh olmak yerine kendini beden olarak gösteren tek bir insan varlığı olarak adlandırılmasını önerir. Böylece Kant düşüncenin ve bedenin tek bir tözün ilinekleri olduğunu varsayar.

Bennett, Kant'ın ruhun ve bedenin nedeninin aynı varlık olma imkanını ciddiye almadığını söyler. Ona göre Kant'ın amacı sadece tıpkı rasyonel psikolojinin yaptığı gibi eğer veri olmadan ruh hakkında bilgi sahibi olmaya kalkışsanız kendinde şeylerin alanına girmiş olursunuz ve bu durumda da çürütülme korkusu olmadan her şeyi iddia edebilirsiniz demektir. Bu nedenle Kant'ın bu varsayıma başvurmasından zevk almamak gerekir. Çünkü Kant, burada, Leibniz tarafından yapıldığı üzere, uzaydaki görüngü olarak kendini gösteren bedenin ve kendinde varlık olarak ruhun bir araya getirilmesinin hiçbir şeyi çözmeyeceğini göstermek ister.<sup>43</sup> Bununla birlikte Bennett'in burada Kant'ın ruh ve bedenin nedeninin aynı töz olduğu düşüncesini savunmadığına dair yorumu gerçeği yansıtmaz. Çünkü Kant bedenin ortadan kalkmasıyla düşüncenin de ortadan kalkabileceğini bu varsayımı kabul etmeye dayandırır.

Ameriks ise ruhun ve bedenin nedeni numenin aynı varlık olması imkanına başvurmayı Kant için tuhaf sayar. Fakat ona göre Kant'ın bu imkânın gerçek olduğuna inandığı düşünülebilir. Çünkü Kant için görüngü olarak insan bedenlerinin nedenleri düşünen benliklerin nedenleri ile aynı olabilir ve bunun tersine inanmak ise bir bedende birden çok düşünen töz olabileceği anlamına gelir.<sup>44</sup>

Powell'a göre de Kant empirik tam algının yani bilincimizin ve uzamlı bedenlerin altında yatan şeyin ne olduğunu bilmediğimizden dolayı kendinde varlık olarak basit fakat düşünce ve uzamlılık gibi nitelikleri olan tek bir tözün bulunmasını makul sayar. Fakat Kant için bu düşünce "hayali bir spekülasyondan" başka bir şey değildir.<sup>45</sup> Çünkü hem düşünen benliğin hem de uzamlı bedeninin nedeni olan şey bizim bilgimiz dışındadır. Dolayısıyla Kant'ın söylemek istediği şey, ruhun bilinç olarak ortaya çıktığı haliyle maddesel veya bedensel görüngülerden ayırt edilebileceğidir. Fakat bu bize ruhun maddenin altında yatan tözden farklı olup olmadığını bildirmez. Dolayısıyla düşünen ve maddesel görüngüleri üreten tek töz eğer kendinde varlık olarak bileşik ise ve bu nedenle de dağılabilir ise bunu

<sup>43</sup> Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic*, 92-3.

<sup>44</sup> Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, 63.

<sup>45</sup> Powell, *Kant's Theory of Self-Consciousness*, 107.

bilemeyiz Öyle ki ruhun gayri cisimsel olduğunu kabul etsek bile onu dağılmaya maruz kalmayacak bir tözden ayırt edemeyiz.<sup>46</sup> Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki Powell'ın söz konusu tek tözün bileşikliğinden bahsetmesi Kant'ın metninden çıkarılamaz ve bir önceki yorumuyla da çelişki oluşturur. Çünkü önceki yorumunda da görüleceği üzere Powell'a göre düşünen ruhun ve bedeninin nedeni olan numenin basitliği Kant tarafından kabul edilmiş durumdadır.

Buna göre Kant'ın bedeni üreten tözden ayırt edilemezliğinden dolayı ruhun ölümsüzlüğünün bilinmeyeceğini çıkarsadığı açıktır. Öyle görünüyor ki Kant eğer düşünen ruh ile bedeni üreten numen tek bir töz ise bedeninin ölümünden sonra ruhun düşünmeye devam etmesinin gerekli görülmeceğini düşünür. Çünkü düşünenin artık ruh değil beden şeklinde görünen insan olduğu kabul edildiği için, tözün neden olduğu beden dağılılabılır ise aynı şekilde neden olduğu düşüncenin dağılabileceği de varsayılabilir. Buna göre Kant'ın bu düşüncesi aslında bedeninin düşündüğü varsayımını içermektedir. Diğer bir deyişle Kant bedeninin dağılmasından düşüncenin de dağılacağı yani tözün uzamlılık niteliği ortadan kalktığı için düşünce niteliğinin de ortadan kalkacağını çıkarsamaktadır. Fakat bu sonuç kanıtsız durmaktadır. Çünkü uzamlılık niteliğinin ortadan kalkması düşünce niteliğinin ortadan kalkmasını gerektirmez denilebilir. Öyle ki uzamlılık bileşik bir nitelik, düşünce ise basit bir niteliktir. Bununla birlikte bedeninin ölümüyle düşüncenin de ortadan kalkacağı kabul edilse bile hâlâ ikisine neden olan ruhsal töz var olmaya devam etmektedir. Bu durumda Kant yine ruhun ölümsüzlüğünü çürütmüş değildir.

Dahası düşünen ruhun bedeni üreten tözden ayırt edilemezliğini Kant her ikisinin de basitliğinin kabul edilmesine dayandırmıştır. Bu noktada ise rasyonel psikolojinin ruhun basitliği ve dolayısıyla da ölümsüzlüğü iddiası onaylanmış görünmektedir. Ayrıca burada bir görüngü olarak bedeninin nedeninin, düşünen ruh ile nasıl aynı şey olabileceği de başka bir tartışma gerektirir. Çünkü bedenler ile cisimler arasında görüngü olmak bakımından bir farklılık olmadığından dolayı tüm cisimlerin de benzer bir nedeninin olması gerekir. Buna göre eğer bedenimizin nedeni düşünen ruhumuz ise ya her bir cismin de kendilerine neden olan düşünen ruhlara sahip olması gerekir ki bu, nedenleri gereksiz yere çoğaltmak sayılır. Ya da ruhumuzun bedenimiz dahil tüm cisimlerin de nedeni olabilmesi beklenir ki bu durumda evrenin kendi yarattığımız bir cennet veya rüya olması gerekir.

<sup>46</sup> Powell, *Kant's Theory of Self-Consciousness*, 108.

Halbuki gerçek bunun aksidir. Ya da bedenimiz dahil tüm cisimlerin nedeni başka bir töz yani Tanrı'dır ki bu ise Kant'ın varsayımına göre düşüncemizin nedeninin de Tanrı olduğu anlamına gelir. Bu durumda bir Tanrı'nın her bedende farklı bir benlik veya bilinç olarak bölünmesi sorunu ortaya çıkar. Burada bedeni üreten tözün ve ruhun aynı olduğu varsayımının tüm bu sonuçları Kant tarafından dikkate alınmış değildir. Dolayısıyla düşünen ruh ile bedenin nedeni numenin aynı töz olması varsayımından hareketle bedenin ortadan kalkmasıyla düşüncenin de ortadan kalkacağını çıkarmak sonuçlarını dikkate almadan doğru görünmemektedir.

### **Sonuç**

İlkçağda Platon ve modern dönemde Descartes ile Leibniz tarafından savunulduğu üzere ruhun basitliği argümanı, insanın düşüncesinin bölünmediği ve bedenin eksilmesiyle de eksilmediğinin öznel tecrübesinden hareketle basit bir şey olduğunu ve dolayısıyla bölünebilen beden ile aynı şey olmadığını ifade eder. Buna göre ruhun basitliği argümanı düşünen şeyin yani benim bir ruh olduğumu kanıtlamaya çalışır.

Kant ruhun basitliği çıkarımını "birçok şeyin birleşmesi sonucu olmayan hareket basittir, ruh veya düşünen şey de bileşik olmayan bir harekettir, o halde ruh veya düşünen şey de basittir" şeklinde kabul eder ve bu çıkarımı mantıksal bakımdan yanlış olarak gösterir. Çünkü Kant'a göre bir çıkarımın mantıksal olarak yanlış olabilmesi için orta terimin öncüllerde birbirinden farklı anlamlarda kullanılması gerekir. Ancak bu çıkarımda orta terimin öncüllerde iki farklı anlamda kullanılması, görüldüğü üzere, söz konusu değildir.

Ayrıca Kant'ın verdiği bu çıkarım, Platon ve Kartezyen düşünürlerce savunulan ruhun basitliği argümanı ile bir benzerliğe de sahip değildir. Çünkü Kartezyen ruhun basitliği argümanı, Kant'ın verdiği çıkarımdan farklı olarak, sezgi nesnelere dayanan bir basitlik tanımından yola çıkmaz. Aksine düşüncenin basit olmasından hareket eder ve düşünen şeyin bileşik olan bedenden farklı olduğunu çıkarır.

Dahası Kant, kendi formüle ettiği ruhun basitliği çıkarımına karşı, üç karşı argüman ileri sürer. Üçüncü paragrafta görülen birinci argüman, ruhun basitliğinin bilinmeyeceği iddiasıdır. Buna göre düşünce nasıl birçok kavramdan bileşik bir şey ise benzer bir şekilde düşünen şeyin yani ruhun da bileşik olduğu düşünülebilir. Çünkü düşünen şeyin bileşik olmadığı sadece kavramsal olarak bilinemez. Bu nedenle ruhun basit

olduğunu bilmek için deney gereklidir. Dolayısıyla Kant kendi bilgi teorisine göre düşünen şeyin basitliğini öngörse de deney içeriği olmadıkça ona bilgi niteliği atfetmek istemez. Bununla birlikte ruhun basitliğine dair deneyi gerekli görmek aslında onun sezgimizdeki bir cisim olmasını istemek demektir ki bu durumda artık ruhun basit olduğu iddia edilemez. Çünkü sezgimizdeki şeyler birer cisimdir ve bileşiktir. Fakat Kant'ın iddiasının aksine aslında eğer içe bakış yani kendimize dair bilincimiz, bir deney olarak kabul edilirse kendimizi basit olarak bildiğimizi söyleyebiliriz. Dahası ruhun basitliğine dair doğrudan bir sezgimiz yoksa da dolaylı yani sonucuna dair bir sezgimiz olduğu düşünülebilir. Mesela bir araya gelmiş birçok insanın aynı andaki bireysel olarak düşündüğü kavramların anlamlı bir önerme oluşturamaması, dolaylı bir sezgi olarak görülebilirse bizim için düşünen şeyin yani ruhun basit olduğuna dair bilgi ortaya koyabilir.

Beşinci ve dokuzuncu paragraflar arasında Kant basitlik çıkarımına karşı ikinci bir argüman daha sunar. Bu argüman, bilincin basitliğinden ruhun basitliğinin çıkarsanamayacağını ileri sürer. Bu doğrultuda Kant ruhumuzun veya düşünen şeyin basitliğinin bilgisi için kendi bilincimize başvurmamız gerektiğini kabul eder. Çünkü biz de kendimizi düşünürken tek bir şey olarak buluruz. Yani bilincimiz farklı farklı özneler arasında bölünmüş değildir. Ancak ona göre bilinç, bir düşüncedir ve bilgi sayılmaz. Çünkü bilinç, sezgi içermez. Sekizinci paragrafta ise Kant bilinç ile bilinci üreten ruh arasında bir ayrıma gider ve bilincin basitliğinden ruhun basitliğinin çıkarılamayacağını iddia eder. Bu tespite göre basitlik çıkarımını yeniden ele alırsak Kant'a göre büyük öncül sezgi nesnelere göre bir basitlik tanımı yaparken küçük öncül metafizik bir varlık olarak ruhun da öyle olduğunu iddia eder, fakat epistemolojik olarak farklı iki önermeden bir sonuç çıkarılamaz. Dolayısıyla Kant'a göre basitlik çıkarımı mantıksal olarak yanlış sayılmayı gerektirir. Fakat bu da aslında mantıksal bir yanlış olarak görünmez. Dahası eğer bir düşüncenin oluşumu basit olmayı gerektirir ise ki Kant da bunu mısra örneğini vererek kabul eder, düşüncenin basitliğinin ruhun basitliğinden dolayı olduğunu çıkarsamak yanlış değildir. Çünkü bileşik bir şey hiçbir zaman bir düşünce oluşturamaz. Yani bileşik bir şey düşünemez. O halde düşüncenin basitliği, ruhun basitliğini gerektirir. Değilse, düşüncenin basitliğinin kendi kendine ortaya çıktığı varsayılmış olur. Halbuki yokluk hiçbir şeyin nedeni değildir. Bu bakımdan insan zihni sonuçların kendilerine denk nedeni olmasını gerekli bulur. Kant da maddenin değişimlerinde niceliğin ve harekette etki ile tepkinin birbirine eşitliğini deneyden gelmediği halde bilgimizi genişleten

sentetik *a priori* önerme sayar. Bu ilkeye göre düşüncenin basitliğinin nedeninin ruhun basitliği olduğunu deneye dayanmaksızın bildiğimiz kabul edilebilir.

Onuncu paragrafta Kant ruhun basitliğinin aslında ruhun dış duyularımızla algılanan bir cisim olmadığı anlamına geldiğini ve bu nedenle halk tarafından da kabul gören bir düşünce olduğunu onaylar. Öyle ki on birinci paragrafta açık bir şekilde düşünen özne yani ruhun cisim olmadığını söylemeye hakkımız olduğunu söyler. Kant tarafından ortaya konan geleneksel bu akıl yürütmeye göre, ruhumuz iç duyunun bir nesnesidir, cisimler ise dış duyunun nesnelere ve o halde ruhumuz cisim değildir şeklinde ifade edilebilir. Bu noktada şunu tespit etmek gerekir ki Kant'ın ruhun gayri cisimsel olduğunu kabul etmesi, basitlik çıkarımının zaten varmak istediği sonuçtur. Çünkü basitlik çıkarımının da tek amacı düşünen şeyin, duyularımızda mevcut bir cisim olmadığı için basit olduğunu savunmaktır. Bu nedenle gayri cisimsel olduğunu kabul etmek cisimlerin tersine ruhun basitliğini ve ölümsüzlüğünü kabul etmek anlamına gelir.

Fakat on ikinci paragrafla birlikte Kant bu akıl yürütmeye karşı da üçüncü argümanını ileri sürer. Ona göre cisimler kendinde varlık değil, tam tersine birer görüngüdür. Fakat bu görüngülerin de kendinde varlık yani numen olarak nedenleri vardır. Dolayısıyla bizim için birer numen olan ruhumuzun ve görüngülerin nedeninin aynı şey olmadığını bilemeyiz. Bu durumda Kant'a göre ruhun basitliğini kabul etsek bile onu görüngülerin nedeni olan tözden ayırt edemeyiz. Peki ama bunun sonucu nedir? On üçüncü paragrafta, Kant bu soruya insan bedenlerinin nedeni olan numenin ve düşünen şeyin tek bir töz olmasının mümkün olmasıyla cevap verir. Yani kendisini beden şeklinde gösteren numen ile düşünen ruhumuz aynı varlık olabilir. Bu durumda ise Kant'a göre biz kendimizin beden olmadığını kabul etsek bile bundan hareketle bedenın dağılmasından sonra düşünmeye devam edebileceğimizi ve dolayısıyla ölümsüz olduğumuzu söyleyemeyiz. Çünkü beden gibi düşünce de söz konusu numenin bir etkinliğidir ve beden şeklindeki etkinliği ortadan kalkabilirse düşünce etkinliğinin de ortadan kalkabileceği düşünülebilir.

Peki ama bu haliyle Kant'ın üçüncü argümanı ruhun basitliği iddiasını çürütür diyebilir miyiz? Kanaatimizce bunu söyleyemeyiz. Çünkü düşünen ruh ile bedenın nedeni olan numenin aynılığı zaten her ikisinin de basitliğine dayandırılmıştır ve bu durumda rasyonel psikolojinin ruhun



basitliği iddiası kabul edilmiş görünmektedir. Öyle ki ruhun basitliği kabul edildiğinde ölümsüz olduğu sonucu da kendiliğinden çıkar.

Ayrıca Kant'ın bedeninin ortadan kalkmasıyla düşüncenin de ortadan kalkabileceği beklentisi de eleştiriye açıktır. Tözün beden şeklindeki etkinliğinin ortadan kalkmasından dolayı düşünme etkinliğinin de ortadan kalkabileceğini çıkarsamak zorunlu değildir. Çünkü Kant'ın bu çıkarımı açıkça bedeninin düşündüğü varsayımına dayanır. Halbuki düşünen şey ve bedeninin nedeni olan töz aynı olsa bile bedeninin ortadan kalkması düşüncenin ortadan kalkmasını gerektirmez. Çünkü bedeninin bileşik olduğu için ortadan kalktığı ve düşüncenin ise basit olduğu için var olmaya devam edeceği söylenebilir. Dahası bedeninin ortadan kalmasıyla düşünmenin de ortadan kalkacağı kabul edilse bile Kant her ikisinin de nedeni olan ruhun ölümsüzlüğünü çürütmüş görünmez. Ancak burada Kant ve yorumcularının ihmal ettiği gözlenen bedeninin nedeninin bir numen olarak bizim ruhumuz olabileceği düşüncesi de tartışılmaya muhtaçtır. Dolayısıyla ruhun ölümsüzlüğünü çürütmek için Kant'ın görüngü olarak bedenimizin nedeni ile düşünen ruhumuzun aynı varlık olduğunu söylemesi, sonuçlarını dikkate almadan makul görünmemektedir.

Sonuç olarak ruhun basitliğini, kendisinin sadece doğrudan sezgisine sahip olmadığımız için bilinemez saymak yerine, dolaylı sezgi olarak onun sonucu olan düşüncenin basitliğinden dolayı biliyor sayılabiliriz. Çünkü bileşik olan bir yapının düşünemediğinin bilgisi, aynı zamanda, düşünen şeyin basit olduğunun bilgisi olarak kabul edilebilir.

---

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

**Finansal Destek / Grant Support:**

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

---

**KAYNAKÇA**

Ameriks, Karl. *Kant's Theory of Mind, An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

Bennett, Jonathan. *Kant's Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Descartes, Rene. *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*. Çev. Michael Moriarty. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- Kitcher, Patricia. "Kant's Paralogisms." *The Philosophical Review* 91:4 (1982): 515-547.
- Leibniz, G. W. "Monadology." *Philosophical Texts*. Çev. ve ed. R. S. Woolhouse ve Richard Francks, içinde 267-281. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Melnick, Arthur. *Kant's Theory of the Self*. New York: Routledge, 2009.
- Smith, Norman Kemp. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.





## Adam Ferguson'un Felsefesinde Din

TUNCAY AKGÜN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Türkiye  
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, Türkiye  
tuncay.akgun@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9684-4766>

### Öz

Francis Hutcheson'ın (ö. 1746) Hıristiyan Stoacılığı düşüncesi, on sekizinci yüzyıl boyunca İskoç ahlaki felsefesi ve dini üzerinde güçlü bir etki yapmıştır. Hutcheson'a ait Hıristiyan-Stoacı ilkelerin en coşkulu savunucusu ve bu ilkeleri tam olarak benimseyenlerden biri de Adam Ferguson'dur (1723-1816). Ferguson, çağdaşları olan on sekizinci yüzyıl felsefecileri ve okuyazar halk arasında saygın bir konum kazanmış olmasına rağmen günümüzde geri planda kalmış bir filozoftur. Ferguson'un fikirleri sonraki nesil entelektüeller arasında göz ardı edilemeyecek bir etkiye sahip olmuştur. Makalede Ferguson'un sahip olduğu teolojik düşünce ince ayrıntılarına kadar incelenmeyecektir. Bunun sebebi Ferguson'un bu konularda fikir belirtirken düşüncelerini genel hatları ile ortaya koymuş olmasıdır. Onun görüşlerinin temelinde olan ve birçok konudaki düşüncesini etkilemiş olan şeyin "İlahi Takdir" ve onun doğası olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Bu çalışmada Ferguson'un din ile ilgili düşüncelerinin genel olarak neler olduğu ortaya koyulduktan sonra Tanrı, sıfatları, Tanrı'nın varlığının delilleri, kötülük problemi, ruhun ölümsüzlüğü gibi diğer teolojik meselelerdeki detaylar ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Adam Ferguson, Din, Tanrı, Kötülük Problemi, Teodise, Ruhun Ölümsüzlüğü.

### Religion in Adam Ferguson's Philosophy

#### Abstract

Francis Hutcheson's (d. 1746) idea of Christian Stoicism exerted a strong influence on Scottish moral philosophy and religion throughout the eighteenth century. Adam Ferguson (1723-1816) was one of the most enthusiastic advocates and full adherents of Hutcheson's Christian-Stoic principles. He was a respected philosopher among his contemporaries, eighteenth-century philosophers and the literate public, a philosopher who has remained in the background today. Ferguson's ideas had an undeniable influence on the next generation of intellectuals. The theological thinking of Ferguson has not been examined in detail in the article. The reason for this is that Ferguson has outlined his thoughts on these issues in general terms. It is an indisputable fact that it is "Divine Providence" and its nature that are at the base of his views and have influenced his

thinking on many issues. In this study, after revealing what Ferguson's thoughts on religion are in general, details on other theological issues will be addressed his views on other theological issues such as God, His attributes, proofs of God's existence, the problem of evil, and the immortality of the soul.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Adam Ferguson, Religion, God, Problem of Evil, Theodicy, Immortality of the Spirit.

## Giriş

17 ve 18. yüzyılları kapsayan Aydınlanma döneminin genel özelliği akılcı düşünceyi merkeze almasıdır. Bu yüzden Aydınlanma Dönemi düşünürleri insanın geleneksel, dogmatik düşüncelerden, ön yargılardan ve ideolojilerden kurtularak özgürleşmesi gerektiğini savunurlar. Başka bir deyişle Aydınlanma, insana geleneğin, inançların ve toplumun etkisinden kurtulması gerektiğini ve tamamen akılcı ve bilgiyi ön plana çıkararak hayatı ve evreni yeniden yorumlamasını salık verir. Bu dönem hümanist ve ilerlemeci anlayışıyla birçok toplumu etkisi altına almayı başarmıştır. Bu döneme hâkim olan rasyonel düşüncenin din konusundaki izdüşümleri ise vahyedilmiş ya da tarihsel dinin, dolayısıyla vahyin de reddedilmesi olarak karşımıza çıkar. Dönemin yaygın görüşüne göre doğal teoloji ile yani akıl ile kişi Tanrı'yı bilebilir ve erdemli bir yaşam sürebilir. Akıl ve bilim insana ihtiyaç duyduğu her alan için yeterlidir. İnsan mutluluğu aşkın olanda değil içkin olanda yani bu dünyada bulmaya çalışmalıdır. Genel özelliklerinden bahsettiğimiz Aydınlanma her ne kadar tek bir fikir gibi görünse de ulusal çapta düşünülür. Nitekim Fransız Aydınlanması, Alman Aydınlanması, İngiliz Aydınlanması, İskoç Aydınlanması isimlendirmeleri de bunu doğruluyor. Aydınlanma düşüncesi İskoçya'yı ve İskoç entelektüellerini etkilemiş olsa da bilinçli bir felsefi ve kültürel hareket olarak ortaya çıkıp gelişen İskoç Aydınlanması kendine has dinamikleri olan bir Aydınlanmadır.

İskoç Aydınlanması genel itibariyle modern sosyal bilimin doğduğu düşünce iklimidir.<sup>1</sup> On sekizinci yüzyıl İskoçya'sının yazarlarının, sosyal bilimlerin ilk uygulamalarını şekillendirmede kilit bir rol oynadıkları yaygın bir kanıdır.<sup>2</sup> Önde gelen İskoç entelektüelleri, eserleri ve onların geriye bıraktıkları fikir mirasları hakkında çok şey yazılmıştır. Allan Ramsay, Robert Ferguson, Robert Burns daha ziyade İskoçya'nın kendi dinamikleri çerçevesinde bir düşünce ortaya koyarken Francis Hutcheson, Adam Smith ve David Hume ise daha evrensel, daha dışa (Avrupa) dönük bir düşünce ortaya koymaya çalışmışlardır. İskoç felsefesinde her ne kadar tarih ve

<sup>1</sup> Ryan Patrick Hanley, "Social Science and Human Flourishing: The Scottish Enlightenment and Today," 29.

<sup>2</sup> Craig Smith, "The Scottish Enlightenment, Unintended Consequences and the Science of Man," 9.

ekonomi büyük ilgi görmüş ise de temelde esas yönelim ahlak felsefesinedir. Burada ahlaki vurgu deontolojik bireysel ahlaktan ziyade bireyin toplum içindeki varlığının konumlandırılması ve sivil toplumun nasıl olması gerektiği ile ilgili bir ahlakıdır. İskoç düşünürler bu üç temel konuda yani tarih, ekonomi ve ahlakta düşünce ortaya koyarken, insanı dinî bir canlı olarak görmemişler ve onu değerlendirirken teolojik kavramlardan ve düşüncelerden genelde uzak durmuşlardır. Biraz daha açarsak klasik Hıristiyan teolojisinin insanı ontolojik olarak tanımlarken dile getirdiği Tanrı'nın oğlu ve O'nun yeryüzündeki temsilcisi gibi tanımlar tercih edilmemiş, insanın hak ve sorumlulukları kutsala dayandırılmak suretiyle insana kutsal bir varlık gözüyle bakılmamıştır. Onlara göre insan da yeryüzündeki diğer canlılar gibi bir canlıdır, yani doğanın bir parçasıdır. Her ne kadar diğer canlılardan farklı tarafları olsa da onlardan üstün değildir. İnsan Tarih ve içinde yaşadığı toplum tarafından şekillenen bir varlıktır.<sup>3</sup>

Ferguson, Hugh Blair ve Thomas Reid gibi düşünürlerin fikirleri sonraki nesil entelektüeller arasında çok etkili olmuştur.<sup>4</sup> David Hume, Adam Smith, William Robertson, John Millar ve Ferguson, Avrupa entelektüel geleneğinin önemli düşünürleriydi ve Aydınlanma kültürünü çok iyi biliyorlardı.<sup>5</sup> Örnek vermek gerekirse pek çok filozofun, Hume'un fikirlerinden bazılarını benimsediği bilinir. Bunlardan biri de Adam Smith'tir. O Hume'cu düşünme tarzı olarak adlandırılabilir düşünce sistemine yakındır. Ancak yine de Hume'un etrafında oluşan bir ekolün varlığından söz etmek mümkün görünmüyor. Diğer taraftan bir İskoç sağduyu ekolünden bahsetmemiz ise mümkündür. Bu ekolün içerisine Thomas Reid başta olmak üzere George Campbell, James Beattie, David Fordyce, James Oswald, Lord Monboddo, Dugald Stewart, Adam Ferguson, Alexander Gerard, Lord Kames, John Millar ve Thomas Brown dahil edilebilir.<sup>6</sup>

Sağduyu filozofları, bilinen herhangi bir insani inanç sisteminin temelinde yatan ve bu nedenle insanlar arasında neredeyse evrensel olan bir dizi sağduyu ilkesini kabul ederler. Onlara göre bu ilkeler kanıtlanamazlar, çünkü onları kanıtlamak isteyen kişi, onları varsaymak zorundadır ve (eğer varsa) bir kanıtı anlayan ve onu kabul eden de aynı şekilde aynı ilkeleri varsaymalıdır. Yine bu ilkeler normal olarak doğamızın orijinal yapısının bir parçası olarak karakterize edilir ve bu nedenle bize öğretilemezler, çünkü eğitilebilir olmamız için zaten içimizde yerleşmiş olmaları gerekir. Sağduyu ilkelerinin doğamızın orijinal yapısında temellendiği inancının bir sonucu

<sup>3</sup> Mümin Köktaş, "İskoç Aydınlanması: Bir Sivil Toplum Perspektifi," (doktora tezi), 6.

<sup>4</sup> David Allan, *Virtue, Learning and the Scottish Enlightenment*, 1.

<sup>5</sup> Fania Oz-Salzberger, "The Political Theory of the Scottish Enlightenment," 157.

<sup>6</sup> Alexander Broadie, *A History of Scottish Philosophy*, 286.

olarak sağduyu filozofları, bu ilkelerden birinin ya da diğerinin reddini ima ettiğine inanarak Hume'cu şüpheciliği reddederler. Bu reddin, Hume'un benimsediği şüphecilik türünün doğru bir şekilde anlaşılmasına dayanıp dayanmadığı ise ayrı bir konudur. Sağduyu felsefesi okulunun üyeleri, doğal dünyanın ve dolayısıyla insanın ve onun zihinsel güçlerinin yaratıcısı olan bir Tanrı'ya inanırlar. Bu ekolün üyelerinin yazılarında, "yaratıcının" sahip olduğu güçleri insana verdiği dair sayısız atıf vardır ve Tanrı'yı senaryonun dışında tutmazlar. Sağduyulu filozoflar Bacon'cu veya Newton'cu bir metodoloji kullanırlar ve insanların doğal dünyanın bir parçası olduğunu kabul ederler. Bu inanç temelinde insan doğasını inceledikleri için kendilerini bu metodolojiyi kullanmaya da yetkili görürler.<sup>7</sup>

İskoç Aydınlanması insan yaşamının çeşitli alanlarında inancı merkezde tutar ve bunu insanlık için değerli bir miras olarak görür. Hem kozmolojik hem de toplumsal düzeni anlamının bir aracı olarak "Kayracılık" (Providentialism) ın çekiciliğine ve meydan okumalarına dair çeşitli açıklamaları vardır. Bu konu Aydınlanmada çok dile getirilmese de dinin hem huzur hem de mutluluk için vazgeçilmez olduğuna dair İskoç Aydınlanmasında önemli vurgular vardır. Çoğu kez İskoç Aydınlanmasının en şüpheci, heterodoks kanadının temsilcisi olduğu varsayılan Hume bile dinin psikolojik olarak vazgeçilmez olduğunu sık sık ifade eder. Onun bu görüşü, Adam Smith tarafından da paylaşılır. Ona göre de din insan kalbinin doğal duygularını yatıştırmak için çok uygundur.<sup>8</sup>

### 1. Adam Ferguson'un Hayatına ve Düşünce Dünyasına Kısa Bir Bakış

Ferguson Highlands'in eteklerinde Perthshire'da Galce konuşan bir cemaat olan Logierait'in bakanının en küçük çocuğuydu. Bir zanaatkaârın oğlu olan babası, Atholl Dükü'ne dostluk ve himaye yoluyla bağlanan katı bir Kalvinist ve katı Whig<sup>9</sup> idi. Annesi, belki de Argyll dükleri de dahil olmak üzere birçok soylu aileyle uzaktan akraba olan kibar bir kadındı.<sup>10</sup> 1745'te Highland Black Watch Alayında askeri papazlık görevine başlayan Ferguson 1754'de ortalarında Edinburgh'a dönerek askeri papazlıktan istifa eder.<sup>11</sup> Amacı Presbiteryen bir din adamı olmaktan kurtulmasına olanak tanyacak bir akademik pozisyon aramaktır. Nihai hedefi ise Edinburgh Üniversitesi'ndeki ahlak felsefesi kürsüsüdür.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Brodie, *A History of Scottish Philosophy*, 236- 237.

<sup>8</sup> Hanley, "Social Science and Human Flourishing," 40.

<sup>9</sup> İngiltere'de 18. yüzyılda kurulan ve şimdi liberal parti olan siyasi parti üyesi.

<sup>10</sup> Richard B. Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh*, 27.

<sup>11</sup> Jane B. Fagg, "Biographical Introduction." cxxxviii.

<sup>12</sup> Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment*, 93-94.

Ferguson, çağdaşları olan on sekizinci yüzyıl felsefecileri ve okuyazar halk arasında saygın bir konum kazanmış, o dönemler büyük bir popülerliğe ve nüfuza sahip olmasına rağmen günümüzde adından az bahsedilen bir filozoftur.<sup>13</sup> İşin ilginç yanı İskoçlar bile Ferguson'u ikinci plana atmışlar, Hume, Smith, Robertson ve Blair gibi entelektüeller kadar ondan bahsetmemişlerdir.<sup>14</sup>

1767'de Ferguson, *Sivil Toplum Tarihi Üzerine Bir Deneme* (An Essay on the History of Civil Society) eserini ve iki yıl sonra, kendisini uluslararası itibara sahip bir düşünür yapan *Ahlak Felsefesi Okulları* (Institutes of Moral Philosophy) çalışmasını yayımlamıştır. Her iki çalışmada da Ferguson'un yaklaşımı, Reid'in üzerinde ısrar ettiği Bacon'cu metodolojiyi uygulayan ampirik bir bilim insanının yaklaşımıdır.<sup>15</sup>

Ferguson'un düşüncesi, klasik düşünürlerin (özellikle Roma Stoacıları), kendine has Hıristiyan bakış açısının ve yine bir dizi modern düşünürün etkisini taşır. Ferguson, klasik yazarların metinlerinden, gezginlerin gözlemlerinden ve kendi iç gözleminden, insanlığın doğal tarihinin temeli olarak kullandığı bir insan doğası açıklaması ortaya çıkarmıştır.<sup>16</sup> İskoç ahlak felsefesinin sütunları bilişselci ve realist bir gelenek üzerinde yükselmiştir. Ferguson'un da dahil olduğu İskoç düşünürlerin görüşleri ahlak psikolojisi, epistemoloji, ontoloji ve teolojide farklılıklar içerse de insanlığın ahlak ile ilgili potansiyelinin Hume ve Smith'in kabul ettiğinin ötesinde bir boyuta ve kesinliğe sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>17</sup> Ferguson insan doğasını yöneten yasaları bilimsel ve ampirik olarak keşfetmiş ve oradan ahlak ilkelerini çıkarmıştır. O mükemmelliğe doğru gidişi ahlaki yaşamın hâkim ilkesi olarak görmüş ve bu mükemmelliğe gidişi "doğa durumu" olarak değerlendirmiştir.<sup>18</sup>

Ferguson, insan zihninin "bilgiye istekli" olduğunu ve insanların içgüdüleri tarafından kontrol edilmek yerine "gözlem ve deneyime" göre hareket etmeye yazgılı olduğunu savunmuştur. Aktif yaşamlarımızı sürdürürken, zihnimiz geçmiş deneyimlerden genellemeler yaparak çalışır. İnsan zihni, insan düşüncesini düzenlemek için deneyimden yararlanan bir sınıflandırma sistemi gibi davranır. Fenomenleri, dünya algımıza düzen getiren bir tarzda zihinsel "tür veya sınıf" kategorilerine atarız. Ferguson bu noktada insan zihninin psikolojik işleyişinden bahsetmiş ve tüm düşüncenin

<sup>13</sup> David Kettler, *Adam Ferguson: His Social and Political Thought*, 3.

<sup>14</sup> Ali Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, 229.

<sup>15</sup> Brodie, *A History of Scottish Philosophy*, 286.

<sup>16</sup> Eugene Heath and Vincenzo Merolle, "Introduction", *Adam Ferguson: Philosophy, Politics and Society*, 3.

<sup>17</sup> Köktaş, "İskoç Aydınlanması: Bir Sivil Toplum Perspektifi," 18.

<sup>18</sup> Köktaş, "İskoç Aydınlanması," 273.



bir sınıflandırma olduğunu ve tüm insan zihinlerinin de bu şekilde çalıştığını savunmuştur.<sup>19</sup>

## 2. Adam Ferguson'un Felsefesinde Din

Ferguson'un düşüncelerinin dinî geçmişi veya eğitimi tarafından şekillendirilmiş, bunlardan etkilenmiş olabileceğini öne sürenler olmuştur. Bu görüş doğrultusunda babasının katı bir Kalvinist olmasının Ferguson'u etkilemiş olabileceği öne sürülmüştür. Bu yüzden Ferguson'un inançlarının içeriğini tespit etmek titiz bir çalışma ister. Onun inancı ile ilgili bilinenler büyük ölçüde Jane B. Fagg'in biyografik çalışmasında ortaya çıkar.<sup>20</sup> Galce konuşan bir papaz ve katı bir Kalvinist babaya sahip olan genç Ferguson, St. Andrews'te ve ardından Edinburgh'da ilahiyat okumuştur. Öğretmen, profesör, diplomat veya gezgin olarak, Ferguson'un uzun ve hareketli bir yaşama sahip olması<sup>21</sup> onun ileride ele alacağımız şekilde teolojisini neden sosyal teoloji üzerine inşa ettiğine dair ip uçları verir. Diğer taraftan Jane B. Fagg ve onun gibi Ferguson'un hayatı üzerine yazanların belirttiği üzere, Ferguson'un din adamı olmayı istememesi, İskoçya Kilisesi teolojisini tamamen reddetmesi anlamına da gelmez. O Kalvinizm'in ılımlı versiyonunu kabul etmiştir.<sup>22</sup> Aslında Ferguson'un bir din adamı olmayı istememesi, onun kiliseye ve dine verdiği değer hakkında bize çok az şey anlatır.<sup>23</sup>

Ferguson teolojik konularda düşüncelerini açıklarken detaylara inmemiş, düşüncelerini genel hatları ile ortaya koymuştur. Genel itibariyle onun görüşlerinin temelinde olan ve birçok konudaki düşüncesini etkilemiş olan konu "İlahi Takdir" ve onun keyfiyetidir. Bu çalışmada Ferguson'un din ile ilgili düşüncelerinin genel olarak neler olduğu ortaya konulduktan sonra Tanrı, sıfatları, Tanrı'nın varlığının delilleri, kötülük problemi, ruhun ölümsüzlüğü gibi konulardaki düşünceleri ele alınacaktır. Onun düşünce sisteminin çoğunu belirleyen şey teoloji değil doğadaki tasarım ve amaç ilkesidir. Ferguson'un din ile ilgili düşüncelerini doğru bir şekilde tespit etmenin zor olmasının diğer bir nedeni de din konusunun Aydınlanma düşüncesinde öncelikli ve önemli konular arasında kendine yer bulamamış olmasıdır. Ancak gerektiği yerlerde kendisine gerektiği kadar yer verilen din, başat bir konumda olamamıştır. Bu yüzden geriye Ferguson'un Tanrı'nın varlığı, tasarım fikri, özellikle doğadaki amaç, özgür irade doktrini ve kötülüğün varlığının reddi gibi konularda ortaya koyduğu düşünceler ile din

<sup>19</sup> Craig Smith, "Adam Ferguson and the Danger of Books," 95.

<sup>20</sup> bkz. Jane B. Fagg, "Biographical Introduction," xx-cxxxvi.

<sup>21</sup> Eugene Heath, "In the Garden of God: Religion and Vigour in The Frame of Ferguson's Thought," 57.

<sup>22</sup> Jane B. Fagg, 'Biographical Introduction', xxx.

<sup>23</sup> Heath, "In the Garden of God," 58.

anlayışı ve din felsefesinin ne olduğunu anlamak seçeneği kalıyor. Kısacası Ferguson'un çalışmalarında teolojik bir çerçeve oluşturmaya yönelik çok az sistematik girişim vardır. Aksine karşımızda baştan sona dağılmış ve ima edilmiş teolojik fikirler yığını vardır. Bunların dikkatli bir şekilde harmanlanmasıyla onun din anlayışıyla ilgili bir tablo ortaya çıkabilir.<sup>24</sup>

Yukarıda Ferguson'un teolojisinin genel hatlarıyla Hıristiyan-Stoacı izler taşıdığı ifade edilmişti. Teodise, yurttaşlık ve diğerleriyle ilgili değerler, evrenselcilik ve filozofun görevinin onlara uyabilmemiz için doğa yasalarını açıklamak olduğunu savunması Stoacı çağrışımlara dair güçlü vurgulardır. Fakat daha dikkatli bakıldığında onun teolojisinin ayrıntılarda Newtoncu ve Aristotelesçi teolojinin bir bileşimi olduğu görülür. Diğer taraftan Francis Hutcheson'dan<sup>25</sup> etkilenecek yaratılışı, tasarım ve özgür irade doktrinlerini kabul etmesi ile de klasik Hıristiyan teolojisiyle yolları kesişir. Ferguson, Hutcheson'ın Kalvinist teolojiye liberal ve natüralist yorumlar getirmesinden etkilenmiştir.<sup>26</sup> Hutcheson'un Hıristiyan-Stoacı ilkelerinin en coşkulu savunucusu ve tam olarak benimseyeni Ferguson başta olmak üzere Edinburgh'un ılımlı düşünürleri idi. Bu da Hutcheson'ın sahip olduğu Hıristiyan Stoacılığı felsefesinin, on sekizinci yüzyıl boyunca İskoç ahlaki felsefesi ve dini üzerinde güçlü bir etki yaptığını ileri sürenlerin görüşünü destekleyen argümanlardan biridir. <sup>27</sup> Stoacı ahlaki düşünce, Ferguson'un teolojisi ile ahlak felsefesi arasında önemli bir bağlantı sağlamıştır. Ona göre "Nasıl yaşamalıyız?" şeklindeki ahlak felsefesi sorusuna verilecek herhangi bir yanıt, Tanrı'nın yaratmış olduğu evren düzeninin geniş çatısı altındaki şehir yaşamının bir açıklamasını içermeliydi.<sup>28</sup> Bu da onun teolojisinin daha ziyade sosyal teoloji olduğunu gösteren en önemli düşüncelerinden biridir.

İlmî çevreler Ferguson'un teolojisinin mahiyeti konusunda iki farklı görüşe sahiptir. Bazıları onun teolojisinin deistik argümanlara sahip olduğunu ya da Hıristiyanlığı çok derinden yaşamayan bir Hıristiyan'ın hayal kırıklıklarını yansıtan bir teoloji olduğunu iddia eder. Bazıları ise onun tasavvurunu seküler ya da tamamen materyalist olarak tasvir eder. Yine sosyal düzenin yapısı ve onu oluşturan doğa kanunlarının karmaşıklığına dair görüşlerini, onun tasarım, amaç ve hedef noktasıyla ilgili olarak sıkı

<sup>24</sup> Lisa Hill, *The Passionate Society the Social, Political and Moral Thought of Adam Ferguson*, 46.

<sup>25</sup> Din ve Siyaset konularında liberal yönü ile ön plana çıkan bir filozof olan Hutcheson, özellikle Avrupa ve Amerika'da birçok kişiyi etkilemiştir. Öğrencilerinin ufkunu açan bir üstat olarak hassaten İskoç üniversitelerindeki Aydınlanmanın en önde gelen temsilcisi olarak görülmektedir. Geniş bilgi için bk. Kemal Bakır, "Francis Hutcheson ve Ahlâk Duyusu Teorisi," (doktora tezi), 4-9.

<sup>26</sup> Lisa Hill, *The Passionate Society*, 46.

<sup>27</sup> bkz. Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment*, 177.

<sup>28</sup> Michael Kugler, "Adam Ferguson and Enlightened Provincial Ideology in Scotland," 126.

sıkıya bağlı olduğu Hıristiyan-Stoacı inançlarıyla ilişkili olarak görenler de vardır.<sup>29</sup>

Ferguson'a göre iyi şeylerin bile kötüye kullanılmasının çok kötü sonuçlar doğurduğu bilinen bir gerçektir ve bu durum dinin kötüye kullanılmasında da geçerlidir. İnsanın en yüksek ve en faydalı kazanımı olan din, kötüye kullanımında büyük kötülüklerin kaynağı haline gelmiş; bilgi ve düşünce özgürlüğüne bir engel, insanın aklına gelen diğer tüm ahlaksızlık ilkelerinin ötesinde bir kin, intikam ve zulüm kaynağı olmuştur. Avrupa Orta Çağı bunu fazlasıyla tecrübe etmiştir.<sup>30</sup> Ferguson üzerine pek çok çalışması olan Lisa Hill, Ferguson'un kendisini hiçbir konuda Hıristiyan olarak tanımlamadığına dikkat çeker. O Ferguson'un yüzeysel dindarlığının muhtemel sebeplerinin Ferguson'un eserlerini yayınlama konusunda sıkıntı çekmek istememesi ve okuyucularının kendisine yabancılaşmasını önlemek istemesi olduğunu iddia etmiştir.<sup>31</sup> Çünkü Ferguson ve çağdaşlarının çoğu, sapkınlık veya dinsizlik suçlamalarının on sekizinci yüzyıl İskoçya'sında bile hala zarar verici olabileceğinin gayet iyi farkındaydı. Thomas Aikenhead'in<sup>32</sup> 1697'de asılması zihinlerinde hala canlıydı. Ama en nihayetinde Ferguson'un sahip olduğu teolojik fikirlerin tümü, Kutsal Yazılardan veya yerleşik dini doktrinlerden değil, doğadaki işleyişten ve doğanın düzeninden derlenmiştir. Ona göre gerçek din, cahilleri korkutan veya eğlendiren hayaletlerin yerine fiziksel nedenlerle işleyen hikmetli bir takdiri ikame etmemize yol açan doğa araştırmasından oluşur.<sup>33</sup>

Ferguson'un seküler bir düşünür olduğunu iddia edenlerden biri de David Kettler'dir. Ona göre Ferguson'un düşüncesi sekülerdir ve kesinlikle Hıristiyan değildir.<sup>34</sup> Böyle düşünenler Ferguson'un dinî yetiştirilme tarzına ve eğitimine rağmen, toplum ve ilerleme teorilerinde hiçbir teolojik boyut görmediklerini ifade ederler. Ferguson'un teolojisinin klasik Hıristiyan teolojisi olmadığı doğrudur. Hıristiyan teolojisinin temel konuları olan "İlk Günah", "Vahiy" veya "Kefaret" konularına pek değinmemiştir. "İlahi Takdir" ve "Ölümsüzlük" ile ilgili tartışmalarda, Kilise Babalarından çok filozof ve düşünürlerden bahsetmiştir. En çok da Romalı devlet adamı, hukukçu ve

<sup>29</sup> Hill, *The Passionate Society*, 44.

<sup>30</sup> Heath, "In the Garden of God," 68.

<sup>31</sup> Hill, *The Passionate Society*, 45.

<sup>32</sup> Thomas Aikenhead, Edinburgh Üniversitesi öğrencisiydi ve Britanya'da sapkınlıktan idam edilen son kişiydi. Bkz. Graham, Michael F. (2008) *The Blasphemies of Thomas Aikenhead: Boundaries of Belief on the Eve of the Enlightenment*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

<sup>33</sup> Hill, *The Passionate Society*, 45.

<sup>34</sup> Kettler, *Adam Ferguson: His Social and Political Thought*, 131.

hatip Marcus Porcius Cato (ö. MÖ 149) ve Stoacı filozoflar Epictetus (ö. 135) ve Marcus Aurelius'dan (ö. 180) söz etmiştir.<sup>35</sup>

Diğer taraftan Ferguson, ahlak felsefelerinde din ile ahlak arasındaki bağlantıyı koparan Bernard Mandeville (ö. 1733) veya David Hume'un (ö. 1776) aksine, ahlak ve din arasındaki bağlantıyı yeniden kurmakta ısrar eder. Ferguson'un toplum teorisindeki ilerleme anlayışını ilahi takdirle birleştirme konusundaki girişiminin ömür boyu süren bir çaba olduğu görülür. Aslında, onun ilahi takdir anlayışı evrene sürekli bir ilahi müdahaleyi değil, tasarlanmış düzeni, düzenliliği ve faydalı amaçlara yönelik genel bir neden-sonuç yapılanmasını gerektirir. Onun inayetçiliği rasyonel ve sistematik türden bir inayetçilik anlayışıdır. Böyle bir ilahi düzen içinde, Ferguson insanların, Tanrı tarafından şüphe götürmez bir biçimde buyurulmuş olan ahlaki yasalara göre hareket etmeleri gerektiğini savunur. Evreni ayakta tutan ve insan kaderine rehberlik eden, Tanrı'nın gücü ve tasarımıdır.<sup>36</sup> Ferguson'un farklı ve belki de en önemli fikirlerinden biri de insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığına dair inancıdır. Ferguson'un düşüncesinin temelinde insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığına ve bu nedenle kutsal olmasa da her bireyin özel ve önemli bir yere sahip olduğuna dair bir İncil inancı yer alır.<sup>37</sup> Oysa yukarıda İskoç Aydınlanmasının genel özelliklerinden bahsederken İskoç aydınların büyük bir çoğunluğunun insanı dinî bir canlı olarak görmediklerini ve onu değerlendirirken teolojik kavramlardan ve düşüncelerden genelde uzak durduklarını ifade etmiştik.

Ferguson Tanrı'nın varlığı gibi inançları temel hakikatler olarak adlandırır. Bu hakikatler araştırılması epistemolojik nedenlerden dolayı mümkün olmayan inanç fasıllarıdır.<sup>38</sup> Bazı kilit önermeler vardır ki bunlar çok güçlü bir şekilde savunulmadan ortaya konulabilmektedir. Bunlara "*Tanrı vardır*", "*Dünya bir tasarımın ürünüdür*" ve doğadaki bu tasarım ve amacın doğrudan bir sonucu olarak "*İnsan ilişkilerindeki gözlemlenebilir düzen vardır*" ve benzeri ifadeleri örnek olarak verebiliriz.<sup>39</sup>

İlahi Kitapların otoritesini, kurtuluşun Tanrı'nın lütfuna bağlı olduğu doktrinini, Tanrı'nın insanların yaşamına olağanüstü müdahalesine atıfta bulunan "Özel Takdir"i, "Asli Günah" ya da buna benzer başka bir günah kavramını tamamen reddetmesi onu Hıristiyanlıktan önemli ölçüde

<sup>35</sup> Jeng-Guo S. Chen, "Providence and Progress: The Religious Dimension in Ferguson's Discussion of Civil Society", 171.

<sup>36</sup> Chen, "Providence and Progress," 171.

<sup>37</sup> Heath, "In the Garden of God," 69.

<sup>38</sup> Ferguson'un bu düşünceleri 20. yüzyıldaki reformist epistemolojiyi ve iddialarını hatırlatıyor. Reformist epistemologların önde gelenlerinden biri olan Alvin Plantinga'ya göre de Tanrı inancı temel bir inançtır. Mehmet Sait Reçber, "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", 25.

<sup>39</sup> Hill, *The Passionate Society*, 50-51.

uzaklaştırmıştır. Ferguson din anlayışının tam anlamıyla ne olduğunun bilinmesini kasıtlı olarak istemiyor olsa da yanlış anlamalara mahal vermemek için ateist ya da agnostik olmadığını açıkça ortaya koymuştur. Ferguson dini inançlarını kategorik olarak tanımlarken kendisini bir “Teist” olarak tanımlamıştır. Elbette yazıları Hıristiyanlıktan çok Stoacılık'inkine benzeyen bir Tanrı anlayışını ele verir. Yazılarında yer yer “Tanrı” ve “Doğa” terimleri birbirinin yerine kullanılır ve onun Tanrı ile olan ilişkimize ilişkin bu anlayışı, Stoacılık'ın panteist unsurlarını yansıtır. Terimler, Ferguson'un Hıristiyan ve Stoacı fikirleri birleştirme konusundaki rahatlığını yansıtacak şekilde birbirinin yerine kullanılmıştır. Lisa Hill Ferguson'un metafiziksel arayışın doğası gereği beyhude bir girişim olduğunu düşündüğünü ve bu yüzden açıklamasını büyük oranda, fizik dünya çerçevesinde yoğunlaştırdığını iddia eder. Fakat buna rağmen yine de onun teolojisinin ana ilkelerini belirleyebileceğimizi söyler.<sup>40</sup> Özellikle metafiziksel arayış ile ilgili yorumun abartılı bir yorum olduğu kanaatindeyiz. Ferguson'u dini inancın ve kurumsal pratiğin izlerini taşıyan bir filozof olarak görmek için sebepler vardır. Üstelik aşağıda Tanrı'nın varlığı ve sıfatları ile ilgili söyledikleri de sanki bu yorumların biraz abartılı olduğunu düşünmemizi sağlıyor.<sup>41</sup>

İlk dönem mektuplarında ve yaşamının sonlarında yazdığı makalelerinde, dinî inanca veya kutsal yazılara çok az açık referans vardır. Fakat bu mektuplarda açıkça fark edilen husus Ferguson'un yaşlandıkça dinî duyarlılığının daha keskin hale geldiği ve bu duyarlılığı daha kolay ifade etmeye başladığıdır. Yaşamın sonlarına doğru (74 yaşından sonra) yapılan bu yazışmalarda, Hıristiyanlığın referanslarının yanı sıra öbür dünyaya ve Tanrı'nın güven verici varlığına dair çok sayıda ifadeler ve imalar bulunur. Ferguson John MacPherson'a Fransa'daki olaylar hakkında bir mektup yazmış ve bu yaşından sonra yazdığı tüm mektuplarını “*Tanrı hepimizi korusun*” diyerek bitirmiştir. Oğlu Joseph 24 yaşında Bengal'de öldükten sonra Ferguson, Macpherson'a yeniden şöyle yazmıştır: “*Tanrı'nın iradesi ise ölmek yaşamak kadar iyidir ya da daha doğrusu bana göre zaten ölmek yeni bir hayata başlamaktır. Evreni yöneten bir akıl vardır ve ne düşündüklerimizi ve yaptıklarımızı iyi bilir, O düşüncelerimizden hiç eksik olmasın.*” Birkaç yıl sonra, 1814'te, Ferguson, William Robertson'ın en büyük oğluna ölümden sonraki hayata dair “*Yolum şimdi yolu izi olmayan mezarlığa yöneldi, yaşamım oranın ölümden sonraki hayata bir şekilde hazırlık veya başlangıç teşkil ettiği mutlu düşüncesi ile orada sona ermeli*” diye yazmıştır. Ferguson, ölümden

<sup>40</sup> Hill, *The Passionate Society*, 49-50.

<sup>41</sup> Heath, “In the Garden of God,” 55.

sonra buluşacaklarına ve orada birbirlerini tanıyacaklarına tamamen ikna olduğu konusunda ona güvence vermiştir. Yine “O’ndan [Tanrı’dan] bir an için bile asla ayrılamazsınız” diye eklemiştir. Bu ifadelerden kesin bir yargıya varmak zordur. Ancak John Brewer, Ferguson’un hayatından ve mektuplarından yararlanarak onun özellikle ömrünün son demlerinde dindar bir kişi olarak yaşadığı sonucuna varır.<sup>42</sup>

Özetlersek Ferguson'un devraldığı kültürel geleneğin hem klasik hem de modern unsurları içerdiği söylenebilir. Bu da doğal olarak onun din anlayışını etkilemiştir. Ferguson üzerinde Kalvinist Hıristiyanlığın öğretilerinin etkisi vardır. Bu, Ferguson'un yayımlanmış veya yayımlanmamış yazılarında özellikle Hıristiyan dogmalarına dayanmadığı ve yazılarında Asli Günah ve Kefaret gibi Hıristiyan doktrinlerini onaylamadığı ve hatta bunlara yer vermediği gerçeğine rağmen doğrudur.<sup>43</sup>

Ferguson laik bir düşünür olsa bile, onun düşüncesinin dini inançlar tarafından şekillendirilmiş bir bakış açısının izlerini taşıdığı söylemek için sebepler vardır. O dönemde pek çok İskoç düşünür gibi Ferguson da doktrinden çok davranışı vurgulayarak inancın kültürel ve sosyal yönlerine dikkat çekse de hem bireysel hem de toplumsal ahlaka öncelik vermeyi de ihmal etmez. Bu vurgular kısmen hümanizme veya Stoacılığa dayanıyor olabilir fakat Ferguson’a göre ahlaki davranış kişinin Tanrı’ya olan inancının da bir göstergesidir. Bu görüşü destekleyen ifadeler şunlardır:

Kainatın Hâkimi, eşyayı şu an gördüğümüz gibi yaratarak, ahlak adına emrini vermiş, kanununu ilan etmiştir ve yasasına uyulduğu her durumda ve her ihlalinde, mutluluk ve sefalet vaadini uygulamaya devam ediyor. Bilgelik, iyilikseverlik, metanet ve ölçülülük, mutluluğun bileşenleridir; aptallık, kötülük, korkaklık ve sefahat, alçalmanın ve sefaletin bileşenleri olacaktır. Bu nedenle, ahlaki yükümlülüğü mantiki olarak ele alarak, kendi içinde çok değerli ve kendi hesabına uygun olanı tercih etmek isteyebiliriz; ya da bu yükümlülüğü, Yaratan’ın üstün gücünü desteklemek için uyguladığı ve kullanmaya devam edeceği bir seçim yaparken, yaratılanı Yaratıcısına itaat etmeye bağlayan akılsal bağ olarak ele alabiliriz. Ahlaki açıdan iyi olanı yaparken, Yaratıcımıza itaat ettiğimizi bilmek bizi mutlu eder ve Yaratıcımıza itaat ederken, O'nun emrettiği şeyin doğamızın özel iyiliği ve mutluluğu olduğunu bilmek mutluluk vericidir.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Heath, “In the Garden of God,” 58-59.

<sup>43</sup> Kettler, *Adam Ferguson: His Social and Political Thought*, 171.

<sup>44</sup> Adam Ferguson, *Principles of Moral and Political Sciences*, 171.

### 3. Adam Ferguson'a Göre Tanrı, Sıfatları ve Tanrı'nın Varlığının Delilleri

Ferguson'un teolojisinin temelleri dinî kitaplardan değil, onun şüphe duymayarak yaklaştığı doğa kitabından türetilmiştir.<sup>45</sup> Doğadan türetilen bu argümanlar: Nedensel Argüman, Tasarım Argümanı, Kozmolojik Argüman, Ahlaki Argüman ve Evrensel Tasdik Argümanıdır. Teleolojik argüman tasarım argümanının bir çeşididir. Bu argüman yaratılan tüm alemin amaçlı görüldüğünü dolayısıyla tasarlanmış olması gerektiğini ileri sürer.<sup>46</sup>

Tanrı'nın var olması Ferguson açısından şüphe içermez, çünkü bu ona göre kendiliğinden apaçık olan bir şeydir. Ferguson'un düşüncesinde evrende mükemmel bir düzen olduğunu savunan Stoacı düşüncenin büyük bir etkisinin olduğunu ifade etmiştik. O bu düşüncesini dile getirirken Marcus Aurelius'un Tanrı'nın evreni yarattığından daha iyi yaratmasının mümkün olduğuna inanmak için hiçbir nedenimizin olamayacağı düşüncesinden esinlenir. Aristoteles'e ve Stoacılara dayanarak nedensellik sorunu üzerinden Hume'u eleştirir ve tasarımdan kaynaklanan argümanı inanç temelinde savunur. Ona göre evrenin bir 'İlk Neden'i vardır ve bu evrenin tasarımın tüm özelliklerini sergilediği fikri temel bir hakikattir. Bu temel hakikatin onlara ilişkin duyusal deneyimlerimizin sağladığından başka doğrulamaya da ihtiyacı yoktur. Ferguson, Hume'un "sonucun nedene bağlı olduğu ve birbirinden ayrılamaz oldukları" nedensellik iddiasına, "kendisinin dışında herhangi bir neden olmaksızın var olabilen bir varlık olabileceği" gerekçesiyle karşı çıkar. Ona göre bir "Nihai Neden" kavramı olmadan, nedenler zincirinin tüm yapısı yerle bir olur. Ferguson, Tanrı inancının içsel olması gerektiğini ve şüphecilerin soyut spekülasyonlarının bu tür güçlü ampirik kanıtların itibarını azaltamayacağını düşünür. Ona göre Tanrı inancı, kendiliğinden apaçık, doğruluğu için başka bir neden aramaya gerek olmayan "doğal bir duyum" dur.<sup>47</sup>

Ferguson, Tanrı'ya olan inancın evrensel olduğunu iddia eder; öyle ki bu inanç ya insan doğasının bir parçasıdır ya da yaşamın bazı evrensel özellikleri tarafından desteklenir. Doğaya baktığımızda bir "Nihai Neden" algılarız.<sup>48</sup> Ona göre şüphecilerin itirazları, Tanrı'nın varlığına olan inancın evrenselliğine hanel getirmez. Onlar maddenin varlığına ilişkin olan algının bile evrensel olduğu fikrini küçümsemişler ve varlık hakkında ortaya bir şüphe çıkartmak istemişler fakat bu insanlar tarafından nasıl kabul

<sup>45</sup> Chen, "Providence and Progress," 171.

<sup>46</sup> Hill, *The Passionate Society*, 48.

<sup>47</sup> Hill, *The Passionate Society*, 51.

<sup>48</sup> Adam Ferguson, *Selected Philosophical Writings*, 19.

görmemişse, Tanrı hakkında ortaya koydukları şüphe de aynı şekilde genel kabul görmemiş ve insanlar tarafından sorgulanmıştır.<sup>49</sup>

Ferguson'un epistemolojisinin temelinde doğal algılarımızın tüm bilginin temeli olduğu düşüncesi vardır. Bunlar, duyumla, tanıklıkla ve yorumla bildiklerimizin de temelidir. Doğanın bizi inanmaya teşvik ettiği yerde, kanıtlamak için hiçbir şeye gerek yoktur ve bu savı çürütecek etkili bir iddia da olamaz. Gözün görmek, kulağın duymak, kanadın havada uçmak, yüzgecin suda yüzmek, ayağın ise yürümek için mükemmel bir şekilde var edildiğine inanmaktan hiç kimse kendini alıkoyamaz. İnsanların yaptığı işlerdeki amaç veya niyet sezgisi, bir sanatçının sanat eserini ortaya koyarken sahip olduğu inanç gibidir. Ferguson'a göre tıpkı bunun gibi doğada oluşan durumlarda bir gaye veya niyet olduğuna dair sezgi de bizi Tanrı inancına götürür. Doğa, bilginin uzandığı her yerde bize teleolojik (illet-i gaiye) nedenler sunar. Doğanın bu dilindeki semboller doğaldır ve yorumu da insiyakidir.<sup>50</sup>

Nasıl ki yardımseverler için başkalarının memnuniyeti bir zevk zemini ise varlığın kendisi de Tanrı'nın bilgeliği tarafından yönetilen bir dünyada nimettir.<sup>51</sup> Yüce varlığı tam olarak tanımlayan herhangi bir düşünce ortaya konulmasa da Tanrı inancı evrenseldir. Ferguson'a göre insanların çoğu bu konuda insan aklına yakışmayan fikirler ortaya koymuşlardır. Tarihin değişik zamanlarında değişik insan toplulukları ortaya konulan bu tanımlar aslında Tanrı inancının evrensel olduğu fikrini destekleyen başka bir kanıttır. Biraz daha açıklamak gerekirse bir sanatçının ya da yazarın var olduğuna dair inanç, onun kapasitesi ve gayeleri hakkındaki ortaya konan bayağı ve uygunsuz kavramlar yüzünden ortadan kalkmaz. Aynı şekilde Tanrı hakkında çeşitli tasavvurların var olması da Tanrı'nın varlığı fikrini çürütemez. Tanrı inancının evrensel olması, herhangi bir çağa veya ulusa özgü koşullara bağlı olamaz, bu insan doğasının bir sonucu veya her yerde ve her çağda meydana gelen koşulların bir telkidir. İnsan doğasında, neticelerin zuhurundan sebepleri anlamaya ve amaca ulaştıran bir adımla ilgili de onun tasarım ile ortaya çıktığına dair bir sezgi vardır. Şüphecilerin inkar ettiği sezgi bile bu tür bir sezgi değildir.<sup>52</sup>

Ferguson'un sahip olduğu Tanrı inancının mahiyetinin tam olarak ne olduğu ile ilgili sorulacak soruya, onun eserlerinde bu konuda işlev görebilecek iki önerme kategorisi ile cevap verilebilir. Bunlar: "Doğal Teolojinin Genel Önermeleri" ve "Doktrinsel İnanç Önermeleri" dir.

<sup>49</sup> Ferguson, *Selected Philosophical Writings*, 110.

<sup>50</sup> Ferguson, *Selected Philosophical Writings*, 111.

<sup>51</sup> Ferguson, *Selected Philosophical Writings*, 32.

<sup>52</sup> Ferguson, *Selected Philosophical Writings*, 110-111.



Ferguson'un doğal teolojinin önermelerinin çoğunu kabul ettiği açıktır, ancak Onda Hıristiyanlığın doktrinlerinin herhangi bir kabulünün tezahürünü daha az görmekteyiz. Teoloji ona göre üç konuya odaklanır: Tanrı'nın Varlığı, Sıfatları ve Tanrı-Alem İlişkisi. Ferguson evrendeki gayeliliği algılamaya ve böylece bu gayeyi ortaya koyan düzenleyici bir varlığı evrene bakarak çıkarsamaya yönelik doğal bir eğilimimiz olduğunu iddia eder. Tanrı'nın varlığı ile ilgili Tasarım Delili de dahil olmak üzere, birçok rasyonel argüman sunulabileceğini iddia eder. Dahası, Ferguson bunları doğal akıl yoluyla kavranabilen rasyonel gerçekler olarak kabul etme eğilimindedir.<sup>53</sup>

Ferguson'a göre Tanrı'nın sıfatlarının ne olduğu akılla kavranabilir.<sup>54</sup> Tanrı'nın sıfatları bize O'nun doğasını ne olduğunu gösterir. Başka bir ifade ile Tanrı'nın eserlerinden yola çıkılırsa bu bize onun zatı ile ilgili bir fikir telkin eder. Tanrı'nın yaygın olarak bilinen sıfatlarını beş temel başlığa ayırabiliriz: *Birlik, Kudret, Bilgi, İyilik ve Adalet*. Birlik sıfatı ile başlarsak Teleolojik (illet-i gaiye) nedenlerin var olduğuna dair olan sezgimiz, bizi yalnızca tek bir Tanrının var olduğu inancına götürür. Tanrı'nın birden fazla olduğu fikri ise bir yozlaşmadır. İnsanlık tarihinde birçok farklı ulus birbirlerinden farklı Tanrı tasavvurları oluşturmuşlardır. Bu tasavvurları kıyaslarken, onları tek bir yüce varlığın inancıyla uzlaştırmaya çalışmamışlar; doğada farklı sıfatlara ve ayrı ayrı uzmanlık alanlarına sahip birçok Tanrıdan oluşan bir liste oluşturmuşlardır.<sup>55</sup> Ferguson Tanrı'nın birden fazla olduğuna dair var olan inancın doğru düşüncenin bir yozlaşması olduğunu dile getirir. Ona göre bu konuda herhangi bir ikna edici açıklama da sunulamamıştır. İlk bakışta bu, bariz bir etnosantrizmden başka bir şey gibi görünmüyor, ancak bu Ferguson'un Stoacı eğilimleriyle de ilişkilendirilebilir. Stoacılar, dini inancın çeşitliliğini kabul etmişlerdi ancak tüm kültürlerin aynı (tek de olsa) Tanrı'ya farklı isimlerle tapıldığını düşünmüşlerdir.<sup>56</sup> Temelinde birden çok Tanrı'ya inanma olan Politeizm insan zihninin en büyük ve en yaygın yanılgılarından biridir. Her ne kadar böyle olsa da Ferguson'a göre bu inanç bile erdemli yaşamın nasıl olması gerektiği ile ilgili bilgiye katkı sunar ve nihayetinde kişiyi tek Tanrı inancına götürebilir.<sup>57</sup>

Kudret sıfatı Tanrı'nın asıl sıfatlarından birisidir ki, her şeyin yaratıcısının var olan hiçbir şey tarafından sınırlanamayacağı anlamına

<sup>53</sup> Heath, "In the Garden of God," 60.

<sup>54</sup> Heath, "In the Garden of God," 61.

<sup>55</sup> Ferguson, *Selected Philosophical Writings*, 111-112.

<sup>56</sup> Hill, *The Passionate Society*, 51.

<sup>57</sup> Hill, *The Passionate Society*, 48.

gelir.<sup>58</sup> Bilgi sıfatına gelince Tanrı'nın bilgeliğiyle yönetilen bir dünyada var olmanın kendisi bizatihi bir nimettir.<sup>59</sup> Bilgi akıllı varlık olmanın bir özelliğidir ve doğaya baktığımızda orada gördüğümüz teleolojik nedenler/durumlar bizde doğanın yaratıcısının bilgili olduğuna dair bir inanç ortaya çıkarır. Tanrı'nın bilgisi bütün var olanların bilgisini, bunların birbiriyle karşılıklı olan münasebetlerinin bilgisini ve bütün bunlar için en iyisinin ne olduğuna dair bilgiyi ihtiva eder. İyilik sıfatı ise her şeyi yaratanın ve koruyanın temel sıfatlarından biridir.<sup>60</sup> Tanrı'nın adaletli oluşu, hikmet ve iyiliğin neticesidir. Onun adaleti, tarafsız ve evrensel iyiliktir.<sup>61</sup> Adalet ve İyilik sıfatına kötülük problemi konusunda biraz daha uzun değinilecektir.

Tanrı'nın varlığının delilleri konusuna gelince İskoç filozoflarının çoğu hiçbir zaman doğrudan Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanları tartışmasa ve metafizik sorulardan neredeyse tamamen kaçınsa da geliştirdikleri felsefi teoriler geniş ölçüde ilahi bir teleolojiye dayanır ki Ferguson da bunlardan biridir.<sup>62</sup> Ferguson'un teleolojisi, Hıristiyan, Stoacı, Newtoncu ve Aristotelesçi etkilerin bir bileşimi gibi görünüyor.<sup>63</sup> Ferguson'un Tanrı'nın varlığı konusunda çeşitli argümanları kullandığı yukarıda ifade edilmişti. O bunlardan Tasarım argümanını doğal dünyanın düzenini ve simetrisini açıklamada, ahlak argümanını evrende etik hayvanlar (insanlar) bulunduğundan, bu ahlaki doğayı açıklamak için aşkın bir ahlaki kaynak olması gerektiğini belirtmede, kozmolojik argümanı da dünyanın kontenjan olmayan bir ilk nedenden kaynaklandığını ortaya koymada kullanır. Son olarak, "insanlığın ortak tasdikinden gelen argüman" olarak bilinen daha modern, antropolojik argümana başvurur. Tanrı'nın varlığına olan inanç tüm dünyada ve farklı kültürlerde evrenseldir, bu nedenle böyle bir inanç doğal, yani doğuştan olmalıdır. İnsan yapısı tasarlanmış olduğuna göre, Tanrı'nın varlığı en azından ihtimal dahilindedir.<sup>64</sup>

Ferguson tasarım argümanını kabul eder ve evrenin görünürdeki amaçsallığını ve düzenini insanın bir şey icad ederken ortaya koyduğu tasarım tipiyle ilişkilendirir. Bu bir nevi Tanrı'nın zihninin insan zihniyle somut bir şekilde özdeşleştirilmesidir. Bu noktada Ferguson'un kozmogonisi ve antropomorfizmi, Hume'un görüşlerini tamamen reddettiğine dair işaretler taşıyor. Ferguson'un teolojisi, Stoacı felsefenin ve Hıristiyanlığın iyi sentezlenmiş bir hali olması bakımından dikkate değerdir. Ferguson'un

<sup>58</sup> Ferguson, *Selected Philosophical Writings*, 112.

<sup>59</sup> Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, 57.

<sup>60</sup> Ferguson, *Selected Philosophical Writings*, 112.

<sup>61</sup> Ferguson, *Selected Philosophical Writings*, 114.

<sup>62</sup> Gordon Graham, "Religion, Evolution and Scottish Philosophy", 77.

<sup>63</sup> Hill, *The Passionate Society*, 53.

<sup>64</sup> Hill, *The Passionate Society*, 48-49.

teleolojisi bu nedenle, Platonik bir Tanrı'nın varlığını reddeden geleneksel Aristoteles teleolojisinden de sapar. Ayrıca, Aristoteles ve daha sonra Hume tarafından ortaya konan içkin teleoloji tipine karşı aşkın bir teleoloji olduğu için de farklılık gösterir. Ferguson'un teleolojisi yine durağan olmaması ve monist bir evren tasavvur etmesi bakımından da Aristoteles'ten farklıdır.<sup>65</sup>

Ferguson'un Edinburgh'da verdiği Pnömatoloji derslerinin ana hatları bu konularda bize ipuçları vermektedir. Tanrı'nın varlığı evrensel kabule, tasarım verilerine ve özellikle de işaretlerin doğal ve yorumun içgüdüsel olduğu bir tür dil işlev gören ilahi takdirin görünüşlerine dayanmaktadır.<sup>66</sup> Ferguson'un tüm yazıları, İlahi takdire büyük bir yer ayırıyor ve daha sonraki çalışması olan *İlkeler* ise Tanrı'nın yönetimi, iradesi, yasaları, iyiliği ve mükemmelliği ile ilgili birçok şey içeriyor. Ayrıca Ferguson'un ahlaki düşüncesinin dinî bakış açısından ilham aldığına dair bir işaret de vardır.<sup>67</sup>

Ferguson, kendi kuramındaki varsayımsal unsurlardan tamamen vazgeçmese de insanın gerçek ve karmaşık doğasında temellenen bir açıklama peşinde olmuştur. *Sivil Toplum Tarihi Üzerine Bir Deneme* bu anlamda ampirist varsayımlara dayanır. Bu nedenle, Ferguson'un doğal toplum tarihinin temelini bir dizi epistemik varsayım oluşturur. Ferguson, *Ahlak Felsefesi Okulları*'nda bilginin olasılığını doğrulamakla kalmayıp onun geniş kapsamını öneren epistemik bir programın ana hatlarını çizmiştir. Ona göre bilgi, gerçekler veya kurallar hakkında olabilir. Ferguson algıyı- René Descartes, John Locke ve Hume'un öne sürdüğü gibi- benlik ve dünya arasında aracılık eden bir fikir veya imgeyi içerecek şekilde yorumlamasa da olgu bilgisi algısal bilgiyi içerebilir. Bu yüzden Ferguson, David Hume'un *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*'da eleştirdiği türden bir teleolojik argümanı kabul etmiştir. Ferguson'a göre evrenin sistemi, varoluş düzeni, dünyayı insanlar için kuran Tanrı'nın aklını yansıtır. Ferguson Hume'un (*A Treatise of Human Nature*'da) ahlaki yargının düşünce veya duyguya dayandığı iddiasını kabul etmez. Tüm rasyonel algılayıcılar, yaratılıştan Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamaya dair yeterli bir amaç ve tasarım olduğunu fark edebilirler. Bu yüzden Ferguson, David Hume'un *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*'da sert bir şekilde eleştirdiği teleolojik argümanı ısrarla savunmuştur. Ferguson'a göre evrenin sistemi, varoluş düzeni, dünyayı insanlar için kuran Tanrı'nın aklını yansıtır.<sup>68</sup>

Her ne kadar Ferguson sosyal bilim inşa ederken teolojik ve ahlaki talepleri, taahhütleri dikkate alıyor görünürse de onun yaşadığı dönemde

<sup>65</sup> Hill, *The Passionate Society*, 52.

<sup>66</sup> M. A. Stewart, "Religion and Rational Theology," 51-52.

<sup>67</sup> Heath, "In the Garden of God," 60.

<sup>68</sup> Eugene Heath and Vincenzo Merolle. "Introduction", 4.

toplumla ilgili çalışmalar zaten ahlak felsefesinden ayrı görülmemiştir. Yine de onun beşerî bilimlere bakışının temeli sekülerdir denebilir. Ona göre dünya bir tasarımın ürünüdür ve insan ilişkilerindeki gözlemlenebilir düzenlilik, doğadaki bu tasarımın ve amacın doğrudan sonucudur. Ferguson'un Tanrı'sı dünyaya müdahalesi direkt olmayan, evreni "İlahi Takdir" denilen genel tabiat yasaları çerçevesinde dizayn eden bir Tanrı'dır ve dünya karşılıklı olarak birbirini düzenleyen ve dengeleyen şeylerin sistemini sürdürmek için yerleşik yasalara ihtiyaç duyar. *İlahi Takdir'e* olan güveni tasarımcı bir Tanrı'ya olan derin inancının bir sonucudur. Her ne kadar modern bakış açısıyla Providansiyalizm fikri artık bertaraf olsa da Ferguson'un sistemine göre evren tasarlanmıştır ve olaylar, Tanrı'nın özel müdahaleleri nedeniyle değil, değişmez ve kendi kendini düzenleyen doğa kanunları nedeniyle gerçekleşir. Tanrı tabiatı tali sebeplerle işlemek üzere dizayn etmiştir ve tabiat kanunlarını bilmek demek dolaylı bir şekilde Tanrı'nın hükümlerini kavramak demektir.<sup>69</sup> Ferguson'un toplum incelemesinde ortaya koyduğu derin Tanrıci ve teleolojik yaklaşım, onu seküler sosyal bilimin önemli bir öncüsü olarak niteleyenleri bir kez daha düşünmeye zorlamaktadır. Her ne kadar sosyal bilim bazılarında göre tanımı gereği seküler olarak kavransa da bir İlk Neden olasılığını dışlamamız için hiçbir neden yoktur. Hume ile Ferguson arasındaki temel farklardan biri de burada ortaya çıkıyor. Hume bu etkin nedenlerin orijinali ve İlk Nedeni hakkında düşünmek istememiştir fakat Ferguson bunun üzerinde ısrarla durmuştur.<sup>70</sup> O sadece fiziksel dünyanın tasarımındaki düzen ve ölçülüğe vurgu yapmakla kalmaz aynı zamanda evrendeki estetik boyuta da dikkat çekmiştir. Böylece Tanrı'nın aslında sanatını çok iyi icra eden bir sanatçı olduğunu da ifade etmiştir. Dünya düzeninin bir tasarım ve sanat ürünü olduğunu aşağıdaki düşünceleriyle anlatmak istemiştir:

Ardışık olarak kullanılan ve yararlı bir amaç için birleştirilen fiziksel güçlerin, Tanrı'nın varlığına dair çıkarımlarda bulunduğumuz tasarım kanıtlarını oluşturduğunu unutuyoruz ve bu hakikat bir kez kabul edildikten sonra artık varoluşun kaynağını aramayız; sadece doğanın yaratıcısının koyduğu yasaları anlamaya çalışırız ve hem en son hem de en eski keşiflerimizde, yalnızca önceden bilinmeyen bir yaratılış veya takdir tarzını algılamaya başlarız. Sanata gelince ondan doğadan ayrı olarak söz ediyoruz; ama sanatın kendisi insan için doğaldır. Tanrı kendi mizacının yanı sıra bir nevi kader gibi varlığının başlangıcından beri yaratmaya ve tasarlamaya mahkumdur. Aynı yetenekleri çeşitli amaçlara uygular ve çok farklı

---

<sup>69</sup> Hill, *The Passionate Society*, 43.

<sup>70</sup> Hill, *The Passionate Society*, 55-56.

sahnelerde neredeyse aynı rolü oynar. Konu ne olursa olsun her zaman geliştirir, bu ister kalabalık şehrin sokakları veya ormanın vahşi doğası olsun, nereye giderse gitsin, O bu gayeyi taşır. O hiçbir kalıba sığmayan her durumda yeni bir durum ortaya koyabilen ve yeniliklerden bıkmayıdır.<sup>71</sup>

#### 4. Kötülük Problemi ve Ferguson'un Teodisesi

Teodise konusu Ferguson'un inanç sisteminde önemli bir yere sahiptir. Ferguson Hıristiyanlığın temel inançlarıyla çok ilgili olmasa da Aydınlanmacı düşünürler arasında yalnızca o eserlerinde Tanrı'nın kötülüğe neden izin verdiğiyle ilgili gizemi açıklamaya çalışmıştır. Kendini doğrudan ve açık bir şekilde teist olarak tanımlamasa da dolaylı yollardan bir teist olarak gösteren Ferguson, aslında zahirdeki kötülüğün Tanrı'nın varlığını inkara götürmek bir yana onun varlığını açık bir şekilde tasdik etmeye götürdüğünü söyleyerek ateistlere karşı çıkmıştır. Ona göre akıllı ve kadirşinas bir mizaca sahip olanlar, doğanın düzenindeki her durum veya olayın Tanrı'nın yüce bilgeliğini ve iyiliğini tezahür ettirmeye ve yüceltmeye hizmet ettiğini anlayacaklardır. Her şeyin bir nedeni vardır; evrendeki hiçbir şey gerçekten kötü değildir, çünkü bütün yaratılmışlar iyi niyetle tasarlanmış ana planda pozitif bir rol icra ederler.<sup>72</sup> Ona göre Tanrı'nın iyiliği fiziksel veya ahlaki kötülükle uyumlu bir şekilde açıklanabilir.<sup>73</sup>

Ferguson, ateistlerin, bu dünyanın insanın emeğinin karşılığını alamadığı ve sıkıntılarla dolu bir dünya olduğunu ve bundan hareketle Tanrı'nın ya hiç var olmadığını ya da varsa bile bilgelik ve iyilikten yoksun bir Tanrı olduğunu iddia ettiklerine değinir. Ferguson'a göre, bu dünya zorluk çekmeden ve zahmetsizce her arzusunun bir anda tatmin edildiği bir dünya olsaydı insan faaliyetinin, insan olmanın hiçbir anlamı kalmazdı. Bilakis, kazanılacak hayır, çalışmaktan muafiyet değil, fikrî melekelerin gelişmesi ve iyilik ile ihsan ve hikmet sahibi olan bir varlığa benzemeye çalışmaktır. Başka bir deyişle, böyle bir gelişme, Tanrı'nın suretinde yaşamak için çaba, mücadele ve aktif ahlaki eylemi gerektirir.<sup>74</sup> İnsanlardaki ahlaki kötülük şikayetleri de aynı şekilde ilerleyen veya gelişen bir doğanın belirtileridir.<sup>75</sup>

Ferguson'a göre iyilik her şeyi yaratan ve koruyan bir varlık olarak Tanrı'nın sıfatıdır. Onun iyilik sıfatına sahip olduğuna dair birçok delil mevcuttur. Bunlar:

##### 1. Şuurlu ve akıllı varlıkların yaratılması;

<sup>71</sup> Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, 12.

<sup>72</sup> Hill, *The Passionate Society*, 47-48.

<sup>73</sup> Adam Ferguson, *Selected Philosophical Writings*, 19.

<sup>74</sup> Adam Ferguson, *Institutes of Moral Philosophy*, 178-179.

<sup>75</sup> Hill, *The Passionate Society*, 48.

2. (İnsanlar) Neyi yaparlarsa mutlu olabilecekleri ile ilgili var olan iyilik ölçüleri;

3. Bir bütün olarak alemin tamamını korumak için kurgulanmış düzen.

Ferguson birincisi yani akıllı ve şuurlu varlıklar olmadan, iyiliğin kendisinin uygulanabileceği hiçbir nesne olmayacağını söyler. İkincisine gelince insanlar neyi yaparlarsa mutlu olabilecekleri ile ilgili var olan iyilik ölçülerinin sayıları veya insanların zevkleri bizim tarafımızdan bilinemez; ama bildiklerimizin düzeni ve eğilimi bizi evrensel bir iyi inancına götürür. İnsanın kaderinin ne olduğunu anlamak zordur ama insanın doğası da aynı şekilde karışık bir sahneye uyarlanmıştır. İnsan kendini sarmalayan dış koşullardan veya kendi doğasında ve davranışlarında bulunan kötülükten şikayet eder. Doğal kötülük de dediğimiz ilk şikâyet konusu fiziksel; ikincisi ise ahlaki kötülük olarak adlandırılır. Ferguson'a göre insanın fiziksel kötülükle ilgili şikayetleri, doğadaki mutlak kötülüğün bir işareti değildir. Bu olaylar doğanın kendi içine uygun şekilde yerleştirilmiş ve gücünü kullanmak için uygun emarelere sahip olan aktif bir doğanın göstergesidir. Oysa düzeltilmesi gereken bariz kötülüklerin olmadığı veya eşdeğer olarak kazanılacak iyiliğin bulunmadığı bir sahne, insanın doğasına aykırı bir eylemsizlik sahnesi olacaktır. Daha da önemlisi hiçbir kötülüğü idrak edemeyen, hiçbir arzusu olmayan bir varlık, hiçbir davranış ilkesine de sahip olamaz. Peki insan bu şartlar altında, tabiatın düzeninde faal bir güç olarak yer almış olmakla kendi mutluluğundan vazgeçmiş mi sayılır? Ferguson'a göre tabi ki vazgeçmiş sayılmamalıdır. İnsanın mutluluğu, sahip olduğu rahatlığın ölçüsüne göre değil, yaptığı işe bağlıdır; güvenliğine göre değil, sahip olduğu cesaret derecesine göredir; kendisi veya başkaları için ne kazandığına değil, gösterdiği şevk ve sevginin derecesine göredir.<sup>76</sup>

Ahlaki kötülük konusuna gelince, insanın ahlaki kötülükten şikayet etmesi bile insanın ilerleyen veya gelişen bir doğası olduğunun belirtisidir. Ferguson'a göre eğer insan hiçbir ahlaki kötülük ya da kusuru algılamayan bir varlık olsaydı, hiçbir düzelme ilkesine de sahip olamazdı. Ahlaki kötülük şikayetlerini ortadan kaldırmak için, insanların ya tüm kusurlardan kurtulmaları ya da sahip oldukları kusurlara duyarsız kılınmaları gerekir ki ilki imkansızdır: yani insanlar yaratılmış doğanın kusurlarına sahip olmalıdır. Ferguson'a göre bu kusurların mümkün olan en az ölçüsü nedir bilmiyoruz. İnsanın kendi hataları ve kusurları hakkında keskin bir duygusu vardır. Şikayetlerinin de memnuniyetlerinin de kaynağı Ferguson'a göre işte tam da budur. Ferguson bu noktada belki de en çarpıcı tespitini ortaya koyar: "O, şu hikmetli kısıtlama altında hareket etmeye mahkûm gönüllü bir

<sup>76</sup> Ferguson, *Selected Philosophical Writings*, 112-113.

faildir,<sup>77</sup> incitici eğilimleri kendisine acı verir ve yararlı eğilimleri hoştur.” Bu durumda Ferguson’a göre haz gibi ıstırap da ona yol açan gücün lütfunun bir kanıtıdır.<sup>78</sup>

Bir bütün olarak alemin tamamını korumak için kurgulanmış düzene yani üçüncü delile gelince, Ferguson doğa düzenindeki her parçanın, bütünü koruması için hesaplandığını iddia etmiştir. En uzak şeyler, aynı faydalı amaçlarla uyusmak için yapılmıştır. Gezegen sisteminin düzeni, bu sistemin herhangi bir parçasında var olan her varlığın korunması için hesaplanmıştır. Canlı ve duyarlı varlıkların zevkleri kadar acıları da onların korunmasına yöneliktir. Doğanın düzeni, yaşamın sürekliliğiyle değil, ardışıklıkla korunur ve birey yok olurken, her hayvan türü güvendedir ve doğa sistemi çürümeye karşı korunur.<sup>79</sup>

Ferguson’a göre Tanrı’nın kötülük problemi ile ilişki sıfatı olan adalet, O’nun hikmet ve iyiliğinin neticesidir. Adalet, tarafsız ve evrensel iyiliktir, her parçayı bütünü iyiliğine boyun eğdirir ve bütünü, parçalarının korunması için hesaplar; ama bütün için zararlı olan her parçayı da engeller. İnsanın tabiatına has olan acılar ve zevkler bu adalet kuralına uygun olarak dağıtılmıştır.<sup>80</sup>

### 5. Ruhun Ölümsüzlüğü İnancı

İnsan ruhunun genellikle bedenden ayrıldıktan sonra yaşamaya devam edeceği ve insanın gelecekte var olan bir ödül ve ceza durumuna mahkûm edildiği varsayılmıştır. Ferguson’a göre bu idrak, Tanrı’nın iyiliği ve adaletine ilişkin kavramlarla uygundur. Her şeye gücü yeteni yaratmaya istekli hale getiren iyilik sıfatının, aynı şekilde onu akıllı yaratıklarını sonsuza dek var etmeye istekli kılması da normaldir. Ruhlar gibi bedenler de sürekli yaşayacaktır. Fakat insanların bu dünyadaki bedensel tabiatları yok olacaktır. Bunun nedeni nesillerin birbirinin yolunu açmak içindir. Aksi halde dünya insanlarla dolup taşardı. Ancak ruhlar dünyası böyle değildir, herhangi bir problem olmaksızın ruhlar dünyası sonsuza kadar artarak devam edebilir. Ferguson’a göre ölümsüzlük arzusu içgüdüselidir ve bu arzu yaratıcının tasarısının makul bir göstergesidir. İnsanın akıllı doğasının

<sup>77</sup> Benzer tanımlarının izine yaşadıkları zaman, coğrafya ve inançları Ferguson’dan farklı olmasına rağmen bazı İslam düşünürlerinde daha erken zamanlarda rastlanır. Mesela Sa’dudîn et-Teftâzânî de “İnsanın muhtar suretinde muztar olduğunu” ifade eder. Bkz. Sa’dudîn et-Teftâzânî, *El – Makâsîd/Kelâm İlminin Maksatları*, çev: İrfan Eyibil, ed. Ahmet Kaylı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, 586. Benzer bir tespit Kınalızâde Ali Çelebi’de vardır. O da insanın “İhtiyarla memur, ancak ihtiyarında da mecbur” olduğunu ifade eder. Bkz. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâki Alâî*, Hz. Mustafa Koç, İstanbul Klasik Yayınları, 2017, 289.

<sup>78</sup> Ferguson, *Selected Philosophical Writings*, 113.

<sup>79</sup> Ferguson, *Selected Philosophical Writings*, 113-114.

<sup>80</sup> Ferguson, *Selected Philosophical Writings*, 114.

gelişimi, bu hayatın kazanımlarının ötesine yönelik devam edebilir. Ancak bu durumda da Tanrı'nın hükümlerliliği ahlakidir aksi halde insanın içgüdüsel olarak sahip olduğu adaletin tam anlamıyla dağıtılma arzusu bu hayatta tatmin olmaz. Bu yüzden de Tanrı'nın gelecekte var olacak bir hayatta kötü insanları cezalandıracağı ve iyi insanları da ödüllendireceğine dair evrensel bir inanç vardır.<sup>81</sup> Diğer taraftan yaratma iradesi, koruma arzusunu ima eder; bu nedenle ki ölümden sonra yaşam olduğu varsayımı makul görünmektedir.<sup>82</sup>

Ferguson'un Hıristiyanlığın temel inanç önermelerine bakış açısının ne olduğu yukarıda ifade edilmişti. Onun ölümden sonraki hayat konusundaki düşünceleri sahip olduğu erdem öğretisi ile uyum içindedir. Mektuplarına bakılırsa, Hıristiyan vahyine duyduğu ilgi, yalnızca onun ölümsüzlük vaadinden kaynaklanmıştır. Ferguson'un ölümsüzlükle ilgili varsayımlarının ana hatları basittir. Argümanını tasarım varsayımına dayandırarak, yaratma iradesinin muhafaza etme iradesini gerektirdiğine göre, doğası ebedi varoluşa uygun olan yaratılmışların böyle bir kadere sahip olabileceğini savunmuştur. Rasyonel ruh, yani insan ruhu "sonsuz çeşitlilikteki durumlara" uyum sağlama yeteneği ile, bilgi dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymaz ve hiçbir yer kaplamaz, sınırsız varoluşa sahiptir.<sup>83</sup>

Ferguson'a göre ruh bölünmez olduğuna göre ruhta dağılacak hiçbir şey yoktur ve dolayısıyla yok olacak hiçbir şey de yoktur. Ferguson'un ruhun ölümsüz olduğunu savunmasındaki birinci temel argüman Tanrı'nın akıllı yaratıklarını koruyacak olmasıdır. İnsanların büyük bir çoğunluğu tarafından bu inancın kabul edilmesinin sebebi ise ölümsüzlük arzusunun içgüdüsel olmasıdır. Ferguson, daha sonra ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili ikinci temel argümanını ortaya koyar. Burada insanın ahlaki gelişimiyle ilgili iki önemli noktaya dikkatimizi çekmiştir. İlerleyen gelişimimiz fani alemin ötesinde devam edebilir ve adalet arzusu bu hayatta yerine getirilmeden kalabilir. Ölümsüzlükle ilgili bu iddialar, belirli bir dinsel bakış açısının ilkelerinden ziyade rasyonel olarak sunulmuştur. Nihayetinde Ferguson, Tanrı ve ruhla ilgili temellendirmelerini doğal bir akılla yapmaya çalışmıştır.<sup>84</sup>

### **Sonuç**

Tüm yüzyıllar gibi, on sekizinci yüzyıl da kendine özgü çatışmalarıyla karakterize edilebilir. Dini ve dünyevi olanlar çatısı altında bazı karşıt dünyalar arasında fikir çarpışmaları olmuştur. Buna örnek olarak

<sup>81</sup> Ferguson, *Selected Philosophical Writings*, 114-115.

<sup>82</sup> Hill, *The Passionate Society*, 49.

<sup>83</sup> Kettler, *Adam Ferguson: His Social and Political Thought*, 173.

<sup>84</sup> Heath, "In the Garden of God," 61.



gelenekçiler ile modernistleri ve hazcılar ile ahlakçıları verebiliriz. Biraz daha spesifik olarak belirtirsek, on sekizinci yüzyıl İskoç Aydınlanmasında da düşünürler inanç- akıl, din- bilim ve akıl- tutku ve bunların sosyal hayatı anlamadaki rolleri gibi konular üzerinde tartışmalar yürütmüşlerdir. Ferguson da bu tartışmalara dahil olarak düşünce tarihindeki yerini almıştır.

Ferguson'un teolojisi doğal teolojidir. Tanrı'nın varlığına ilişkin rasyonel argümanlar sunmaya çalışır. Ferguson bunları doğal akıl yoluyla kavranabilen rasyonel gerçekler olarak kabul etme eğilimindedir. Dünya bir tasarımın ürünüdür ve onun düzeni ve ilerleyişi Tanrı'nın eseridir. Belki de Tanrı kanıtlanmasında en çok dikkat çeken delili evrensel kanıt teorisidir. Bu aslında Ferguson'un ortaya koyduğu haliyle hiç de yabana atılacak bir delil değildir. Sisteminin temelini oluşturan iyimser ontolojisi aslında Stoacılık'tan gelmektedir. Dünya uyumlu, kendi kendini düzelten bir birim olarak yaratılmıştır ve Tanrı'nın evreni yaptığından daha iyi hale getirmesinin mümkün olduğuna inanmamız için hiçbir nedenimiz yoktur.

Ferguson, ateist, hazcı ve devrimci hasımlarıyla savaşmak ve giderek daha sofistike, Aydınlanmacı bir okur kitlesini Tanrı, teleoloji ve tasarım argümanlarının hala geçerli olduğuna ikna etmek için gelişen sosyal bilim metodolojilerini kullanan ve bunların şekillenmesine yardımcı olan bir ahlak filozofudur. O misyonunu insan doğasını yöneten tekdüze yasaları yaşam için ahlaki kılavuzlar olarak sunmak olarak belirlemiş olan Stoacı bir filozoftur. Bunu da ampirik yolla ortaya koymak istemiştir. Bu nedenle, Ferguson'un sosyolojik çalışmalarında bile temel yapıyı ahlakın ve doğal teolojinin oluşturduğunu göz önünde bulundurmamız gerekir. Her ne kadar düşüncesi antikçağ felsefesinden (Stoacılık) ve dinden etkilenmiş olsa da özellikle sosyal bilimlerde ama genel olarak bütün alanlarda yenilikçi bir bakış açısına sahip olmayı başarmıştır.

Ferguson'un inancında iyiliksever bir Tanrı'nın evrene koymuş olduğu şaşmaz düzen ve bu evrenin kötülükten arınmış olduğuna dair olan teodisesi önemli bir yer tutar. Ferguson kötülüğün artması nedeniyle dünyanın berbat bir yer olduğu iddialarına karşıdır ve ona göre haz gibi acıların da insan için yararları vardır. Bizler, içgüdüleri onları her zaman güvenilir bir şekilde yönlendiren diğer hayvanlar gibi değiliz, ancak herhangi bir eylemi gerçekleştirirken bilişsel olmayan dürtülerimizle birleştirdiğimiz bilinç ve hırs, öngörü, muhakeme ve iradeye sahip olarak ahlaki gelişimimizi tamamlarız. Seçme konusunda bize özel olan özgürlüğümüzün maalesef üzücü bir yanı da vardır ki bu da bazen seçimlerimizle kendimize bile zarar verecek şekilde davranmamızdır.

Ferguson ölümsüzlükle ilgili iddialarını da belirli bir dinsel bakış açısının ilkelerinden ziyade rasyonel gerekçelerle ortaya koymaya çalışır. Ferguson

dine karşı keskin bir muhalefet ortaya koymadığı gibi dinin doğru anlaşıldığında ve anlatıldığında kişinin bireysel ahlakına ve toplumsal huzura önemli katkılar yapabileceği düşüncesini de desteklemiştir.

---

<b>Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:</b>	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
<b>Finansal Destek / Grant Support:</b>	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

---

## KAYNAKÇA

- Ali Çelebi, Kınalızâde. *Ahlâki Alâî*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Allan, David. *Virtue, Learning and the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1993.
- Bakır, Kemal. "Francis Hutcheson ve Ahlâk Duyusu Teorisi." Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2012.
- Broadie, Alexander. *A History of Scottish Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Fagg, Jane B. "Biographical Introduction." *The Correspondence of Adam Ferguson*, ed. Vincenzo Merolle, içinde xx- cxxxvi. London: William Pickering, vol. I, 1995.
- Ferguson, Adam. *Principles of Moral and Political Sciences*. vol. II. Edinburgh, n.p. 1792.
- Ferguson, Adam. *Institutes of Moral Philosophy*. London: Routledge/Thoemmes Press (reprint A. Kincaid & J. Bell, Edinburgh, 1769), 1994.
- Ferguson, Adam. *An Essay on the History of Civil Society*. ed. Fania Oz-Salzberger, New York: Cambridge University Press, 1996.
- Ferguson, Adam. *Selected Philosophical Writings*. ed. Eugene Heath. United Kingdom: Imprint Academic, 2007.
- Graham, Gordon. "Religion, Evolution and Scottish Philosophy." *The Journal of Scottish Philosophy* 19:1 (2021): 75-89.
- Graham, Michael F. *The Blasphemies of Thomas Aikenhead: Boundaries of Belief on the Eve of the Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- Hanley, Ryan Patrick. "Social Science And Human Flourishing: The Scottish Enlightenment and Today." *The Journal of Scottish Philosophy* 7:1 (2009): 29-46.
- Heath, Eugene and Vincenzo Merolle. "Introduction." *Adam Ferguson: Philosophy, Politics and Society*. ed. Eugene Heath and Vincenzo Merolle içinde 1-8. London: Pickering & Chatto, 2009.
- Heath, Eugene. "In the Garden of God: Religion And Vigour in The Frame of Ferguson's Thought." *The Journal of Scottish Philosophy* 13:1 (2015): 55-74.
- Hill, Lisa. *The Passionate Society The Social, Political and Moral Thought of Adam Ferguson*. Netherlands: Springer, 2006.

- Kettler, David. *Adam Ferguson: His Social and Political Thought*. New York: Routledge, 2017.
- Köktaş, Mümin. "İskoç Aydınlanması: Bir Sivil Toplum Perspektifi." Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 2010.
- Kugler, Michael. "Adam Ferguson and Enlightened Provincial Ideology in Scotland." *Adam Ferguson: Philosophy, Politics And Society*. ed. Eugene Heath and Vincenzo Merolle, içinde 125-142. London: Pickering & Chatto, 2009.
- Oz-Salzberger, Fania. "The political theory of the Scottish Enlightenment." *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*. ed. Alexander Broadie, içinde 157-177. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Reçber, Mehmet Sait. "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği." *Felsefe Dünyası* 1:39 (2004): 20-41.
- Romagosa, Alfredo. "George Turnbull, Adam Ferguson, and the Social Value of Knowledge." *The Journal of Scottish Philosophy* 19:2 (2021): 125-143.
- S. Chen, Jeng-Guo. "Providence and Progress: The Religious Dimension in Ferguson's Discussion of Civil Society." *Adam Ferguson: History, Progress and Human Nature*. ed. Eugene Heath and Vincenzo Merolle, içinde 171-186. London: Pickering & Chatto, 2008.
- Sher, Richard B. *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh (Edinburgh Classic Editions)*. [2 ed.], Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- Smith, Craig. "The Scottish Enlightenment, Unintended Consequences and the Science of Man." *The Journal of Scottish Philosophy* 7:1 (2009): 9-28.
- Smith, Craig. "Adam Ferguson And The Danger Of Books." *The Journal of Scottish Philosophy*, 4:2 (2006): 93-109.
- Stewart, M. A. "Religion and Rational Theology." *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*. ed. Alexander Broadie, içinde 31-59. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- et-Teftāzānī, Saʿdudīn. *El – Makāsīd/Kelam İlminin Maksatları*. Çev. İrfan Eyibil. ed. Ahmet Kaylı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Taşkın, Ali. *İskoç Aydınlanması*. Ankara: Liberte Yayınları, 2019.



## İda'nın Dinî Bağlılık Tercihinin Dindarlık Kuramları Açısından İncelenmesi\*

FATMA KENEVİR

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye  
Ankara University, Faculty of Divinity, Türkiye  
fkenevir@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1224-1173>

### Öz

Dindarlık olgusunu anlamaya ve açıklamaya yönelik yaklaşımların başında gelen 'yoksunluk', 'rasyonel tercih', 'sosyalleşme', 'etnik köken ve din' ile 'varoluşsal güvenlik' gibi teoriler dindarlığı genellikle tek bir unsurla açıklama eğilimindedir. Bireysel farklılıklar göz önüne alındığında ise farklı bireylerin dinî tecrübeleri de farklı olabilmektedir. Din, karmaşık ve çok yönlü bir olgu olduğundan dindarlık ile ilgili tek bir kuramsal yaklaşımın dinî bağlılığın tüm biçimlerini açıklaması zordur. Farklı din algılarını yansıtabilme imkanı bakımından dini bağlılığın filmler aracılığıyla incelenmesi, konuyla ilgili yaklaşımları daha derinlemesine anlamamıza katkı sağlayabilir. Bu bağlamda yönetmenliği Paweł Pawlikowski tarafından yapılan *İda* (2013) filmi 1962 Polonya'sında Yahudi soykırımı sonrası döneme mercek tutar. Film, politik ve tarihi katmanlara sahip olmakla birlikte bu çalışmada dindarlık teorileri özelinde ele alınmıştır. Nitel desende planlan bu film incelemesinde, dindarlık kuramları bağlamında dinî kimlik analizi yapılmıştır. Filmin ana karakteri olan Anna'nın (*İda*) hikayesine kendilik arayışı ve dinî kimliğinin keşfi bağlamında odaklanılmıştır. Onun deneyimleyerek karar verme sürecinde ise dinî sosyalleşme, rasyonel tercih, anlam ve aidiyet arayışı etkili olarak Anna dini bağlılığı seçmiş ve manastıra geri dönmeye karar vermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İda, Paweł Pawlikowski, Varoluşçuluk, Sosyal Öğrenme, Yoksunluk, Rasyonel Tercih.

### Examination of *İda's* Choice of Religious Devotion in Terms of Religiosity Theories Abstract

Approaches to understanding and explaining the phenomenon of religiosity include 'deprivation theory', 'rational choice theory', 'socialization theory', 'ethnicity and religion' and 'existential insecurity theory'. These theories frequently attempt to explain religiosity using a single factor. Because of human diversity, various individuals may have unique religious experiences. Considering that religion is a multifaceted and complex phenomenon, no single theoretical approach to religiosity can adequately explain all forms of religious commitment. In the context of movies reflecting individuals' perceptions of life, examining the perception of religiosity through film can contribute to a deeper understanding of the approaches to the subject. Paweł Pawlikowski's *İda* (2013) is a movie about Poland in 1962, following the Holocaust. Although the film has political and historical layers, in this study, it was analyzed specifically in terms of theories of

religiosity. In this direction, religious identity analysis was carried out within the framework of film analysis in qualitative design. The article is focused on the story of Anna (Ida) the main character of the film, in the context of her search for self and the discovery of her religious identity. Religious socialization, rational choice and existential pangs seem to have influenced her experiential decision-making process, and ultimately Anna decided to return to the convent.

**Keywords:** Ida, Paweł Pawlikowski, Existentialism, Social Learning, Deprivation, Rational Choice.

## Giriş

Toplumsal yaşamı dolaylı ve sanatsal bir şekilde sunan sinema, bireylerin en mahrem veya en aşikâr arzu ve korkularını ifşa etmesi bakımından önemli bir konumdadır. Sinema, gerçekliğin temsillerinden biri olduğu gibi aynı zamanda o gerçekliği anlamlandırabilmekte; bireyin yaşadığı dünya ile arasındaki etkileşim kapasitesini artırabilmekte ve başkalarının yaşamlarına katılmayı ve onlarla özdeşleşmeyi mümkün kılabilir. Öyle ki filmler kimi zaman kişiyi yaşamın anlamı üzerine düşünmeye dahi davet edebilmektedir. Toplumla ilişkisi bağlamında sinema, toplumsal teşhise değerli bir katkıda bulunma imkanına sahiptir.<sup>1</sup> Sinemanın kurmaca olmasından ötürü her ne kadar toplumla ilişkisine şüpheyle yaklaşılsa da Morin'in belirttiği gibi kurmacanın kendisi bizzat tarihsel ve toplumsal koşullara bağlıdır ve bu koşullardan beslenir.<sup>2</sup> Film analizlerinde çeşitli temalar, kişiler ve nesnelere toplumsal teoriyle ilgili manalar üreten semboller olarak ele alınabilmektedir. Diğer taraftan filmlerden alınan bu parçalar toplumsal teori alanına yerleştirildiğinde sosyolojik hayal gücünü de kamçılatabilmektedir.<sup>3</sup> Sinema, tarihî hikayeleri aktarırken de birebir tarihsel gerçeklikten ziyade, yönetmen ve senarist aracılığıyla tarihçinin subjektif bir yorumu ve tarihin kısmi bir gerçekliğini sunmaktadır.<sup>4</sup> Bu çalışmada konu edilen *Ida* (2013) gibi tarihî kategorisine dahil olan filmler, geçmiş dönemlere ait olayların toplumsal ve kültürel etkilerine ek olarak dönemin toplumsal ve dinî yönelimlerini anlamak için de önemli birer kaynak olarak değerlendirilebilmektedir.

---

\* Bu çalışmanın müsvedde halini okuyan ve yönlendiren Mehmet Kalaycı başta olmak üzere yazım sürecinin çeşitli aşamalarında değerli katkılarda bulunan Mustafa Sarmış'a ve editöryal ekibe çok teşekkür ederim.

<sup>1</sup> Bülent Diken ve Carsteb B. Laustsen, *Filmlerle Sosyoloji*, 22-34; Edgar Morin, *The Cinema or the Imaginary Man*, 104-223.

<sup>2</sup> Morin, *The Cinema or the Imaginary Man*, 168.

<sup>3</sup> Diken ve Laustsen, *Filmlerle Sosyoloji*, 23-34.

<sup>4</sup> Morin, *The Cinema or the Imaginary Man*, 202-203; Diken ve Laustsen, *Filmlerle Sosyoloji*, 23-32.

Günümüz toplumları üzerinde en etkili sanat formlarından biri olarak kabul edilen sinema, akademik tartışmalarda da kendine önemli bir yer edinmiştir. Din ve sinema ilişkisini konu edinen çalışmalarda son yıllardaki artış dikkat çekmektedir. Nitekim çok sayıda filmde dinî fikirler, ritüeller ve dinî topluluklar ima veya temsil ile karşımıza çıkabilmektedir. Filmlerde yer alan anlatılarda ve karakterlerin gelişimlerinde açık ya da dolaylı şekillerde dini öğelere başvurulabilmektedir.<sup>5</sup> Bu çerçevede Watkins, filmlerin büyük din kuramcılarının seçili metinlerindeki farklı kuramsal yönelimlerle ilgili değerlendirmelerde kullanılabileceğini önermektedir. O aynı zamanda filmlerin, dinî düşünce ve deneyimleri benzersiz bir şekilde ifade edebilme imkanı taşıdığı önermesine sahiptir.<sup>6</sup> Bu çalışmada da dinî bağlılığı açıklama üzerine odaklanan dindarlık kuramları kapsamında *İda* filminin tematik dini kimlik analizi yapılmıştır.

## 1. Kuramsal Arka Plan

### 1.1. Dini Bağlılık Kuramları

Dindarlığın veya dinî bağlılığın sebeplerini açıklama üzerine kurulu çeşitli kuramlar vardır. Ancak dinî bağlılık ve dinî tecrübe çeşitli karmaşık boyutlara sahip bir olgu olduğundan tek bir faktörün dindarlığı tüm yönleriyle açıklayabilmesi zordur. Stolz'un belirttiği gibi, dindarlığı açıklayan teorilerden sadece birinin "doğru olması gerektiği" veya "bir mekanizmanın her şeyi açıklayabilmesi gerektiği" gibi bir yaklaşım ile dindarlığı anlama ve açıklama mümkün görünmemektedir. Her şeyden önce toplumsal ve tarihsel bir gerçeklik olarak farklı zaman ve yerlerde, farklı ekonomik, sosyo-kültürel mekanizmalar devrededir.<sup>7</sup> "İnsanlar neden dindar olur?" sorusuna farklı perspektiflerden yaklaşan bu temel teoriler, 'yoksunluk teorisi', 'rasyonel tercih teorisi', 'sosyalleşme teorisi', 'etnisite ve din teorisi' ve 'varoluşsal anlam arayışı'dır.

#### 1.1.1. Yoksunluk/ Mahrumiyet Teorisi

Mahrumiyet teorisi olarak da adlandırılan yoksunluk; mutlak yoksunluk ve görelî yoksunluk şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Fiziksel yoksunluk gibi durumlar mutlak yoksunluk biçimleri olarak görülürken kişinin hayattan bekledikleri ile elde ettikleri arasındaki tutarsızlık, bireyin kendini diğerleriyle karşılaştırması ve kendini onlardan kötü olarak değerlendirmesi

<sup>5</sup> Melanie J. Wright, *Religion and Film: An Introduction*, 3-5. Sinema ve din ilişkisine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Sarmış, *Filmlerle Din Sosyolojisi: Hollywood Sineması, Sekülerleşme ve Hipergerçek Yaşam*. Ankara: Eskiye Yayınları, 2020.

<sup>6</sup> Gregory, J. Watkins, "Introduction: Teaching Religion and Film," 3-7, 234.

<sup>7</sup> Jörg Stolz, "Explaining Religiosity: Towards a Unified Theoretical Model," 345.

de görelî yoksunluk olarak ifade edilmektedir.<sup>8</sup> Başka bir deyişle görelî yoksunluk, kişinin yalnızca etrafındakilerin X'e sahip olduğunu gördüğünde ve kendisinin de X'i isteyip X'e sahip olmaya hakkı olduğunu hissetmesine rağmen X'e sahip olamamaktan kaynaklanan yoksunluk tipidir.<sup>9</sup> Yoksunluk teorisi özellikle din değıştirme teorileri içinde ön plana çıkar. Bu yaklaşım; dinî bağıllığı, belirli kaynak veya niteliklerden yoksun bireylerin dine yönelmeleriyle açıklar. Buna göre bireylerin hayatlarında dinî açıklamalara ve bağıllığa ihtiyaç duymasını sağlayan belirli sorunlar ve şikayetler vardır. Din de kişilerin karşısına çıkan bu zorluklar için bir sığınaktır.<sup>10</sup> Nitekim dinî organizasyon ve kuruluşlar mutlak yoksunlukları telafi edici çeşitli hizmetler sunmaktadır. Ayrıca din, bu dünyada elde edilmesi imkansız gibi görünen şeyler için de telafi edici unsurlar ve ödüller sunmaktadır. Zengin veya fakir olsun tüm insanlar potansiyel olarak dinin sağladığı bu ödüllerden mahrumdur.<sup>11</sup>

Dinî bağıllığı açıklamada en dikkat çeken yoksunluk türü sosyal yoksunluktur. Sosyal yoksunluğu toplumda saygı duyulan özelliklerin dağılımından kaynaklı bir yoksunluk hissi olarak tanımlanmak mümkündür. Diğerlerine kıyasla bazı kişiler maddi varlıklara, kariyer fırsatlarına ve sosyal prestije daha kolay erişim imkanına sahiptir. Toplumda değerli kabul edilen bu özelliklerden yoksun olanlar içinse din, koşulsuz bir kabul sağlamak ve bu durumdaki bireylerin dinî bağıllıkları artabilmektedir.<sup>12</sup> Yani bu teori, farklı türden yoksunlukların bireyleri dindarlığa götürdüğünü veya onların dindarlıklarını artırdığını savunur.<sup>13</sup> Örneğin Diener ve diğerleri, dindarlığın, öznel iyi oluşla ilişkisini ele aldıkları çalışmalarında öznel iyi olma ve dindarlık arasındaki ilişkiye sosyal desteğin, saygı duyulma duygusunun ve yaşamdaki anlam ve amacın aracılık ettiğini tespit etmişlerdir. Başka bir deyişle onlar daha sert (belirli imkanlardan yoksun) yaşam koşullarına sahip olan ulusların, daha iyi yaşam koşullarına sahip uluslara kıyasla dindar olma ihtimalinin yüksek olduğunu ortaya koymuşlardır.<sup>14</sup>

Toplumlar temelinde yoksunluk; refah devletinin varlığı ya da yokluğu, yüksek standartta tıbbi bakım, doğal afetlerden etkilenme düzeyi ve

<sup>8</sup> David Gordon ve Paul Spicker, *The International Glossary on Poverty*, 37.

<sup>9</sup> Faye Crosby, "A Model of Egoistical Relative Deprivation," 85-113.

<sup>10</sup> Gregory S. Longo ve Jungmeen Kim-Spoon, "What Drives Apostates and Converters? The Social and Familial," 285-290.

<sup>11</sup> Rodney Stark ve William Sims Bainbridge, *The Future of Religion*, 11.

<sup>12</sup> Longo ve Kim-Spoon, "What Drives Apostates and Converters?," 287-288.

<sup>13</sup> Stark ve Bainbridge, *The Future of Religion*, 1.

<sup>14</sup> Ed Diener ve diğerleri, "The Religion Paradox: If Religion Makes People Happy, Why Are So Many Dropping Out?," 1278.

siyasi/hukuki güvenlik durumları ile ilgili olarak ele alınmaktadır.<sup>15</sup> Yoksunluk teorisini rasyonel tercih ile ilişkilendiren Stolz, bireylerin kendilerini mahrumiyet koşullarında bulduklarında ve çözüm aradıklarında yardım sunan bir dine yönelmelerinin rasyonel olduğunu ifade eder. Dinler (1) mitlere atıfta bulunarak yoksunluklara 'anlam' kazandırabilmekte (teodise); (2) acıları ritüellere dâhil edebilmekte (dua); (3) belirli bir 'habitus' aracılığıyla acıları katlanılabilir kılabilmekte ('seçilmiş azınlıktan' olma) ve (4) gelecek için de umut ve ödül vaat ederek (cennet) yardımcı olabilmektedir. Ayrıca Stolz, yoksunluk teorisinin rasyonel eylemle yeniden yapılandırılmasında iki noktayı vurgular. Birinci vurgu, toplumsal yoksunluğun düşük düzeyde olmasının bireysel düzeyde de yoksunluğun azalmasına yol açacağı yönündedir. Bireyler diğer toplumdaki birçok sorunla (yüksek çocuk ölümleri, kıtlık, salgın vb.) karşılaşmazlar; buna bağlı olarak dinî veya seküler başa çıkma stratejilerine ihtiyaç duymazlar. İkinci vurgu, bireylerin diğer yoksunluklar içinde dinî cevapların yanı sıra güçlü seküler başa çıkma stratejilerine (işsizlik ve sağlık sigortası, psikolojik yardım merkezleri vb.) sahip oldukları yönündedir. Yoksunluklara yönelik bu tür seküler çözümler daha etkin ve güvenilir olarak algılanacağından dinî başa çıkma stratejilerine olan talep de azalacaktır.<sup>16</sup> Bununla birlikte dinî bağlılığa götüren yoksunluğun toplumsal kaynaklı (ekonomik sebepler, doğal afetler gibi) tipleri, dönemsel olarak değişebilmekteyken bireysel (belirsizlikler, varoluşsal krizler vs.) kaynaklı yoksunluk tipleri zamansal değişimden muaf kalabilmektedir. Yoksunluk teorisine genellikle din değiştirme kuramları içinde başvurulsa da bireylerin yaşantısında sonradan karşılaşılan problemlerle birlikte sosyalleşilen dinî inanç çerçevesinde bir dindarlık artışı da görülebilmektedir. Örneğin Ceza İnfaz Kurumlarındaki dindarlığın artışı bu doğrultuda yorumlanabilir. Nitekim kısıtlı imkânlar, özgürlüğün elinden alınması ve boş zaman, dindarlıkta artışın ortaya çıkmasını sağlıyor görünmektedir.<sup>17</sup>

Film bağlamında ise İda'nın bir yetim ve öksüz olarak manastırda yetişmesi ve aile üyeleri tarafından sağlanabilecek duygusal yakınlıktan mahrum şekilde büyümesi bir tür yoksunluk biçimi şeklinde anlaşılabilir. Bu yoksunluk ise inancı ve İsa'nın varlığı ile doldurulmuş görünmektedir.

<sup>15</sup> Pippa Norris ve Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, 13-17.

<sup>16</sup> Stolz, "Explaining Religiosity," 351-352; Pippa Norris ve Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, 13-14.

<sup>17</sup> Fatma Kenevir, "Kadın Mahkumlarda Suç ve Din Anlayışı," Mualla Yıldız ve Fatma Kenevir, "A Study on Trust in God in Juvenile Delinquents," 169-195.



Yoksunluğa toplumsal düzlemde bakıldığında ise 1960'lar Polonya'sının sosyalist bir devlet tarafından yönetilen ancak Katolik Kilisesinin de topluma yön verme mücadelesinde olduğu<sup>18</sup> çekişme halinde bir toplum olarak tarif edilebilir.

### 1.1.2. Rasyonel Seçim Teorisi

Rasyonel seçim teorisi; suç eylemini, dinî bağlılığı, arkadaşlık ya da aşk ilişkilerini açıklama gibi hayatın tüm alanlarında karşılık bulan bir teordir. Buna göre sosyal aktörler, durumlarını rasyonel bir tarzda değerlendirerek amaçlarını minimum risk ile elde etmeyi hedefler. Bireyler, kendi bilgi ve anlayışları kapasitesinde, ulaşılabilir seçeneklerle sınırlı, tercih ve zevklerinin güdümünde olarak rasyonel tercihler yaparlar.<sup>19</sup> Ödüller, kişilerin arzuladığı ve elde etmek için belli bedeller ödediği şeyler olarak görülmektedir. Arzulanan ödüller sınırlı olmakla birlikte bazı ödüllerin (insanoğlunun temel arzularından biri olan ölümsüzlük gibi) bu dünyada elde edilmesi mümkün değildir. Ancak insanoğlunun, bu dünyada ulaşılması imkansız olan bu ödülleri nasıl elde edebileceği ile ilgili de açıklamalara ihtiyacı vardır. Din tarafından sunulan bu açıklamalar, tanrıların insanlardan istekleri ve insanların da tanrılardan alabileceği şeyler üzerine kuruludur. Din, başka yollarla elde edilemeyen ödüller -ölümsüzlük, cennet vs.- sunmasıyla belirli bir ihtiyaca karşılık gelir. Burada dinî açıklamalara güvenmek de bedeli olan riskli bir durumdur. Bu inançların gerçekliğini değerlendirmek imkansız olduğundan başkalarının da o inanca sahip olması kişilerin dinî bağlılığını kuvvetlendirecektir. Ayrıca ritüeller de bu güvene katkı sağlayabilmektedir. Özellikle mistik bir tecrübe türü olan dualar, dinî varlıkların gerçekliğine dair bir güven tazelemesi sunmaktadır.<sup>20</sup>

Rasyonel seçim teorisi, amaç yönelimli ve rasyonel varlıklar olarak bireylerin, seçeneklerle karşılaştıklarında en iyisini seçmeye çalıştıklarını, maksimum fayda sağlayacağını hesapladıkları için de dinî hareketlere katıldıklarını varsayar.<sup>21</sup> Bu teoriyi eleştirenler ise bireylerin her zaman mantıklı, hesaplı ve rasyonel davranışlar sergilemediğini vurgulamaktadır. Bireyden bireye isteklerin değişebileceği gibi bu istekler kişilerin kendi yaşam döngüleri içerisinde dahi değişkenlik gösterebilmektedir. Bireylerin

<sup>18</sup> Oğuz Öztosun, *1945'ten Günümüze Polonya'da Katolikliğin Toplum, Din ve Siyaset İlişkisine Etkileri*, 87.

<sup>19</sup> Rodney Stark ve Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, 85; Malcolm Hamilton, "Rasyonel Seçim Kuramı: Bir Eleştiri," 199.

<sup>20</sup> Hamilton, "Rasyonel Seçim Kuramı," 199-202.

<sup>21</sup> Stark ve Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, 8-9, 370; Stark and Finke, *Acts of Faith*, 42-44.

tercih ve amaçlarının zamanla değişebilmesinin yanı sıra bu tercihler çok sayıda kararsızlık barındırabilmektedir.<sup>22</sup> Ayrıca teoriyi savunanlar insanoğlunun genellikle benzer şeyleri istediğini -maddiyat, güvenlik, huzur, eğlence vs.- varsaydığı ve bu ihtiyaçları da biyoloji ve insan doğasının evrensel yönleri ile açıkladıkları için de eleştirilmektedirler. Diğer bir itiraz ise dinin herhangi bir tüketim aracı gibi değerlendirilemeyeceği yönündedir. Kişi, daha iyi teklifler aldığı dinini değiştirmez. Teoriye yöneltilen itirazlardan biri de dinî bağlılığın nesilden nesile aktarılması ve kültürel kimlik kazanımı sonucunda edinilmesinin, onu seçim konusu olmaktan çıkarttığı şeklindedir.<sup>23</sup> Bireyler, halihazırda belirli bir inanca sahip bir aile içerisinde doğar ve çoğunlukla da belirli bir inanç doğrultusunda yetiştirilirler. Bireysel sosyal ağlar ve ilişkiler dinî seçimleri etkilediğinden, bireyler içinde yetiştikleri bu inancı normal şartlarda rastgele değiştirmezler. Bu durum kişisel ilişkiler ağı olarak “sosyal ve dinî sermaye” kavramlarıyla açıklanmaktadır. Buna göre de bireyler dinî tercihlerini yaparken sosyal sermayelerini korumaya çalışacaklardır.<sup>24</sup> Ayrıca kültür ve toplum bireylerin seçimlerinin rasyonelliğini de etkileyebilmektedir. Başka bir deyişle içinde sosyalleşilen din, mevcut dinin en rasyonel din olduğunu bireye küçük yaşlarda öğretecektir.

Stolz, toplumun saygın üyeleri olarak görülmek için bireylerin dinî görevlerini yerine getirmelerinin rasyonel bir tercih olabildiği gibi ailelerin, dinî bilginin ‘önemli olmadığını’ düşündükleri için çocuklarını din derslerinden muaf tutmak istemelerinin de rasyonalite yardımıyla verilen kararlardan biri olabileceğini belirtir. Ona göre, bireyler ne kadar yoksun bırakılırlarsa ne kadar normlar ve yaptırımlar tarafından dindarlık sergilemeye zorlanırlarsa, ne kadar etnik veya kültürel kimliklerini değişim tehdidi altında hissederlerse dinî bir eylemi seçme olasılıkları o kadar yükselir. Yani toplumda dini olguları, rasyonel bir seçimin konusu haline getiren birçok faktör söz konusudur.<sup>25</sup> Bu anlamda yoksunluk teorisi ve rasyonel tercih teorisi yakından ilişkili teoriler olarak yorumlanabilir.

<sup>22</sup> Örneğin Osmanlı döneminde Kuzey Anadolu’da bazı ağır vergilerden (haraç vergisi) kaçınmak, iskân serbestisi sağlamak, gümüş madenlerinde rahatça çalışabilmek, ikinci sınıf vatandaş muamelesi görmemek ve sosyo-ekonomik avantajları elde etmek amacıyla görünüşte Müslüman olup eski dinini gizlice sürdürenlerin olduğu bilinmektedir. Bu gibi süreçlerde rasyonel eylem, din değiştirme olsa dahi, içinde yetişilen eski dinin gizli de olsa sürdürülmesi din konusunda rasyonel tercih teorisinin sınırlarını tartışmaya açmaktadır. Bkz. Halide Aslan “Tanzimat Döneminde Dinî Değişim Halleri: İhtida-Gizli Din-Tanassur ve Osmanlı,” *Toplum Bilimleri Dergisi* 6:12 (2012): 55-82.

<sup>23</sup> Hamilton, “Rasyonel Seçim Kuramı,” 202-215; Inger Furseth ve Pal Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, 213-217.

<sup>24</sup> Stark ve Finke, *Acts of Faith*, 119-120; Hamilton, “Rasyonel Seçim Kuramı,” 205.

<sup>25</sup> Stolz, “Explaining Religiosity,” 357-358.

Film bağlamında Ida'nın seçiminde rasyonalitenin öneminden bahsetmek mümkündür. Çünkü o, halk arasında saygı gören bir meslek olan rahibeliğin toplumsal statü değerine, teyzesiyle olan yolculuğu boyunca bizzat şahit olmuştur. Kendisine savcı olan teyzesinden daha çok saygı ve güven duyulduğunu tecrübe etmiştir. Ayrıca cazip görünen özgürlük ve belirsizliklerle dolu dış dünya ve onun karşısında güvenilir, bilindik ve sıcak manastır arasında bir seçim de kişilik özellikleri doğrultusunda rasyonel olarak verilmiş bir karar olabilir.

### 1.1.3. Sosyalleşme Teorisi

Sosyalleşme, bireylerin yavaş yavaş sosyal rolleri edinerek bu rollerle ilgili beklentilere uyum sağlamayı (gönüllü ya da gönülsüz) öğrendikleri bir süreçtir. Sosyalleşme genel ve uzun süreçli bir eğitim olup sözlü öğretimden fazlasıdır. Sosyalleşme teorisinin en temel özelliği de değişimden ziyade sürekliliğe odaklanmasıdır. Çocukluk döneminde dinî his tamamlanmamış olmakla birlikte bu dönemdeki tecrübelerin dinî hissin gelişiminde önemli etkileri söz konusudur. Dolayısıyla dindar aile yapısının, küçük bir cemaat işlevi gördüğü düşünülmektedir.<sup>26</sup> Sosyalleşme teorisi içinde dinî gelişimi ele alan bazı empirik çalışmalar, dindar ebeveynlerin dindar bir çocuğa sahip olma olasılığının dindar olmayan ebeveynlere göre daha yüksek olduğunu göstermektedir. Hunsberger, din değiştirenler üzerine yaptığı çalışmasında, din değiştiren bireylerin ailelerinde dine daha az vurgu yapıldığı sonucuna ulaşmıştır. 78 din değiştiren birey ile 78 din değiştirmeyen (kontrol grubu) bireyi karşılaştırdığı çalışmasında din değiştirmeyenlerin çocukken daha dindar yetiştirildiklerini ortaya koymuştur. Yani dinî sosyalleşmesi yüksek olanlarda din değiştirme daha azdır.<sup>27</sup>

Akran sosyalleşmesinin önemine ilişkin bir başka çalışma da ergenlerin risk alan kişiler olarak bilinmesinin aksine, onların sosyal risk almaktan, yani akranları tarafından dışlanma riskinden kaçındıklarını ortaya koymaktadır. Sosyal dışlanma ve yalnızlığın olumsuz etkileri, ergenlik döneminde daha yüksek olmakta ve ergenler aktif olarak akran onayı aramakta ve akranları tarafından dışlanmaktan kaçınmaktadırlar. Akran etkisi, akran normlarına bağlı olarak daha toplum yanlısı davranışlara yol açabilmektedir.<sup>28</sup>

Dinî sosyalleşme teorisine itirazlar ise insanların makine olmadığına yöneliktir. Çok sayıda kural ve olumsuz yaptırım, arzu edilen davranışın

<sup>26</sup> Furseth ve Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş*, 208-212.

<sup>27</sup> Bruce E. Hunsberger, "Apostasy: A Social Learning Perspective," 35-36.

<sup>28</sup> Livia Tomova ve diğerleri, "The Importance of Belonging and the Avoidance of Social Risk Taking in Adolescence," 1.

ortaya çıkmasına neden olabileceği gibi tam aksine karşı koyma ve isyankarlığa da neden olabilmektedir.<sup>29</sup> 'Birey, sosyal normları içselleştirir ve beklentilere uyar.' kabulüne karşı çıkan Wrong, normların içselleştirilmesi sürecinde bireylerin içsel çatışma ihtimalinin göz ardı edildiğini söyler. Ona göre bu teori, bireyi fazlasıyla uyumlu ve irade gücü olmaksızın resmeder. Birey sosyal bir varlık olmakla birlikte tamamen sosyalleşmiş değildir ve bireyde sosyalleşmeye dirençli güçler mevcuttur. Birey, sosyalleşme teorisinin savunusundan çok daha çıkarıcı ve amaç eğilimli bir varlıktır. Dolayısıyla bireyin, düşünce ve eylemlerinin tamamen diğer bireylerin beklentileri tarafından oluşturulduğu ve belirlendiği varsayımı deterministik bir yaklaşımdır.<sup>30</sup>

Sosyalleşme, en güçlü dinî bağlılık kaynağı olmakla birlikte sosyalleşmenin kişinin tüm hayatında etkili ya da başarılı olabilmesi birçok faktörle ilişkilidir. Toplumsal çeşitliliğin; medyada ve günlük yaşamda farklı inançların ve dünya görüşlerinin görünürlüğünü artırmasıyla birlikte bireyselliği ve farkındalığı da artırdığı savunulmaktadır. Böylece dini çeşitlilik, bireylerin düşünmeden sadece rollere ve sosyalleşmeye göre hareket ettikleri ve eylemde bulduklarını savunan dinî sosyalleşme teorisini zayıflatabilmektedir.<sup>31</sup> Stolz da sosyalleşme ile gerçekleşecek bu aktarımın gücünün çeşitli bağlamsal faktörlerden, inanç ve uygulamaların türünden etkilendiğini söyler. Ona göre ebeveynler, çocukları için -rasyonel olarak- çok daha fazla çaba sarf etmeli; dinî inançlarını öğretmekle kalmamalı, aynı zamanda çevrenin sekülerleştirici etkilerini de kontrol etmelidirler. Korunaklı bir dinî dünyada yaşamaları için çocuklarının okullarını, arkadaşlarını, sosyal medyalarını ve müzik tarzlarını seçmelidirler. Dinî yapıları bulup bulamayacakları ise; dinî grupların çeşitli hizmetleri (tv/radyo programları, anaokulları, liseler, üniversiteler gibi) üretme özgürlüğü gibi toplumsal yapılara bağlıdır. Bir toplumda bu tür yapıları sağlayan özgür dinî gruplar varsa ebeveynlerin çocuklarını sekülerleştirici etkilerden korumaları kolaylaşacak yoksa da dinî sosyalleşme zorlaşacaktır.<sup>32</sup> Değişen dünya düzeni ve günümüz bilgi toplumunda içinde yetişilen ailenin etkisinin süreçteki rolü azalabilmektedir. Kişi, ailesi dışında birçok bilgi kaynağına da açıktır. Aileler, diğer unsurları

<sup>29</sup> Furseth ve Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş*, 208-213.

<sup>30</sup> Dennis H. Wrong, "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology," 183-192; Furseth ve Repstad *Din Sosyolojisine Giriş*, 210-213.

<sup>31</sup> Furseth ve Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş*, 209-213.

<sup>32</sup> Stolz, "Explaining Religiosity," 355-356.

kontrol etme isteğinde olmasına rağmen bu mümkün olmayabilmektedir. Birey, dijital çağda bilgiye kolayca erişebilmekte ve eskiden “öteki” olarak korkutulanlarla iletişim halinde olma imkanına sahip olarak kendisine öğretilenleri sorgulayabilmektedir.

İda'nın seçiminde, manastır yaşantısı ile edindiği dini sosyalleşme en etkili unsurlardan biri olarak görünmektedir. Yahudi olduğunu öğrendiği andaki tepkisizliği ve Yahudiliğin bu süreçte kendisi için bir seçenek olmaması, manastırdaki dini sosyalleşmesinin gücünün göstergesi olarak kabul edilebilir. Dini sosyalleşmesinin güçlülüğü onun başka dine geçiş ihtimalini zayıflatırken, izin vermemesi gerektiği halde içinde sosyalleştiği dinin bazı kurallarını sorgulamasına izin vermiştir. Bu imkan veya izin manastır dışı hayat ile karşılaşmasıyla ancak mümkün olmuştur. Bu anlamda onun dinî sosyalleşmesi ne kadar güçlü olursa olsun, dışarıdaki hayatı yakından görmemesi ve deneyimlememesinden kaynaklı merak kısmında bir açık alan bırakmıştır. Ayrıca her ne kadar deneyerek karar vermesinde, dini sosyalleşmesi boşluk bıraksa da aynı dini sosyalleşme günahkar olarak tanımlanan “öteki”nin yaşam tarzını sürdürmeyi onun için uzun soluklu kılmamış görünmektedir.

#### **1.1.4. Varoluşsal Anlam (ve aidiyet) Arayışı**

Tarih boyunca din, insanların anlam ihtiyacını karşılayan ve dünya hakkındaki yorumlarını düzenleyen önemli bir yapı olmuştur. Birey, yaşamıyla ilgili anlam ve düzen arayan bir varlıktır. Dinin anlam ve aidiyet arayışı olarak anlaşılması da yaygın bir argüman olup, ölüm farkındalığıyla ilgili yapılan çoğu şey dinle ilgili kabul edilmektedir. Kendimiz ve sevdiğimizimizin ölümü, açlık, hastalık, kaza, saldırı gibi durumlar sadece anlık bir korku olarak değil, aynı zamanda potansiyel olarak durmak bilmeyen insanî bir ızdırap olarak algılanır. Anlam ve aidiyet arayışı ile insan ölümlülüğü dinî arayışa götüren sebepler olarak sıralanmaktadır. Ancak hiçbir canlı bu meselelerle ilgili aynı farkındalığa sahip değildir ve farklı bireylerin varoluşsal sorunlarla baş etme yolları farklı olabilmektedir.<sup>33</sup> Norris ve Inglehart varoluşsal anlam arayışıyla ilgili olan varoluşsal güvenliği de dindarlığı açıklayan önemli faktörlerden biri olarak ele alır. Onlar bu kavramı, varoluşun tehlike ve belirsizliklerle dolu olduğu bir dünyada kesinlik duygusuna olan ihtiyaç olarak tanımlar. Varoluşsal güvenliğe dayalı sekülerleşme teorisi ile de toplumlar temelinde dini uygulama farklılıklarının çoğunu açıkladıklarını

<sup>33</sup> Daniel Batson ve diğerleri, *Din ve Birey: Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım*, 6-8.

savunurlar.<sup>34</sup> Dinî bağlılığı açıklamada anlam arayışının yanı sıra, aidiyet hissi de aynı derecede önemlidir çünkü bireyler hem neyin anlamlı olduğunu sorgularlar hem de aidiyet hissetmek isterler. Bireyler ortak bir inançta, kendisi gibi düşünen insanları çekici bulmakta ve aidiyet hissi de dinî güvenilirlik ihtimalini artırmaktadır. Bununla birlikte bir kişi, dinî topluluk içinde onun ideolojisi üzerine kafa yormadan kalabilirken başka bir kişi bir gruba aidiyet ihtiyacı hissetmeksizin tek başınalığı ve Tanrı'yı kendi başına bulmayı tercih edebilmektedir.<sup>35</sup> Dinî bağlılık tercihlerindeki tüm bu farklılıklar ise bireysel farklılıkların önemini ve ayırt ediciliğini ortaya koymaktadır.

Dinî bağlılığı etkileyen dinî tecrübeler, genellikle kişisel varoluşsal krizlerle ilişkilendirilmektedir. Bu varoluşsal krizler, Maslow'un da belirttiği gibi, bireyin bütün eksik ihtiyaçları karşılanıp en mutlu olması gerektiği durumlarda ortaya çıkar. Yani, mutsuzluk için sebep gösterilen problem ve eksiklikler ortadan kalktığı zamanlarda varoluşsal krizler için alan açılır. Güvensizlik hissiyle de ilişkili olan varoluşsal kriz durumlarında din, önemli bir sığınak olabilmektedir. Dinin sağladığı bu güvenlik durumunda, krizi üreten endişenin yok olduğu ve yaşamın gizemlerinin açık olduğu bir gerçeklik duygusu ön plana çıkar.<sup>36</sup>

Bireysel dindarlık, anlam ve aidiyet arayışının bir yansıması olarak da görülebilmektedir. Bu yaklaşım bireylerin hayatlarında anlamlı hedefler oluşturmak ve bunları takip etmek için yeterli kişisel bilinç ve kabiliyete sahip oldukları kabulüne dayanır. Nitekim kişiler, çevrelerinden gelen uyarıcılara bilinçsizce cevap vermezler; aksine bilinçli varlıklardır. Birey için yeni ve farklı sosyal tecrübeler, dinî ve seküler anlamda eski gerçeklik algılarına güvenilirlik krizleri geçirtebilmektedir. Birey; çeşitli problem ve kötülüklerle karşılaştığında anlam ihtiyacı daha da önemli hale gelebilmektedir. Teodise, anlamlı bir düzeni tehdit eden (kazalar, acı, kötülük, adaletsizlik ve ölüm vs.) şeylerin dinî olarak açıklanması ve meşrulaştırılmasıdır. Din, geleneksel olarak önemli bir teodise sağlayıcıdır. İyi bir insanın çektiği ızdırabın hayatının sonraki zaman dilimlerinde ya da gelecek yaşantısında telafi edileceği ya da kötülerin zamanı geldiğinde cezalandırılacakları fikri, dinî daha tercih edilebilir bir seçenek haline

<sup>34</sup> Norris ve Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, 231.

<sup>35</sup> Furseth ve Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş*, 218-220.

<sup>36</sup> Batson ve diğerleri, *Din ve Birey*, 121-124.

getirmektedir.<sup>37</sup> Güçlü bir inanç sistemi, bireyin çözemediği ve üstesinden gelemediği sorunları kutsallık atfederek ve güvendiği bir ilahi güce havale ederek anlamlı kılabilmekteydi. Böylece birey, bu durumları kendi kapasitesini aşan meseleler olarak görüp çözümü için bir kaygı duymayarak kendisini huzurlu hissedebilmektedir.<sup>38</sup> Buna göre varoluşsal krizler karşısında birey, sahip olduğu inanç sistemi sayesinde kendini, huzurlu ve güven içinde bulabilmektedir.

Anna'nın seçiminde anlam ve aidiyet arayışının izleri net bir şekilde görülebilmektedir. Yolculukları esnasında bar ve mezar sahnelerini onun için önemli varoluşsal sorgulamalar anı olarak yorumlamak mümkündür. Özellikle teyzesiyle yaşadığı gerilim sonrasında barda dinlediği müzik ve müzisyen olan Lis onda bir şeyleri başlatmış/tetiklemiş gibidir. Bu sahnede Lis ile arasında geçen diyalogdaki "Bugünlerde hiç kimseyim" ifadesi varoluşsal bir anlam arayışının başlangıcı olarak yorumlanabilir. Nitekim manastıra döndükten sonra bir şeyler değişmiş gibidir. Yine teyzesinin evinde deneyimledikleri -seks, sigara, alkol, dans vs.- sonrasında Lis'in sunduklarına "ya sonra" şeklindeki cevabı Anna'da ki anlam ve aidiyet arayışının yoğunluğu ile doğrudan ilişkilidir. Onun anlam ve aidiyet arayışında manastırın doldurduğu boşluğu, dışarıdaki yaşam ve Lis'in sundukları dolduramamış görünmektedir.

Ailelerinden geriye kalan kemiklerle karşılaşmalarında Anna teyzesi kadar etkilenmemiştir, ondan daha güçlü ve daha sağlamdır. Mezar sahnesini bir karşıtlık resmi olarak okumak mümkündür. Wanda geçmişi ile Anna şimdi ile yüzleşmektedir. Bir tarafta Wanda'nın acısı ve öfkesi diğer tarafta Anna'nın sakinliği ile teodise anlayışı resmedilmektedir. Bu durum onlarla herhangi bir anısının olmaması nedeniyle olabileceği gibi varoluşsal sancılar karşısında inancının sağlam oluşundan da kaynaklanıyor olabilir. Ayrıca o kemikler arasında bulunmama nedenini yani kurtuluşunu da İsa'ya borçlu olduğunu düşünerek tüm olanlara anlam (teodise) da vermiş olabilir. Bu anlamda İsa onun için kurtuluş olmuştur.

### 1.1.5. Etnik/Kültürel Kimlik ve Din

Kimlik, bireylerin ya da bir sosyal grubun kendileri ve çevreleriyle olan ilişkileri hakkında oluşturdukları tanımlamalar bütünüdür. Kimlikler doğal olarak oluşmuş bir birliğin işareti olmakla birlikte, kimi zaman da farklılık ve

<sup>37</sup> Furseth ve Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş*, 218-219; Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, 122-136.

<sup>38</sup> Mustafa Sarmış, *Filmlerle Din Sosyolojisi: Hollywood Sineması, Sekülerleşme ve Hipergerçek Yaşam*, 92.

dışlama işaretlenmelerinin ürünüdür.<sup>39</sup> Kimlik, ortak bir soydan geldiğinde ve ortak bir dil, kültür, milliyet veya dine dayandığında etnik olarak kabul edilebilmektedir. Bazı topluluklar için dinî bağlılık da etnik ve kültürel kimlik kaynaklı olabilmektedir. Bireyler bazında dini bağlılık, özellikle kültürel ve etnik kimliği koruma ve savunmada ön plana çıkabilmektedir. Toplumsal özelliklerle ilgili hızlı bir sosyal ve kültürel değişim, nüfusun tamamını ya da bir kısmını tehdit altında hissettirebilir. Örneğin göç olgusu ve farklı topluluklarla karşılaşma bu hissi tetikleyebilir. Stolz'a göre burada iki durum söz konusudur. Birincisinde, hızlı sosyal/kültürel değişimden, siyasi baskıdan ve çatışmadan olumsuz etkilenen bireyler edindikleri sosyal ve kültürel sermayenin hızlı bir sosyal değişim ya da baskı nedeniyle değersizleştiğini görürler ve kendi kültürel-etnik ve dinî kimliklerinin önemi için mücadele ederler. İkincisinde, göçmenler kültürel ve dinî kimliklerini korumak için genellikle ev sahibi ülkede bir araya gelerek çeşitli sosyal ağlar ve topluluklar kurar. Bu topluluklarda da dinî bağlılığa özel bir vurgu yapılabilmektedir.<sup>40</sup>

Etnik-kimlik ve din ilişkisi açısından Polonya tarihine bakıldığında 1926'lardaki baskın milliyetçi söylemlerle Katolikliğin eşitlenerek Polonya etnik kimliğinin inşasının neredeyse tamamını Katolikliğin oluşturduğu iddia edilir.<sup>41</sup> Yahudilik açısından ise durum daha keskin olup, din ve etnisiteyi birbirinden ayırmak mümkün değildir. Etno-dinsel (dini-etnik) bir grup olarak Yahudiler, ortak bir tarihi ve hafızayı paylaşırlar. Yahudilik dini, her zaman etnik bir grup olan Yahudilere aittir ve kendilerini inanç değil kader topluluğu olarak görürler.<sup>42</sup> Yahudi olduğunu öğrenen Anna'nın dini bağlılığı ile ilgili şüphe sürecinde, onun için Yahudilik dininin bir seçenek olmaması, etnik dini kimliğin gelişiminin sadece o grup içinde sosyalleşmeyle ve bir aradalıkla mümkün olduğunu bizlere sunmaktadır.

## 1.2. Modernleşme ve Sekülerleşme

Geleneksel olandan kopuşu ifade eden ve kaçınılmaz bir süreç olarak görülen modernleşmeyle dinin bir arada hareket edemeyeceği ve modernleşmenin dine ilgisizliği beraberinde getireceği varsayılmıştır.<sup>43</sup> Dinin modern şartlara uyarlanmasında, içsel sekülerleşme sürecinin kişiyi etkileyeceğini belirten Sarmış, bireylerin kendi düşünce ve yaşam tarzlarına

<sup>39</sup> Stuart Hall, "Who Needs 'Identity'?", 1-17.

<sup>40</sup> Stolz, "Explaining Religiosity," 354-355.

<sup>41</sup> Paul Zawadzki, "Nationalism, Democracy and Religion," 170-173.

<sup>42</sup> Jacob Neusner, "Jew and Judaist, Ethnic and Religious: How They Mix in America," 85-100.

<sup>43</sup> Hamilton, "Rasyonel Seçim Kuramı," 205.



göre dini dönüştürüp değiştirebileceklerinin altını çizer. Buna göre bilincin sekülerleşmesiyle birlikte, önceden bireye güven ve huzur veren dinî eylemler kişi için anlamını yitirerek rahatsızlık veren durumlara dönüşebilecektir. Bilincin değişmesi, hayatın da yeniden şekillenmesini gündeme getirmektedir.<sup>44</sup>

Riesebrodt dinin modern toplumlarda giderek daha marjinal bir rol oynayacağına inanılsa da, 1980'lerden itibaren dinin siyasallaşmasının ve küresel olarak yeniden dirilişinin yaşandığının bunun da yaklaşımda değişimlere yol açtığını ifade eder. Günümüzde ise hem sekülerleşme hem dinin dirilişi aynı anda yaşanmaktadır ve bu durum bir çelişki olarak değil, birbiriyle ilişkili süreçler olarak analiz edilebilir.<sup>45</sup> Dini bağlılık ve modernleşmenin el ele gidemeyeceği, birbirinden uzak ve zıt yönlerde ilerleyecekleri ifade edilse de Mataragnon'a göre varsayılan bu ters ilişki empirik olmaktan çok sezgiseldir. Yani din ve modernleşme arasında ilişki belirsiz görünümündedir.<sup>46</sup> Toker'e göre de dindar bireyler, kabuğuna çekilme, değişimi reddetme, dönüşüme karşı çıkma yerine değişim sürecini üstlenerek modernleşme doğrultusunda ilerleyebilmektedir.<sup>47</sup>

Din, talihsizliklerle başa çıkmak, krizleri yönetmek ve anlamlı eylemler ile kurtuluşa ulaşmak için kültürel bir kaynak olarak görüldüğünde dinin modernleşme ile ortadan kalkması pek olası gözükmemektedir. Tam tersine, modernleşme belirli bir derecede sekülerleşmeyi ima ediyorsa din; seküler devletin ortaya çıkardığı bazı sorunları, başarısızlıkları ve seküler ahlakın eksikliklerini eleştirmek için alternatiflerden biri olmaya devam edecektir.<sup>48</sup> Bununla birlikte modernleşme, dindarlık için en büyük tehdit kaynağı olarak algılanmaya da devam etmektedir. Her ne kadar uyum gösteren dinî gruplar olsa da çoğu dinî grup tarafından dile getirilen eleştirilerin esas konusunu "modernite" oluşturur.

İda için de dini kimliğine yönelik belirsizlik ve arayış/sorgulama başka bir din tarafından değil, modern dünyanın sundukları tarafından tetiklenmiştir. Bilincin sekülerleşmesi olarak da adlandırılabilir bu süreçte İda inancından şüphe duymasa bile inancının yöntemine ilişkin bir şüphe yaşamış ve yasaklananları tecrübe etmeye karar vermiş görünmektedir.

<sup>44</sup> Sarmış, *Filmlerle Din Sosyolojisi*, 93, 94, 105, 109.

<sup>45</sup> Martin Riesebrodt, "Religion in the Modern World: Between Secularization and Resurgence," 1.

<sup>46</sup> Rita H. Mataragnon, "Modernization and Religion: Must They Move in Opposite Directions?," 164-168.

<sup>47</sup> İhsan Toker, "Türkiye'de Din, Değişim ve Laiklik," 5-13.

<sup>48</sup> Riesebrodt, "Religion in the Modern World," 7-8.

## 2. Filme Dair

Dindarlık kuramlarının anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlayan bu çalışmanın araştırma evrenini sinema filmleri oluşturmaktadır. Tek bir dindarlık kuramının dinî bağlılığı açıklamada yetersiz kalışını göstermesi bakımından amaçlı örnekleme uygun olarak *İda* filmi seçilmiştir. Film, dinî bağlılık kuramlarının çoklu bir tartışma zemininde ele alınmasına imkan sunmaktadır. Bu anlamda çalışma, dinî bağlılığın sadece tek bir kuramla değil, Stolz'un önerdiği üzere birleşik bir modelle veya karma bir yaklaşımla ele alınması gerekliliğini ortaya koymaktadır.

### 2. 1. Yönetmenin Hayatı ve Film

15 Eylül 1957 tarihinde Polonya'da doğan Pawel Pawlikowski, çocukluğunun büyük bölümünü Varşova'da geçirmiştir. Mokotow'da ilkokula gitmiş, ebeveynlerinin boşanmasının ardından 14 yaşında Polonya'dan ayrılarak annesiyle birlikte önce Almanya'ya ve sonrasında İngiltere'ye yerleşmiştir. İngiltere'de kalışının ilk dönemini Katolik bir yatılı okulda geçirse de katı disiplini nedeniyle bu okuldan atılmış ve bir Protestan okuluna geçerek oradan mezun olmuştur. Yönetmen, bu dönemi kendisini başka bir dünyadanmış gibi yabancı hissettiği ve dil zorluğu yaşadığı zorlu bir süreç olarak tanımlar.<sup>49</sup> Oxford Üniversitesinde edebiyat ve felsefe okuyan Pawlikowski, Oxford Üniversitesindeki doktora tezini ilk dışavurumculardan biri olan Avusturyalı şair Georg Trakl üzerine yazmıştır. Bu sırada sinema derslerine kaydolmuş, bilimsel kariyerine ara vererek, BBC kanalında staj yapmıştır. 1987'den itibaren film çekmeye başlamış ve ilk olarak BBC tarafından finanse edilen ve Rusya'yı konu alan belgeseller yapmıştır. 1988'de yazar Tadeusz Konwicki hakkında biyografik bir belgesel olan *Palace Lifer*'i çekmiştir.<sup>50</sup> Pawlikowski, *Moskova'dan Petuşki'ye* çekiminden sonra *Dostoevsky's Travels* filmi ile Avrupa'da Yılın Belgeseli dalında ödül kazanmıştır. Daha sonra *Serbian Epics* ve *Tripping with Zhirinovskiy* adlı belgeselleri çekmiştir. Sığınmacıların hayatlarını anlatan *Last Resort* (2000) ile belgeselden sinemaya geçerek ilk uzun metrajlı filmini yönetmiştir. *My Summer of Love* (2005) ile BAFTA Ödülü kazanmıştır. 2006 yılında eşine kanser teşhisi konulduğu zaman, eşine ve iki küçük çocuğuna bakmak için yönetmenliğe ara vermiştir. Eşinin ölümü üzerine sinemaya beş yıl ara vermiştir. Bu süre zarfında ise Londra yakınlarındaki Ulusal Film ve

<sup>49</sup> Anita Czupryn, "Paweł Pawlikowski- kim jest twórcą filmu "Ida"?" Google translated: <https://i.pl/pawel-pawlikowski-kim-jest-tworca-filmu-ida/ar/3767907> (03.08.2023).

<sup>50</sup> Czupryn, "Paweł Pawlikowski."

Televizyon Okulunda dersler vermiştir.<sup>51</sup> *The Woman in the Fifth* (2011) filmi ile sinemaya dönüş yapmış ve sonraki filmi *Ida* (2013) ile en iyi yabancı film dalında Oscar kazanmıştır. Son filmi ise *Cold War* (2018) olup yine kendi ailesinden izler taşımaktadır.

Bu çalışmanın konusu olan ve yönetmenin kendi ana dilinde Lehçe olarak yönettiği *Ida* filmi, Pawlikowski'nin evine, diline, köklerine, çocukluğundan hatırladığı zamana dönüşü olarak anılmaktadır. Film, teyzesinden Yahudi olduğunu öğrenen bir rahibenin hikayesini konu edinir. Cezary Harasimowicz ile yazdığı ve 2010 yılında Cannes'da MEDIA Avrupa Yetenek ödülünü kazanan *Sisters of Charity* filminin senaryosunda da aynı konu yer almaktadır. Nitekim Pawlikowski'nin Oscar ödüllü filminin senaryosunun yirmiden fazla versiyonu vardır.<sup>52</sup> Pawlikowski'nin *Ida* üzerinde çalışmaya başlamasına neden olan diğer bir olay da savaş sırasında bir manastırda saklanan, çocukken rütbesi verilmiş bir Katolik rahiple tanışmasıdır. Bu tanışma, *Ida*'nın başlangıç noktalarından biri olarak görülür. Film, aynı zamanda yönetmenin kişisel hayat hikayesi ile de ortak noktalara sahiptir. Pawlikowski, verdiği bir röportajda, Yahudi köklerine değinerek, babasının Yahudi kökenli olduğunu, babaannesinin Auschwitz'deki Nazi kampında öldüğünü ve bunun bir sır olarak kaldığını, kendisinin ise Katolik olarak vaftiz edilip büyüdüğünü ifade etmiştir.<sup>53</sup> Dini inancı ile ilgili Pawlikowski, bir röportajında "İsa figürü her zaman bana yakın olmuştur." sözleri ile kendisinin Katolik Hristiyanlığa daha yakın hissettiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte İngiltere'de dine yaklaşmanın kendisi için daha kolay olduğunu, çünkü orada Kilisenin Polonya'daki kadar siyasallaşmış, kibirli ve müdahaleci olmadığını, daha evrensel olduğunu ekler. O, Polonya'da yerel Kilise'nin dar görüşlü, yer yer nefretle dolu ve İsa'nın getirdiği evrensel mesajdan uzak olduğunu ifade eder.<sup>54</sup> Merkezine dini kimliği alan *Ida* filmi Polonya'da yoğun tartışmalara neden olmuştur. Katolik aşırı sağ, "Polonya karşıtı" duygular barındırdığı gerekçesiyle *Ida*'nın yasaklanması için çalışmıştır. Her ne kadar Polonya'da siyasi yönüyle eleştirilere tabi tutulsa da Pawlikowski'nin gözünden film, konuyu siyasi açıdan ele almaz. O, filmi için "İnsanlık, suçluluk ve bağışlama hakkındadır ve daha evrenseldir" der.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> Sherman Hollar, "Paweł Pawlikowski."

<sup>52</sup> Czupryn, "Paweł Pawlikowski."

<sup>53</sup> Jeremi Szaniawski, "Benefits of the Doubt: Pawlikowski's *Ida* and the Taste(s) of Ambiguity."

<sup>54</sup> Sheila Skaff, *Studying Ida*.

<sup>55</sup> Tim Adams, "Paweł Pawlikowski: 'My parents' story was the matrix of all my stories'". <https://www.theguardian.com/film/2019/feb/09/pawel-pawlikowski-poland-cold-war-ida> (05.06.2023); Czupryn, "Paweł Pawlikowski."; Sheila Skaff, *Studying Ida*.

## 2.2. Filmin Öyküsü

Pawel Pawlikowski ve Rebecca Lenkiewicz'in senaryosunu yazdığı filmin konusu, 2. Dünya Savaşı sonrası Polonya'sında yaklaşık 1960'lı yıllarda geçer. Manastır görüntüleri ve gündelik manastır işleriyle başlayan film, iki hikaye barındırır. İlki, manastırda büyüyen ve büyük yemin'e hazırlanan Anna'ya aittir. Baş Rahibe, ona hayatta tek akrabası olan teyzesini ziyaret etme talimatı vermiştir. Anna, teyzesinin varlığını yeni öğrenmiş ve ziyaretine gelmemesi nedeniyle de ona kırgın görünmektedir. Yan hikaye ise Almanya'nın Polonya'yı işgali sırasında ailesini terk etmek zorunda kalmış ve döndüğünde ise küçük oğlunu ve ailesini kaybetmiş bir savcı olan teyze rolündeki Wanda Gruz'a odaklanır. O acısıyla baş etmek üzere işine, eğlenceye ve alkole sığınmış görünmektedir. Anna'nın gelmesiyle birlikte, Wanda'nın mevcut yaşam tarzıyla unutmaya belki de bastırmaya çalıştığı tüm acı gerçeklik gün yüzüne çıkmış gibidir. Dışarıdaki dünya hakkında az deneyimi olan Anna ise manastır dışı hayat ile teyzesine yaptığı bu kısa ziyaret sayesinde tanışmıştır. Teyzesinden Yahudi olduğunu ve gerçek adının 'İda' olduğunu öğrenir. Anna aldığı bu yeni haber karşısında dinî eğitim aldığı ortamın gücü ve etkisiyle olsa gerek, tepkisiz kalır. Esasında tepkisiz olması da bir tepki olarak yorumlanabilir.

Wanda, ilk olarak bu gelişten çok memnun gözükmemekle birlikte, ertesi gün Anna'nın manastıra dönmesine izin vermez. Fotoğraflar ile geçmişini Anna'ya sunarken, yeğeninin ailesinin mezarını sorması üzerine (belki de yıllardır yüzleşmekten kaçtığı) bir karar verir. Bu andan itibaren hikayenin amacı birbirlerinden başka hiçbir akrabası olmadığı anlaşılan bu iki kadının ailelerinden geriye kalanları arayışları olacaktır. Anna ile Wanda bu doğrultuda ailelerinin gömüldükleri yeri bulmaya çalışırlar. İki kadın ailelerinin savaştan önce yaşadığı ve Nazi işgali sırasında Polonyalı komşuları tarafından saklandığı Piaski'ye doğru yol alırlar. Wanda, aile üyelerinin komşuları tarafından öldürüldüğünden şüphelenmektedir. Bu doğrultuda hem cesetlerin nereye gömüldüğünü öğrenmek hem de bir açıklama beklemektedirler. Çiftliklerine taşınan köylü aileyi bulurlar. Feliks'i yaşadıkları ev üzerindeki miras hakkından ötürü rahatsız eden Wanda<sup>56</sup> savaş esnasında ailesini Nazilerden saklayan babasının nerede olduğunu ondan öğrenir. Hastanedeki karşılaşma/yüzleşme sonrası öldürülen

---

<sup>56</sup> Skaff'a göre, bu çatışmanın ardındaki esas hikaye mülkün iade edilmesidir. Polonya'da Dünya Savaşı'ndan önce Yahudilere ait bazı mülklerin gerçek sahibine iade edilmesi veya kaybının tazmin edilmesi tam şekilde gerçekleşmemiştir. Skaff, *Studying İda*.

ailelerinin ormandaki gömüldüğü yere giderler. Anna burada, ailesinin geri kalanının öldürülürken kendisinin hayatta kalmasını sağlayan şeyin de Yahudilere benzemeyen dış görünüşü olduğunu öğrenir. Anna ve Wanda'nın kemiklere baktıklarında farklı şeyler gördükleri söylenebilir. Wanda, uzun yıllardır içinde taşıdığı oğlunun acısını görürken, Yahudi bir ailesi olduğunu yeni öğrenen Anna ise sadece bakmaktadır. Sonrasında iki kadın, bir Yahudi mezarlığına ailelerinin kalıntılarını gömerler. Bu yüzleşme ve otelde geçirdikleri gecenin sonrasında Anna manastıra, Wanda ise alkol ile acısını bastırmaya çalıştığı eski hayatına döner. Sonrasında ise Wanda izleyiciyi şok eden, sabah rutiniymiş gibi görünen beklenmedik bir doğallık içinde apartman dairesinin penceresinden atlayarak intihar eder.

Anna ise manastıra dönmüştür ancak yolculuğundan önce kendini güvende hissettiği bu yer, yemek sahnesinden anlaşıldığı üzere artık eskisi gibi değildir. Bir sonraki sahnede de Anna, İsa heykeline hazır olmadığını söyleyip, gözyaşlarıyla ondan af dileyecektir. Bar sahnesi ve bu sahne hariç, film boyunca Anna'nın gördüklerinden nasıl bir anlam çıkardığı tam olarak anlaşılammaktadır. Skaff'ın belirttiği gibi Anna için savaşın anlamı belirsizdir. Bir şekilde hayatta kalmıştır ve manastırda dindar olarak yetişmesi, kontrolünün dışındaki koşullar tarafından gerçekleşmiştir. Hazırlandığı Büyük Yemin ise son derece önemlidir, öyle ki manastırın kıyafet, gelenek ve adetlerini edinmenin, cinselliğini susturmanın ve rahibeler arasında kabul görmenin ona dışarıdaki hayattan daha fazlasını sunabileceğine inanmayı gerektirmektedir. Yeminle ilgili af dilemesi sonrasında Anna, cenaze töreni sonrası dışarıdaki hayata dair merak ettikleri ile bir yüzleşme yaşayacaktır.<sup>57</sup>

Wanda, onu hizmetlerinden ötürü öven bir hükümet yetkilisinin önderliğinde, dinsel olmayan bir cenaze töreni ile defnedilir. Tören sonrası Anna, bir süre teyzesinin dairesinde yaşamaya başlar. Müzisyen Lis ile yolculuk esnasındaki karşılaşmaları ve bar sahnesindeki kısa konuşmalarının ardından Wanda'nın cenazesinde yeniden bir araya gelmişlerdir. Anna, teyzesi ile şahit olduğu ve merak ettiği dışarıdaki hayatı yaşamaya başlar. Daha öncesinde ilgisini çeken Lis ile yaşadığı gece ve geliştirdikleri kısa diyalog da onun karar gecesi görünümündedir. Sabah, yeniden rahibe kıyafetlerini giyerek, dışarıdaki yaşam tarzını ve bu yaşamın vadettiklerini arkasında bırakarak manastıra geri döner.

---

<sup>57</sup> Skaff, *Studying Ida*.

### 2.3. Filme Dair Literatür

Film, Polonya'daki Yahudi soykırımı sonrası etkilerine değinirken,<sup>58</sup> odaklandığı esas konu dinî kimliğin oluşumu ve sorgulanması üzerinedir. Filme dair çok sayıda makale ve kitap mevcut olup, bu çalışmalar daha çok Polonya tarihi, Yahudilerin Polonya'daki miras hakkı, filmin sanatsal değeri, Holokost ve etkileri, cinsel kimlik ve dinî kimlik gibi konular üzerine odaklanmaktadır.

Szaniawski'ye göre, İda'nın Wanda Gruz'u, totaliter bir rejim altında depresif bir savcı olarak melankolik baba figürünün yeniden canlandırılmış bir alegorisidir. O, Stalinist Polonya'nın merdivenlerini tırmanıp orada bir savcı olmuş ama ailesini kaybetmiştir. Anna da kimliğini arayan bir ülkenin alegorisini sunar. Ona göre film, Polonya kültüründeki tabu meseleler olan "Yahudi düşmanlığı", "alkolizm", "Yahudi olmayan Yahudiler (çeşitli nedenlerle kökenlerini gizlemek zorunda kalan veya unutan)" gibi hassas konuları ele alır. Polonya için tartışma konusu olan bu film, Polonya karşıtı gizli bir gündemi olduğu ve Holokost için Polonyalıların suçlandığı yönünde eleştirilere konu olurken, diğer tarafta Varşova Yahudi Tarihi Enstitüsü tarafından da Gruz "alkolik ve hafif meşrep" olarak tasvir edildiği için eleştirilmiştir.<sup>59</sup>

Mroz filmi, Polonya-Yahudi ilişkiler tarihi ve Holokost'taki Yahudi topluluklarının kaybı bağlamında ele alarak; "Artık var olmayan bir şey nasıl temsil edilebilir veya çerçvelenebilir?", "Kayba, kedere nasıl görsel-görünür bir biçim verilebilir?" sorularını sorar. 1960'lar Polonya'sını artan tüketimcilik ve konformizm dönemi olarak tanımlayan Mroz için *İda*'da diğer seçenek olan Katolik Kilisesi'nde suçluluk duygusu ve travmadan uzaklaşmışlık söz konusudur. Nitekim kiliseler ve manastırlar, Yahudi çocukların barınmasında rol oynamıştır. Bununla birlikte *İda*'da, kilise bir kurum olarak unutmama ve ifşa etmeme ile ilişkilendirilir. Filmin muhafazakar bir sonla bittiği iddialarına karşılık Mroz, Anna'nın manastıra döneceğini varsaymanın mantıklı olduğunu ancak açıkça gösterilmediğini ve filmin klasik 'açık öykü'lüğün ötesine geçtiğini savunur. Yani açık uçlu kalmasına

<sup>58</sup> Skaff'a göre, filmin konusu 1962 yılında geçmesine rağmen 2. Dünya Savaşı'nda milyonlarca Yahudi'nin Naziler tarafından katledildiği Holokost filmin arka planını oluşturuyor. Pawlikowski, filminin bir Holokost filmi olmadığını, filmde Nazi toplama kamplarına atıfta bulunmadığını belirtmiştir. İda'nın hikâyesi ise esasında Nazi işgali ile başlar. Karakter 1944'te işgal altında doğmuştur. 1945'teki savaşın sonunda yaklaşık 3,2 milyon Polonyalı Yahudi'nin öldüğü kabul ediliyor. Naziler ayrıca, bir Yahudi'nin hayatını kurtarma teşebbüsünden şüphelendikleri herkesin tüm ailesini öldürme politikasını uygulamışlardır. Ona göre bu politikanın sonuçlarını anlamak, filmi anlamının da anahtarıdır. Skaff, *Studying Ida*.

<sup>59</sup> Szaniawski, "Benefits of the Doubt."

rağmen, anlatı söyleminin estetik ipuçları aracılığıyla boşluğun kapatıldığını iddia eder. Özellikle el kamerasının aniden devreye girmesi ile öncekilerden bir kopuşun temsil edildiğini, artık yeni bir şey başlamış gibi görüldüğünü ve tamamlanmamış şeyleri düşündürdüğünü ifade eder. Ona göre Anna'nın 1960'ların zevk peşinde koşan kuşağına katılma ya da manastıra dönme tercihi görünür bir şekilde kesin olarak uygulanmaz.<sup>60</sup>

Frach da çalışmasında, filmdeki biçimsel ve estetik öğeleri inceleyerek, fotoğrafların nasıl etkili bir şekilde tanık olarak kullanıldığını ve bu sayede geçmişin sessiz tanıklarının nasıl sorgulandığını analiz eder. Ida filminde kullanılan anlatı ve görsel araçlarla Holokost'un fiziksel ve zihinsel manzaralarının nasıl temsil edildiğini inceler. Fotoğrafların, filmde sonraki nesillerin doğrudan temas etmediği geçmişe ait bir şeyi yeniden inşa etme ve anlama girişimine dönüştüğünü vurgular.<sup>61</sup>

Jagielski'ye göre utanç sorunu, filmle ilgili tartışmanın merkezinde yer alır. Ona göre, filmin kendisi utanç sorununu gündeme getirmekle birlikte esas olarak üzüntünün etkisine odaklanmaktadır. Film, kayıp ya da yokluk gibi olumsuz duyguları merkezine almaktadır. O, filmin izleyicileri Holokost'tan kurtulan kadın kahramanlarla empatik bir bağ kurmaya davet ettiğini, ardından da onların kaybindan geriye kalan radikal boşlukla çarpışmalarını anlattığını ifade eder.<sup>62</sup>

Kichelewski'ye göre yönetmenin *Ida* ve *Cold War* filmleri Polonya tarihine ve kimliğine bir dönüşü özetlemektedir. Filmleri milliyetçiler tarafından düşmanca karşılanırsa da bu filmler politik değillerdir. Pawlikowski, Soğuk Savaş'ın gösterimi sırasında verdiği bir röportajda, *Ida*'da karakterlerin "çatışma içinde ve hassas olduklarını ve filmin bir davayı savunmak için yapılmadığını" söyleyerek filmlerinin yalnızca tarihsel bir analizini reddetmektedir. Ona göre "Sinema, tarihi anlatmak için iyi bir yer değildir ama insanların yaşadıklarına duygusal olarak yaklaşmamızı sağlar."<sup>63</sup>

Filmin renk, çerçeveleme, kostüm, müzik ve karakter etkileşim unsurları aracılığıyla yapıldığını savunan Vredenburgh, çerçevedeki boşluk ve katedral etkisinin altını çizer. Ayrıca o, farklı bir yerden yaklaşarak filmi, inancını yeni

<sup>60</sup> Matilda Mroz, "Framing Loss and Figuring Grief in Pawel Pawlikowski's *Ida*," 1-13.

<sup>61</sup> Sylwia Frach, "The Landscape as a Silent Witness of a Fragile Memory In Paweł Pawlikowski's 2013 Film *Ida*," 97-108.

<sup>62</sup> Sebastian Jagielski, "Ida, Loss and Shame."

<sup>63</sup> Yannick Vely, "Pawel Pawlikowski nous raconte 'Cold War'" <https://www.parismatch.com/Culture/Cinema/Pawel-Pawlikowski-nous-raconte-Cold-War-1583186> (12.06.2023).

deneyimler ve bilgiler süzgecinde yeniden canlandıran bir rahibenin hikayesi olarak değerlendirir. Ona göre, yönetmen, İda'nın deneyimleri aracılığıyla Tanrı'yla beklenmedik yerlerde karşılaşabileceğini göstermektedir.<sup>64</sup> Pawlikowski filmlerinin, dinî boyutta cüretkar bir şekilde kişisel ve trend dışı olduğunu belirten Abeel, İda'nın dünyanın aldatmacaları, belirsizlikleri ve kargaşası yerine manastırın tesellisini ve düzenini seçtiğini belirtir. O, yönetmenin daha sonraki filmi *Cold War*'da olduğu gibi *İda* filminde de benzer bir biçimde yıkıcı bir varyasyonun söz konusu olduğunu ifade eder.<sup>65</sup>

Film hakkında müstakil bir kitap yazan Skaff'a göre filmin en etkili unsurlarından biri sessizliktir. *İda*'da sesin etkisi, sesin yokluğu ile gelir. Filme hakim olan ve onu yönlendiren sessizliktir. Sessizlik bir güç, itiraf, yaşam biçimi ve aynı zamanda bir taleptir. Film, sessizliği kullanarak önemli anları daha algılanır hale getirmektedir. Filmde yer alan tek müzik sahnesi, restoranda Lis'in saksafon çaldığı sahnedir. Bu sahnede yer verilen şarkı, John Coltrane'in "Naima"sıdır.<sup>66</sup> Bununla birlikte film müziği, filme hakim olan sessizliğin önemini azaltmamaktadır. Ona göre sessizlik, insan deneyimlerinin; en önemli, en travmatik, acı verici ve anlamlı ifade edilebileceği bir anahtardır.<sup>67</sup>

Szaniawski için film, sinema sanatında üst bir seviyededir. Manastır sahnelerinde çerçevenin alt kısmında karakterler üzerinde çok fazla boşluk bırakarak karakterleri küçük göstermesi ve kendine has bir çerçevelemeye sahip olması, filme teknik açıdan mükemmellik kazandırmaktadır. Minimalist bir anlatıma sahip olan film, dönemin sosyo-ekonomik ortamında gelişen bireyselliklere dair, tarihsel olarak gerçekçi bir karakter çalışması ile realist bir okuma yapmıştır. Szaniawski'ye göre, yönetmen *İda*'nın mecazları (bir yolculukta iki kadın, çorak kış manzaraları, savaşın travması, alkolizm, modern dünyadaki dinî inancın çıkmazları) ile kimliği ele almada Bergman'ın filmlerini hatırlatmaktadır. Kimlik, her zaman karakterlerin çatışmalarına ve şüphelerine yol açan bir çekişme noktasıdır. Ona göre film, yönetmenin inançla olan çekişmeli ilişkisini yansıtır ve genellikle onun filmlerinde din,

<sup>64</sup> Steven Vredenburg, "Finding God in Pawlikowski's *İda*," 1-17.

<sup>65</sup> Erica Abeel, "Film Review: *Cold War*," [http://ericaabeel.com/wp-content/uploads/2020/08/Film-Review\\_-Cold-War\\_-Film-Journal-International.pdf](http://ericaabeel.com/wp-content/uploads/2020/08/Film-Review_-Cold-War_-Film-Journal-International.pdf) (07.06.2023).

<sup>66</sup> Coltrane, *Naima*'yı 1953'ten 1965'e kadar birlikte olduğu karısı Juanita Naima'ya yazmıştır. Ruhani fiziksel güzelliği ile Coltrane'i Hristiyanlıktan İslam'a geçmeye ikna etmesiyle tanınan Juanita Naima, kocasını eroin ve alkol bağımlılığından kurtarmış, onun bir sanatçı olarak büyümesine katkıda bulunmuştur. Bkz. Skaff, *Studying İda*.

<sup>67</sup> Skaff, *Studying İda*.



kemikleşmiş kurumlar olarak değil, insan ruhunu yükseltebilecek canlı uygulamalar olarak yer almaktadır.<sup>68</sup>

Kichelewski'ye göre *Ida* filminde, antisemitizm teması Hristiyanlar tarafından kurtarıma vurgusuyla dengelenmekte ancak kurtarmayı kurtarılanın din değiştirmesiyle ilişkilendirdiği için bu vurgu muğlak kalmaktadır.<sup>69</sup> Filmlerinde genellikle kimlik istikrarından yoksun karakterleri resmeden yönetmen<sup>70</sup> Anna'yı da kimlikler arasında bir seçim yapmak zorunda resmeder. Skaff'a göre bu seçim, Yahudi mi yoksa Katolik midir? İsmi doğduğu Ida mı yoksa manastırda kendisine verilen Anna mıdır? Dışarıdaki dünyayı deneyimlemeye devam mı edecek yoksa onu büyüten manastıra bağlılık yemini mi edecektir? sorgulamaları arasındadır. Kısaca film, manastırın sert ama güvenli duvarları içindeki yaşam ile manastır dışındaki sert ama potansiyel olarak daha ödüllendirici dünya arasında bir seçim üzerinedir.<sup>71</sup>

Filmde Anna'nın kimlik arayışında komünist ve eskiden güçlü bir savcı olan teyzesiyle yaptığı yolculuk önemli bir yere sahiptir. Filmin amacına ilişkin şüpheler doğurmasının ve muğlaklığının kaynaklarından biri de Wanda Gruz'un karakterinin birden çok düzeyde okunmaya müsait olması olarak yorumlanır.<sup>72</sup> Ancak dinle ilgisinin olmadığı anlaşılan Wanda'nın intiharının, yaşanan travmalar karşısında hayatın zor ve katlanılmaz olması üzerinden Anna'nın seçimini etkilediği yönünde bir yorumda bulunmak da mümkündür. Wanda ve Ida arasındaki karşıtlık ise film boyunca "inanın ve inanmayan",<sup>73</sup> "çaylaklık/saflik ve tecrübelilik", "geçmiş ve gelecek", "merak/heves ve tükenmişlik" gibi şekillerde dikkat çekmektedir.

### 3. Film Analizi

#### 3.1. Araştırma Soruları

Bu çalışma filmin siyasi, tarihsel, kültürel analizini odak dışında tutarak, dinî kimlik temasına odaklanmaktadır. Bu çerçevede belirlenmiş çalışma soruları aşağıdaki gibidir.

<sup>68</sup> Szaniawski, "Benefits of the Doubt."

<sup>69</sup> Audrey Kichelewski, "Poland's Postwar Trauma and Identity in Pawel Pawlikowski's Films: Reflections on *Ida* and *Cold War*," 652-656.

<sup>70</sup> Malgorzata Sadowska, "Paweł Pawlikowski, reżyser "Idy" o Polsce, polskości i Kościele." (03.08.2023).

<sup>71</sup> Skaff, *Studying Ida*.

<sup>72</sup> Szaniawski, "Benefits of the Doubt."

<sup>73</sup> Yağmur Baki, "Ida (2013): Ya Sonra?."

• Dinî kimliğin ya da dindarlığın açıklanmasında hangi dindarlık kuramı daha kapsayıcıdır? Tek bir dindarlık kuramı dinî bağlılığı açıklamada yeterli midir?

• İda (Anna) özelinde dinî kimliğin keşfinde etkili olan unsurlar nelerdir? Dinî tecrübenin karmaşıklığı, çeşitliliği ve kendine özgülüğü kapsamında bütünleşik bir yaklaşım mümkün müdür?

### 3.2. Bulgular

Anna'nın Yahudi olduğunu ve gerçek isminin İda olduğunu öğrendiği andan itibaren (her ne kadar tepkisiz kalsa da) dini kimliği üzerine bir sorgulayış başlamış görünmektedir. Esasında ilk öğrendiği andaki tepkisizliği karakteriyle alakalı olabileceği gibi dinî sosyalleşmesinin etkisi ve aldığı eğitimin gücüyle açıklanabilir. Dinî eğitim önemli bir dinî sosyalleşme kaynağıdır ve dinî kimlik sorgulamasında, aldığı dinî eğitim sonucu olsa gerek Hristiyanlığından en ufak bir şüphe duymaz görünmektedir. İlerleyen süreçte Anna'nın şüphe krizi de inancının içeriğine değil, inancının metoduna ilişkin olarak yorumlanabilir. Esasında *varoluşsal anlam krizleri*, çoğunlukla mevcut inançlardan şüphe etme ile birlikte gelmektedir. Ancak bu şüphe, düşüncenin 'içeriği'ne dair olabileceği gibi yalnızca 'metodu'na ilişkin de olabilmektedir. Metod içeriği incelemeye ve kesinliğe varmayı hedefler. Taklitten çıkış ve hakikati arama da bu şekilde başlar.<sup>74</sup> Onun ikilemi, manastır dışındaki hayatı bilmeden feragat etme ile tecrübe ederek mahrum olacaklarının bilincinde olarak kendini mahrum bırakma arasındaki fark üzerinedir. Anna için taklitten kurtulma süreci de merak ettiği dışarıdaki hayatı yaşadıkten sonra, aklında soru işareti kalmamasıyla sona ermiştir. Bu şekilde Wanda'nın "nelerden vazgeçtiğini tam olarak bilmediği" yönündeki eleştirisini de kabul etmiş ve tecrübe ettikten sonra kararını vermiş görünmektedir. Yani onun dini kimlik arayışında şüphe bir içerik problemi değil, metod problemidir.

Kimlik krizlerinde kendini tanıma ve sınırlarını keşfetme peşinde olan insan, belirli dönemlerde tüm artı ve eksilerini hesaplayarak kendi geleceği üzerine karar vermek durumunda kalır. Gök'ün belirttiği gibi Anna yeni öğrendiği geçmişi ile yüzleşirken mazi ve kendi tabularıyla yüzleşme arasında kalmıştır. Bununla birlikte Anna'nın seçim yolculuğu, geçmişi

<sup>74</sup> Örneğin Gazali, bir doktrine bağlılığın düşünme ve araştırmadan değil taklitten kaynaklandığını anladığını şöyle ifade eder: "Çocukluğumda, Hristiyan olmaktan başka tercihi olmayan Hristiyan çocukları, Yahudi olmaktan başka bir yaşama sahip olmayan Yahudi çocukları ve İslam'a göre yetişen Müslüman çocukları gördüğüm zaman taklit bağından ve geleneksel inançlardan kurtuldum." Bu bağlamda hakikati arama da taklidin çöküşü ile gerçekleşecektir. Bkz. Sobhi Rayan, "Gazzâlî'nin Şüphe Metodu, Al-Ghazali's Method of Doubt," 227-228.

anlamaktan çok, şimdiki zamanı tanımak ve anlamakla ilgilidir. Anna'nın karar verme mekanizmasının muğlaklaştığı bu süreçte o, geçmişten değil şimdiden, deneyimlerinden hareket etmektedir.<sup>75</sup> Anna için ikilem, dinler arasında bir ikilem değil, inancı içinde dünyevi olarak adlandırılacak zevkler üzerine bir meraktır. Manastırda büyüyen ve manastır dışına çıkmadığı tahmin edilen Anna, manastır dışı hayatla tanışmıştır. Bu sadece dışarıdaki hayatla bir tanışma değil, Hristiyan değil Yahudi olduğu gerçeğiyle de yüzleşme biçiminde olmuştur. Ancak Yahudi olduğunu öğrenmesinin, manastır dışı yaşamla karşılaşmak kadar sarsıcı olmadığını söylemek mümkündür. Onun için karar, dinî sosyalleşme ile hazırlandığı hayat ile dışarıdaki hayat arasında yapacağı seçimle ilgilidir. Hazırlandığı hayata dair şüpheye düşmüş olsa da imana giden yol, şüpheyi de barındırabilmektedir. Teyzesinin vurguladığı "Günah işlemeyen yemin ettiğiniz için nelerden fedakarlık ettiğinizi bilmiyorsunuz" iddiasının sınanmasıdır. Nitekim Anna manastıra döndüğünde, büyü bozulmuş ve tam anlamıyla artık kendini manastıra ait hissedememiştir. Anna için karşılaştığı ve merak uyandıran bu modern/seküler dünya deneyimlenecek ama tercih edilebilecek bir dünya olmamıştır.

Anna'nın ailesinin Yahudi olduğunu öğrendikten sonra, sorgulamayı esas başlatan deneyim olarak adlandırabilecek an, barda müzik dinlediği sahnedir. Anna'nın teyzesiyle tartışması, onda uyumsuzluk ve gerilim hissi doğurmuştur. Bu gerilim sonrası bar sahnesinde yakınlık hissettiği Lis ile yoğun müzik deneyimi son derece etkili olmuş görünmektedir. Bu sahnede dinlediği caz, onu etkilemiş ve onda bir şeyleri tetiklemiş gibidir. Müzik, Ida'nın deneyimlerinin dışında olan başka bir dünyayı ona sunmaktadır. Aksu'nun ifadesiyle özellikle John Coltrane'in "Naima" adlı şarkısı Ida'ya özgürlük ve tercihlerin var olduğu bir yaşamın imkan dâhilinde olduğunu göstermektedir.<sup>76</sup> Bu yoğun müzik deneyimini onda merak hissinin oluşmaya başladığı an olarak yorumlamak mümkündür. Dinî tecrübe ile müzik arasındaki ilişki esasında çok yönlü olup; müzik, dinî deneyimleri tetikleyebilmektedir.<sup>77</sup> Müzik, duyguları ortaya çıkarması ve duygularla yakından ilişkili olması bakımından dinî kurumlar tarafından da hizmet ve

<sup>75</sup> Gökhan Gök, "İda (2013): Kabullenme Üzerine," <https://www.cinerituel.com/ida-2013-ya-sonra-kabullenme-uzerine/> (05.08.2023).

<sup>76</sup> Yönetmenin ifadesiyle de: "Caz müziğinde ruhsal olan bir şey var, özellikle "Naima" gibi bir ezgide... İda'yı çelmek için kullanmak istediğim bir parçaydı. O bu şekilde âşık oluyor ya da saksafoncu Szymon'un dünyasına çekiliyor." Bkz. Leyla Aksu, "Paweł Pawlikowski Filmlerinde Caz ve Varoluş," <https://www.akbanksanat.com/blog/pawe-pawlikowski-filmlerinde-caz-ve-varolus/> (07.06.2023).

<sup>77</sup> Sarah Demmrich, "Music as a Trigger of Religious Experience: What Role Does Culture Play?," 35.

törenlerde kullanılabilir. Bununla birlikte eğlence ve hareketlilikle anılması ve kişileri inançsal yoğunluktan uzaklaştıran bir araç olarak görülmesi yüzünden pek çok dinsel gelenek tarafından da dünyevi zevk olarak görülüp kısıtlamalara tabi tutulmuştur.<sup>78</sup> Müzik, dinî dönüşüm aşamalarına eşlik eden hisleri uyandırma imkanına sahiptir. Müziğin, dinî dönüşümün dört aşamasını (varoluşsal krizler, kendini bırakma, aydınlanma ve yeni yaşam) kolaylaştırdığı ifade edilmektedir. Uyumsuzluk ve gerginlik hissi uyandıran müzik, eski düzenin kırıldığını ve yeni bir şeye ihtiyaç duyulduğunu kişiye hissettirebilmektedir. Bununla birlikte kişinin zaten bir rahatsızlıkta, arayışta ve içindeki sesi dinlemeye başlamış olması da gerekmektedir. Müziğin kolaylaştırıcı bir unsur olmasına rağmen, varoluşsal krizi tek başına tetikleme ihtimalinin olmadığı da ifade edilir. Yani birey varoluşsal krizlerle karşılaşmaya hazır ise müziğin etkisi artacaktır. Burada müzik türü de önemli olup, ağır ritimli ve sakin müziklerin zihne gevşeme imkânı sunmasından dolayı bireye kendini bırakma imkânı vereceği ifade edilir.<sup>79</sup> Müzik, kişinin dini bağlılığını kuvvetlendireceği gibi kişiye dini bağlılığını sorgulatabilme gücüne de sahiptir. Ancak bu tek başına bir etki sonucu değildir, birçok unsurun bu deneyime açık hale getirdiği ve hazırladığı bir süreç sonucunda gerçekleşmektedir. İda için de Yahudi olduğunu öğrenmesinin ardından gözlemlediği dış dünya ve teyzesiyle yaşadığı gerilimin, onu yoğun müzik deneyimine açık hale getirdiği iddia edilebilir.

Anna'nın seçiminde, teyzesiyle gerçekleştirdiği yolculuk esnasında halktan gördüğü saygı da dikkat çekmektedir. Nitekim çiftçilerle yüzleşildiği/karşılaşıldığı sahnede, Wanda talepleri sonucunda sert tepkilerle karşılaşırken İda rahibeliğinin getirdiği sosyal statüden kaynaklı bir saygı görmektedir. Bu anlamda sosyal araştırmalardaki en önemli değişkenlerden birinin de *sosyal statü* olduğu bilinmektedir. Diğerleriyle olan ilişkinin niteliğini belirlemede önemli etkenlerde sayılan sosyal statü, aynı zamanda sosyal kimliğin de parçasıdır ve bütün statüler, ona uygun bir

<sup>78</sup> Schafer ve diğerleri çalışmalarında yoğun müzik deneyimi yaşayan bireylerin yaşam biçimleri üzerindeki etkilerini araştırmışlar ve yoğun müzik deneyiminin insanlarda güçlü bir motivasyon bıraktığını; onların kişisel değerlerinde, sosyal ilişkilerinde, hayatın anlamına ilişkin algılarında uzun vadeli değişiklikler meydana getirdiğini ortaya koymuşlardır. Bkz. Thomas Schafer ve diğerleri, "How Music Changes Our Lives: A Qualitative Study of the Long-term Effects of Intense Musical Experiences,;" Cengiz Batuk, "Din ve Müzik: Dinler Tarihi Bağlamında Din-Müzik İlişikisine Genel Bir Bakış Denemesi," 45-50.

<sup>79</sup> Batson ve diğerleri, *Din ve Birey*, 176-179.

rolü beraberinde gerektirmektedir.<sup>80</sup> Sosyal statü hem bireylerin yaşam beklentisini hem de bireylerin sosyo-ekonomik konumlarını, eğitimlerini, gelir, meslek, evlilik, sağlık ve arkadaş fırsatlarını etkilemektedir. Çoğulcu, eşitlikçi ve akışkan bir toplumda sosyal statü ölçülmesi zor bir değişken olsa da meslek, her zaman için sosyal statünün önemli belirleyicilerinden biri olmuştur.<sup>81</sup> Seküler toplum öncesinde din adamlığı seçkin bir meslek grubu üyesi olarak görülmüş, onlar genellikle yasal ayrıcalıklara ve önemli bir toplumsal güce sahip olmuşlardır. Örneğin Aldridge, İngiltere’de ruhbanlık ve akademisyenlik mesleklerinin tarihsel gelişimleri bakımından birbirleriyle uyumlu olduklarını belirterek din adamlarına üniversite akademisyenlerinden daha düşük statü tanıyan sosyal hareketlilik çalışmalarını eleştirmiştir. Onun da belirttiği gibi sosyal statü, zamansal olarak akışkan ve bağlama bağlı bir karaktere sahiptir.<sup>82</sup> Dini değerlerin önemli olduğu toplumlarda din adamlarının ayrıcalıklı statüleri olmakla birlikte, bu statüye uygun rollerin dışına çıkmaları, statünün ve itibarın da elden çıkması anlamına gelmektedir. 1960’lar komünist Polonya’sında da dinin, halk bazında önemli bir toplumsal gücü mevcuttur. Dinin etkili olduğu toplumlarda ise yüksek dindarlık dahi sosyal bir güç olabilmekteyken, din adamlığı önemli bir toplumsal statü kaynağıdır. Bu anlamda toplumsal statü kaynağı olarak rahibelik, Anna’nın dini bağlılık yönündeki seçimini *rasyonel bir tercih* zemininde gerçekleştirdiği yorumunu da mümkün kılabiliriz.

Wanda penceresinden bakıldığında onun yalnızlığı Anna’nın hayatına girmesiyle kırılmış ve başka yönlere kaymış görünür. Anna’nın gelişi, geçmişi ile onu yüzleştirmiştir. Anna, Wanda’nın hayatına mezar sorusu ile bir amaç katmış ama aynı zamanda acısını da tetiklemiş görünmektedir. Anna’nın rahibe adaylığı oluştuktan memnun olmasa da bunu engellemek için geçmişte herhangi bir şey yapmamıştır. Yolculukları esnasında Anna seçimleri ve geleceği ile Wanda ise geçmişi ile yüzleşmektedir. Anna ile başlayan mezar arayışı, Wanda’nın kapatmaya çalıştığı acısını tüm gerçekliğiyle gün yüzüne çıkarmış ve intiharı ile sonuçlanmıştır. Ne zaman intihara karar verdiği ise belirsizdir. O sabah ansızın gelişen bir ruh hali mi yoksa yapılması gerekenleri önceden belirleyerek planlı bir karar mı hareket ettiği

<sup>80</sup> İbrahim Yenen, “Türk Sinemasında Din Adamı Tiplerine Tarihsel Bir Yaklaşım Denemesi,” 286. Ayrıca bkz. İbrahim Yenen, “Popüler Türk Sinemasında Dindarlık Şekilleri,” *Birey ve Toplum*, 1:1 (2011):75-96.

<sup>81</sup> Delbert C. Miller ve Neil J. Salkind, “Scales Assessing Social Status,” 455-465.

<sup>82</sup> Alan Aldridge, “Negotiating Status: Social Scientists and Anglican Clergy,” 97-100; Ayrıca bkz. Jacob M. Yellin, *The History and Current Status of the Clergy-Penitent Privilege*, 23 Santa Clara L. Rev. 95 (1983).

bilinemez. Tek akrabası olan Anna ile de bu ortak mezar dışında hiçbir müşterek noktasının olmadığını deneyimlemiştir. Wanda'nın kaybıyla yüzleşmesi ve acısı karşısında sığınabileceği bir anlam sisteminin (teodise) olmayışı da acıyla baş edememesine neden olmuştur. Yahudilikle tamamen bağını koparan ve dine karşı ilgisiz bir görünüm sergileyen Wanda'nın intiharı -intihar bir fenomen olarak daha fazlasını barındırmakla birlikte- acıyla baş etmede anlam sistemlerinin önemine dair yönetmenin dolaylı bir mesajı olarak yorumlamak mümkündür. Hristiyanlık ile kurtuluş bulan yeğenine de bu bağlamda bir portre sunar. Bu portredeki mesaj da varoluşsal güvenlik krizlerinin yaşandığı bu hayatın anlam sistemleri olmaksızın ne kadar zor ve tahammül edilmez olabileceği konusunda bir düşüncüyü yansıtır olabilir.

Anna'nın kendiyile, geçmişiyile ve bireysel tabularıyla yüzleşmesi, din ile kurduğu bağı sorgulatmıştır. Wanda ile gezdiği otel barları, karakol gibi mekanlar ona dış dünyayı tecrübe etme fırsatı sağlamıştır. Eleştiriler ise Anna'nın birkaç günde deneyimlediklerinin karar vermesi için yeterince güçlü olmadığına yöneliktir. Bununla birlikte Lis'in Anna'ya vaat ettiklerinin basitliği (dini sosyalleşmesinin bir sonucu olsa gerek) karşısında Anna'nın "ya sonra" şeklinde sorması filmin sonu ile tutarlıdır. Manastır hayatını seçen Anna'nın yetişme tarzı, deneyimlerin tek başına kişiyi değiştiremediğini de göstermektedir.<sup>83</sup> Sobolewski'ye göre de "Kötülüğün ağırlığına nasıl dayanılır? Acı dolu bir dünyada nasıl yaşanır?" soruları Anna'nın ikilemini etkilemiştir.<sup>84</sup> Lis ona bu dış dünya için bir amaç sunsa da Anna için yeterli değildir ve dini bağlılığı daha büyük görünmektedir. Tek gerçek ilişkisi Tanrı'yladır ve öbür dünyada huzuru bulacağı umuduna şimdiden sarılmaktadır.<sup>85</sup> Özetle dini sosyalleşme ve bunun içinde öğretilen diğer seçeneklere yüklenen varoluşsal anlamsızlık onun seçiminde etkili olmuştur. Bauman'ın cemaat kavramından hareketle, Anna için manastır tam anlamıyla sıcak, güvenli bir cemaattir. Dışarı ise merak uyandıran çeşitli özgürlüklerin olduğu hem cazip seçeneklerin hem de risklerin olduğu tehlikeli bir dünyadır. Dışarıda her çeşit tehlikenin pusuda beklediği bir dünyaya karşın cemaat "sıcak" ve rahat bir ortam sunar. Yabancılık hissedilmez, kafa karışmaz, tehdit yoktur ve güvendesinizdir. Cemaatin bu güvenli ortamının ve ayrıcalığının bedeli ise özgürlükten feragattir. Güvenlik

<sup>83</sup> Gök, "İda (2013): Kabullenme Üzerine."

<sup>84</sup> Skaff, *Studying İda*.

<sup>85</sup> Skaff, *Studying İda*.

ve özgürlüğün aynı anda tatmin edilmesi ise pek mümkün değildir.<sup>86</sup> Ida'nın seçimine bu açıdan bakıldığında, içinde büyüdüğü dünyanın büyüğü bozulmuş olmakla birlikte, konfor alanından çıkış olan dış dünya da tüm belirsizlikleriyle soğuk ve tehlikelidir. Benzer şekilde Ida'nın kaderini, Polonya'nın kaderine benzeten Szaniawski, Ida'yı da Polonya gibi travmalardan sağ çıkan ve manastırın/dinî yapıların soğuk ama güven verici duvarlarına sığınan bir portre olarak resmeder. Bununla birlikte o, Anna'nın çeşitli belirsizlikleri ile filmin açıklığa kavuşmadan, felsefi bir bilmeceye dönüştüğünü iddia eder. Filmin açık uçlu ve muğlaklık ile bittiği iddia edilse de Anna'nın muhafazakâr bir seçim yaptığı düşüncesi daha ağırdır. Nitekim filmin sonunun muhafazakar mı olduğuna yönelik soruya filmin yönetmeni Pawlikowski de "Açıkçası bu pek umurumda değil. Benim için gayet tutarlı bir son. Eğer muhafazakar diyorlarsa muhafazakardır." şeklinde cevap vermektedir.<sup>87</sup> Bu anlamda dinî kimlik ve kendilik arayışını odağına alan bu filmde, Anna'nın sorgulayış süreci ile gelen deneyimleme sürecinin ardından dini bağlılığı yeniden seçtiği ifade edilebilir.

### Sonuç

Dini bağlılığı açıklama üzerine kurulu birçok teori bulunmasına rağmen dinî tecrübeler bireyin kendilik algısı bağlamında biricik şekillerde oluşmaktadır. Her şeyden önce kişilik türleri, bireylerin dinle ilgili ihtiyaçlarını şekillendirerek onların dinî seçimlerini etkileyebilmektedir.<sup>88</sup> Kişilik örüntüleri dışında, kişisel yaşam deneyimleri ve çeşitli toplumsal koşullar da dini bağlılığa yönelik bu ihtiyaçları farklılaştırabilmektedir. Geleneksel toplumlarda dini sosyalleşmenin gücü bireysel seçimlerin ve çeşitliliğin olduğu modern toplumlarda ise rasyonel seçim ön plana çıkabilmektedir. Bunun yanı sıra aynı toplumsal şartlar içinde dahi her bireyde hayatın anlamı, yaşamın geçiciliği, ölüm, yalnızlık ve benzeri konularda varoluşsal anlam arayışı farklı düzeylerde olabilmektedir. Farklı kişilik özelliklerine sahip ve farklı toplumsal/kültürel şartlarda oluşan bireysellikler için tek bir dindarlık kuramının dinî bağlılığı açıklamada tümüyle yeterli olmadığını söylemek mümkündür. Bu anlamda Wrong'un belirttiği gibi toplumsal gerçeklikleri anlama üzerine kurulu sosyal teoriler, gerçeğin ışığını yakalamaya yönelik umut barındıran sonu gelmez birer

<sup>86</sup> Zygmunt Bauman, *Cemaatler: Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*, 7-12.

<sup>87</sup> Szaniawski, "Benefits of the Doubt."

<sup>88</sup> Nitekim kendilik algısını kişilik bozuklukları da etkileyebilmekte; olgunlaşmamış başa çıkma tarzları tarafından üretilen düşünce, duygu ve eylem kalıpları bazı bozuklukları beraberinde getirebilmektedir. Bkz. C. Robert Cloninger, "Religious and Spiritual Issues in Personality Disorders."

diyalog olabilmektedir.<sup>89</sup> Dolayısıyla bireylerin dinî bağlılıklarını tek bir genel teori içinde anlama ve açıklama zor görünmektedir.

'Yoksunluk', 'rasyonel tercih', 'sosyalizasyon', 'etnik köken ve din' ile 'varoluşsal güvenlik' gibi dindarlığı ve dini bağlılığı açıklayan teoriler olmasına rağmen kapsayıcılık bakımından dinî kimliğin oluşumunda varoluşsal güvenlik (anlam ve aidiyet arayışı), rasyonel tercih ve sosyalleşme kuramları öne çıkmaktadır. Bireyin olduğu alanlarda, tek bir gerçeklikten oluşmayan toplumsal gerçekliği bir bütün olarak ele almak ise son derece önemlidir. Her bir bilgi kırıntısı, bütüne ulaşmada veya bütüne dair geçici de olsa bir çerçeve oluşturmada anlamlı ve gereklidir.<sup>90</sup> Bu anlamda birbirleriyle yakından ilişkili olan dinî bağlılık teorileri de bir teorinin genel bir kapsayıcılığından ziyade, kalan boşlukları diğerlerinin doldurduğu bütünleşik veya karma bir yaklaşımla ele alınabilir.

Anna'nın dinî bağlılığa yönelik seçimi üzerine kurulan bu çalışma Anna'nın seçiminin tek bir dindarlık teorisi ile açıklanamayacağını göstermektedir. İlk olarak manastırda büyümüş bir rahibe adayı olan Anna'yı, Yahudi olarak doğduğu gerçeğinin çok etkilememiş olması, onun karakterinin yanı sıra dini sosyalleşmesinin gücü ile ilgilidir. Ancak manastırda edinilen güçlü bir dinî sosyalleşme onun dış dünyayı merak etmesine de engel olamamıştır. Burada özgürlüğün ve modernleşmenin sunduğu imkanların çekiciliğinden bahsedilebilir. Dini tecrübenin biricikliği ile yaşadığı gerilim sonrasında, duygusal yakınlık hissettiği Lis ile karşılaşması ve özellikle dinlediği müzik de onda karışık duygular uyandırmıştır. Merak ettiklerini yaşama imkanı, onun dinî bağlılığı karşısında bir seçenek olmuştur. Bu tercih Anna'nın dinin içeriğine yönelik değil metoduna yönelik bir şüpheyile geleceğine dair karar vermesi üzerine kuruludur. Anna, onda ilgi uyandıran şeyleri deneyimledikten sonra ise varoluşsal anlam arayışıyla ilgili bir sorgulamaya geçmiştir. "Ya sonra" sorusu/cevabı onun için bu dünyanın geçiciliğini, belirsizliğini ve anlamsızlığını ortaya koymaktadır. O, varoluşsal anlam ve aidiyet arayışının cevabını dini sosyalleşmesinin gerçekleştiği Hristiyanlık içinde bulmuştur. Anna manastır dışındaki deneyimlediklerini ve kendisine vaat edilenleri, hayatını adamaya değer şeyler olarak görmemiştir. Varoluşsal güvenlikle de ilgili olan anlam ve aidiyet arayışının sosyalleşilen din içinde ihtiyaç olarak

<sup>89</sup> Wrong, "The Oversocialized Conception of Man," 183-192.

<sup>90</sup> Kalaycı ve Tan, "Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Aliminin Peşinde," 79.



karşılanması küçük yaşta kazanılan dinî kimliği değiştirmenin çok zor olduğunu da bizlere sunmaktadır.

Anna'nın seçiminde rasyonel tercihin de devrede olduğunu söylemek mümkündür. Manastırın güvenli, belirsizliklerden uzak ve bilindik olması rasyonel tercih kuramını gündeme getirmektedir. Ayrıca din adamlığının sosyal statüsü de bu tercihte önemli bir etken olarak alınabilir. Bir tarafta dini sosyalleşmesi ile sağlanan güvenlik hissi ve toplumun sunduğu sosyal statü, diğer tarafta ise dünyevi zevkler, "Ya sonra" ile gelen geçicilik/belirsizlik ve buna eşlik eden anlamsızlık ve güvensizlik hissi yer almaktadır. Özetle onun seçiminde dinî sosyalleşme, rasyonel tercih ve varoluşsal anlam ve aidiyet arayışının kol kola ilerlediği ve modernitenin sundukları karşısında onun dini bağlılık yönünde bir seçim yaptığı söylenebilir. Sonuç olarak dinî tecrübenin karmaşıklığı, çeşitliliği ve kendine özgülüğü kapsamında, Anna'nın seçimi tek bir kuramla açıklanamaz görünmektedir.

Dinî bağlılığı açıklamada tek bir kuramsal yaklaşım, bireylerin dindarlığının tek bir düzlemde ilerlememesinden dolayı yetersiz kalabilmektedir. Bireylerin dinî bağlılıklarında zikzaklar olabildiği gibi, farklı bireysel ve toplumsal özellikler de dini bağlılığın nedenlerini ve sonuçlarını değiştirebilmektedir. Ayrıca dindarlık kuramlarından herhangi birinin etkin olmadığını bağlamalarda, ötekinin etkin olabilme olasılığı bulunmaktadır. Örneğin dinî sosyalleşmenin olmadığı seküler toplum tipi veya seküler ailede yetişmiş bireyler için dinî bağlılık rasyonel seçim, varoluşsal anlam ve tamamen kişilik özellikleri ile ilgili olabilmektedir. *Ida* filmi örnekleme üzerinden ele alındığında, bu çalışma birbirleriyle ilişkili olan dindarlık kuramlarının bir-aradalığını ve birlikte çalışma potansiyelini sunmaktadır.

---

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

**Finansal Destek / Grant Support:**

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

---

**KAYNAKÇA**

Abeel, Erica. "Film Review: Cold War." [http://ericaabeel.com/wp-content/uploads/2020/08/Film-Review\\_-Cold-War\\_-Film-Journal-International.pdf](http://ericaabeel.com/wp-content/uploads/2020/08/Film-Review_-Cold-War_-Film-Journal-International.pdf) (07.06.2023).

- Adams, Tim. "Paweł Pawlikowski: 'My parents' story was the matrix of all my stories'." <https://www.theguardian.com/film/2019/feb/09/pawel-pawlikowski-poland-cold-war-ida> (05.06.2023).
- Aksu, Leyla. "Paweł Pawlikowski Filmlerinde Caz ve Varoluş." (07.06.2023) <https://www.akbanksanat.com/blog/pawe-pawlikowski-filmlerinde-caz-ve-varolus>
- Aldridge, Alan. "Negotiating Status: Social Scientists and Anglican Clergy." *Journal of Contemporary Ethnography* 22:1 (1993): 97-112.
- Aslan, Halide. "Tanzimat Döneminde Dinî Değişim Halleri: İhtida-Gizli Din-Tanassur ve Osmanlı." *Toplum Bilimleri Dergisi* 6:12 (2012): 55-82.
- Berger, L. Peter. *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. Çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Baki, Yağmur, "İda (2013): Ya Sonra?." <https://filmhafizasi.com/ida-2013-ya-sonra/> (04.07.2023)
- Batson, C. Daniel; Schoenrade, Patricia; Ventis, W. Larry. *Din ve Birey: Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım*. Çev. Abdulvahap Taştan ve Ali Kuşat. 1. Baskı. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Batuk, Cengiz. "Din ve Müzik: Dinler Tarihi Bağlamında Din-Müzik ilişkisine Genel Bir Bakış Denemesi." *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013):45-70.
- Baumann, Zygmunt. *Cemaatler: Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*. Çev. Nurdan Soysal, İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Cloninger, C. Robert. "Religious and Spiritual Issues in Personality Disorders." in *Religious and Spiritual Issues in Psychiatric Diagnosis: A Research Agenda for DSM-V*, Ed. John R. Peteet, Francis G. Lu, William E. Narrow. VA: American Psychiatric Publishing, 2011
- Concannon, Philip. "Back in the Habit: Pawel Pawlikowski on İda." <http://www.theskinny.co.uk/film/interviews/back-in-the-habit-pawelpawlikowski-on-ida> (04.06.2023)
- Crosby, Faye. "A Model of Egoistical Relative Deprivation." *Psychological Review*. 83:2 (1976): 85-113. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.83.2.85>
- Czupryn, Anita. "Paweł Pawlikowski- kim jest twórca filmu "İda"?" Google translated: <https://i.pl/pawel-pawlikowski-kim-jest-tworca-filmu-ida/ar/3767907> (03.08.2023).
- Demmrich, Sarah. "Music as a Trigger of Religious Experience: What Role Does Culture Play?." *Psychology of Music* 48:1 (2018): 35-49.
- Diener, Ed; Tay, Louis; Myers, David G. "The Religion Paradox: If Religion Makes People Happy, Why Are So Many Dropping Out?." *Journal of Personality and Social Psychology*. 101:6 (2011):1278-1290.
- Diken, Bülent ve Laustsen, Carsten B. *Filmlerle Sosyoloji*. Çev. Sona Ertekin. 2. Basım. İstanbul: Metis Yay., 2011.
- Frach, Sylwia. "The Landscape as a Silent Witness of a Fragile Memory In Pawel Pawlikowski's 2013 Film İda." *Politeja* 3:78 (2022):97-110
- Furseth, Inger ve Repstad, Pal. *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*. Çev. İhsan Çapcıoğlu ve Halil Aydınalp. Ankara: Birleşik Yayınları, 2006.

- Gordon, David and Spicker, Paul. *The International Glossary on Poverty*. Cape Town: IPSR Books. London: Zed Books, 1999.
- Gök, Gökhan. "İda (2013): Kabullenme Üzerine." <https://www.cinerituel.com/ida-2013-ya-sonra-kabullenme-uzerine/> (05.08.2023).
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. 4. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Hall, Stuart. "Who Needs 'Identity'?" *In Questions of Cultural Identity*. Ed. Stuart Hall and Paul Du Gay. London: Sage Publications, 1996.
- Hamilton, Malcolm. "Rasyonel Seçim Kuramı: Bir Eleştiri." içinde *Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem*. Ed. Peter B. Clarke. Çev. M. Ali Kirman. Ankara: İmge Kitabevi, 2012.
- Hollar, Sherman. "Pawel Pawlikowski." *Encyclopedia Britannica* <https://www.britannica.com/biography/Pawel-Pawlikowski> (05.08.2023).
- Hunsberger Bruce E. "Apostasy: A Social Learning Perspective." *Review of Religious Research*. 25:1 (1983): 21-38.
- Hunsberger, Bruce E. "A re-examination of the Antecedents of Apostasy." *Review of Religious Research*. 21 (1980): 158-170.
- İda İnceleme-Gri Gökyüzünün Altındaki Lanetli, Kasvetli, Bıkkın ve Kederli Film, <https://www.youtube.com/watch?v=04gVQasxLlk> (04.06.2023)
- Jagielski, Sebastian. "İda, Loss and Shame." *Journal: Kwartalnik Filmowy, Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk* (2018): 6-24.
- Kalaycı, Mehmet ve Tan, Muzaffer. "Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Aliminin Peşinde: Zeyrekzâde Emrullâh Mehmed Efendi ve Otobiyografik Anlatıları." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62 (2021): 1-90.
- Kayıklık, Hasan. "Allport'a Göre, Dinî Yaşayışa Gelişimsel Bir Açılım." *Dinî Araştırmalar*. 5:13 (2003):121-138
- Kenevir, Fatma. "Kadın Mahkûmlarda Suç ve Din Anlayışı." Ankara Üniversitesi, Ankara, 2015.
- Kichelewski, Audrey. "Poland's Postwar Trauma and Identity in Pawel Pawlikowski's Films: Reflections on İda and Cold War." *Central European History* 53 (2020): 652-656.
- Longo, Gregory S. ve Kim-Spoon, Jungmeen. "What Drives Apostates and Converters? The Social and Familial." *Psycholog Relig Spiritual*. 6:4 (2014): 284-291.
- Mataragnon, Rita H. "Modernization and Religion: Must They Move in Opposite Directions?" *Philippine Studies*. 33:2 (1985): 164-175.
- Miller, Delbert C. and Salkind, Neil J. "Scales Assessing Social Status." *In Handbook of Research Design and Social Measurement*. Ed. Thousand Oaks. 6th. CA: Sage Publications, 2002.
- Morin, Edgar. *The Cinema or the Imaginary Man*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.
- Mroz, Matilda. "Framing Loss and Figuring Grief in Pawel Pawlikowski's İda." *Screening the Past*. 41 (2016):1-13.
- Neusner, Jacob. "Jew and Judaist, Ethnic and Religious: How They Mix in America." *In Religion and the Creation of Race and Ethnicity: An Introduction* Ed. Craig R. Prentiss. USA: New York University Press, 2003.

- Norris, Pippa and Inglehart, Ronald. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide (Cambridge Studies in Social Theory, Religion and Politics)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Öztosun, Oğuz. *1945'ten Günümüze Polonya'da Katolikliğin Toplum, Din ve Siyaset İlişkisine Etkileri*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2021.
- Rayan, Sobhi. "Gazzâlî'nin Şüphe Metodu, Al-Ghazali's Method of Doubt." *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1:34 (2015):225-237.
- Riesebrodt, Martin. "Religion in the Modern World: Between Secularization and Resurgence." *EUI MWP LS*, (2014) <https://hdl.handle.net/1814/29698>
- Sadowska, Małgorzata (03.08.2023). "Paweł Pawlikowski, reżyser "Idy" o Polsce, polskości i Kościele" (Google translated) <https://web.archive.org/web/20150222143224/http://kultura.newsweek.pl/artykuly,272387,1,2.html>
- Sarmış, Mustafa. *Filmlerle Din Sosyolojisi: Hollywood Sineması, Sekülerleşme ve Hipergerçek Yaşam*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020.
- Schafer, Thomas. Smukalla, Mario. Oelker, Sarah-Ann. "How Music Changes Our Lives: A Qualitative Study of the Long-term Effects of Intense Musical Experiences." *Psychology of Music* 42:4 (2014): 525-544.
- Skaff, Sheila. *Studying Ida*. E-book:Auteur Publishing, 2018. ISBN: 987-1-911325-63-5
- Stark, Rodney and Bainbridge, William Sims. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. USA: University of California Press, 1985.
- Stark, Rodney and Finke, Roger. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Pres., 2000.
- Stolz, Jörg. "Explaining Religiosity: Towards a Unified Theoretical Model." *The British Journal of Sociology* 60:2 (2009): 345-376.
- Swinburne, Richard. *Faith and Reason*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Szaniawski, Jeremi. "Benefits of the Doubt: Pawlikowski's Ida and the taste(s) of ambiguity." (2015). [https://www.academia.edu/11032531/Benefits\\_of\\_the\\_Doubt\\_Pawlikowski\\_ki\\_s\\_Ida\\_and\\_the\\_taste\\_s\\_of\\_ambiguity](https://www.academia.edu/11032531/Benefits_of_the_Doubt_Pawlikowski_ki_s_Ida_and_the_taste_s_of_ambiguity)
- Şensöz, Ali Deniz. "Paweł Pawlikowski ile Ida Üzerine." <https://altyazi.net/soylesiler/pawlikowski-soylesisi/> (12.11.2022).
- Toker, İhsan. "Türkiye'de Din, Değişim ve Laiklik." *Eski Yeni* 10 (2008):5-13.
- Tomova, Livia. Andrews Jack L. Blakemore, Sarah-Jayne. "The Importance of Belonging and the Avoidance of Social Risk Taking in Adolescence." *Developmental Review* 61 (2021): 100981.
- Vely, Yannick. Pawel Pawlikowski nous raconte "Cold War" <https://www.parismatch.com/Culture/Cinema/Pawel-Pawlikowski-nous-raconte-Cold-War-1583186> (12.06.2022).
- Vredenburg, Steven. "Finding God in Pawlikowski's Ida." *Religions* 7:72 (2016):1-17.

- Watkins, Gregory J., "Introduction: Teaching Religion and Film." *Teaching Religion and Film*, An American Academy of Religion Book. New York: Online ed., Oxford Academic, 2008.
- Winter, Jessica. "Paweł Pawlikowski: Dreaming All My Life." In *Exile Cinema: Filmmakers at Work Beyond Hollywood*. Ed. M. Atkinson, Albany: State University of New York Press, 2008.
- Wright, Melanie J. *Religion and Film: An Introduction*. New York: I. B. Tauris, 2007.
- Wrong, Dennis H. "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology." *American Sociological Review* 26: 2 (1961):183-193.
- Yenen, İbrahim. Türk Sinemasında Din Adamı Tiplerine Tarihsel Bir Yaklaşım Denemesi. *TRT Akademi* 3:5 (2018): 284-302.
- Yıldız, Mualla ve Kenevir, Fatma. "A Study on Trust in God in Juvenile Delinquents." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62:1 (2021):169-195.
- Zalesiński, Jarosław. (04.08.2023) "Oscar 2015 dla "Idy" Pawła Pawlikowskiego. Kunszt i historyczne klisze <https://dziennikbaltycki.pl/oscar-2015-dla-idy-pawla-pawlikowskiego-kunszt-i-historyczne-klisze-rozmowa/ar/3763353>
- Zawadzki, Paul. "Nationalism, Democracy and Religion." In *Revisiting Nationalism* Ed. A. Dieckhoff and C. Jaffrelot. New York: Palgrave Macmillan, 2006.



## Gençlerin Dinî Referans Dünyası ve Dijital Medya

SİBEL KANDEMİR

Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Türkiye  
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Türkiye  
sibelkandemir@karabuk.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1002-4378>

HİCRET K. TOPRAK

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye  
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology, Türkiye  
hicret.toprak@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4821-8768>

### Öz

Araştırmanın konusu Türkiye’de 18-25 yaş aralığındaki üniversite öğrencisi gençlerin dinî bilgi kaynakları ile dijital medya ilişkisinin incelenmesidir. Gençlerin dinî referans dünyasını oluşturan başlıca kaynaklar arasında dijital mecraların artan rolü, araştırmanın hareket noktasını oluşturmaktadır. Başta dinî bilginin dolaşımı ve işlenişi olmak üzere dinî inanç, pratik ve tutumların, dinî duyarlılıkların, yönelimlerin ve algıların dönüşümünde dijital medya araçlarının belirleyici etkisi dijital din araştırmalarının öne çıkan konuları arasında yer almaktadır. Bu çalışmada üniversite gençliğinin dinî bilgi kaynağı olarak dijital ortamlardan yararlanma durumları incelenmiştir.

Ankara’da bulunan beş farklı üniversitede eğitim gören 758 öğrenciden dijital ortamda toplanan veriler analiz edilmiştir. Anketlerin analizinde frekans dağılımlarının yanı sıra, ki-kare ilişki testi ve Sperman korelasyon testi uygulanmıştır. Nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeliyle gerçekleştirilen çalışmada üniversite gençliğinin dijital ortamlarda hangi dinî konuları araştırdıkları, hangi dijital ortamları daha çok tercih ettikleri ve dinî bilgiye nasıl ulaştıkları bağımsız değişkenlerle ilişkilendirilerek analiz edilmiştir.

Elde edilen bulgulara göre üniversite öğrencilerinin yaklaşık %70’inin günlük 3 saat ve daha fazla dijital ortamları kullandığı, buna karşın çoğunlukla ve her zaman dijital dinî bilgi kaynaklarını yeterli görenlerin oranının %36 oranında olduğu görülmektedir. Gençlerin %66’sı dijital ortamlarda aradığı dinî bilgiye çoğunlukla ve her zaman kolayca ulaşmasına rağmen, yalnızca %31,5’i dinî konularda görüşlerini oluştururken dijital medya kaynaklarından yararlandıklarını beyan etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Dijital Din, Dijital Medya, Gençlik, Dinî Bilgi, Dinî Referans, Dini Otorite.

## **The Religious Reference Setting of Youth and Digital Media**

### **Abstract**

The subject of the research is to examine the relationship between the sources of religious knowledge of university students between the ages of 18-25 and digital media in Turkey. The increasing role of digital media among the main sources that constitute the religious reference world of young people constitutes the starting point of the research. The determining effect of digital media tools on the transformation of religious beliefs, practices and attitudes, religious sensitivities, orientations and perceptions, especially the circulation and processing of religious knowledge, is among the prominent topics of digital religion research. In this study, the utilization of digital media as a source of religious information by university youth was examined.

The data collected digitally from 758 students studying at five different universities in Ankara were analyzed. In addition to frequency distributions, the chi-square correlation test and Sperman correlation test were applied in the analysis of the questionnaires. In the study, which was carried out with the relational survey model, one of the quantitative research methods, religious topics university youth research in digital environments, which digital environments they prefer more and how they access religious information were analyzed in relation to independent variables.

According to the findings obtained, it is seen that approximately 70% of university students use digital media for 3 hours or more daily, while 36% of those mostly and always consider digital sources of religious information sufficient. Although 66% of young people mostly and always easily access the religious information they are looking for on digital media, only 31.5% of them stated that they benefit from digital media sources while forming their opinions on religious issues.

**Keywords:** Digital Religion, Digital Media, Youth, Religious Knowledge, Religious Reference, Religious Authority.

### **Giriş**

Açık bir bilgi kaynağı olarak dijital medya teknolojileri günümüzde bilginin dolaşımında giderek etkisini arttırmakta, dinî bilgi de bu dolaşımda dijital bilgi dünyasının bir parçası olarak yerini almaktadır. Dijitalleşmenin etkileri günümüzde mobil iletişim teknolojileri sayesinde toplumsal katmanlara daha fazla nüfuz etmekte, böylece dijital mecralar toplumsal yaşam dünyasını yönlendirmede daha etkin bir konuma erişmektedir.

Dijital platformların günümüzde ulaştığı belirleyici konum modern dönemde ortaya çıkan yeni bilme biçimleri ve teknolojik gelişmelerin dayandığı modern bilim anlayışıyla yakından ilişkilidir. Aydınlanma düşüncesine yaslanan modernite, insanın kendisini ve evreni kavrama çabasını yansıtan bilme biçimlerinde köklü bir dönüşümü beraberinde getirmiştir. İnsanın kendi varoluşunu anlamlandırma girişimi olarak teoloji, sezgisel ve duygusal kavrayışın ürünü olan sanat ya da “şey”lerin esasını kavramaya çalışan felsefe ve metafizik yerleşik/kadim bilme biçimlerini temsil ederken, modern çağda olgusal içerikli ve sınırlanabilir bilgi arayışıyla

yeni bir bilme biçimi olarak ortaya çıkan bilim; bilme, kavrama ve bilgi edinme süreçlerinde büyük ölçekli değişimlere de kaynaklık etmiştir.

18. yüzyılda Sanayi Devrimiyle hız kazanan ekonomik, siyasi, toplumsal ve kültürel dönüşüm 20. yüzyılda enformasyon teknolojilerinin küresel ölçekli yayılımıyla yepyeni boyutlara erişmiştir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel bağlarıyla küreselleşme, en çok da kitle iletişim teknolojilerinin gelişmesine bağlı olarak bütün dünyada yeni bir ivme kazanmıştır. Öyle ki üretim, deneyim, iktidar ve kültür süreçlerinin işleyişini geri dönülemez bir biçimde değiştiren bilişim teknolojileri, dijital kültüre yön veren yeni iletişim formlarıyla giderek küreselleşmenin ana bileşeni haline gelmiş ve dijitalleşmeye dayalı yeni iletişim sistemlerinin oluşturduğu “ağ toplumu” kavramı modern dünyanın temel birimlerinden birisi haline gelmiştir.<sup>1</sup> “Dijital din” kavramı bu çerçevede çevrimiçi ve çevrimdışı dinî alanların iç içe geçerek harmanlandığı ya da bütünleştiği teknolojik ve kültürel alanı tanımlamak üzere 2000’li yıllardan itibaren kullanılmaya başlamıştır.<sup>2</sup> Geleneksel dinî pratiklerin dijital ortamlara ne ölçüde uyarlandığı ve dijital kültürün dinî grupların gündelik yaşam ve davranış kalıplarını nasıl etkilediğini araştırmayı amaçlayan dijital din araştırmaları günümüzde dindarlığın dönüşümü, dinî kimlik, sanal/dijital dinî cemaatler, dinî ritüeller, dinî bilginin otantikliği ve dinî otoritenin değişimi gibi alt kategorileriyle giderek genişleyen bir literatür oluşturmaktadır. Öyle ki, dinlerin geleneksel olarak sahip olduğu kamusal alanda tezahür eden yapısal unsurlarıyla daha çok özel alana ait olan bireysel uygulamalara artık kaçınılmaz olarak bu iki alanın birleşmesini de mümkün kılan üçüncü bir boyut olarak dijital ortamlar eklenmiştir.

Kuşkusuz dijital kültürün yaygınlaşması ve giderek bilgi kaynakları arasında daha geniş bir yer tutmaya başlaması dinî referansların dönüşümünde de önemli bir rol oynamaktadır. “Dini referans dünyası” kavramı bu makalede yazılı, görsel, işitsel dinî bilgi kaynaklarının yanı sıra bilginin dayandırıldığı otorite kaynaklarını ve bilişsel atfları içerecek şekilde bilgi, kimlik ve değer yönelimlerini kapsayan geniş bir anlam çerçevesi olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda gençlerin dijital mecralarda

<sup>1</sup> Ağ toplumu hakkında bkz. Manuel Castells, *Enformasyon Toplumu: Ekonomi, Toplum ve Kültür: Ağ Toplumunun Yükselişi*.

<sup>2</sup> Dijital din kavramı hakkında bkz. Ruth Tsuria and Heidi A. Campbell “Introduction to the Study of Digital Religion”, 1-22.



hangi dinî bilgi formlarıyla buluştuğu, dinî inanç, pratik ve tutumlarının dijital ortamlarda hangi tercih ve yönelimlerle gelişip dönüştüğü sorusu oldukça önemlidir. Dijital mecralar dinî bilginin aktarımında olduğu kadar işleniş ve yayılımında da etkili olmakta ve dinî bilgi kaynaklarını, otorite biçimlerini, dinî değer ve duyarlılıkları dönüştürmekte, bu dönüşüm gündelik hayatta da somut temsillere ulaşmaktadır. Dinin beslediği anlam dünyaları dijitalleşmenin beraberinde getirdiği bireyselleşme ve özgünlük arayışı, bilginin aktarım mecralarının çeşitlenmesi, bilginin güvenilirliğinin giderek daha az sorgulanmasına yol açmaktadır. Dini referanslar söz konusu olduğunda bu durum bilginin otantikliği ve dinî otorite sorunlarını da beraberinde getirmektedir. Bu süreç Peter Beyer'in küreselleşmenin etkileri bağlamında ele aldığı "performans dini" kavramsallaştırmasında işaret ettiği gibi daha bireysel ve liberal dindarlık biçimlerini, melez ve müphem yeni dinî kimlikleri teşvik ederken, geleneksel dinî kurum ve yapıların yeni koşullara uyum sağlayamaması durumunda belirgin bir statü ve otorite kaybı yaşamalarını da kaçınılmaz hale getirmektedir.<sup>3</sup> Beyer'e göre küreselleşme sürecinde dinî yapıların kamusal alanda daha fazla yer alarak küresel kültüre bağlanmaları gerekmektedir. Dinin özelleşmesi ve bireyselleşmesi yönündeki küresel baskının aşılması daha fazla dinî bağlılık ve pratikten çok, etkili dinî uygulamaların geliştirilmesine ve bu bağlamda geliştirilen "performans"lara bağlıdır.<sup>4</sup>

Dijitalleşme küresel ölçekte yaygınlaştıkça din ve dijitalleşme arasındaki etkileşim de yeni/özgün kültürlerin farklı desenleriyle yeni terkiplere ulaşmaktadır. Dijital din araştırmalarının başlıca konuları arasında yer alan dinî bilginin dijitalleşmesi konusu da bu çerçevede oldukça önemlidir. Dijital kültürün ortaya çıkardığı yeni dinî örüntüler bilgi ve referans ağlarını köklü bir biçimde etkilerken, dinî yapılar da dijital araçlar sayesinde daha fazla görünür olma, yeni teknolojiler ve iletişim biçimleri geliştirerek dijital ortamlarda etkin birer aktör konumuna erişebilmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı ve TÜİK tarafından gerçekleştirilen *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*'na göre Türkiye'de 18-24 yaş aralığındaki katılımcıların dinî bilgi kaynakları arasında %93,8 ile aile ve yakın çevre ilk sırada, %41,5 ile camideki din görevlileri ikinci sırada yer alırken, bunları %30,7 ile örgün eğitim kurumları takip etmektedir. Yine 18-24 yaş

<sup>3</sup> Peter Beyer, *Religion and Globalization*, 21-26.

<sup>4</sup> Beyer, *Religion and Globalization*, 21-26.

aralığındaki katılımcıların %31,7'si televizyon, radyo, gazete, dergi ve internet gibi araçların dinî bilgilerini geliştirme konusunda kendilerini teşvik ettiğini ifade etmişlerdir. İnterneti dinî bilgi kaynağı olarak gören katılımcıların genel ortalaması %4,8 iken bu oran 18-24 yaş aralığındaki gençlerde %9,4'e yükselmektedir. Eğitim düzeyi arttıkça dinî bilgi kaynağını televizyon, radyo, gazete ve dergi olarak gösterenlerin oranı azalırken interneti dinî bilgi kaynağı olarak görenlerin oranı artmaktadır.<sup>5</sup>

Öte yandan özellikle pandemi sürecinde yaşanan gelişmeler eğitimde dijital araçların kullanımını yaygınlaştırmış ve bilgiye erişimin zorunlu bir bileşeni haline getirmiştir. 2022 yılı itibarıyla ülkemizde internete erişim imkanı olan hane oranı %94,1'dir. İnternete erişimi olan hane oranlarında %98,7 ile İstanbul ilk sırada, %98,3 ile Batı Anadolu (Ankara, Konya, Karaman) ikinci sırada ve %94,4 ile Ege üçüncü sırada gelmektedir.<sup>6</sup> 2023 yılında yayımlanan ve Türkiye'de toplam yetişkin nüfusun dinî inanç, tutum ve davranışlarını cinsiyet, yaş, eğitim seviyesi, yerleşim yeri ve coğrafi bölgelere göre dağılımını inceleyen *Sayılarla Türkiye'de İnanç ve Dindarlık* (TİDA) raporuna göre dinî bilgi edinme yolları/kaynakları arasında televizyon programları %25,3 oranında biraz ve çok etkili görülürken, internet kaynakları söz konusu olduğunda bu oran %33,6'ya yükselmektedir.<sup>7</sup> Dijital medyanın özellikle gençler arasında giderek daha etkin bir konuma yerleşmesi, dijital din çalışmalarına da yeni bir ivme kazandırmıştır.

Dijitalleşme ve din arasındaki karşılıklı ilişkiler son yıllarda disiplinler arası bir çalışma sahası olarak öne çıkmaktadır. Konuyla ilgili son 20 yıl içinde önemli mesafeler kat eden akademik literatür başlangıçta büyük ölçüde Batı toplumlarının tecrübesini yansıtmaktaydı. Ancak zamanla dijitalleşmenin ortaya çıkardığı yeni iletişim biçimlerinin de etkisiyle farklı toplumsal tecrübeler daha derinlemesine araştırılmaya başlamıştır. Bu çerçevede konuyla ilgili ülkemizde yapılan akademik çalışmalar da belirli bir seviyeye ulaşmış durumdadır. Dijital mecraların dindarlık, dinî kimlik, dinî otorite ve cemaatler üzerindeki etkilerine odaklanan dijital din

<sup>5</sup> *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, 114-115,133.

<sup>6</sup> "Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması 2022," Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), [https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-\(BT\)-Kullanim-Arastirmasi-2022-45587](https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-(BT)-Kullanim-Arastirmasi-2022-45587) (11.06.2023).

<sup>7</sup> TİDA verilerine göre televizyon programları dinî bilgi edinme/kaynakları arasında %51,5 oranında hiç etkili görülmezken, %21,5 oranında çok az etkili, %20 oranında biraz etkili, %5,3 oranında çok etkili görülmektedir. İnternet ise %45 oranında hiç etkili görülmemekte, %19,4 oranında çok az, %24 oranında biraz, %9,6 oranında çok etkili olarak görülmektedir. Bkz. Zübeyir Nişancı, *Sayılarla Türkiye'de İnanç ve Dindarlık*.

literatürü özellikle lisansüstü akademik çalışmalar ekseninde gelişmeye devam etmektedir. Örneğin Mehmet Haberli'nin internet ortamında din olgusunun çeşitli boyutları üzerine yapmış olduğu doktora çalışması din ve internet etkileşiminin ortaya çıkardığı yeni durumlara ve özellikle sanal dinî cemaatlere odaklanmaktadır.<sup>8</sup> Mustafa Derviş Dereli'nin doktora çalışmasında ise dinî kimliklerin sosyal medya platformlarında tezahür etme biçimleri dindarlığın dönüşümü ve akışkanlık bağlamında ele alınmaktadır.<sup>9</sup> İlgili literatürde çevrim içi ve çevrim dışı pratiklerin dikotomik bir yaklaşımla ele alınmasını eleştiren Dereli'nin çalışması çevrim içi ve çevrim dışı pratiklerin kesin bir biçimde ayrıştırılmasının mümkün olmadığına, dolayısıyla artık "sanal" dünyanın gündelik hayatın belli başlı bileşenleri ile birlikte dinî kimlik ve dindarlık örüntülerini de esaslı bir biçimde dönüştürdüğüne dikkat çekmesi açısından oldukça önemlidir. Gençler özelinde yapılmış olan diğer bir çalışma ise Metin Eken'in M nesli özelinde gençlerin kendilerini ve inançlarını internet ve sosyal medya aracılığıyla ifade etme biçimlerini inceleyen doktora tezidir.<sup>10</sup> Eken'in araştırması hem gençler özelinde yapılmış olması hem de sanal dinî bilgi edinme pratiklerini incelemesi sebebiyle bizim çalışmamız açısından karşılaştırılabilir veriler içermektedir.

Daha çok nitel çalışma yöntemlerinin kullanıldığı lisansüstü çalışmaların yanı sıra konumuzla ilgili makale düzeyinde çeşitli araştırmalar da yapılmış ve bu çalışmalarda hem nitel hem de nicel yöntemler kullanılmıştır. Örneğin Vardı'nın 2012 yılında yapmış olduğu araştırmada internet kullanıcılarının dinî içerikli internet sitelerini kullanım düzeyleri ve alışkanlıkları tespit edilmeye çalışılmıştır.<sup>11</sup> Arıcan ve Arıcı'nın 2021 yılında yapmış oldukları çalışmada ise dinî ve ahlaki bilgilerin aktarıldığı bir ortam olarak sosyal medya araçlarının 15-21 yaş aralığındaki gençlerin din algısı üzerindeki etkisi araştırılmaktadır.<sup>12</sup>

Dijital din çalışmaları bağlamında son yıllarda yapılan saha araştırmaları gençlerin internet ortamında sunulan dinî içerik ve hizmetlere ilişkin olumlu tutuma sahip olduklarını ve dijital mecraların dini öğrenme ve öğretme amacıyla kullanımının giderek yaygınlaştığını göstermektedir. Ne var ki konuyla ilgili yapılan araştırmalar gençlerin aynı

<sup>8</sup> Mehmet Haberli, *Sanal Din: Tarihsel, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din*.

<sup>9</sup> Mustafa Derviş Dereli, *Sanala Veda Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık*.

<sup>10</sup> Metin Eken, *Çevrim İçi Dindarlık: M Neslinin İnanç Pratikleri*.

<sup>11</sup> Recep Vardı, "İnternet Kullanıcılarının Dini İçerikli Kullanım Alışkanlıkları," 101-138.

<sup>12</sup> Sümeyra Arıcan ve Handan Yalvaç Arıcı, "Sosyal Medyanın Gençlerin Din Algısına Etkileri," 1062-1106.

zamanda internet ortamında karşılaştıkları dinî içerik ve bilgilerin güvenilirliğini sorguladıklarını ve dijital mecralar aracılığıyla güvenilir bilgiye ulaşmaya çalıştıklarını da ortaya koymaktadır.<sup>13</sup> Örneğin Vardı'nın çalışmasına göre yetişkin kullanıcılar interneti dinî sorumluluklarını yerine getirme, dinî yaşayışa yönelik kısıtlama ve baskılarla mücadele etme, dini tanıtma, dinî bilgi ve öğretici malzemeleri temin etme gibi amaçların yanı sıra dinî bilginin güvenilirliğini ve doğruluğunu sınaama amacıyla da kullanmaktadır.<sup>14</sup>

### 1. Araştırmanın Problemi

Ülkemizde dijital bilgi kaynaklarının yeterliliği, bu bilgi kaynaklarından kimlerin hangi amaçlarla yararlandığı, bir eğitim aracı olarak dijital kaynakların kullanımı, dijital ortamlardan faydalanılırken sahip olunması gereken yeterliliklere ilişkin çalışmalar da oldukça sınırlıdır. Bu tür çalışmalara kaynaklık etmek üzere saha araştırmalarının belirli bir doygunluğa erişmesi oldukça önemlidir. Bu çerçevede dijital bilgi kaynaklarının bilginin dolaşımını olağanüstü boyutlara ulaştırdığı günümüz dünyasında dijital mecraların gençlerin dinî bilgi ve referans dünyaları, dindarlık algı ve yönelimleriyle ilişkisi araştırmanın ana problemi olarak belirlenmiştir. Araştırmanın alt problemleri ise şu şekildedir:

Gençler dinî bilgiye ulaşmak için hangi dijital mecraları kullanmaktadır?

Gençler dinî bilgi kaynakları arasında dijital medyaya ne sıklıkta başvurmaktadır?

Gençlerin dijital medyada dinî içerikli paylaşımlar hakkındaki görüşleri nelerdir?

Dijital medyada dinî bilginin güvenilirliği konusunda gençlerin görüşleri nelerdir?

Din eğitimi altyapısı olan ve olmayan gençler arasında dijital medyanın dinî bilgi edinme kaynağı olarak kullanımı arasındaki fark ne düzeydedir?

### 2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Dijitalleşmenin beraberinde getirdiği akışkan iletişim biçimleri dinî hayatı çeşitli boyutlarıyla dönüştürürken; dinî pratiklerin çevrimiçi platformlara taşınması, geleneksel dinî otorite temsillerinin sarsılması, dinî

<sup>13</sup> Amazon firması ölçüm şirketi Alexa verilerine göre 2021 yılında Türkiye'de en çok ziyaret edilen 500 internet sitesi içinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 189. sırada yer aldığı ve listenin tek dini bilgi ve kaynak edinme sitesi olduğu belirtilmektedir. Bkz. Fatma Kurttekin, "Bilişim Çağında 'Gençlik, Din ve Değer' Konularını Ele Alan Makaleler Üzerine Bir İnceleme," 783.

<sup>14</sup> Recep Vardı, "İnternet Kullanıcılarının Dini İçerikli Kullanım Alışkanlıkları," 137.

bilginin sahihliği ve yeni bilme biçimlerine bağlı olarak dönüşümü gibi yeni soru ve sorun alanlarını ortaya çıkarmıştır. Din ve yeni medya arasındaki ilişkileri inceleyen dijital din çalışmaları ülkemizde de giderek genişleyen bir araştırma alanı olarak dikkat çekmekte, dinî bilgi kaynaklarının dijitalleşme karşısında dönüşümü ve dijital medya kaynaklarının dinî bilgi aracı olarak kullanımına yönelik alan araştırmaları da bu çerçevede önem kazanmaktadır.<sup>15</sup>

Özellikle pandemi koşullarının eğitim alanında ortaya çıkardığı zorunlu dijitalleşme ortamı bilginin kaynakları, dolaşımı ve etkileşim olanakları konusunda yeni imkan ve riskleri de beraberinde getirmiştir.<sup>16</sup> Gerek eğitimde dijitalleşmenin sunduğu imkanlardan yararlanma düzeyi, gerekse dijitalleşmenin ortaya çıkardığı yeni risk alanları kullanıcıların dijital medya araçlarını kullanma yeterlilik ve farkındalığına bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Bu durum etkili ve verimli bir dijital medya kullanımının nasıl gerçekleştirilebileceğine ilişkin çalışmalara duyulan ihtiyacı da arttırmaktadır. Bu süreçte özellikle gençlerin dijital medya araçlarını dinî bilgi kaynağı olarak kullanma düzeyleri de diğer bilgi kategorilerinde olduğu gibi yükselmiştir. Dijital medya araçları aracılığıyla ulaşılan dinî bilginin güvenilirliği konusu başta olmak üzere gençlerin dinî konularda hangi dijital mecraları daha çok tercih ettikleri ve bu mecraların gençlerin dinî kimlik tercihlerine ve algılarına etkileri de oldukça önemlidir.

Bu çerçevede çalışmanın amacı dijital medyanın gençlerin dinî bilgi edinme kaynakları arasındaki yerini çeşitli değişkenler bağlamında ele almak ve gençlerin dinî referanslarının oluşmasına ne tür etkilerde bulunduğunu tespit etmektir. Konuyla ilgili çeşitli düzeylerde nitel ve nicel yöntemlere dayalı olarak yapılan araştırmalar arasında bu çalışma üniversite gençlerinin dinî bilgi edinme süreçlerine odaklanması ve kısmen gençlerde dinî kimliğin oluşum sürecinde dijital kaynakların rolünü ortaya koyması açısından farklılaşmaktadır.

<sup>15</sup> Konuyla ilgili öncü bir sempozyum 2-3 Nisan 2015 tarihinde İstanbul Ticaret Üniversitesi tarafından yapılmıştır. Bkz. Mete Çamdereli ve diğerleri (ed.), *Dijitalleşen Din [Medya ve Din 2]*, 2015. Ayrıca 2018 yılından bu yana konuyla ilgili müstakil olarak *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)* yayınlanmaktadır.

<sup>16</sup> Konuyla ilgili son yıllarda yapılan çalışmalar küresel pandemi koşullarının özellikle eğitim eksenli dijital bilgi kaynaklarını ve bu kaynakların dolaşımını önemli ölçüde arttırdığını göstermektedir. Ne var ki dijital okur yazarlık ve yeterliliklerin aynı düzeyde geliştiğini söylemek oldukça zordur. Konuyla ilgili bkz. Burcu Eşki ve Çiğdem Tarhan, "Türkiye'de Eğitimde Dijital Dönüşüm: CBS Tabanlı Bir Analiz," 322-336; Aras Bozkurt ve diğerleri, "Dijital Bilgi Çağı; Dijital Toplum, Dijital Dönüşüm, Dijital Eğitim ve Dijital Yeterlilikler," 35-63.

### 3. Araştırmanın Yöntemi

Sahaya dayalı nicel bir araştırma olarak gerçekleştirilen bu çalışmada araştırmacının örneklem üzerinde herhangi bir müdahalede bulunmadan mevcut durumu olduğu gibi ortaya koymaya çalıştığı genel tarama modelleri arasından ilişkisel tarama modeli benimsenmiştir. İlişkisel tarama modelinde birden çok değişken arasındaki ilişkinin yönü belirlenmeye çalışılmaktadır.<sup>17</sup> Bu yöntemle tespit edilen üniversite gençliğinin dijital mecralardan dinî bilgi edinme durumları, cinsiyet, eğitim görülen bölüm, dindarlık başta olmak üzere birçok bağımsız değişkenle olan ilişkisi açısından ele alınmıştır.

### 4. Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmanın temel hipotezi üniversite gençliğinin dinî referanslarının/bilgi kaynaklarının biçimlenmesinde dijital medyanın önemli bir yeri olduğudur. Araştırmanın alt hipotezlerini ise şu şekilde sıralamak mümkündür:

Üniversite gençliği dinî bilgiye ulaşma konusunda dijital mecralara sıklıkla başvurmaktadır.

Dijital medyada dinî bilgi edinme yönelimleri açısından İmam Hatip Lisesi mezunu ya da İlahiyat fakültesi öğrencisi olan katılımcılar ile olmayanlar arasında anlamlı bir farklılık vardır.

Dijital medyadan dinî bilgi edinme yönelimleri açısından cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılık vardır.

Gençlerin dijital medya kaynaklarına duydukları güven ile dinî bilgi kaynağı olarak dijital medyadan faydalanma davranışları arasında anlamlı bir ilişki vardır.

Gençler dinî bilgi edinme konusunda dinî bilginin geleneksel formları yerine dijital medya kaynaklarını kullanmayı tercih etmektedir.

### 5. Araştırmanın Evren ve Örnekleme

Araştırmanın evreni Türkiye’de 18-25 yaş aralığındaki üniversite öğrencileri, çalışma evreni ise 2022-2023 eğitim-öğretim güz döneminde, Ankara Üniversitesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Gazi Üniversitesi, Hacettepe Üniversitesi ve Yıldırım Beyazıt Üniversitesinde eğitim gören öğrencilerdir. Üniversitelerin seçiminde araştırmacıların ulaşım kolaylığı ve katılımcılara erişimde zamandan tasarruf edilmesi dikkate alınmıştır. Araştırmanın örnekleme çalışma evreninden tabakalı örnekleme yoluyla

<sup>17</sup> Ali Şimşek, “Araştırma Modelleri,” 91-92.

seçilen 758 üniversite öğrencisinden oluşmaktadır. Tabakalı örnekleme araştırmacının çeşitli değişkenlere göre çalışma evrenini tabakalara ayırarak bu tabakalardan örneklem oluşturduğu bir örnekleme yöntemidir.<sup>18</sup> Örneklem sayısının belirlenmesinde YÖK'ün illere göre üniversite öğrenci sayısını bildiren istatistiğinden faydalanılmıştır. YÖK'ün 2020-2021 eğitim öğretim yılı verilerine göre Ankara'da 311562 üniversite öğrencisi eğitim görmektedir.<sup>19</sup> Çalışma evrenimizi oluşturan Ankara İli üniversite öğrenci sayısı baz alınarak evren büyüklüğüne göre örneklem büyüklüğünü veren hazır örneklem tablosundan yararlanılmıştır. Bu tabloya göre %95 güven aralığı için 384 kişilik örneklem<sup>20</sup> yeterli olmasına rağmen analiz edilecek değişkenler de dikkate alınarak yaklaşık iki katı örneklem oluşturulmuştur. Araştırmada belirlenen üniversitelerde eğitim gören öğrenciler cinsiyet bağlamında tabakalara ayrılarak örneklem seçimi yapılmıştır. YÖK'ün üniversite öğrencileri ile ilgili verilerinde ön lisans ve lisans öğrenimi gören kız öğrenci sayısının erkek öğrencilerden fazla olması<sup>21</sup> dikkate alınarak araştırmamızda da bu durum yansıtılmaya çalışılmıştır.

## 6. Veri Toplama Araçları ve Verilerin Analizi

Araştırma verileri dijital ortamda anket tekniği uygulaması ile toplanmıştır. Bu kapsamda 25 sorudan oluşan *Dijital Medyada Gençlerin Dini Bilgi Arayışları* başlıklı bir çevrim içi anket formu<sup>22</sup> hazırlanarak belirlenen örneklem grubuna gönüllülük esasına bağlı kalarak dijital mecralar aracılığıyla ulaştırılmıştır. Katılımcılara araştırmanın duyurulmasında seçilen üniversitelerin dijital bilgilendirme kaynaklarından yararlanılmıştır. Ayrıca Gençlik ve Spor Bakanlığı'ndan alınan izinle öğrenci yurtlarında da öğrencilere araştırmayla ilgili duyurular yapılarak örneklem oluşturulmuştur.

Anketten elde edilen veriler SPSS 21 programı kullanılarak analiz edilmiştir. Verilerin analizinde frekans tabloları, Ki-kare anlamlılık testi ve Sperman korelasyon testi kullanılmıştır.

<sup>18</sup> Selim Kılıç, "Örnekleme Yöntemleri," 45.

<sup>19</sup> "Üniversitelerimiz," Yükseköğretim Kurulu, <https://www.yok.gov.tr/universiteler/universitelerimiz> (23.11.2023).

<sup>20</sup> Şener Büyüköztürk ve diğerleri, *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 101.

<sup>21</sup> "Öğrenci Sayıları Özet Tablosu," Yükseköğretim Kurulu, <https://istatistik.yok.gov.tr/> (23.11.2023).

<sup>22</sup> Anket soruları Ek'te verilmiştir.

## 7. Araştırmanın Bulguları

### 7.1. Katılımcıların Demografik Özellikleri

Ankara'daki beş üniversitenin öğrencileri ile gerçekleştirilen çalışmada katılımcıların %40,9'u ( $N=310$ ) erkek, %59,1'i ( $N=448$ ) ise kadındır. Büyük çoğunluğunun (%67,7) İlahiyat dışındaki lisans programlarında eğitim gördüğü örneklemin %25,9'si ( $N=196$ ) İlahiyat lisans öğrencilerinden oluşmaktadır. Mezun olunan lise türüne göre katılımcıların yarısına yakını (%48,5) Anadolu lisesi mezunu iken, %22,7'lik bir oranla imam hatip lisesi ve %14,4'lük bir oranla da fen lisesi mezunları ilk üç sırada yer almaktadır. Katılımcıların cinsiyet, yaş, mezun olunan lise ve eğitim gördükleri bölümü gösteren tablo aşağıdaki gibidir.

Cinsiyet	N	%	Yaş	N	%
Kadın	448	59,1	18	119	15,7
Erkek	310	40,9	19	169	22,3
			20	114	15
<b>Mezun Olunan Lise</b>	<b>N</b>	<b>%</b>	21	122	16,1
Anadolu Lisesi	368	48,5	22	122	16,1
Fen Lisesi	109	14,4	23	47	6,2
Meslekî ve Tek. Lise	35	4,6	24	33	4,4
İmam Hatip Lisesi	172	22,7	25	32	4,2
Proje İHL	74	9,8			
				N	%
<b>Eğitim Görülen Üniversite Bölümü</b>			Lisans (İlahiyat dışı)	513	67,7
			İlahiyat Lisans	196	25,9
			Ön Lisans (İlahi- yat dışı)	45	5,9
			Ön Lisans İlahiyat	4	0,5

**Tablo1. Katılımcılara İlişkin Demografik Bulgular**

### 7.2. Din Eğitimi ve Dindarlık ile İlgili Bulgular

Katılımcılara zorunlu eğitim içerisindeki din eğitimi dışında aile, cami, Kur'an kursu gibi farklı ortamlarda da din eğitimi alıp almadıkları sorulmuştur. Bu soru ile okul dışında din eğitimi alan ve almayan katılımcıların dijital mecralarda dinî bilgi arayışı açısından aralarındaki farklılıklar incelenmek istenmiştir. Elde edilen verilere göre katılımcıların %86,3'ü ( $N=654$ ) okul dışında din eğitimi almıştır. Katılımcıların din eğitimi aldıkları ortamların başında %64,9 ile aile gelirken, bunu sırasıyla %57,7 ile cami kursları, %41,2 ile Diyanet dışındaki diğer Kur'an kursları ve %35,4 ile



Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kur'an kursları izlemektedir. Din eğitimi konusunda ailenin belirgin olarak öne çıkması daha önce yapılan araştırmaların verileriyle örtüşmektedir.<sup>23</sup>

Bu araştırmada kişisel dindarlık algısı ile dijital mecralardaki dinî bilgi arayışı arasındaki ilişki değerlendirilmek istenmiştir. Bu amaçla katılımcılara dinin kendileri için ne kadar önemli olduğu ve kişisel dindarlık algıları sorulmuştur. İki soruya verilen cevaplar birlikte değerlendirildiğinde katılımcıların %59,2's için (N=449) din çok önemli, %22,2'si için önemli, %8,8'i için kısmen önemli ve %9,8'i için ise önemli değildir. Ayrıca katılımcıların %50'si kendisini *dindar* ya da *kesinlikle dindar* olarak tanımlamakta, %27,7'si ise *kısmen dindar* olduğunu ifade etmekte, %22,3'ü ise kendisini *dindar* olarak görmemektedir. Bu sonuçlara göre dinin kendileri için önemli ya da çok önemli olduğunu düşünen gençlerin oranı %81,4 iken kendisini dindar olarak tanımlayanların oranı %50'dir. İlahiyat dışı lisans ya da ön lisans bölümlerinden birinde eğitim gören katılımcılardan kendisini dindar olarak nitelendirenlerin oranı %43 iken, lisans ya da ön lisans İlahiyat programlarında eğitim gören katılımcılarda bu oran %68'dir.

Sizce din ne kadar önemlidir?	N	%	Kendinizi dindar olarak tanımlar mısınız?	N	%
Önemli değildir	74	9,8	Kesinlikle Hayır	84	11,1
Kısmen önemlidir	67	8,8	Hayır	86	11,3
Önemlidir	168	22,2	Kısmen Evet	209	27,6
Çok önemlidir	449	59,2	Evet	280	36,9
Toplam	758	100	Kesinlikle Evet	99	13,1
			Toplam	758	100

**Tablo 2. Katılımcıların Dine Verdikleri Önem ve Kişisel Dindarlıklarına Yönelik Görüşleri**

*Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*'na (2013) göre 18-24 yaş aralığındaki gençlerin %83,8'i kendisini dindar ya da oldukça dindar olarak tanımlarken, TİDA raporuna (2021-2022) göre bu oran %47'dir.<sup>24</sup> Çalışmamızda da kendisini dindar olarak nitelendiren katılımcı oranı %50 olmakla birlikte, araştırmanın konusu dijital mecralarda dinî bilgiye ulaşmakla ilgili olduğu ve katılım gönüllülük esasına göre sağlandığı için

<sup>23</sup> Örneğin bkz. *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, 114; Eken, *Çevrim İçi Dindarlık: M Neslinin İnanç Pratikleri*.

<sup>24</sup> 35-44 yaş aralığındaki katılımcılarda bu oran %65 iken, 65 yaş ve üstü katılımcılarda %80'e kadar yükselmektedir.

katılımcıların büyük çoğunluğunun dine önem veren, dinî bilgiye ihtiyaç duyan kişilerden oluştuğu gözlenmektedir.

Çalışma kapsamında ayrıca kendisini dindar olarak nitelendiren gençlere dindarlık tipolojilerinden hangisi ya da hangilerinin kendilerinin dini anlama ve yaşama tarzlarını yansıttığı da sorulmuştur. Çoklu seçeneklerin işaretlenmesine izin verilmesinde öncelikle amaç dinî aidiyet ve kimliğin akışkanlığını tespit etmek ve geleneksel-modern, muhafazakâr-seküler, dindar-dindar olmayan gibi dikotomik ayrımların kimlik tanımlamalarındaki geçerliliğini sorgulamaktır. Bu çerçevede katılımcıların en fazla üç seçeneği işaretlemeleri istenen soruya verilen yanıtları gösteren tablo aşağıdadır.

<b>Dindarlık Tipolojisi</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
Geleneksel	219	28,9
Modern	281	37,1
Muhafazakâr	309	40,8
İslamcı	284	37,5
Dindarım ama herhangi bir kategoriye kabul etmiyorum	29	3,8
Dindar değilim	149	19,7

**Tablo 3. Dini Anlama ve Yaşamadaki Anlayışı Yansıtan Dindarlık Tipolojileri**

Tabloda da görüldüğü gibi seçenekler dindarlık kategorilerinin sık kullanılan biçimleri tercih edilmiştir. Bu kategoriler arttırılabileceği gibi farklı kategoriler de tercih edilebilirdi. Ancak elde edilecek bulguların akışkanlığını göstermesi açısından tabloda verilen örneklerle yetinilmiştir. Buna göre katılımcılar arasında en fazla muhafazakâr, İslamcı, modern ve geleneksel dindarlık tipolojilerinin tercih edildiği görülmektedir. Bazı katılımcılar tek bir dindarlık tipolojisini tercih ederken bazı katılımcılar iki, bazıları ise üç kategoriye birden tercih etmişlerdir. Buna göre katılımcıların %29,6'sı ( $N=224$ ), geleneksel, modern, muhafazakâr ve İslamcı dindarlık tipolojilerinden yalnız birisini tercih ederken, %26,1'i ( $N=198$ ) iki tipolojiyi tercih etmişlerdir. Ayrıca muhafazakâr dindarlık tipolojisini benimseme ile İslamcı dindar tipolojisini benimseme arasında düşük düzeyde de olsa ( $r=$

0,304 ve  $p=0,000$ ) pozitif yönlü bir ilişki tespit edilmiştir.<sup>25</sup> Katılımcıların %9,2'si ( $N=70$ ) ise geleneksel, muhafazakâr ve İslamcı dindarlık tipolojilerinin her üçünün aynı anda dini anlama ve yaşama anlayışlarını yansıttığını ifade etmişlerdir. Gençlerin %3,8'i ise ( $N=29$ ) dindar olmakla birlikte bu tarz dindarlık sınıflandırmalarını kabul etmemektedir.

Elde edilen veriler gençlerin kimlik kategorileri arasında aynı anda birbirinden oldukça farklı görünen seçeneklere gidebildiğini ve her biriyle bir şekilde aidiyet kurabildiğini göstermektedir. Bu geçişkenlik ve akışkanlık daha önce yapılan nitel araştırmaların bulgularıyla da örtüşmektedir. Örneğin Eken'in çalışmasına göre gençlerin bir kısmı din ve modernlik arasında bir çatışmadan çok bir uzlaşma zemini aramakta ve modern Müslüman tanımlamasından bir rahatsızlık duymamaktayken, bir kısmı da modernlikle kendi inançlarını bağdaştırmakta zorlandıklarını ifade etmektedir.<sup>26</sup>

### 7.3. Dini Bilgi Kaynakları ile İlgili Bulgular

Araştırmada yer verilen sorulardan biri de gençlerin dinî konulardaki kişisel bakış açılarını oluşturan düşüncelerini nereden edindikleridir. Bu soruya verilen yanıtlara bakıldığında gençlerin dinî bakışlarını oluşturmalarında en fazla aile kurumunun etkili olduğu görülmektedir. Katılımcıların üçte ikisinden fazlası ( $N=587$ ) dinî görüşlerinde ailesinden etkilendiğini ifade etmiştir. Aileden sonra gençlerin dinî görüşleri üzerinde %48,9 ile yazılı dinî bilgi kaynakları, %37,9 ile okul ve %31,5 ile dijital medya araçları gelmektedir. Bu sonuçlara göre gençlerin üçte birinin dinî bakış açılarını oluşturmada dijital medya platformları etkili olmaktadır.

Dijital platformlar dinî bilgi edinme kaynakları arasında giderek daha fazla etkili olmaktadır. 2014 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından gerçekleştirilen *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*'na göre interneti dinî bilgi kaynağı olarak gören katılımcıların genel ortalaması %4,8 iken bu oran 18-24 yaş aralığındaki gençlerde %9,4'tür.<sup>27</sup> 2023 yılında yayımlanan *Sayılarla Türkiye'de İnanç ve Dindarlık* (TİDA) raporuna göre dinî bilgi edinme yolları/kaynakları arasında internet %33,6 oranıyla geleneksel medya araçlarını geride bırakmaktadır.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Pete Greasley, *Quantitative Data Analysis Using SPSS*, 80.

<sup>26</sup> *Çevrim İçi Dindarlık: M Neslinin İnanç Pratikleri*.

<sup>27</sup> *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, 137.

<sup>28</sup> TİDA verilerine göre televizyon programları dinî bilgi edinme/kaynakları arasında %51,5 oranında hiç etkili görülmezken, %21,5 oranında çok az etkili, %20 oranında biraz etkili, %5,3 oranında çok etkili görülmektedir. İnternet ise %45 oranında hiç etkili görülmemekte, %19,4

Bu çerçevede dinî bilginin otantikliği ve sahihliği bağlamında katılımcılara dinî konularda görüşlerine güvendikleri kişilerde aradıkları da sorulmuştur. Araştırma bulgularına göre gençlerin dinî konularda görüşlerine güvendikleri kişilerde aradıkları kriterlerin başında %67,9 (N=515) ile eleştirel bir bakış açısına sahip olmak gelmekte, bunu %45 (N=341) ile ehl-i sünnet itikadına sahip olmak, %21,5 (N=163) ile resmi ve sivil hiçbir dinî yapıyla ilişkili olmamak izlemektedir. Dini konuda görüşlerine güvendiğim kişiler “Diyanet İşleri Başkanlığı görevlisi olmalıdır” diyenlerin oranı %18,9 (N=143) iken “İlahiyat fakültesi mezunu olmalıdır” diyenlerin oranı %11,5 (N=87)’tir. Bu sonuçlara göre katılımcıların dinî konularda güvencikleri kişilerde kurumsal bir kimlikten çok kişisel bazı özellikler aradıklarını, hatta resmi ya da sivil dinî yapılarla ilişkili olmanın bu konuda bir olumsuzluk olarak değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Katılımcıların %18,9’u (N=143) dinî konularda görüşlerine güvendiği kişilerin mezhepler üstü bir yaklaşımı olmasını önemseydiğini dile getirmiştir. Mezhepler üstü kavramı son yıllarda özellikle örgün din eğitimi bağlamında ele alınan bir kavramdır. Bu kavramın din eğitimi sahasında iki şekilde yorumlanması mümkündür. Bunlardan ilki herhangi bir mezhepsel ayrıma gitmeksizin dinin temel esaslarının öğretime konu edilmesi, mezhep farklılıklarının ise okul dışındaki aile ya da dinî kurumlara bırakılmasıdır. Diğer bir yaklaşıma göre ise mezhepler üstü kavramı bütün mezheplerin aynı sınıfta aralarında ayırım yapılmadan öğretime konu edilmesi anlamına gelmektedir.<sup>29</sup> Her iki durumda da herhangi bir mezhebin tarafgirliği yapılmadan, mezhep farklılıklarının bir ayrışmaya aracılık etmesine fırsat verilmeden öğretime konu edilmeye çalışıldığını söylemek mümkündür. Katılımcıların yaklaşık 1/5’i görüşlerine güvendikleri kişilerde mezhepler üstü bir anlayışa sahip olması kriterini dile getirmesi, gençler arasında mezhepsel ayrılık yerine dinin birleştiriciliğinin öncelendiği şeklinde yorumlamak mümkündür.

Kişisel dindarlık algıları ile resmi ya da sivil dinî yapılarla ilişkili olmama kriterini tercih etme arasında da anlamlı bir ilişki ( $X^2=102,061$  ve  $p<0,05$ ) vardır. Buna göre kendisini dindar olarak nitelendirmeyen 170 kişinin yaklaşık yarısı (N=78) dinî konularda görüşlerine güvenceceği kişilerin resmi ya da sivil hiçbir dinî yapıyla bağlantısının olmamasını istemektedir. Kendisini dindar olarak nitelendiren 379 kişi arasında ise

---

oranında çok az, %24 oranında biraz, %9,6 oranında çok etkili olarak görülmektedir. Bkz. Zübeyir Nişancı, *Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık*.

<sup>29</sup> Cemal Tosun, “Din Eğitimi-Öğretimi ve Mezhep,” 262.

yalnızca 40 kişi (yaklaşık %10) resmi ya da sivil dinî yapılarla ilişkili olmama kriterini onaylamıştır. Bu durum kendilerini dindar olarak tanımlayan gençlerin resmi ya da sivil dinî yapılar konusunda diğerlerine göre daha olumlu bir yaklaşıma sahip olduklarını göstermektedir. Nitekim kişisel dindarlık algıları ile “Diyanet İşleri Başkanlığı görevlisi olmalıdır” ifadesini kriter olarak belirleme arasında da anlamlı bir ilişki ( $X^2=24,125$  ve  $p<0,05$ ) mevcuttur. Dindar olmayan katılımcılarda Diyanet İşleri Başkanlığı görevlisi olmayı bir kriter olarak tercih etme oranı yalnızca %7 ( $N=12$ )’dir. Kendisini dindar olarak tanımlayan katılımcılar arasında ise bu oran %24 ( $N=92$ )’tür. İlahiyat fakültesi mezunu olmayı dinî konularda görüşlerine güvenilen kişinin sahip olması gereken bir özellik olarak görme kriteri kısmen dindar ve dindar katılımcılar arasında dindar olmayanlara nispetle daha yüksek olmasına rağmen gruplar arasındaki fark istatistiksel olarak ( $X^2=4,342$  ve  $p>0,05$ ) anlamlı düzeyde değildir. Bu sonuçlara bakarak dindar olsun ya da olmasın tüm gençlerin İlahiyat Fakültesi mezunları hakkındaki düşüncelerinin birbirine yakın olduğunu söylemek mümkündür. Genel toplama bakıldığında da katılımcıların yaklaşık %90’ı için dinî konularda görüşlerine güvenilen kişinin İlahiyat fakültesi mezunu olması gerekli görünmemektedir.

Dinî konularda görüşlerine güvenilen kişilerde eleştirel bir bakış açısına sahip olmayı kriter olarak belirleme ile dindarlık arasında ise ters bir ilişki olduğu görülmektedir. Yani katılımcılar arasında dindarlık arttıkça eleştirel bakış açısına sahip olma kriterini tercih etme oranı düşmektedir. Dindar olmadığını ifade eden 170 katılımcının 135’i (%79’u), kısmen dindar olduğunu belirten 209 kişinin 153’ü (%73’i) ve kendisini dindar olarak ifade eden 379 kişinin 227’si (%59’u) eleştirel bir bakışa sahip olmayı dinî konularda görüşlerine güvenilecek kişide aranan bir kriter olarak görmektedir. Katılımcıların dinî konularda görüşlerine değer verdiği kişilerde aradığı kriterler ve kişisel dindarlık algılarına göre dağılımı aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Dini Konularda Görüşlerine Güvenilen Kişilerde Aranılan Özellikler	N (Toplam)		N (Dindar Olmayanlarda)		N (Kısmen Dindarlarda)		N (Dindarlarda)	
	N (Toplam)	% (Toplam)	N (Dindar Olmayanlarda)	% (Dindar Olmayanlarda)	N (Kısmen Dindarlarda)	% (Kısmen Dindarlarda)	N (Dindarlarda)	% (Dindarlarda)
Eleştirel Bakışa Sahip Olma	515	67,9	135	79	153	73	227	59
Ehl-i sünnet İtikadına Bağlı Olma	341	45	17	1	81	38	241	63
Hiçbir Dinî Yapıyla İlişkili Olmama	163	21,5	78	45	40	19	40	10
DİB Görevlisi Olma	143	18,9	12	7	39	18	92	24
Mezhepler Üstü Yaklaşımına Sahip Olma	143	18,9	42	24	48	22	53	13
İlahiyat Fakültesi Mezunu Olma	87	11,5	13	7	26	12	46	12

**Tablo 4. Dinî Konularda Güvenilen Kişilerde Aranılan Kriterlerin Kişisel Dindarlığa Göre Dağılımı**

Eğitim görülen bölüm ile dinî konularda güvenilecek kişilerde en çok tercih edilen eleştirel bir bakış açısına sahip olma seçeneğini tercih etme arasında da anlamlı bir ilişki ( $\chi^2=15,030$  ve  $p>0,05$ ) mevcuttur. İlahiyat dışındaki lisans bölümü öğrencilerinde bu kriteri tercih etme oranı %72 iken, İlahiyat lisans öğrencilerinde bu oran %60'tır. İlahiyat dışı ön lisans öğrencilerinde eleştirel bakış açısı kriterini seçme oranı %57 iken, ön lisans İlahiyat öğrencilerinde bu oran %25'tir. Buna karşın ehl-i sünnet itikadına bağlı olmayı İlahiyat lisans öğrencilerinin %59'u tercih ederken, İlahiyat dışındaki lisans öğrencilerinde bu oran %39'a düşmektedir. Aynı şekilde İlahiyat ön lisans öğrencilerinde bu oran %75 iken, diğer ön lisans öğrencilerinde %33'tür. Herhangi bir dinî yapıyla bağlantılı olmama kriterinde de benzer bir durum görülmektedir. İlahiyat lisans öğrencilerinin %08'i bu özelliği tercih ederken, diğer lisans bölümlerinde eğitim gören öğrencilerin %25'i dinî konularda güveneceği kişilerin resmi ya da sivil hiçbir dinî yapıyla ilişkili olmamasını istemektedir.

#### 7.4. Dijital Medya Kullanımı ile İlgili Bulgular

Katılımcıların günlük dijital medya kullanım süreleri ve en çok tercih ettikleri dijital ortamlar sorulmuştur. Verilen yanıtlara bakıldığında

katılımcıların yaklaşık %10'unun dijital ortamlarda geçirdikleri süre 1 saat ve daha azdır. Örneklemin yaklaşık yarısı günlük 2-3 saat dijital ortamlarda vakit geçirirken yaklaşık %40'ı ise 4-5 saat ve daha fazla süreyle dijital mecraları kullanmaktadır. Cinsiyet ve dijital ortamları kullanma arasındaki ilişkiye bakıldığında kadın katılımcıların yaklaşık %72'si ( $N=325$ ) günlük 3 saat ve daha fazla süreyi dijital ortamlarda geçirirken, erkeklerde bu oran %58 ( $N=180$ )'dir. Ki-kare testi sonucuna göre ( $X^2=27,292$  ve  $p<0,05$ ) cinsiyet ile dijital ortam kullanım süresi arasında anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir. En fazla kullanılan dijital mecraların başında %81,1'lik bir oranla Whatsapp gelirken, onu %71,1 ile Instagram, %69 ile Youtube, %35,1 ile dijital arama motorları ve %28,5 ile Twitter (güncel adıyla X) takip etmektedir.

Kullanım Süresi	N	%
30 dk. ve altı	6	0,8
1 Saat	69	9,1
2 Saat	178	23,5
3 Saat	216	28,5
4 Saat	146	19,3
5 Saat ve fazlası	143	18,9
Toplam	758	100,0

**Tablo 5. Günlük Dijital Ortam Kullanım Süresi**

Katılımcıların dijital ortamlarda dünya görüşlerini paylaşma sıklıkları ve paylaşım yapmada kendilerini ne kadar rahat hissettikleri sorulmuştur. Buna göre dijital ortamlarda dünya görüşünü, inanç ve değerlerini yansıtan paylaşımları çoğunlukla ve her zaman yaptığını ifade edenlerin oranı %15,5'tir. Dijital ortamlarda dünya görüşünü yansıtan paylaşımlar yapma konusunda kendisini çoğunlukla ve her zaman rahat hissedenlerin oranı ise %39,2'dir. İki veri birlikte değerlendirildiğinde dijital ortamlarda kendisini rahat hissettiğini ifade eden katılımcıların yaklaşık %20'sinin dünya görüşünü, inanç ve değerlerini yansıtan paylaşımlar yapmayı tercih etmedikleri görülmektedir. Eğitim görülen bölüm ile dijital ortamlarda dünya görüşünü, inanç ve değerlerini yansıtan paylaşımlar yapma rahatlığı arasında anlamlı bir ilişki olduğu ( $X^2= 31,308$  ve  $p<0,05$ ) görülmektedir.

Lisans İlahiyat bölümü öğrencilerinde çoğunlukla ve her zaman rahatlıkla paylaşım yapanların oranı %49 iken, diğer lisans bölümlerinde eğitim gören öğrencilerde dijital ortamlarda dünya görüşünü paylaşırken çoğunlukla ve her zaman rahat hissetme oranı %35'te kalmaktadır. Ayrıca mezun olunan lise türü ile dijital ortamlarda dünya görüşünü yansıtan paylaşımlar yapma rahatlığı arasında da anlamlı bir ilişki olduğu ( $\chi^2=48,573$  ve  $p<0,05$ ) görülmektedir. İmam hatip lisesi ve proje imam hatip lisesi mezunlarında dijital ortamlarda dünya görüşünü yansıtan paylaşımlar yapma konusunda çoğunlukla ve her zaman rahat hissetme oranı %40'ların üzerinde iken diğer liselerden mezun olanlarda bu oran %30'lara düşmektedir.

Dijital Ortamlarda Dünya Görüşünü Yansıtan Paylaşım Yapma Sıklığı	Dünya Paylaşım Sıklığı	%	Dijital Ortamlarda Dünya Görüşünü Rahatlıkla İfade Edebilme	Dünya Paylaşım Sıklığı	%
Hiçbir zaman	194	25,6	Hiçbir zaman	124	16,4
Nadiren	233	30,7	Nadiren	151	19,9
Bazen	206	27,2	Bazen	186	24,5
Çoğunlukla	96	12,7	Çoğunlukla	188	24,8
Her zaman	29	3,8	Her zaman	109	14,4
Toplam	758	100	Toplam	758	100

**Tablo 6. Dijital Ortamlarda Dünya Görüşünü Yansıtan Paylaşımlar**

Dijital ortamlarda dinî içerikli çevrim içi faaliyetlere katılım durumlarına bakıldığında katılımcıların %46,3'ü hiçbir zaman bu tarz etkinliklere katılmadıklarını beyan etmektedir. Dinî içerikli çevrim içi faaliyetlere nadiren ve bazen katılım gösterenlerin oranı %41,2'dir. Çoğunlukla ve her zaman çevrimiçi dinî etkinliklere katıldığını ifade edenlerin oranı ise %12,5 gibi oldukça düşük bir orandadır. Cinsiyet, günlük dijital ortam kullanım süresi ve dijital ortamda dinî içerikli çevrim içi faaliyetlere katılım arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Katılımcıların yaşı ile dinî içerikli çevrim içi etkinliklere katılma sıklıkları arasında düşük düzeyde pozitif korelasyon olduğu ( $r=0,204$  ve  $p<0,01$ )



görülmüştür.<sup>30</sup> Bu sonuca göre yaş ilerledikçe çevrim içi dinî faaliyetlere katılma sıklığının arttığını söylemek mümkündür.

İlahiyat fakültesi öğrencilerinde çevrim içi dinî etkinliklere çoğunlukla ve her zaman katılım oranı %19, diğer lisans bölümlerinde bu oran %10, İlahiyat ön lisans öğrencilerinin dinî içerikli çevrim içi faaliyetlere çoğunlukla ve her zaman katılma oranı %25, diğer ön lisans öğrencilerinde ise bu oran %4'tür. Gruplar arasındaki fark ( $X^2= 94,499$  ve  $p<0,05$ ) istatistiksel olarak anlamlıdır. İmam hatip ve proje imam hatip liselerinden mezun olanların dinî içerikli çevrim içi faaliyetlere çoğunlukla ve her zaman katılma oranları %18 iken, diğer liselerden mezun olanlarda bu oran %9'tur. Lise türlerine göre oluşan grupların dinî içerikli çevrim içi faaliyetlere katılma durumlarında oluşan fark ( $X^2= 57,417$  ve  $p<0,05$ ) anlamlıdır. Çevrimiçi dinî faaliyetlere katılan gençlerin verdikleri cevaplara bakıldığında en fazla tercih edilen ilk üç etkinliğin başında %76,3 ile dinî içerikli sohbet, konferans ve seminerler yer alırken, ikinci sırada %42,2 ile dinî içerikli sohbet grupları ve %33,6 ile sosyal ve siyasi içerikli dinî programlar yer almaktadır.

Gençlere sorulan "Dijital mecralarda araştırdığınız dinî bilgilere kolaylıkla ulaşabildiğinizi düşünüyor musunuz?" sorusuna verilen yanıtlara bakıldığında yarısından fazlası (%50,4) dijital ortamlarda aradıkları dinî bilgilere çoğunlukla kolayca ulaşabilmektedir. Gençlerin %15,7'si ise dijital ortamlarda aradıkları dinî bilgilere her zaman kolay ulaşabildiklerini, %22,7'si bazen ulaşabildiklerini, %9,1'i nadiren ulaşabildiklerini ve %2,1'i ise hiçbir zaman ulaşamadıklarını beyan etmişlerdir. Cinsiyet ile dijital ortamlarda dinî bilgilere ulaşım kolaylığı arasında anlamlı bir ilişki olduğu ki-kare testi sonuçları ( $X^2= 17,234$  ve  $p<0,05$ ) ile anlaşılmaktadır. "Aradığım dinî bilgilere çoğunlukla ve her zaman kolayca ulaşırım." diyen kadınların oranı %62,5 ( $N=280$ ) iken, erkeklerde bu oran %71,2 ( $N=221$ )'dir. Hiçbir zaman aradığım dinî bilgiye kolayca ulaşamam ve nadiren ulaşırım diyen kadınların oranı %12,5 ( $N=56$ ) iken erkeklerde bu oran %9,3 ( $N=29$ )'dur.

<sup>30</sup> Greasley, *Quantitative Data Analysis Using SPSS*, 80.

Dijital Ortamlarda Dinî Bilgiye Ulaşım Kolaylığı	N	%
Hiçbir zaman	16	2,1
Nadiren	69	9,1
Bazen	172	22,7
Çoğunlukla	382	50,4
Her zaman	119	15,7
Toplam	758	100,0

**Tablo 7. Dijital Ortamlarda Dinî Bilgiye Ulaşım Kolaylığı**

Dijital ortamlarda geçirilen günlük vakit ile dinî bilgiye ulaşım kolaylığı arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmezken eğitim görülen bölümler ile dinî bilgiye ulaşım kolaylığı arasındaki ilişki istatistiksel olarak ( $X^2= 27,387$  ve  $p<0,05$ ) anlamlıdır. Özellikle İlahiyat dışındaki ön lisans ve lisans öğrencilerinin çoğunlukla ve her zaman kolaylıkla ulaşma oranları arasında önemli bir fark mevcuttur. Ön lisans öğrencilerinin çoğunlukla ve her zaman dijital ortamlarda aranan dinî bilgiye kolayca ulaşma oranı %57 ( $N=26$ ), lisans öğrencilerinde %65 ( $N=317$ ), İlahiyat lisans öğrencilerinde ise %69 ( $N=136$ )'dur.

Dijital ortamdaki dinî bilgi kaynaklarının ne kadar yeterli görüldüğünü tespit etmek için sorulan soruya verilen yanıtlar incelendiğinde örneklemin yaklaşık üçte biri %34,7 ( $N=263$ ) bazen yeterli bulurken, çoğunlukla yeterli bulanların oranı %30,9 ( $N=234$ ), nadiren yeterli görenlerin oranı %20,3 ( $N=154$ )'tür. Dijital medyadaki dinî bilgi kaynaklarını hiçbir zaman yeterli bulmuyorum diyenlerin oranı %8,8 ( $N=67$ ) ve her zaman yeterli görenlerin oranı ise %5,3 ( $N=40$ )'tür. Çoğunlukla ve her zaman dijital bilgi kaynaklarını yeterli görenlerin, toplam katılımcıların üçte birini oluşturduğunu dikkate aldığımızda üniversite öğrencilerinin her üçünden ikisi için dijital bilgi kaynakları tatmin edici düzeyde yeterli değildir. Kadınlarda dijital bilgi kaynaklarını çoğunlukla ve her zaman yeterli görme oranı %31 iken, erkeklerde bu oran %42'dir. Cinsiyete göre dijital bilgi kaynaklarını yeterli görme düzeyi arasında anlamlı bir ilişki ( $X^2= 19,757$  ve  $p>0,05$ ) mevcuttur. Bu verilerin yukarıda verilen dijital mecralarda aranan dinî bilgiye ulaşım kolaylığı ile ilgili verilerle tutarlı olduğu, erkeklere göre dijital mecralarda aradığı bilgiye daha zor ulaştığını ifade eden kadın katılımcıların, dijital bilgi kaynaklarını yeterli görme oranları da yine erkeklere göre daha düşüktür.

Ki-kare testi sonucuna göre eğitim görülen bölüm ile dijital bilgi kaynaklarını yeterli görme düzeyi arasında anlamlı bir ilişki ( $X^2= 35,845$  ve  $p>0,05$ ) vardır. İlahiyat fakültelerinde eğitim gören katılımcılar arasında dijital dinî bilgi kaynaklarını hiçbir zaman yeterli görmeyenlerin oranı %7 ( $N=13$ ), nadiren yeterli görenlerin oranı %17 ( $N=34$ ), bazen yeterli görenlerin oranı %48 ( $N=94$ ), çoğunlukla yeterli görenlerin oranı %23 ( $N=46$ ) ve her zaman yeterli görenlerin oranı ise %5 ( $N=9$ )'tir. İlahiyat dışındaki lisans programlarında eğitim gören gençlerde dijital bilgi kaynaklarını hiçbir zaman yeterli görmeyenler %9 ( $N=45$ ), nadiren yeterli görenler %22 ( $N=113$ ), bazen yeterli görenler %30 ( $N=152$ ), çoğunlukla yeterli görenler %35 ( $N=177$ ) ve her zaman yeterli görenler ise %5 ( $N=26$ ) oranındadır. Çoğunlukla ve her zaman yeterli görenler birlikte değerlendirildiğinde İlahiyat fakültelerinde %28 olan oran, diğer fakültelerde %40'a yükselmektedir. Bu sonucu dinî bilgide aranması gereken kriterler hakkında daha fazla bilgi sahibi olan İlahiyat fakültesi öğrencilerinin diğer fakültelerde eğitim gören öğrencilere göre daha ileri düzeyde dijital dinî bilgi kaynaklarına ihtiyaç duydukları, aynı zamanda tatmin edici dinî bilgilerden beklentilerinin diğer bölümlerde eğitim gören öğrencilerden daha yüksek olduğu şeklinde yorumlamak mümkündür.

Gençlerin dijital ortamlarda araştırma yaptığı inançla ilgili konuların başında "Allah'ın varlığı ve yaratılış (%52), ölüm ve ötesi (%49,9), kaza ve kader (%35,6), ateizm ve deizm (%32,6) melekler ve cinler (%18,6)" ile ilgili konular gelmektedir. Gençlerin dijital ortamlarda ibadet alanına ilişkin en fazla arama yaptığı konuların başında namaz (%71,1), oruç (%44,6), zekât (%28,8), hac ve umre (%20,8) ve kurban (%14,4) gelmektedir. Gençlerin sosyal hayatla ilgili dijital ortamlarda araştırdığı meselelerin başında %73,1 ile kadın ve erkeğin sosyal yaşamdaki rolleri, %54,5 ile aile içi ilişkiler, %43,4 ile giyim kuşam ve tesettür, %32,6 ile faiz, borçlanma, kredi gibi malî konular, %12,8 ile miras ve vasiyet konuları gelmektedir.

Öte yandan katılımcıların dinî konularda güvenilir buldukları dijital mecraların başında %63,7 ile dinî konularda görüşlerine güvendikleri kişilerin dijital mecraları gelmektedir. Gençlerin çevrim içi ortamlarda karşılaştıkları dinî konuları görüşlerine güvendikleri kişilere danışmaları ya da doğrudan onların dijital mecralarını takip etmeleri daha önce yapılan araştırmalarda da öne çıkan bir bulgudur.<sup>31</sup> Katılımcıların %50'si Diyanet

<sup>31</sup> Örneğin Dereli'nin görüşme yaptığı katılımcıların tamamı dinî bilginin paylaşıldığı sosyal medya hesabının ya da onu paylaşan kişinin kendisi için önemli olduğunu beyan etmiştir. Bkz. *Sanala Veda Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık*. Eken'in araştırmasına göre ise gençler çevrim içi ortamda

İşleri Başkanlığının dijital mecralarını tercih ederken, gençlerin ürettikleri dinî içerikli dijital ortamlar %23'lük bir tercih oranı ile üçüncü sırada yer almaktadır. Dördüncü sırada %16,6 ile arama motorlarında en üst sırada çıkan dijital mecralar, beşinci sırada %16,2 ile İlahiyat fakültelerinin dijital mecraları ve %14,2 ile sivil dinî yapıların mecraları altıncı sırada yer almaktadır.

Sivil dinî yapıların güvenilen dijital mecraların son sırasında yer alması ülkemizde dinî bir cemaat kisvesi altında faaliyet gösteren Fetullahçı Terör Örgütü (FETÖ/PDY)'nin 15 Temmuz 2016'da gerçekleştirdiği darbe girişimiyle yakından ilişkili görünmektedir. Nitekim Karslı'nın 2018 yılında Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerine yaptığı araştırmanın bulguları da darbe girişiminin gençlerin "din" ve "cemaat" algılarını olumsuz yönde etkilediğini şüphe, korku ve nefret duygularına yol açtığını doğrulamaktadır.<sup>32</sup>

Dini Bilgiler Konusunda Güvenilir Bulunan Dijital Mecralar	N	%
Arama Motorunda Üstte Çıkan Dijital Mecralar	126	16,6
Diyanet İşleri Başkanlığının Dijital Mecraları	379	50
Sivil Dini Yapıların Dijital Mecraları	108	14,2
Gençlerin Ürettiği Dijital Mecralar	174	23
Dini Konularda Güvenilen Kişilerin Dijital Mecraları	483	63,7
İlahiyat Fakültelerinin Dijital Mecraları	123	16,2

**Tablo 8. Dini Bilgiler Konusunda Güvenilir Bulunan Dijital Mecralar**

En fazla tercih edilen dinî konularda görüşlerine güvenilen kişilerin dijital mecraları seçeneğinin eğitim görülen bölüm ile ilişkisine bakıldığında gerek İlahiyat ve gerekte İlahiyat dışı lisans ve İlahiyat dışı ön lisans öğrencileri tarafından tercih edilme oranları %60 ve üzerindedir. Ön lisans İlahiyat öğrencilerinde de bu oran %50'dir. Bu seçeneğin cinsiyet, yaş, mezun olunan lise türü ve eğitim görülen bölümlerle ilişkisine bakıldığında

karşılaştıkları dinî bilgileri tanıdıkları ve otoritesine güvendikleri alim, hoca ve benzeri şahısların görüşleriyle kıyaslamaktadır. Bkz. *Çevrim İçi Dindarlık: M Neslinin İnanç Pratikleri*.

<sup>32</sup> Necmi Karslı, "FETÖ Darbe Girişiminin Gençlerin Din ve Cemaat Algısı Üzerindeki Etkisi: Trabzon İlahiyat Fakültesi Örneği".

ise gruplar arasında anlamlı bir fark olmadığı, tercih edilme oranlarının birbirine yakın ve yüksek olduğu görülmektedir.

İlahiyat dışında herhangi bir lisans programında eğitim görenlerin %47'si Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dijital mecralarını güvendiği dijital mecralar arasında görünürken, İlahiyat lisans öğrencisi olanlar arasında bu oran %77'ye yükselmektedir. Cinsiyet, dindar olup olmama, dindarlık tipolojileri, okul dışında din eğitimi alma, mezun olunan lise, dijital ortamları kullanma süresi değişkenleri ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dijital mecralarını güvenilir bulma eğilimi arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır.

İlahiyat fakültelerinin dijital mecralarının İlahiyat dışındaki lisans bölümlerinden birinde eğitim gören öğrencilerde tercih edilme oranı %9 ( $N=47$ ), İlahiyat lisans öğrencileri tarafından tercih edilme oranı ise %58 ( $N=72$ )'dir ve gruplar arasındaki fark istatistiksel olarak ( $X^2= 84,105$  ve  $p<0,05$ ) anlamlıdır. Bu sonuçlara göre İlahiyat fakültesinin dijital mecralarının daha çok bu alanda eğitim gören gençler arasında tercih edilmesine rağmen, bu alanda uzman olan kişiler dışındaki katılımcılara daha az hitap ettiği anlaşılmaktadır. Elbette bu durum yüksek din eğitimi kurumları olarak İlahiyat fakültelerinde eğitim gören öğrencilerin mesleki ilgi ve eğilimleriyle yakından ilgilidir. Bu mecralarda dinî bilginin, temel İslam bilimleri, Arapça gibi alana özgü birtakım yeterliliklere sahip insanların anlayabileceği akademik bir dil ile sunulması sebebiyle örneklemin çoğunluğuna hitap etmemesi anlaşılabilir bir durumdur. Ayrıca bu sonucu, dinî bilgide uzmanlığın İlahiyat fakültesi öğrencileri tarafından daha fazla önemsendiği şeklinde yorumlamak da mümkündür.

Gençlerin ürettiği dijital mecraları güvenilir dinî bilgi kaynağı olarak görenlerin toplam katılımcılar içerisindeki oranı %23 ( $N=174$ )'tür. Bu sonuca göre akranlarının gündemlerini ve iletişim dillerini herkesten daha iyi bilen gençlerin hazırlamış oldukları dijital mecralar, yaklaşık her dört gençten biri tarafından dinî bilgide güvenilir olarak görülmektedir. Örneklemin %94'ünü oluşturan lisans öğrencilerinden İlahiyat dışı bir alanda eğitim görenlerin, gençlerin ürettiği dijital mecraları tercih etme oranları %25 ( $N=131$ ), İlahiyat fakültelerinde eğitim görenlerin tercih etme oranları ise %20 ( $N=33$ )'dir. Eğitim görülen bölümlere göre gençlerin ürettiği dijital mecraların tercih edilmesine göre oluşan gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark ( $X^2= 7,286$  ve  $p>0,05$ ) tespit edilememiştir. Sivil dinî yapıların dijital mecralarını güvenilir dinî bilgi kaynağı olarak gören gençlerin oranı ise %14,2 ile son sıradadır.

Güvenilir Olarak Görülen Dijital Mecralar	Eğitim Görülen Bölüm					Toplam	
		İlahi-yat Dışı Lisans N	İlahi-yat Li-sans N	İlahi-yat Dışı Ön lisans N	Ön Li-sans İlahi-yat N	N	%
Dini Konularda Görüşlerine Güvenilen Kişilerin Mecraları		322	132	27	2	483	63,7
Diyanet İşleri Başkanlığının Dijital Mecraları		251	110	16	2	379	50
Gençlerin Ürettiği Dijital İçerikler		131	33	10	0	174	23
Arama Motorlarında Üst Sıralarda Görünen Dijital Mecralar		103	15	7	1	126	16,6
İlahiyat fakültelerinin Dijital Mecraları		43	72	7	1	123	16,2
Sivil Dini Yapıların (dernekler, vakıflar, dinî cemaatler) Dijital Mecraları		66	35	6	1	108	14,2

**Tablo 9. Dijital Ortamlarda Güvenilir Olarak Görülen Dijital Mecralar ve Eğitim Görülen Bölüm İlişisini Gösteren Çapraz Tablo Sonuçları**

Gençlerin dinî konularda görüşlerine güvenecekleri kişide aradıkları kriterlerin ilk sırasında yer alan eleştirel bakış açısına sahip olma kriteri ile dinî konularda tercih edilen dijital mecraların ilişkisine bakıldığında tutarlı bir durum sergilendiği görülmektedir. Eleştirel bakış açısı arayan gençlerin dinî konularda ilk sırada tercih ettikleri dijital mecralar %63'lük bir oranla görüşlerine güvendikleri kişilerin dijital mecralarıdır. Bu grubun tercih ettiği dijital mecralarda ikinci sırayı %48 ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dijital mecraları, üçüncü sırayı da %24 ile gençlerin ürettikleri dijital mecralar takip etmektedir. Dini konularda görüşlerine güvenecekleri kişilerde eleştirel bir bakış açısı arayan gençlerin kendilerinin de dijital ortamda karşılarına gelen bilgilerde güvenilirlik, yetkinlik, doğruluk, tarafsızlık aradıklarını söylemek mümkündür. Zira bu kriteri seçen gençlerin arama motorlarında üst sırada yer alan dijital mecraları tercih etme oranı %16, sivil dinî yapıların dijital mecralarını tercih etme oranları da %12'dir.

Katılımcıların %60,1 (N=455)'i dijital ortamlarda ulaştığı dinî bilgileri yazılı kaynaklardan da çoğunlukla veya her zaman kontrol ettiklerini beyan ederken, %24,7 (N=187)'si yazılı kaynaklara bazen başvurduklarını ifade

etmektedir. Bu durum daha önce yapılmış olan araştırmaların bulgularıyla da örtüşmektedir.<sup>33</sup> Dijital ortamlarda ulaştığı dinî bilgileri yazılı kaynaklarla karşılaştırma ihtiyacı duymayanların oranı %3,7 (N=28) ve nadiren ihtiyaç duyanların oranı ise %11,6 (N=88)'dir. Cinsiyet, yaş, mezun olunan lise, okul dışında din eğitimi alıp/almama değişkenleri ile dijital ortamlarda elde edilen bilgileri yazılı kaynaklardan doğrulama davranışı arasında anlamlı bir ilişki bulunmazken, eğitim görülen bölüm ( $X^2= 24,998$  ve  $p<0,05$ ) ile anlamlı bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. İlahiyat dışında bir bölümde lisans eğitimi alanlarda dijital ortamda ulaşılan bilgileri her zaman ve çoğunlukla kontrol edenlerin oranı %58 (N=300)'dir. İlahiyat lisans bölümünde dijital bilgilerin yazılı kaynaklardan her zaman ve çoğunlukla kontrol edilme oranı ise %69 (N=137)'dur. İlahiyat fakültesinde okuyan ya da buradan mezun olan kişilerin diğerlerine göre dinî içerikli bilgileri olduğu gibi kabul etme konusunda daha sorgulayıcı olması daha önce yapılan bazı araştırmaların bulgularıyla da örtüşmektedir.<sup>34</sup>

Günlük dijital ortam kullanma süresi ile yazılı kaynaklardan dijital ortamlarda ulaşılan bilgilerin teyit edilmesi arasında anlamlı bir ilişki olduğu ki-kare testi ( $X^2=49,772$  ve  $p<0,05$ ) sonucu ile anlaşılmakta ve Spearman korelasyon testi ( $r=-0,194$  ve  $p<0,01$ ) ile de dijital ortamlarda geçirilen süre ile yazılı bilgi kaynaklarından teyit etme davranışı arasında düşük düzeyde ters yönlü bir ilişkinin olduğu anlaşılmaktadır.<sup>35</sup> Bu sonuca göre dijital mecralarda geçirilen vakit arttıkça, bu ortamlarda ulaşılan bilgilerin yazılı kaynaklardan teyit edilme ihtiyacı azalmaktadır. Bu durumu dijital ortamlarda fazla vakit geçiren öğrencilerin bu ortamlara daha fazla güven duydukları ya da yazılı kaynaklara erişimde bir eksiklik ya da isteksizlik yaşadıkları şeklinde yorumlamak mümkündür.

Dini konularda güvenilecek kişide aranan kriterler ile dijital ortamlarda erişilen bilgileri yazılı kaynaklardan test etme ilişkisine bakıldığında, Diyanet İşleri Başkanlığı görevlisi olmalı kriterini seçenlerin %56'sı, Ehl-i Sünnet itikadına bağlı olmalı seçeneğini işaretleyenlerin %59'u, mezhepler üstü bir yaklaşımı olmalı seçeneğini işaretleyenlerin %66'sı, İlahiyat fakültesi mezunu olmalı seçeneğini işaretleyenlerin %61'i, hiçbir dinî yapıyla ilişkili olmamalı seçeneğini işaretleyenlerin %57'si, eleştirel bir

<sup>33</sup> Örneğin Eken'in çalışmasına göre gençler internet kaynaklı dinî bilgileri güvenilir buldukları yazılı kaynaklardan kontrol ettiklerini ifade etmişlerdir. Bkz. *Çevrim İçi Dindarlık: M Neslinin İnanç Pratikleri*.

<sup>34</sup> Bkz. *Sanala Veda Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık*.

<sup>35</sup> Greasley, *Quantitative Data Analysis Using SPSS*, 80.

bakış açısına sahip olmalı seçeneğini işaretleyenlerin ise %61'i dijital ortamlardaki bilgileri yazılı kaynaklardan çoğunlukla ve her zaman kontrol ettiklerini ifade etmektedir.

Dini konularda güvenilecek kişilerde mezhepler üstü bir yaklaşım arayışında olanların yazılı kaynaklara başvuru yapma oranlarının diğer gruplardan yüksek olduğu, yine bu grupta dijital ortamlarda ulaşılan bilgileri "Hiçbir zaman kontrol etmem ile nadiren kontrol ederim." diyenlerin oranının en düşük (%12) oranda olduğu görülmektedir. Bu grubu eleştirel olmalı kriterini seçenler takip etmektedir ve bu grupta da yazılı kaynak kontrolünü hiçbir zaman yapmayanların ve nadiren yapanların grup içerisindeki oranı %14'tür. Dolayısıyla dinî konularda güvenilecek kişilerle ilgili beklentisi yüksek olan gençlerin, kendilerinin de doğru bilgiye ulaşma konusunda daha seçici davrandıkları anlaşılmaktadır.

### **Sonuç**

Dijital din araştırmalarının giderek kapsamlı bir literatür oluşturmaya başladığı günümüzde yerel ve özgün saha araştırmalarına duyulan ihtiyaç da artmaktadır. Dini bilginin dolaşımında giderek etkisini arttıran dijital platformların kullanıcıların dinî kimlik ve referans dünyası üzerindeki etkileri bugüne kadar çeşitli saha araştırmalarına konu olmuştur. Bu çalışmada ise dijitalleşmenin gençlerin dinî bilgi kaynakları ve dinî referans dünyası üzerindeki etkisi araştırılmıştır. Katılımcılar Ankara'nın farklı üniversitelerinde eğitim gören ve yarısından fazlası günlük 3 saat ve daha fazla zamanını dijital ortamda geçiren gençlerden oluşmaktadır.

Araştırmamıza katılan gençlerin büyük bir bölümü için önem verilen bir olgu olan dinle ilgili düşünceleri üzerinde en önemli faktör aile olmakla birlikte yaklaşık üçte biri dinî düşüncelerinin oluşumunda dijital mecraların etkisinin olduğunu beyan etmektedir. Dolayısıyla gençlerin dinî referanslarının biçimlenmesinde dijital medyanın etkisi olduğuna dair hipotezimizin belli bir oranda doğrulandığını söylemek mümkündür.

Araştırmamızda İlahiyat fakültesi öğrencilerinin dijital mecralardaki dinî bilgi kaynaklarını yeterli görme oranı diğer fakültelerde eğitim gören öğrencilere göre belirgin bir şekilde düşük olduğu saptanmıştır. Bu durum İlahiyat fakültesi öğrencilerinin diğer fakültelerde eğitim gören öğrencilere göre daha ileri düzeyde dijital dinî bilgi kaynaklarına ihtiyaç duyduklarını, aynı zamanda tatmin edici dinî bilgiden beklentilerinin diğer bölümlerde eğitim gören öğrencilerden daha yüksek olduğunu ve bu beklentilerinin mevcut dijital mecralarca yeterince karşılanmadığını ortaya koymaktadır.



Bu sonuçla birlikte araştırmamızda dijital medyadan bilgi edinme yönelimleri açısından İlahiyat fakültesi öğrencileri ile diğerk bölümlerde eğitim gören öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık olacağına dair hipotezimizin doğrulandığı görülmektedir.

Araştırma hipotezlerimizden biri olan cinsiyet ile dijital mecralardan bilgi edinme yönelimleri arasında anlamlı bir ilişki olduğuna dair hipotezimizin kısmen doğrulandığını söylemek mümkündür. Zira günlük 3 saat ve daha fazla süreyle dijital ortamlarda vakit geçirme oranı kadın katılımcılarda erkek katılımcılara göre daha yüksek iken, kadınlarda dijital mecraları yeterli görme oranı erkeklere göre daha düşüktür. Ayrıca erkek katılımcılarda kadın katılımcılara nispetle dijital mecralarda aradıkları bilgiye çoğunlukla ve her zaman ulaştığını beyan etme oranı daha yüksek iken, dijital mecralardan elde edilen bilgiyi yazılı kaynaklardan teyit etmede ve dinî içerikli çevrim içi faaliyetlere katılımı cinsiyet açısından anlamlı bir farklılık olmadığı görülmektedir.

Araştırmanın dikkat çekici bulguları arasında gençlerin dinî konularda görüşlerine güvendikleri kişilerde aradıkları özellikler yer almaktadır. Katılımcıların dinî konularda eleştirel bir bakış açısına sahip olmayı en yüksek oranda bir kriter olarak belirlediklerine dair ulaştığımız bulgu, gençlerin resmi ya da sivil dinî söylemlere, temsillere ve algılara ilişkin beklentilerinin bir göstergesi olması bakımından önem arz etmektedir. Ehl-i sünnet itikadına sahip olma kriterinin ikinci sırada yer alması ise bu beklentinin sınırlarına işaret eden bir diğerk önemli bulgudur. Öte yandan kurumsal kimliklerin daha alt düzeyde tercih edilmesi ve bunun yerine kişisel özelliklerin öne çıkması da dijital kültürün dönüştürücü etkileri bağlamında dikkat çekicidir.

Gençlerin dinî konularda güvenilir buldukları dijital mecralar söz konusu Eken'in ve Dereli'nin bulgularıyla benzer şekilde ilk iki sırada dinî konularda görüşlerine güvendikleri kişilerin dijital mecraları ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dijital mecraları gelmektedir. Bu durum sahih dinî bilgi konusunda bir taraftan karizmatik dinî otoritelerin önemini ortaya koyarken öbür taraftan kurumsal dinî otorite olarak Diyanet İşleri Başkanlığının gençler arasında saygınlığını koruduğunu göstermektedir. Bununla birlikte dindar değilim diyen katılımcıların büyük bir kısmının dinî konularda görüşlerine güvendikleri kişilerin resmi ya da özel hiçbir kurumla ilişkili olmamasını tercih etmelerinin üzerinde düşünülmesi ve dinin kurumsal temsili noktasında bu duruma yol açan sebeplerin araştırılması gerekmektedir.

Kuşkusuz dijital platformlarda yer alan dinî bilgi kaynaklarının güvenilirliği konusu oldukça önemlidir ve internet kullanıcılarının en fazla tercih ettikleri dijital platformlar da ciddi zaafı taşımaktadır. Öte yandan kullanıcıların karşılaştıkları dinî bilginin güvenilirliğini sorgulama ve güvenilir bilgiye nasıl ulaşabileceği konusunda yeterli donanıma sahip olması da oldukça güçtür. Bu durum öncelikle dijital platformlarda kaynak, içerik ve yetkinlik gibi temel kriterlerin yoksunluğuyla ilgilidir. Ayrıca dijital mecraların taşıdığı potansiyel sorun ve risk alanlarıyla ilgili toplumsal farkındalık düzeyi de oldukça düşük olması da önemli bir sorun alanı olarak görünmektedir. Öte yandan sayıları her geçen gün artan dinî içerikli platformlar da doğru ve güvenilir dinî bilgi sorununu gidermemekte, aksine daha da derinleştirmektedir. Dini bilgiye ulaşma konusunda geniş imkanlar sunan internet, diğer disiplinlerde olduğu gibi dinî alanda da kasıtlı ya da kasıtlı olmaksızın yanlış, taraflı ya da eksik dinî bilginin dolaşıma girmesine aracılık etmekte; bu durum kimi kullanıcıları bir şüphe ve sorgulama davranışına sevk ederken, kimi kullanıcılar tarafından ise sorgulanmaksızın kabul görmektedir. Bu çerçevede Dereli ve Eken'in çalışmalarında da vurgulandığı gibi başta İmam Hatip liseleri ve İlahiyat fakülteleri olmak üzere örgün eğitim kurumları ile üniversitelerde dinî medya okuryazarlığı derslerinin müfredata dahil edilerek dijital ortamlarda yer alan dinî bilginin otantikliği ve sahilliği konusunda kullanıcıların bilinçlendirilmesi oldukça önemlidir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dijital mecraları olmak üzere dinî bilginin dolaşımını sağlayan ve kullanıcılar tarafından otorite olarak kabul edilen dijital ortamların hem içerik yönünden hem de yaygınlığı sağlayacak teknik donanımlar açısından zenginleştirilmesi ve güçlendirilmesi gerekmektedir. Öte yandan her düzeyde dijital medya kullanıcısının kolaylıkla ulaşabileceği kullanıcı dostu uygulamaların geliştirilmesi ve yaygın olarak kullanılan dijital platformlara eklenmesi de daha geniş bir etki alanı oluşturmak açısından önem taşımaktadır.

<b>Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:</b>	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.
<b>Finansal Destek / Grant Support:</b>	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.
<b>Etik Kurul Onayı / Ethics Committee Approval:</b>	Bu araştırma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Alt Etik Kurulu onayı ile yapılmıştır. Tarih: 11.10.2022, Karar no: 53832. / This research is conducted with the permission of the Humanities Ethics Committee of Ankara University, decree no: 11.10.2022, 53832.
<b>Yazar Katkıları / Author Contributions:</b>	Sibel Kandemir %50, Hicret K. Toprak %50

## KAYNAKÇA

- Arıcan, Sümeyye ve Handan Yalvaç Arıcı. "Sosyal Medyanın Gençlerin Din Algısına Etkileri." *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8:2 (2021): 1062-1106.
- Beyer, Peter. *Religion and Globalization*. London: Sage Publications, 1994.
- Bozkurt, Aras, Nazire Burçin Hamutoğlu, Ayşegül Liman Kaban, Gülşah Taşçı ve Mona Aykul. "Dijital Bilgi Çağı: Dijital Toplum, Dijital Dönüşüm, Dijital Eğitim ve Dijital Yeterlilikler." *Açık Öğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 7:2 (2021): 35-63.
- Bunt, Gary R. *Islam in the Digital Age: e-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. London: Pluto Press, 2003.
- Büyüköztürk, Şener, Ebru Kılıç Çakmak, Özcan Erkan Akgün, Şirin Karadeniz ve Funda Demirel. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2023.
- Campbell, Heidi A. and Tsuria, Ruth. "Introduction to the Study of Digital Religion". *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. (ed) Heidi A. Campbell and Ruth Tsuria, New York: Routledge, 2012.
- Castells, Manuel. *Enformasyon Toplumu: Ekonomi, Toplum ve Kültür: Ağ Toplununun Yükselişi*. Çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Çamdereli, Mete, Betül Öney Doğan ve Nihal Kocabay Şener. (ed.). *Dijitalleşen Din [Medya ve Din 2]*. İstanbul: Köprü, 2015.
- Dereli, Mustafa Derviş. *Sanala Veda Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık*. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2020.
- Eken, Metin. *Çevrim İçi Dindarlık: M Neslinin İnanç Pratikleri*. Ankara: Nobel, 2021.
- Eşki, Burcu ve Çiğdem Tarhan. "Türkiye'de Eğitimde Dijital Dönüşüm: CBS Tabanlı Bir Analiz." *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24 (2022): 322-336.
- Haberli, Mehmet. *Sanal Din: Tarihsel, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din*. İstanbul: Açılım, 2014.
- "Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması 2022." Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki->

- Bilisim-Teknolojileri-(BT)-Kullanım-Arastırması-2022-45587  
(17.06.2023).
- Karlı, Necmi. "FETÖ Darbe Girişiminin Gençlerin Din ve Cemaat Algısı Üzerindeki Etkisi: Trabzon İlahiyat Fakültesi Örneği," *Bilimname* 37 (2019): 1187-1210.
- Kılıç, Selim. "Örnekleme Yöntemleri." *Journal of Mood Disorders* 3:1 (2013): 44-46.
- Lövheim, Mia. "Young People, Religious Identity and the Internet." *Religion Online: Finding Faith on the Internet*. ed. Lorne L. Dawson ve Douglas E. Cowan, içinde 59-74. London: Routledge, 2004.
- Nişancı, Zübeyir. *Sayılarla Türkiye'de İnanç ve Dindarlık*. İstanbul: Mahya, 2023.
- "Öğrenci Sayıları Özet Tablosu." Yükseköğretim Kurulu. <https://istatistik.yok.gov.tr/> (23.11.2023)
- Şimşek, Ali. "Araştırma Modelleri." *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, ed. Ali Şimşek, içinde 80-106. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2018.
- Temel, Mustafa, Metin Eken ve Hakan Aydın "İnternet Üzerinden Dini Bilgi Edinme Süreci ve Eleştirel Yeterlilikler: Erciyes Üniversitesi İletişim Fakültesi Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Değerlendirme." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11:59 (2018): 1121-1130.
- Tosun, Cemal. "Din Eğitimi-Öğretimi ve Mezhep." *Journal of Islamic Research* 29:2 (2018): 257- 267.
- Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- "Üniversitelerimiz." Yükseköğretim Kurulu. <https://www.yok.gov.tr/universiteler/universitelerimiz> (23.11.2023).
- Vardı, Recep. "İnternet Kullanıcılarının Dini İçerikli Kullanım Alışkanlıkları." *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2012): 101-138.

## EK: "Dijital Medyada Gençlerin Dini Bilgi Arayışları" Anket Soruları

1. Cinsiyetiniz?

- Kadın  Erkek

2. Yaşınız?

- 18  19  20  21  
 22  23  24  25

3. Eğitim gördüğünüz üniversite?

- Ankara Üniversitesi  Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi  
 Gazi Üniversitesi  Hacettepe Üniversitesi  
 Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

4. Eğitim gördüğünüz bölüm?

- Lisans (İlahiyat dışındaki lisans programları)  Lisans (İlahiyat)  
 Ön Lisans (İlahiyat dışındaki ön lisans programları)  Ön Lisans (İlahiyat)

5. Mezun olduğunuz lise?

- Fen Lisesi  Anadolu Lisesi  Mesleki ve Teknik Lise  
 İmam Hatip Lisesi  Proje İmam Hatip Lisesi

6. Okul dışında din eğitimi aldınız mı? (Bu soruya cevabınız hayır ise bir sonraki soruyu boş bırakınız.)

- Evet  Hayır

7. Okul dışında din eğitimi aldıysanız nerede aldınız? Lütfen en fazla üç seçenek işaretleyiniz.

- Aile  
 Kur'an Kursu (Diyanet İşleri Başkanlığı)  
 Kur'an Kursu (Diğer)  
 Camii kursları  
 Diğer

8. Dijital medya araçlarından en çok kullandığınız üç platformu işaretleyiniz.

- Dijital Arama Motorları (Google, Bing, Yahoo, Yandex, Firefox gibi)  
 Twitter  Facebook  Instagram  
 Youtube  Tiktok  Whatsapp

9. Dijital ortamları kullandığınız günlük toplam süre ortalama ne kadardır?

- 30 dakika ve altı  1 saat  
 2 saat  3 saat  
 4 saat  5 saat ve daha fazla

10. Dijital ortamlarda dünya görüşünüzü, inanç ve değerlerinizi ortaya koyan paylaşımlar yapar mısınız?

- Hiçbir zaman  Nadiren  Bazen  Çoğunlukla  Her zaman

11. Dijital ortamlarda dünya görüşünüzü, inançlarınızı ve değerlerinizi rahatlıkla ifade edebildiğinizi düşünüyor musunuz?

- Hiçbir zaman  Nadiren  Bazen  Çoğunlukla  Her zaman

12. Dijital ortamlarda gerçekleştirilen dinî içerikli çevrim içi faaliyetlere (seminer, konferans, sohbet, vb.) katılır mısınız? Bu soruya yanıtınız "hiçbir zaman" ise sonraki soruyu boş bırakınız.

- Hiçbir zaman  Nadiren  Bazen  Çoğunlukla  Her zaman

13. Dini içerikli çevrim içi faaliyetlere katılıyorsanız katılım sıklığınıza göre ilk üç sırada yer alan faaliyetleri işaretleyiniz.

- Dinî içerikli sohbet, seminer, konferans vb.  
 Dinî soru-cevap (fetva) içerikli programlar  
 Dinî içerikli sohbet grupları  
 Siyasi ve sosyal içerikli dinî programlar  
 Diğer

14. Sizin için din ne kadar önemlidir?

- Önemli değildir  Kısmen önemlidir  Önemlidir  Çok önemlidir

15. Kendinizi dindar olarak tanımlar mısınız?

- Kesinlikle hayır  Hayır  Kısmen  Evet  Kesinlikle evet

16. Kendinizi dindar olarak tanımlıyorsanız aşağıdaki ifadelerden hangisi ya da hangileri dini anlama ve yaşama tarzınızı yansıtmaktadır? Lütfen en fazla üç seçenek işaretleyiniz

- Geleneksel  Modern  Muhafazakar  
 İslamcı  Liberal  Dindar değişim  Diğer

17. Dini konularda kişisel bakış açınızı oluşturan düşünceleri nereden edindiniz? Lütfen en fazla üç seçenek işaretleyiniz.

- Aile  
 Okul  
 Sivil dinî kurumlar (Dernek, cemaat, tarikat, vakıf vb.)  
 Resmi dinî kurumlar (Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı kurslar vb.)  
 Yazılı dinî bilgi kaynakları (İlmihaller, dinî içerikli kitaplar, dergiler vb.)  
 Geleneksel medya araçları (Televizyon, radyo, gazete, dergi vb.)  
 Dijital medya araçları (Web siteleri, sosyal ağlar vb.)

18. Dinî konularda görüşlerine güvendiğiniz kişiler hakkında kriterleriniz nelerdir? Lütfen en fazla üç seçenek işaretleyiniz.

- Diyanet İşleri Başkanlığı görevlisi olmalıdır.  
 İlahiyat Fakültesi mezunu olmalıdır.  
 Cemaat mensubu olmalıdır.  
 Tarikat mensubu olmalıdır.  
 Eleştirel bir bakış açısına sahip olmalıdır.  
 Resmi ya da sivil hiçbir dinî yapıyla organik bağı olmamalıdır.  
 Ehl-i sünnet itikadına bağlı olmalıdır.  
 Mezhepler üstü bir yaklaşımı olmalıdır.  
 Diğer

19. Dijital mecralarda araştırdığınız dinî bilgilere kolaylıkla ulaşabildiğinizi dűřünüyor musunuz?

- Hiçbir zaman  Nadiren  Bazen  Çoğunlukla  Her zaman

20. Dijital mecralardaki dinî bilgi kaynaklarının yeterli olduđunu dűřünüyor musunuz?

- Hiçbir zaman  Nadiren  Bazen  Çoğunlukla  Her zaman

21. Dijital ortamlarda din/inanç alanı ile ilgili hangi konularda araştırma yaparsınız? Lütfen araştırma sıklığına göre en fazla üç seçenek işaretleyiniz.

- Allah'ın varlığı ve yaratılış  
 Ateizm ve Deizm  
 Kaza ve Kader  
 Ahiret, ölüm, kabir hayatı, kıyamet günü vb.  
 Melekler ve cinler vb.  
 Diğer

22. Dijital ortamlarda din/ibadet alanı ile ilgili hangi konularda araştırma yaparsınız? Lütfen araştırma sıklığına göre en fazla üç seçenek işaretleyiniz.

- Namaz  
 Oruç  
 Zekat  
 Hac ve umre  
 Kurban  
 Diğer

23. Dijital ortamlarda din/sosyal hayat alanı ile ilgili hangi konularda araştırma yaparsınız? Lütfen araştırma sıklığına göre en fazla üç seçenek işaretleyiniz.

- Aile içi ilişkiler  
 Sosyal yaşamda kadın ve erkek rolleri  
 Tesettür ve giyim-kuşam  
 Faiz, borçlanma, banka kredisi, bitcoin vb.  
 Miras, vasiyet vb.  
 Diğer

24. Dijital ortamda araştırdığınız dinî bilgiler konusunda güvenilir bulduğunuz en fazla üç mecrayı işaretleyiniz.

- Arama motorlarında en üst sıralarda görüntülenen mecralar  
 Diyanet İşleri Başkanlığı dijital mecraları  
 Sivil dinî yapılar (dernekler, vakıflar, dinî cemaatler)ın dijital mecraları  
 İlahiyat fakültelerinin dijital mecraları  
 Gençlerin ürettiği dinî içerikli dijital mecralar (Sözler Köşkü, Hayalhanem, Genç TV vb.)  
 Dinî konularda görüşlerine güvendiğim kişilerin dijital mecraları

25. Dijital ortamlarda ulaştığınız dinî bilgileri ayrıca yazılı dinî bilgi kaynaklarından da doğrulamaya önem verir misiniz?

- Hiçbir zaman  Nadiren  Bazen  Çoğunlukla  Her zaman



## Manevi Danışmanlık Üzerine Fenomenolojik Bir Analiz: Morristown Tıp Merkezi Healthcare Chaplaincy (ABD) Örneği

NİHAL İŞBİLEN

Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Türkiye

Bartın University, Faculty of Islamic Science, Türkiye

nisbilen@bartin.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6398-8093>

### Öz

Manevi danışmanlık uygulamasının temelini atıldığı Amerika Birleşik Devletleri'nde (ABD) yıllar içerisinde profesyonel ve sistemli bir manevi danışmanlık alanı teşekkül etmiştir. Ancak, Türkiye'de manevi danışmanlık yeni gelişen bir uygulama alanı olması nedeniyle henüz sistematik bir yapı oluşmamıştır. Dolayısıyla, ABD manevi danışmanlık teori ve pratiği Türkiye için önem arz etmektedir. Bu çalışmanın amacı, köklü bir geçmişi olan ABD örneğindeki Healthcare *Chaplaincy* uygulayıcılarının perspektiflerini ve uygulamalarını incelemek, böylece ABD uygulamalarından faydalanarak Türkiye'deki manevi danışmanlık alanına ışık tutmaktır. Araştırma, nitel bir yaklaşım kullanarak yürütülmüş olup yarı yapılandırılmış görüşme tekniğine dayanmaktadır. 20-27 Temmuz 2018 tarihlerinde Morristown Tıp Merkezi Healthcare *Chaplaincy* biriminde, 14 *chaplain* ile derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiş ve içerik analizi yöntemi ile katılımcıların deneyimleri görünür kılınmaya çalışılmıştır. Araştırmada veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu uygulanmıştır. Bu görüşme formunda öncelikle katılımcıların demografik bilgileri ve *chaplain* olarak ne kadar süredir görev yaptığı hakkında bilgi edinilmektedir. Ardından, katılımcıların Healthcare *Chaplaincy* hakkındaki görüşler, Healthcare *Chaplaincy*'deki uygulama deneyimi ve *chaplain*lerin Türkiye'deki manevi danışmanlara önerileri olmak üzere üç bölüm yer almaktadır. Elde edilen bulgular, katılımcıların deneyimlerinin literatür ile örtüştüğünü göstermektedir. Öne çıkan önemli bulgulardan biri, klinik manevi danışmanlık eğitiminin manevi danışmanlık uygulamasında en temel standartlardan biri olduğu gerçeğidir. ABD'de uygulanan bu klinik manevi danışmanlık eğitim sisteminin, manevi danışmanlık alanında Türkiye'ye örnek olarak alınabilecek dikkate değer bir model olduğunu belirtmek mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Healthcare Chaplaincy, Manevi Danışmanlık, Manevi Danışman, CPE.

### A Phenomenological Analysis of Spiritual Counseling: The Case of Morristown Medical Center Healthcare Chaplaincy (USA)

#### Abstract

Over the years, the foundation of spiritual counseling has evolved into a professional and systematic field in the United States (US), where it was first established. However, in Turkey, spiritual counseling is a newly emerging practice, and thus, a systematic



structure has not yet been formed. Consequently, the theory and practice of spiritual counseling in the US hold significance for Turkey. This study aims to explore the perspectives and practices of Healthcare *Chaplaincy* practitioners in the US, a country with a well-established history of spiritual counseling services, in order to shed light on the field of spiritual counseling in Turkey by drawing from US practices. The research employs a qualitative approach, utilizing semi-structured interview techniques. In-depth interviews were conducted with 14 *chaplains* from Morristown Medical Center Healthcare *Chaplaincy* unit between July 20th and 27th, 2018. The content analysis method was employed to elucidate the participants' experiences. A semi-structured interview form was used as the data collection tool, encompassing demographic information of the participants and their tenure as *chaplains*. Subsequently, the interview form addressed the participants' views on Healthcare *Chaplaincy*, their *chaplaincy* practice experiences, and suggestions of *chaplains* to spiritual counselors in Turkey. The findings indicate alignment between the participants' experiences and existing literature. An important highlight is the clinically oriented spiritual counseling education in the US that could serve as a model for Turkey.

**Keywords:** Psychology of Religion, Healthcare Chaplaincy, Spiritual Counseling, Chaplain, Clinical Pastoral Education (CPE).

## Giriş

Hristiyan dini öğretileri ışığında ortaya çıkan pastoral bakım (*pastoral care*) Hz. İsa ile başlatılmış ve Hristiyanlığın ilk dönemlerinde *cura animarum* (ruh bakımı) geleneğinden gelen dini bir uygulama olarak kayıtlara geçmiştir.<sup>1</sup> *Pastor* ve *pastoral* kavramlarının çobanlara, kırsal hayata ve Eski ve Yeni Ahit'e atıfta bulunduğu ve dini danışmanlığın işleyişinde Eski ve Yeni Ahitte yer alan çoban metaforu dikkat çekmektedir.<sup>2</sup> Çoban rehberlik eder, ancak sürünün kendi başına hareket etme ve hata yapma özgürlüğünü kısıtlamaz, potansiyel tehditler ve sıkıntılar aynı zamanda sığınak ve sükûnet yerleridir. Çobanın görevi, sürünün kendi kendine yardım etmesine rehberlik etmektir.<sup>3</sup> Bu anlayış, Batı'da zaman içerisinde sistematik bir yapıya bürünmüş ve günümüzde disiplinler arası bir danışmanlık hizmeti olan *pastoral* danışmanlık olarak varlığını sürdürmektedir.<sup>4</sup> Clinebell, *pastoral* danışmanlığı, "dini liderler tarafından sunulan psikoterapi" şeklinde tanımlamaktadır.<sup>5</sup> Dolayısıyla, *pastoral* danışmanlık dini bir kimliği ihtiva etmesinin yanı sıra, dini danışmanlık sınırlarının ötesinde klinik düzeyde bir donanımı da gerektiren

<sup>1</sup> Barbara McClure, "Pastoral Care," 269-278.

<sup>2</sup> Quentin P. Kinnison, "Shepherd or One of The Sheep: Revisiting The Biblical Metaphor of The Pastorate," 59-91.

<sup>3</sup> Donald Capps, *Pastoral Care and Hermeneutics*, 73.

<sup>4</sup> Öznur Özdoğan, "İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji", 127-141.

<sup>5</sup> Howard Clinebell, "Pastoral Counseling Movement", 22.

bir danışmanlık hizmetidir.<sup>6</sup> *Pastoral* danışmanlığın klinik olarak yapılanması Emanuel hareketinin etkisiyle Rahip Anton Boisen'in ABD'de 1925 yılında Worcester Devlet Hastanesinde Clinical Pastoral Education (CPE) adında bir program geliştirmesiyle başlamıştır.<sup>7</sup> CPE'de teorik eğitime, deneyim süreci/"yaşayan insan belgeleri" dahil edilerek öğrenciler sahanın içerisinde eğitime tabi tutulmuştur.<sup>8</sup> CPE'nin oluşumuna ilham olan Emmanuel Hareketini incelediğimizde, multidisipliner bir ekipten (doktorlar ile din adamları) oluşan bilimsel bir altyapı söz konusudur.<sup>9</sup> Boisen ve arkadaşları da<sup>10</sup> bu alandaki çalışmaları çok önemli bir yerden başlatmıştır. Teorik ve pratik çalışmaları harmanlayarak bu alanda hizmet edecek ve görev alacak olanlar için, şimdi stajyerlik olarak adlandırılabilir, katılımcı gözlemi ve teorik bilgileri birlikte kullanmışlardır.<sup>11</sup>

Günümüzde ise sosyolojik değişimlerin (küreselleşme, sekülerleşme vb.) ve yeni paradigmaların (modernite, post-modernite) maneviyat kavramının yapısını dönüştürdüğü<sup>12</sup> gibi *pastoral* danışmanlığı da bir dönüşüme maruz bıraktığına işaret edilmektedir.<sup>13</sup> Bu kapsamda, Klinik Dini Danışmanlık Eğitim programlarını (CPE-Clinical Pastoral Education) akredite eden ACPE-Association for Clinical Pastoral Education (The Standard for Spiritual Care and Education) derneğinin gerek isimlendirilmesinde gerek de eğitim içeriğinde maneviyatı önceleyen bir revizyona gittiği görülmektedir.<sup>14</sup> Diğer taraftan, yapılan çalışmalarda da din kaynaklı danışmanlık (*pastoral care, chaplain*<sup>15</sup>) kavramlarının kullanımında bir azalma ve maneviyata işaret eden *spiritual care*

<sup>6</sup> C. Roy Woodruff, "Pastoral Counseling: An American Perspective," 93-101; Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 152; Howard Clinebell ve Bridget Clare McKeever, *Basic Types of Pastoral Care & Counseling: Resources for the Ministry of Healing and Growth*, 93.

<sup>7</sup> Curtis W. Hart ve M. Div, *Present at the Creation: The Clinical Pastoral Movement and the Origins of the Dialogue Between Religion and Psychiatry*, 536-546.

<sup>8</sup> Valerie Duff, "Clinical Pastoral Education (CPE): A Reflection," 35-38; Homer L. Jernigan, "Clinical Pastoral Education: Reflections on the past and Future of a Movement," 377-392.

<sup>9</sup> Duane P. Schultz ve Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, 505; Richard M. Dubiel, *The Road to Fellowship: The Role of the Emmanuel Movement and the Jacoby Club in the Development of Alcoholics Anonymous*, 1-7.

<sup>10</sup> William L. Hiemstra, *A History of Clinical Pastoral Training in the United States*, 32-34.

<sup>11</sup> Seward Hiltner, "Pastoral Psychology and Pastoral Counseling," 21-28.

<sup>12</sup> Sevde Düzgüner, *Maneviyat Algısı ve Yansımaları*, 32-38.

<sup>13</sup> Bruce Rogers-Vaughn, "Best Practices in Pastoral Counseling: Is Theology Necessary?," 26.

<sup>14</sup> ACPE, The Standart for Spiritual Care & Education, <https://acpe.edu> (10. 09. 2019).

<sup>15</sup> Chaplain: Hem dini hem de manevi danışmanlığı içeren hastanelerde danışmanlık hizmeti veren kişilere denir.

kavramının kullanımında ise bir artış görüldüğüne dikkat çekilmiştir.<sup>16</sup> Dolayısıyla, dini bir doktrin ile ortaya çıkan pastoral danışmanlığın maneviyat üst çatısı altında daha kapsayıcı bir hal alarak manevi danışmanlığa evirildiği anlaşılmaktadır.

Manevi danışmanlık, insanın yaşam olaylarının etkisiyle kaygı, üzüntü, hayal kırıklığı, kızgınlık, kırgınlık, öfke gibi farklı duyguları deneyimlediği süreçlerde dini referanslarla kişiye sunulan bir yardım<sup>17</sup> olduğu gibi bireyin iyilik halini bir üst seviyeye taşımasına zemin hazırlayan bir danışmanlık hizmetidir. Manevi danışmanlık, bireyin sahip olduğu manevi kaynaklarıyla anlam dünyasını keşfetmesidir.<sup>18</sup> Manevi danışmanlığın uygulama alanlarını ele aldığımızda insanların problem yaşadıkları, kendilerini çaresiz hissettikleri ve anlamını kaybedip hayatı sorguladıkları durumlarda ön plana çıktığı görülmektedir.<sup>19</sup> Bu kapsamda, bireyin kaygılı, hüzünlü ve karmaşık duygular yaşadığı ve desteğe ihtiyaç duyduğu ortamlardan biri hastanelerdir. Hasta, hasta yakını ve sağlık çalışanlarına sunulan manevi danışmanlık çalışmaları 1900'lü yılların başlarında ABD'de başlamış ve dolayısıyla günümüze kadar önemli bir bilgi birikimi ve profesyonel bir uygulama ortaya çıkmıştır.<sup>20</sup> Ülkemizdeki hastanelerde manevi danışmanlık uygulamasını incelediğimizde henüz sistemli bir uygulamanın ve manevi danışmanlar tarafından takip edilen sistematik bir yöntemin olmadığı rapor edilmektedir.<sup>21</sup> Her ne kadar manevi danışmanların -bir kısmı- tebliğ ve irşat yöntemi ile bu işin olmayacağını ve psikolojik danışmanlık becerileri dahil edilmeden danışmanlık yapılamayacağını bilincinde olsalar da takip edilen tek bir metodun olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>22</sup> Yapılan çalışmalarda, hem manevi danışmanların hedef kitleye sunduğu hizmette hem de hedef kitlenin manevi danışmana ulaşmada "bireysel bir işleyişin" hâkim olduğuna işaret edilmektedir.<sup>23</sup> Bu anlamda, Türkiye'de hastanelerde

<sup>16</sup> Stephen R. Harding ve diğerleri, "Spiritual Care, Pastoral Care, and Chaplains: Trends in the Health Care Literature," 99-117.

<sup>17</sup> Arslan Karagül, "Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)," 5-27.

<sup>18</sup> Ali Ayten ve Sevede Düzgüner, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu*, 41.

<sup>19</sup> Ali Ayten ve Aysun Özkan, *Hastanelerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri*, 32-34; Arslan Karagül, "Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)," 7.

<sup>20</sup> Turgay Şirin, "Manevi Danışma ve Rehberlik'te Yeni Bir Model Önerisi: İ.H.S.A.N. Modeli ve Vaka Sunumu," 187-211.

<sup>21</sup> Mebrure Doğan, "Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış," 1267-1304.

<sup>22</sup> Muhammed Esat Altıntaş, "Hastanelerde Gerçekleştirilen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği)," 221-256.

<sup>23</sup> Aysun Özkan, "Hastanelerde Sunulan Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Bir Araştırma," 61-101.

manevi danışmanlık uygulamasının sağlam adımlarla ilerleyebilmesi adına manevi danışmanlığın profesyonel yürütüldüğü ülkelerin tarihsel süreçte elde ettiği gelişimin ve tecrübelerin kayda değer önemli görülmektedir. Diğer bir ifadeyle, köklü bir geçmişe sahip olan Amerika Birleşik Devletlerindeki hastanelerde manevi danışmanlık uygulaması, Türkiye’de son yıllarda yürürlüğe konan hastanelerde manevi danışmanlık uygulama alanı için anlamlı bir örneklik teşkil etmektedir.

Konuyla ilgili literatür incelendiğinde, ABD’deki hastanelerde manevi danışmanlık uygulamasını çeşitli yönleri ile ele alan çalışmaların yer aldığı görülmektedir. Bu çalışmalarda ilk olarak ABD’de hastalar, hasta yakınları, diğer manevi danışmanlar ve sağlık çalışanları ile ilişkilerde yer alan etik kurallar ve profesyonel standartların incelenmiştir.<sup>24</sup> Aynı yıl başka bir çalışmada ise Amerika Dini Danışmanlar Kurumunun (AACP) belirlediği standardizasyonun Türkiye hastanelerde manevi danışmanlık pratiği açısından uygulanabilirliği tartışılmıştır.<sup>25</sup> Bu çalışmaların yanı sıra, ABD’deki hastane manevi danışmanlarına yönelik hem teolojik hem de psikolojik alan bilgisi yoğun olan teori ve uygulama eğitim süreci (CPE-Clinical Pastoral Education) araştırılan ikinci konu olmuştur. Buna ilave olarak, ABD’deki hastane manevi danışmanlık eğitimi Türkiye örneği ile kıyaslanmıştır. Bu çerçevede, ABD’deki CPE programının daha çok Hristiyan dini mensuplarına hitap ettiği dolayısıyla ülkemizde henüz tam olarak gelişmemiş manevi danışmanlık eğitim programlarında kültürel ve manevi değerlerimiz dikkate alındığı takdirde CPE programının model olabileceğine vurgu yapılmıştır.<sup>26</sup> Diğer yandan, Amerika *Healthcare Chaplaincy* (Hastanede Dini ve Manevi Danışmanlık Hizmeti)<sup>27</sup> ve ABD’de Müslüman danışmanlara sunulan Hartford Seminary uygulamaları yerinde gözlemlenerek Türkiye hastanelerde manevi danışmanlık uygulamasında *Healthcare Chaplaincy* ve *Hartford Seminary*’nin örnek alınabileceğine işaret edilmiştir.<sup>28</sup> Özetle, ABD’deki manevi danışmanlık uygulamasının etik

<sup>24</sup> Selda Karaaslan, "Manevi Bakım Hizmetlerinde Etik Kurallar ve Profesyonel Standartlar (ABD, Kanada ve İngiltere Örnekleri)," 281-302.

<sup>25</sup> Havva Sinem Uğurlu-Bakar, "Dini Danışmanlık Eğitimi: AAPC Akreditasyon Kriterlerinin Türkiye Açısından Değerlendirilmesi," 259-280.

<sup>26</sup> Hatice Koç-Kanca, "Alandaki İzdüşümleriyle Hastanelerde Manevi Danışmanlık Eğitimleri -ABD ve Türkiye Karşılaştırması-," 357-378; Havva Sinem Uğurlu, "Dini Danışmanlık Eğitimi: Amerika Örneği," 2522-2545.

<sup>27</sup> Hasan Mollaoğlu, *Hastane Hizmetleri Bağlamında Manevi Bakım ve New York Healthcare Chaplaincy Örneği*, 78-79.

<sup>28</sup> Fatih Yücel, "ABD’de Müslümanlara Yönelik Dini Danışmanlık Eğitimi (Hartford Seminary Örneği)," 373-394.

ilkelerine, eğitim sürecine ve programın işleyişine dair yapılan araştırmalar literatüre önemli katkılar sağlamıştır. Ancak, ABD'de *Healthcare Chaplaincy* gibi manevi danışmanlığın yürütüldüğü birimlerde işin mutfağında olan manevi danışmanlar ile manevi danışmanlık uygulamasının değerlendirildiği herhangi bir araştırmaya rastlanmamıştır. Amerika Birleşik Devletleri'nde önemli öngörüler ve sağlam adımlarla başlayan bu hizmetin günümüzdeki yürütücülerinin değerlendirmeleri olmaksızın bu alandaki literatürün eksik kalacağı düşünülmektedir. Bu çalışmanın, *Healthcare Chaplaincy* programı kapsamında eğitim süreçlerinin birebir içerisinde olan, hastaya temas eden ve diğer profesyoneller ile iletişimini sürdüren hastane manevi danışmanlarının işleyişe dair görüşleri ve tecrübelerini ele alması yönüyle, literatürde önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

### **1. Araştırmanın Amacı, Önemi ve Problemi**

Bu araştırmanın amacı, Amerika Birleşik Devletleri'nin New Jersey eyaletindeki bir devlet hastanesinde uygulanan *Healthcare Chaplaincy*'deki (Sağlık Hizmetleri Ruhani Danışmanlığı) *chaplain*lerin eğitimi, nitelikleri, yetkinlikleri ve uygulamaları hakkında bir perspektif sunmaktır. Böylece, yılların deneyiminden yararlanarak Türkiye'de yeni gelişmekte olan Manevi Danışmanlık alanına teorik ve pratik açıdan özgün katkıda bulunmayı ve özellikle bu alanda sistematik bir yapı oluşturma sürecine destek sağlamayı hedeflemektedir. Bu amaç doğrultusunda bu araştırmada şu sorulara cevap aranmaktadır:

1. *Healthcare Chaplaincy* nedir (ne olduğu, önemi, amacı, mevcut durumu)?
2. *Healthcare Chaplaincy*'de neler yapılır (uygulamanın içeriği, nicel ve nitel veriler)?
3. *Healthcare Chaplaincy* uygulayıcılarının/manevi danışmanların yeterlilikleri (eğitim, beceri, vb.) nelerdir?
4. Türkiye'deki uygulamalar ile karşılaştırarak çıkarılacak dersler nelerdir?

### **2. Araştırmanın Yöntemi**

#### **2.1. Araştırma Tasarımı**

Bu araştırma, hastanede görev yapan *chaplain*lerin manevi danışmanlık uygulamalarının derinlemesine incelenmesi amacıyla nitel araştırma desenlerinden fenomenoloji araştırma desenine göre yürütülmüştür. Fenomenolojik desen, bir grup insanın yaşam deneyimlerini anlamayı

merkeze alan bir araştırma desenidir.<sup>29</sup> Bu çalışmada, ABD *Healthcare Chaplaincy*'de görev yapan *chaplains*in *Healthcare Chaplaincy*'ye yükledikleri anlamların ve uygulamaların ortaya çıkarılması amaçlandığı için fenomenolojik desen seçilmiştir.

## 2.2. Çalışma Grubu

Bu çalışmada, ABD'deki *Healthcare Chaplaincy* uygulamasının derinlemesine analiz edilmesi amacıyla *chaplains*in görüşlerine başvurulmuştur. Bu araştırmanın çalışma grubu, Amerika Morristown Hospital Center *Healthcare Chaplaincy* biriminde görev yapan, farklı din ve mezhebe mensup 7 kadın ve 7 erkek olmak üzere toplam 14 katılımcıdan oluşmaktadır. Çalışma grubu belirlenirken, araştırmada amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Ölçüt örnekleme yönteminde önceden belirlenen kriterler kapsamındaki durumlar incelenmektedir.<sup>30</sup> Bu çerçevede, araştırmanın amacına uygun olarak katılımcıların belirlenmesinde şu ölçütler karakterize edilmiştir:

- En az altı aydır *chaplain* görevinde bulunmak,
- Morristown Hospital Center, *Chaplaincy* biriminde resmi olarak görev yapıyor olmak,
- 18 yaşın üzerinde olmak,
- Araştırmaya katılmaya gönüllü olmak.

Bu ölçütler kapsamında belirlenen çalışma grubuna ait veriler Tablo 1.'de verilmiştir.

---

<sup>29</sup> John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve araştırma Deseni*, 79.

<sup>30</sup> Michael Quinn Patton, *How to Use Qualitative Methods in Evaluation*, 56.

Rumuz	Yaş	Cinsiyet	Din	Tecrübe
Beth	58	Kadın	Hristiyan	6 ay
Catherine	56	Kadın	Hristiyan	3 yıl
Cristopher	67	Erkek	Yahudi	6 ay
Gabriel	23	Erkek	Hristiyan	3 yıl
Matthew	29	Erkek	Yahudi	4 yıl
Timothy	28	Erkek	Hristiyan	2 yıl
Rachael	59	Kadın	Hristiyan	15 yıl
Ayşe	40	Kadın	Müslüman	3 yıl
Richard	45	Erkek	Hristiyan	20 yıl
Jonah	51	Kadın	Müslüman	10 yıl
Valencia	50	Kadın	Hristiyan	4 yıl
Steve	57	Erkek	Hristiyan	10 yıl
Daisy	30	Kadın	Hristiyan	5 yıl
Jonathan	31	Erkek	Yahudi	2 yıl

**Tablo 1. Katılımcıların Tanımlayıcı Özellikleri**

### 2.3. Verilerin Toplanması

Araştırmaya ilişkin veriler, araştırmacı tarafından 2018 Temmuz ayında ABD’de bir kamu hastanesinin *Healthcare Chaplaincy* biriminde yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılarak elde edilmiştir. Bu çerçevede, öncelikle Morristown Hospital Center Chaplaincy yöneticisinden izin alınmıştır. Bunu takiben katılımcılardan randevu alınarak onların belirlediği zaman içerisinde Morristown Hospital Center Chaplaincy biriminde gönüllü *chaplain*ler ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Öncelikle katılımcılara araştırmanın içeriği ve amacı hakkında bilgi verilmiş, ardından katılımcıların kimlik bilgilerinin korunacağı ve verilerin sadece bilimsel amaçlı kullanılacağı hakkında açıklama yapılarak katılımcılara onam formu imzalatılmıştır. Araştırmanın verileri yüz yüze görüşmeler sırasında ses kaydı alınarak toplanmıştır. Katılımcıların ses kayıtları bilgisayar ortamında deşifre edilmiştir. Bu süreçte, katılımcıların gizliliğini ve anonimliğini korumak için uygun önlemler alınmıştır.

### 2.4. Veri Toplama Araçları

Araştırmanın veri toplama sürecinde, katılımcıların konu hakkındaki düşüncelerini daha ayrıntılı inceleyebilmek için yapılandırılmış mülakat formu kullanılmıştır. Bu form, 4 alt bölüme ayrılmış ve toplamda 14 sorudan oluşmaktadır. Birinci bölüm, katılımcıların demografik bilgilerini içermektedir. İkinci bölüm, *Healthcare Chaplaincy* konusuna ilişkin görüşlerini sorgulamaktadır. Üçüncü bölüm, *Healthcare Chaplaincy* uygulama tecrübelerine yönelik sorular içermektedir. Dördüncü ve son

bölüm ise Türkiye için önerileri kapsamaktadır. Bu mülakat formu, Ok<sup>31</sup> tarafından geliştirilmiştir. Bu formun amacı, katılımcıların düşüncelerini sistematik bir şekilde elde etmek ve daha ayrıntılı analiz edebilmektir.

### 2.5. Verilerin Analizi

Görüşme tekniği ile elde edilen veriler içerik analizi yöntemi ile çözümlenmiş, kodlama süreçleri yürütülmüş ve tematik olarak analiz edilmiştir. Bu çerçevede, birbirine benzer nitelikte olan kodlar ile alt temalar ve kodlar, alt temalar altında birleştirilerek üst temalar oluşturulmuştur. Örneğin, “manevi destek”, “yol arkadaşlığı”, “birlikte dua etmek” ve “kutsal bir yer” kodları, ile “*Healthcare Chaplaincy* algısı” alt teması ve “*Healthcare Chaplaincy* algısı”, “*Healthcare Chaplaincy* durumu”, “*Healthcare Chaplaincy*’nin önemi” ve “*Healthcare Chaplaincy*’nin nihai amacı” alt temaları ile de “*Healthcare Chaplaincy* teorik boyut” üst teması oluşturulmuştur.

### 3. Bulgular ve Tartışma

Araştırmanın bu bölümünde alan yazın ve yapılan mülakatlar kapsamında *Healthcare Chaplaincy* mercek altına alınmış ve mülakatların içerik analizi neticesinde üç tema ortaya çıkmıştır:

1. *Healthcare Chaplaincy* teorik boyut,
2. *Healthcare Chaplaincy* tecrübi boyut,
3. Türkiye’deki manevi danışmanlara öneriler.

*Healthcare Chaplaincy*’de yapılan çalışmalara yakından bakabilmek üzere ortaya çıkan temalar, alt temalar ve kodlar Grafik 1.’de verilmiştir.

#### 3.1. Tema 1. *Healthcare Chaplaincy* Teorik Boyut

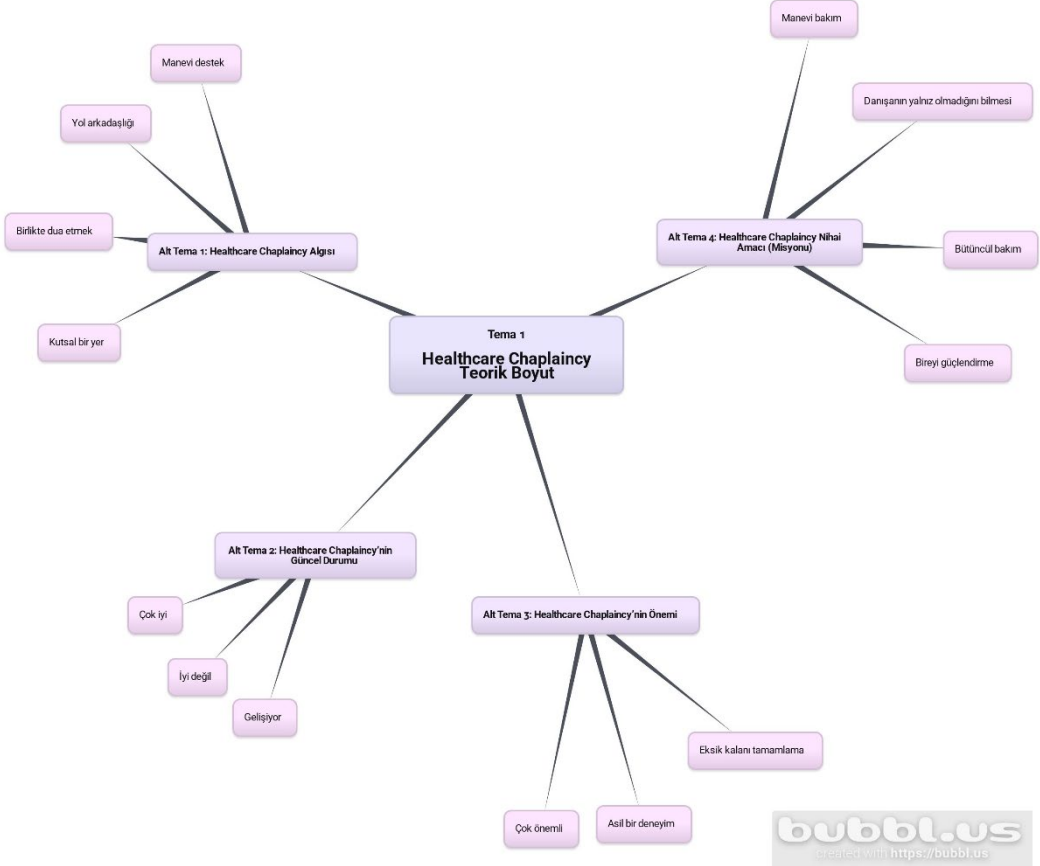
Araştırmamız katılımcılarının *Healthcare Chaplaincy* betimlemelerini tespit edebilmek üzere, katılımcılara yöneltilen “*Healthcare Chaplaincy* nedir?”, “*Healthcare Chaplaincy*’nin mevcut durumu hakkında ne düşünüyorsunuz?”, “Sizce *Healthcare Chaplaincy* ne kadar önemli?” ve “*Healthcare Chaplaincy*’nin nihai amacı nedir?” sorularına verdikleri cevaplar incelenmiştir. Araştırmanın bu bölümünde, 1900’lü yıllarda başlayan manevi danışmanlık uygulamasının,<sup>32</sup> günümüzdeki uygulayıcıları nezdinde teorisinin nasıl anlaşıldığı ve hangi boyutta sürdürüldüğü görünür kılınmaya çalışılmış ve araştırmamızın amacı doğrultusunda katılımcıların

<sup>31</sup> Üzeyir Ok & A. Burcu Gören, “Kampüste Manevi Bakım: İngiltere Örneği ve Türkiye İçin Çıkarımlar,” 39-40.

<sup>32</sup> Richard M. Dubiel, *The Road to Fellowship: The Role of the Emmanuel Movement and the Jacoby Club in the Development of Alcoholics Anonymous*.



*Healthcare Chaplaincy*'nin teorik boyutu hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Bu kapsamda, *Healthcare Chaplaincy* teorik boyut üst teması ve bu temayı tanımlayan dört alt tema ve bazı kodlar belirlenmiştir.



**Grafik 1. Tema 1. Healthcare Chaplaincy Teorik Boyut, Alt Temalar ve Kodlar**

### 3.1.1.1. Alt Tema 1. Healthcare Chaplaincy Algısı

Araştırmamızın bu bölümünde, katılımcılardan elde edilen bulgular çerçevesinde belirlenen temalar, alt temalar ve kodlar literatür eşliğinde tartışılmıştır. Katılımcılar, *Healthcare Chaplaincy*'yi tanımlarken “manevi destek” (8 kişi), “yol arkadaşlığı” (4 kişi), “birlikte dua etmek” (3 kişi) ve “kutsal bir yer” (1 kişi) kod ifadelerini kullanmışlardır. Katılımcılardan bir kişi (Jonah) ise *Healthcare Chaplaincy*'yi, diğerlerinden farklı olarak “dinin korunmasına ilişkin İslami ilkenin yerine getirilme konusunda destek sunma” şeklinde tarif etmiştir. Katılımcının (Jonah) Healthcare

*Chaplaincy*'yi din görevliliği ile eş değer gördüğü anlaşılmaktadır. *Healthcare Chaplaincy* hakkındaki bazı katılımcıların ifadeleri ise şu şekildedir:

Hastanın kalbine dokunmak ve sonra inançta hangi geleneğe sahip olurlarsa olsunlar kalplerini desteklemek (Catherine).

İnsanların manevi ihtiyaçlarını değerlendirmek, onlara eşlik etmek ve sonra ihtiyacına göre manevi bir müdahale sağlamak (Matthew).

Hastaların ve ailelerinin Tanrı ile olan bağlantılarını yeniden doğrulayabilecekleri bir alan sağlayabilmek (Cristopher).

Hastaya içinde buldukları durumda destek olmak, bazen sadece yolculuklarında hasta ile sessizce yürümek, bazen beraber dua etmek ve bazen de sadece buldukları yerde hasta ve ailesiyle tanışmak (Rachael).

İnsanlara manevi ve duygusal destek sağlamak, onların zor anlarında yanlarında olmak (Ayşe).

Bu dört katılımcının konuya yaklaşımlarını birlikte değerlendirdiğimizde, her dördünün de insan/hasta/danışan eksenli bir yaklaşıma sahip oldukları anlaşılmaktadır. Öte taraftan, Yahudi inanç geleneğine mensup bir katılımcı (Cristopher), *Healthcare Chaplaincy*'yi "hastaların ve ailelerinin Tanrı ile olan bağlantılarını yeniden doğrulayabilecekleri bir alan sağlama" görevi şeklinde tanımlayarak tıpkı Müslüman katılımcı (Jonah) gibi, inanç olgusunu merkeze aldığı tespit edilmiştir. Birkaç istisna olsa da ABD *Healthcare Chaplaincy*'de görev yapan araştırmamız katılımcılarından elde edilen bulguları genel olarak değerlendirdiğimizde katılımcıların çoğunluğunun *Healthcare Chaplaincy* tanımlamalarında maneviyatı merkeze alan ve danışanın ihtiyacına göre dini argümanları dahil eden bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. Literatür incelendiğinde de öncelikle danışanın maneviyat dünyasının dikkate alınmasının ve danışanın talebi doğrultusunda dini bir bakım sunulmasının gerekliliğine vurgu yapıldığı görülmektedir.<sup>33</sup> Türkiye'de ise hastane manevi danışmanların manevi danışmanlık tanımlamalarını ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak, Erdem ve Kesgin tarafından yapılan bir araştırmada, aile dini rehberlik bürosunda ve cezaevinde manevi destek sunan uzmanların, manevi danışmanlığı dini de kapsayan manevi bir uygulama şeklinde tanımladıkları bildirilmektedir.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> LaRocca-Pitts, "Agape care: A pastoral and spiritual continuum." akt. Harding vd., "Spiritual Care, Pastoral Care, and Chaplains: Trends in the Health Care Literature," 115.

<sup>34</sup> Metin Erdem ve Bedrettin Kesgin, "Manevi Destek Uygulayıcılarının Manevi Destek Hizmetlerine İlişkin Görüşleri," 124-140.

### 3.1.2. Alt Tema 2. Healthcare Chaplaincy'nin Güncel Durumu

Katılımcılar, *Healthcare Chaplaincy*'nin güncel durumunu “çok iyi” (2 kişi), “iyi değil” (1 kişi), “gelişiyor” (5 kişi), “multidisipliner ekibin bir parçası” (3 kişi) ve “bilimsel temelli” (1 kişi) şeklinde belirtmişlerdir. *Healthcare Chaplaincy*'nin güncel durumuna dair bazı katılımcıların ifadeleri ise şu şekildedir:

Kesinlikle genişliyoruz. Artık, hastanın ve ailesinin yaşadığı stresin bir kısmını hafifletmeye yardımcı olmada disiplinler arası ekibin bir parçası olduğumuz kanıtlandı. İnsanlar, şimdi disiplinler arası bir ekipte olduğumuzu anlıyorlar (Rachael).

ABD'de *Healthcare Chaplaincy* literatür açısından ve ihtiyaç açısından büyüyor (Daisy).

ABD hastanelerinin sadece %60'ında *Healthcare Chaplaincy* hizmeti bulunmaktadır. Daha fazla hastane bu hizmeti kapsamalıdır (Valencia).

Katılımcılardan bir kişi (Steve) bireyin manevi boyutunun fark edildiğine şöyle vurgu yapmıştır:

Sağlık hizmetlerinde, hastanın ruhunu beslemeye yardımcı olmak için manevi varlığın öneminin anlaşılmaya başladığını hissediyorum (Steve).

Katılımcılardan bir diğeri (Timothy) ise *Healthcare Chaplaincy*'nin bilimsel temelli olmasını eleştiriyor ve tenkidini şu şekilde belirtiyor:

Amerika Birleşik Devletleri'nde araştırmaya dayalı olmayı daha çok seviyoruz, bu da işimizin ne yaptığını ölçmemiz gerektiği anlamına geliyor. Zahmetli çünkü birini dinlemeyi veya duygusal durumlarını almayı nasıl ölçersiniz? İnsanlara bizimle konuştuktan sonra kendilerini daha iyi hissedip hissetmediklerini sorabilirsiniz. Ancak, şimdi ne yaptığımıza dair kanıt vermemiz gereken bir şey üretmek zorundayız. Ama, yaptığımız birçok şey kanıtla dayalı veya somut değildir. Bu yüzden bence bu karşı karşıya kalınan bir zorluktur. Şimdi bilimsel temelli olmak ve kanıt üretmek için daha fazla hareket ediyoruz. Bu da hastalarla olan ilişkilerimizi olumsuz etkileyebilir (Timothy).

Daha önce Türkiye'de yaşamış olan katılımcı (Ayşe), Türkiye ile ABD arasında yaptığı kıyaslamada Türkiye'de bu çalışma alanının bilinmediğine ancak, ABD'de halkın böyle bir meslektan haberdar olduğuna dikkat çekmiştir. Diğer yandan, bir önceki temada belirtilen maneviyatın öncelendiği konusuna ve ABD'de işleyişin gelişim sürecinde olduğuna şöyle işaret etmiştir:

Türkiye'deki uygulama ile buradaki farklı. *Chaplaincy* deyince Amerikalılar biliyor. Ama, Müslüman hastalara gittiğimde *chaplain* ne demek bilmiyorlar. Onlara açıklama yapmak gerekiyor. *Chaplainlik*, Hristiyan kökeninden geliyor. O yüzden *pastoral care* (dini bakım) de deniyor. Yahudi, Müslüman herkese uysun diye biz onu hastanede *spiritual care* (manevi bakım) olarak değiştirdik. *Healthcare Chaplaincy*'yi Amerikalılar eskiden beri biliyor. Burada hemen hemen her hastanede bu birim var. Mesela itfaiyelerde, polis departmanlarında, bazı şirketlerde *chaplaincy* açabiliyormuş. Ama, pozisyon olarak buralarda henüz yok. *Chaplain*lerin yaygınlaşması gerekiyor ve zaman içerisinde daha da yaygınlaşacağını düşünüyorum. Her ne kadar önce başlamış olsa da burada da süreç devam ediyor (Ayşe).

Öyle anlaşılıyor ki, yaklaşık yüzyıllık bir geçmişi olsa da *Healthcare Chaplaincy* hizmetleri ABD'de de hem teorik bakımdan hem de uygulama açısından henüz beklenen olgunluğa ulaşmış değil. Hala bazı teorik ve yapısal sorunların olduğu anlaşılmaktadır. Katılımcılardan Timothy'nin ifade ettiği bilimsel temelli uygulama baskısı, ülkemizde henüz yeni gelişmekte olan hastane ortamında manevi bakım hizmetleri açısından dikkate alınması gereken kayda değer bir ayrıntıdır. Aynı zamanda, manevi danışmanlık uygulamasının güncel durumunu incelediğimizde, son yıllarda manevi danışmanlığın postmodern dünyaya uyum sağlamasına ve bulunduğu konumu güçlendirmesine dair kayda değer girişimler dikkat çekmektedir.<sup>35</sup> CPE akredite kurumundaki (ACPE) bir dizi değişim ve dönüşüm bu duruma örnek gösterilebilir.<sup>36</sup>

Katılımcıların dikkat çektiği bir diğer konu ise manevi danışmanın multidisipliner ekibin bir parçası oluşunun ABD'de artık kabul edilmiş olduğudur. Esasında daha CPE'nin ilk yıllarında, hekim Cabot bu durumu gündeme getirmiş ve *chaplaini* multidisipliner ekipten bir uzman olarak değerlendirmiştir.<sup>37</sup> Bu anlayış, Türkiye'de henüz tam olarak benimsenmemiş ve manevi danışmanlar hastane işleyişine henüz tam olarak entegre olamamışlardır.<sup>38</sup> Türkiye'de manevi danışmanlık

<sup>35</sup> Margaret J. Orton, "Transforming Chaplaincy: The Emergence of a Healthcare Pastoral Care for a Post-Modern World," 114-131.

<sup>36</sup> ACPE. The Standart for Spiritual Care & Education, <https://acpe.edu> (10. 09. 2019).

<sup>37</sup> Tim Ford ve Alexander Tartaglia, *The Development, Status, and Future of Healthcare Chaplaincy*, 675-679.

<sup>38</sup> Nihâl İşbilen ve Hasan Kaplan, *Paydaşları Bakımından Palyatif Bakım Merkezlerinde Yürütülen Manevi Destek Hizmet Uygulaması Üzerine Bir Araştırma*, 48; Altıntaş, "Hastanelerde Gerçekleştirilen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği)," 247.

uygulamaları daha yeni bir uygulama olması nedeniyle diğer psikolojik yardım grupları veya sağlık çalışanları tarafından kabul görmesi için biraz daha zamana ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Ancak, burada rapor etmeye çalıştığımız dünyadan örnekleri dikkate alarak Türkiye'deki manevi danışmanlık uygulamalarında profesyonel sınırların çizilmesi ve alan kayması yaşamadan uygulamaya devam edilmesi diğer yardım profesyonelleri tarafından kabul edilebilirliği arttıracaktır.

### 3.1.3. Alt Tema 3. Healthcare Chaplaincy'nin Önemi

Katılımcıların *Healthcare Chaplaincy*'nin sağlık hizmetlerinin önemine dair görüşleri “çok önemli” (10 kişi), “asil bir deneyim” (1 kişi) ve “eksik kalanı tamamlama” (2 kişi) şeklinde dağılmaktadır. Katılımcılar *Healthcare Chaplaincy*'nin önemine vurgu yaparken *Healthcare Chaplaincy*'nin önemli oluşunda kaynağının maneviyat olduğunun altını çizmektedirler. Diğer yandan, *Healthcare Chaplaincy*'nin önemli oluşu sadece hastalar ve hasta yakınları için olmadığı aynı zamanda sağlık çalışanlarına da sunulan çok kıymetli bir destek olduğunun üzerinde durulmuştur. Katılımcılardan bir kişi (Daisy) “*Healthcare Chaplaincy*'nin diğer profesyonel meslekler (psikolog, sosyal hizmet uzmanı vb.) değerinde olduğuna” dikkat çekmektedir.

*Healthcare Chaplaincy*'nin önemine işaret eden bazı katılımcıların ifadeleri ise şu şekildedir: Örneğin, Timothy'ye göre, “tıbbi profesyoneller (doktorlar, hemşireler, vb.), hayatları kurtarmak, umut aşlamak veya ilaçlarla tedavi etmek gibi görevleri üstlenmek durumundadırlar. Ancak insanın kimliğinin derinliklerinde farklı katmanlar bulunmakta ve şifa ile iyileşmenin çeşitli gereksinimleri ortaya çıkmaktadır.” Ona göre işte tam bu noktada, *Healthcare Chaplaincy*'nin önemi belirgin hale gelmektedir; zira bu hizmet, tam da bu farklı ihtiyaçlara yanıt verebilmektedir. İlkokul sınıfından üniversite sınıfına kadar her aşamada uzun süre öğretmen olarak ders veren bir katılımcı (Beth), son 6 aydır *Healthcare Chaplaincy* hizmeti verdiğini ve sadece 6 ay içinde buradaki tecrübeleriyle kendisini daha ulvi hissettiğini belirtmek, “bu görevi şanlı bir faaliyet olarak gördüğünü” ifade etmiştir. Gabriel adlı bir diğer katılımcı *Healthcare Chaplaincy*'nin sadece hastalar için değil, sağlık çalışanları için de çok önemli olduğuna işaret etmiş ve “bizler özellikle iyi ve kötü zamanlarda onlar için dua etmek ve onları dinlemek için vakit ayırıyoruz” diyerek aslında gözden kaçan başka bir ihtiyaç alanına dikkat çekmiştir.

Bazı katılımcılar ise fiziksel ve ruhsal sağlığa bütüncül açıdan yaklaşarak, manevi danışmanlık hizmetlerinin diğer sağlık hizmetleri kadar önemli olduğunu altını şu ifadelerle çizdiler:

İnsan sağlığı bir bütündür. Fiziksel ve ruhsal iyilik yakından ilişkilidir. Biri eksikse diğeri bir insanı bütün yapmaya yetmez. Manevi destek, fiziksel iyiliğe katkıda bulunur (Valencia).

Diğer tıbbi olmayan hizmetler (psikolog, sosyal hizmet uzmanı vb.) kadar önemlidir (Daisy).

Hastanede olan bir insanın böyle bir hizmetin varlığına ihtiyacı olduğunu ve bu yüzden önemli olduğunu düşünüyorum (Ayşe).

Araştırmaya katılan tüm *chaplains*in, *Healthcare Chaplaincy*'nin önemli bir alan olduğunu vurguladığı ve bu önemin nedenlerine dair detaylı açıklamalarda bulunduğu dikkat çekicidir. Katılımcılar, sağlık hizmetlerinde manevi boyutun göz ardı edilmemesinin, hastaların iyileşme süreçlerini olumlu yönde etkilediğine vurgu yapmışlardır. Özellikle bu tür bir yaklaşımın, hastaların fiziksel sağlıklarını desteklemekle birlikte manevi ihtiyaçlarına da cevap verdiği ve buna bağlı olarak bütüncül bir iyileşme sağladığına inanılmaktadır.

Literatürde yapılan çalışmalar<sup>39</sup> da bu görüşü desteklemektedir. İnsanın bütünsel yapısını anlayan ve manevi boyutunu ihmal etmeyen yaklaşımların, tıbbi tedavi süreçlerini desteklediği ve hastaların psikolojik, duygusal ve ruhsal ihtiyaçlarını karşılayarak daha hızlı ve etkili bir iyileşme elde edilmesine katkı sağladığı belirtilmektedir. *Chaplains*in ifadeleri, *Healthcare Chaplaincy* uygulamalarının sadece fiziksel sağlıkla değil, aynı zamanda bireyin manevi boyutunu gözetererek tamamlanması gereken bir süreç olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle, bu yaklaşımın hastaların iyileşme yolculuğuna katkı sağladığı ve tedavi süreçlerini desteklediği ifade edilebilir.

#### 3.1.4. Alt Tema 4. Healthcare Chaplaincy'nin Nihai Amacı

Katılımcılar, "*Healthcare Chaplaincy*'nin nihai amacı sizce nedir" sorusunu "kişinin yalnız olmadığını bilmesi" (7 kişi), "yardım etmek" (6 kişi), "manevi bakım" (5 kişi), "bütüncül bakım" (1 kişi) ve "güçlendirmek" (1 kişi) kod ifadeleri ile yanıtlamışlardır. Katılımcıların bazıları, *Healthcare Chaplaincy*'nin nihai amacını açıklarken bazı kod ifadeleri (kişinin yalnız olmadığını bilmesi, yardım etmek, manevi bakım) birlikte kullanmışlardır.

<sup>39</sup> Ali Seyyar, *Tıbbi Sosyal Hizmetlerde Manevi Bakım*, 81; Zümrüt Başbakkal, Spiritüallite ve Hemşirelik, 3. Uluslararası-10 Ulusal Hemşirelik Kongresi.

*Healthcare Chaplaincy*'nin nihai amacını belirten bazı katılımcıların ifadeleri ise şu şekildedir:

*Healthcare Chaplaincy*'nin nihai amacının hasta olanlara yardım etmek, onlara manevi bakım vermek ve kendilerini iyi hissetmelerini sağlamak olduğuna inanıyorum. Çünkü, bazıları uzun süredir buradalar. Özellikle aylardır burada olan hastalar travmatik deneyimler yaşadılar ve kendilerini çok depresif hissediyorlar. Onlara, birisi her gün "merhaba" demek için gelirse, kendini çok iyi hisseder. Hatta bazıları burayı eskisinden daha neşeli bir şekilde terk ediyor. 22 yıldır tıp doktoru olan bir hastam vardı. Ama, ciddi bir sorunu vardı ve içeri girdiğinde *Healthcare Chaplaincy* amacını görmek için kafası karıştı. Ama zamanının sonuna doğru çok neşeliydi. Ve taburcu edilmeden önceki gün onu görmekten mutluydum, kesinlikle neşeliydi ve kız kardeşi bundan mutluydu (Beth).

Rahibe Teresa'yı kendine örnek alan katılımcılardan Catherine ise *Healthcare Chaplaincy*'nin nihai amacını şöyle ifade ediyor:

Amaç, insanlara yardım etmek. Rahibe Teresa gibi insanlara bakıyorum. O, kendi yöntemleriyle hastaları ölümlerine hazırlar. İnsanları asla Hıristiyan yoluna itmez. Ben de onu örnek alıyorum. Ancak, dilim yeterli değil. Her gün Tanrı'ya dua ediyorum: "Tanrım beni buraya gönderdin, senin yardımın olmadan burada olamam. Ben senin enstrümanın olarak buradayım." Bu benim duam ve bazen ise dil önemli değil çünkü dua orada (Catherine).

Katılımcı (Catherine), rahibe Teresa'nın hastalarını ölüme hazırlama ve onlara manevi destek sağlama yaklaşımını örnek alarak, benzer bir anlayışla çalıştığını ifade etmektedir. Bu yaklaşımın temelinde, bireyleri inançlarına ve değerlerine sadık kalarak desteklemek ve yönlendirmek yatmaktadır. Ayrıca, ifade içerisinde dile getirilen dua ve inanç, kişinin görevini yürütmede Tanrı'ya duyduğu bağlılığı yansıtmaktadır. Katılımcı, bu hizmeti sadece kendi güçleriyle değil, Tanrı'nın rehberliği ve yardımıyla yerine getirdiğine inanmaktadır. Bu durum, sağlık hizmetlerinde manevi boyutun ne kadar derin bir anlam taşıdığını göstermektedir. Dilin sınırlamalarına rağmen, bu manevi yaklaşımla birlikte sunulan hizmetin önemine vurgu yapılmaktadır. Bu ifadeler, sağlık hizmetlerinde manevi bakımın sadece fiziksel iyileşmeyi değil, aynı zamanda bireylerin ruhsal ve manevi ihtiyaçlarını da ele alan bir yaklaşımın nasıl etkili olabileceğini göstermektedir. Bireylerin inançlarına saygı göstermek ve onları desteklemek, iyileşme süreçlerinde olumlu bir etki yaratabilir.

*Healthcare Chaplaincy*'de nihai amacı bir hastayla yolculuk olarak gören Timothy, bu yolculuğu şöyle detaylandırmaktadır:

Biriyle seyahat ederken bir yere giderken yolda yan yana yürüyorsunuz ve yolun ne olacağını bilmiyorsunuz. O kişiyle yan yana yürürken hangi tümseklerin veya hangi blokların yolu kapatacağını bilmiyorsunuz. *Healthcare Chaplaincy*'de de hastaların hikayelerini duymaları ve şu anda hikayelerinin ne olduğunu anlamaları için yan yana yürümek nihai amacımız (Timothy).

Katılımcının kullandığı yol metaforu *Healthcare Chaplaincy*'nin nihai amacını vurgulamaktadır. Katılımcının belirttiği "birisıyla seyahat ederken yolda yan yana yürüyorsunuz ve yolun ne olacağını bilmiyorsunuz" ifadesi, hastaların iyileşme yolculuğunda ne tür zorluklarla karşılaşacaklarını ve nasıl bir süreç geçireceklerini tam olarak tahmin edilemeyeceğini anlatmaktadır. Hastaların manevi destek sağlayıcısı olarak *Healthcare Chaplain*lerinin, hastaların yaşadığı zorlukları önceden kestiremeyecekleri, ancak bu zorluklarla başa çıkmalarına yardımcı olmada yanlarında olduklarını ifade etmektedir. Timothy, *chaplain*lerin hastaların hikayelerini dinleyerek ve onlarla empati kurarak, hastaların mevcut durumlarını anlamalarına, anlamlandırmalarına ve bu süreci birlikte yönlendirmelerine yardımcı olmayı önemli bir manevi görev olarak değerlendirmektedir.

Katılımcılardan Rachael'e göre *Healthcare Chaplaincy*'nin temel amacı manevi destek hizmetidir. Ona göre, *chaplain*lerin sunduğu manevi bakım, insanların en zor anlarında ve en karanlık durumlarında destek sunar:

Amaç, insanları sık sık buldukları yerde ve en kötü kabuslarında desteklemektir. Yalnız olmadığınızı bilmek, desteklediğinizi bilerek kararlar almaya çalışmak ve sonra söylediğiniz her şeyin gizli tutulması. Sadece birinin seni umursadığını bilmek. Genellikle hemşirelerin ve doktorların hastanın fiziksel yönü hakkında endişe duyduklarını biliyorsunuzdur, ancak başka bir kısmı daha vardır. Eğer birisi elinizi kelimeler olmadan sıktağında bile -gerçekten korktuğunda fark ettiyseniz- bu bir fark yaratır, bu yüzden duygusal ve manevi tarafa dikkat etmeniz gerekir (Rachael).

Rachael, *Healthcare Chaplain*lerinin hastaların duygusal ve manevi ihtiyaçlarını anlayarak ve gizliliği sağlayarak destek verdiklerine dikkat çekmekte, *Healthcare Chaplaincy*'nin sağladığı destek hizmetlerinin, hastaların duygusal ve manevi ihtiyaçlarını karşılamanın ötesinde, bir insanın kendilerini önemli hissetmelerine ve değerli olduklarını bilmelerine yardımcı olduğunu vurgulamaktadır. Diğer bir katılımcı Steve'e göre, *Healthcare Chaplain*lerinin görevi, "hayal kırıklığı, ümitsizlik, korku,



belirsizlik ve kaos gibi zorlu durumlarda hastalara ve ailelerine manevi destek sağlamak ve onlar için bir -kutsal alan- yaratmaktır". Benzer bir anlayışla konuya yaklaşan Jonathan'a göre de nihai amaç "sessizlerin sesi olmaktır." Her iki anlayışta da, *Healthcare Chaplain*lerinin nihai amacının hastaların duygusal ve manevi ihtiyaçlarına duyarlı bir şekilde yaklaşarak, onların yaşadığı zorluklarla başa çıkmalarına yardımcı olmak ve iyileşme süreçlerine olumlu bir etki sağlamak olduğu öne çıkmaktadır.

Başka bir katılımcı (Ayşe) ise nihai amacı, hasta ile ilgili boyutun yanı sıra manevi danışman açısından da değerlendirmiş ve şöyle ifade etmiştir.

İnsanın kendi kendisini keşfetmesi. Yani, ben neredeyim? Benim Allah'la ilişkim nasıl? Ben manevi anlamda hangi boyuttayım? Yapmam gerekenleri yapıyor muyum? İnsanlara yardım edebiliyor muyum? Bunları düşünmemi sağlıyor. Elbette en önemli amacı, hastanın yanında olmak, hastaya eşlik etmek (Ayşe).

Araştırmada elde edilen katılımcı verileri, *Healthcare Chaplaincy*'nin temel amacının, herhangi bir inanca zorlamadan, insana yardım etmek olduğu konusunda net bir vurgu yapmaktadır. Bu vurgu, sağlık hizmetlerinde manevi danışmanlığın önemini ve etkisini ortaya koymaktadır. *Healthcare Chaplaincy*'nin temel amacı, hastaların ve danışanların yaşadıkları zorluklarla başa çıkabilmeleri ve içsel dönüşüm sağlayabilmeleri için destek olmaktır. Bu bağlamda, *Healthcare Chaplaincy*'nin amacını daha geniş bir perspektifte ele almak mümkündür. Manevi danışmanlık hizmetinin temel hedefi, danışanların manevi alanlarını güçlendirerek olumsuz düşünceleri olumluya çevirmelerini desteklemektir. Özellikle hastalık kaynaklı veya diğer türden problemlerle başa çıkmak, bireyler için duygusal ve manevi anlamda zorlayıcı olabilir. *Healthcare Chaplain*, bu süreçte danışanlara eşlik ederek, onların içsel dönüşümünü destekler ve olumlu bir iyileşme süreci yaşamalarına yardımcı olur. Türkiye manevi danışmanlık hizmetleri için bu durumu değerlendirdiğimizde, kurumsal anlamda yahut hastaya sunulan manevî destek boyutunda çeşitli aksaklıklar olsa da manevi danışmanların nihai amaç konusunda önemli aşamalar kaydettikleri söylenebilir.<sup>40</sup> Buradan hareketle, *Healthcare Chaplaincy*'nin nihai amacı, danışanın hastalık kaynaklı veya herhangi başka problemi ile ilgili düşüncelerini kişinin manevi alanını güçlendirerek olumsuzdan olumluya dönüştürmek, bu

---

<sup>40</sup> Özkan, *Türkiye'de Sağlık Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık: Bir Karma Yöntem Araştırması*, 101-109.

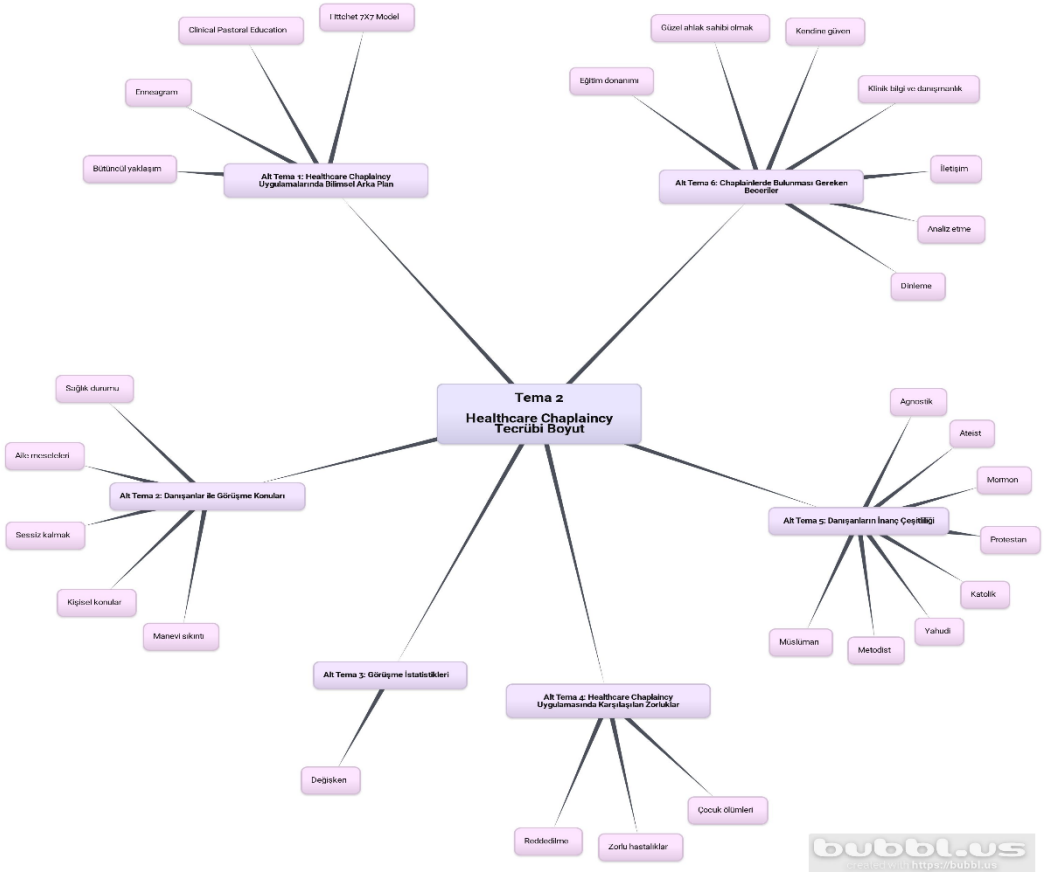
süreçte danışana eşlik etmek ve topluma uyumunda destek olmak şeklinde özetlenebilir.<sup>41</sup>

### 3.2. Tema 2. Healthcare Chaplaincy Tecrübi Boyut

Araştırmamız katılımcılarının *Healthcare Chaplaincy* uygulamalarını keşfetmek üzere, katılımcılara “Bir ayda kaç hasta görüyorsunuz? Yaklaşık bir sayı verebilir misiniz?”, “Hangi koşullarda hastalarla yaptığınız ziyaretlerde zorlandığınızı hissediyorsunuz?”, “Sizi ziyaret eden hastalar hangi inanç geleneklerinden geliyor?”, “Ziyaretler sırasında ne tür hasta endişeleriyle uğraşıyorsunuz? (Hastalık, dini değerler vb.)” ve “Manevi danışmanlık pratiğinizde herhangi bir sosyal bilimsel teori veya danışmanlık yaklaşımı kullanıyor musunuz? Evet ise bunlar nelerdir?” soruları yöneltmiştir. Araştırmanın bu bölümünde, *chaplain*lerin *Healthcare Chaplaincy*'deki güncel uygulamaları anlaşılır kılınmaya çalışılmış ve katılımcıların *Healthcare Chaplaincy* uygulamalarına yer verilmiştir. Bu kapsamda, *Healthcare Chaplaincy* tecrübi boyut üst teması ve bu temayı tanımlayan altı alt tema ve bazı kodlar belirlenmiştir.

---

<sup>41</sup> Hasan Mollaoğlu, *Hastane Hizmetleri Bağlamında Manevi Bakım ve New York Healthcare Chaplaincy Örneği*, 9-10.



**Grafik 2. Tema 2. Healthcare Chaplaincy Tecrübi Boyut, Alt Temalar ve Kodlar**

### 3.2.1. Alt Tema 1. Healthcare Chaplaincy Uygulamalarında Bilimsel Arka Plan

Katılımcılar, *Healthcare Chaplaincy* uygulamalarında “herhangi bir sosyal bilimsel teori veya danışmanlık yaklaşımı kullanıyor musunuz” sorusuna şu kodlar ile cevap vermişlerdir: “Clinical Pastoral Education/CPE” (4 kişi), “Fitchett 7X7 Model” (2 kişi), “Enneagram” (1 kişi), “deneyim” (3 kişi) ve “bütüncül yaklaşım” (1 kişi). Katılımcıların çoğunluğu, manevi danışmanlık süreçlerinde CPE’de öğrendikleri sosyal bilimsel teori ve yaklaşımları kullandıklarını belirtmişlerdir. Bu durumun, ABD’de profesyonel olarak *Healthcare Chaplain* görevinde bulunmak için CPE programını bitirme zorunluluğunun doğal ve pozitif bir sonucu olduğu söylenebilir. Öyle ki, katılımcılardan Daisy’nin “CPE ile entegre olduğu için

söylemek zor” ifadesi, CPE programının uygulamanın içeriğine yön verdiğini göstermektedir. Bilindiği üzere, CPE programını tamamlayan öğrencilerin teorik yaklaşımı tutarlı bir şekilde uygulama sürecine dahil etmesi beklenir.<sup>42</sup> Katılımcı ifadeleri de beklenen bu becerilerin çoğunlukla kazanıldığını göstermektedir. Katılımcıların bazıları ise “7x7 Manevi Değerlendirme Modeli”<sup>43</sup> (Bkz. Tablo 2) çerçevesinde görüşmelerini yapılandıklarını ifade etmişlerdir. Örneğin, Valencia uygulamada “Hastalara özel bakım planını geliştirmeden önce, hastaların fiziksel, psikolojik ve sosyo-kültürel durumlarını göz önünde bulunduran 7x7 modelini” kullandığını belirtmiştir. Araştırmamız katılımcılarından Richard ise “çoğunlukla pozitif psikoloji, bağlanma kuramı ve ilişkisel psikoterapi” yöntemleri ile görüşmelerini yapılandığını açıklamıştır. Araştırmamız katılımcılarının çoğunluğunun klinik yaklaşımları görüşmelerine entegre ettikleri anlaşılmaktadır. Ancak, Beth diğer katılımcılardan farklı olarak *Healthcare Chaplaincy*'de *chaplain*in deneyimine dikkat çekmiş ve uygulamada kullandığı yöntemi, “Yöntemlerimi, deneyimlerimle kazanıyorum. Her yöntemin her insana uygulanamayacağını hissediyorum” şeklinde belirtmiştir.

Ülkemizde, ilgili durumu incelediğimizde ise Altıntaş'ın yaptığı araştırmada, Türkiye'deki manevi danışmanların ne tür bir yaklaşım ve yöntem kullandıkları sorusuna katılımcıların bazıları teselli/tefsir modelini kullandıklarını belirtmiştir. Diğer yandan, kişinin ihtiyacı dikkate alınarak şükür, sabır, affetme gibi temalara vurgu yapmışlar, ancak dini referansları muhataba nasıl bir yöntemle sunduklarını muğlak bırakmışlar ve aktif dinlemeye işaret ederek danışanlara vaaz etmediklerine değinmişlerdir.<sup>44</sup> Yine, Türkiye'de yapılan başka bir araştırmada ise hastanede görev yapan manevi danışmanların görüşmelerinde; aktif dinleme (N:22), soru-cevap (N:6), anlama-anlamlandırma (N:10) ve dini referanslar-dua terapiye (N:13) ilave olarak bibliyoterapi (N:5), logoterapi (N:3), ihsan modeli (N:1) gibi yöntemler uyguladıkları tespit edilmiştir.<sup>45</sup> Her iki araştırmada da katılımcıların danışmanlık tekniklerinden aktif dinlemeye yöneldikleri ancak, uygulamaya teoriyi entegre edebilme konusunda henüz istenilen bir

<sup>42</sup> Uğurlu, “Dini Danışmanlık Eğitimi: Amerika Örneği,” 2530-2539.

<sup>43</sup> Carol J. Farran ve diğerleri, “Development of a Model for Spiritual Assessment and Intervention,” 185-194.

<sup>44</sup> Altıntaş, “Hastanelerde Gerçekleştirilen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği),” 240-244.

<sup>45</sup> Usta, “Türkiye’de Hastanelerde Manevi Destek Hizmeti (Manevi Destek Görevlileri Üzerine Bir Araştırma),” 39.

aşamada olunmadığı söylenebilir. Türkiye’deki manevi danışmanlık uygulamasında henüz sistematik ve standart bir eğitim yapılanmasının gelişmemesinin uygulayıcıların pratiklerine yansıdığı anlaşılmaktadır.

Bütüncül Değerlendirme	Manevi Değerlendirme
Tıbbi (Biyolojik) Boyut	İnanç ve Anlam
Psikolojik Boyut	Meslek ve Yükümlülükler
Aile Sistemleri Boyutu	Deneyim ve Duygular
Psiko-Sosyal Boyut	Cesaret ve Büyüme
Etnik, Irksal ve Etnik Boyut	Ritüel ve Uygulama
Sosyal Sorunlar Boyutu	Topluluk
Manevi Boyut	Otorite ve Rehberlik

**Tablo 2. 7x7 Manevi Değerlendirme Modeli**

**Kaynak:** Farran, Fitchett, Quiring-Emblen, & Burck, (1989). Development of a Model for Spiritual Assessment and Intervention. Journal of Religion and Health, 28,185-194.

### 3.2.2. Alt Tema 2. Danışanlar ile Görüşme Konuları

Katılımcılar, ziyaret ettikleri ya da kendilerine başvuran hasta, hasta yakını ve sağlık çalışanları ile yaptıkları görüşme temalarını “sağlık durumu” (9 kişi), “aile meseleleri” (4 kişi), “kişisel konular” (2 kişi), “manevi sıkıntı” (2 kişi) ve “sessiz kalmak” (2 kişi) kod ifadeleri ile belirtmişlerdir. Bazı katılımcıların danışanlar ile görüşme konularına dair ifadeleri şu şekildedir:

Hastalarla her türlü şey hakkında konuşuyoruz. Bazı hastalar sağlıkları, aileleri hakkında konuşmayı severler. Kişiye bağlıdır. Size açılmışlarsa, aileleri ve diğer kişisel şeylerle ilgili olabilir. Her şey sizi nasıl gördüklerine bağlı. Ve hatta bazen sizinle paylaştıkları her şey hakkında ne düşündüğünüzü soruyorlar (Beth).

Burada bir *chaplain* olarak ana işim, manevi bir anlatı inşa etmek ve nereye gittiklerini bulmaya çalışmak, kişinin ihtiyaçlarının ve durumlarının neler olduğunu bulmaya çalışmak. Bunlara bakım kapıları diyoruz, bu yüzden bunun için kullandığımız belirli terimlerimiz var. Ancak temel olarak "bu kişinin herhangi bir manevi veya ilahi bağlantısı var mı" anlayışıdır. Karşılaştıkları sorunlar nelerdir karşı karşıya kaldıkları bir kayıp var mı, hayatlarında değişikliklerle karşı karşıya kalıyorlar mı, bilirsiniz, onlar için değerli olan birini kaybettiler. Hikayelerini duymaya çalışıyorum ve sonra bu hastaların şu anda karşılaştığı ihtiyaçların ve sorunun ne olduğuna dair kendi hikayemi inşa ediyorum. Örneğin, kanser hastalarım öleceklerini öğrenince çocukları veya aileleri için endişeleniyorlar. Tabi ki, en

büyük endişeleri ölüyor olmaları! Yakınlarına ne söyleyeceklerini bilmiyorlar. Bu yüzden benim işim bu anlatıyı inşa etmek ve içinde duygusal bir ihtiyaç duyan diğer manevi ihtiyaçları görmek için emek harcamak. Başka bir hasta grubu ise yaşlılarda demans, bu hastaların yüzlerinde gördüğüm endişelerin çoğu aslında hafızalarını kaybediyor. Bu, ailelerine bakamamanın aileleriyle nasıl yaşadıklarını hatırlayamamanın büyük bir endişesidir. Ve dini olarak, çoğu Katolik olduğu için yaşlılar için en büyük endişe, yaşlarından veya durumlarından dolayı inanç topluluğu kilisesine gitme ve dini ritüelleri ne olursa olsun oraya katılabilmek yeteneğine sahip olamamalarıdır. Onlar ve çoğu zaman hastanemizin birçok şeyi kolaylaştırıp kolaylaştırmadığını bilmek istiyorlar ve biz de bunu yapıyoruz, böylece onlara yardım etmeye çalışıyoruz (Timothy).

Katılımcıların danışanlarını (hasta, hasta yakını ve sağlık çalışanı) destekledikleri konuların (sağlık durumu, aile ilişkileri, kişisel konular, manevi sıkıntı, ölüm vb.) literatür ile uyumlu olduğu görülmektedir.<sup>46</sup> Katılımcı ifadelerinden, katılımcıların, olması gerektiği gibi, danışanın talebi doğrultusunda görüşmeyi inşa ettiği ve dolayısıyla görüşme konularının bu bağlamda çeşitlilik arz ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum aynı zamanda, ABD’de hasta, hasta yakını ve sağlık çalışanlarının *Healthcare Chaplaincy*’ye başvurma konusunda bir farkındalığın var olduğuna da argüman olarak gösterilebilir. Türkiye’deki manevi danışmanların görüşme konularına değinecek olursak, manevi danışmanlığın başlangıç yıllarında,<sup>47</sup> görüşme konuları daha çok ölüm konusu etrafında şekillenirken<sup>48</sup> yıllar geçtikçe ve manevi danışmanlık hem hedef kitle hem de yönlendirme yapan sağlık çalışanları tarafından daha iyi anlaşıldıkça görüşme konu yelpazesinin genişlediği (gebelik sürecinde anne adaylarına, engelli çocuk sahibi annelere, intihar vakalarına, aile içi problemlere yönelik) görülmektedir.<sup>49</sup>

Diğer katılımcılardan farklı olarak Catherine, görüşme konularının yanı sıra bazı durumlarda görüşme sırasında sessiz kalabilmenin önemine şöyle vurgu yapmıştır: “Bazen insanlar konuşmayı sevmezler ve bu yüzden

<sup>46</sup> Nazila Isgandarova, "Effectiveness of Islamic Spiritual Care: Foundations and Practices of Muslim Spiritual Care Givers," 1-16.

<sup>47</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, <https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Sağlık%20Bakanlığı%20Protokolü.pdf>.

<sup>48</sup> Esra Bakiler ve Halil Ekşi, "A Phenomenological Analysis of the Spiritual Support Services in State Hospitals: The Case of Turkey," 116-128.

<sup>49</sup> Serpil Başar, "Gebelik Sürecinde Manevi Bakım: Hastanede Nicel Bir Uygulama," 47-72; Elif Kara, "Engelli Çocuğa Sahip Annelere Yönelik Manevi Destek ile Güçlendirme Uygulaması," 411-422; Usta, "Türkiye’de Hastanelerde Manevi Destek Hizmeti (Manevi Destek Görevlileri Üzerine Bir Araştırma)," 47.

sessizce otururuz ve sonrasında konuşmaya devam ediyorum. Bazen ise sessizlik devam ederse, belki bugün senin günün değildi, tekrar gelip ziyaret edeceğim, diyorum” (Catherine).

Catherine'nin bahsettiği “*sessizlik*”, her ne kadar danışmanlar tarafından ürkütücü görülse de danışmanın kazanması gereken danışmanlık becerilerinden birisidir. Bu sessizlik, danışana biraz zaman tanıdıktan sonra, “şimdi ve burada” ilkesi kapsamında uygun açık uçlu sorular ile, görüşme devam ettirilebilir.<sup>50</sup> Anlaşıldığı üzere, Catherine'de süreci bu şekilde yönetmeye gayret etmekte ve bu durumun önemine işaret etmektedir.

Mesaimiz sabah sekizden akşamüzeri dörde kadar. Düzenli olarak, günlük kalp hastalarına gidiyorum. Nöbet (on call duty) görevimiz oluyor. Nöbette 24 saat boyunca hastanede kalıyorum ve tek *chaplain* ben oluyorum. Kriz anlarında, ölüm anlarında, doğum anlarında çağırıldığım zaman ne gerekiyorsa yapıyorum (Ayşe).

Ayşe, Türkiye uygulamasında yer almayan nöbet sistemine değinmiş ve günlük rutinde genelde kalp hastaları ile görüşme yaparken nöbet sırası kendine geldiğinde her türlü çağrıya açık olduğunu ve her konu hakkında görüşme yapabildiğini belirtmiştir. Katılımcının ifadesine göre, *Healthcare Chaplaincy*'deki *chaplain*lerin uzmanlaştığı bir alan olsa da tüm alanlarda hizmet verebilecek bir seviyede olmalarının beklendiği ve *chaplain*lerin bu beklentiyi yakalamaya çalıştıkları söylenebilir.

### 3.2.3. Alt Tema 3. Görüşme İstatistikleri

Katılımcıların hasta, hasta yakını ve sağlık çalışanları ile günlük veya aylık görüşme istatistiklerinin değiştiği görülmektedir. Katılımcıların görüşme sürelerinde standart bir süreyi takip etmedikleri ve kişinin ihtiyacı dikkate alınarak kişiye göre zaman ayırdıkları görülmektedir. Bazı katılımcıların görüşme istatistiği ile ilgili ifadeleri şu şekildedir:

Her gün görebildiğimiz kadar çok hasta görüyoruz. Güne bağlıdır, ancak günde 10 kişi görebilirsiniz (Beth).

Hastaya bağlıdır çünkü kanser hastaları için uzun sürer. Kaç tane olduğunu kesin olarak söyleyemem. Her gün bazen 6, bazen 10 ve bazen 3 hasta (Catherine).

Bir ay içinde yaklaşık 10 ila 15 hastayı nasıl görürüm (Gabriel).

Günde beş altı gibi en yüksek ortalama, ziyaret etmediğim birçok birim var. Çünkü, burada eğitimimiz devam ediyor. Yoğun bir gündemimiz var (Matthew).

<sup>50</sup> Nilüfer Voltan Acar, *Yeniden Terapötik İletişim Kişiler Arası İlişkiler*, 20.

Bir ay arasında yaklaşık 100-200 tane görüyorum. Bu, aylık ortalama zamanım gibi bir şey. Başka bir şey yapmıyorsam ve sadece *Healthcare Chaplaincy* birimindeysem, günde belki 13-17 civarında görürüm. Tahmini sürede yaklaşık 20 dakika olduğunu söyleyebilirim. Bazen insanlar sizi görmek istemiyor ve bazı insanlar ise daha uzun konuşmak istiyor (Timothy).

Palyatif bakım yapan tüm yoğun bakım hastalarının hepsi bu yüzden size kaç tane olduğunu söyleyemem. Çünkü, bazı günler 6 kişi gördüm ve diğer günler 20 kişi gördüm ve sonra başka günler 1 gördüm, bu yüzden ihtiyaca bağlı olarak devam ediyor. Bazen bir hasta benim uzun zamanımı alır, acil servise gidersiniz ve bazen saatler boyunca onlarla birlikte kalırsınız. Sadece "peki, zaman doldu" diyemezsiniz, kalbiniz size ayrılma zamanının geldiğini söyleyene kadar orada kalırsınız (Rachael).

*Chaplain*lerin, danışanlar ile görüşme sürelerinin bir standardının olmadığı görüşme süresinin danışanın ihtiyacına göre görüşme sırasında şekillendiği bildirilmektedir. Özellikle acil servis, yoğun bakım gibi ünitelerde danışana daha uzun süre eşlik edebildiklerine vurgu yapmışlardır. Dolayısıyla, görüşme süresinin danışan görme sayısını doğrudan etkileyebildiği ve bu sayının bahsedilen sebeplerden dolayı değişiklik gösterebildiği anlaşılmaktadır. Manevi danışmanlık görüşmesinde, görüşme süresinin 20-30-45 dakika veya en fazla bir saat olması ve ilk yapılan görüşmede görüşme sürecinin yapılandırılması beklenir. Çünkü, ilk görüşme ile veya danışana ayrılan uzun saatler ile her şeyin çözülmeyeceği bir gerçektir. Ancak, bazen ağır ve zor durumlarda bu süreleri aşmada bir beis yoktur.<sup>51</sup> Türkiye'deki manevi danışmanların hasta, hasta yakını ve sağlık çalışanları ile görüşme istatistiğinin yıllara göre dağılımı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2020 yılı din hizmetleri raporu esas alınarak Tablo 3.'te verilmiştir. Yapılan çalışmalarda, Türkiye'deki manevi danışmanların görüşme süreleri ile ilgili henüz standart bir süreden bahsedilemediği bildirilmektedir.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Zuhâl Ağılıkaya-Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, 297-299.

<sup>52</sup> Altıntaş, "Hastanelerde Gerçekleştirilen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği)," 231-232; İşbilen ve Kaplan, *Paydaşları Bakımından Palyatif Bakım Merkezlerinde Yürütülen Manevi Destek Hizmet Uygulaması Üzerine Bir Araştırma*, 48.



YIL	HASTA	HASTA YAKINI	SAĞLIK ÇALIŞANI
2015	1731	1331	277
2016	5823	5376	1301
2017	16392	6626	4197
2018	25423	18182	6420
2019	61266	47781	23701
2020	20011	16732	9844

**Tablo 3. Yıllara Göre Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmeti Sunulan Kişi Sayısına Dair Veriler**

**Kaynak:** DİB, 2020 Din Hizmetleri Yıllık Raporu.<sup>53</sup>

### 3.2.4. Alt Tema 4. Healthcare Chaplaincy Uygulamasında Karşılaşılan Zorluklar

Katılımcılar, *Healthcare Chaplaincy* uygulaması sırasında yaşadıkları zorlukları şu kod ifadeler ile belirtmişlerdir: “zorlu hastalıklar” (6 kişi) ve “çocukların ölümü” (2 kişi), “reddedilmek” (1 kişi). Katılımcıların çoğunluğu ileri evre kanser hastalığı gibi hastayı ve hasta yakınlarını zorlayan hastalık durumlarında ve çocuk ölümlerinde zorlandıklarını bildirmiştir. Katılımcıların karşılaştığı zorluklardan bir diğeri de *chaplain*lerin hastaları rutin ziyaretlerinde, ziyaret edilen hastanın böyle bir hizmeti talep etmediğini üzerine basarak belirtmesidir. Katılımcılardan Beth, bu durumu şöyle ifade ediyor:

Bence asıl zorluk, bizi reddedenlerle. İnsanlar farklıdır. Bazıları sadece bunu istemiyor ve bu yüzden seçimlerine saygı duymalıyız. Biz kimseyi kurtarmak için burada değiliz, yardımımızı isteyenlere yardım etmek için buradayız. Başka bir zorluk, hastaların konuşmak istedikleri için uyumanıza izin vermedikleri gece olabilir (Beth).

Bu durumun benzerleriyle Türkiye’deki uygulamalarda da karşılaşılmaktadır. Bu hizmet, kişinin talebi doğrultusunda<sup>54</sup> sunulacağı için yaşanan bu durumu kişiselleştirmeden muhatabın görüşüne saygı duymanın profesyonel bir manevi danışman tavrı olduğuna dikkat çekmek yerinde olacaktır. Katılımcıların belirttiği bir diğer zorluk ise, kendisinin dini inancından farklı dine mensup bir danışana bu hizmeti sunmaktır. Gabriel, ilk zamanlar yaşadığı bu zorluğu şöyle belirtmiştir: “İlk başta zordu, çünkü ben bir Ortodoks Hristiyanim. Ama, hastanede çok fazla Ortodoks Hristiyan yok ve bu

<sup>53</sup> Din Hizmetleri Yıllık Raporu, Diyanet İşleri Başkanlığı, <https://din.hizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/2020%20Din%20Hizmetleri%20Raporu.pdf> (09.09.2019).

<sup>54</sup> Sağlık Kuruluşlarında Manevi Destek Hizmetlerinin Yürütülmesine Dair Yönerge, Diyanet İşleri Başkanlığı, <https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/Documents/Sağlık%20Kuruluşlarında%20Manevi%20Destek%20Hizmetlerinin%20Yürütülmesine%20Dair%20Yönerge.pdf> (09.09.2019).

yüzden ilk başta benim için çok formda bir *chaplain* olmak zordu. Bu yüzden Katolik hastalarla birlikte olmak benim için biraz zordu” (Gabriel).

Ayşe, hasta ile sağlık çalışanları arasında ikilem yaşadığı durumlarda zorlandığını şöyle belirtmiştir:

Omurilik ameliyatı olmuş hastalara da gidiyorum. Bu hastaların yalnız başına tuvalete gitmesi yasak, hemşire ile gitmesi lazım. Bir gün hasta odasına girdiğim, hastaya nasılsın dediğimde, çok kötüyüm, kızgınlım diye anlatmaya başladı. Hemşire çağırmak için düğmeye basmış. Ama, 15 dakikadan beri hemşireyi beklediğini tuvalete gidemediğini söyledi. Hastaneyi kötülemeye başladı. Hastaneyi kötülediğinde, onunla empati kurmaya çalışıyorum. Hastaneyi de kötüleyemeyeceğim için yoğunlardır meşgullerdir falan diyorum. Ama, böyle durumlarda bir ikilemde kalıyorum. (Ayşe).

Katılımcılardan Rachael ve Valencia ise sağlık çalışanları ile bazen uyumlu bir şekilde çalışmamanın meşakkatine şu şekilde değinmiştir:

Sağlık ekibinin desteğinin olmadığı durumlarda (Valencia).

Hastayı tanımaya çalışırken en çok zorlandığımı söyleyebilirim. Çünkü, bazen bir konuşma yapmaya başlıyorum ve personel gelip bu konuşmayı, anın momentumunu berbat ediyor. Ben, sadece o kutsal alanı ve o kutsal zamanı korumaya ve kurtarmaya çalışıyorum (Rachael).

Katılımcıların yaşadığı zorlukları değerlendirdiğimizde, farklı din mensupları ile sık sık karşılaşmayı paranteze alırsak, yaşanan bu zorluklar ile ülkemizdeki manevi danışmanların yaşadığı zorlukların benzerlikler taşıdığı söylenebilir. Ancak, Türkiye’deki manevi danışmanların yaşadığı zorluklar bazen hastalar tarafından reddedilmek veya bazen sağlık çalışanları ile iş birliği halinde çalışmamak ile sınırlı değildir. Altıntaş’ın çalışmasında,<sup>55</sup> ülkemizdeki manevi danışmanlar, hastanelerde manevi danışmanlık uygulamasının kısa bir geçmişe sahip oluşundan dolayı hedef kitle tarafından henüz tam olarak anlaşılmadığının ve bilinmediğinin altını çizmiştir. Bu durumun beraberinde birçok zorluğa da yol açtığı söylenebilir. Hastanelerde manevi danışmanlık hizmetlerinin halen görevlendirme usulü yürütülmesi ve bunun bir sonucu olarak manevi danışmanların kurumsal anlamda aidiyet sorunu yaşamaları ve bunun sonuçları ile mücadele etmeleri buna örnek gösterilebilir.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> Altıntaş, “Hastanelerde Gerçekleştirilen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği),” 247-249.

<sup>56</sup> Nihâl İşbilen, “Sağlık Kurumlarında Manevi Danışmanlık Hizmetleri,” 97-98.

### 3.2.5. Alt Tema 5. Danışanların İnanç Çeşitliliği

Araştırmamız katılımcıları, manevi danışmanlık sunduğu hasta, hasta yakını ve sağlık çalışanlarını dini inançlarının çeşitlilik arz ettiğini (Hristiyan, Yahudi, Müslüman, Ateist ve Agnostik) belirtmişlerdir. Ayrıca, katılımcılar Hristiyan danışanlarını, Hristiyan dinine mensup olarak değil de mezheplerini (Katolik, Protestan, Metodist, Mormon) belirterek danışanlarının inançlarını ifade etmişlerdir. Katılımcıların danışanlarının aynı din ama farklı mezhebe mensup olduğu durumlarda da zorluklar yaşadıklarını ifade etmişler ve çoğunlukla Katolikler danışanlar ile görüştiklerini bildirmişlerdir. Bazı katılımcılar danışanları ile farklı dine mensup olmanın bir problem teşkil etmediğini şu şekilde açıklamışlardır:

Her inançtan insan buraya geliyor. Çoğunluğu Katoliktir. Müslümanlarımız, Yahudilerimiz, Metodistlerimiz de var (Beth).

Ateistleri bile ziyaret ediyorum. Bazı hastalar "oh ben dindar değilim" diyerek duaları reddediyorlar. Gülümsüyorum ve onlara "hepimiz insanız, bu yüzden konuşabiliriz" diyorum, böylece aileden hobilere kadar kendi aramızda çok, çok şey konuşuyoruz. Bu tek adamla normal dualarımdan daha fazla konuştum. Ona neden üzgün göründüğünü sordum ve neredeyse 40 dakika konuştuk. Bu yüzden kimi gördüğüm önemli değil (Catherine).

Çoğunlukla Katolik ve ben Katolik değilim. Ama Katolikler için nasıl dua edileceğini ve dualarında neye ihtiyaç duyduklarını öğrenmek için çok dinli *chaplain* oldum (Cristopher).

Yahudi, Katolik, Protestan, Müslüman, ateist ve agnostik (Gabriel).

Genellikle bu hastanede Katolik hastalar sonra Protestan, belki %5-10 oranında Yahudi ve ve birkaç Müslüman hasta var, ama çok fazla değil (Matthew).

Çoğunlukla Hristiyanlar, ayrıca ateistler, agnostikler ve Müslümanlar da var (Valencia).

Çoğu Katolik, ikinci en büyük çoğunluk Yahudi ve sonrasında Protestan ve Müslüman. Yehova Şahitlerini, Mormonları ve Budistleri çok nadiren gördüm ve sonra ateistler var (Timothy).

Yukarıda da değinildiği üzere araştırmamız katılımcıları, sadece kendi dini inancına sahip olan danışanlara değil diğer din veya mezhebe mensup danışanlara da hizmet verdiklerini bildirmiştir. Bu anlamda, ABD'de çoğulcu bir dini inanış skalasının (Hristiyan: Katolik, Protestan, Yahudi, Müslüman, Hindu, Budist, Sih, Zerdüş vb.) oluşu<sup>57</sup> manevi danışmanlık

<sup>57</sup> The Boisi Center Papers on Religion in The United States. Religious Pluralism in the United States.

eğitim süreçlerini ve *chaplain*lerin uygulamalarını etkilediğini söylemek mümkündür. Ipsos'un 2016 verilerine göre Türkiye'de ise; %82 Müslüman, %7 dinsiz, %6 dindar değil ama spiritüel, %4 Ateist, %3 agnostik, %2 Hristiyan inanç eğilimleri bildirilmiştir. Dolayısıyla, ABD örneğine kıyasla Türkiye manevi danışmanlık uygulamasında çok daha az farklı din mensubu ile karşılaşıldığı görülmektedir. Az da olsa kendisini ateist, agnostik, deist olarak tanımlayan veya farklı bir dine mensubiyeti bulunan danışanlar ile görüşmelerin gerçekleştiği bilinmektedir.<sup>58</sup>

### 3.2.6. Alt Tema 6. Chaplainlerde Bulunması Gereken Beceriler

*Healthcare Chaplaincy* uygulayıcılarında bulunması gereken beceriler konusunda, çalışmamız katılımcılarının büyük çoğunluğunun vurgu yaptığı kod ifadelerin başında “eğitim donanımı” (11 kişi) gelmektedir. Diğer yandan, katılımcı ifadelerinde “klinik bilgi ve danışmanlık becerisi” (8 kişi), “dinleme becerisi” (4 kişi), “iletişim becerisi” (5 kişi), “analiz etme becerisi” (2 kişi), “kendine güven” (2 kişi) ve “güzel ahlak sahibi olmak” (1 kişi) kod ifadeleri yer almıştır. Katılımcıların bazılarının *chaplain*lerde bulunması gereken becerilere dair görüşleri şu şekildedir:

Çok iyi dinleme becerilerine ihtiyacımız var. Empatik bir şekilde dinlemeliyiz. Bir ders dinlemiyoruz, empati ile dinlemeliyiz. Hastalar yüz ifadelerimizi okurlar. Gerçekten içine girip girmediğinizi ya da sadece duymak için orada olmadığımızı biliyorlar. Dikkatle dinlemeliyiz, duymalıyız. Bu insanlar kendilerini oldukları kişi yapan bilgileri paylaşıyorlar. Ve analiz etme yeteneği. Bu kişinin tam olarak neye ihtiyacı olduğunu söylememiz gerekiyor. Ve ayrıca duygularını okumalıyız. Onları bizi okuduklarından daha fazla okumalıyız, özellikle de bize şüpheyle yaklaşıyorlarsa. Sorunu çözmek için sorunu bulmalıyız. Ayrıca yaptığımız işe de güvenmemiz gerekiyor. Güven çok önemlidir çünkü hiç kimse kendine güvenmeyen birini dinlemek istemeyecektir. Kendine güvenmeyen birinden tavsiye istemezsiniz (Beth).

Kalplerini dinlemem gerektiğini hissediyorum, sözlerini değil. Duygularını nasıl hissedeceğimizi ve tanıyacağımızı öğrenmemiz gerekiyor, böylece ihtiyaç duyabileceklerini düşündüklerinin aksine neye ihtiyaç duyduklarını tam olarak biliriz. Diğer tüm dinleri ve geleneklerini bilmek kesinlikle iyidir, böylece öğreniriz (Catherine).

[https://www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/pdf/bc\\_papers/BCP-Pluralism.pdf](https://www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/pdf/bc_papers/BCP-Pluralism.pdf) (11.09.2019).

<sup>58</sup> Kişisel gözlem/deneyim, 2022.

Hayatlarını gözden geçirebilmek, hayatlarına bakabilmek ve sadece açık olmaya ve insanlara ellerinden geldiğince yardım etmeye istekli olmak (Cristopher).

İleri düzey kişilerarası becerilere ve farklı dinlerin temellerini anlaşılmasının ihtiyaç olduğunu düşünüyorum ve gerçekten çok fazla kültürel yetkinliğe sahip olmak yardımcı oluyor. CPE eğitiminin sadece sosyal bir ziyaret ile pastoral bir ziyaret arasındaki farkın ne olduğunu anlamak için çok yararlı olduğunu düşünüyorum. İnsanların ruhsal olarak nasıl değerlendirileceğini ve ayrıca farklı tıbbi prosedürleri bilmenin gerçekten önemli olduğunu düşünüyorum (Matthew).

CPE ve teolojik arka plan. Teoloji önemli ama, aynı zamanda hastaları desteklemek için bazı araçlara da ihtiyacımız var. Bu yüzden, ben çok fazla danışmanlık kursu aldım (Rachael).

Yukarıda yer alan katılımcı ifadelerinden anlaşıldığı üzere, katılımcıların çoğunluğunun vurgu yaptığı temel yeterlilik eğitim donanımıdır. ABD’de CPE programları, dolayısıyla *Healthcare Chaplaincy* birimlerindeki manevi danışmanların eğitim yeterliliği ACPE tarafından denetlenmekte ve akredite edilmektedir. ABD’deki bir manevi danışmanın İlahiyat alanında lisans ve yüksek lisans veya doktora derecesine ve CPE sertifikasına sahip olması beklenir.<sup>59</sup> Bu çerçevede, ABD’de manevi danışmanlar disiplinlerarası (teoloji, psikoloji, sosyoloji gibi) alanda donanımlı hale gelecek şekilde sistemli bir eğitime tabi tutulduğu görülmektedir.<sup>60</sup> Böylece, insan doğasını dikkate alarak psikoloji, sosyoloji gibi diğer disiplinler ile dini inanç ve uygulamalarının bütünleştirildiği bir uygulama gerçekleştirilebilir.<sup>61</sup>

Türkiye’deki manevi danışmanların yeterliliklerinin değerlendirildiği bir araştırmayı ele alacak olursak; manevi danışmanlar eğitim, deneyim, iyi bir dinleyici olmanın gerekliliği, iletişim becerisi, sabır, merhamet, nezaket gibi erdemlere değinmişlerdir.<sup>62</sup> Türkiye’deki Mesleki Yeterlilik Kurumu, manevi danışmanlığı meslek olarak tanımlanmasında manevi danışmanlar için ilahiyat mezunu olma eğitim şartına ilave olarak 78 bilgi ve beceri listelenmiştir.<sup>63</sup> Bu anlamda, MYK’nın belirlediği eğitim yeterliliğinin bir

<sup>59</sup> Uğurlu, "Dini Danışmanlık Eğitimi: Amerika Örneği," 2541.

<sup>60</sup> Uğurlu, "Dini Danışmanlık Eğitimi: Amerika Örneği," 2522-2545.

<sup>61</sup> Hasan Kaplan, "Bir Tecdit Modeli Olarak Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulaması," 241-242.

<sup>62</sup> Altıntaş, "Hastanelerde Gerçekleştirilen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği)," 230.

<sup>63</sup> Manevi Danışman, Mesleki Yeterlilik Kurumu, <https://www.myk.gov.tr/index.php/tr/haberler/34-meslek-standartlar-dairesi-bakanl/3137-diyadinet-%20leri-bakanl-ile-ulusal-meslek-standard-hazrlama-birlii-protokolue-mzaland> (09.09.2019).

hastane manevi danışmanı için ne kadar yeterli olduğu tartışmaya açık bir konudur. Disiplinler arası bir alanda görev yapacak manevi danışmanların, psikoloji, sosyoloji gibi diğer disiplinlerle ilgili yeterli bir eğitim almadan, göreve başlamasının manevi danışmanlığın ruhuna aykırı bir uygulama ortaya koyma riski taşıdığı söylenebilir.

### 3.3. Tema 3. Türkiye'deki Manevi Danışmanlara Öneriler

Katılımcıların Türkiye'de hastanede görev yapan manevi danışmanlara önerileri, "CPE'nin modellenmesi" (12 kişi), "hasta merkezli yaklaşım" (5 kişi), "deneyim sahibi olmak" (2 kişi) kod ifadeleri etrafında şekillenmiştir. Bazı katılımcıların Türkiye'deki manevi danışmanlara önerileri aşağıda verilmiştir.

Onlara, Amerika Birleşik Devletleri'nde bunun nasıl yapıldığına dair daha derin bir anlayış kazandıracak klinik *pastoral* eğitim (CPE) uygulanmasını tavsiye ederim. Ayrıca, *healthcare chaplaincy* ile ilgili yayınlanmış yayınları takip etmelerini de tavsiye ederim (Valencia).

Her ülkenin *Healthcare Chaplaincy*'ye ihtiyacı olduğunu düşünüyorum. Ancak, birçok ülkenin bunu yapmadığını da biliyorum, bu yüzden ABD'nin en azından eğitiminin ABD için çalıştığını düşündüğümü söyleyebilirim. Ama, ABD'nin de hataları var, ABD'de daha fazla *chaplain* ihtiyacımız var. Türkiye'nin Amerikan klinik *pastoral* eğitimini (CPE) modelleyebileceğini, ancak kültürel farklılıklarına göre ayarlayabileceğini düşünüyorum. Bu eğitim, süreç boyunca olmalı. Süpervizörünüz ile iletişim halinde olmanız *chaplain*likte bir büyüme sağlayabilir ve sonra tam teşekküllü bir *chaplain* olabilirsiniz (Gabriel).

*Chaplain*ler için kaliteli eğitim sağlamak üzere ACPE ile iş birliği yapın (Richard).

ABD'de görev yapan *chaplain*lerin Türkiye'deki uygulayıcılar için önerilerinin başında eğitim süreci gelmektedir. Katılımcıların manevi danışman yeterliliklerinde de Türkiye'deki manevi danışmanlara önerilerde de eğitime vurgu yaptıkları göze çarpmaktadır. Katılımcılar, özellikle ABD'de 1900'lü yıllarda başlayan ve yıllar içerisinde gelişerek devam eden CPE'nin Türk kültürüne uygun bir şekilde modellenmesini önermişlerdir. Esasında katılımcıların özen gösterdikleri konu, teori ile pratiği birleştiren sistematik bir yapının varlığıdır. Diğer yandan *chaplain*ler, hasta merkezli bir yaklaşım sunmanın gerekliliğine ve bu alanda deneyim sahibi olmanın önemine ve süpervizyonun gerekliliğine de vurgu yapmışlardır.

Ülkemizdeki manevi danışmanların eğitim alanında yerine getirmesi gereken koşulları incelediğimizde, Türkiye Mesleki Yeterlilik Kurumunda belirlenen standartlarda henüz ilahiyat fakültesi olmanın haricinde aranan

bir eğitim yeterliliği söz konusu olmadığı görülmektedir.<sup>64</sup> Hastanelerde manevi danışman olarak görev alacak manevi danışmanlar, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 3-4 haftalık teorik bir eğitime tabi tutulmaktadır.<sup>65</sup> Ancak, kısa süreli bu eğitimin yeterliliği halen tartışma konusudur.<sup>66</sup> Bu kapsamda, üniversitelerde teoloji, psikoloji ve sağlık bilimleri disiplinlerinin her birine yer veren manevi danışmanlık yüksek lisans programlarının oluşturulması gibi kayda değer girişimler söz konusudur.<sup>67</sup> Bu programların zorunlu ders dersler ve uygulamaya yer verme aşamasında farklılaştığı görülmektedir.<sup>68</sup> Diğer taraftan, manevi danışmanlardan yüksek lisans için gerekli şartları yerine getirenlerin bu programlara katılımı gönüllülüğe tabidir. Hastanede manevi danışmanlık yapabilmek için böyle bir yüksek lisans programını tamamlamış olma kriteri henüz söz konusu değildir. Anlaşıldığı üzere, Türkiye'deki eğitim süreçlerini ele aldığımızda henüz sistematik ve standart bir yapının varlığından söz etmek mümkün değildir. Türkiye'deki eğitim henüz başlangıç aşamasında olup Türkiye'de manevi danışmanların eğitim süreçlerinin belirli bir standart kapsamında geliştirilmesi ve akredite olması bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>69</sup> Ayrıca, *chaplains*in altını çizdikleri diğer önemli bir konu ise manevi danışmanlara yönelik süpervizyon desteğidir. Bu araştırmanın yapıldığı *Healthcare Chaplaincy* biriminde görüşme yaptığımız katılımcılardan Rachael, bu birimin süpervizörü olarak görev yapmaktadır. *Chaplains*in bilgi ve deneyim kazanarak gelişimine destek sunan süpervizörün her an ulaşabilecekleri bir mesafede olması önemli bir ayrıntıdır.

<sup>64</sup> Manevi Danışman, Mesleki Yeterlilik Kurumu, <https://www.myk.gov.tr/index.php/tr/haberler/34-meslek-standartlar-dairesi-bakanl/3137-diyamet-%20leri-bakanl-ile-ulusal-meslek-standard-hazrlama-birlii-protokolue-mzaland> (09.09.2019).

<sup>65</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/2020%20Din%20Hizmetleri%20Raporu.pdf> (09.09.2019).

<sup>66</sup> Mustafa Koç, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hastanelerdeki Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1995-2015): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi," 224-225.

<sup>67</sup> Remziye Ege, "Türkiye'de Manevi Danışman Yetiştirme Eğitimi Arayışları: Yüksek Din Öğretiminin Yapısı, İstihdam Alanı ve Uluslararası Standartlar Açısından Bir İnceleme," 816-834.

<sup>68</sup> Uğurlu-Bakar, "Dini Danışmanlık Eğitimi: AAPC Akreditasyon Kriterlerinin Türkiye Açısından Değerlendirilmesi," 279.

<sup>69</sup> Muhammed Kızılgeçit, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Temel Nitelikler, İlkeler ve Yöntemler*, 261-280; Muhammed Kızılgeçit, *Hastanelerde Din Hizmetleri ve Manevi Rehberlik*, 306-323; Muhammed Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 300'ü*.

Katılımcılardan Timothy ise *chaplain* deneyiminin öğretici yönüne kulak vermeyi önermiştir. Timothy'nin Türkiye'deki hastane manevi danışmanlarına önerisi şu şekildedir:

Unutmayın ki "hastalar öğretmenlerimizdir". Onlar belirli bir şekilde tepki gösterecekler ve sizi harekete geçirecekler ya da belirli bir şekilde yaptığınız şeyde her zaman eylem yansımından bahsediyoruz, bir şey yaptığımız anlamına geliyor ve sonra bir şeyi başka bir eyleme dönüştürmeye çalışıyoruz. Etkileşimlerimizden öğreneceğiz (Timothy).

Jonah ve Johathan ise manevi danışmanlık uygulamasındayken özgün olmaya ve insan insana ilişkinin önemine dikkat çekmiştir. Katılımcıların ifadeleri sırasıyla şöyledir: "Hasta merkezli, dini açıdan otantik bir yaklaşım geliştirin" (Jonah). "Dogmatik olmanın aksine mevcut olmak" (Jonathan).

Ayşe, diğer katılımcılardan farklı olarak manevi danışmanların kendileri ile ilgili şu şekilde önerilerde bulunmuştur:

Self-care, biz chaplain olsak da bizim kendi bakımımız da çok önemli. Eğitimde, öz bakım (self-care) ile ilgili çok kitaplar okutuyorlar bize. Yani yoğun geçen ziyaretlerden sonra kendimizi ne kadar dinliyoruz. Ya da biz böyle doluyoruz, doluyoruz nasıl boşaltıyoruz? Bir hobimiz var mı, bir aktivite ile uğraşiyor muyuz? Hafta sonumuzu gerçekten güzel değerlendiriyor muyuz? Herkesin bir şey yapması gerekiyor, ki kendini deşarj edebilsin diye. Kendimiz önemliyiz, kendilerine özen göstermelerini, kendilerine vakit ayırmalarını fiziksel, zihinsel, duygusal ve sosyal sağlıklarına korumalarını öneriyorum (Ayşe).

Katılımcılar, deneyimleri çerçevesinde hem eğitim süreçlerine hem de uygulama sürecine dair dikkate alınmaya değer öneriler sunmuştur.

### **Sonuç ve Öneriler**

Bu araştırmada, ABD'deki bir kamu hastanesinde *Healthcare Chaplaincy* birimi uygulayıcılarının deneyimleri fenomenolojik analiz yöntemiyle incelenmiştir. Manevi danışmanlık hizmetlerinin köklü bir geçmişi olan ABD örneğindeki *Healthcare Chaplaincy* uygulayıcılarının görüşleri, yaklaşımları ve uygulamaları detaylıca ele alınmıştır, ayrıca Türkiye'deki manevi danışmanlık uygulamasına yönelik önerilere odaklanılmıştır. Bu çerçevede, elde edilen bulgular ışığında ulaşılan sonuçlar aşağıda özetlenmiştir:

1. ABD'de manevi danışmanlık uygulamasında bazı teorik tartışmalar ve yapısal sorunlar olsa da özellikle hastane ortamında, teori ile pratik uyumlu bir şekilde benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Genel olarak manevi



danışmanlık alanında önemli bir aşama kaydedildiği, manevi danışmanın multidisipliner ekibin bir parçası olarak kabul gördüğü ve genel sağlık camiası tarafından benimsendiği Türkiye'deki gibi yadırganmadığı görülmüştür.

2. ABD'de *Healthcare Chaplaincy* birimlerindeki manevi danışmanların eğitim yeterliliği üzerinde hassasiyetle durulan bir konu olarak ön plana çıkmaktadır. Katılımcıların manevi danışmanlığa dair bilgi donanımları ve teoriyi pratiğe entegre etme becerilerinin arka planında ABD'de yer alan eğitim programlarının (CPE) etkililiği dikkat çekmektedir.

### Öneriler

1. *Healthcare Chaplaincy*'de görev alacak *chaplain*ler için eğitim yeterliliği, en temel gereklilikler arasında yer almaktadır. Ancak, ABD'deki *Healthcare Chaplaincy* örneği ile ülkemizdeki hastane manevi danışmanlarının eğitim yeterlilikleri arasında farklılıklar bulunmaktadır. Bu nedenle, ülkemizde de manevi danışmanların donanımlı hale gelmeleri için kapsamlı bir eğitim sisteminin oluşturulması ve standardizasyonun sağlanması gerekmektedir. Bu noktada, ABD'deki klinik manevi danışmanlık eğitimi modeli (CPE) Türkiye için değerlendirilebilir.

2. Bu çalışma, Türkiye'deki uygulayıcılar için değerli veriler sunmaktadır. Eğitim yeterliliği konusunda daha yüksek standartlar belirleme önerisi, gelecekteki manevi danışmanlık uygulamalarının geliştirilmesi için önemlidir. Ayrıca, hastane manevi danışmanları için çok disiplinli bir eğitim programı ve uzun süreli staj gerekliliği ile süpervizyonun sistematik bir şekilde uygulanması önerilebilir.

Gelecekteki araştırmalarda, farklı ülkelerdeki manevi danışmanlık uygulamalarının ve ABD ile Türkiye'deki manevi danışmanların karşılıklı değerlendirilmesi üzerine çalışılabilir.

---

#### Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

#### Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

---

### KAYNAKÇA

ACPE. The Standart of Spiritual Care & Education: <https://acpe.edu> (13.04.2018)

- Altıntaş, Muhammet Esat. "Hastanelerde Gerçekleştirilen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği)." *Review of the Faculty of Divinity of Amasya University* 11 (2018): 221-256.
- Ayten, Ali ve Aysun Özkan. *Hastanelerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Başar, Serpil. "Gebelik Sürecinde Manevi Bakım: Hastanede Nicel Bir Uygulama." *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 5 (2022): 47-72.
- Bakiler, Esra ve Halil Ekşi. "A Phenomenological Analysis of the Spiritual Support Services in State Hospitals: The Case of Turkey." *Journal of Pastoral Care & Counseling* 72:2 (2018): 116-128.
- Başbakkal, Zümrüt. "Spiritüallite ve Hemşirelik." 3. Uluslararası-10. Ulusal Hemşirelik Kongresi, İzmir, (2005).
- BC. Religious Pluralism in the United States, Boston College: [https://www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/pdf/bc\\_papers/BC\\_P-Pluralism.pdf](https://www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/pdf/bc_papers/BC_P-Pluralism.pdf) (10.05.2019)
- Capps, Donald. *Pastoral Care and Hermeneutics*. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2012.
- Clinebell, Howard. "Pastoral Counseling Movement." *Dictionary of Pastoral Care and Counseling* ed. Hunter R. Nashville: Abingdon Press, 1990.
- Clinebell, Howard ve Bridget Clare McKeever. *Basic Types of Pastoral Care & Counseling: Resources for the Ministry of Healing and Growth*. Nashville, TN: Abingdon Press, 2011.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. (Cilt 6. Baskı). Çev. Selçuk Demir Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021.
- Düzgüner, Sevede. *Maneviyat Algısı ve Yansımaları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021.
- Düzgüner, Sevede ve Ali Ayten. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- DİB. <https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/Sağlık%20Kuruluşlarında%20Manevi%20Destek%20Hizmetlerinin%20Yürütülmesine%20Dair%200Yönerge.pdf> (11.11.2017)
- Doğan, Mevrure. "Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21:2 (2017): 1267-1304.
- Dubiel, Richard M. *The Road to Fellowship: The Role of the Emmanuel Movement and the Jacoby Club in the Development of Alcoholics Anonymous*. S. I.: iUniverse, 2004.
- Duff, Valerie. "Clinical Pastoral Education (CPE): A Reflection." *Scottish Journal of Healthcare Chaplaincy* 6:2 (2003): 35-38.
- Ege, Remziye. "Türkiye'de Manevi Danışman Yetiştirme Eğitimi Arayışları: Yüksek Din Öğretiminin Yapısı, İstihdam Alanı ve Uluslararası Standartlar Açısından Bir İnceleme." *Journal of Islamic Research* 32:3 (2021): 816-834.
- Erdem, Metin ve Bedrettin Kesgin. "Manevi Destek Uygulayıcılarının Manevi Destek Hizmetlerine İlişkin Görüşleri." *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (2017): 124-140.

- Farran, Carol J., George Fitchett, Julia D. Quiring-Emblen ve J. Russel Burck. "Development of a Model for Spiritual Assessment and Intervention." *Journal of Religion and Health* 28 (1989): 185-194.
- Ford, Tim ve Alexander Tartaglia. "The Development, Status, and Future of Healthcare Chaplaincy." *Southern Medical Journal*, 99:6 (2006): 675-679.
- Fromm, Erich. *Psikanaliz ve Din*. İstanbul: Say Yayınları, 1990.
- Güler-Ünal, Ayşe. "Hastanelerde Manevi Destek Uygulamaları Türkiye ve Almanya'da Mukayeseli Bir Araştırma." Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas. 2022.
- Hart, Curtis W. ve M. Div. "Present at the Creation: The Clinical Pastoral Movement and the Origins of the Dialogue Between Religion and Psychiatry." *Journal of Religion and Health* 49 (2010): 536-546.
- Hiemstra, William L. "A history of Clinical Pastoral Training in the United States." *Reformed Review* 4 (1963): 30-47.
- Hiltner, Seward. "Pastoral Psychology and Pastoral Counseling." *Pastoral Psychology* 3:8 (1952): 21-28.
- Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*. (Çev. A. Bahadır). İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Isgandarova, Nazila. "Effectiveness of Islamic Spiritual Care: Foundations and Practices of Muslim Spiritual Care Givers." *Journal of Pastoral Care & Counseling* 66:3 (2012): 1-16.
- İşbilen, Nihal ve Hasan Kaplan. "Paydaşları Bakımından Palyatif Bakım Merkezlerinde Yürütülen Manevi Destek Hizmet Uygulaması Üzerine Bir Araştırma." II. Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi, İstanbul, 2018.
- İşbilen, Nihal. "Sağlık Kurumlarında Manevi Danışmanlık Hizmetleri." *Theosophia* 5 (2022): 83-102.
- Jernigan, Homer L. "Clinical Pastoral Education: Reflections on the Past and Future of a Movement." *Journal of Pastoral Care & Counseling* 56:4 (2002): 377-392.
- Kaplan, Hasan. "Bir Tecdit Modeli Olarak Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulaması." *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 7:2 (2022): 235-243.
- Kara, Elif. "Engelli Çocuğa Sahip Annelere Yönelik Manevi Destek İle Güçlendirme Uygulaması." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11:57 (2018): 311-322.
- Karaaslan, Selda. "Manevi Bakım Hizmetlerinde Etik Kurallar ve Profesyonel Standartlar (ABD, Kanada ve İngiltere Örnekleri)." *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Cilt-I*, ed. Ali Ayten, Mustafa Koç ve Nuri Tınaz, içinde 281-302. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Karagül, Arslan. "Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)." *Dini Araştırmalar* 15:40 (2012): 5-27.
- Karşı, Necmi. "Kültürlerarası Manevi Dakım Uygulamaları Bağlamında Müslüman Bireylere Yönelik Manevi Bakım Uygulamaları." 4. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu Bildiri Kitabı, 2018.
- Kelvin, M. *Survey of the Life of Anton Theophilus Boisen (1876 to 1965)*, 2014.

- Kızılgöç, Muhammed. "Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Temel Nitelikler, İlkeler ve Yöntemler. Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde Rehberlik" *Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde Rehberlik* ed. Mustafa Köylü ve Eyüp Şimşek, içinde 261-280. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2020.
- Kızılgöç, Muhammed. "Hastanelerde Din Hizmetleri ve Manevi Rehberlik. Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde Rehberlik" *Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde Rehberlik* ed. Mustafa Köylü ve Eyüp Şimşek içinde 306-323. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2020.
- Kızılgöç, Muhammed. *Din Psikolojisinin 300'ü*. Ankara: OTTO, 2019.
- Kinnison, Quentin P. "Shepherd Or One Of The Sheep: Revisiting The Biblical Metaphor Of The Pastorate." *Journal of Religious Leadership*, 10:1 (2010): 59-91.
- Koç, Mustafa. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hastanelerdeki Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1995-2015): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi. *Diyanet İlmî Dergi* 53:4 (2017): 22-24.
- Koç-Kanca, Hatice. "Alandaki İzdüşümleriyle Hastanelerde Manevi Danışmanlık Eğitimleri -ABD ve Türkiye Karşılaştırması-." *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 9:1 (2022): 357-378.
- McClure, Barbara. "Pastoral Care." *Practical Theology* ed. B. J. Miller-Mclemore içinde 269-278. Malden Mass.: Wiley-Blackwell, 2012.
- Mollaoğlu, Hasan. *Hastane Hizmetleri Bağlamında Manevi Bakım ve New York Healthcare Chaplaincy Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2013
- MYK. Mesleki Yeterlilik Kurumu  
<https://www.myk.gov.tr/index.php/tr/haberler/34-meslek-standartlar-dairesi-bakanl/3137-diyamet-%20leri-bakanl-ile-ulusal-meslek-standard-hazrlama-birlii-protokolue-> (10.09.2019).
- Ok, Üzeyir. "Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı." Ankara Üniversitesi, Ankara, 1997.
- Ok, Üzeyir ve Ayşe Burcu Gören. "Kampüste Manevi Bakım: İngiltere Örneği ve Türkiye için Çıkarımlar." *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 8:1 (2023): 1-40.
- Orton, Margaret J. Transforming Chaplaincy: The Emergence of a Healthcare Pastoral Care for a Post-Modern World. *Journal of Health Care Chaplaincy* 15:2 (2009): 114-131.
- Özdoğan, Öznur. "Ruhsal Yaklaşım ve İnsan: Türkiye'de Bir Uygulama Örneği." *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 15 (2023): 137-152.
- Özdoğan, Öznur. "İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2006): 127-141.
- Özkan, Aysun. "Hastanelerde Sunulan Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Bir Araştırma." *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik: Teori ve Uygulama Alanları* ed. Ali Ayten, içinde 61-101. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Özkan, Aysun. "Türkiye'de Sağlık Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık: Bir Karma Yöntem Araştırması." İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2019.

- Patton, Michael Quinn. *How to Use Qualitative Methods in Evaluation*. Newbury Park, California: SAGE Publications, 1987.
- Rogers-Vaughn, Bruce. "Best Practices in Pastoral Counseling: Is Theology Necessary?" *Journal of Pastoral Theology*, 23:1 (2013): 2-1-2-26.
- Söylev, Ömer Faruk. "Psikolojik Yardım Hizmetleri Bağlamında Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik." *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1:2 (2015): 287-308.
- Schultz, Duane P. ve Sydney Ellen Schultz. *Modern Psikoloji Tarihi*. Çev. Yasemin Aslay. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007.
- Seyyar, Ali. *Tıbbi Sosyal Hizmetlerde Manevi Bakım*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Şirin, Turgay. "Manevi Danışma ve Rehberlik'te Yeni Bir Model Önerisi: İ.H.S.A.N. Modeli ve Vaka Sunumu." *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik-I* ed. Ali Ayten, Mustafa Koç ve Nuri Tınaz içinde 187-211. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Usta, Zeynep. "Türkiye'de Hastanelerde Manevi Destek Hizmeti (Manevi Destek Görevlileri Üzerine Bir Araştırma)." Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon, 2018.
- Uğurlu, Havva Sinem. "Dini Danışmanlık Eğitimi: Amerika Örneği." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6:5 (2017): 2522-2545.
- Uğurlu-Bakar, Havva Sinem. "Dini Danışmanlık Eğitimi: AAPC Akreditasyon Kriterlerinin Türkiye Açısından Değerlendirilmesi." *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Cilt-I* ed. Ali Ayten, Mustafa Koç ve Nuri Tınaz içinde 259-280. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Woodruff, C. Roy. "Pastoral Counselling: An American Perspective." *British Journal of Guidance & Counselling* 30:1 (2002): 93-101.
- Voltan-Acar, Nilüfer. *Yeniden Terapötik İletişim Kişiler Arası İlişkiler*. 15. Basım. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.
- Yücel, Fatih. "ABD'de Müslümanlara Yönelik Dini Danışmanlık Eğitimi (Hartford Seminary Örneği)." *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Cilt-I* ed. Ali Ayten; Mustafa Koç; Nuri Tınaz içinde 373-394. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.



## Evrensel Değerler Bağlamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri

HÜSEYİN KASIM KOCA

Millî Eğitim Bakanlığı, Türkiye

Ministry of National Education, Türkiye

huseyinkoca@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6732-7871>

### Öz

Çalışmada örgün eğitim içerisinde ilkokul 4. sınıftan ortaöğretim 12. sınıfa kadar okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programları ve ders kitaplarının evrensel değerler açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Bu doğrultuda UNESCO'nun "Yaşayan Evrensel Değerler" olarak belirlediği değerler arasından eğitimi doğrudan ilgilendirdiği düşünülen yedi değer belirlenmiştir. Barış, sevgi- saygı, hoşgörü, iş birliği, özgürlük, sorumluluk ve dürüstlük olarak belirlenen bu değerler dört alan uzmanının görüşü alınarak tespit edilmiştir. Nitel araştırma yöntemleri arasında sayılan "doküman analizi" yönteminin kullanıldığı çalışmada belirlenen amaca yönelik olarak alanyazında bulunan kitaplar, makaleler, tezler, sempozyum bildirileri ve resmi mevzuat toplanmış; sistematik olarak incelenerek içerik analizi yöntemiyle analiz edilmiştir. Öğretim programları ve ders kitaplarının özgürlük, sorumluluk ve dürüstlük değeri yönleriyle yeterli görüldüğü çalışmada bu derslerin barış, sevgi- saygı, hoşgörü ve iş birliği değeri yönleriyle de önemli eksikliklerinin bulunduğu belirlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri, Öğretim Programı, Ders Kitabı, Evrensel Değerler.

### Religious Culture and Moral Knowledge Courses in the Context of Universal Values

#### Abstract

The research, it was aimed to examine the Religious Culture and Moral Knowledge curriculum and textbooks taught from the 4th grade of primary school to the last year of high school in terms of universal values. In this direction, seven values related to education were determined among the values determined as "Living Universal Values" by UNESCO. These values, which were determined as peace, love-respect, tolerance, cooperation, freedom, responsibility and honesty, were determined by taking the opinions of four field experts. Books, articles, thesis, symposium papers and official legislation were collected in line with the purpose determined in the study, in which the "document review" method, one of the qualitative research methods, was used; It has been systematically examined and evaluated by content analysis method. As a result of the research, it has been determined that the curriculum and textbooks are sufficient in terms of freedom, responsibility and honesty, and that these courses have important deficiencies in terms of peace, love-respect, tolerance and cooperation.

**Keywords:** Religious Education, Religious Culture and Moral Knowledge Courses, Curriculum, Textbook, Universal Values.

## Giriş

Birlikte yaşamaya ihtiyaç duyan insanın; içerisinde yaşadığı toplumu tanınması, bu yapıya uyum sağlaması ve hatta toplumsal yaşama katkı vermesi sürdürülebilir bir sosyal hayatın oluşması bakımından oldukça önemlidir. Bu devamlılığı sağlamanın ise eğitimle mümkün olduğu ifade edilebilir. Toplumsal yapıyı oluşturarak bir arada tutan, insan davranışlarına ölçütler koyan<sup>1</sup> ve toplum bireylerinin çoğunluğu tarafından doğru ve gerekli olduğu kabul edilen ortak düşünce, amaç ve inançların toplamı olarak görülen değerlerin<sup>2</sup> yetişen nesillere aktarımı, eğitimin önemli bir fonksiyonudur. Eğitim sayesinde birey, sosyal yaşamını uyum içerisinde sürdürebilmesi için gerekli olan değer kazanımını elde edebilir. İnsanın dış dünyaya yönelik idrak, duygu ve bilgilerini kapsayan değerlerin<sup>3</sup> kazanımında ise başta aile olmak üzere sosyal çevrenin sorumluluğu bulunmaktadır. Bununla birlikte değer öğretiminin sistemli ve nitelikli olarak gerçekleştiği yerlerin başında ise eğitim kurumları gelmektedir.<sup>4</sup> Barış, güven, bilimsellik, saygı, dürüstlük, hoşgörü, özgürlük, sevgi, sorumluluk, dayanışma ve yardımseverlik gibi değerlerin bir program dahilinde bireylere kazandırılmasının amaçlandığı eğitim kurumları, aynı zamanda bireyin bu değerlere uygun olarak bilgi, duygu ve davranış kazandığı birer merkez olarak görülebilir. Bu kazanımlar sayesinde birey birlikte yaşayabilme bilincine erişecek ve toplumsal bütünleşme gerçekleşecektir.

Teknolojide yaşanan gelişmelerle birlikte etnik, kültürel, dinî ve ideolojik farklılaşma ve çatışmalar her geçen gün daha görünür hale gelmektedir.<sup>5</sup> Bu ise toplumlar için yeni normlar oluşturmaktadır.<sup>6</sup> Değerlerin, geleneklerin ve inançların ahlaki ve ruhsal tükenme nedeniyle düşüşte olduğu toplum durumu olarak kendisini gösteren yozlaşma, artık

<sup>1</sup> Nuri Bilgin, *Sosyal Psikolojide Yöntem ve Pratik Araştırmalar* (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1995), 83.

<sup>2</sup> Hatice Fırat ve -Ahmet Mocan, "Türkçe Ders Kitaplarındaki Hikâyelerde Yer Alan Değerler", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* sy. 183 (Nisan 2014): 25.

<sup>3</sup> Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar, Ahlâk Psikolojisi, Ahlâki Değerler ve Ahlâki Gelişme* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1998), 28.

<sup>4</sup> İlke Evin ve Osman Kafadar, "İlköğretim Sosyal Bilgiler Programının ve Ders Kitaplarının Ulusal ve Evrensel Değerler Yönünden İçerik Çözümlemesi", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 2, sy. 3 (Eylül 2004): 294.

<sup>5</sup> Sjöborg Anders ve Georg Ziebertz Hans, *Religion, Education and Human Rights Theoretical and Empirical Perspectives* (Cham/ Switzerland: Springer, 2017), 1.

<sup>6</sup> İshak Kozikoğlu ve Süheyla Yıldırımoğlu, "Öğretmenlerin Çokkültürlü Eğitime Yönelik Tutumları ile Kapsayıcı Eğitimde Sınıf İçi Uygulamaları Arasındaki İlişki", *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi*, 51 (Haziran 2021), 227.

birçok toplumu tehdit eder hale gelmiştir.<sup>7</sup> Bu olumsuz durumun ortaya çıkışında insani gelişim, etnik yapı, demokrasi ve dini farklılık gibi değişkenlerin etkili olduğu söylenebilir.<sup>8</sup> Yaşanan bu yozlaşma durumu bireyleri olumsuz yönde etkilemekte, özellikle yetişen nesiller üzerinde telafisi zor etkiler bırakmaktadır. Değer kazanımı yönüyle bireysel nitelikli sorunlar toplumları ve hatta küresel ölçekte tüm dünyayı olumsuz yönde etkileyebilecek sorunlara yol açabilmektedir.<sup>9</sup>

Yaşanan problemlerin tespit edilerek çözümlere kavuşturulması, toplumların hem bu günlerini hem de geleceklerini belirleyecek çalışmalar olarak görülmelidir. Bu noktada eğitimle insana kazandırılacak değerler, yaşanan bu olumsuzlukları tamamen ortadan kaldırmaya dahi sorunların çözümüne önemli katkılar verebilir

Farklı din, dil, etnik, inanç ve kültüre mensup insanların bir arada bulunduğu toplumlarda sosyal uyum, barış ve uzlaşma kültürünün geliştirilerek ortak bir zeminde buluşulması eğitimin formal işlevinin bir gereğidir.<sup>10</sup> Bunun için ise herkesçe kabul edilip benimsenen ve ortak akla dayanan değerlerin merkeze alındığı bir eğitim anlayışının benimsenmesi sürece katkı sağlayabilir. Evrensel değerler olarak da nitelenebilecek olan bu değerler sayesinde farklılıklara karşı duyarlı, birlikte yaşayabilme bilincine sahip, insana ve çevreye değer veren bireylerin yetiştirilebilmesi mümkün olacaktır.<sup>11</sup> İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin 26. maddesinde eğitimin niteliği ile ilgili olarak "Eğitim, insan kişiliğinin tam geliştirilmesine, insan haklarına ve temel özgürlüklere saygıyı güçlendirmeye yönelik olmalıdır. Eğitim, bütün uluslar, ırklar ve dinsel gruplar arasında anlayış, hoşgörü ve dostluğu yerleştirmelidir" denilmektedir. Benzer şekilde Birleşmiş Milletler Çocuk Haklarına Dair Sözleşmesi'nin 14. maddesinde de devletlerin çocuğun düşünce, vicdan ve din özgürlüğü hakkına saygı göstermesi gerektiği ve bu anlayışla eğitim faaliyetlerinin planlanması gerektiğine değinilmiştir. Belirtilen ifadelerden anlaşılacağı üzere uluslararası sözleşmeler, evrensel değerlerin merkeze alındığı bir eğitim anlayışını temel hak olarak görmekte

<sup>7</sup> Umut Dağ, "Michael J. Sandel'in Piyasa Ahlakı Eleştirisi: Yozlaşan Toplum ve Tehdit Altındaki Demokrasi", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 1/18, (Aralık 2022), 105.

<sup>8</sup> Taner Güney, "Yozlaşmanın Sosyal ve Kültürel Etkileri: Bir Literatür İncelemesi". *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3/1 (Ocak 2016), 16.

<sup>9</sup> Mustafa Köylü, *Küresel Ahlak Eğitimi* (İstanbul: Dem, 2006), 7-8.

<sup>10</sup> Muhammet Şevki Aydın ve Cemil Osmanoglu, "Kültürlerarası Din Eğitimi", içinde *Din Eğitimi ed. Recai Doğan - Remziye Ege* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 233.

<sup>11</sup> Mehmet Şişman, *Eğitim Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 27.



ve bu doğrultuda çalışmaların yapılmasını eğitim sistemini oluşturan mekanizmalardan talep etmektedir.

Ülkemiz eğitim sistemi içerisinde öğrencilerin değer kazanımının amaçlandığı birçok ders bulunmaktadır. Bu derslerden birisi de ilkokul 4. sınıftan ortaöğretim son sınıfa kadar okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersleridir. Ülkemizin sosyal ve kültürel şartları gereği uygulamaya konan ve anayasal bir zorunluluk olarak okutulan DKAB dersleri, eğitim öğretim faaliyetleri içerisinde özel bir konuma sahiptir.<sup>12</sup> Bu derslerin içeriği ve zorunluluğu başta insan hakları ve özgürlükler olmak üzere evrensel değerler bağlamında zaman zaman tartışmalara konu olmaktadır. Çoğu zaman bilimsellikten uzak, ideolojik ve politik bir yaklaşımla ele alınana bu tartışmalar meselelere kalıcı ve nitelikli çözümlerin üretilmesi yönüyle bir problem oluşturmaktadır.<sup>13</sup> Evrensel değerler kazandırması açısından DKAB dersi öğretim programları ve ders içeriklerinin gözden geçirilmesi tartışmaların yapıcı bir zemine oturmasına katkı sağlayacaktır. Ayrıca bu değerlendirmelerin ülkemiz insanına barış, güven, saygı, hoşgörü ve dayanışma gibi evrensel değerler kazandırılmasına katkı sunması öngörülmektedir.

Bireysel, toplumsal ve evrensel bir değer olan dinin, nasıl ve hangi model esas alınarak öğretileceği, üzerinde mutabakatın oluşmadığı bir konu olarak belirtilebilir. Bu sebeple birçok eğitimcinin yeni yöntem ve yaklaşım arayışı içerisinde olduğu ifade edilebilir. Bununla beraber son dönemlerde din öğretiminde doktriner ve konu merkezli yaklaşımın yerini çok kültürlü ve öğrenci merkezli din öğretimine terk ettiği de bir gerçektir. Yeni anlayışın dayandığı temel yaklaşımlardan birisi de insan ilişkilerini geliştirme, toplumsal bütünlüğe katkı verme ve farklı dini anlayışlara karşı hoşgörüyle yaklaşmadır.<sup>14</sup> Bütün bunlarla birlikte toplumsal ve kültürel değişim de dikkate alındığında ülkemizin tarihi ve kültürel birikiminden istifade edilerek din öğretiminin felsefesi, hedefleri ve toplumsal temelleri bakımından yeniden gözden geçirilmesi<sup>15</sup> ve evrensel değerler ışığında bazı

<sup>12</sup> Emine Keskiner, "Bir İnsan Hakları Meselesi Olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 38 (Mart 2014): 17.

<sup>13</sup> Mahmut Zengin, "Yapılandırmacı Yaklaşım ve Din Öğretimi", içinde *Din Eğitiminde Çağdaş Konular ed. Mustafa Köylü* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 104.

<sup>14</sup> Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, "Din Eğitiminde Yeni Yaklaşımlar", *Avrupa Birliği'ne Giriş Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi Sorunları Sempozyumu ed. Suat Cebeci* (Adapazarı: Değişim Yayınları, 2002), 26-27.

<sup>15</sup> Sönmez Kutlu, "Din öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyumu* (Ankara: Meb Yayınları, 2003), 302.

düzenlemelerin yapılması bir tavsiyeden öte ihtiyaçtır.<sup>16</sup> Bu bakımdan DKAB öğretim programlarının evrensel değerler bağlamında gerekli oldukça güncellenmesinin önemlidir.<sup>17</sup> Öğretim programının evrensel değerlerle ilişkili olması, ders kitaplarının ve ders içi etkinliklerinin de evrensel değerlerle ilişkili olmasına ve böylece öğrencilerin tutum ve davranışlarının da evrensel değerlere göre şekillenmesine katkı verecektir.<sup>18</sup> Evrensel değerler kazandırması yönüyle DKAB öğretim programı ve buna bağlı olarak hazırlanan ders kitapları nasıl bir görünüm arz etmektedir sorusuna yanıt aranmıştır.

Konuyla ilgili alanyazında evrensel değerler bağlamında DKAB derslerinin ele alındığı müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Öte yandan örgün eğitim içerisindeki birçok dersin evrensel değerler açısından incelendiği çalışmalar görülmektedir.<sup>19</sup> DKAB derslerinin ahlak ve değerler açısından incelendiği çalışmaların bulunmasıyla birlikte evrensel değerler bağlamında incelendiği bir çalışmanın bulunmaması eksiklik olarak ifade edilebilir. Çalışmanın hem bu eksikliğin giderilmesine hem de DKAB derslerinin niteliğinin artırılmasına vereceği katkı yönüyle önemli olduğu belirtilebilir. Bununla birlikte genelde din eğitiminin özelde ise DKAB derslerinin değerler açısından incelendiği bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalardan birisi Keskiner tarafından yazılan “*Bir İnsan Hakları*

<sup>16</sup> Bu konuda bk., Hasan and Eylem Zengin v. Turkey Davası, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) K. 1448/04 (9 Ekim 2007); Hüseyin El ve Nazlı Şirin El Davası, Anayasa Mahkemesi (AYM) K. 2014/15345 (7 Temmuz 2022).

<sup>17</sup> Bu doğrultuda Millî Eğitim Bakanlığı Programlar ve Öğretim Materyalleri Daire Başkanlığı tarafından farklı ülkelerin son yıllarda benzer gerekçelerle yenilenip güncellenen öğretim programları incelenmiş, yurt içi ve dışında öğretim programları üzerine yapılan akademik çalışmalar taranmış, kalkınma planları, şûra kararları, siyasi partilerin programları, sivil toplum kuruluşları ve sivil araştırma kurumları tarafından hazırlanan raporlar ve dokümanlar analiz edilmiş ve anketler aracılığıyla öğretmen ve yöneticilerin programlara yönelik görüşleri toplanarak 2018 yılında uygulamaya konulan öğretim programı hazırlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bak. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar), 7.

<sup>18</sup> Anıl Esemem, “2018 Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programı Kazanımlarında Evrensel Değerler”, *Ulusal Eğitim Akademisi Dergisi* 4, sy. 2 (27 Ekim 2020): 91.

<sup>19</sup> Bu konuda bk., İlke Evin - Osman Kafadar, “İlköğretim Sosyal Bilgiler Programının ve Ders Kitaplarının Ulusal ve Evrensel Değerler Yönünden İçerik Çözümlemesi”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/3 (01 Eylül 2004) ; Anıl Esemem, “2018 Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programı Kazanımlarında Evrensel Değerler”, *Ulusal Eğitim Akademisi Dergisi* 4/2 (27 Ekim 2020); Halil Taş, “İlkokul 4.sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabının Evrensel Değerler Açısından İncelenmesi”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 62 (30 Nisan 2022); Tekin Çelikkaya - Oman Seyhan, “Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin ve Öğretmen Adaylarının Evrensel Değerlere İlişkin Metafor Algıları”, *E-Uluslararası Eğitim Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2017); Dilek Güzel Candan - Gürkan Ergen, “3. Sınıf Hayat Bilgisi Ders Kitaplarının Temel Evrensel Değerleri İçermesi Bakımından İncelenmesi”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (01 Haziran 2014); Selim Somuncu, “İlköğretim Türkçe Ders Kitabındaki Edebî Metinlerin İçerdiği Evrensel Değerlere Ve Metin Seçimine İlişkin Bazı Tespitler”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 0/24 (Şubat 2015).

*Meselesi Olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri*"<sup>20</sup> başlığını taşıyan makaledir. Bu çalışmada insan haklarına uygun bir din eğitiminin nasıl olması gerektiği yönündeki genel kabuller üzerinde durularak DKAB dersleriyle ilgili olarak ülkemizde yaşanan tartışmalara yer verilmiştir. Bir diğer çalışma Kaymakcan ve Meydan tarafından nitel araştırmaya dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi"<sup>21</sup> başlığını taşıyan çalışmada DKAB öğretim programlarında değerler eğitimi için önerilen yöntemlerin ve DKAB öğretmenlerinin derslerdeki değerler eğitimi uygulamaları ile ilgili görüşlerinin belirlenmesi amaçlanmıştır. 2011 yılında gerçekleşen bu araştırmanın 2018 yılında yenilenen öğretim programları göz önünde bulunduğu güncelliğini yitirdiği söylenebilir. Bilgin tarafından kaleme alınan "Kültürel Farklılıklar ve Dinin Evrensel Öğretimi"<sup>22</sup> isimli tebliğ Avrupa Birliği'ne Giriş Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi Sorunları Sempozyumu'nda sunulmuştur. Bu bildiri de din eğitiminin evrensel yönü üzerinde durularak, kültürel değerlerle olan ilişkisi ele alınmıştır. Ancak tüm bu çalışmaların 2018 yılında yayınlanan DKAB dersi öğretim programlarının ve ders içeriklerinin evrensel değerler bağlamında değerlendirilmesi yönüyle ihtiyacı karşılamaktan uzak olduğu ifade edilebilir. Bu yönüyle çalışmanın DKAB derslerinin evrensel değerler açısından bilimsel bir zeminde değerlendirilmesine ışık tutacağı belirtilebilir.

### **1. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri ve Evrensel Değerler**

Öğün eğitim içerisinde ilkökul dördüncü sınıftan ortaöğretim son sınıfa kadar yer alan DKAB dersleri Anayasanın 24. maddesi gereği zorunlu olarak okutulan dersler arasındadır. Haftada 2 ders saati olarak verilen bu derslerden muafiyetin bulunmaması halinde her öğrenciye dokuz yıl boyunca veriliyor oluşu dersin hedeflerinin öğrencilere kazandırılması açısından önemli bir fırsat olarak görülebilir. Öğretim programında adalet, dürüstlük, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik ve yardımseverlik gibi kök değerler üzerine inşa edildiği belirtilen bu derslerin değerlerle

<sup>20</sup> Emine Keskiner, "Bir İnsan Hakları Meselesi Olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 38 (Mart 2014).

<sup>21</sup> Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi", Değerler Eğitimi Dergisi 9/21 (Haziran 2011).

<sup>22</sup> Beyza Bilgin, "Kültürel Farklılıklar ve Dinin Evrensel Öğretimi", Avrupa Birliği'ne Giriş Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi Sorunları Sempozyumu ed. Suat Cebeci (Adapazarı: Değişim Yayınları, 2002).

bütünleşmiş bilgi, beceri ve davranış kazandırma hedefi bulunmaktadır.<sup>23</sup> Ayrıca DKAB derslerinin hedefi olarak öğrencilere salt dini bilgi aktaran değil, bilgiyi üreten hayatta işlevsel olarak kullanabilen, problem çözebilen, eleştirel düşünen, girişimci, kararlı, iletişim becerilerine sahip, empati yapabilen, topluma ve kültüre katkı sağlayan bir yapısı olduğu belirtilmiştir.<sup>24</sup> Toplumda var olan mili ve manevi kaynaklardan beslenerek geçmiş ve gelecek arasında köprü kurma fonksiyonu üzerinde durulan DKAB derslerinin bu yönüyle yerel; bu miras ile tüm insanlığa katkı verilmesinin hedeflenmesi yönüyle de evrensel bir perspektif çizdiği söylenebilir.<sup>25</sup> Bu noktada DKAB dersi öğretim programı ve ders içeriklerinde salt bir din öğretiminden çok daha geniş bir vizyon ortaya konulmaktadır. Amacı sadece öğrencilere dini bilgi vermek olmayan DKAB derslerinin insanı evrensel ilkelerle donatabilecek bir potansiyel barındırdığı söylenebilir.

Eğitim ve din insan hayatında büyük öneme sahip olgulardır. Hem bireysel hem de toplumsal anlamda bu iki olgu temelde tüm insanlığı ilgilendirmesi yönüyle evrenseldir. Bu noktada Öğretim Programının Temel Felsefesi ve Genel Amaçları bölümünde programın bireysel farklılıklara ilişkin hassasiyetler göz önünde bulundurularak yapılandırıldığı, farklı din, inanç ve yorumlara saygı duyan ve İnsanlar, toplumlar ve milletlerarası ilişkilerde dinin önemli bir unsur olduğunu fark eden bireylerin yetiştirilmesinin amaçlandığı belirtilmiştir.<sup>26</sup> Hayatın anlamı, insanın değeri ve varlığın mahiyeti gibi insanın varoluşsal sorularına cevaplar verebilen dinin bu sayede insanların eşitliği, adaletin önemi, tüm varlığın bir emanet olduğu bilinci gibi insanlığa ortak vicdan oluşturabilen evrensel değerleri kazandırabilecek bir potansiyeli barındırdığı söylenebilir.<sup>27</sup> Bu noktada çok boyutlu kurumsal bir yapı olan dinin öğretimi topluma ve insanlığa birçok değer kazandıracaktır.<sup>28</sup> Ahlaki tutarlılık, evrensel bakış açısı ve farklılıklarla bir arada yaşayabilme bilinci bu kazanımlardan birkaçıdır.<sup>29</sup>

<sup>23</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)* (Ankara: MEB, 2018), 3.

<sup>24</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 1.

<sup>25</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 2.

<sup>26</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 6-9.

<sup>27</sup> Kaymakcan ve Meydan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi", 28.

<sup>28</sup> Hasan Ali Yücel, *Millî Eğitimle İlgili Söylev ve Demeçler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 67.

<sup>29</sup> Mustafa Köylü ve Cemil Oruç, "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi Gelişimsel Bir Bakış Açısı", *Çocuk ve Medeniyet* 6, sy. 12 (Aralık 2021): 34.

Savaş ve çatışmaları önlemede, toplumsal bütünlüğü bozmaya yönelik tehditleri bertaraf etmede, nesli ve doğal çevreyi bozan unsurları etkisizleştirmede değerlerin gözetilmediği çözüm önerileri tek başına yeterli değildir.<sup>30</sup> Ceza infaz kurumlarını çoğaltma, kanunları değiştirme, polis sayısını artırma gibi tedbirler bu sorunları kökten çözememektedir. Bu nedenle evrensel değer kazandırabilen bir din öğretiminin birçok sorunun çözümüne vereceği katkıyla önemli bir fırsat sunacağı söylenebilir.

DKAB derslerinin amaçları içerisinde yer alan hususlardan birisi de temel insani ve evrensel değerlerin bireye aktarılmasıdır. Bu çerçevede belirli bir topluma veya bölgeye özgü olmayıp tüm insanlığın üzerinde mutabakat sağladığı değerler olarak tanımlanabilecek olan evrensel değerler, insanlığın ortak aklının bir ürünüdür. Yeryüzünde binlerce yıldır var olan insanlığın kazandığı tecrübelerin bir sonucu olarak genel bir kabul gören evrensel değerlerin gelecekte de insanlığa fayda vereceğine inanılmaktadır.<sup>31</sup> Dürüstlük, adalet, demokrasi, insan hakları, eşitlik, özgürlük, uygarlık, barış, hoşgörü, saygı, sevgi, anlayış, uzlaşma, bilim, eşitlik, çevre duyarlılığı ve çalışkanlık gibi tüm insanlar için önemli olan bu değerlerin korunması ve yaşama geçirilmesi yönüyle her bireyin sorumluluğu bulunmaktadır.<sup>32</sup> Olay ve olgulara yönelik tutum belirlenmesi için bir ölçek olarak da görülebilecek olan bu değerler sayesinde insanlar arasında hukuk oluşturulabilmekte ve bir arada yaşamının zemini inşa edilebilmektedir.

Artan iletişim ve ulaşım imkanlarıyla birlikte hızla değişen dünyada insanlar, toplumlar ve milletler her an iç içe yaşar hale gelmiştir.<sup>33</sup> Etnik, kültürel, dini ya da mezhepsel olarak farklı olanlarla karşılaşmak, bir arada olmak ve yaşamak toplumlar için artık kaçınılmaz hale gelmektedir.<sup>34</sup> Bu nedenle insanlar bugün artık daha fazla sabır ve toleransa sahip olmak üzere eğitilmek zorundadır.<sup>35</sup> Böyle bir dünyada bireyin sürdürülebilir bir sosyal hayat yaşayabilmesi için evrensel olarak kabul edilen değerlere

<sup>30</sup> Hüseyin Yılmaz, "Yaygın Din Eğitimi Kurumları ve Toplumsal Barış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2001), 330.

<sup>31</sup> M. Stanlery Honer ve Thomas C. Hunt, *Innovation To Philoposy: Issues And Options* (California: Wadsoworth, 1978), 172.

<sup>32</sup> Tekin Çelikkaya ve Oman Seyhan, "Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin ve Öğretmen Adaylarının Evrensel Değerlere İlişkin Metafor Algıları", *E-Uluslararası Eğitim Araştırmaları Dergisi* 8, sy 3 (2017): 66.

<sup>33</sup> Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2005), 100.

<sup>34</sup> Ali Kemal Acar, "Din Eğitimi İçin Gelecek Perspektifi Denemesi", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy 12 (28 Aralık 2021): 53.

<sup>35</sup> Beyza Bilgin, "İrşadta Evrensel Sorumluluk." (I. Din Şûrası, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1995), 178.

uygun davranması gerekmektedir. Bu anlamda sosyal yaşamda evrensel değerleri hâkim kılma talebi çağın en yaygın ve en etkin toplumsal talebi olarak görülebilir.<sup>36</sup> Bireyin kendisinininkinden farklı medeniyetlerle birlikte yaşayabilecek bir donanımına sahip olması, göç veya ziyaret edebileceği ülke kültürüne saygı geliştirebilecek bir karakter oluşturması evrensel değerler sayesinde ulaşılabilecek kazanımlardır.<sup>37</sup> Eğitimin önemli hedeflerinden birisi de bu evrensel değerlerin özümsemesini sağlamaktır. Alman gelişim psikoloğu Kohlberg, kendi adıyla bilinen Kohlberg Ahlâk Yasalarında da bu durumdan söz etmektedir. O'na göre bireyin ahlakî gelişiminin en üstünde adalet, insan hakları ve insana saygı gibi evrensel ilkeleri benimsemesi bulunmaktadır.<sup>38</sup> Bu aşamada bireyin doğru ve yanlışlarını şahsî, ailevî veya toplumsal çıkarları değil evrensel ilkeler belirlemektedir.<sup>39</sup> Böylece barış içerisinde bir yaşam mümkün olabilecektir.

Eğitim ve din evrensel yönü bulunan değerlerdir. Her ne kadar dinler sınırlı bir bölgeye gönderilmiş olsa da birçoğunun mesajlarının tüm insanlığı ilgilendirmesi yönüyle evrensel olduğu ifade edilebilir. Kutsal kitaplar incelendiğinde örneklerin yerel mesajların evrensel olduğu görülebilmektedir.<sup>40</sup> İslam dini de Hicaz bölgesine gönderilmiş olmasıyla birlikte hem içerdiği değerler hem de ulaşmayı hedeflediği kesim itibarıyla evrensel bir özellik taşıdığı belirtilebilir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'le gönderilen mesaj; belli bir etnik yapıya, belli bir dinin temsilcilerine veya inmeye başladığı bölgeye özgü değil evrensel bir değer taşımaktadır.<sup>41</sup> Doğruluk,<sup>42</sup> adalet,<sup>43</sup> yaşam hakkına saygı,<sup>44</sup> yardımlaşma,<sup>45</sup> birlikte yaşama,<sup>46</sup> özgürlük<sup>47</sup> ve barış<sup>48</sup> gibi evrensel değerlere vurgu yapılırken

<sup>36</sup> Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1999), 129.

<sup>37</sup> Carolyn Evans, "Religious Education in Public Schools: An International Human Rights Perspective", *Human Rights Law Review Oxford University Press* 8, sy 2 (2008): 454-55.

<sup>38</sup> Lawrence Kohlberg, "Moralische Entwicklung", içinde *Die Psychologie Der Moralentwicklung ed. In W. Althof* (Frankfurt: Suhrkamp, 1995), 124.

<sup>39</sup> Halil İbrahim Bahar, *Sosyoloji* (Ankara: Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu (USAK) Yayınları, 2009), 64.

<sup>40</sup> Beyza Bilgin, "Kültürel Farklılıklar ve Dinin Evrensel Öğretimi", içinde *Avrupa Birliği'ne Giriş Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi Srunları Sempozyumu ed. Suat Cebeci* (Adapazarı: Değişim Yayınları, 2002), 316.

<sup>41</sup> Nurullah Altaş, "Çokkültürlü Din Eğitimi Modeli Geliştirmede İşlem Basamakları İçin Bir Deneme", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1, sy 1 (Ocak 2003): 28.

<sup>42</sup> *Kur'ân Yolu* (Erişim 19 Temmuz 2019), Mâide 5/1.

<sup>43</sup> Âl-i İmrân 3/18.

<sup>44</sup> Mâide 5/32.

<sup>45</sup> Bakara 2/215.

<sup>46</sup> Âl-i İmrân 3/103.

<sup>47</sup> Mücadele 58/3.

<sup>48</sup> Bakara 2/208.

hitabın sıklıkla tüm insanlara<sup>49</sup> yönelik olması İslâm'ın evrensel yönü olan bir din olduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan eğitimin de evrensel bir nitelik taşıdığı belirtilebilir. Rengi, ırkı, cinsiyeti, bölgesi ne olursa olsun tüm insanlar için önemli bir ihtiyaç olması yönüyle eğitim evrensel bir değerdir. Bu noktada iki evrensel değer olan din ve eğitimin bütün hali olan din eğitimi de evrensel bir değer olarak görülmelidir. Nitekim 1948 tarihinde ilan edilen İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nde din eğitiminin evrensel bir hak olduğu vurgulanmaktadır. Bildirinin 18. maddesinde "Herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne hakkı vardır; bu hak dinini ya da inancını tek başına ya da topluca, açık ya da özel olarak öğretim, uygulama, tapınma ve anma bağlamında açığa vurma özgürlüğünü içerir" ifadesi geçmektedir. Bununla birlikte Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi de din eğitimi evrensel bir zemine taşımaktadır. Sözleşmenin 9. maddesi "Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahiptir. Bu hak, din veya inanç değiştirme özgürlüğü ile tek başına veya topluca, açıkça veya özel tarzda ibadet, öğretim, uygulama ve ayin yapmak suretiyle dinini veya inancını açıklama özgürlüğünü de içerir" şeklindedir. Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi din eğitim ve öğretimi uluslararası sözleşmelerde temel bir hak olarak görülmekte ve bu süreç evrensel temeller üzerine inşa edilmektedir.<sup>50</sup>

## 2. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Merkezinde din ve eğitim gibi iki evrensel değeri bulunduran DKAB derslerinin bireye barış, sevgi, saygı, hoşgörü, iş birliği, özgürlük, sorumluluk ve dürüstlük gibi evrensel ilkelerle harmanlanması hem bireye hem de topluma önemli faydalar sağlayacaktır. Böylece birey, içinde yaşadığı topluma, kültüre ve evrensel dünyaya en iyi şekilde uyum sağlayabilecektir.<sup>51</sup> Bu çalışmanın amacı da 2018 yılında hazırlanarak uygulamaya konulan DKAB öğretim programlarının ve Talim ve Terbiye Kurulu onayıyla 2018 yılı programları esas alınarak basımı yapılan ders kitaplarının evrensel değerler açısından değerlendirilmesidir. Bu amaç doğrultusunda şu sorulara cevaplar aranmıştır.

1. DKAB öğretim programlarında hangi evrensel değerler nasıl yer bulmuştur?

2. DKAB ders kitaplarında hangi evrensel değerlere ne ölçüde yer verilmiştir?

<sup>49</sup> Bakara 2/168; Nisâ 4/1; Yûnus 10/57; Hucûrat 49/13.

<sup>50</sup> Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 345.

<sup>51</sup> Bayramalı Nazıroğlu, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Vatandaşlık Eğitimi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11, sy. 2 (Nisan 2011): 80.

Çalışmada nitel araştırma yöntemleri arasında sayılan doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem, araştırılan konuyla ilgili olduğu düşünülen yazılı belgelerin incelenip analiz edilmesine dayanmaktadır.<sup>52</sup> Bu doğrultuda alanyazında bulunan kitaplar, bilimsel makaleler, tezler, sempozyum bildirileri ve resmi mevzuat toplanmış; sistematik olarak incelenmiş ve içerik analizine tabi tutularak değerlendirilmiştir. İncelemeye esas olan ders kitapları örgün eğitim içerisinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin zorunlu olarak okutulduğu ilkokul 4. sınıftan ortaöğretim 12. sınıfa kadar olan sınıf seviyeleriyle sınırlandırılmıştır. Bu kitaplar 2021-2022 eğitim öğretim yılında Millî Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı'nca onaylanıp Destek Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından Türkiye'deki örgün eğitim içerisinde bulunan tüm okullara ücretsiz olarak dağıtılan ortak kitaplardır. Kısa adıyla UNESCO olarak bilinen Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu'nun "Yaşayan Evrensel Değerler" olarak belirlediği değerler arasından eğitimi doğrudan ilgilendirdiği düşünülen yedi değer belirlenmiştir. Barış, Sevgi- Saygı, Hoşgörü, İş birliği, Özgürlük, Sorumluluk ve Dürüstlük<sup>53</sup> olarak belirlenen bu değerler dört alan uzmanının görüşü alınarak tespit edilmiştir. Belirlenen bu değerlere göre öğretim programı ve ders kitapları taranmış, mevcut durum bulgular bölümünde ortaya konulmuş, sonuç bölümünde ise tartışma ve değerlendirmelere yer verilmiştir.

### 3. Bulgular

DKAB dersleri öğrencilere salt dini bilgi vermeyi amaçlayan bir ders değil, onları hayata hazırlayarak küresel ölçekte insanlık ailesine katkı verebilir duruma getirmeyi hedefleyen bir ders olarak karşımıza çıkmaktadır. <sup>54</sup> Bu amaç doğrultusunda 2018 yılında DKAB dersinin amaç, içerik, eğitim yaşantıları ve değerlendirme süreçlerini kapsayan öğretim programı hazırlanmıştır.<sup>55</sup> Öğrencilerin değer, tutum ve tavırlarını değiştiren, becerilerini geliştiren, onlara bilgi ve anlayış kazandıran<sup>56</sup> bu program sayesinde, hedeflenen başarılarla ulaşılması mümkün olabilecektir.

<sup>52</sup> John W. Creswell, *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları ed. Selçuk Beşir Demir* (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2007), 183.

<sup>53</sup> Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu (Unesco), "Yaşayan Evrensel Değerler", Erişim 1 Haziran 2022.

<https://www.livingvalues.net/about-lve>

<sup>54</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 2.

<sup>55</sup> Osman Taştekin, *Din Eğitiminin 100'ü* (Ankara: Otto, 2017), 145.

<sup>56</sup> Roland C. Doll, *Curriculum Improvement: Decision Making and Process* (New York: Harcourt, 1988), 8.



<sup>57</sup> Günümüz dünyasında akademik başarı kadar öğrencilerin değer kazanmaları da ön plana çıkmaktadır. Özellikle hızla küreselleşen dünyada evrensel değer kazanımı DKAB derslerinin öncelikli hedefi konumuna gelmelidir. Bu noktada DKAB dersi eğitim öğretim faaliyetlerinin yol haritası olarak görülebilecek olan öğretim programları ve bu programa göre hazırlanmış ders kitapları “Barış, Sevgi-Saygı, Hoşgörü, İş birliği, Özgürlük, Sorumluluk ve Dürüstlük” olmak üzere yedi farklı evrensel değer açısından incelenmiştir.

### 3.1. Barış

Fiziki şiddetin olmaması, anlaşmazlık, kin, düşmanlık ve bozgunculuk gibi durumların giderildiği bir kültürün oluşması hali olan barış; DKAB derslerinin önemli hedeflerinden birisi olarak ileri sürülebilir.<sup>58</sup> Evrensel bir değer olan barışın kazanımı bireyler arasında birlik ve beraberliği sağlamakla birlikte hem toplumsal hem de küresel ölçekte dünyanın daha yaşanabilir bir yer olmasına katkıda bulunabilir. DKAB dersleri barış yönüyle incelendiğinde öğretim programlarının hiçbir yerinde bu değere doğrudan yer verilmediği görülmektedir. DKAB ders kitapları barış açısından incelendiğinde 4. sınıf kitabında güzel ahlak sahibi kimselerin barış yanlısı olduğu,<sup>59</sup> insanların birbirlerinin ayıp ve kusurlarını örtmelerinin toplumda barışı sağlayacağı<sup>60</sup> ve Hz. Muhammed’in Medine’de barışı sağlamak için gerçekleştirdiği çalışmalara<sup>61</sup> değinilmiştir. 5. sınıf seviyesinde barış vurgusu iki yerde geçmektedir. Bu sınıf seviyesinde insanların birbirleri için yaptığı duaların toplum barışına olan katkısı<sup>62</sup> ve selamın barış anlamına geldiği<sup>63</sup> vurgulanmıştır. 6. sınıf ders kitabında oldukça vurgulu olarak “barış” kavramı üzerinde durulmuştur. Burada Hz. Peygamber’in hicretten sonra Medine’de sosyal barışı sağlamak için yaptığı çalışmalar<sup>64</sup> ayrıntılı olarak verilmiştir. 7. sınıf ders kitabı içerisinde ahirete iman eden kişilerin yaşadığı toplumda barışın olacağı<sup>65</sup> belirtilmiş, adaletin olduğu toplumda barışın güçleneceği<sup>66</sup> ifade edilirken dinin barışı

<sup>57</sup> Veysel Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı* (Ankara: Anı Yayınları, 2012), 11.

<sup>58</sup> Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış* (İstanbul: Dem Yayınları, 2019), 19.

<sup>59</sup> Selahattin Çamyar, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitabı* (Ankara: Anka Yayınevi, 2019), 51.

<sup>60</sup> Çamyar, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitabı*, 56.

<sup>61</sup> Çamyar, Çamyar, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitabı*, 90.

<sup>62</sup> Hulusi vd. Yiğit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı* (Ankara: MEB, 2019), 28.

<sup>63</sup> Yiğit vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı* 63.

<sup>64</sup> Sadullah Macit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. Sınıf Ders Kitabı* (İstanbul: FCM Yayıncılık, 2018), 87.

<sup>65</sup> Komisyon, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı* (Ankara: MEB Yayınları, 2021), 27.

<sup>66</sup> Komisyon, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı*, 65.

sağlamadaki fonksiyonuna<sup>67</sup> ve Abdal Musa Cemi'nde küskünlerin barıştırılması<sup>68</sup> etkinliğine yer verilmiştir. 8. sınıf ders kitabında ise “barış” kavramı iki yerde geçmektedir. Adaletin sağlıklı işlediği toplumlarda barışın hâkim olacağından<sup>69</sup> ve dinin barış içinde yaşamaya katkısından<sup>70</sup> söz edilmiştir.

DKAB dersi 9. sınıf ders kitabında Kur'an-ı Kerim'in barış içinde yaşama konusundaki öğütleri<sup>71</sup> ve İslam'ın kelime olarak barış anlamına gelmesi<sup>72</sup> üzerinde durulmuştur. Ayrıca İslam'ın insanların barış içerisinde yaşamalarını hedeflediği<sup>73</sup> belirtilmiş, adaletin barışa olan kaynaklığından<sup>74</sup> ve Hudeybiye Barış Anlaşması'ndan<sup>75</sup> söz edilerek düşüncelerin özgürce ifade edilebildiği toplumlarda barış ortamının hâkim olacağına<sup>76</sup> ve toplumsal barışı tehdit eden unsurlara<sup>77</sup> değinilmiştir. 10. sınıf seviyesinde düşüncelerin özgürce ifade edilebildiği toplumlarda barış ortamının hâkim olacağı<sup>78</sup> vurgulanmıştır. 11. sınıf ders kitabında İslamiyet'in barış ve huzurun hâkim olduğu bir toplum oluşturmayı amaçladığı<sup>79</sup> belirtilmiş ve İslam'ın özüt itibarıyla barışı esas aldığı ve kelime anlamı olarak da barış anlamına geldiği<sup>80</sup> ifade edilmiştir. 12. sınıf DKAB ders kitabında İslam'ın barışı önçelemesinin Türker'in İslam'ı kabul etmelerini kolaylaştırdığı<sup>81</sup> belirtilerek cem sırasında dedenin dargın olanları barıştırdığından<sup>82</sup> ve Konfüçyüs'ün Çin'e barışı getirmeyi amaçladığından<sup>83</sup> söz edilmiştir.

<sup>67</sup> Komisyon, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı*, 115.

<sup>68</sup> Komisyon, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı*, 123.

<sup>69</sup> İbrahim Özgün, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. Sınıf Ders Kitabı* (Ankara: Meb Yayınları, 2021), 17.

<sup>70</sup> Özgün, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. Sınıf Ders Kitabı*, 64.

<sup>71</sup> Recai Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı* (Ankara: Gezegen Yayıncılık, 2021), 17.

<sup>72</sup> Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, 21.

<sup>73</sup> Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, 52.

<sup>74</sup> Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, 93.

<sup>75</sup> Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, 102.

<sup>76</sup> Numan vd. Konaklı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 10. Sınıf Ders Kitabı* (Ankara: Meb Yayınları, 2019), 82.

<sup>77</sup> Konaklı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 10. Sınıf Ders Kitabı*, 84.

<sup>78</sup> Konaklı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 10. Sınıf Ders Kitabı*, 82.

<sup>79</sup> Bekir Pınarbaşı- Fikri Özdemir, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11. Sınıf Ders Kitabı* (Ankara: Dikey Yayıncılık, 2019), 54.

<sup>80</sup> Pınarbaşı- Özdemir, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11. Sınıf Ders Kitabı*, 121.

<sup>81</sup> Feramuz Yılmaz vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı* (Ankara: Meb Yayınları, 2019), 49.

<sup>82</sup> Yılmaz vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, 83.

<sup>83</sup> Yılmaz vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, 137.

### 3.2. Sevgi -Saygı

İnsanların çevresindeki tüm varlığa karşı ilgi ve bağlılığının adı olan “sevgi” ve bu çevreye karşı dikkatli ve özenli davranmasının adı olan “saygı”<sup>84</sup> DKAB derslerinin yetişen nesle kazandırması beklenen önemli değerlerdir. Bu kavramların vurgulu şekilde hem öğretim programlarında hem de ders kitaplarında ifade edilmesi, yetişen neslin çevresiyle daha nitelikli bir iletişim kurmasına katkı verebilir. DKAB Dersi 4-8. sınıflar öğretim programının kök değerleri arasında “sevgi -saygı” belirtilmekle<sup>85</sup> birlikte bu değerlerin öğrencilerin zihninde güçlü bir şekilde yer etmesine özen gösterileceği<sup>86</sup> ifade edilmiştir. Bununla birlikte Ortaöğretim DKAB öğretim programının temel felsefesi ve genel amaçları bölümünde öğrencilerin sevgi ve saygı değerlerine sahip olmalarının amaçlandığı belirtilmektedir.<sup>87</sup> Programın uygulanmasına ilişkin ilkelerde ise sevgi ve saygı değerlerinin öğrencilerin zihninde güçlü bir şekilde yer etmesine özen gösterileceği<sup>88</sup> vurgulanmıştır.

4. sınıf DKAB ders kitabında Sübhaneke duasını okuyarak Yüce Allah’a olan sevgi ve saygının ifade edileceği<sup>89</sup> söylenmiş, güzel ahlaklı insanların birbirlerine karşı sevgi ve saygı ile yaklaşacakları<sup>90</sup> belirtilmiştir. Bu değerlerin manevi ihtiyaçlardan olduğu, sevginin insanı ilgi ve bağlılık göstermeye yönelten duygu olduğu, insanlara olan sevgi ve saygının söz ve davranışlarla gösterilmesi gerektiği ve sevginin başta aile olmak üzere toplumda birleştirici güç olduğu<sup>91</sup> ifade edilmiştir. Ayrıca Hz. Muhammed’in ailesine ve çevresine sevgi göstermesine<sup>92</sup> sıkça değinilerek temiz olmanın Allah’ın sevgisini kazanmaya vesile olacağı<sup>93</sup> vurgulanmıştır. 5. sınıf seviyesinde Allah insan ilişkisinde sevgi bağının önemine<sup>94</sup> dikkat çekilmiş ve toplumdaki peygamber sevgisinden<sup>95</sup> bahsedilmiştir. Son olarak toplumdaki birçok kuralın sevgi ve saygıya dayandığı<sup>96</sup> belirtilmiş ve Hz.

<sup>84</sup> TDK Türkçe Sözlük, “Sevgi- Saygı” (Erişim 26 Haziran 2022).

<sup>85</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (Ankara: MEB, 2018), 3.

<sup>86</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 10.

<sup>87</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 8.

<sup>88</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 10.

<sup>89</sup> Çamyar, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitabı*, 26.

<sup>90</sup> Çamyar, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitabı*, 50.

<sup>91</sup> Çamyar, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitabı*, 54-62.

<sup>92</sup> Çamyar, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitabı*, 73-79.

<sup>93</sup> Çamyar, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitabı*, 96.

<sup>94</sup> Yiğit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 18-28.

<sup>95</sup> Yiğit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 49-53.

<sup>96</sup> Yiğit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 60-74.

Muhammed'in insan ilişkilerinde sevgi ve saygıya verdiği önem<sup>97</sup> üzerinde durulmuştur. DKAB dersi 6. sınıf seviyesinde peygamberlerin güzel ahlakları ile toplumların sevgi ve saygısını kazandığı<sup>98</sup> vurgulanarak toplumu birleştiren temel değerlerin başında Hz. Peygamber, ehl-i beyt, vatan ve millet sevgisi geldiğinin<sup>99</sup> altı çizilmiştir. 7. sınıf ders kitabı içerisinde haccın insanlar arasında sevgi ve saygıyı artırıcı fonksiyonu<sup>100</sup> üzerinde durulmuş, sevgi ve saygı bahsine müstakil bir başlık açılmış ve bu değerlerin birçok yönden önemine değinilmiştir.<sup>101</sup> 8. sınıf ders kitabı içerisinde ibadetlerin toplumsal hayattaki sevgi ve saygıya olan katkısından söz edilmiş,<sup>102</sup> dinin toplumda sevgi ve saygının yaygınlaşmasını sağlama fonksiyonu<sup>103</sup> üzerinde durulmuş ve ibadetin insanın Allah'a sevgi, saygı ve itaatini göstermenin bir yolu olduğu<sup>104</sup> vurgulanmıştır. Benzer şekilde 9. sınıfta ibadetin Allah tarafından yapılması istenen, saygı ve sevgi içeren davranışlar olduğu<sup>105</sup> ve bunların değişmez değerler olduğu zikredilmiştir.<sup>106</sup> 10. sınıf DKAB ders kitabında Müslümanların hem Hz. Peygamber'e hem de birbirlerine karşı sevgi ve saygılarından<sup>107</sup> bahsedilmiş ve mutluluğun yolunun sevgi ve saygıdan geçtiği belirtilerek aile bireylerinin birbirlerine sevgilerini belli etmelerinin gerekliliğinden<sup>108</sup> söz edilmiştir. 11. sınıf ders kitabında cenaze töreninin ölen kişiye olan saygının bir gereği olarak yapılması<sup>109</sup> ve Hz. Muhammed'in insanlara sevgi ve saygı merkezli bir yaklaşımda bulunduğu<sup>110</sup> ifade edilmiştir. 12. sınıf ders kitabında Anadolu'ya İslam'ın insan sevgisiyle girdiği<sup>111</sup> anlatılmış, tasavvufun insana sevgi ve saygı kazandıracağı<sup>112</sup> ifade edilerek Hinduizm ve Konfüçyanizm dinlerindeki saygı temalarına<sup>113</sup> yer verilmiştir.

<sup>97</sup> Yiğit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 82-88.

<sup>98</sup> Macit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. Sınıf Ders Kitabı*, 13-15.

<sup>99</sup> Macit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. Sınıf Ders Kitabı*, 102-4.

<sup>100</sup> Komisyon, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı*, 42.

<sup>101</sup> Komisyon, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı*, 74-90.

<sup>102</sup> Özgün, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. Sınıf Ders Kitabı*, 49.

<sup>103</sup> Özgün, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. Sınıf Ders Kitabı*, 64-71.

<sup>104</sup> Özgün, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. Sınıf Ders Kitabı*, 108.

<sup>105</sup> Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, 60-78.

<sup>106</sup> Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, 86-103.

<sup>107</sup> Konaklı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 10. Sınıf Ders Kitabı*, 55.

<sup>108</sup> Konaklı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 10. Sınıf Ders Kitabı*, 61-63.

<sup>109</sup> Pınarbaşı ve Özdemir, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11. Sınıf Ders Kitabı*, 33-34.

<sup>110</sup> Pınarbaşı ve Özdemir, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11. Sınıf Ders Kitabı*, 55-60.

<sup>111</sup> Yılmaz vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, 48-61.

<sup>112</sup> Yılmaz vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, 70-87.

<sup>113</sup> Yılmaz vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, 127-39.

### 3.3. Hoşgörü

Birlikte yaşayabilmenin önemli bir kriteri olan hoşgörü, DKAB derslerinin yetişen nesle kazandırması beklenen bir değerdir. DKAB dersi öğretim programlarında hoşgörü ile ilgili hiçbir ibareye rastlanmamıştır. 5. sınıf ders kitabında ise aile fertlerinin birbirlerine hoşgörüyle yaklaşmaları gerektiği<sup>114</sup> yer almaktadır. 7. sınıf ders kitabında Hz. Muhammed'in insan ilişkilerinde her zaman hoşgörülü olduğu ve Mevlânâ'nın insanları hoşgörülü olmaya teşvik ettiği ifade edilmiştir.<sup>115</sup> 9. sınıf DKAB ders kitabında ibadetlerin kişinin hoşgörülü olmasına,<sup>116</sup> kişilikli insanların hoşgörülü olduğuna<sup>117</sup> ve hoşgörünün üst bir erdem olarak görülmesi gerektiğine yer verilmiştir.<sup>118</sup> Bununla birlikte İslam medeniyetinin hoşgörü üzerine inşa edildiği de<sup>119</sup> zikredilmiştir. 11. sınıf kitabında Hicr suresinin 85. ayetinde Hz. Muhammed'e yönelik olarak söylenen insanlara hoşgörü ile muamele etmesi gerektiği<sup>120</sup> ibaresine yer verilmiştir. Son olarak 12. Sınıf ders kitabında Hoca Ahmet Yesevi'nin Anadolu'da İslam'ı hoşgörü merkezli tasavvuf anlayışı ile tanıttığına<sup>121</sup> değinilmiştir.

### 3.4. İş Birliği (İstişare)

Türk Dil Kurumu sözlüğünde amaç ve çıkarları bir olanların oluşturdukları çalışma ortaklığı<sup>122</sup> olarak tanımlanan iş birliği diğer bir ifadeyle istişare, kalabalıkların toplum haline gelebilmesinin önemli bir yolu olarak görülebilir. Bu anlamda DKAB derslerinin bu değer üzerine odaklanması toplumsal bütünlük açısından oldukça önemlidir. DKAB dersleri “iş birliği, (istişare)” yönüyle incelendiğinde öğretim programlarında bu kavrama yer verilmediği görülmektedir. 6. sınıf “Hz. Muhammed'in Hayatı” ünitesinde Hz. Muhammed'in uhut ve hendek savaşında arkadaşlarıyla gerçekleştirdiği istişareye yer verilmiştir.<sup>123</sup> 8. sınıf ders kitabında “Hz. Muhammed'in Örnekliği” ünitesinde istişareye vurgulu bir şekilde yer verildiği görülmektedir. Müstakil bir başlık altında anlatılan istişarenin İslam dinindeki yerine ve Hz. Muhammed'in

<sup>114</sup> Yiğit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 82.

<sup>115</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı*, 121.

<sup>116</sup> Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, 78.

<sup>117</sup> Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, 91.

<sup>118</sup> Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, 99.

<sup>119</sup> Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, 112.

<sup>120</sup> Bekir Pınarbaşı - Fikri Özdemir, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11. Sınıf Ders Kitabı* (Ankara: Dikey Yayıncılık, 2019),

<sup>121</sup> Yılmaz vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, 58.

<sup>122</sup> TDK Türkçe Sözlük, “İş Birliği” (Erişim 13 Nisan 2023).

<sup>123</sup> Macit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. Sınıf Ders Kitabı*, 88-89.

hayatındaki önemine<sup>124</sup> değinilmiştir. 10. sınıf “Hz. Muhammed ve Gençlik” ünitesinde Hz. Muhammed’in bir konuda karar vermeden önce onu arkadaşlarıyla istişare ettiği ve böylece etrafındaki insanların görev ve sorumluluk duygularının geliştiği<sup>125</sup> ifade edilmiştir.

### 3.5. Özgürlük

Herhangi bir kısıtlamaya, zorlamaya bağlı olmaksızın düşünme veya davranma, herhangi bir şarta bağlı olmama durumu<sup>126</sup> olarak tanımlanan özgürlük kavramı, insanın en temel ihtiyaçlarından birisidir. DKAB derslerinin de yetişen nesle bu önemli değeri kazandırabilen bir içerik barındırması son derece önemlidir. DKAB dersleri “özgürlük” açısından ele alındığında hem öğretim programı hem de ders kitapları yönüyle oldukça yoğun bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. DKAB Dersi 4-8. sınıflar Öğretim Programı ve Ortaöğretim DKAB Öğretim Programının Uygulanması/Kitap Yazımına İlişkin İlke ve Açıklamalar bölümünde din, vicdan ve düşünce özgürlüğünü zedeleyici yaklaşım, tutum ve davranışlardan uzak durulması gerektiği<sup>127</sup> vurgulanmıştır. 4. sınıf ders kitabında Hz. Muhammed’in Medine’de Müslüman ve Yahudilerin birbirlerine zarar vermemesi, din ve inançlarında özgür olması için her türlü tedbiri almasına<sup>128</sup> yer verilmiştir. 6. sınıf kitabında ise Allah’ın insana akıl ve düşünme yeteneği verdiği ve onu davranışlarında özgür bıraktığı<sup>129</sup> ifade edilmiş; Mekke’de Müslümanların özgürce yaşayabilmeleri için Habeşistan’a hicret ettikleri<sup>130</sup> vurgulanmış ve atalarımızın tarih boyunca vatanımızı bağımsızlığı ve milletimizin özgürlüğü için verdiği mücadeleler anlatılmıştır.<sup>131</sup> Bununla birlikte Bayrak ve İstiklal Marşının özgürlük sembolü olduğu vurgulanarak özgürlüğün milletimizin temel özellikleri olduğu ifade edilmiş, bağımsızlık ve özgürlük için canlarını ortaya koyanların gazilik ve şehitlik mertebesine erişecekleri<sup>132</sup> belirtilmiştir. 7. sınıf DKAB ders kitabında hac için özgürlüğün bulunması gerektiğine<sup>133</sup> yer verilmiş, İslam’ın özgürlüğe verdiği öneme değinilerek insanın yaratılışı

<sup>124</sup> Özgün, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. Sınıf Ders Kitabı*, 88-96.

<sup>125</sup> Konaklı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 10. Sınıf Ders Kitabı*, 55.

<sup>126</sup> TDK *Türkçe Sözlük*, “Özgürlük” (Erişim 13 Nisan 2023).

<sup>127</sup> DAK *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (Ankara: MEB, 2018), 9; *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 10.

<sup>128</sup> Çamyar, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitabı*, 90.

<sup>129</sup> Macit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. Sınıf Ders Kitabı*, 17.

<sup>130</sup> Macit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. Sınıf Ders Kitabı*, 78-92.

<sup>131</sup> Macit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. Sınıf Ders Kitabı*, 104.

<sup>132</sup> Macit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. Sınıf Ders Kitabı*, 105-7.

<sup>133</sup> Komisyon, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı*, 41.

itibariyle özgür yaşamaya ihtiyaç duyan yapısından<sup>134</sup> söz edilmiştir. Ayrıca dinin özgür iradeyle yaşanabilmesine yer verilerek İslam düşüncesindeki farklı yorumların İslam dininin düşünce ve ifade özgürlüğüne verdiği önemin bir sonucu olduğu<sup>135</sup> zikredilmiştir. 8. sınıf ders kitabında kaderin insanların özgür iradelerine göre yapacakları her şeyi Allah'ın önceden bilmesi, takdir etmesi, bir plana göre düzenlemesi olduğu söylenmiş,<sup>136</sup> ve insanın özgürce yapabilecekleri fiillere<sup>137</sup> yer verilmiştir. Din tanımının yapıldığı “Din ve Hayat” ünitesi içerisinde dinin özgür iradeyle yaşanabileceği belirtilerek insanın dini düşüncelerini özgürce ifade edebilmesi ve her insanın dinini istediği gibi yaşayabilmesinin önemine değinilmiştir.<sup>138</sup> 9. sınıf DKAB ders kitabında insanın neye inanacağına tam bir özgürlük içinde karar vermesi gerektiği<sup>139</sup> belirtilerek özgürlüğün nihai ve değişmez bir değer olduğu<sup>140</sup> ifade edilmiştir. 10. sınıf ders kitabında özgürlüğün tanımı yapılarak insan hak ve özgürlüklerine değinilmiş ve bir toplumda temel hak ve özgürlüklerin varlığından bahsedilebilmesi için orada insanların özgürce düşünebilmeleri gerektiği<sup>141</sup> vurgulanmıştır. Son olarak 12. sınıf ders kitabında insanın Allah'a itaat konusunda özgür bırakıldığı<sup>142</sup> belirtilmiştir.

### 3.6. Sorumluluk

Kişinin kendi davranışlarını veya kendi yetki alanına giren herhangi bir olayın sonuçlarını üstlenmesi<sup>143</sup> anlamına gelen sorumluluk, DKAB derslerinin yetişen nesle kazandırması beklenen evrensel bir değerdir. Sorumluluk açısından DKAB dersleri ele alındığında öğretim programlarında bu değerın kazanımına üç başlık altında değinildiği görülmektedir. DKAB 4-8. sınıflar ve ortaöğretim DKAB öğretim programının “amaçlar” bölümünde öğrencilerin sorumluluklarını yerine getiren bireyler olmalarının hedeflendiği<sup>144</sup> belirtilmiş, “değerlerimiz” bölümünde kök değerler olarak sorumluluktan<sup>145</sup> bahsedilmiş ve “yetkinlikler” bölümünde ise her bireyin vatandaş olarak sorumluluklarını

<sup>134</sup> Komisyon, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı*, 80-81.

<sup>135</sup> Komisyon, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı*, 41.113-15.

<sup>136</sup> Özgün, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. Sınıf Ders Kitabı*, 11.

<sup>137</sup> Özgün, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. Sınıf Ders Kitabı*, 18.

<sup>138</sup> Özgün, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. Sınıf Ders Kitabı*, 63-71.

<sup>139</sup> Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, 25.

<sup>140</sup> Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, 86-92.

<sup>141</sup> Konaklı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 10. Sınıf Ders Kitabı*, 79-81.

<sup>142</sup> Yılmaz vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, 65.

<sup>143</sup> TDK *Türkçe Sözlük*, “Sorumluluk” (Erişim 13 Nisan 2023).

<sup>144</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 7;

<sup>145</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 3.

kavraması gerektiğinden<sup>146</sup> söz edilmiştir. 4. sınıf DKAB ders kitabında Allah'ın insana sorumluluklar verdiği ve bu sorumlulukları bildirmek üzere peygamberler ve kitaplar gönderdiği<sup>147</sup> bildirilerek aile ve okul hayatındaki sorumluluklardan<sup>148</sup> söz edilmiştir. 5. sınıf ders kitabında Müslümanların diğer insanlar için güzel örnek olma sorumluluğu bulunduğuna<sup>149</sup> dikkat çekilmiş, İslam tarihi boyunca yapılan mimari eserleri koruma konusunda her insana sorumluluklar düştüğü ifade edilerek dinin özüne aykırı olmaması şartıyla geleneklerin korunması konusundaki sorumluluklardan<sup>150</sup> bahsedilmiştir. 6. sınıf seviyesinde Allah'ın insanı sorumlu bir varlık olarak yarattığının<sup>151</sup> altı çizilerek namazın her Müslüman için bir sorumluluk olduğu<sup>152</sup> ifade edilmiştir. 7. sınıf DKAB ders kitabında ahirete inanan kişinin sorumluluk duygusu ile hareket etmesi gerektiği<sup>153</sup> vurgulanmış, Müslümanın hem kendisine hem de içinde yaşadığı topluma karşı sorumlulukları bulunduğu ifade edilerek sorumluluk bilicisiyle hareket etmesi gerektiği<sup>154</sup> belirtilmiştir. “Ahlaki Davranışlar” ünitesi altında sorumluluk müstakil başlık olarak yer almış ve sorumluluğun insana kazandıracığı değerlerden<sup>155</sup> bahsedilmiştir. Son olarak dünyaya gelen her insanın ilk sorumluluğunun Allah'ın kulu olduğunu bilmek ve buna göre yaşamak olduğu<sup>156</sup> zikredilmiştir. 8. sınıf ders kitabında İnsanın kendisine verilen akıl ve irade sayesinde alacağı kararlarda sorumlu olduğu<sup>157</sup> vurgulanmış, dinin birlikte yaşamının verdiği hak ve sorumlulukları hatırlattığı ifade edilerek akli olmayanların dinî emir ve yasaklardan sorumlu olmadıkları<sup>158</sup> belirtilmiştir. 9. sınıf DKAB ders kitabında sorumluluk değeri oldukça vurgulu olarak verilmiştir. Bu sınıf seviyesinde doğru bilgiye sahip olan insanın Allah'a ve onun yarattıklarına karşı sorumlulukları bulunduğu belirtilmiş, aklın sorumluluğun temel şartı olduğu<sup>159</sup> ifade edilerek kişinin duyup görmediği bir şeyi varmış gibi

<sup>146</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 4.

<sup>147</sup> Çamyar, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitabı*, 38.

<sup>148</sup> Çamyar, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitabı*, 102-3.

<sup>149</sup> Yiğit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 62.

<sup>150</sup> Yiğit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 108-18.

<sup>151</sup> Macit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. Sınıf Ders Kitabı*, 17.

<sup>152</sup> Macit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. Sınıf Ders Kitabı*, 34.

<sup>153</sup> Komisyon, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı*, 18.

<sup>154</sup> Komisyon, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı*, 68-72.

<sup>155</sup> Komisyon, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı*, 18.78-79.

<sup>156</sup> Komisyon, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı*, 18.97.

<sup>157</sup> Özgün, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. Sınıf Ders Kitabı*, 18-25.

<sup>158</sup> Özgün, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. Sınıf Ders Kitabı*, 64-68.

<sup>159</sup> Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, 13-15.



söylemesinin hukuki bir sorumluluk getireceği<sup>160</sup> söylenmiştir. Allah'a inanmanın ergenlik çağına gelmiş, akıllı her insanın ilk ve asıl sorumluluğu olduğu hatırlatılmış, iman esaslarına inanıp inanmamak kişinin kendi tercihi ve sorumluluğu olduğu<sup>161</sup> belirtilerek ibadetin sabrı, diğerkâmlığı ve sorumluluğu öğrettiği<sup>162</sup> belirtilmiştir. Kur'an'da insanın Allah'a ve diğer insanlara karşı olan sorumluluklarını yerine getirmesi istendiği<sup>163</sup> bildirilmiş, sorumluluğun küçük yaşlardan itibaren kazanılmaya başlandığı hatırlatılmış, işin ehline verilmesinin bir sorumluluk olduğu belirtilerek anne babaya sevgi ve şefkat göstermenin her çocuğun sorumluluğu olduğu<sup>164</sup> ifade edilmiştir. 10. sınıf ders kitabında insanın bu dünyada sorumluluk bilinciyle hareket etmesi gerektiği vurgulanmış, İslam'ın tebliğ edildiği ilk yıllarda da gençlerin önemli görev ve sorumlulukları bulunduğu söylenerek Hz. Muhammed'in ev işlerinde sorumluluk aldığı<sup>165</sup> zikredilmiştir. Hz. Muhammed'in yönetimde gençlerle istişare etmesinin, onların sorumluluk duygularının gelişmesine katkı sağladığı belirtilmiş ve evlilikte eşlerin birbirlerine karşı sorumlulukları bulunduğu<sup>166</sup> ifade edilmiştir. "İslam'da Aile İçi Sorumluluk ve Görevler" müstakil başlığı altında yetişen nesle sorumlulukları hatırlatılmıştır.<sup>167</sup> Son olarak hür iradesiyle tercihte bulunup iman eden kişiden dinî sorumluluklarını yerine getirmesi beklendiği belirtilerek uymak zorunda olunan kural ve sorumluluklar<sup>168</sup> tanıtılmıştır. 11. sınıf seviyesinde insanın belirli amaçlar için yaratılan sorumlu bir varlık olduğu<sup>169</sup> ifade edilmiş, cenaze namazı kılmanın dinî ve insani bir sorumluluk olduğu<sup>170</sup> vurgulanarak Hz. Muhammed'in şahsına özel sorumluluklarından<sup>171</sup> söz edilmiştir. Ayrıca vatanın birliği ve bütünlüğü için her insanın üzerine düşen sorumluluklardan söz edilmiş, Allah'ın dünyadayken sorumluluk bilinciyle davrananları mükâfatlandıracağı ve adaletsizliğin sorumluluğunu Allah'a yüklemenin insanın özgürlük ve sorumluluğunu göz ardı etmek olacağı<sup>172</sup> ifade

<sup>160</sup> Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, 30.

<sup>161</sup> Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, 48-50.

<sup>162</sup> Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, 64.

<sup>163</sup> Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, 76.

<sup>164</sup> Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, 92-103.

<sup>165</sup> Konaklı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 10. Sınıf Ders Kitabı*, 25-42.

<sup>166</sup> Konaklı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 10. Sınıf Ders Kitabı*, 55-61.

<sup>167</sup> Konaklı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 10. Sınıf Ders Kitabı*, 62.

<sup>168</sup> Pınarbaşı ve Özdemir, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11. Sınıf Ders Kitabı*, 81-93.

<sup>169</sup> Pınarbaşı ve Özdemir, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11. Sınıf Ders Kitabı*, 12.

<sup>170</sup> Pınarbaşı ve Özdemir, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11. Sınıf Ders Kitabı*, 35.

<sup>171</sup> Pınarbaşı ve Özdemir, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11. Sınıf Ders Kitabı*, 51.

<sup>172</sup> Pınarbaşı ve Özdemir, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11. Sınıf Ders Kitabı*, 89-115.

edilmiştir. 12. Sınıf ders kitabında ise İşçi ve işverenin birbirlerine karşı sorumlulukları bulunduğu<sup>173</sup> ifade edilmiştir.

### 3.7. Dürüstlük

Düşüncenin gerçeğe uyuşması, yargı ve önermelerin gerçeğe uygun olması<sup>174</sup> olarak belirtilen dürüstlük, DKAB derslerinin yetişen nesle kazandırması beklenen evrensel bir değerdir. Öğretim programları ve ders kitapları dürüstlük değeri yönüyle incelendiğinde hem öğretim programlarında hem de tüm sınıf seviyelerinde bu değer yer aldığı görülmektedir. 4-8. sınıflar ve ortaöğretim öğretim programının “Değerlerimiz” başlığı altında dürüstlüğün DKAB dersinin kök değerleri arasında bulunduğu<sup>175</sup> belirtilmiştir. Ayrıca ortaöğretim DKAB öğretim programının “Temel Felsefi ve Genel Amaçları” bölümünde öğrencilerin dürüstlük değerine sahip olmasının amaçlandığı<sup>176</sup> ifade edilmektedir. 4. sınıf DKAB ders kitabında güzel ahlak sahibi kişilerin dürüstlüğü ilke edineceği<sup>177</sup> söylenmiş, Hz. Muhammed’in daima dürüstlüğü ile dikkat çektiği<sup>178</sup> vurgulanmıştır. Manevi temizliğe önem veren insanların en önemli özelliklerinden birisinin dürüstlük olduğu söylenerek Kur’an-ı Kerim’in pek çok ayetinde insanlara dürüst olmalarının öğütlendiği<sup>179</sup> bildirilmiştir. 5. sınıf ders kitabında ise konuşmalarda dürüstlükten vazgeçilmemesi gerektiği hatırlatılarak Hz. Muhammed’in dürüstlüğünden dolayı kendisine el-Emin sıfatı verildiği<sup>180</sup> belirtilmiştir. 6. sınıf seviyesinde Peygamberlerin doğru sözlü ve dürüst kimseler olduğu<sup>181</sup> ifade edilmiştir. 7. sınıf DKAB ders kitabında Hz. Muhammed’in dürüstlüğü ile insanlara örnek olduğu vurgulanarak güzel ahlaka sahip bir insanın her zaman dürüst olması gerektiği<sup>182</sup> söylenmiştir. “Ahlaki Davranışlar” ünitesi içerisinde ise dürüstlük müstakil bir başlık olarak tanıtılmıştır.<sup>183</sup> Bu sınıf seviyesinde de Hz. Muhammed’in el-Emin sıfatını dürüstlüğünden dolayı aldığı<sup>184</sup> söylenerek Mevlânâ’nın insanlara dürüst olmalarını tavsiye ettiği<sup>185</sup> ifade

<sup>173</sup> Yılmaz vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, 105.

<sup>174</sup> TDK *Türkçe Sözlük*, “Dürüstlük” (Erişim 13 Nisan 2023).

<sup>175</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 3.

<sup>176</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 3.

<sup>177</sup> Çamyar, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitabı*, 51.

<sup>178</sup> Çamyar, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitabı*, 71-79.

<sup>179</sup> Çamyar, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitabı*, 98-99.

<sup>180</sup> Yiğit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*, 65-80.

<sup>181</sup> Macit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. Sınıf Ders Kitabı*, 12.

<sup>182</sup> Komisyon, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı*, 66-68.

<sup>183</sup> Komisyon, 66-68.70.

<sup>184</sup> Komisyon, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı*, 66-68.104.

<sup>185</sup> Komisyon, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı*, 66-68. 121.

edilmiştir. 8. Sınıf ders kitabında Hz. Yusuf'un dürüstlüğü ile dikkatini çektiği<sup>186</sup> belirtilerek Allah'ın rızası için dürüst olmak gerektiği<sup>187</sup> vurgulanmıştır. DKAB dersi 9. sınıf kitabında Kuran'ın dürüstlüğü öğütlediği bildirilmiş,<sup>188</sup> ibadetlerin kişinin dürüstlüğüne olan faydasından söz edilerek ticarete dürüst olmanın önemine<sup>189</sup> değinilmiştir. Ayrıca kişiliği gelişmiş insanlarda dürüstlüğün karakter haline geleceği<sup>190</sup> ve Horasan erenlerinin dürüstlükleri sayesinde Müslüman olmayan halkın saygı ve güvenini kazandığı<sup>191</sup> belirtilmiştir. 10 sınıf seviyesinde Hz. Muhammed'in dürüstlüğünden bahsedilerek<sup>192</sup> Kur'an'da ticaret hayatında dürüst olmak gerektiğinin bildirildiği<sup>193</sup> ifade edilmiştir. 11. sınıf ders kitabında Hz. Muhammed'in son derece dürüst bir insan olduğu<sup>194</sup> ve dürüstlüğün bir salih amel olduğu<sup>195</sup> ifade edilmiştir. 12. sınıf ders kitabında ticaretteki dürüstlükten<sup>196</sup> söz edilmiş, Müslümanların tarih boyunca dürüstlükleri ile öne çıktıkları belirtilerek Allah'ın insanlardan dürüst bireyler olmalarını istediği<sup>197</sup> ifade edilmiştir. Son olarak işçi ve işveren ilişkisinde dürüstlüğün önemi<sup>198</sup> üzerinde durulmuştur.

### Sonuç

DKAB derslerinin evrensel değerler bağlamında değerlendirilmesinin amaçlandığı bu çalışmada 2018 yılında yürürlüğe giren öğretim programları ve 2021- 2022 eğitim öğretim yılında Talim Terbiye Kurumu Başkanlığı kararıyla örgün eğitim kurumlarında okutulan ders kitapları incelenmiştir. Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu'nun (UNESCO) "Yaşayan Evrensel Değerler" olarak belirlediği değerlerden olan barış, sevgi- saygı, hoşgörü, iş birliği (istişare), özgürlük, sorumluluk ve dürüstlük olmak üzere yedi evrensel değer açısından ele alınan DKAB derslerinde bu değerlere farklı seviyelerde yer verildiği görülmektedir. DKAB öğretim programları ve ders kitapları "barış" değeri açısından incelendiğinde bu değere öğretim programlarında değinilmediği tespit

<sup>186</sup> Özgün, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. Sınıf Ders Kitabı*, 71.

<sup>187</sup> Özgün, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. Sınıf Ders Kitabı*, 110.

<sup>188</sup> Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, 17.

<sup>189</sup> Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, 78-86.

<sup>190</sup> Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, 99.

<sup>191</sup> Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, 130.

<sup>192</sup> Konaklı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 10. Sınıf Ders Kitabı*, 51-77.

<sup>193</sup> Konaklı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 10. Sınıf Ders Kitabı*, 102-4.

<sup>194</sup> Pınarbaşı ve Özdemir, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11. Sınıf Ders Kitabı*, 55.

<sup>195</sup> Pınarbaşı ve Özdemir, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11. Sınıf Ders Kitabı*, 90.

<sup>196</sup> Yılmaz vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, 48.

<sup>197</sup> Yılmaz vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, 70-73.

<sup>198</sup> Yılmaz vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*, 106.

edilmiştir. Toplumsal birliğin teminatı olarak görülebilecek olan bu değer DKAB derslerinin yol haritası olan öğretim programlarında bulunmaması önemli bir eksiklik olarak belirtilebilir. Bu durum Yılmaz'ın sosyal barışın tesisine katkı sağlaması yönüyle din eğitiminin oldukça önemli olduğu<sup>199</sup> düşüncesiyle de çalışmaktadır. Bununla birlikte ders kitapları içerisinde barış değerine 6. sınıf seviyesi haricindeki tüm sınıf seviyelerinde birkaç noktada değinildiği tespit edilmiştir. 6. Sınıf ders kitabında ise barışın İslam tarihi özelinde oldukça vurgulu olarak anlatılması ise memnuniyet vericidir. DKAB derslerinde sevgi ve saygı değerine hem öğretim programları hem de tüm sınıf seviyelerindeki ders kitapları içerisinde sınırlı olarak değinildiği görülmektedir. İnsanın çevresiyle olan ilişkisini belirleyen böylesi önemli değerlerin yalnızca 7. Sınıf seviyesinde müstakil bir başlık altında veriliyor oluşu DKAB derslerinin bir eksikliği olarak ifade edilebilir. Bu durum Gürel'in DKAB dersi öğretim programları ve ders kitaplarında saygı değerini incelediği çalışmasında ulaştığı "2018 öğretim programında saygı değerinin önceki programa göre yüzeysel olarak yer verildiği"<sup>200</sup> sonucuyla da uyumludur. Ayrıca bu sonuç Arıcı ve Maden'in DKAB öğretim programını saygı değeri açısından inceledikleri çalışmada belirtilen DKAB dersi öğretim programlarında saygı değerine yer verilmesine rağmen eksiklerin bulunduğu<sup>201</sup> sonucuyla da tutarlıdır. Benzer şekilde DKAB dersleri hoşgörü değeri yönüyle ele alındığında da oldukça sınırlı bir seviyede bu değere yer verildiği belirlenmiştir. Öğretim programları, 6-8 ve 10. sınıf seviyelerindeki ders kitaplarının hiçbir yerinde bu değerden bahsedilmemektedir. Diğer sınıf seviyelerinde ise oldukça sınırlı ölçüde bu değerden söz edilmiştir. Bu sonuç Ay tarafından çalışılan "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Hoşgörü Değerinin Öğretimi" isimli tezde ulaşılan "hoşgörü değerinin ders kitaplarına yeterince yansımadağı görülmüştür"<sup>202</sup> sonucuyla da uyumludur. İş birliği (istişare) değerinin de DKAB derslerinde yeterince ele alındığını söylemek mümkün değildir. Öğretim programları, 7-9-11 ve 12. sınıf ders kitaplarında bu değere hiç yer verilmezken diğer sınıf seviyelerinde bu değerle ilgili yüzeysel ifadelerin bulunduğu söylenebilir. Bu açıdan birlikte yaşayabilmenin zemini olan bu

<sup>199</sup> Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*, 10.

<sup>200</sup> Ramazan Gürel, "2010 Yılı ve Sonrası DKAB Dersi Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında Saygı ve Hoşgörü Değerleri Bağlamında Diğer Dinlerin Öğretimi", *Kilitbahir* 1, sy 15 (2019): 116.

<sup>201</sup> İsmail Arıcı ve Kenan Maden, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Saygı Değeri", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22, sy 1 (2018): 237.

<sup>202</sup> Mustafa Fatih Ay, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Hoşgörü Değerinin Öğretimi" (Erzurum, Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 118.

değerin DKAB derslerinde yeterince ele alınmıyor oluşu yetişen neslin hoşgörü paydasında birlikte yaşayabilme bilinci kazanması açısından önemli bir eksiklik. Öte yandan DKAB dersleri özgürlük değeri yönüyle incelendiğinde hem öğretim programı hem de ders kitapları yönüyle oldukça yoğun bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Yalnızca 5 ve 11. Sınıf ders kitaplarında bu değere yer verilmezken diğer sınıf seviyelerinde oldukça vurgulu bir şekilde bu değere yer verilmesi memnuniyet vericidir. Benzer şekilde sorumluluk değeri de DKAB derslerinin gerek öğretim programlarında gerekse de tüm sınıf seviyelerindeki ders kitaplarında vurgulu şekilde verilmektedir. Ulaşılan bu sonuç Ağca ve Meydan'ın 7. Sınıf DKAB dersini kök değerler açısından incelediği çalışmada ortaya koydukları birçok ünite de en fazla sorumluluk değerine yer verilmiştir<sup>203</sup> sonucuyla da uyumludur. Son olarak DKAB derslerinde dürüstlük değerine hem öğretim programları hem de tüm sınıf seviyelerindeki ders kitaplarında yoğun olarak yer verildiği görülmektedir. Bu sonucun yetişen neslin doğru sözlü olması ve başkalarını aldatmamasına vereceği katkı yönüyle anlamlı olduğu ifade edilebilir.

Barış, sevgi- saygı, hoşgörü, iş birliği, özgürlük, sorumluluk ve dürüstlük değeri DKAB dersleri sayesinde yetişen neslin kazanması beklenen değerlerdir. Bu değerler sayesinde öğrencilerin insan haklarına saygılı, birlikte yaşama bilinci ve becerisine sahip, toplumsal barışa katkı sunan hem kendisine hem de kendisi gibi inanıp yaşamayan insanlara saygı duyan ve başka insanlarca güvenilen kişiler olması öngörülebilir. Bu anlamda DKAB dersi öğretim programları ve ders kitaplarında bu değerlerin tümüne bir plan ve bütünlük içinde yer verilmesi beklenmektedir. Ancak bu konuda öğretim programı ve ders içerikleri arasında bir uyumsuzluğun olduğu görülmektedir. Bununla birlikte bazı değerlere öğretim programlarında, bazı değerlere ise belli sınıf seviyelerinin ders kitaplarında değinilmemesi önemli bir eksiklik. DKAB derslerinin uzun yıllardır süregelen tartışmaların odağında yer almasının nedenleri arasında bu durumun da etkisinin olduğu söylenebilir. Yürütülen tartışmalar genel anlamda evrensel değerler bağlamında yoğunlaşmaktadır. Yukarıda bahsedilen gerek uluslararası mahkemeler gerekse de Anayasa Mahkemesi kararlarında da altı çizilen DKAB derslerinin uluslararası ölçütlere ve insan

---

<sup>203</sup> Cihan Ağca ve Hasan Meydan, "Yedinci Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Kök Değerlerin Öğretimi Açısından İncelenmesi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9, sy. 1 (Haziran 2022): 112.

hakları kurallarına uygun hale getirilmesi<sup>204</sup> bu tartışmaları önemli ölçüde azaltacaktır. Diğer taraftan DKAB derslerinin hem insanlığın ortak aklının bir ürünü olarak kabul gören hem de dini metinlerin temel argümanları arasında yer alan evrensel değerler ışığında dizayn edilmesi ülkemiz yarınları için de önemli faydalar sağlayacaktır. Çok farklı dini anlayışa sahip insanların birlikte yaşadığı ülkemizde DKAB derslerinin evrensel değerleri kuşatan bir anlayışla verilmesi uzun yıllardır ülke enerjisini azaltan gerginliklerin giderilmesine katkı vereceği ifade edilebilir.

Bu sonuçlardan hareketle DKAB dersi öğretim programlarının ve ders kitaplarının barış, sevgi- saygı, hoşgörü ve iş birliği değerleri yönüyle revizyondan geçirilmesi önerilebilir. Bu revizyon şu şekilde gerçekleştirilebilir.

- Barış değeriyle ilgili olarak öğretim programında bu değere yer verilmesi önerilebilir. Programın temel felsefesi ve amaçları bölümüne “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleriyle bireylerin barış değerini anlama, benimseme ve buna uygun yaşam sürmeleri hedeflenmiştir” ibaresi eklenebilir.

- Sevgi- saygı değeri bağlamında ilkokul 5. sınıf “Ramazan ve Oruç” ünitesi içerisinde orucun insanlar arasında sevgi- saygı değerine vereceği katkılardan söz edilebilir. 6. Sınıf “Zararlı Alışkanlıklar” ünitesi içerisinde zararlı alışkanlıkların insanlar arası saygıyı zedeleyici yönünden söz edilebilir. Son olarak 9. Sınıf “Gönül Coğrafyamız” ünitesinde İslam medeniyetinin insanlara sevgi- saygı yönüyle kattığı değerlerden bahsedilebilir.

- Hoşgörü değeriyle ilgili olarak öğretim programında Öğretim Programının Perspektifi başlığı altındaki Değerlerimiz bölümünde sayılan kök değerler arasına bu değer de eklenebilir. Mevcut ifade şöyle revize edilebilir: “Öğretim programlarında yer alan “kök değerler” şunlardır: adalet, dostluk, hoşgörü, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik”.

6-8 ve 10. sınıf seviyelerinde hiç söz edilmeyen bu değere 6. Sınıf “Hz. Muhammed’in Hayatı” ünitesi içerisinde Hz. Muhammed’in hayatından hoşgörü örnekleri verilebilir. 8. sınıf “Zekât ve Sadaka” ünitesi altında bu ibadetlerin insanlar arası hoşgörüye katkısından söz edilebilir ve 10. Sınıf

---

<sup>204</sup> Bu konuda bk., Hasan and Eylem Zengin v. Turkey Davası, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) K. 1448/04 (9 Ekim 2007)

“Ahlaki Tutum ve Davranışlar” ünitesi altında bu değer ahlakla olan bağı incelenebilir.

• İş Birliği (İstişare) değeri yönüyle öğretim programlarının yetkinlikler bölümünde bu değere de yer verilebilir. Benzer şekilde 5-7-9-11 ve 12. Sınıf seviyelerinde de bu değer önemi vurgulanabilir. 5. sınıf “Aile Hayatı”, 7. sınıf “Hac ve Kurban”, 9. sınıf “Gençlik ve Değerler”, 11. sınıf “Kur’an’a Göre Hz. Muhammed” ve 12. sınıf “Anadolu’da İslam” üniteleri bu değer yer alabileceği üniteler olarak önerilebilir.

Diğer yönden özgürlük, sorumluluk ve dürüstlük değerleri açısından hem öğretim programlarının hem de ders kitaplarının yeterli seviyede bulunduğu ifade edilebilir.

---

<b>Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:</b>	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
<b>Finansal Destek / Grant Support:</b>	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

---

## KAYNAKÇA

- Acar, Ali Kemal. “Din Eğitimi İçin Gelecek Perspektifi Denemesi”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy. 12 (Aralık 2021): 43-64. <https://doi.org/10.53112/tudear.981148>.
- Ağca, Cihan ve Hasan Meydan. “Yedinci Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Kök Değerlerin Öğretimi Açısından İncelenmesi”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9, sy 1 (Haziran 2022): 94-116.
- Altaş, Nurullah. “Çokkültürlü Din Eğitimi Modeli Geliştirmede İşlem Basamakları İçin Bir Deneme”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 1, sy. 1 (01 Ocak 2003): 19-42.
- Anders, Sjöborg, ve Georg Ziebertz Hans. *Religion, Education and Human Rights Theoretical and Empirical Perspectives*. Cham/ Switzerland: Springer, 2017.
- Arıcı, İsmail ve Kenan Maden. “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Saygı Değeri”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22, sy 1 (2018): 237-56.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. “Din Eğitiminde Yeni Yaklaşımlar”. *İçinde Avrupa Birliği’ne Giriş Sürecinde Türkiye’de Din Eğitimi Srunları Sempozyumu ed. Suat Cebeci*. Adapazarı: Değişim Yayınları, 2002.
- Ay, Mustafa Fatih. “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Hoşgörü Değerinin Öğretimi”. *Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi*, 2013.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.

- Aydın, Muhammet Şevki ve Cemil Osmanoglu. "Kültürlerarası Din Eğitimi". İçinde *Din Eğitimi ed.Recai Doğan - Remziye Ege*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Bahar, Halil İbrahim. *Sosyoloji*. Ankara: Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu (USAK) Yayınları, 2009.
- Bilgin, Beyza. "İrşadda Evrensel Sorumluluk.", 171-78. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1995.
- Bilgin, Beyza. "Kültürel Farklılıklar ve Dinin Evrensel Öğretimi". İçinde *Avrupa Birliği'ne Giriş Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi Srunları Sempozyumu ed. Suat Cebeci*. Adapazarı: Değişim Yayınları, 2002.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları ed. Selçuk Beşir Demir*. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2007.
- Çamyar, Selahattin. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitabı*. Ankara: Anka Yayınevi, 2019.
- Çelikkaya, Tekin ve Oman Seyhan. "Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin ve Öğretmen Adaylarının Evrensel Değerlere İlişkin Metafor Algıları". *E-Uluslararası Eğitim Araştırmaları Dergisi* 8, sy 3 (2017): 65-87.
- Dağ, Umut. "Michael J. Sandel'in Piyasa Ahlakı Eleştirisi: Yozlaşan Toplum ve Tehdit Altındaki Demokrasi", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 1/18, (Aralık 2022), 103-113
- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. Ankara: MEB, 2018.
- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*. Ankara: MEB, 2018.
- Doğan, Recai. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*. Ankara: Gezegen Yayıncılık, 2021.
- Doll, Roland C. *Curriculum İmprovement: Decision Making and Process*. New York: Harcourt, 1988.
- Erdoğan, Mustafa. *Anayasal Demokrasi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 1999.
- Esemen, Anıl. "2018 Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programı Kazanımlarında Evrensel Değerler". *Ulusal Eğitim Akademisi Dergisi* 4, sy 2 (27 Ekim 2020): 89-109. <https://doi.org/10.32960/uead.743762>.
- Evans, Carolyn. "Religious Education in Public Schools: An International Human Rights Perspective". *Human Rights Law Review Oxford University Press* 8, sy 2 (2008): 449-73.
- Evin, İlke ve Osman Kafadar. "İlköğretim Sosyal Bilgiler Programının ve Ders Kitaplarının Ulusal ve Evrensel Değerler Yönünden İçerik Çözümlemesi". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 2, sy 3 (01 Eylül 2004): 293-304.
- Fırat, Hatice ve -Ahmet Mocan. "Türkçe Ders Kitaplarındaki Hikâyelerde Yer Alan Değerler". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 183, 183 (01 Nisan 2014): 25-49. <https://doi.org/10.20296/tsad.27656>.



- Güney, Taner "Yozlaşmanın Sosyal ve Kültürel Etkileri: Bir Literatür İncelemesi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3 / 1 (Ocak 2016), 15-25.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar, Ahlâk Psikolojisi, Ahlâki Değerler ve Ahlâki Gelişme*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1998.
- Gürel, Ramazan. "2010 Yılı ve Sonrası DKAB Dersi Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında Saygı ve Hoşgörü Değerleri Bağlamında Diğer Dinlerin Öğretimi". *Kilitbahır* 1, sy 15 (2019): 81-123.
- Honer, M. Stanlery, ve Thomas C. Hunt. *Innovation To Philoposy: Issues And Options*. California: Wadsoworth, 1978.
- Kaymakcan, Recep ve Hasan Meydan. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 9, sy 21 (01 Haziran 2011): 29-55.
- Keskiner, Emine. "Bir İnsan Hakları Meselesi Olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 38 (05 Mart 2014): 5-24. <https://doi.org/10.15370/muifd.71243>.
- Komasyon. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı*. Ankara: Meb Yayınları, 2021.
- Konaklı, Numan vd. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 10. Sınıf Ders Kitabı*. Ankara: Meb Yayınları, 2019.
- Kozikoğlu, İshak ve Süheyla Yıldırımoglu. "Öğretmenlerin Çokkültürlü Eğitime Yönelik Tutumları ile Kapsayıcı Eğitimde Sınıf İçi Uygulamaları Arasındaki İlişki". *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi*, sy 51 (30 Haziran 2021): 226-44. <https://doi.org/10.53444/deubefd.827397>.
- Köylü, Mustafa. *Küresel Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Dem, 2006.
- Köylü, Mustafa ve Cemil Oruç. "Çocukluk Dönemi Din Eğitimine Gelişimsel Bir Bakış Açısı". *Çocuk ve Medeniyet* 6, sy 12 (15 Aralık 2021): 27-46.
- Kutlu, Sönmez. "Din öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar". İçinde *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyumu*. Ankara: Meb Yayınları, 2003.
- Lawrence Kohlberg. "Moralische Entwicklung". İçinde *Die Psychologie Der Moralentwicklung ed.In W. Althof*, 123-74. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.
- Macit, Sadullah. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. Sınıf Ders Kitabı*. İstanbul: FCM Yayıncılık, 2018.
- Naziroğlu, Bayramali. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Vatandaşlık Eğitimi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11, sy 2 (01 Nisan 2011): 73-95.
- Nuri Bilgin. *Sosyal Psikolojide Yöntem ve Pratik Araştırmalar*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1995.
- Özgün, İbrahim. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. Sınıf Ders Kitabı*. Ankara: Meb Yayınları, 2021.

- Pınarbaşı, Bekir ve Fikri Özdemir. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11. Sınıf Ders Kitabı*. Ankara: Dikey Yayıncılık, 2019.
- Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*. Ankara: Anı Yayınları, 2012.
- Şişman, Mehmet. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Taştekin, Osman. *Din Eğitiminin 100'ü*. Ankara: Otto, 2017.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 2005.
- Yılmaz, Hüseyin. *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*. İstanbul: Dem Yayınları, 2019.
- Yılmaz, Hüseyin. "Yaygın Din Eğitimi Kurumları ve Toplumsal Barış". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy 2 (15 Aralık 2001): 329-56.
- Yılmaz vd., Feramuz. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12. Sınıf Ders Kitabı*. Ankara: Meb Yayınları, 2019.
- Yiğit, Hulusi vd. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*. Ankara: MEB, 2019.
- Yücel, Hasan Ali. *Millî Eğitimle İlgili Söylev ve Demeçler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Zengin, Mahmut. "Yapılandırmacı Yaklaşım ve Din Öğretimi". İçinde *Din Eğitiminde Çağdaş Konular ed. Mustafa Köylü*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.





## Allah Algısı Açısından 4. ve 5. Sınıf DKAB Ders Programı ve Kitaplarının İncelenmesi

HÜMEYRA NAZLI TAN

MEB, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Türkiye  
MEB, General Directorate of Religious Education, Türkiye  
humeyranazlitan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0325-7210>

### Öz

Allah algısı, çocukluk döneminde oluşmaya başlayan ve zamanla bireyin bütün hayatına etki edebilen oldukça önemli bir algı türüdür. Bu anlamda çocukluk döneminde Allah algısı ile ilgili verilen her türlü eğitim ve öğretim yaşantısı önem kazanmaktadır. Bununla birlikte Allah algısının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) ders programlarında ve kitaplarında nasıl oluşturulduğuna dair ayrıntılı çalışmalara henüz rastlanmamaktadır. Araştırma, bu eksikliği biraz olsun gidermek için DKAB ders programı ve kitaplarını Allah algısı açısından incelemektedir. Bu doğrultuda araştırmanın iki temel hedefi vardır. Birinci hedef, örgün eğitimde ilk defa DKAB dersi görmeye başlayan ve somut işlemler döneminde olan 4. ve 5. sınıf öğrencilerinin ders kitaplarında nasıl bir Allah tanımlaması ile karşılaştıklarını tespit etmektir. İkinci hedef ise bu tanımlamanın o yaş dönemindeki çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişim düzeylerine uygun olup olmadığını ve çocukların olumlu yönde Allah algısı geliştirmelerine katkı sağlayıp sağlamadığını incelemektir. Çalışma, nitel araştırma yöntemi ve içerik analizi tekniği ile yürütülmüştür. Araştırma materyalini, 4. ve 5. sınıf DKAB ders programı ve kitapları oluşturmaktadır. Önceden belirlenen dört temel kategori ve araştırma materyalinde Allah'ı tanımlamak için kullanılan ifadeler temel alınarak analiz işlemleri gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın sonucuna göre 4. ve 5. sınıf DKAB ders programı ve kitaplarında içsel süreçler açısından çocuktaki Allah algısını olumlu yönde desteklemeye yönelik bilinçli bir stratejinin belirlenmediği ve İslam inancındaki Allah'a yönelik olumlu bağlanma figürlerine gerektiği kadar yer verilmediği tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Allah Algısı, Din Psikolojisi, DKAB Ders Programı ve Kitapları.

### An Analysis of the 4th and 5th Grade RCMK Curriculum and Textbooks in Terms of the Perception of God

#### Abstract

The perception of God is a critical type of perception that begins to form in childhood and can affect the whole life of the individual over time. The perception of God acquired through childhood education is vital. However, no extensive studies on how the perception of God is formed in Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) curricula

and textbooks in Turkey have been conducted. To address this gap in the field, this study examines RCMK syllabus and textbooks in terms of God perception. This study has two main objectives. The first is to determine what kind of God definition the fourth and fifth grade students are exposed to in their formal education. The second is to evaluate whether this definition is appropriate for children's cognitive and affective development levels, as well as whether it is a positive perception of God in terms of psychology of religion.

Qualitative research method and content analysis technique were applied in the study. The research materials included the RCMK curriculum and textbooks for grades 4 and 5. The analysis was based on four predetermined categories and the expressions used in the research material to define God. The study's findings indicate that the fourth and fifth grade religious studies textbooks and curricula suffer from a lack of a strategy to support the child's perception of God and insufficiency of positive attachment figures towards God in teaching sources as proclaimed in Islamic faith.

**Keywords:** Perception of God, Psychology of Religion, RCMK Curriculum and Textbooks.

*Ben kulumun zannı üzereyim. Beni nasıl zannederse ona öyle muamele ederim.<sup>1</sup>*

## Giriş

Kültürümüzde Allah algısı üzerinde etkili olan inanışlardan biri de "Allah'ın, kulun zannı üzerine olduğu ve bu zan üzerine Allah'ın kuluna muamele ettiği" inancıdır. Bu inancın psikolojik alt yapısı incelendiğinde; bireyin tüm dini inançlarını,<sup>2</sup> benliğini,<sup>3</sup> sosyal ilişkilerini<sup>4</sup> ve yaşam doyumunu<sup>5</sup> Allah algısına göre gerçekleştirdiği görülmektedir. Bu anlamda bireyin Allah hakkındaki algısı, onun kaderini belirlemede rol oynayabilmektedir.

Allah algısı en öz tanımıyla bireyin Allah'a ilişkin duygu, düşünce ve tutumları<sup>6</sup> olarak açıklanabilmektedir. Ancak bu algı türü bireyin kişisel dindarlığından; toplumsal ilişkilerine, benlik gelişimine ve yaşam doyum düzeyine kadar uzanan oldukça geniş bir alana etki etmektedir. Bu anlamda Allah algısı dinin ve sosyal hayatın merkezini oluşturmaktadır. Bu algının olgunlaşmasında bilişsel ve duyuşsal gelişim süreçleri kadar bireye aktarılan öğretilerin de büyük etkileri olduğu bilinmektedir.<sup>7</sup> Olumlu ve olumsuz yönde Allah algısının gelişmesine sebep olabilecek bu etkilerin sonuçları

<sup>1</sup> el-Buḥārī, et-Tevhīd, 15 (no. 35); Muslim, et-Tevbe, 1, ez-Zikr, 2 (no. 19).

<sup>2</sup> Murat Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, iii.

<sup>3</sup> Peter Benson ve Bernard Spilka, "God image as a function of self-esteem and locus of control," 297.

<sup>4</sup> Akif Hayta, "Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru," 57.

<sup>5</sup> Lee A. Kirkpatrick ve Phillip R. Shaver, "An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief," 266-274.

<sup>6</sup> Ahmet Akın ve Ümran Akın, "Allah Algısı Ölçeği Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirliliği."

<sup>7</sup> Antonie Vergote, "Din, İnanç ve İnançsızlık," 181.

düşünüldüğünde<sup>8</sup> ve bu algı ile ilgili ilk temellerin çocukluk döneminde atıldığı göz önünde bulundurulduğunda,<sup>9</sup> çocukluk döneminin bir kez daha dikkatleri üzerine çektiği görülmektedir.<sup>10</sup> Bu bakış açısı aynı zamanda çocukluk döneminde Allah algısı ile ilgili verilen her türlü eğitim, öğretim ve terbiye yaşantısının da incelenmesini gerektirmektedir.<sup>11</sup> Bu anlamda din öğretiminin üst amaçlarından biri ilahi olana bağlılığın niteliğini korumak, eğitim ve öğretim yaşantılarını bu yönde planlayarak geliştirmektir. Bu hedefler yapılandırılırken insan psikolojisinin esas fonksiyonları olan bilme-düşünme (cognitive), duygu-istek (affective) ve psikomotor fonksiyonlar da dikkate alınmalıdır.<sup>12</sup> Bu nedenlerle örgün eğitimin ilk basamaklarında okutulan DKAB ders kitaplarında ve programlarında nasıl bir Allah algısının oluşturulduğu, bu algının olası etkileri ve o yaş dönemindeki çocukların bilişsel ve duyuşsal düzeylerine uygun olup olmadığı konuları, araştırılması ve değerlendirilmesi gereken önemli başlıklar arasında yer almaktadır. Özellikle çocuk psikologlarının bu konuya vurgu yapmaları yani çocukların kavramları tanıma noktasında geliştirdikleri algının önemine dikkat çekmeleri<sup>13</sup> araştırma konusunun gerekliliğini gözler önüne sermektedir. Bu doğrultuda araştırmanın iki temel hedefi bulunmaktadır. Araştırmanın birinci hedefi, örgün eğitimde ilk defa DKAB dersi görmeye başlayan ve somut işlemler döneminde olan 4. ve 5. sınıf öğrencilerinin ders kitaplarında nasıl bir Allah tanımlaması ile karşılaştıklarını tespit etmektir. İkinci hedefi ise bu tanımlamanın o yaş dönemindeki çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişim düzeylerine uygun olup olmadığını ve çocukların olumlu yönde Allah algısı geliştirmelerine katkı sağlayıp sağlamadığını incelemektir.

### 1. Tanrı Algısı ve Gelişimi

Bu çalışmada Tanrı kavramı ile teistik bir Tanrı'dan, özellikle İslam dininde kendisine inanılan ve tek Tanrı olarak kabul edilen "Allah" kavramından bahsedilmektedir. Ancak çalışmada hem Tanrı hem de Allah kavramının kullanımına yer verilmiştir. Bunun sebebi, "Tanrı Algısı" ifadesinin literatürde kullanıldığı şekli ile muhafaza edilmek istenmesidir. Ancak araştırma metninin bütününde Tanrı kavramının kullanılması uygun bulunmamıştır. Nitekim araştırmanın inceleme kapsamına aldığı materyalde "Tanrı" kavramı kullanılmamaktadır. Bu nedenle çalışmanın literatür

<sup>8</sup> Mualla Öztürk, "Din Eğitimi ve Çocuk Ruh Sağlığı", Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri, 206-210.

<sup>9</sup> Kerim Yavuz, "Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi (7-12 yaş)"41; Mehmet E. Ay, "Çocuklara Allah İnançının Öğretiminde Temel İlkeler," 12.

<sup>10</sup> Mustafa Köylü, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi,"137.

<sup>11</sup> Köylü, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", 138-139; Murat Yıldız ve Vehbi Ünal, "Tanrı Tasavvuru ile Engelliliğe Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişki," 18.

<sup>12</sup> Selahattin Parlador, "Din Eğitimi Hedefleri," 87.

<sup>13</sup> Donald Ratcliff, *Hanbook of Children Religious Education*, 10.

araştırması ile ilgili kısımlarında “Tanrı Algısı”, diğer bölümlerinde ise “Allah algısı” ifadesinin kullanılması uygun görülmüştür.

“Algı” kavramına gelindiğinde ise bu kavram; kısaca bilgilerin, duyuşal uyarıların ya da duyuşların anlamlı deneyimlere çevrilmesi olarak ele alınmaktadır. Bu anlamda öğrenmenin etkisine açık, zaman içinde değişebilen, gelişebilen ve gelişimi ölçülebilen bir yapıya sahiptir.<sup>14</sup> Tanrı’nın algılanması ya da Tanrı algısı olarak ifade edilen algı ise genellikle çocukluk döneminde oluşmaya başlayan<sup>15</sup> ve bireyin kişiliği, dini, ailesi, öğrenim gördüğü okulu ve çevresiyle birlikte şekillendirilebilen bir algı türü olarak açıklanmaktadır.

Tanrı algısı, Tanrı’nın bizatihi kendisi değildir. Vahiyden, dini metinlerden ve gelenekten öğrenilen bir şey olduğu kadar insan tarafından da kurgulanan, imgelenen ve hayal edilen bir şeydir.<sup>16</sup> Tanrı hakkında kutsal kitaplarda, dini metinlerde ve gelenekte sunulan bütün bilgilerin bilişsel boyutta Tanrı kavramının zeminini oluşturduğu ve bununla birlikte çocukluk döneminden itibaren kişilerin Tanrı kavramını kendi psikolojileri, gördükleri eğitim ve kültürel çevrelerinin etkileri ile bütünleştirerek hayatlarına aldıkları bilinmektedir.<sup>17</sup> Yani bu algı biçimi, bireyin kişisel olarak Tanrı’yı nasıl gördüğü ve düşündüğü ile ilgili olup bireyin Tanrı hakkındaki duyuş, düşünce ve tutumlarını kapsamaktadır.<sup>18</sup> Bu nedenle tek bir Tanrı olsa da tek bir Tanrı algısından bahsetmek mümkün görünmemektedir.

İnsanın Tanrı ile kurduğu her türlü ilişki aslında insanın zihninde tasavvur ve tahayyül ettiği bir algılama çabası ile gerçekleşmektedir. Bu algı biçimi Tanrı’nın kendisi tarafından oluşturulduğu gibi insan zihni tarafından da oluşturulmaktadır.<sup>19</sup> Psikolojide Tanrı algısının gelişimi ile ilgili açıklamalarda bulunan kuramların genel itibarıyla “bilişsel” ve “ilişkişel” kuramlar olarak ikiye ayrıldığı ifade edilmektedir.<sup>20</sup> İlişkişel kuramlar içerisinde en çok;

- Freud’un oğul ile baba tanrı arasında kurduğu ilişki,<sup>21</sup>

<sup>14</sup> Rasim Bakırcıoğlu, “Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü,” 8-10.

<sup>15</sup> Ana-Marie Rizzuto, *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*, 7-10.

<sup>16</sup> Mehmet Evkuran, “İslâm düşünce geleneğinde Tanrı tasavvuru,” 51.

<sup>17</sup> Antonie Vergote, “Din, İnanç ve İnançsızlık,” 181.

<sup>18</sup> Ahmet Akın, Ümran Akın, “Allah Algısı Ölçeği Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirliği.” 0-0

<sup>19</sup> Mahmut Ay, “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması,” 108.

<sup>20</sup> Wayne J. Ruchgy, “The Relationship of Mental Representation of God to Levels of Faith Development,” (Doktora Tezi), 78-79.

<sup>21</sup> Sigmund Freud, *Totem and Tabu*, 251.

- Bireylerin kendileri ve başkaları arasında kurduğu duygusal bağı temel alan “nesne ilişkileri” kuramı,<sup>22</sup>

- Bağlanma sürecindeki bir çocuğun, güvenilir bir dayanağının olduğunu bilmesiyle oluşturduğu güvenli ilişkilerden güvenilir Tanrı algısına kadar uzanan süreci açıklayan “bağlanma kuramı”<sup>23</sup> dikkatleri çekmektedir.

İlişkisel kuramlar içinde değerlendirilebilecek dikkat çeken bir diğer kuram da Oser’in dini yargının gelişimine göre açıkladığı Tanrı algısı modelidir. Oser’a göre dini yargı ve dolayısıyla Tanrı algısı her zaman oluşabilmekte ve gelişebilmektedir. Ancak bu algının değişmesinde ve gelişmesinde önemli olan faktörün kriz dönemleri olduğu ifade edilmektedir.<sup>24</sup> Bireyin kriz dönemlerinde baş etme aracı olarak kullandığı derin dini yargıları Tanrı algısı üzerinde etkili olabilmektedir.<sup>25</sup>

Bu kuramlar kısaca bireydeki Tanrı algısının gelişimini, bebeklikten itibaren insanların diğer canlılar, nesnelere ve başka insanlarla kurdukları ilişkilere ve kriz durumları sırasında geliştirdikleri tutumlara göre açıklamaya çalışmaktadır.

Bilişsel kuramlar açısından Tanrı algısı değerlendirildiğinde ise Piaget’in bilişsel gelişim kuramından yola çıkarak bazı bilim adamlarının Tanrı algısının gelişimini açıkladığı görülmektedir. Piaget’in “bilişsel/zihinsel gelişim” kuramı, bebeklikten itibaren zaman ilerledikçe çocukların; düşünme, kavrama ve problem çözme yeteneklerinde niteliksel bir gelişmenin olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>26</sup> Daha sonrasında ise yine Piaget’in “çocuğun ahlaki yargısı” üzerine söyledikleri<sup>27</sup> ve Kohlberg’in geliştirdiği “ahlaki yargı gelişimi”<sup>28</sup> kuramı, Tanrı algısının bilişsel gelişim kuramları çerçevesinde nasıl geliştiğine dair ipuçları vermektedir. Ancak Piaget’in bilişsel gelişim evrelerine göre Tanrı algısını açıklayan bilim adamlarının başında Goldman,<sup>29</sup> Elkind<sup>30</sup> ve Harms<sup>31</sup> gelmektedir. Harms, bu kuramdan yola çıkarak Tanrı algısının gelişimini peri masalları aşaması(3-6 yaş), gerçekçi aşama (7-12 yaş) ve bireysel aşama (13-18 yaş )

<sup>22</sup> Donald W. Winnicott, “Playing and Reality,” 1-2.

<sup>23</sup> John A. Bowlby, “Secure Base Parent-Child Attachment and Healthy Human Development,” 5-8.

<sup>24</sup> Fritz K. Oser, Paul Gmiinder, *Religious Judgement: A Developmental Perspective*, 34-38.

<sup>25</sup> Oser ve Gmiinder, *Religious Judgement: A Developmental Perspective*, 33.

<sup>26</sup> Jean Piaget, “Piaget’s theory of cognitive development,” 33-47; Jean Piaget, *Çocukta Zihinsel Gelişim*, 13-20.

<sup>27</sup> Jean Piaget, *Çocuğun Ahlaki Yargısı*, 335-360.

<sup>28</sup> Lawrence Kohlberg, “The development of children’s orientations toward a moral order I. Sequence in the development of moral thought,” 11-33.

<sup>29</sup> Ronald Goldman, “Religious thinking from childhood to adolescence”.

<sup>30</sup> David Elkind, “The origins of religion in the child” Review of Religious Research.

<sup>31</sup> Ernest Harms, “The Development of Religious Experience in Children.”



olarak sınıflandırmıştır.<sup>32</sup> Elkind ise bilişsel ihtiyaçlar doğrultusunda bu dönemleri; korunma arayışı dönemi (0-2 yaş), temsil arayışı dönemi (3-6 yaş), ilişki arayışı dönemi (7-12 yaş) ve idrak arayışı (ergenlik) dönemi olarak isimlendirmiştir.<sup>33</sup> Ancak Goldman'ın teorisine bakıldığında Piaget'nin gelişim teorisine en yakın olan teorinin bu teori olduğu görülmektedir. Goldman, teorisini geliştirirken Piaget'nin terminolojisinden yararlanmış ve dini düşünce gelişimini dolayısıyla Tanrı algısı gelişimini bu dönemler çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır. Goldman'a göre de dini düşünce; sezgisel dini düşünce (0-7 yaş), somut dini düşünce (7/8- 13/14 yaş) ve soyut dini düşünce (13/14 yaş ve üzeri) aşamalarından geçerek gelişimini sürdürmektedir.<sup>34</sup> Goldman'a göre çocuktaki Tanrı algısı ilk önce duygusal izlenimlerle şekil almakta ve biçimlenmektedir.<sup>35</sup>

Bu gelişim modellerine göre çocukların Tanrı algısı genel olarak antropomorfiktir. Yani insana benzetilen bir biçimde ya da insan biçimindedir. Yaklaşık olarak dört yaşlarına gelen bir çocuğun Tanrısı, insan türünün en üst özelliklerine sahip devasa bir varlıktır. Bir kral ya da doğa olaylarını harekete geçiren somut bir kahramandır. Çocuk yedi yaşına geldiğinde Tanrı algısı, soyut ile somut düzey arasındaki bir geçiş döneminde gelişimini sürdürmektedir.<sup>36</sup> Ancak Türkiye'de bu yaş dönemi çocuklarda, antropomorfik düşünceden biraz daha uzaklaşıldığı gözlemlenmektedir.<sup>37</sup> Çocuk 11 yaşına geldiğinde ise Tanrı algısı soyut olarak gelişim göstermeye başlamaktadır.<sup>38</sup> Ancak bu yaşlarda da (11 ve 12 yaşları arasında) hala karşılıklı ilişki içeren, davranışlar karşısında sürekli ödül ve ceza beklenen yani ödüllendiren ve cezalandıran Tanrı algısının baskın olduğu görülmektedir.<sup>39</sup> Çocukların manevi dünyalarının hasar almaması için onların zihinsel gelişimlerine uygun bir Tanrı algısının sunulması ve bu algıyı çocuğa sunacak kimselerin de bu konunun önemini kavramaları gerekli görülmektedir.<sup>40</sup>

Tanrı algısının gelişimi ilişki kuramlar çerçevesinde değerlendirildiğinde, ilişki kuramların Tanrı algısını ve gelişimini açıklamaya yönelik önemli katkılar sunduğu gözlemlenmektedir. Çocuklarda güven veren, adaleti sağlayan, affeden, bağışlayan, cezalandıran korku ve

<sup>32</sup> Ernest Harms, "The Development of Religious Experience in Children," 112-122.

<sup>33</sup> David Elkind, "The Origins of Religion in the Child," Review of Religious Research, 35-42.

<sup>34</sup> Ronald Goldman, "Religious Thinking From Childhood to Adolescence," 19-29.

<sup>35</sup> Goldman, "Düşünme ve Dine Tatbiki," 426.

<sup>36</sup> Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, 57.

<sup>37</sup> Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, 175-176.

<sup>38</sup> Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, 57.

<sup>39</sup> Eli Gottlieb, "Dini Düşüncenin Gelişimi," 278.

<sup>40</sup> Mualla Yıldız, "İlköğretim Öğrencilerinin Tanrı İmgisinin Belirlenmesi ve Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi," (Doktora Tezi), 4-5.

kaygı veren Tanrı algılarının oluşmasında; Freud'un oğul ile baba arasında kurduğu ilişkiden<sup>41</sup>, çocuğun diğer varlıklarla<sup>42</sup> ve kendisine ilk bakım veren kimse<sup>43</sup> ile kurduğu iletişime kadar devam eden bütün ilişki modellerinin belirli ölçüde etkili olduğu hatta kriz dönemlerinde geliştirdikleri dini yargıların<sup>44</sup> bile bu algının gelişimine katkı sağladığı görülmektedir. Bu nedenle çocukların zihinlerinde oluşturdukları Tanrı algısının gelişiminde; ailesini ve eğitim gördüğü okulunu da kapsayan çevresinin etkili olduğu, bu çevrenin duygusal dünyalarını olumlu ve olumsuz yönde yapılandırdıkları hatta Tanrı'ya cezalandırıcı bir nitelik yükleyen aile büyüklerinin ve eğitimcilerin duygusal anlamda çocuğa büyük zararlar verebildikleri yapılan klinik çalışmalarla ortaya konmaktadır.<sup>45</sup> Bu çalışmalarda çocuklardaki korku ve kaygının, çevrelerindeki yetişkinlerin olumsuz bilgi aktarması nedeni ile ortaya çıktığı ve geliştiği görülmektedir. Aile, okul, sosyal çevre, kitle iletişim araçları, yaşam olayları ve kişilik gibi birçok sebep ve özellikle dini ya da sosyal yönlendirmeler kişinin Tanrı algısını etkilemektedir.<sup>46</sup>

Bağlanma kuramına göre bağlanma modeli, sadece çocukluk dönemini değil yetişkinlik dönemini de etkilemektedir.<sup>47</sup> Yetişkin yaşamında da "güvenli (kendisine de başkalarına da güvenir), saplantılı (kendisine güvenmez başkalarına güvenir), korkulu (kendisine de başkalarına güvenmez) ve kayıtsız (kendisine güvenir başkalarına güvenmez)" olmak üzere dört çeşit bağlanma stili bulunmaktadır.<sup>48</sup> İnsanların diğer insanlara bağlanma stilleri ile Tanrı'ya bağlanma stillerinin (Tanrı algılarının) benzer ya da aynı olduğunu ileri süren bilim adamları; güvenli bağlanma modeline sahip olan insanların, kaçınan bağlanma modeline sahip olan insanlara göre daha olumlu yönde Tanrı algısı geliştirebildiklerini ifade etmektedir.<sup>49</sup> Bu perspektiften insanların bağlanma modellerine bakıldığında; güvenli bağlanma ile olumlu benlik algısı oluşturabilen insanların, Tanrı algısı da olumlu yönde gelişim gösterebilmektedir.<sup>50</sup>

Tanrı algısının gelişimi ile ilgili ortaya konan bilimsel veriler doğrultusunda Tanrı algısının gelişimine etki edebilecek eğitim öğretim

<sup>41</sup> Freud, *Totem and Tabu*, 251.

<sup>42</sup> Winnicott, "Playing and Reality," 1-2.

<sup>43</sup> Bowlby, "Secure Base Parent-Child Attachment and Healthy Human Development," 5-8.

<sup>44</sup> Oser ve Gmiinder, *Religious Judgement: A Developmental Perspective*, 33.

<sup>45</sup> Mualla Öztürk, "Din Eğitimi ve Çocuk Ruh Sağlığı", *Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri*, 206-210.

<sup>46</sup> Hümevra N. Tan, "Manevi İyi Oluş Uygulaması Yoluyla Yaşam Doyumu, Manevi Yönelim ve Mutluluk Yönelimlerinin İncelenmesi (Eğitimciler Örneği)," (Doktora Tezi), 68.

<sup>47</sup> Bowlby, "Secure Base Parent-Child Attachment and Healthy Human Development," 162.

<sup>48</sup> Jude Cassidy ve Phillip R. Shaver, *Handbook of Attachment*, 460-461.

<sup>49</sup> Kirkpatrick ve Shaver, "An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief," 266-274.

<sup>50</sup> Tan, "Manevi İyi Oluş Uygulaması Yoluyla Yaşam Doyumu, Manevi Yönelim ve Mutluluk Yönelimlerinin İncelenmesi," 68.

yaşantılarının yeniden değerlendirilmesi, bireylerin ve toplumların gelişimi açısından önem arz etmektedir.

## 2. 7-12 Yaş Grubu Çocuklarda Tanrı Algısı

Çocukluk dönemi, bilişsel ve duyuşsal gelişimde ve özellikle davranış ve kişilik gelişiminde ilk temellerin atıldığı, hayatın en önemli evrelerinden biridir. Bu dönemdeki gelişim süreçlerinin içinde aynı zamanda Tanrı algısı da gelişmekte ve bu döneme özgü nitelikler Tanrı algısına da yansımaktadır. Bu bağlamda çocuklarda Tanrı algısının nasıl gelişim gösterdiğinin ve bu gelişimin ne tür özellikler taşıdığına bilinmesi; genelde Tanrı kavramının öğretilmesine, özelde ise Tanrı algısının olumlu yönde geliştirilmesine önemli katkılar sağlamaktadır.

Bu çalışmada örgün eğitimde çocukların ilk defa nasıl bir Allah tanımlaması ile karşılaştıklarının ve bu tanımlamanın somut işlemler dönemindeki çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişim düzeylerine uygun olup olmadığının araştırılması istendiği için özellikle o yaş dönemi çocukların Tanrı algısı gelişimine ve dolayısıyla bilişsel gelişimlerine yer verilmektedir. Bu yaş dönemi, Piaget'in bilişsel gelişim kuramı dönemleri arasından 7-12 yaş grubu içinde değerlendirilebilmektedir. Piaget'in zihinsel gelişim dönemleri sırası ile Duyusal-Motor Dönemi (0-2 yaş), İşlem-Öncesi Dönemi (2-7 yaş), Somut İşlemler Dönemi (7-12 yaş) ve Soyut İşlemler Dönemi (12 yaş ve üzeri) şeklinde sıralanmaktadır.<sup>51</sup> Ancak bu dönemler arasına kesin bir çizgi konulması mümkün değildir. Bilişsel gelişim, biyolojik olgunlaşma ile gelişebildiği gibi yaşanan hayat tecrübesi ile de değişebilmektedir. Buna rağmen süre bakımından farklılıklar olsa da her çocuk aynı dönemlerden aynı sıra ile geçmektedir.<sup>52</sup>

7-12 yaş somut işlemler dönemi, çocukların zihinsel gelişiminde kesin bir dönemeç oluşturmaktadır. Bu dönem, davranışın toplumsallaşmasında mantıksal ve ahlaki eşgüdümüne ilk adımların atıldığı oldukça önemli bir süreçtir.<sup>53</sup>

Bu dönemdeki çocukların Tanrı algıları incelendiğinde, bu algının Piaget'nin somut işlemler dönemi bilişsel özellikleriyle genel olarak örtüştüğü gözlemlenmektedir.<sup>54</sup> Yani bu dönemdeki çocukların Tanrı algıları daha çok antropomorfik bir özellik taşımaktadır. Ancak bu dönemin ilk yılları ile son yılları karşılaştırıldığında bu yıllar arasında farklılıklar

<sup>51</sup> Piaget, "Piaget's theory of cognitive development," 33-47; Piaget, *Çocukta Zihinsel Gelişim*, 15-16.

<sup>52</sup> Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi*, 30-31.

<sup>53</sup> Piaget, *Çocukta Zihinsel Gelişim*, 57.

<sup>54</sup> Muhammed Ü. Öztabak ve Suat Altıntaş, "Okul Öncesi ve İlkokul Öğrencilerindeki Allah Tahayyülünün İncelenmesi.", 48.

olabilmektedir.<sup>55</sup> Tanrı'nın bütün sıfatları genel olarak değerlendirildiğinde, bu yaş dönemindeki çocuklarda genellikle somut işlemler dönemi bilişsel özelliklerin baskın olduğu, bir kısmının kullandıkları ifadeler soyut işlemler dönemi özellikleri taşıya bile bunların dinî eğitimin etkisiyle ezberlenmiş kalıplar olduğu (örneğin eşi ve benzeri yoktur sıfatları gibi) ifade edilmektedir.<sup>56</sup> Ancak son zamanlarda yapılan araştırmalar bu yaş dönemi çocukların zihinlerinde de soyut Tanrı algısını kavrama yeteneğinin olabileceğini öne sürmektedir.<sup>57</sup>

Tanrı algısının bu dönemde halkın geleneksel fikirlerinin bir tasviri gibi ortaya çıktığı, daha çok antropomorfik ve benmerkezci olmaya eğilimli olduğu görülmüştür. Daha sonraları ise Tanrı'ya ait atıfların; "her şeye gücü yeten, korkutucu, gayri şahsi, adil, seven, gizemli ve güvenilir" şeklindeki atıflara dönüştüğü ve zihinsel yeterliliğin artmasıyla Tanrı'ya inanma eğiliminin ve Tanrı sevgisinin de arttığı gözlemlenmiştir.<sup>58</sup> Harms bu dönemi "gerçekçi evre" olarak tanımlamaktadır.<sup>59</sup> Çocuklar bu dönemde çevrelerinden edindikleri bilgi, tecrübe ve deneyimlerin de etkisiyle artık kendi Tanrı algılarını oluşturmaya başlamaktadır.

Somut işlemler dönemine özgü niteliksel özelliklerin Tanrı algısına da yansımaları nedeniyle bu noktada birkaç hususa dikkat edilmesi gerekli görülmektedir. Bu dönemdeki çocukların Tanrı algısında, somut işlemler dönemine has niteliksel bir özellik olarak daha çok yargılayıcı ve cezalandırıcı bir Tanrı algısının var olduğu görülmektedir.<sup>60</sup> Affedici ve bağışlayıcı Tanrı algısının bu dönem çocukları arasında oldukça düşük düzeylerde olduğu tespit edilmiştir.<sup>61</sup> Ailenin, eğitim ve öğretim süreçleri gibi çevresel faktörlerin Tanrı algısının gelişiminde etkili olduğu düşünüldüğünde,<sup>62</sup> baskı ve korku ile eğitilmiş bir çocuğun Tanrı algısında genellikle cezalandırıcı yönün ağır basması beklenebilmektedir. Bu yaş dönemindeki çocuğun henüz Tanrı hakkında soyut düzeyde bir bilgiye tam olarak sahip olamaması, onun kendisine aktarılan cezalandırıcı Tanrı algısını kabullenmesine sebep olabilmektedir. Böylece kullarını seven, affeden ve sayısız iyiliklerde bulunan Tanrı, çocuğun zihninde korkulan ve ceza veren

<sup>55</sup> Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, 170.

<sup>56</sup> Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, 179, 200-201.

<sup>57</sup> Rümeyza N. Doğan, "God and Child: Children's God Concept and Deadlock of Cognitive Stage Theories," 54; Semra. A. Yılmaz, "İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinde Allah Tasavvuru: İstanbul/ Esenler İlçesi Örneği," (Yüksek Lisans Tezi), 77-78.

<sup>58</sup> Ronald Goldman, "Düşünme ve Dine Tatbiki," 438,439.

<sup>59</sup> Ernest Harms, "The Development of Religious Experience in Children," 112-122.

<sup>60</sup> Gottlieb, "Dini Düşüncenin Gelişimi," 278.

<sup>61</sup> Amanda M. Thackeray, "Children's Relational Perceptions of God," (Doktora Tezi), 119.

<sup>62</sup> Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, 254-255.

bir Tanrı olarak algılanabilecektir.<sup>63</sup> Bu bilgi ve eğitim türü onun hem duygularına gelişimine<sup>64</sup> hem de manevi iyi oluşuna<sup>65</sup> zarar verebilmektedir. Dini kişiliğin temellerinin atıldığı çocukluk döneminde dini eğitimin temellerinin de Allah sevgisi esas alınarak atılması önerilmektedir. <sup>66</sup> Bilişsel dönemlerin nitelikleri göz önünde bulundurulduğunda bu gereklilik bir kez daha önem kazanmaktadır.

### 3. Araştırmanın Problemi

Tanrı algısı, çocukluk döneminde oluşmaya başlayan<sup>67</sup> ve zamanla bireyin bütün hayatına etki edebilen oldukça önemli bir algı türüdür. Tanrı algısı oluşurken bireyle kurulan ilişki modelleri,<sup>68</sup> ona öğretilen dini temsiller ve Tanrıya yönelik atıflar, bireydeki Tanrı algısını olumlu ya da olumsuz yönde etkileyebilmektedir.<sup>69</sup> Yapılan bilimsel araştırmalara göre olumlu yönde geliştirilen Allah algısının, hayatın bütün alanlarına olumlu yönde katkı sağladığı görülmektedir.<sup>70</sup>

Bu algıya sahip olan insanların Allah'a kaygılı bir şekilde bağlanmış insanlara göre daha yüksek bir yaşam doyumuna<sup>71</sup> ve benlik değerine sahip oldukları,<sup>72</sup> daha huzurlu oldukları ve diğer insanlarla olan ilişkilerinde daha hoşgörülü davrandıkları,<sup>73</sup> daha sıkı sosyal ilişkilere girdikleri, sosyal ve duygusal olarak daha pozitif bir hayat sürdürdükleri<sup>74</sup> gözlemlenmektedir. Tanrı algısı, aynı zamanda insanlar arası ilişkilerin özünü oluşturan değerlerin de odağını oluşturmaktadır.<sup>75</sup> Bu sebeple bebeklikten itibaren geliştirilen tüm yaygın ve örgün eğitim ve öğretim yaşantılarında; bireyin inandığı Tanrı'ya karşı olumlu bir algının geliştirilmesi, O'nunla güven ekseninde bir ilişki inşa edilebilmesi ve bu sürecin doğru bir şekilde

<sup>63</sup> Mehmet E. Ay, "Çocuklara Allah İnancının Öğretiminde Temel İlkeler," 14-15.

<sup>64</sup> Mustafa Tütüncü, "Çocukta Duygu ve Heyecan Eğitimi," 276.

<sup>65</sup> Tan, "Manevi İyi Oluş Uygulaması Yoluyla Yaşam Doyumu, Manevi Yönelim ve Mutluluk Yönelimlerinin İncelenmesi," 67-70.

<sup>66</sup> Ahmet Albayrak, "Ergenlerin Dini Gelişiminde Sevgi ve Korku Motifinin Etkinliği," (Yüksek Lisans Tezi), 143.

<sup>67</sup> Ana-Marie Rizzuto, The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study, 7-10.

<sup>68</sup> Winnicott, "Playing and Reality," 1-2: Bowlby, "Secure Base Parent-Child Attachment and Healthy Human Development," 5-8.

<sup>69</sup> Özlem Güler, "Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkârlık Duygusu," (Yüksek Lisans Tezi), 17.

<sup>70</sup> Tan, "Manevi İyi Oluş Uygulaması Yoluyla Yaşam Doyumu, Manevi Yönelim ve Mutluluk Yönelimlerinin İncelenmesi," 70.

<sup>71</sup> Kirkpatrick ve Shaver, "An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief," 266-274.

<sup>72</sup> Benson ve Spilka, "God image as a function of self-esteem and locus of control," 297.

<sup>73</sup> Beck, Richard. "God as a Secure Base: Attachment to God and Theological Exploration," 125.

<sup>74</sup> Hayta, "Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru," 57.

<sup>75</sup> Evkuran, "İslâm düşünce geleneğinde Tanrı tasavvuru," 50.

planlanması son derece önemli<sup>76</sup> görülmektedir. Bu anlamda çocukluk döneminde Allah algısı ile ilgili verilen her türlü eğitim ve öğretim yaşantısı da önem kazanmaktadır. Bununla birlikte Allah algısının DKAB ders programlarında ve kitaplarında nasıl oluşturulduğuna dair ayrıntılı çalışmalara henüz rastlanılmadığı ve bu konunun ihmal edildiği gözlemlenmektedir. Araştırmanın temel problemini oluşturan bu eksikliğin ve ihmalin biraz olsun giderilebilmesi için çalışmada DKAB ders programı ve kitapları Allah algısı açısından incelenmektedir.

Araştırmanın bir alt problemi ise İslam inancının Allah algısını olumlu yönde destekleyen doktrinlerine DKAB ders programında ve kitaplarında ne oranda ve ne şekilde yer verildiği ve bu doktrinlerin o yaş dönemindeki çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişim düzeylerine uygun olup olmadığı konularının araştırılmasına duyulan ihtiyaç ve gereksinimdir.

Özellikle din eğitimi ve öğretiminin bu konuya daha hassas bir gündem ayırması, İslam inancı açısından da son derece önemli ve gerekli görülmektedir. Nitekim Tanrı'ya bağlanma teorileri incelendiğinde bu konunun genellikle Hıristiyan inancına göre geliştirildiği gözlemlenmektedir. Ancak İslam teolojisindeki;

- Şefkatli, güven veren, her yerde hazır ve nazır bir yaratıcı ve bağlanma figürü olarak inanılan Allah'ın güzel isimleri ve ilahi sıfatları,
- Allah'ın peygamberleri ve kulları ile arasındaki dinamik bağlılık ilişkilerine işaret eden Kur'an kıssaları,
- Allah ile kulları arasındaki şefkatli ve güven verici ilişkiyi vurgulayan Kuran ayetleri,
- Allah'ın merhametli ve destekleyici bir bağlanma figürü olduğunun altını çizen ilahi sözler ve nebevi ilhamlar,
- Kişinin Allah ile olan derin ve dinamik ilişkisini ortaya koyan dua örnekleri.

Olumlu bağlanma figürlerine İslam'ın ne kadar değer verdiğini gözler önüne sermektedir.<sup>77</sup> İslam teolojisindeki bu doktrinler İslam maneviyatında Allah'a olan bağlılığın niteliğini göstermektedir. Bu anlamda İslam inancı, Allah algısının olumlu yönde gelişim göstermesini destekleyen çok güçlü doktrinlere sahiptir.

Allah algısının olumlu yönde gelişim göstermesinde etkin olan bağlanma örüntüleri incelendiğinde; güvenli bağlanma gelişiminin çevresel faktörlere bağlı olduğu ve çevre faktörünün güvenli bağlanma üzerinde büyük bir

<sup>76</sup> Köylü, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", 138-139; Murat Yıldız ve Vehbi Ünal, "Tanrı Tasavvuru ile Engelliliğe Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişki," 18.

<sup>77</sup> Ghobary Bonab ve diğerleri, "Attachment to God in Islamic spirituality," 77-78.

etkiye sahip olduğu görölmektedir. Hatta bu güç değerlendirilirken kalıtsallık bileşeninden bile bahsedilememektedir. Her ne kadar mizaç büyük ölçüde genetik bir yapı olarak tanımlansa da mizaç farklılıkları nedeniyle bazı çocukların annelerine ve dolayısıyla Allah'a güvenli bir şekilde bağlanmasına ve diğerlerinin endişeli ya da kaygılı bir şekilde bağlanmasına önceden yazgılı olduğunu gösteren hiçbir kanıt henüz bulunamamıştır.<sup>78</sup> Kalıtımın etkin olmadığı bu algı gelişiminde ilişkisel ve bilişsel etkenlerin kontrol edilebilmesi, Allah algısının da olumlu yönde gelişim gösterebilmesine olanak tanımaktadır.

İlişkisel ve bilişsel etkenlerin kontrol edilebilmesiyle Allah algısının olumlu yönde gelişim gösterebilmesinin imkan dahilinde olması; ailenin, çevrenin ve dolayısıyla eğitimin rolünü yadsınamaz şekilde gözler önüne sermektedir. Bu anlamda bireylerdeki Allah algısı; aile, çevre ve eğitimin doğru yaklaşımları ile olumlu yönde gelişebilmektedir. Eğitim; çevre ve aile ile birlikte değerlendirildiğinde bu sacayağının en önemli bölümünü ve etki alanını oluşturmaktadır.

#### 4. Yöntem

Bu araştırmada 4. ve 5. sınıf ders kitaplarında ve programlarında nasıl bir Allah algısının oluşturulduğu araştırılmaktadır. Daha sonrasında ise bu algının o yaş dönemindeki çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişim düzeylerine uygun olup olmadığı ve çocukların olumlu yönde Allah algısı geliştirmelerine katkı sağlayıp sağlamadığı incelenmektedir. Bu amacı gerçekleştirebilmek için araştırmaya uygun bir yöntem olarak nitel araştırma yöntemi ve içerik analizi tekniği tercih edilmiştir. Bu yöntem ve teknik; ilgi, algı ve davranışların belirlenmesi ve tanımlanması için uygun bir yöntem olarak kabul edilmektedir.<sup>79</sup> İçerik analizinde amaç, verileri olduğu gibi betimlemenin ötesinde verilerin içinde gizli kalmış asıl anlam, kavram ve tanımlamaları ortaya çıkarmaktır.<sup>80</sup> Bu doğrultuda 4. ve 5. sınıf ders kitaplarında ve programlarında nasıl bir Allah algısının oluşturulduğunu tespit etme amacına hizmet edecek uygun bir yöntem olarak nitel araştırma yöntemi ve içerik analizi tekniği tercih edilmiştir.

Çalışmaya dahil edilen program ve ders kitapları, araştırmacı tarafından metin düzeyinde incelenmiş, metinlerde Allah'ı tanımlamak için kullanılan bütün ifadeler düzenlenerek listelenmiş, kodlanmış ve frekans sayıları ile birlikte kaydedilmiştir. Kaydedilen veriler frekans analizi ve kategorisel

<sup>78</sup> Mary D. Ainsworth, "Patterns of infant-mother attachments: antecedents and effects on development," 788.

<sup>79</sup> Şener Büyüköztürk ve diğerleri "Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri," 259.

<sup>80</sup> Ramazan Cansoy ve Muhammet E. Türkoğlu, "Verilerden Anlam İnşa Etme Süreci," 151.

analiz tekniği ile analiz edilerek bir değerlendirmeye gidilmiş ve bir sonuca ulaşılmıştır.

#### 4.1. Araştırmanın Materyali

Araştırmanın materyali belirlenirken öğrencilerin bilişsel algı ve gelişim düzeyleri göz önünde bulundurularak özellikle ilkököl 4. sınıf ve ortaoköl 5. sınıf düzeyi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders programı ve kitapları tercih edilmiştir. Örgün eğitimde ilk defa DKAB dersi ilkököl 4. sınıfta başlamaktadır. Somut işlemler dönemi olarak nitelendirilen bilişsel gelişim süreci de genel olarak ilkököl 4. ve ortaoköl 5. sınıf düzeylerine denk gelmektedir. Bu iki sınıf düzeyi haricindeki ortaoköl ve lise ders programı ve kitapları araştırmanın dışında bırakılmıştır. Bu tercihin sebebi; örgün eğitimde ilk defa Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi görmeye başlayan ve somut işlem döneminde olan öğrencilerin nasıl bir Allah tanımlaması ile karşılaştıklarının araştırılmak istenmesidir. Aşağıdaki tabloda araştırmaya dâhil edilen ders programlarının ve kitaplarının listesi, sınıf düzeyleri ve yayınevleri ile birlikte verilmektedir.

DKAB Programı ve Ders Kitaplarının İsmi	Sınıf Düzeyi	Yayınevi
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı <sup>81</sup>	İlkoköl 4. Sınıf	MEB
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı <sup>82</sup>	Ortaoköl 5. Sınıf	MEB
İlkoköl Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı <sup>83</sup>	4. Sınıf	MEB
Ortaoköl ve İmam Hatip Ortaokölu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı <sup>84</sup>	5. Sınıf	MEB

**Tablo 1. Araştırmaya Dahil Edilen Program ve Ders Kitaplarının Listesi**

#### 4.2. Araştırmanın Kapsamı, Veri Toplama Araç ve Teknikleri, Verilerin Analizi

Araştırma, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı tarafından son olarak 2018 yılında hazırlanan ve yürürlüğe giren Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ilkököl 4. sınıf ve

<sup>81</sup> "İlkoköl 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı," Öğretim Programları Din Öğretimi Genel Müdürlüğü MEB, <https://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14>

<sup>82</sup> "Ortaoköl 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı," Öğretim Programları Din Öğretimi Genel Müdürlüğü MEB, <https://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14>

<sup>83</sup> Hulusi Yiğit ve diğerleri, *İlkoköl 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 1-134.

<sup>84</sup> Hulusi Yiğit ve diğerleri, *Ortaoköl 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 1-139.



ortaokul 5. sınıf ders programlarını ve kitaplarını kapsamaktadır. Bu kapsamda programda ve ders kitaplarında yer alan ve Allah'ı tanımlamak için kullanılan bütün ifadeler araştırılmıştır. Araştırma sonucunda programda ve ders kitaplarında geçtiği tespit edilen bu ifadeler araştırma amacına uygun bir şekilde kodlanarak ve kategorilere ayrılarak tablo ve grafiklerde gösterilmiştir. Bu şekilde ders programları ve kitaplarında Allah'ı tanımlamak için kullanılan ifadelerden hangilerine daha çok yer verildiği ya da hangi ifadelere ve tanımlamalara hiç değinilmediği ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu nedenle kullanılan tablolarda frekans bilgilerine de yer verilmiştir. Gerçekleştirilen frekans analizi ve kategorisel analiz ile araştırma materyalinde Allah'ı tanımlamak için kullanılan bütün ifadelerden yola çıkılarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ilkokul 4. sınıf ve ortaokul 5. sınıf ders programları ve kitaplarında genel olarak nasıl bir Allah algısının oluşturulduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

#### **4.3. Araştırmanın Sınırlılıkları**

- Bu araştırma, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı tarafından son olarak 2018 yılında hazırlanan ve yürürlüğe giren Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ilkokul 4. sınıf ve ortaokul 5. sınıf ders programları ve kitapları ile sınırlıdır.
- Bu çalışma, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ilkokul 4. sınıf ve ortaokul 5. sınıf ders programları ve kitaplarında Allah'ı tanımlamak için kullanılan ifadelerin incelenmesi ve değerlendirilmesi ile sınırlıdır.

#### **4.4. Kategorilerin Oluşturulması ve Kodlama Süreci**

Bu süreçte ilk olarak kategorileri oluşturacak farklılıkları, benzerlikleri ya da ortaklaşmaları belirlemek amacı ile “açık kodlama” işlemi gerçekleştirilmiştir. Öncelikle “Allah” kavramı anahtar kelime olarak belirlenmiş, program ve kitaplarda bu kavrama ait tanımlamalardan yola çıkılarak elde edilen ifadelerden kodlamalar ve tablolar oluşturulmuştur. Ayrıca programların ve kitapların tamamı metin düzeyinde incelenerek bu anahtar kelimenin yanı sıra araştırma materyalinde kullanılan Allah'ın diğer bütün isimleri ve sıfatları da bu işlemlere dâhil edilmiştir.

Kategorilerin oluşturulması aşamasında ise araştırmanın amacı doğrultusunda araştırma materyalinde genel olarak oluşturulan Allah algısının (Allah'ı tanımlamak için kullanılan ifadelerin), somut işlemler dönemindeki çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişim düzeylerine uygun olup olmadığını ve çocukların olumlu yönde Allah algısı geliştirmelerine katkı sağlayıp sağlamadığını tespit etmeye yönelik *dört kategori* belirlenmiştir. Bunların ikisi araştırma materyalinde genel olarak oluşturulan algının, çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişim düzeylerine uygun olup olmadığını ortaya çıkarmaya yönelik olarak “Antropomorfik Tanrı algısına yakın

ifadeler” ve bu algının karşıtı olarak “İnsana benzemeyen/Kutsal Tanrı algısına yakın ifadeler” şeklinde belirlenmiştir. Diğer ikisi de çocukların olumlu yönde Allah algısını geliştirmelerine katkı sağlayıp sağlamadığını ortaya çıkarmaya yönelik olarak “seven, yakın olan ve olumlu Tanrı algısına yakın ifadeler” ve “korkutan, uzak olan, cezalandıran Tanrı algısına yakın ifadeler” şeklinde belirlenmiştir. Çocukların olumlu yönde Allah algısını geliştirmelerine katkı sağlayıp sağlamadığını ortaya çıkarmaya yönelik kategorilerin oluşturulmasında Özlem Güler’in geliştirdiği Tanrı algısı ölçeğinin alt boyutları temel alınmıştır.<sup>85</sup>

#### **4.5. Araştırmanın Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışmaları**

Araştırmada geçerliliğin ve güvenirliliğin sağlanması amacıyla mükerrer kodlamalar önlenmeye çalışılmış bu amaçla Allah’ın Arapça ve Türkçe isimleri bir kod olarak değerlendirilmiştir. Kodlar ve frekans değerleri tekrarlı bir şekilde gözden geçirilerek kayıt altına alınmıştır. Nitel araştırmalarda güvenilirliği arttıran unsurlar arasında çalışılan ortamdaki her şeyin kayıt altına alınması ve her bir aşamanın detaylı olarak tanımlanması yer almaktadır.<sup>86</sup> Bu amaçla araştırmanın güvenirliliğini arttırmak için araştırma materyalinin tamamı Allah algısına yönelik detaylı bir şekilde incelenmiş ve Allah’ı tanımlamak için kullanılan bütün ifadeler kayıt altına alınmıştır. Araştırma verilerinin tamamı araştırma materyali olarak belirlenen program ve ders kitaplarından elde edilmiştir. Elde edilen veriler frekans analizi ve kategorisel analiz tekniği ile analiz edilmiştir.

#### **5. Bulgular**

Bu araştırmada, belirlenen ders programlarında ve kitaplarında oluşturulan Allah algısı hakkında daha ayrıntılı bilgi edinmek amacı ile nitel bir analiz yapılmıştır. Çalışmanın amacı doğrultusunda analiz öncesi belirlenen ders programları ve kitapları metin düzeyinde incelenmiştir. Programda ve kitapta yer alan Allah’ın sıfatları, isimleri ve Allah’ı tanımlamaya yönelik bütün ifadeler kodlanarak listelenmiş ve araştırmanın amacına uygun olarak belirlenen kategoriler doğrultusunda analiz işlemleri gerçekleştirilmiştir.

Bu analiz, araştırma materyali olarak belirlenen program ve ders kitaplarındaki Allah’ın sıfatları, isimleri ve Allah’ı tanımlamaya yönelik bütün ifadeleri kapsamaktadır. Aşağıdaki tablolarda program ve ders kitaplarında geçen üniteler ve Allah’ı tanımlamak için kullanılan ifadeler sunulmaktadır. Allah’ı tanımlamak için kullanılan ifadeler kodlar ve kategoriler şeklinde tablolarda gösterilmektedir. Program ve ders kitaplarında geçen ünitelerin

<sup>85</sup> Özlem Güler, Tanrı Algısı Ölçeği (TA): “Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması,” 131.

<sup>86</sup> Büyükköztürk ve diğerleri “Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri,” 264.

verildiği tablolar ise Allah'ı tanımlamaya ayrılan ünitelerin ve konuların değerlendirilmesine yöneliktir.

---

#### Ünite İsimleri

1. Günlük Hayattaki Dinî İfadeler
2. İslam'ı Tanıyalım
3. Güzel Ahlak
4. Hz. Muhammed'i Tanıyalım
5. Din ve Temizlik

---

#### **Tablo 2. İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Üniteleri**

Tablo 2 incelendiğinde 4. sınıf öğretim programında Allah'ı tanımlamak için ya da Allah algısına yönelik hazırlanmış müstakil bir ünitenin bulunmadığı gözlemlenmektedir.

Bununla birlikte "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi İlkokul 4. Sınıf Öğretim Programı" genel olarak incelendiğinde; "Günlük Hayattaki Dini İfadeler" ünitesinin içinde Allah'ın zati ve subuti sıfatlarına girilmeden Allah konusunun anlatılması gerektiği kazanım ve açıklamalar bölümünde yer almaktadır.<sup>87</sup> Subhaneke duası, Euzu besmele, Amentu Duası, Kelime-i Tevhid, Kelime-i Şehadet ve Fatıha suresinde geçen Allah'ın sıfatlarına da değinilmektedir.

---

#### Ünite İsimleri

1. Allah İnancı
2. Ramazan ve Oruç
3. Adap ve Nezaket
4. Hz. Muhammed ve Aile Hayatı
5. Çevremizde Dinin İzleri

---

#### **Tablo 3. Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Üniteleri**

Tablo 3 incelendiğinde 5. sınıf öğretim programında Allah'ı tanımlamak için ya da Allah algısına yönelik olarak hazırlanmış müstakil bir ünitenin yer aldığı görülmektedir. Bu ünite yıllık ders saati sayısının % 25'ini oluşturmaktadır.<sup>88</sup> "Allah İnancı" isimli bu ünite incelendiğinde; açıklamalar kısmında Allah'ın isimleri tanıtılırken öğrencilerin hazır bulunuşluk düzeylerinin dikkate alınmasının, Allah'ın isimlerinin, ayet ve hadisler başta olmak üzere edebi metinler aracılığıyla dolaylı olarak verilmesinin ve Allah

---

<sup>87</sup> "İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı," 16.

<sup>88</sup> "Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı," 13.

sevgisini esas alan; müsamahakâr, tedriciliği önceleyen, öğrencilerin dikkatini çevresine yönlendiren bir yaklaşımın tavsiye edildiği gözlemlenmektedir. Ayrıca “kültürümüzde Allah sevgisini yansıtan edebi metinlerin yanı sıra sanat eserlerinden de yararlanır.” açıklaması yer almaktadır.<sup>89</sup> Allah inancı ile ilgili bu ünitenin kazanımları sırası ile şunlardır;

Mükemmel düzen ile Allah’ın varlığı ve birliği arasında ilişki kurar. Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğunu fark eder. Allah’ın Rahman ve Rahim isimlerinin yansımalarına örnekler verir. Allah’ın her şeyi işittiğinin, bildiğinin, gördüğünün ve her şeye gücünün yettiğinin farkında olur. Allah’a imanın, insan davranışlarına etkisini fark eder. Duanın anlamını ve önemini örneklerle açıklar. Hz. İbrahim’in (a.s.) tevhid davetini özetler. İhlâs suresini okur, anlamını söyler.<sup>90</sup>

Genel olarak 5. sınıf programında ayrıca; Esmâ-i Hüsnâ, Tevhid, Rabbena duaları, Tahiyat duası, Lokman suresi 12-19. ayetler, Kevser suresi ve Kunut dualarında geçen Allah’ın sıfatlarına da değinilmektedir.

---

<sup>89</sup> “Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı.”, 21.

<sup>90</sup> “Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı.”, 21.

<b>Kategoriler</b>	<b>F</b>	<b>%</b>	<b>Allah'ı Tanımlamak İçin Kullanılan İfadeler (Kodlar)</b>
<b>Antropomorfik Tanrı Algısına Yakın İfadeler</b>	3	%16	Var olan, İşiten, Bilen
<b>İnsana Benzemeyen/Kutsal Tanrı Algısına Yakın İfadeler</b>	7	%38	Tövbe edilen, Rızası istenen, Bir tek olan, Yaratan, Her şeye gücü yeten, Her şeyi düzenleyen İbadet edilen
<b>Seven, Yakın Olan, Olumlu Tanrı Algısına Yakın İfadeler</b>	8	%44	Şifa istenen, Rahman ve Rahim Olan, Her işe adı ile başlanılan, her işte adı anılan, Dua edilen Emanet edilen, Hamd edilen, Şükredilen, Kendisine sığınılan
<b>Korkutan, Uzak Olan, Cezalandıran Tanrı Algısına Yakın İfadeler</b>			

**Toplam: 4 18**

**Tablo 4. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. ve 5. Sınıf Öğretim Programında Allah'ı Tanımlamak İçin Kullanılan İfadeler**

Tablo 4 incelendiğinde DKAB 4. ve 5. sınıf öğretim programında 18 farklı türde Allah'ı tanımlamak için ifadenin kullanıldığı ve bu ifadeler üzerinde yoğunlaşıldığı gözlemlenmektedir. Bu ifadeler kategorik olarak bakıldığında ilkökul din kültürü ve ahlak bilgisi 4. ve 5. sınıf öğretim programında antropomorfik Tanrı algısına yakın ifadeler %16 oranında yer verildiği bununla birlikte daha çok insana benzemeyen/kutsal Tanrı algısına yakın (%38) ifadeler yer verildiği görülmektedir. Seven, yakın olan, olumlu Tanrı algısına yakın ifadeler %44 oranında yer verilirken, korkutan, uzak olan, cezalandıran Tanrı algısına yakın ifadeler hiç yer verilmediği gözlemlenmektedir.

Kategoriler	F	%	Allah'ı Tanımlamak İçin Kullanılan İfadeler (Kodlar)	F	%
<b>Antropomorfik Tanrı Algısına Yakın İfadeler</b>	33	%10	Kitaplarla insanlara yol gösteren ve bilmediklerini öğreten	4	1.29
			Emirlerini bildirmek için insanlar arasından peygamberler seçen	4	1.29
			İstedığı olan ve İzniyle olan	6	1.94
			Nimetler veren/ Rezzak	19	6.13
<b>İnsana Benzemeyen/Kutsal Tanrı Algısına Yakın İfadeler</b>	16	%51	Yüceltilen, Yüce Olan	94	30.00
			Vahyeden	2	0.65
			Tek ve bir olan (benzeri olmayan)	9	2.90
			Sonsuz güç sahibi/güçlü ve Aziz olan	5	1.61
			En büyük olan	7	2.26
			Yoktan var eden, belirli bir düzen içinde her şeyi yaratan	8	2.58
			Hiçbir şeye muhtaç olmayan ancak her şeyin Ona muhtaç olduğu	1	0.32
			Mucize veren	4	1.29
			Dua Edilen	13	4.19
			Hesap gününün sahibi	1	0.32
			Doğmayan ve doğurmayan	1	0.32
			Eşi ve benzeri olmayan	1	0.32
			Tüm eksikliklerden uzak olan	3	0.97
			En büyük olan	7	2.26
İbadet edilen	5	1.61			
<b>Seven, Yakın Olan, Olumlu Tanrı Algısına Yakın İfadeler</b>	10	%32	İşleri kolaylaştıran	4	1.29
			Seven	10	3.23
			Tövbe Edenleri Seven	1	0.32
			Affeden ve Bağışlayan	4	1.29
			Yardımcı olan	10	3.23
			Koruyup gözeten	1	0.32
			Sevgisi kazanılmak istenen	4	1.29
			Merhametli olan	6	1.94
			Her işe adı ile başlanılan, Her işte adı anılan	24	7.74
			Güvenilen	3	0.97
			İnsanların Dünyada ve Ahirette mutlu olmasını isteyen	1	0.32
			Rahman ve Rahim olan	6	1.94
			Övülen/Hamd edilen	10	3.23
			Şükredilen	13	4.19
Kendisine sığınılan	5	1.61			
<b>Korkutan, Uzak Olan, Cezalandıran Tanrı Algısına Yakın İfadeler</b>	14	%4	Gazap eden ve cezalandıran	4	1.29
			Hayır ve şerrin Ondan geldiğine inanılan	2	0.65
			Temizliği emreden	6	1.94
			Yardımlaşmayı zorunlu tutan	2	0.65
<b>Toplam:</b>	<b>4</b>	<b>38</b>		<b>310</b>	<b>%100</b>

**Tablo 5. İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitabında Allah'ı Tanımlamak İçin Kullanılan İfadeler**

Tablo 5 incelendiğinde 4. sınıf DKAB ders kitaplarında toplam 38 farklı türde Allah'ı tanımlayan ifadenin kullanıldığı gözlemlenmektedir. Bunlardan

94 frekans sayısı ile en çok “Yüceltilen, Yüce Allah” ifadesi kullanılmıştır. Bu ifadelere kategorik olarak bakıldığında DKAB 4. sınıf ders kitabında antropomorfik Tanrı algısına yakın ifadelere %10 oranında yer verildiği ancak insana benzemeyen/kutsal Tanrı algısına yakın ifadelere daha çok (%51) yer verildiği görülmektedir. Seven, yakın olan, olumlu Tanrı algısına yakın ifadelere %32 oranında yer verilirken, korkutan, uzak olan, cezalandıran Tanrı algısına yakın ifadelere de %4 oranında yer verildiği gözlemlenmektedir.

Kitapta Allah’ı tanımlamak için kullanılan ifadeler sırasıyla incelendiğinde; “Affeden ve bağışlayan” ifadesi kitapta 4 yerde geçmektedir. Yüce Allah’ın affediciliğine sığınmak,<sup>91</sup> “affeden ve bağışlayan”<sup>92</sup> şeklinde açıklama metni olarak, “Allah’ın her zaman af ve bağışlanma dilememizi emretmesi”<sup>93</sup> şeklinde *emredilen bir görev ya da zorunluluk ifadesi* olarak ve “Allah’ın tövbe edenleri sevmesi”<sup>94</sup> şeklinde temizlik konusunda geçmektedir.

“Hesap gününün sahibi” ifadesi kitabın bir yerinde kullanılmış ve bu konuda hiçbir açıklama yapılmamıştır.<sup>95</sup>

“Övülen ve hamd edilen”<sup>96</sup> ifadesi kitapta 10 yerde; açıklama, dua ve dua tercümesi olarak geçmektedir. “Seven Allah” ifadesi ise kitapta iki şekilde yer almaktadır. Bu ifade bir yerde ayet meali olarak “çok seven”<sup>97</sup>, 9 yerde ise “seven ve sever” şeklinde geçmektedir. Bu ifade; bir şema şeklinde<sup>98</sup> kitapta yer almakta ve o şemada Allah’ın sevdiği özellikler sıralanmaktadır. Burada *Allah’ın seven olma özelliğinden ziyade güzel ahlaka ait davranışlara vurgu yapılmaktadır*. Allah’ın sevdiği davranışlar bu şemada 6 farklı türde verilmektedir. Başka bir yerde ise hadis metni içinde *Allah’ın tövbe edenleri ve temizlenenleri sevdiğinden* bahsedilmektedir.<sup>99</sup> Son olarak bu ifade, ünite sonu testi olarak “Allah temizlenenleri sever.”<sup>100</sup> ifadesi içinde kullanılmaktadır. Kitapta Allah’ın çok seven olma sıfatına direk vurgunun yapılmaması dikkatleri çekmektedir.

“Şükredilen Allah” ifadesi 13 yerde geçmektedir. “Şükranın dile getirilmesi, şükürün ifadesi, şükretmek için sayılmayacak kadar çok sebebin

<sup>91</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 19.

<sup>92</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 122, 126.

<sup>93</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 19.

<sup>94</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 105.

<sup>95</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 73.

<sup>96</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 18, 23, 26, 72, 73, 98.

<sup>97</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 19.

<sup>98</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 53.

<sup>99</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 105.

<sup>100</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 105.

olması, şükrederek Allah'ın verdiği nimetlerin kıymetinin anlaşılması", "bana şükredin, sakın nankörlük etmeyin" ayeti<sup>101</sup> ile *şükretmenin emredilmesi*<sup>102</sup> şeklinde "şükredilen Allah" nitelendirmesi oluşturulmuştur. Ayrıca kitapta 2 yerde de "Rezzak" ismi kullanılmıştır. Bu ismin ne anlama geldiği geçtiği yerde değil kitabın arka sözlük kısmında açıklanmıştır.<sup>103</sup>

"Yüceltilen ve tek olan" Allah ifadesi, 94 yerde yüceltme, 9 yerde tek olma şeklinde geçmektedir. Kitapta Allah lafzı genel itibari ile "yüce" kelimesi ile birlikte kullanılmıştır.

"Sonsuz güç sahibi olan Allah" ifadesi bir yerde ve "güç sahibi olan" şeklinde ise 2 yerde kullanılmıştır. Kitapta 2 yerde de Allah'ın "Aziz" ismi kullanılmış fakat bu ismin geçtiği yerde değil kitabın arka sözlük kısmında ismin ne anlama geldiği açıklanmıştır.<sup>104</sup> "En büyük olan" ifadesi ise 4'ü teşrik tekbiri tercümelerinde olmak üzere toplamda 7 yerde kullanılmıştır.

"Yardımcı olan" Allah ifadesi 10 yerde kullanılmaktadır. Ayrıca kitapta *yardımlaşmayı zorunlu kılan bir Allah* tanımlaması da bulunmaktadır.<sup>105</sup> "Mucize veren" Allah ifadesi bir tanımın içinde, bir testte ve bir metnin içinde olmak üzere toplamda 3 yerde kullanılmaktadır. Konunun odağında ise "isrâ ve miraç" hadiseleri anlatılmaktadır. "Dua edilen" Allah ifadesi 13 yerde kullanılmaktadır. Kitapta sadece dua edilen değil aynı zamanda *dua edilmesini emreden bir Allah nitelendirmesi* de oluşturulmaktadır.<sup>106</sup> Allah'ın kendisine nasıl dua edilmesini öğrettiği örnekler<sup>107</sup> de kitapta yer almaktadır.

"Yoktan var eden, belirli bir düzen içinde her şeyi yaratan Allah" ifadesi; 2 yerde "yoktan var eden", bir yerde "belirli bir düzen içinde yaratan" şeklinde, 5 yerde ise "her şeyi yaratan" şeklinde geçmektedir. "Tüm eksikliklerden uzak olan" Allah tanımlaması ise bir yerde bilgi şeklinde, bir yerde dua tercümesi, bir yerde de hadis tercümesi şeklinde olmak üzere toplam 3 yerde geçmektedir.<sup>108</sup>

"İşleri kolaylaştıran", "işleri kolaylaştıracağına inanılan"<sup>109</sup> ve "ilim için yola çıkana cennet yolunu kolaylaştıran"<sup>110</sup> Allah ifadesi kitapta 3 yerde geçmektedir. "Merhametli olan Allah" *tanımlaması* ise toplamda 6 yerde

<sup>101</sup> 2/ el-Bakara:152.

<sup>102</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 18.

<sup>103</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 126.

<sup>104</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 121.

<sup>105</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 39.

<sup>106</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 22.

<sup>107</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 26.

<sup>108</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 12,20,26.

<sup>109</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 13,25.

<sup>110</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 70.



geçmekte ve kitabın sözlük kısmı haricinde bu kelimenin açıklaması metin içinde bulunmamaktadır. Ayet meali<sup>111</sup>, dua tercümesi<sup>112</sup> ve sözlükte kavram açıklaması<sup>113</sup> olarak geçmektedir.

“Her şey O’nun isteği ve izniyle olan” Allah ifadesi; 4 yerde kullanılmaktadır. “Her işte hatırlanan, adı anılan” Allah nitelendirmesi ise 6 yerde kullanılmaktadır. Daha çok dualarda bu ifadenin oluşturulduğu gözlemlenmektedir. 18 yerde ise direkt “besmele” ifadeleri içinde kullanılmıştır.

“Güvenilen Allah” ifadesi 3 yerde geçmektedir. Bunlardan 2’si selam<sup>114</sup> ile 3’ü de dua<sup>115</sup> ile ilişkilendirilmiştir. *Kitapta* güvenilir/güvenilen Allah algısının öneminden çok az söz edilmesi dikkat çekmektedir.

“En büyük olan” Allah ifadesi 7 yerde tekbir ve ezan konularında geçmektedir. “İbadet edilen Allah” ifadesi ise 5 yerde geçmektedir. Allah’ın ibadet edilmesini emrettiği,<sup>116</sup> kendisinden başkasına asla ibadet edilmesini istemediği,<sup>117</sup> sadece kendisine ibadet edilmesini istediği,<sup>118</sup> ibadet edilirken yüce Allah’ın huzuruna çıkıldığı<sup>119</sup> ve ibadetlerin gösteriş için değil sadece Allah için yapılması gerektiği konularına değinilmiştir.<sup>120</sup>

“Rahman ve Rahim olan” Allah ifadesi kitapta 6 yerde geçmektedir. Rahman ve Rahim kelimelerinin Allah’ın isimlerinden bir isim olduğu,<sup>121</sup> besmelede ve Fatıha suresinde geçtiği belirtilmektedir.<sup>122</sup> Allah’ın merhametli olduğunu gösteren bir isim olduğuna değinilmektedir.<sup>123</sup> Rahim isminin ise yine bağışlayan, merhamet eden ve ahirette sadece Mümin kullarına şefkat gösteren Allah’ın bir ismi olduğu kitabın sadece sözlük kısmında açıklanmıştır.<sup>124</sup>

<sup>111</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 15,19.

<sup>112</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 23.

<sup>113</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 125,126.

<sup>114</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 15.

<sup>115</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 26.

<sup>116</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 37.

<sup>117</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 58.

<sup>118</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 72.

<sup>119</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 105.

<sup>120</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 120.

<sup>121</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 12.

<sup>122</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 13,73.

<sup>123</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 13.

<sup>124</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 126.

“Sevgisi kazanılmak istenen” Allah ifadesi kitapta; güzel söz ve davranışlarla,<sup>125</sup> maddi ve manevi yönden temiz olunmasıyla<sup>126</sup> ve temizliğe dikkat edilmesiyle<sup>127</sup> elde edilebileceği ifade edilmektedir.

“Temizliği emreden ve isteyen Allah” ifadesi 6 yerde geçmektedir. Kitapta beden ve çevrenin temiz tutulmasını emreden, kalbin kirlilerden arındırılmasını isteyen<sup>128</sup>, temizlenenleri seven,<sup>129</sup> temizliği isteyen,<sup>130</sup> mutluluk ve sağlık için temiz olunmasını isteyen, çirkin görünümü, çirkin söz ve davranışları sevmeyen,<sup>131</sup> bu mükemmel evrenin temiz tutulmasını ve korunmasını isteyen,<sup>132</sup> temizlikle sevgisi kazanılan<sup>133</sup> bir nitelendirme oluşturulmuştur.

“Vahyeden” Allah ifadesi, Allah’ın mesajını iletme biçimi olarak 2 yerde geçmektedir.

“İnsanların dünyada ve ahirette mutlu olmalarını isteyen” Allah ifadesi sadece bir yerde geçmektedir. Bu mutluluğun sağlanabilmesi için de Allah’ın dini emirlere uyulmasını ve insanların birbirlerine karşı ahlaklı olmalarını emrettiği ifade edilmiştir.<sup>134</sup> Yine “hiçbir şeye muhtaç olmayan ancak her şeyin Ona muhtaç olduğu”, “doğmayan ve doğurmayan”, “eşi ve benzeri olmayan”, “koruyup gözetemeyen”, “insanların dünyada ve ahirette mutlu olmasını isteyen” Allah ifadelerine de kitapta sadece bir kere değinilmektedir.

“Gazap eden ve cezalandıran” Allah ifadesi kitapta 4 yerde geçmektedir. “Allah’ın gazabını gerektiren kötü davranışlar” şeklinde sözlük kısmında,<sup>135</sup> bazı durumlarda cezayı gerektiren “günah davranışlar” olarak sevap-günah konusunda,<sup>136</sup> “olmazdı kullara ceza” ifadesiyle Aşık Veysel’in bir şiirinde “gazap eden ve cezalandıran” Allah ifadesi kitapta yer almaktadır.<sup>137</sup>

“Hayır ve şerrin O’ndan geldiğine inanılan” Allah ifadesi kitapta Amentü duasında<sup>138</sup> ve sözlük kısmında<sup>139</sup> yer almaktadır.

<sup>125</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 23.

<sup>126</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 50.

<sup>127</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 111,119.

<sup>128</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 104.

<sup>129</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 105.

<sup>130</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 109.

<sup>131</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 111.

<sup>132</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 115.

<sup>133</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 119.

<sup>134</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 52.

<sup>135</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 127.

<sup>136</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 23,24.

<sup>137</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 109.

<sup>138</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 47.

<sup>139</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 121.

<b>Kategoriler</b>	<b>F</b>	<b>%</b>	<b>Allah'ı Tanımlamak İçin Kullanılan İfadeler (Kodlar)</b>	<b>F</b>	<b>%</b>
<b>Antropomorfik Tanrı Algısına Yakın İfadeler</b>	80	%13	Var olan	6	1.03
			Gören, işiten ve bilen	30	5.16
			Nimetler veren	36	6.20
			Yediren, içiren	2	0.34
			Kendini beğenenleri, kibirli olanları ve israf edenleri sevmeyen	4	0.69
			Karşı gelmekten sakınılması isteyen	2	0.34
<b>İnsana Benzemeyen/ Kutsal Tanrı Algısına Yakın İfadeler</b>	335	%57	Yüce olan	73	12.56
			Sınırsız zengin olan	1	0.17
			Doğmamış ve doğrulmamış	3	0.17
			Her şeye gücü yeten (Kâdir)	6	1.03
			Dua ve ibadet edilen	15	26.16
				3	
			Hiçbir zorlukla karşılaşmayan, kolaylıkla her şeyi yapan	7	1.20
			Bir tek ve eşsiz olan	11	1.89
			Kendisinden başka ilah olmayan	6	1.03
			Yaratan, düzenleyen	21	3.61
			Hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, her şeyin Ona muhtaç olduğu (Samed)	7	1.20
			Eksik ve noksan sıfatlardan uzak	2	0.34
			Rab olan	45	7.75
			<b>Seven, Yakın Olan, Olumlu Tanrı Algısına Yakın İfadeler</b>	159	%27
İnsana yakın olan	3	0.52			
Yardım istenilen ve yardımcı olan	13	2.24			
Emanet edilen ve koruyan	8	1.38			
Şifa ve zihin açıklığı veren	3	0.52			
Sevgi ve saygı gösterilen	7	1.20			
Bağışlayan, bağışlanma istenen	17	2.93			
Affeden, affetmesi istenen	5	0.86			
Ferahlık veren, kolaylaştıran	6	1.03			
Her işe adı ile başlanılan, her işte adı anılan	5	0.86			
Rahman ve Rahim Olan	7	1.20			
Rızası gözetilen	9	1.55			
Seven	2	0.34			
Merhamet eden	13	2.24			
Teslim olunan	1	0.17			
Övülmeye layık olan	1	0.17			
Güvenilen	5	0.86			
Her şeyin hesabını gören	5	0.86			
Şükredilen, hamd edilen	40	6.88			
şükredilmesini seven					
Kendisine sığınılan	6	1.03			
<b>Korkutan, Uzak Olan, Cezalandıran Tanrı Algısına Yakın İfadeler</b>	7	%1	Korkulan	2	0.34
			Azap eden, gazap eden	5	0.86
<b>Toplam:</b>	<b>4</b>	<b>41</b>		<b>581</b>	<b>%100</b>

**Tablo 6. Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabında Allah'ı Tanımlamak İçin Kullanılan İfadeler**

Tablo 6 incelendiğinde 5. sınıf DKAB ders kitaplarında toplam 41 farklı türde Allah'ı tanımlamak için ifadenin kullanıldığı gözlemlenmektedir. 153 frekans değeri ile en çok “dua ve ibadet edilen” Allah ifadesi kullanılmış, ikinci olarak da 73 frekans değeriyle “Yüce Allah” ifadesi kullanılmıştır. “Seven Allah” ifadesi, kitapta sadece iki yerde kullanılmış, Allah'ın “adil olma” sıfatı ise sadece sözlük kısmında bir yerde kullanılmıştır. Bu ifadelere kategorik olarak bakıldığında ilkokul DKAB 5. sınıf ders kitabında antropomorfik Tanrı algısına yakın ifadelere %13 oranında, insana benzemeyen/kutsal Tanrı algısına yakın ifadelere de %57 oranında yer verildiği görülmektedir. Seven, yakın olan, olumlu Tanrı algısına yakın ifadelere %27 oranında yer verilirken, korkutan, uzak olan, cezalandıran Tanrı algısına yakın ifadelere de %1 oranında yer verildiği gözlemlenmektedir.

5. sınıf DKAB ders kitaplarında Allah'ı tanımlamak için kullanılan ifadeler sırasıyla incelendiğinde; “Dua ve ibadet edilen” Allah ifadesi; Allah'ın dua edildiğinde her an insanı duyması,<sup>140</sup> duanın Allah ile bir irtibat olduğu, duanın aslında bir ibadet olduğu, insanın samimiyetle isteklerini Allah'a iletmek olduğu, şükürü ve af dilemeyi içerdiği, insanı Allah'a yaklaştırdığı, sadece Allah'a dua edilebileceği, dua edenin duasına Allah'ın karşılık verdiği, Allah'ın duaları işittiği,<sup>141</sup> Allah katında, duadan daha kıymetli bir ibadetin olmadığı, Allah'a dua edilmesinin gerektiği, nasıl ve ne zaman dua edilmesinin gerektiği ve dua örnekleri<sup>142</sup> şeklinde 153 yerde kullanılmaktadır. Özel olarak “ibadet edilen” Allah ifadesi ise 34 yerde kullanılmıştır. 73 frekans değeri ile “yüce olan” Allah ifadesi genel olarak Allah lafzının başında yer almaktadır.

“Var olan” Allah ifadesi, evrende hiçbir şeyin kendiliğinden var olmadığından ve çevredeki güzelliklerden, Kur'an ayetlerinde verilen delillerden<sup>143</sup>, inanma duygusundan,<sup>144</sup> Allah'ın diğer hiçbir varlığa benzememesinden, her resmin bir ressamı olduğu gibi evrenin de bir yaratıcısı olduğu örneklerinden<sup>145</sup> hareketle kitapta 6 yerde geçmektedir.

Yüce Allah'ın bir ve tek olması, kitapta varlıklar arasındaki uyum, Allah'ın eşi ve benzeri olmaması, hiçbir şeye ihtiyaç duymaması, Hanif dini, Tevhit

<sup>140</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 121.

<sup>141</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 34.

<sup>142</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 22,23, 24, 25, 26, 27, 28, 54.

<sup>143</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 12.

<sup>144</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 14.

<sup>145</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 15.

inancı ve İhlas suresi gibi konularla ilişkilendirilerek 11 yerde anlatılmaktadır.<sup>146</sup> Yine aynı konularda ve bu konulara ilave olmak üzere şahadet,<sup>147</sup> şirk<sup>148</sup> ve oruç<sup>149</sup> konularında toplam 6 yerde “kendisinden başka ilah olmayan” Allah ifadesinden bahsedilmektedir.

“Yaratan ve düzenleyen” Allah ifadesi; 17 yerde “Yaratan”, 4 yerde “düzenleyen” Allah ifadesi olmak üzere toplam 21 yerde yer geçmektedir. Kainatın var olmasının, onun bir yaratıcısının da olduğunu göstermesi,<sup>150</sup> yaratıcının dilediği<sup>151</sup> her şeyi,<sup>152</sup> insanı,<sup>153</sup> gökleri ve yeri<sup>154</sup> mükemmel bir şekilde,<sup>155</sup> kolaylıkla,<sup>156</sup> bilerek,<sup>157</sup> en güzel şekilde ve adaletle<sup>158</sup> insanlar için<sup>159</sup> yaratması ve düzenlemesi<sup>160</sup> şeklinde kitapta yer almaktadır.

“Hiçbir şeye ihtiyaç duymayan ve her şeyin O’na muhtaç olduğu (Samet olan)” Allah ifadesi kitapta Allah’ın varlığı,<sup>161</sup> oruç<sup>162</sup> ve İhlas suresi<sup>163</sup> konularında olmak üzere toplamda 7 yerde geçmektedir.

“Her işe adı ile başlanılan, her işte adı anılan ve kendisine sığınılan” Allah ifadesi ise besmele ifadeleri ve dua metinlerinde olmak üzere toplam 11 yerde geçmektedir.

“Rahman ve Rahim olan” Allah ifadesi 7 yerde geçmektedir. Rahman ve Rahim kelimelerinin Allah’ın isimlerinden bir isim olduğu ayetlerle açıklanmaktadır.<sup>164</sup> Besmelede, İhlas ve Kevser surelerinde bu isimlerin geçtiği belirtilmektedir.<sup>165</sup> Allah’ın merhametli olduğunu gösteren bir isim olduğuna değinilmektedir.<sup>166</sup> Allah’ın Rahman olmasının bir gereği olarak yarattığı tüm kullarına merhamet ettiği belirtilmektedir.<sup>167</sup> Hem ders metinlerinde hem de sözlük kısmında bu kavramlar açıklanmıştır.

<sup>146</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 15.

<sup>147</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 75.

<sup>148</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 71.

<sup>149</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 39.

<sup>150</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 12.

<sup>151</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 22.

<sup>152</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 35.

<sup>153</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 16.

<sup>154</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 17, 26, 30.

<sup>155</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 16.

<sup>156</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 19.

<sup>157</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 20.

<sup>158</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 127.

<sup>159</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 16.

<sup>160</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 15.

<sup>161</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 15.

<sup>162</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 39.

<sup>163</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 32.

<sup>164</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 17,18.

<sup>165</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 32,97.

<sup>166</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 13.

<sup>167</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 18.

Allah'ın her şeyi görmesi ve işitmesi 14 yerde geçmektedir. Bu algı ayetlerle ve rüya örneği ile açıklanmakta,<sup>168</sup> Allah'ın her şeyi bilmesi ise; Allah'ın bilmesinin bizim bilmemize benzemediği, O'nun bilgisinin kusursuz, sonsuz ve tam olduğu, O'nun bilgisi haricinde bir yaprağın bile düşmeyeceği,<sup>169</sup> en gizli şeyleri bile hakkıyla bildiği şeklinde ayetlerle<sup>170</sup> 26 yerde anlatılmaktadır.

“Her şeye gücü yeten ve Kadir olan” Allah ifadesi kitapta 6 yerde yer almaktadır.<sup>171</sup> “Hiçbir zorlukla karşılaşmayan, kolaylıkla her şeyi yapan” Allah ifadesi ise 7 yerde geçmekte ve bu algı, ayetler örneğinde gösterilmektedir.<sup>172</sup>

“Eksik ve noksan sıfatlardan uzak olan” Allah ifadesi kitapta 2 yerde, “insana yakın olan” Allah ifadesi 3 yerde, “doğmamış ve doğrulmamış” Allah nitelendirmesi 3 yerde, “karşı gelmekten sakınılmasını isteyen” Allah ifadesi de ayet örnekleri içerisinde 2 yerde geçmektedir.<sup>173</sup>

“Yardım istenilen ve yardımcı olan” Allah ifadesi 13 yerde geçmektedir. Dua konusunda,<sup>174</sup> ayet örneklerinde,<sup>175</sup> örnek dua metinlerinde ve açıklamalarda<sup>176</sup> bu ifadeye yer verilmektedir. Ferahlık veren ve kolaylaştıran Allah ifadesi 6 yerde geçmektedir. Hz. İbrahim kıssasında ve ayet örneklerinde<sup>177</sup> bu ifadeye değinilmektedir. “Şifa ve zihin açıklığı veren” Allah nitelendirmesi de 3 yerde geçmektedir. Sadece bir yerde Allah'ın “şifa veren” olduğuna değinilmekte,<sup>178</sup> diğer 2 yerde ise şifa ve zihin açıklığı Allah'tan istenmektedir.<sup>179</sup>

“Şükredilen, hamd edilen ve şükredilmesini seven” Allah tanımlaması kitapta 40 yerde geçmektedir. Şükretmenin gerekliliğine,<sup>180</sup> duanın şükretmek olduğuna,<sup>181</sup> şükretmenin bir görev olduğuna,<sup>182</sup> verilen nimetlere değer vermenin bir şükretme biçimi olduğu<sup>183</sup> konularına ve

<sup>168</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 19, 26, 132.

<sup>169</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 20.

<sup>170</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 72, 73, 93.

<sup>171</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 22, 128.

<sup>172</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 17, 19, 22.

<sup>173</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 39, 61.

<sup>174</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 23.

<sup>175</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 15.

<sup>176</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 25, 28, 30, 126.

<sup>177</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 25, 31.

<sup>178</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 21.

<sup>179</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 28.

<sup>180</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 16, 23, 24, 68.

<sup>181</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 22.

<sup>182</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 40.

<sup>183</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 68.

benzeri konulara değinilmiştir. Kitapta 2 yerde de “yediren ve içiren” Allah ifadesi geçmektedir.<sup>184</sup>

“Bağışlayan ve bağışlanma istenen” Allah ifadesi kitapta 17 yerde geçmektedir. Rahman ve Rahim isimlerinin anlamları açıklanırken, besmele konusunda,<sup>185</sup> ayet ve hadis örneklerinde<sup>186</sup> bu ifade geçmektedir. Ancak bağışlayan Allah nitelendirmesinden daha çok bağışlaması istenen bir Allah ifadesi vurgulanmaktadır.<sup>187</sup> Aynı şekilde “affeden ve affetmesi istenen” Allah ifadesi de 5 yerde geçmekte ve sadece bir yerde<sup>188</sup> Allah’ın “affeden ve affetmeyi seven” olduğuna vurgu yapılmaktadır. Diğer yerlerde sadece affetmesi istenen bir Allah ifadesi kullanılmaktadır.<sup>189</sup>

“Emanet edilen ve koruyan” Allah ifadesi kitapta 8 yerde geçmektedir. Bu algı 4 yerde dua ve temenni şeklinde<sup>190</sup> diğer yerlerde ise Allah’a ait fiiller olarak yer almaktadır.<sup>191</sup>

Kitapta, “sevgi ve saygı gösterilen, sevgisi istenilen, rızası gözetilen ve seven” Allah ifadesinde çok ilginç bir frekans yelpazesi ile karşılaşılacaktır. Sevgi konusunda en az frekans değerine sahip olan ifade, 1 frekans değeriyle seven Allah ifadesidir. Bu algıda da Allah’ın affetmeyi sevdiğine vurgu yapılmaktadır.<sup>192</sup>

“Merhamet eden” Allah ifadesi 13 yerde; Rahman ve Rahim isimlerinin açıklaması, Allah’ın merhametinin sonsuzluğu,<sup>193</sup> annenin merhameti ile kıyası,<sup>194</sup> Rab ismi ile ilişkisi<sup>195</sup> konularında ve ayet-dua örneklerinde<sup>196</sup> yer almaktadır.

“Doğmamış ve doğrulmamış” Allah ifadesi kitapta 3 yerde ayet örnekleriyle<sup>197</sup> geçmektedir. “Karşı gelmekten sakınılmasını isteyen” Allah ifadesi 2 yerde yine ayet örnekleriyle<sup>198</sup> geçmektedir. “Teslim olunan” Allah ifadesi bir yerde Hz. İbrahim örneğiyle,<sup>199</sup> “her şeyin hesabını gören” Allah

<sup>184</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 27,70.

<sup>185</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 18.

<sup>186</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 25,26, 27.

<sup>187</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 25, 26, 27, 28, 55, 118.

<sup>188</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 27.

<sup>189</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 25,28.

<sup>190</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 28, 64, 25.

<sup>191</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 16, 18, 55, 131.

<sup>192</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 27.

<sup>193</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 17, 18, 131.

<sup>194</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 19.

<sup>195</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 54.

<sup>196</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 26, 55, 61.

<sup>197</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 15, 32.

<sup>198</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 39, 61

<sup>199</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 29

nitelendirmesi de 5 yerde ayet örnekleriyle<sup>200</sup> geçmektedir. “Korkulan” Allah ifadesi 2 yerde hadis örnekleriyle,<sup>201</sup> “azap eden, gazap eden” Allah ifadesi ise 5 yerde ayet ve dua örnekleriyle<sup>202</sup> yer almaktadır.

“Sınırsız zengin ve övülmeye layık olan” Allah ifadeleri birer yerde, “Rab” olan Allah 45 yerde ayet ve hadis örneklerinde<sup>203</sup> ve açıklamalarda<sup>204</sup> yer almaktadır. “Güvenilen” Allah ifadesi ise 5 yerde dua ile ilişkilendirilerek verilmiş<sup>205</sup> ancak “adil olan” Allah ifadesine ise kitapta sözlük kısmı haricinde hiçbir yerde yer verilmemiştir.

### Tartışma ve Sonuç

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. ve 5. sınıf öğretim programı Allah algısı açısından genel anlamda ve kategorik olarak incelendiğinde *antropomorfik Tanrı* algısına yakın ifadelerle %16 oranında yer verildiği ve bununla birlikte daha çok *insana benzemeyen/kutsal Tanrı* algısına yakın (%38) ifadelerle yer verildiği görülmektedir. *Seven, yakın olan, olumlu Tanrı* algısına yakın ifadelerle %44 oranında yer verilirken, *korkutan, uzak olan, cezalandıran Tanrı* algısına yakın ifadelerle hiç yer verilmediği gözlemlenmektedir. Bu tabloya genel olarak bakıldığında her ne kadar 4. ve 5. sınıf öğrencilerinin yaş grubuna daha uygun bir model olarak<sup>206</sup> “antropomorfik” Tanrı algısına programda daha çok yer verilmesi gerektiği düşünülse de Türkiye’de yapılan araştırmalarda bu yaş dönemi çocukların zihinlerinde soyut, insana benzemeyen/kutsal Tanrı algısını kavrama yeteneğinin de olduğu görülmektedir.<sup>207</sup> Türkiye’de bu yaş dönemi çocuklarda görülen antropomorfik düzey Batı’daki benzer çalışmalarla karşılaştırıldığında çok daha düşük düzeylerde seyretmektedir. Bunun sebebi olarak Hristiyan kültüründeki Tanrı algısına ilişkin somut sembollerin daha çok kullanılması gösterilmektedir.<sup>208</sup> Bu ve benzeri sebeplerle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. ve 5. sınıf öğretim programında Allah’ı tanımlamak için kullanılan ifadelerin genel olarak o yaş dönemi çocukların bilişsel gelişimlerine uygun olduğu değerlendirilebilir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. ve 5. sınıf öğretim programında Allah’ı tanımlamak için kullanılan ifadelerin o yaş dönemindeki çocukların olumlu

<sup>200</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 25, 26, 53, 55, 63.

<sup>201</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 84, 98.

<sup>202</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 53, 25, 55.

<sup>203</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 25, 26, 44, 97, 118, 120.

<sup>204</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 54, 131.

<sup>205</sup> Yiğit ve diğerleri, *Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 22, 23, 44, 57.

<sup>206</sup> Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, 57.

<sup>207</sup> Doğan, “God and Child: Children’s God Concept and Deadlock of Cognitive Stage Theories,” 54; Yılmaz, “İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinde Allah Tasavvuru: İstanbul/ Esenler İlçesi Örneği,” (Yüksek Lisans Tezi), 77-78.

<sup>208</sup> Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, 175-176.



yönde Allah algısı geliştirmelerine katkı sağlayıp sağlamadığı genel olarak incelendiğinde ise *seven, yakın olan, olumlu Tanrı* algısına yakın ifadelere %44 oranında yer verildiği tespit edilmiştir. Ancak araştırmanın ilk döngü kodlamaları yapılırken programda ve kitaplarda farklı bir yapının kullanıldığı gözlemlenmiştir. Programda Allah'ı tanımlamak için kullanılan ifadelerin "sığınılan, şükredilen, tövbe edilen, emanet edilen, dua edilen, rızası ve şıfası istenen" şeklinde *tek yönlü bir ilişki üzerine kurulduğu yani sadece bireydeki dilek ve talepler* üzerine yoğunlaşıldığı tespit edilmiştir. Ancak *seven, yakın olan, olumlu ve güvenilir Allah algısının* oluşumunda özellikle *Allah'ın kuluna karşı tövbeleri kabul eden, emanet edildiğinde emaneti koruyan, şifa veren ve dua edildiğinde dualara icabet eden yönlerine vurgu yapılmasına* ihtiyaç duyulmaktadır. Sadece Allah'ın Rahman ve Rahim sıfatlarına yer verilmesi bu ihtiyaçı tam olarak karşılayamamaktadır. Özellikle "Günlük Hayattaki Dini İfadeler" ünitesinde bu ihtiyaçın yeniden gözden geçirilmesi tavsiye edilmektedir. Diğer taraftan DKAB ilkokul 4. sınıf öğretim programında Allah'ı tanımlamaya ya da Allah algısına yönelik müstakil bir ünitenin bulunmaması da dikkat çekmektedir. O yaş döneminin bilişsel ve duyuşsal gelişim düzeyine uygun, olumlu yönde bir Allah algısı oluşturulmadan "İşlam'ı Tanıyalım" ünitesinin konulması, eğitimin ve psikolojinin aşamalılık ilkesine uygun düşmemektedir.

Çocuklara Allah inancının öğretiminde onların zihin ve gönül dünyalarına hitap eden ikili bir öğretimin verilmesi gerekmektedir.<sup>209</sup> Özellikle bu yaş dönemi çocukların Tanrı algılarında daha çok görülen "yargılayıcı" ve "cezalandırıcı" Tanrı algısının<sup>210</sup> dengelenmesi önemli bir ihtiyaç olarak görölmektedir. Hassaten 4. sınıftaki çocukların hem Tanrı'ya duydukları güvenin ve sevginin hem de Tanrı'nın kendilerini desteklediği fikrinin diğer sınıflara göre daha az; korku ve kaygı veren Tanrı algısının ise diğer sınıflara göre daha çok ön planda<sup>211</sup> olduğu gözlemlenmektedir. *Bu ihtiyaçın giderilmesine yönelik öğretim programının yeniden düzenlenmesi, "İşlam'ı Tanıyalım" ünitesinden önce çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişimlerine uygun olarak "çok seven", "insana çok yakın olan", "güven veren" Allah algısının vurgulandığı yeni bir ünitenin oluşturulması önerilmektedir. Bu ünitenin 5. sınıf "Allah İnancı" ünitesinde olduğu gibi sadece Kutsal Tanrı algısını ya da Allah'ın ulühiyetini vurgulayan; varlığı, birliği, her şeye güç yetirmesi gibi özelliklerinden daha çok çocukların duygu dünyalarına hitap eden; Vedüd (çok seven ve çok sevilen), Mu'min (güven veren,*

<sup>209</sup> Ay, "Çocuklara Allah İnancının Öğretiminde Temel İlkeler,"24.

<sup>210</sup> Thackeray, "Children's Relational Perceptions of God," (Doktora Tezi), 119.

<sup>211</sup> Yıldız, "İlköğretim Öğrencilerinin Tanrı İmgesinin Belirlenmesi ve Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi," (Doktora Tezi), 148.

*koruyan), Mucib (duaları kabul eden), 'Adl (adaletli), Vekil (kendisine güvenenlerin işlerini yoluna koyan), Veliyy (kullarına dost), Berr (iyiliğin kaynağı), Tevvab (günahları bağışlayan), 'Afuvv (affetmeyi çok seven, çok affedici), Ğaffar (hataları örtten) gibi isim ve sıfatlarının da vurgulanarak hazırlanması önerilmektedir. Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu DKAB 5. sınıf öğretim programı genel olarak incelendiğinde; müstakil olarak Allah inancına ve Allah'ı tanımlamaya yönelik bir ünitenin olduğu ancak bu ünitenin de daha çok Allah'ın uluhiyeti (Kutsal Tanrı Algısı) üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Bu ünitenin Allah'ın uluhiyetini vurgulayan özellikleri ile birlikte çocukların duyu dünyalarına hitap edecek; Allah'ın güzel isim ve sıfatlarına da ağırlık verilerek hazırlanması önerilmektedir. Her ne kadar bu ünitenin açıklamalar kısmında; öğrencilerin hazır bulunuşluk düzeylerinin dikkate alınması, Allah sevgisinin esas alınması, müsamahakar ve tedriciliği önceleyen bir yaklaşımla bu ünitenin işlenmesi gerektiği tavsiye edilmiş olsa da bu üniteye daha çok insandan Allah'a doğru tek yönlü bir sevginin üzerinde durulduğu ve daha çok Kutsal Tanrı Algısı üzerine yoğunlaşıldığı gözlemlenmektedir.*

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. sınıf ders kitabı genel olarak incelendiğinde; *Antropomorfik Tanrı* algısına yakın ifadelerle %10, *İnsana Benzemeyen/Kutsal Tanrı* algısına yakın ifadelerle %51, *Seven, Yakın Olan, Olumlu Tanrı* algısına yakın ifadelerle %32, *Korkutan, Uzak Olan, Cezalandıran Tanrı* algısına yakın ifadelerle ise %4 oranında yer verildiği gözlemlenmektedir. Öğretim programında %44 oranında yer alan *Seven, Yakın Olan, Olumlu Tanrı* algısına yakın ifadelerin ders kitaplarında %32'lere kadar düşmesi önemli bir konu olarak dikkat çekmektedir. Bu oranlardaki düşüşün yanı sıra *Olumlu Yönde Seven ve Yakın Olan Allah* algısını geliştirmeye katkı sağlayacak "Allah'ın adaleti, kullarının dostu ve iyiliğin gerçek sahibi olması" gibi tanımlamalara da bu kitapta hiç yer verilmediği gözlemlenmektedir. Kitapta güvenilen olarak Allah'ı tanımlayan ifadenin sadece 3 yerde geçmesi ve bu algıdan daha çok İslam'ın oluşturduğu güven ve huzur ortamından bahsedilmesi dikkat çekmektedir. *Seven, Yakın Olan, Güvenilir bir Allah* algısı henüz yerleştirilmeden güven ortamlarından bahsedilmesi ve güven ortamlarının kaynağı olan Allah'a bu ortamlarda referansta bulunulmaması, Allah algısını olumlu yönde geliştirmede önemli bir eksiklik olarak görülmektedir. Allah algısını olumlu yönde geliştirmede en çok üzerinde durulması gereken ifade ve nitelendirmelerden biri de Allah'ın "çok seven, çok sevilen ve sevmeye en layık olan" sıfatıdır. DKAB 4. sınıf kitabında Allah'ın çok seven ve sevilen olmasından ziyade güzel ahlaka ait davranışlara vurgu yapıldığı görülmektedir. Asıl vurgunun Allah'ın sevme ve güven verme sıfatlarına yapılması bu yaş dönemi çocukların duyuşsal

gelişimi açısından önemli ve gerekli görülmektedir. Nitekim bu konuda yapılan alan araştırmalarında bu yaş grubundaki çocuklara “Eğer bir çocuk yanlış yaparsa Allah ona nasıl karşılık verir?” sorusu yöneltilmiştir. Bu sorunun cevabı olarak çocukların %60’ı “cezalandırır” cevabını vermiştir. Araştırma sonuçları bu yaştaki çocukların yarısından fazlasının cezalandırıcı bir Allah algısına sahip olduklarını göstermektedir.<sup>212</sup> Ayrıca bu araştırmada ilk döngü kodlamaları yapılırken fark edilen bir diğer önemli husus da *Allah’ın insanların dünyada ve ahirette mutlu olmalarını istemesine* kitapta sadece bir yerde yer verilmesi, *Gazap Eden ve Cezalandıran Allah* tanımına ise kitapta 4 ayrı yerde yer verilmesidir. Bu yaş dönemi çocukların algılarında zaten sıklıkla görülen “yargılayıcı” ve “cezalandırıcı” Tanrı algısı modelinin dengelenmesi açısından bu oranların yeniden düzenlenmesi ve Allah’ın şefkatli bir koruyucu, affetmeyi ve hataları örtmeyi çok seven, kendisine güvenenleri asla yarı yolda bırakmayan özellik ve sıfatlarına bu yaş dönemi eğitiminde daha çok vurgu yapılması önerilmektedir. Yapılan alan araştırmaları bu yaş dönemi çocuklarının %85’inin Allah’tan korktuğunu ancak bu korkunun saygı ve sevgi içeren bir korku olma özelliği taşıdığını belirtilmektedir.<sup>213</sup> Bu duyuşsal niteliğin göz önünde bulundurularak sevgi ve saygı kaynaklarının beslenebilmesi için hassas bir stratejinin belirlenmesi tavsiye edilmektedir. Kitapta “af dilemenin”, “şükretmenin”, “yardımlaşmanın” ve “duanın” Allah tarafından emredilen birer zorunluluk gibi yansıtılmasında da Allah’ın bu konulardaki latif hitabına gölge düşürebilme ihtimali bulunmaktadır. Allah’ın bu konulardaki talebinin zorunluluktan önce; insanları çok seven, onları bağışlamayı çok arzu eden ve bu sebeplerle dua edilmesini, şükredilmesini ve af dilenmesini önemseyen bir talep olarak kitaplara yansıtılması daha hassas bir yaklaşım olarak önerilmektedir. Allah’ın bazı isim ve sıfatlarının metinde geçtiği yerlerde değil de kitabın sözlük kısmında açıklanması da konunun etkililiği açısından uygun görülmemektedir. Ayrıca “hayır ve şerrin O’ndan geldiğine inanılan” Allah tanımlamasına bu yaş dönemi kitabında yer verilmesi konusu üzerinde de yeniden düşünülmesi önerilmektedir. Kötülüğün Allah’tan geldiği üzerinde bile tartışmalar devam ederken bu algı türünün somut işlemler dönemi çocuklarına hitap eden DKAB kitaplarında yer alması uygun görülmemektedir. Buna benzer bir başka husus da Kâbe’nin tarihi anlatılırken Hz. İbrahim’in *Allah’ın emri ile* bir zamanlar kimsenin olmadığı kurak ve ıssız bir vadiye eşini ve oğlunu bırakmasından bahsedilmesidir.<sup>214</sup> Bu metin de birçok yönden öğrencinin hazır bulunuşluluğuna, duyuşsal ve

<sup>212</sup> Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, 186.

<sup>213</sup> Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, 186.

<sup>214</sup> Yiğit ve diğerleri, *İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*, 78.

bilişsel gelişim düzeyine uygun görünmemektedir. Bu metnin olumsuz manada çocuklardaki Allah algısını etkileme potansiyeli ve *Korkutan, Uzak Olan Allah* algısını destekleme ihtimali bulunmaktadır. Bu ihtimalin dikkate alınması ve kitap için seçilen metinlerde daha özenli davranılması önerilmektedir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf ders kitabı genel olarak incelendiğinde; *Antropomorfik Tanrı* algısına yakın ifadelere %13 oranında yer verildiği bununla birlikte daha çok *İnsana Benzemeyen/Kutsal Tanrı* algısına yakın (%57) ifadeler yer verildiği tespit edilmiştir. *Seven, Yakın Olan, Olumlu Tanrı* algısına yakın ifadeler %27 oranında; *Korkutan, Uzak Olan, Cezalandırıcı Tanrı* algısına yakın ifadeler ise %1 oranında yer verildiği sonucuna ulaşılmıştır. Kitap genel olarak değerlendirildiğinde ise içsel süreçler açısından çocuktaki Allah algısını olumlu yönde desteklemeye yönelik bir stratejinin belirlenmemiş olduğu gözlemlenmektedir. Allah algısının bu yaş dönemi çocuklarda bilişsel algılamadan ziyade duyuşsal algılama üzerinden geliştiği düşünüldüğünde ve çocukta ilk önce duyuşsal düzeyde hayal edilebilen bir algıdan sonra makulleştirilebilen bir algı sürecinin var olduğu<sup>215</sup> göz önünde bulundurulduğunda Allah'ı tanımlamak için kitapta kullanılan ifadelerin, çocuktaki bu alt yapıyı beslemediği ve bu alt yapı ile uyumlu olmadığı görülmektedir. Örneğin çocuğun duyuşsal gelişimi açısından Allah algısını olumlu yönde en çok destekleyen “Seven Allah” tanımlamasının kitapta sadece bir yerde geçmesi kitabın bütünü açısından düşünüldüğünde büyük bir eksiklik olarak görülmektedir. Kitapta çok yüksek frekans değerleri ile üzerinde durulan Allah'ın zatına ve uluhiyetine ait sıfatların, çocuğun algısına yerleştirilebilmesi için öncelikle çocukların duyuşsal gelişim düzeylerine uygun olan Allah'ın çok seven ve çok şefkat gösteren sıfatına vurgu yapılması ve bu algının öncelikle beslenmesi gerekmektedir. Çocuktaki algının ve kavramların ilk önce duyuşsal izlenimlerle biçimlenmesi,<sup>216</sup> Allah algısının gelişiminde de bu sıralamayı gerekli kılmaktadır. Bu doğrultuda Rahman ve Rahim isimlerinin ve bismelenin tercümelerinde “Çok Seven ve Çok Müşfik Olan”<sup>217</sup> anlamlarının sıklıkla kullanılması ve çocuklarda öncelikle bu algının yerleştirilmesine özen gösterilmesi bu yaş dönemi için ciddi bir gereklilik olarak görülmektedir. Yine “bağışlanma istenen” bir Allah nitelendirmesinden ziyade “çok bağışlayan” bir Allah nitelendirmesine; “affetmesi istenen” bir Allah nitelendirilmesinden önce “affeden” ve “affetmeyi çok seven” bir Allah

<sup>215</sup> Goldman, “Düşünme ve Dine Tatbiki,” 426.

<sup>216</sup> Goldman, “Düşünme ve Dine Tatbiki,” 426.

<sup>217</sup> Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 1, 49, 76, 105, 127, 150.

tanımına vurgu yapılmasının önerilmesi de bu bağlamda değerlendirilebilmektedir.

DKAB 5. sınıf ders kitabında dikkatleri çeken bir diğer konu da araştırmada *Seven, Yakın Olan, Olumlu Tanrı* algısına yakın ifadelere %27 oranında; *Korkutan, Uzak Olan, Cezalandıran Tanrı* algısına yakın ifadelere %1 oranında yer verildiği sonucuna ulaşılmış olmasına rağmen ilk döngü kodlamalarında “Güvenilen (0.86)” ve “Seven (0.34)” Allah tanımlarının, “Azap Eden (0.86)” ve “Korkulan (0.34)” Allah tanımlamaları oranı ile eşit derecede kullanılmış olduğunun tespit edilmesidir. Her ne kadar “Merhamet Eden” Allah algısı modeli “Güvenilen” ve “Seven” Allah algısı modelini desteklese de anadilde kullanılan kelimelerin dilsel yakınlık sebebi ile duygu üzerinde ve iletişimde daha büyük bir etkiye sahip olduğu bilinmektedir.<sup>218</sup> Bu nedenle çocuktaki duygusal izlenimlerin biçimlenmesine daha çok etki edebilecek kavramların kullanılması<sup>219</sup> ya da yabancı kavramların açıklamalarının ve tercümelerinin hemen o kavramın geçtiği yerde yapılması tavsiye edilmektedir. Ayrıca “Azap Eden” ve “Korkulan” Allah tanımlamalarına bu yaş döneminde hiç yer verilmemesi, bu algının yerine Allah’ın “Âdil” olduğu sıfatına vurgu yapılması birçok açıdan daha gerekli ve önemli görülmektedir. Ancak kitapta Allah’ın “Âdil” olma sıfatına kitabın sözlük kısmı haricinde hiçbir yerde yer verilmemektedir. Allah algısının dengeli bir biçimde gelişmesine olanak sağlayan en önemli nitelendirme, Allah’ın “Âdil” olma sıfatıdır. Sözlük kısmı haricinde kitapta hiçbir yerde bu nitelendirmeye yer verilmemesi kitap için büyük bir eksiklik olarak değerlendirilmektedir. Azap Eden ve Korkulan Allah algısına sahip olan bireylerin yaşam doyumu,<sup>220</sup> hoşgörü,<sup>221</sup> sosyal ilişki<sup>222</sup> düzeylerinin ve benlik değerlerinin<sup>223</sup> güvenilir Allah algısına sahip olan bireylere göre daha düşük düzeyde olması göz önünde bulundurulduğunda bu algının özellikle Allah’ın “Âdil” olma sıfatı ile açıklanması ve bu kaygı düzeyinin kontrol edilmesi yönünde tedbirler alınması oldukça önemli ve gereklidir.

Özellikle bu yaş dönemindeki çocukların, Tanrı hakkındaki soyut bilgiye henüz tam olarak sahip olamaması, kendilerine aktarılan cezalandırıcı Tanrı algısını kabullenmelerine sebep olabilmektedir. Böylece kullarını çok seven, onlara dost olan, affedicisi ve sayısız iyiliklerin sahibi olan Tanrı, çocuğun

<sup>218</sup> Mücella Can, “Etkili İletişimde Ana Dilinin Önemi Üzerine Felsefi Bir Çözümleme,” 322.

<sup>219</sup> Goldman, “Düşünme ve Dine Tatbiki,” 426.

<sup>220</sup> Kirkpatrick ve Shaver, “An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief,” 266-274.

<sup>221</sup> Beck, Richard. “God as a Secure Base: Attachment to God and Theological Exploration,” 125.

<sup>222</sup> Hayta, “Anneden Allah’a: Bağlanma Teorisi ve İslâm’da Allah Tasavvuru,” 57.

<sup>223</sup> Benson ve Spilka, “God image as a function of self-esteem and locus of control,” 297.

zihninde korkulan ve ceza veren bir Tanrı olarak algılanabilmektedir.<sup>224</sup> Bu bilgi ve eğitim türü, onun hem duyu gelişimini<sup>225</sup> hem de manevi iyi oluşunu<sup>226</sup> temelden etkileyerek<sup>227</sup> ona zarar verebilmektedir. Bu nedenlerle İslam inancındaki Allah'a olumlu bağlanma figürlerine,<sup>228</sup> özellikle şefkatli, güven veren, her yerde kullarına çok yakın bir Yaratıcı ve bağlanma figürü olarak inanılan Allah'ın güzel isimlerine ve sıfatlarına; Allah'ın kulları ile arasındaki şefkatli ve güven verici ilişkiyi vurgulayan Kuran ayetlerine, bireyin Allah ile olan derin ve dinamik ilişkisini ortaya çıkaran dua örneklerine DKAB ders Programı ve kitaplarında daha çok yer verilmesi önerilmektedir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. ve 5. Sınıf öğretim programları ve kitapları genel olarak incelendiğinde; bu program ve kitaplarda bilişsel ve duyuşsal olmak üzere içsel süreçler açısından çocuktaki Allah algısını olumlu yönde desteklemeye yönelik bir stratejinin belirlenmediği ve İslam inancındaki Allah'a yönelik olumlu bağlanma figürlerine gerektiği kadar yer verilmediği tespit edilmiştir. Yukarıda bahsedilen mülahazalar doğrultusunda öğretim programları ve ders kitaplarının yeniden düzenlenmesi, Allah algısının olumlu yönde gelişmesine katkı sağlayabilecek eğitim ve öğretim yaşantılarının bilimsel araştırmalar doğrultusunda planlanarak programa dâhil edilmesi önerilmektedir. Çocukların bu dönemde Allah ile sevgi yönelimli, güvenli bir iletişim ve yakınlaşma sağlayabilmesi için Allah'ın uluhiyetine (Kutsal Tanrı Algısına) ait sıfatlarından önce Allah'ın güvenli bir sığınak ve şefkatli bir koruyucu olduğunu gösteren (Seven, Yakın Olan Olumlu Tanrı Algısına) yakın ifadelerin ve sıfatların bu yaş dönemi eğitiminde öncelenmesi ve vurgulanması önerilmektedir. Ayrıca öğrencilerin Allah'ı nasıl algıladıklarını ifade edebilecekleri etkinliklerin programa dâhil edilmesi ve bu algılar üzerinde planlanan etkileşimli yöntemlerle olumlu yönde bir Allah algısının çocuklara kazandırılmaya çalışılması tavsiye edilmektedir.

<sup>224</sup> Ay, "Çocuklara Allah İnancının Öğretiminde Temel İlkeler," 14-15.

<sup>225</sup> Tütüncü, "Çocukta Duygu ve Heyecan Eğitimi," 276.

<sup>226</sup> Tan, "Manevi İyi Oluş Uygulaması Yoluyla Yaşam Doyumu, Manevi Yönelim ve Mutluluk Yönelimlerinin İncelenmesi," 68-70.

<sup>227</sup> Hümeýra N. Tan ve Mualla Yıldız, "Manevi İyi Oluş Kavramının Ortaya Çıkışı ve Tanımlanması," 461.

<sup>228</sup> Ghobary Bonab ve diğerkleri, "Attachment to God in Islamic Spirituality," 77-78.

<b>Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:</b>	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
<b>Finansal Destek / Grant Support:</b>	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

## KAYNAKÇA

- Ainsworth, Mary D. "Patterns of infant-mother attachments: antecedents and effects on development." *Bulletin of the New York Academy of Medicine* 61:9 (1985): 771-791.
- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Akın, Ahmet ve Ümran Akın. "Allah Algısı Ölçeği Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirliği." *Balkan Journal of Social Sciences/Balkan Sosyal Bilimler Dergisi* 4:7 (2015): 0-0
- Albayrak, Ahmet. "Ergenlerin Dini Gelişiminde Sevgi ve Korku Motifinin Etkinliği." Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 1995.
- Ay, Mahmut. "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması." *AÜİFD XLVI: 2* (2005): 107-130.
- Ay, Mehmet Emin. "Çocuklara Allah İnancının Öğretiminde Temel İlkeler." *Çocuk ve Medeniyet* 6:12 (2021): 9-25.
- Bakırcıoğlu, Rasim. "Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü." Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Beck, Richard. "God as a Secure Base: Attachment to God and Theological Exploration." *Journal of Psychology and Theology* 34:2 (2006): 125-132.
- Benson, Peter ve Bernard Spilka. "God image as a function of self-esteem and locus of control." *Journal for the Scientific Study of Religion* 12:3 (1973): 297-310.
- Bonab B., Ghobary, Maureen Miner ve P. Marie Therese. "Attachment to God in Islamic Spirituality." *Journal Of Muslim Mental Health* 772 (2013): 77-104.
- Bowlby, John. *Attachment and Loss, Seperation, Anxiety and Anger*. Volume II London-New York: Tavistock Institute-Basic Books, 1973.
- Bowlby, John. *A Secure Base Parent-Child Attachment and Healthy Human Development*. U.S.A and Great Britain: Basic Books; Routledge, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *El-Câmi'ü's-Sahîh*. Tah. Muhammed Zuheyr b. Nâsır. Dâru Tavkı'n-Necâ(h), 1422.
- Büyüköztürk, Şener, K. Ebru Çakmak, E. Özcan Akgün, Şirin Karadeniz ve Funda Demirel. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pagem Yayınları, 2020.
- Cassidy, Jude ve Phillip Shaver. R. *Handbook of Attachment*. New York; London: The Guilford Press, 2008.
- Can, Mücella. "Etkili İletişimde Ana Dilinin Önemi Üzerine Felsefi Bir Çözümleme." *Turcology Research* 74 (2021): 315-323.

- Cansoy, Ramazan ve Muhammet E. Türkoğlu, Verilerden Anlam İnşa Etme Süreci, Selahattin Turan (Dü.) içinde, *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Doğan, Rümeyza N. "God and Child: Children's God Concept and Deadlock of Cognitive Stage Theories." *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 59:1 (2023): 54-60.
- Elkind, David. "The Origins of Religion in The Child." *Review of Religious Research* 12: 1 (1970): 35-42.
- Evkuran, Mehmet. "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru." *İslâmî İlimler Dergisi* 2:1 (2007): 45-62.
- Freud, Sigmund. *Totem and Tabu*. New York: Moffat, Yard and Company, 1919.
- Gottlieb, Eli. "Dini Düşüncenin Gelişimi." Çev. Cemil Osmanoğlu, Mustafa Ulu. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12:1 (2012):269-289.
- Goldman, Ronald. "Düşünme ve Dine Tatbiki." Çev. S. Akyürek. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11 (2001): 419-448.
- Goldman, Ronald. *Religious Thinking From Childhood to Adolescence*, New York: The Seabury Press, 1968.
- Güler, Özlem. "Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkarlık Duygusu." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2007.
- Güler, Özlem. "Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması." *AÜİFD* 48:1 (2007): 131.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi*. Amsterdam: Hollanda Türk. Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları, 1993.
- Harms, Ernest. "The Development of Religious Experience in Children." *The American Journal of Sociology*, 50:2 (1944): 112-122
- Hayta, Akif. "Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru." *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4:12 (2006): 29-63.
- "İlkokul 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı." Öğretim Programları Din Öğretimi Genel Müdürlüğü MEB, <https://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14>
- Kirkpatrick, Lee A. ve R. Phillip Shaver. "An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief." *Personality and Social Psychology Bulletin* 18:3 (1992): 266-275.
- Kohlberg, Lawrence. "The development of children's orientations toward a moral order I. sequence in the development of moral thought." *Vita humana*, 6 (1963): 11-33.
- Köylü, Mustafa. "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi." *AÜİFD*, 45:11 (2004):137-154.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc. *El-Câmi' u's-Sahih*. Tah.. Muhammed Fuâd Abdülbaki. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, tsz.
- "Ortaokul 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı." Öğretim Programları Din Öğretimi Genel Müdürlüğü MEB, <https://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14>
- Oser, Fritz K. ve Paul Gmiinder. *Religious Judgement: A Developmental Perspective*. Birmingham, AL: Religious Education Press, 1991.



- Öztabak, Muhammed, Ü. ve Suat Altıntaş. "Okul Öncesi ve İlkokul Öğrencilerindeki Allah Tahayyülünün İncelenmesi." *Talim: Journal Of Education in Muslim Societies and Communities* 4:1 (2020): 43-77.
- Öztürk, Mualla. "Din Eğitimi ve Çocuk Ruh Sağlığı." *Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları (1981): 206-210.
- Ratcliff, Donald. *Hanbook of Children Religious Education*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2007.
- Ruchgy, Wayne. J. "The Relationship of Mental Representation of God to Levels of Faith Development." Doktora Tezi, The University of Detroit Mercy, Detroit, Michigan, 2004.
- Rizzuto, Ana-Marie. *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Parladır, Selahattin. "Din Eğitiminde Hedefler." *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995): 79-102.
- Piaget, Jean. "Piaget's theory of cognitive development." *Childhood Cognitive Development: The Essential Readings* 2 (2000): 33-47.
- Piaget, Jean. *Çocukta Zihinsel Gelişim*. Çev. Hüseyin Portakal. İstanbul: Cem Yayınları, 1999.
- Piaget, Jean. *Çocuğun Ahlaki Yargısı*. Çev. İdil Dünder. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Vergote, Antonie. *Din, İnanç ve İnançsızlık*. Çev. V. Uysal. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Tan, Hümeýra Nazlı. "Manevi İyi Oluş Uygulaması Yoluyla Yaşam Doyumu, Manevi Yönelim ve Mutluluk Yönelimlerinin İncelenmesi (Eğitimciler Örneği)." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2023.
- Tan, Hümeýra Nazlı ve Mualla Yıldız. "Manevi İyi Oluş Kavramının Ortaya Çıkışı ve Tanımlanması." *Dini Araştırmalar Dergisi* 25:63 (2022): 447-476.
- Thackeray, Amanda, "M. Children's Relational Perceptions of God." Doktora Tezi, The Florida State Univ. College of Human Sciences, Florida, 2000.
- Tütüncü, Mustafa. "Çocukta duygu ve heyecan eğitimi." *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1987): 265-284.
- Winnicott, Donald, W. *Playing and Reality*. London: Tavistock Publication, 1971.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983, 1987.
- Yıldız, Murat. *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007.
- Yıldız, Mualla. "İlköğretim Öğrencilerinin Tanrı İmgesinin Belirlenmesi ve Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2012.
- Yıldız, Murat ve Vehbi Ünal. "Tanrı Tasavvuru ile Engelliliğe Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişki." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6:4 (2017): 8-21.

- Yılmaz, Semra. A. "İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinde Allah Tasavvuru: İstanbul/ Esenler İlçesi Örneği." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2019.
- Yiğit, Hulusi, Ö. Emine Doğan, Sümeyye Kırman, Furkan Özudoğru ve Dilek Menküç. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitabı*. Ankara: MEB Yayınları, 2022.
- Yiğit, Hulusi, Abdullah Açık, Ö. Emine Doğan ve E. Elif Dirlik. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf Ders Kitabı*. Ankara: MEB Yayınları, 2022.





## Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme Becerileri ile Okul İklimi Düzeyleri

SÜMEYRA ARICAN

Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Türkiye  
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Türkiye  
sumeyratekin@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3158-1840>

ŞEFİKA MUTLU

Milli Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Türkiye  
Ministry of National Education, Directorate General for Religious Teaching, Türkiye  
sefikakirmizi@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6394-6651>

### Öz

Her yeni yüzyılın kendine özgü özellikleri ve eğitim anlayışı bulunmaktadır. Zaman olarak 2000 yılı sonrası dönemi ifade eden 21. yüzyılda, 21. yüzyıl becerileri kavramı ortaya çıkmıştır. Bu çağda yaşayan bireylerin bilgi çağının gerektirdiği becerilere uyum sağlaması ve kendilerini sürekli geliştirmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Türkiye de bu çağa yönelik eğitim politikaları geliştirmeye çalışmıştır. Böylece çağın gerektirdiği becerilere yönelik değişiklikler örgün eğitim kurumlarında uygulanmaya başlamıştır. Örgün eğitim kurumları olan okullar çeşitli iletişim ve etkileşimlerle öğrenmenin gerçekleştirildiği mekânlardır. Okullarda öğrenciler sosyal, duygusal ve bilişsel açıdan geliştirilmektedir. Okul iklimi, okulların sahip olduğu tüm özellikleri ifade etmektedir. Bu iklim öğrencilerin öğrenme ortamını şekillendirmekte ve öğrenci başarısını etkilemektedir. Bu çalışmada Anadolu imam hatip lisesinde öğrenim gören öğrencilerin 21. yüzyıl öğrenen becerileri ile okul iklimine ilişkin görüşlerinin düzeyleri ve bu düzeyler arasındaki ilişkinin incelenmesi amaçlanmaktadır. Araştırma nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeli ile yürütülmüştür. Araştırma evreni Türkiye genelindeki Anadolu imam hatip liselerinde öğrenim gören öğrencilerdir. Uygun örnekleme yöntemiyle araştırmaya 1.748 öğrenci katılmıştır. Veri toplama aracı olarak kişisel bilgi formu ve Orhan-Göksun tarafından geliştirilen “21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri Ölçeği” ile Durnalı ve Filiz tarafından uyarlanan “Delaware Okul İklimi Ölçeği” kullanılmıştır. Veriler Google Form aracılığıyla toplanmıştır. Araştırmanın verileri SPSS 23 paket programında analiz edilmiştir. Verilerin analizinde betimleyici analizlerle birlikte çıkarımsal analizlerden ilişkisiz (bağımsız) örneklemler t testi ile tek faktörlü varyans analizi (ANOVA testi) yapılmıştır. Çoklu karşılaştırmalarda ise Scheffe testi kullanılmıştır. 21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri Ölçeği verilerinin Cronbach Alpha güvenirlik

katsayısı  $\alpha=.897$ ; Delaware Okul İklimi Ölçeği verilerinin güvenilirlik katsayısı  $\alpha=.913$  bulunmuştur. Araştırma sonuçlarına göre öğrencilerin 21. yüzyıl öğrenen becerilerine ilişkin görüşlerinin ortalaması 5'li likert ölçeğinde  $\bar{x}=3.40$  değeri ile yüksek düzey aralığındadır. Katılımcıların 21. yüzyıl öğrenen becerilerine yönelik görüşleri, cinsiyet, okul program türü, okulda atölye/kulüp varlığı, evde kütüphane varlığı ve aile gelir durumuna göre anlamlı olarak farklıdır. Öğrencilerin Delaware okul iklimine ilişkin görüşlerinin ortalaması 4'lü likert ölçeğinde  $\bar{x}=2,68$  değeri ile yüksek düzey aralığındadır. Katılımcıların Delaware okul iklimine yönelik görüşleri, cinsiyet, okul program türü, okulda kütüphane varlığı, okulda atölye/kulüp varlığı, sınıf mevcudu ve aile gelir durumuna göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır. Anadolu imam hatip lisesi öğrencilerinin 21. yüzyıl becerileri ile okul iklimine ilişkin görüşleri arasındaki ilişki incelenmiş, korelasyon katsayısı  $r=.220$  değeriyle düşük düzeyde de olsa aralarında olumlu bir ilişki bulunmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Anadolu İmam Hatip Lisesi, Öğrenci, 21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri, Okul İklimi.

## **21st-Century Learning Skills and School Climate Levels of Anatolian Imam Hatip High School Students**

### **Abstract**

Each new century has its own characteristics and understanding of education. In the 21<sup>st</sup> century, which refers to the period after 2000, the concept of 21<sup>st</sup>-century skills has emerged. It is emphasised that individuals living in this age should adapt to the skills required by the information age and continuously improve themselves. Türkiye has also tried to develop education policies for this age. Thus, changes towards the skills required by this age have started to be implemented in formal education institutions. Schools, which are formal education institutions, are places where learning is realised through various communication and interactions. In schools, students are developed socially, emotionally and cognitively. School climate refers to all the features that schools have. This climate shapes the learning environment of students and affects student achievement. This study examines the levels of 21<sup>st</sup>-century learner skills of students studying in Anatolian Imam Hatip high schools and their views on school climate and the relationship between these levels. The research was conducted with the relational survey model, one of the quantitative research methods. The research population is students studying in Anatolian Imam Hatip high schools across Türkiye. The sample consisted of 1,748 students who were selected via the convenient sampling. Personal information form and the "21<sup>st</sup>-Century Learner Skills Scale" developed by Orhan-Göksun and the "Delaware School Climate Survey" adapted by Durnalı and Filiz were used as data collection tools. Data were collected through Google Forms. The data of the study were analysed in SPSS 23 software. In the analysis of the data, descriptive analyses, unrelated (independent) samples t-test and one-factor analysis of variance (ANOVA test) were performed. Scheffe test was utilised for multiple comparisons. Cronbach Alpha reliability coefficient of the 21st Century Learner Skills Scale data was  $\alpha=.897$ , while the reliability coefficient of the Delaware School Climate Scale data was found to be  $\alpha=.913$ . According to the research results, the average of students' views on 21st century learner skills is in the high range with  $\bar{x}=3.40$  on a 5-point Likert scale. Participants' views on 21st century learner skills differ significantly according to gender, school program type, presence of a workshop/club at school, presence of a library at home, and family income level. The average of students' opinions about Delaware school climate is in the high range with  $\bar{x}=2.68$  on a 4-point Likert scale. Participants' views on Delaware school climate differ significantly according to gender, school program type, presence of a library at the school,

presence of a workshop/club at the school, class size and family income. The relationship between Anatolian Imam Hatip high school students' 21st century skills and their views on school climate was examined, and a positive relationship was found between them, albeit at a low level, with the correlation coefficient  $r=.220$ .

**Keywords:** Religious Education, Anatolian Imam Hatip High School, Student, 21<sup>st</sup>-Century Learner Skills, School Climate.

## Giriş

Eğitim, dünyadaki sosyolojik ve teknolojik gelişmelerden etkilenmekte ve bu gelişmeler çerçevesinde yeniden şekillenmektedir. 21. yüzyılda, diğer alanlarda olduğu gibi eğitim alanında da değişimler yaşanmıştır. Öğreten ve öğrenen rollerinde yeni yaklaşımlar ortaya çıkmıştır ve öğrenenlerden bu yüzyıla uygun yeni becerileri edinmeleri beklenmektedir. 21. yüzyıl becerileri bilgi çağında yaşayan ve yaşadıkları çağa nitelikli bir şekilde uyum sağlaması beklenen bireylerin sürekli geliştirmeleri gereken beceri setlerini ifade etmektedir.<sup>1</sup> P21 (Partnership for 21st Century Learning-21. Yüzyıl Becerileri İçin Ortaklık) oluşumu, ISTE (International Society for Technology in Education), ATCS (Assessment and Teaching of 21st Century Skills), EnGauge, Orta Kuzey Bölgesel Eğitim Laboratuvarı (NCREL), American Association of School Librarians (AASL), Avrupa Birliği (AB) ve OECD gibi kuruluşlar eğitim ve öğretimde gerçekleştirilecek değişimler için eğitimcilerle çeşitli çalışmalar yürütmüştür.<sup>2</sup> Bunun sonucunda 21. yüzyıl becerilerine yönelik farklı tasnifler ve tanımlamalar geliştirmişlerdir. Bu tasniflerinden birine göre 21. yüzyıl becerileri; öğrenme ve yenilik becerileri, dijital okuryazarlık becerileri ile yaşam ve kariyer becerileri setlerinden oluşmaktadır.<sup>3</sup> Bu bağlamda Türkiye’de de dünyadaki gelişmelere paralel olarak, içinde bulunulan çağa yönelik eğitim politikaları belirlenmiş, Fırsatları Artırma ve Teknolojiyi İyileştirme Hareketi- FATİH Projesi hayata geçirilmiş, Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi (TYÇ) oluşturulmuş ve 2023 Eğitim Vizyon Belgesi<sup>4</sup> açıklanmıştır. MEB Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Dairesi Başkanlığı da 21. yüzyıl öğretmen<sup>5</sup> ve öğrenci<sup>6</sup> profilini belirleyen çalışmalar yürütmüştür. Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı “21. Yüzyıl

<sup>1</sup> Erceken Hamarat, “21. Yüzyıl Becerileri Odağında Türkiye’nin Eğitim Politikaları,” 8.

<sup>2</sup> Hamarat, “21. Yüzyıl Becerileri Odağında Türkiye’nin Eğitim Politikaları,” 8-9; Derya Orhan Göksün ve Adile Aşkın Kurt, “Öğretmen Adaylarının 21. yy. Öğrenen Becerileri Kullanımları ve 21. yy. Öğreten Becerileri Kullanımları Arasındaki İlişki,” 109; Serkan Çiftçi ve diğerleri, “21. Yüzyıl Becerileri Bağlamında Öğrenci, Öğretmen ve Eğitim Ortamları,” 722.

<sup>3</sup> Çiftçi ve diğerleri, “21. Yüzyıl Becerileri Bağlamında Öğrenci, Öğretmen ve Eğitim Ortamları,” 722.

<sup>4</sup> MEB, “2023 Eğitim Vizyonu”.

<sup>5</sup> 21. Yüzyıla Girerken Türk Eğitim Sisteminin İhtiyaç Duyduğu Çağdaş Öğretmen Profili.

<sup>6</sup> MEB 21. Yüzyıl Öğrenci Profili.

Becerileri ve Değerlere Yönelik Araştırma Raporu”<sup>7</sup> yayınlamıştır. Ayrıca 2018 yılında tüm derslerin öğretim programları yenilenerek beceri temelli eğitime geçilmiştir.

21. yüzyıl becerileri olarak ifade edilen becerileri edinme süreci daha önceki deneyimlerden farklılaşmaktadır. Eğitim sürecinde öğretmenlerin öğrenenleri kılavuzladığı, öğrenenlerin öğrenme sorumluluğunu üstlendikleri bir döneme girilmiştir. Yine bu bağlamda teknoloji ve bilgi okuryazarlığı, eleştirel düşünme, yaratıcı düşünme, araştırma, problem çözme, özsaygı, özdeğer, öz yönetim, öz sorumluluk, öz yeterlik, iletişim becerileri, iş birliği, liderlik, farklılıklara saygı, küresel vatandaşlık gibi kavramlar gündeme gelmiştir. 21. yüzyılda öğrencilerin hem bilişsel hem duyuşsal hem de sosyo-kültürel açıdan kendilerini geliştirmeleri beklenmektedir.<sup>8</sup> Öğrenciler bu becerileri formal veya informal yollarla kazanmak durumundadır.

Öğrencilerin çoğunluğu eğitimlerini örgün eğitim kurumları olan okullarında sürdürmektedir. Sadece bir bina olmayan okulda öğrenmenin gerçekleşmesi için sürekli etkileşimler yaşanmakta, bu ortamda öğrenciler sosyal ve duygusal açıdan gelişmekle birlikte akademik açıdan da ilerlemektedirler.<sup>9</sup> Ancak bu gelişim bireysel deneyimin ötesinde, daha geniş bir topluluk içerisinde gerçekleşmektedir. Bu ortamlar, gençlerin güven duymalarını sağlayan norm ve değerleri içermekte ve öğrenciler, aileler ve eğitimcilerin birlikte geliştirdiği ortak bir vizyonu ifade etmektedir.<sup>10</sup> Okul iklimi insan ve çevreyle ilişkiler, fiziksel yapı ve düzen gibi ortamın iç ve dış özellikleriyle açıklanmaktadır.<sup>11</sup> Okul iklimi öğretmenler için sağlıklı bir çalışma ortamını, öğrenciler için ise sağlıklı bir öğrenme ortamını ifade etmekte ve öğrenci başarısını yükseltmektedir.<sup>12</sup> Okul iklimi, formal eğitimin etkililiğini artırmakta ve öğrencilerin gelişimlerini desteklemektedir. Ancak her okulun iklimi kendine özgü bir nitelik taşımaktadır. Çünkü her okulun fiziksel özellikleri, o okuldaki bireylerin kültürel geçmişleri, değer yargıları ve insan ilişkileri birbirinden farklıdır.<sup>13</sup> Bu açıdan okul iklimi ve öğrenme becerileri üzerinde etkili olan faktörlerin ortaya konulmasının eğitimdeki niteliksel gelişmede etkili olabileceği düşünülmektedir. Çalışmada söz

<sup>7</sup> Yalın Kılıç Türel ve diğerleri, “21. Yüzyıl Becerileri ve Değerlere Yönelik Araştırma Raporu”.

<sup>8</sup> “The Definition And Selection Of Key Competencies”; Çiftçi ve diğerleri, “21. Yüzyıl Becerileri Bağlamında Öğrenci, Öğretmen ve Eğitim Ortamları,” 723-24.

<sup>9</sup> Keith J. Zullig ve diğerleri, “School Climate: Historical Review, Instrument Development, and School Assessment,” 149.

<sup>10</sup> Jonathan Cohen ve diğerleri, “School Climate: Research, Policy, Teacher Education and Practice,” 180-81.

<sup>11</sup> Türker Kurt ve Temel Çalık, “Okul İklimi Ölçeği’nin (OİÖ) Geliştirilmesi,” 169.

<sup>12</sup> Wayne K. Hoy ve diğerleri, *Openschools/Healthy Schools: Measuring Organizational Climate*, 1-2.

<sup>13</sup> Kurt ve Çalık, “Okul İklimi Ölçeği’nin (OİÖ) Geliştirilmesi,” 169.

konusu faktörlerin eğitimin önemli bir unsuru olan öğrenci görüşlerine dayalı olarak ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu bağlamda araştırma soruları şu şekildedir:

1. AİHL öğrencilerinin 21. yüzyıl becerilerine ilişkin görüşlerinin düzeyleri nedir ve bu düzeyler cinsiyet, okul program türü, evde kütüphane, okulda kütüphane, okulda atölye/kulüp varlığı, sınıf mevcudu ve ailenin sosyo-ekonomik düzeyine göre farklılaşmakta mıdır?

2. AİHL öğrencilerinin okul iklimine yönelik görüşlerinin düzeyi nedir ve bu düzeyler cinsiyet, okul program türü, evde kütüphane, okulda kütüphane, okulda atölye/kulüp varlığı, sınıf mevcudu ve ailenin sosyo-ekonomik düzeyine göre farklılaşmakta mıdır?

3. AİHL öğrencilerinin 21. yüzyıl becerilerine ilişkin görüşlerinin düzeyi ile okul iklimine ilişkin görüşlerinin düzeyi arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

Araştırmada, Anadolu imam hatip lisesinde öğrenim gören öğrencilerin 21. yüzyıl öğrenen becerileri ile okul iklimine ilişkin görüşlerinin düzeyleri ve bu düzeyler arasındaki ilişkinin incelenmesi amaçlanmaktadır. 21. yüzyıl öğrenme becerileri<sup>14</sup> ve okul iklimi<sup>15</sup> hakkında çeşitli araştırmalar

<sup>14</sup> Şeyma Büşra Bozkurt ve Hasan Çakır, "Ortaokul Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme Beceri Düzeylerinin Cinsiyet ve Sınıf Seviyesine Göre İncelenmesi," 69-82; Zehra Önür ve İshak Kozikoğlu, "Ortaokul Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme Becerileri," 627-48; Ramazan Yıldırım ve Şaban Ortak, "Ortaokul Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme ve Yenilenme Becerilerini Kullanma Düzeylerinin Belirlenmesi," 2683-2701; Gülçin Zeybek, "Lise Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme Becerileri Kullanım Düzeylerinin Belirlenmesi," 142-56; Bora Serhat Çelik, "Lise Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Becerilerini Algılaya Düzeylerinin İncelenmesi," (Yüksek Lisans Tezi), 41; Ali Osman Engin ve Murat Korucuk, "Öğrencilerin 21. Yüzyıl Becerilerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi," 1081-1119; Sevdâ Göktepe Yıldız, "Lise Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Becerilerinin Bazı Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi," 884-97; Münevver Karakaş, "Ortaokul Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin Fen Bilimlerine Yönelik 21.yüzyıl Beceri Düzeylerinin Ölçülmesi," (yüksek lisans tezi), 52; Sibel Kaya, "Lise Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Becerilerinin Öğrenci Tükenmişliği ve Okul Bağlılığı İle İlişkisi," (doktora tezi), 81; Oğuzhan Nacaroğlu, "Özel Yetenekli ve Normal Gelişim Gösteren Öğrencilerin 21. Yüzyıl Becerilerinin İncelenmesi," 693-721; Aybiçe Tosun, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin XXI. Yüzyıl Öğrenen ve Öğreten Becerilerini Kullanım Düzeyleri," 287-309; Hızır Dinler ve diğerleri, "3-6 Yaş Çocukların 21. Yüzyıl Becerilerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi," 281-303.

<sup>15</sup> Ahmet Koç, "İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Okul İklimi Algıları ile Okula Bağlılıkları Arasındaki İlişki," 798-812; Halil Ekşi ve diğerleri, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Karakter Gelişiminin Yordayıcısı Olarak Öz Düzenleme Becerisi ve Okul İklim Algısı," 209-241; Zeynep Kaya Aybek ve diğerleri, "Farklı Okul Türlerinde Okul İklimi Nasıl Değişmektedir?," 193-206; Soner Doğan, "Lise Öğrencilerinin Okul İklimi Algıları," 55-92; Bahadır Pehlivan ve Mustafa Özgenel, "Farklı Ortaöğretim Kurumlarında Öğrenim Gören Öğrencilerin Okul İklimi Algıları ile Okula Bağlılıkları ve Akademik Başarıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi," 152-66; Aslı Bugay Sökmez ve diğerleri, "Lise Öğrencilerinin Okul İklimi Algısının İncelenmesi," 665-92; Ömer Faruk Tavşanlı ve diğerleri, "Ortaokul Öğrencilerinin Okul İklimine Yönelik Algılarını Yordayan Değişkenlerin İncelenmesi," 821-38; Şerife Dönmez ve Aslı Taylı, "Ortaokul Öğrencilerinde Okul İklimi, Okula Bağlılık ve Okul Yaşam Kalitesi Algısının İncelenmesi," 1-17; Mehmet Durnalı ve Bijen Filiz, "Delaware Okul İklimi Ölçeği Öğrenci Versiyonunun Türk Kültürüne Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması," 2651-61;



yürütülmüş olmakla birlikte okul iklimi araştırmalarının çok azı<sup>16</sup> Anadolu imam hatip liselerine odaklanmış iken, 21. yüzyıl öğrenme becerilerini Anadolu imam hatip lisesi öğrencileri bağlamında ele alan çalışma bulunmamaktadır. Çalışmada, Anadolu imam hatip lisesi (AİHL) öğrencilerinin 21. yüzyıl öğrenme becerileri, okul iklimi algısı düzeyleri ile bu iki düzey arasındaki ilişkiye odaklanılmaktadır. Araştırmanın program geliştirme, ölçme değerlendirme uygulamaları, eğitim ortamları ve öğretmen yeterlilikleri açısından alana katkı sunması hedeflenmektedir.

## 1. Yöntem

### 1.1. Araştırmanın Modeli

Araştırma nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeli ile yürütülmüştür. Bu modelde, kişilerin belirli bir konuya yönelik tutum, inanç, görüş, davranış ve beklentileri tespit edilir.<sup>17</sup> Araştırma iki ya da daha çok değişken arasındaki ilişkileri ve derecesini belirlemek, neden-sonuç ile ilgili ipuçlarını ortaya koymak için gerçekleştirilir.<sup>18</sup> Araştırma, Anadolu imam hatip lisesi öğrencilerin 21. yüzyıl öğrenen becerileri ile okul iklimine ilişkin görüşlerini birçok değişken ve birbirleriyle olan ilişkileri yönüyle incelemeyi amaçlandığından ilişkisel tarama modeli ile yürütülmüştür.

### 1.2. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Araştırmanın evrenini Millî Eğitim Bakanlığına bağlı 1. 693 Anadolu imam hatip lisesinde örgün olarak eğitim gören 521.264 öğrenci oluşturmaktadır.<sup>19</sup> Uygun örneklem hacmi için 500.000 üzeri evrenli bir çalışmada örneklemin asgari düzeyde yaklaşık 384 kişi olması önerilir.<sup>20</sup> Katılımcı öğrenciler gönüllü olarak, Google Forms aracılığıyla araştırmaya katılmışlardır. Çalışmada araştırmacının kolayca ulaşabileceği örneklemden veri toplaması olarak tanımlanan uygun örnekleme yöntemi kullanılmıştır.<sup>21</sup> Araştırma, uygun örnekleme yöntemi ile araştırmaya katılan 1.748 katılımcı

---

Hülya Gürel, "Lise Öğrencilerinin Sınav Kaygısı Düzeyleri ile Okul İklimi Arasındaki İlişki" (tezsiz yüksek lisans projesi); Özlem Karaman ve Filiz Yurtal, "Şiddetin Yaygın Olduğu Okullarda Öğrencilerin Okul İklimine İlişkin Algıları," 421-29; Fatih Bektaş ve Ahmet Nalçacı, "Okul İklimi İle Öğrenci Başarısı Arasındaki İlişki," 1-13.

<sup>16</sup>Eksi ve diğerleri, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Karakter Gelişiminin Yordayıcısı Olarak Öz Düzenleme Becerisi ve Okul İklim Algısı," 209-241. Ayrıca imam hatip ortaokullarının okul iklimini konu alan bir çalışma olarak bkz. Koç, "İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Okul İklimi Algıları ile Okula Bağlılıkları Arasındaki İlişki," 798-812.

<sup>17</sup> Ahmet İslamoğlu ve Ümit Alınacı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, 99; Sait Gürbüz ve Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (Felsefe-Yöntem-Analiz)*, 103.

<sup>18</sup> Nilgün Köklü ve diğerleri, *Sosyal Bilimler İçin İstatistik*, 15.

<sup>19</sup>"Millî Eğitim İstatistikleri 2021/2022," MEB, [https://sgb.meb.gov.tr/www/icerik\\_goruntule.php?KNO=460](https://sgb.meb.gov.tr/www/icerik_goruntule.php?KNO=460). (15.08.2023). İlgili tarih itibarıyla 2022-2023 istatistikleri yayınlanmamıştır.

<sup>20</sup> Johnson Burke ve Larry Christensen, *Eğitim Araştırmaları Nicel, Nitel ve Karma Yaklaşımlar*, 234.

<sup>21</sup> Şener Büyüköztürk ve diğerleri, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 92.

öğrenci ile gerçekleştirilmiştir. Örnekleme ait demografik özellikler Tablo 1’de verilmiştir.

<b>Değişken Türü</b>	<b>Değişken Düzeyi</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
Cinsiyet	Kadın	1.120	64,1
	Erkek	628	35,9
	<b>Toplam</b>	<b>1.748</b>	<b>100,0</b>
Okul program türü	Proje/program uygulayan AIHL (merkezi yerleştirme)	1409	60
	Normal program uygulayan AIHL (mahalli yerleştirme)	699	40
	<b>Toplam</b>	<b>1.748</b>	<b>100,0</b>
Evde kütüphane varlığı	Var	896	51,3
	Yok	852	48,7
	<b>Toplam</b>	<b>1.748</b>	<b>100,0</b>
Okulda kütüphane varlığı	Var	1.701	97,3
	Yok	47	2,7
	<b>Toplam</b>	<b>1.748</b>	<b>100,0</b>
Okulda atölye/kulüp varlığı	Var	806	46,1
	Yok	942	53,9
	<b>Toplam</b>	<b>1.748</b>	<b>100,0</b>
Sınıf mevcudu	20’den az öğrenci	852	48,7
	21-30 öğrenci	825	47,2
	31 den fazla öğrenci	71	4,1
	<b>Toplam</b>	<b>1.748</b>	<b>100,0</b>
Aile sosyo-ekonomik düzey	Alt gelir grubu	273	15,6
	Orta gelir grubu	1.402	80,2
	Üst gelir grubu	73	4,2
	<b>Toplam</b>	<b>1.748</b>	<b>100,0</b>

**Tablo 1. Katılımcılara Ait Demografik Özelliklerin Dağılımı**

Tablo 1 incelendiğinde katılımcıların çoğunluğunun kız öğrenci (%64,1) olduğu, araştırmaya proje/program uygulayan AIHL’de eğitim gören öğrencilerin daha yüksek düzeyde (%60) katılım sağlandığı, katılımcıların okullarının neredeyse tamamında (%97,3) kütüphane bulunduğu, robotik kodlama, zekâ oyunları, STEM, görsel sanatlar gibi atölyelerin katılımcıların eğitim gördükleri okulların yarısından fazlasında (%53,9) bulunmadığı, katılımcıların 31 ve üstü sınıf mevcudunda eğitim görenlerin oranının çok düşük (%4) olduğu, katılımcıların büyük bir çoğunluğunun (%80,2) ailesinin sosyo-ekonomik düzeyini orta gelir olarak belirttiği görülmektedir.

### 1.3. Veri Toplama Aracı

Veri toplama aracı olarak kişisel bilgi formu ve Orhan-Göksun<sup>22</sup> tarafından geliştirilen “21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri Ölçeği” ile Durnalı ve

<sup>22</sup> Orhan Göksün ve Kurt, “Öğretmen Adaylarının 21. yy. Öğrenen Becerileri Kullanımları ve 21. yy. Öğrenen Becerileri Kullanımları Arasındaki İlişki,” 107-130.

Filiz<sup>23</sup> tarafından uyarlanan “Delaware Okul İklimi Ölçeği” gerekli izinler alınarak kullanılmıştır. Araştırmanın veri toplama aracı etik kurul izni<sup>24</sup> ve MEB araştırma uygulama izni<sup>25</sup> alındıktan sonra 2022-2023 eğitim-öğretim yılının haziran ayında uygulanmıştır.

21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri Ölçeği 4 faktörlü ve toplam 31 maddedir. Ölçeğin birinci faktörü (bilişsel beceriler) 17 madde; ikinci faktörü (otonom beceriler) 6 madde; üçüncü faktörü (iş birliği ve esneklik) 6 madde ve dördüncü faktörü (yenilikçilik) 2 maddeden oluşmaktadır. Ölçek, “Hiçbir Zaman (1)”, “Nadiren (2)”, “Ara Sıra (3)”, “Genellikle (4)” ve “Her Zaman (5)” olmak üzere 5’li Likert tipindedir. Ölçeğin güvenirlik analizleri incelendiğinde Cronbach Alpha katsayısı ( $\alpha$ ), ölçeğin tamamı için 0,892; birinci faktör için 0,877; ikinci faktör için 0,706; üçüncü faktör için 0,672 ve dördüncü faktör için ise 0,818’dir. Orhan-Göksun ölçme aracının bütünü için güvenirlik katsayısı 0,70 ile 0,90 aralığında olmasından dolayı yüksek düzeyde, üçüncü faktörün ise 0,60 ile 0,70 aralığında olduğundan yeterli düzeyde güvenirliğe sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>26</sup>

Delaware Okul İklimi Ölçeği 4 faktörlü, 2 olumsuz ve 15 olumlu madde olmak üzere toplam 17 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin birinci faktörü (öğretmen-öğrenci ilişkileri) 6 madde; ikinci faktörü (öğrenci-öğrenci ilişkileri) 4 madde; üçüncü faktörü (okul ilgisi) 4 madde ve dördüncü faktörü (okul kurallarının adilliği) 3 maddeden oluşmaktadır. Ölçek, “Kesinlikle Katılmıyorum (1)”, “Katılmıyorum (2)”, “Katılıyorum (3)”, “Kesinlikle Katılıyorum (4)” olmak üzere 4’lü Likert tipindedir. Ölçeğin güvenirlik analizleri incelendiğinde Cronbach Alpha katsayısı ( $\alpha$ ), ölçeğin tamamı için 0,84; birinci faktör için 0,80; ikinci faktör için 0,67; üçüncü faktör için 0,73 ve dördüncü faktör için ise 0,73’tür. Durnalı ve Filiz ölçeğin alt boyutlarına ilişkin korelasyon katsayısı değerlerinde 0,29 ile 0,50 arasında pozitif yönde ve istatistiksel olarak anlamlı ilişkiler elde etmiştir. Buna göre ölçeğin alt boyutlara ait iç tutarlık katsayısı değerlerinin yeterli düzeyde olduğu belirtilmiştir.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Durnalı ve Filiz, “Delaware Okul İklimi Ölçeği Öğrenci Versiyonunun Türk Kültürüne Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması,” 2651-61.

<sup>24</sup> Yalova Üniversitesi İnsan Araştırmaları Etik Kurulu 08.05.2023 tarih ve 2023/75 protokol nolu karar.

<sup>25</sup> MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü 06.06.2023 tarih ve E-98029973-605.01-77629882 sayılı karar.

<sup>26</sup> Orhan Göksün ve Kurt, “Öğretmen Adaylarının 21. yy. Öğrenen Becerileri Kullanımları ve 21. yy. Öğreten Becerileri Kullanımları Arasındaki İlişki”, 116.

<sup>27</sup> Durnalı ve Filiz, “Delaware Okul İklimi Ölçeği Öğrenci Versiyonunun Türk Kültürüne Uyarlanması,” 2658.

Çalışmada “21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri Ölçeği” güvenilirlik değeri olarak Cronbach’s Alpha katsayısı ölçeğin tamamı için 0,897; birinci faktör için 0,893; ikinci faktör için 0,656; üçüncü faktör için 0,664 ve dördüncü faktör için ise 0,805 hesaplanmıştır. Özdamar’a göre 0,60 ile 0,70 arasındaki iç tutarlılık katsayısı ölçme aracı verilerinin yeterli düzeyde güvenilir olduğunu göstermektedir.<sup>28</sup> “Delaware Okul İklimi Ölçeği” güvenilirlik değeri olarak Cronbach’s Alpha katsayısı ölçeğin tamamı için 0,913; birinci faktör için 0,857; ikinci faktör için 0,881; üçüncü faktör için 0,832 ve dördüncü faktör için ise 0,814 hesaplanmıştır. Alanyazında eğitim araştırmalarının güvenilirlik ölçümleri için 0,7 ve üzeri değerler yeterli görülmektedir.<sup>29</sup> Buna göre, araştırmada kullanılan ölçeğin her bir faktörünün 0,7 ölçütünü sağladığı görülmektedir.<sup>30</sup> Ölçeklerin tamamı göz önüne alındığında 21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri Ölçeği 0,70 ile 0,90 arasında bir değer aldığı için “yüksek güvenilirlik”, Delaware Okul İklimi Ölçeği ise 0,90 ile 1,0 arasında bir değer aldığı için “çok yüksek güvenilirlik” düzeyine sahip olduğu tespit edilmiştir.<sup>31</sup>

#### 1.4. Veri Analizi

Araştırmanın verileri SPSS 23 paket programında analiz edilmiştir. Araştırma katılan 1753 katılımcı verisinin normal dağılım gösterip göstermediğinin tespiti için merkezi dağılım ölçüleri (aritmetik ortalama, mod, medyan değerleri), çarpıklık ve basıklık katsayıları ile histogram grafikleri incelenmiştir. Çarpıklık katsayısı +1.0-1.0 sınırları içinde ise puanların normal dağılımdan önemli bir sapma göstermediği şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>32</sup> Buna göre sadece bilişsel beceriler faktörünün çarpıklık değeri -0,687 ve basıklık değeri 1,306’dur. Diğer faktörlerde çarpıklık değerleri -0,663 ile 0,021 arasında değişmekte iken, basıklık değerleri -0,637 ile 0,645 arasında değişmektedir. İlgili faktördeki sapmanın giderilmesi için tek tek uç değerler çıkarılarak çarpıklık-basıklık değerleri incelenmiştir. Buna göre 1.753 katılımcıdan oluşan veri setinde toplam 5 uç değer veri setinden çıkartıldığında, tüm faktörlerin normal dağılım sağladığı tespit edilmiştir. 1753 katılımcının verisi değerlendirmeye alınmış, normal dağılımı bozan 5 uç değer veri setinden çıkartılmış sonuç olarak 1748 katılımcı verisi ile analizlere devam edilmiştir. Ölçeğin tamamına ve faktörlerine ilişkin betimleyici istatistikler Tablo 2’de verilmiştir.

<sup>28</sup> Kazım Özdamar, *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi 1*, 555.

<sup>29</sup> Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 29; Murat Bursal, *SPSS ile Temel Veri Analizleri*, 189; Robert F. De Vellis, *Scale Development: Theory and Applications*, 95-96.

<sup>30</sup> 21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri Ölçeğinde iki faktör yuvarlamadan dolayı 0,7 ölçütünü sağlamaktadır.

<sup>31</sup> Özdamar, *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi 1*, 555.

<sup>32</sup> Köklü ve diğerleri, *Sosyal Bilimler İçin İstatistik*, 63.

Ölçekler	Faktörler	Katılımcı Sayısı	Aritmetik Ortalama (Mean)	Ortanca (Medyan)	Tepedeğer (Mod)	Çarpıklık- (Skewness)	Basıklık (Kurtosis)
21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri	Bilişsel Beceriler	1748	3,807	3,82	4	-,522	,649
	Otonom Beceriler	1748	3,285	3,33	3	,078	-,160
	İş Birliği ve Esneklik Becerileri	1748	3,017	3,00	3	,164	-,030
	Yenilikçilik Becerileri	1748	3,350	3,50	4	-,340	-,635
	Ölçeğin Geneli	1748	3,401	3,42	3,45	-,239	,853
Delaware Okul İklimi	Öğretmen-Öğrenci İlişkisi	1748	2,885	3,00	3	-,644	,635
	Öğrenci-Öğrenci İlişkisi	1748	2,516	2,75	3	-,400	-,123
	Okul İlgisi	1748	2,585	3,00	3	-,154	-,572
	Okul Kurallarının Adillliği	1748	2,598	2,67	3	-,342	-,280
	Ölçeğin Geneli	1748	2,677	2,71	2,88	-,340	,015

**Tablo 2. Veri Dağılımının Normalliğini Değerlendirmeye Yönelik Betimleyici İstatistikler**

Normalliğin test edilmesi amacıyla yapılan incelemelerde merkezi eğilim ölçüleri kapsamında aritmetik ortalama ve ortanca değerleri ile tepedeğer karşılaştırmasında değerlerin birbirine yakın olduğu söylenebilir. Yine veri grubunun çarpıklık ve basıklık katsayılarına bakıldığında +1,00 ile -1,00 aralığında olduğu görülmektedir. Bu değerlere göre ölçeğe ait veri grubunun normal dağılıma sahip olduğu kabul edilmiştir. Buna göre verilerin analizinde parametrik istatistiksel yöntemler kullanılmıştır. Betimleyici analizlerle birlikte çıkarımsal analizlerden ilişkisiz (bağımsız) örneklem t testi ile tek faktörlü varyans analizi (ANOVA testi) yapılmıştır. Çoklu karşılaştırmalarda ise değişkenin grupları farklı gözlem sayısına sahip olduğu için gruplar arasında mümkün olan bütün doğrusal kombinasyonları karşılaştırabilen Scheffe testi kullanılmıştır.<sup>33</sup> Korelasyon analizinde puanlar, sürekli değişken kategorisinde olduğu için Pearson korelasyon katsayısı kullanılmıştır.<sup>34</sup> Çalışmada istatistiksel olarak anlamlılık düzeyi  $p < ,05$  alınmıştır.

## 2. Bulgular

Araştırmada kullanılan ölçeklerin geneli ve boyutlarına yönelik analiz sonuçları bulgular şeklinde aşağıda sunulmuştur.

<sup>33</sup> Murat Kayri, "Araştırmalarda Gruplar Arası Farkın Belirlenmesine Yönelik Çoklu Karşılaştırma (Post-Hoc) Teknikleri," 53-56.

<sup>34</sup> Bursal, *SPSS ile Temel Veri Analizleri*, 107-111.

Ölçekler	Faktörler	Grup	N	Ort	ss	sd	t	p																																																																																																									
21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri	Bilişsel Beceriler	Kız	1.120	3,83	,601	1.746	1,665	,096																																																																																																									
		Erkek	628	3,77	,652				Otonom Beceriler	Kız	1.120	3,24	,682	1.746	-3,979	,000	Erkek	628	3,37	,741	İş Birliği ve Esneklik Becerileri	Kız	1.120	3,01	,724	1.746	-,720	,472	Erkek	628	3,03	,775	Yenilikçilik Becerileri	Kız	1.120	3,28	,101	1.746	-3,373	,001	Erkek	628	3,47	,1082	Ölçeğin Geneli	Kız	1.120	3,39	,502	1.746	-,716	,474	Erkek	628	3,41	,567	Delaware Okul İklimi	Öğretmen-Öğrenci İlişkisi	Kız	1.120	2,89	,604	1.746	,333	,739	Erkek	628	2,88	,654	Öğrenci-Öğrenci İlişkisi	Kız	1.120	2,46	,675	1.746	-4,428	,000	Erkek	628	2,61	,723	Okul İlgisi	Kız	1.120	2,56	,796	1.746	-1,834	,067	Erkek	628	2,63	,810	Okul Kurallarının Adillliği	Kız	1.120	2,59	,761	1.746	-,630	,529	Erkek	628	2,61	,774	Ölçeğin Geneli	Kız	1.120	2,65	,561	1.746	-1,917	,055
	Otonom Beceriler	Kız	1.120	3,24	,682	1.746	-3,979	,000																																																																																																									
		Erkek	628	3,37	,741				İş Birliği ve Esneklik Becerileri	Kız	1.120	3,01	,724	1.746	-,720	,472	Erkek	628	3,03	,775	Yenilikçilik Becerileri	Kız	1.120	3,28	,101	1.746	-3,373	,001	Erkek	628	3,47	,1082	Ölçeğin Geneli	Kız	1.120	3,39	,502	1.746	-,716	,474	Erkek	628	3,41	,567	Delaware Okul İklimi	Öğretmen-Öğrenci İlişkisi	Kız	1.120	2,89	,604	1.746	,333	,739	Erkek	628	2,88		,654	Öğrenci-Öğrenci İlişkisi	Kız	1.120	2,46	,675	1.746	-4,428	,000	Erkek	628	2,61	,723	Okul İlgisi	Kız	1.120	2,56	,796	1.746	-1,834	,067	Erkek	628	2,63	,810	Okul Kurallarının Adillliği	Kız	1.120	2,59	,761	1.746	-,630	,529	Erkek	628	2,61	,774	Ölçeğin Geneli	Kız	1.120	2,65	,561	1.746	-1,917	,055	Erkek	628	2,71	,566							
	İş Birliği ve Esneklik Becerileri	Kız	1.120	3,01	,724	1.746	-,720	,472																																																																																																									
		Erkek	628	3,03	,775				Yenilikçilik Becerileri	Kız	1.120	3,28	,101	1.746	-3,373	,001	Erkek	628	3,47	,1082	Ölçeğin Geneli	Kız	1.120	3,39	,502	1.746	-,716	,474	Erkek	628	3,41	,567	Delaware Okul İklimi	Öğretmen-Öğrenci İlişkisi	Kız	1.120	2,89	,604	1.746	,333	,739	Erkek	628	2,88		,654	Öğrenci-Öğrenci İlişkisi	Kız	1.120	2,46	,675	1.746	-4,428	,000	Erkek	628		2,61	,723	Okul İlgisi	Kız	1.120	2,56	,796	1.746	-1,834	,067	Erkek	628	2,63	,810	Okul Kurallarının Adillliği	Kız	1.120	2,59	,761	1.746	-,630	,529	Erkek	628	2,61	,774	Ölçeğin Geneli	Kız	1.120	2,65	,561	1.746	-1,917	,055	Erkek	628	2,71	,566																		
Yenilikçilik Becerileri	Kız	1.120	3,28	,101	1.746	-3,373	,001																																																																																																										
	Erkek	628	3,47	,1082				Ölçeğin Geneli	Kız	1.120	3,39	,502	1.746	-,716	,474	Erkek	628	3,41	,567	Delaware Okul İklimi	Öğretmen-Öğrenci İlişkisi	Kız	1.120	2,89	,604	1.746	,333	,739	Erkek	628	2,88	,654		Öğrenci-Öğrenci İlişkisi	Kız	1.120	2,46	,675	1.746	-4,428	,000	Erkek	628	2,61		,723	Okul İlgisi	Kız	1.120	2,56	,796	1.746	-1,834	,067	Erkek	628	2,63	,810	Okul Kurallarının Adillliği	Kız	1.120	2,59	,761	1.746	-,630	,529	Erkek	628	2,61	,774	Ölçeğin Geneli	Kız	1.120	2,65	,561	1.746	-1,917	,055	Erkek	628	2,71	,566																															
Ölçeğin Geneli	Kız	1.120	3,39	,502	1.746	-,716	,474																																																																																																										
	Erkek	628	3,41	,567				Delaware Okul İklimi	Öğretmen-Öğrenci İlişkisi	Kız	1.120	2,89	,604	1.746	,333	,739	Erkek	628	2,88		,654	Öğrenci-Öğrenci İlişkisi	Kız	1.120	2,46	,675	1.746	-4,428	,000	Erkek	628	2,61		,723	Okul İlgisi	Kız	1.120	2,56	,796	1.746	-1,834	,067	Erkek	628	2,63	,810	Okul Kurallarının Adillliği	Kız	1.120	2,59	,761	1.746	-,630	,529	Erkek	628	2,61	,774	Ölçeğin Geneli	Kız	1.120	2,65	,561	1.746	-1,917	,055	Erkek	628	2,71	,566																																											
Delaware Okul İklimi	Öğretmen-Öğrenci İlişkisi	Kız	1.120	2,89	,604	1.746	,333			,739																																																																																																							
		Erkek	628	2,88	,654				Öğrenci-Öğrenci İlişkisi		Kız	1.120	2,46	,675	1.746	-4,428	,000	Erkek	628		2,61	,723	Okul İlgisi	Kız	1.120	2,56	,796	1.746	-1,834	,067	Erkek	628	2,63	,810	Okul Kurallarının Adillliği	Kız	1.120	2,59	,761	1.746	-,630	,529	Erkek	628	2,61	,774	Ölçeğin Geneli	Kız	1.120	2,65	,561	1.746	-1,917	,055	Erkek	628	2,71	,566																																																							
	Öğrenci-Öğrenci İlişkisi	Kız	1.120	2,46	,675	1.746	-4,428			,000																																																																																																							
		Erkek	628	2,61	,723				Okul İlgisi		Kız	1.120	2,56	,796	1.746	-1,834	,067	Erkek	628	2,63	,810	Okul Kurallarının Adillliği	Kız	1.120	2,59	,761	1.746	-,630	,529	Erkek	628	2,61	,774	Ölçeğin Geneli	Kız	1.120	2,65	,561	1.746	-1,917	,055	Erkek	628	2,71	,566																																																																				
	Okul İlgisi	Kız	1.120	2,56	,796	1.746	-1,834			,067																																																																																																							
		Erkek	628	2,63	,810			Okul Kurallarının Adillliği	Kız		1.120	2,59	,761	1.746	-,630	,529	Erkek	628	2,61	,774	Ölçeğin Geneli	Kız	1.120	2,65	,561	1.746	-1,917	,055	Erkek	628	2,71	,566																																																																																	
Okul Kurallarının Adillliği	Kız	1.120	2,59	,761	1.746	-,630	,529																																																																																																										
	Erkek	628	2,61	,774				Ölçeğin Geneli	Kız	1.120	2,65	,561	1.746	-1,917	,055	Erkek	628	2,71	,566																																																																																														
Ölçeğin Geneli	Kız	1.120	2,65	,561	1.746	-1,917	,055																																																																																																										
	Erkek	628	2,71	,566																																																																																																													

**Tablo 3. Katılımcıların Cinsiyetlerine Göre 21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri ve Delaware Okul İklimine İlişkin Görüşlerinin t-Testi Sonuçları**

Tablo 3'te cinsiyete göre ölçeklerin tümü ve ölçek faktörlerinde anlamlı farklılığın tespiti için yapılan t-testinde otonom beceriler, yenilikçilik becerileri ve öğrenci-öğrenci ilişkisi boyutunda anlamlı farklılık bulunmuştur [sırasıyla  $t_{(1746)}=-3,979$ ;  $p=,000$ ;  $t_{(1746)}=-3,373$ ;  $p=,001$  ve  $t_{1746}=-4,428$ ;  $p=,000$  ve  $p<,05$ ]. Kız öğrencilerin otonom beceriler, yenilikçilik becerileri boyutu ve öğrenci-öğrenci ilişkileri boyutuna ilişkin görüşlerinin ortalamaları (sırasıyla,  $\bar{x}=3,24$ ;  $\bar{x}=3,28$  ve  $\bar{x}=2,46$ ) erkek öğrencilerin görüşlerinin ortalamalarından anlamlı düzeyde daha düşüktür (sırasıyla,  $\bar{x}=3,37$ ;  $\bar{x}=3,47$  ve  $\bar{x}=2,61$ ). Kız öğrenciler ile erkek öğrencilerin görüşleri arasında bilişsel beceriler, iş birliği ve esneklik becerileri ile öğretmen-öğrenci ilişkisi, okul ilgisi ve okul kurallarının adillliği boyutlarında anlamlı olarak farklılaşma bulunmamıştır (sırasıyla  $p=,096$ ;  $p=,472$ ;  $p=,739$ ;  $p=,067$  ve  $p=,5299$ ). Katılımcıların görüşleri cinsiyete göre hem 21. yüzyıl öğrenen becerileri hem de Delaware okul iklimi ölçeği genelinde anlamlı olarak farklı değildir ( $p=,474$ ;  $p=,055$ ).

Ölçekler	Faktörler	Grup	N	Ort	ss	sd	t	p
21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri	Bilişsel Beceriler	Proje/program uygulayan	1.049	3,84	,610	1.746	3,142	,002
		Normal program uygulayan	699	3,75	,631			
	Otonom Beceriler	Proje/program uygulayan	1.049	3,33	,699	1.746	2,959	,003
		Normal program uygulayan	699	3,22	,715			
	İş Birliği ve Esneklik Becerileri	Proje/program uygulayan	1.049	3,04	,749	1,746	1,710	,087
		Normal program uygulayan	699	2,98	,732			
Yenilikçilik Becerileri	Proje/program uygulayan	1.049	3,40	1,101	1,746	1,710	,012	
	Normal program uygulayan	699	3,27	1,087				
Ölçeğin Geneli	Proje/program uygulayan	1.049	3,43	,522	1,746	3,571	,000	
	Normal program uygulayan	699	3,34	,528				
Delaware Okul İklimi	Öğretmen-Öğrenci ilişkisi	Proje/program uygulayan	1.049	2,92	,615	1,746	2,564	,010
		Normal program uygulayan	699	2,84	,630			
	Öğrenci-Öğrenci ilişkisi	Proje/program uygulayan	1.049	2,56	,693	1,746	3,418	,001
		Normal program uygulayan	699	2,45	,697			
	Okul İlgisi	Proje/program uygulayan	1.049	2,63	,809	1,746	3,027	,003
		Normal program uygulayan	699	2,51	,786			
Okul Kurallarının Adillliği	Proje/program uygulayan	1.049	2,59	,769	1,746	-,739	,460	
	Normal program uygulayan	699	2,61	,762				
Ölçeğin Geneli	Proje/program uygulayan	1.049	2,70	,565	1,746	2,827	,005	
	Normal program uygulayan	699	2,63	,558				

**Tablo 4. Katılımcıların Okul Program Türüne Göre 21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri ve Delaware Okul İklimi Ölçeğine İlişkin Görüşlerinin t-Testi Sonuçları**

Anadolu imam hatip liseleri hem merkezi yerleştirme hem de mahalli yerleştirme ile öğrenci almaktadır. Proje/program okullarının bir bölümü merkezi yerleştirme ile liselere geçiş sınavı sonucunda öğrenci kabul etmektedir. Tabloya göre okul program türü bakımından öğrencilerin 21. yüzyıl öğrenen becerileri ölçeği geneli ile bilişsel beceriler, otonom beceriler ve yenilikçilik becerileri arasında anlamlı farklılık bulunmaktadır (sırasıyla  $p=,000$ ;  $p=,002$ ;  $p=,003$  ve  $p=,012$ ). Proje/program uygulayan Anadolu imam hatip lisesi öğrencilerinin görüşleri normal program uygulayan öğrenci görüşlerine göre anlamlı düzeyde daha olumludur (ortalamalar sırasıyla  $\bar{x}=3,43$ ;  $\bar{x}=3,84$ ;  $\bar{x}=3,33$  ve  $\bar{x}=3,40$ ).

Delaware okul iklimi ölçeği ve faktörleri okul program türüne göre incelendiğinde ölçeğin tümünde ve öğretmen-öğrenci ilişkisi, öğrenci-öğrenci ilişkisi ile okul ilgisi boyutunda proje/program uygulayan okullardaki öğrencilerin görüşleri lehine anlamlı bir farklılık bulunmuştur

(sırasıyla  $p=,005$ ;  $p=,010$ ;  $p=,001$  ve  $p=,003$ ). Normal program uygulayan Anadolu imam hatip liselerindeki öğrencilerin görüşleri proje/program uygulayan AİHL öğrencileri görüşlerine göre anlamlı olarak daha düşük düzeydedir (ortalamalar sırasıyla  $\bar{x}=2,63$ ;  $\bar{x}=2,84$ ;  $\bar{x}=2,45$  ve  $\bar{x}=2,61$ ). Okul kurallarının adilliği boyutunda ise okul türüne göre herhangi bir farklılaşma bulunmamıştır ( $p=,460$ ).

Ölçekler	Faktörler	Grup	N	Ort	ss	sd	t	p
21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri	Bilişsel Beceriler	Evde kütüphane varlığı	896	3,87	,612	1.746	4,433	,000
		Evde kütüphane yokluğu	852	3,74	,622			
	Otonom Beceriler	Evde kütüphane varlığı	896	3,36	,716	1.746	4,336	,000
		Evde kütüphane yokluğu	852	3,21	,689			
	İş Birliği ve Esneklik Becerileri	Evde kütüphane varlığı	896	3,06	,734	1.746	2,427	,015
		Evde kütüphane yokluğu	852	2,97	,750			
	Yenilikçilik Becerileri	Evde kütüphane varlığı	896	3,45	1,086	1.746	3,802	,000
		Evde kütüphane yokluğu	852	3,25	1,099			
	Ölçeğin Geneli	Evde kütüphane varlığı	896	3,46	,518	1.746	4,433	,000
		Evde kütüphane yokluğu	852	3,33	,529			
Delaware Okul İklimi	Öğretmen-Öğrenci İlişkisi	Evde kütüphane varlığı	896	2,87	,635	1.746	-,811	,418
		Evde kütüphane yokluğu	852	2,90	,609			
	Öğrenci-Öğrenci İlişkisi	Evde kütüphane varlığı	896	2,51	,715	1.746	-,514	,608
		Evde kütüphane yokluğu	852	2,52	,677			
	Okul İlgisi	Evde kütüphane varlığı	896	2,58	,814	1.746	-,037	,970
		Evde kütüphane yokluğu	852	2,59	,789			
	Okul Kurallarının Adilliği	Evde kütüphane varlığı	896	2,60	,767	1.746	-,051	,959
		Evde kütüphane yokluğu	852	2,60	,765			
	Ölçeğin Geneli	Evde kütüphane varlığı	896	2,67	,573	1.746	-,490	,624
		Evde kütüphane yokluğu	852	2,68	,553			

**Tablo 5. Katılımcıların Evde Kütüphane Varlığı Durumuna Göre 21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri ve Delaware Okul İklimi Ölçeğine İlişkin Görüşlerinin t-Testi Sonuçları**

Evde kütüphanesi bulunan öğrencilerin 21. yüzyıl öğrenen becerileri hem ölçek genelinde hem de ölçeğin tüm boyutlarındaki görüşlerinin ortalamaları; evde kütüphanesi olmayan öğrencilere göre anlamlı farklılık oluşturacak şekilde daha yüksektir. Buna göre bilişsel beceriler, otonom beceriler, yenilikçilik becerileri ve ölçeğin geneli farklılık değeri  $p=,000$  iken, iş birliği ve esneklik becerileri boyutu için  $p=,015$  olarak hesaplanmıştır.

Evde kütüphanesi bulunan öğrencilerin Delaware okul iklimine göre görüşleri hem ölçeğin tüm boyutlarında hem de ölçeğin genelinde, evde kütüphanesi olmayan öğrencilere göre anlamlı olarak farklılık oluşturmamıştır. Katılımcıların görüşlerinin farklılık değeri  $p>,05$  olarak hesaplanmıştır (tablo 5'teki sırasıyla  $p=,418$ ;  $p=,608$ ;  $p=,970$ ;  $p=,959$  ve  $p=,624$ ).



Ölçekler	Faktörler	Grup	N	Ort	ss	sd	t	p
21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri	Bilişsel Beceriler	Okulda kütüphane varlığı	1.701	3,81	,615	1.746	1,765	,078
		Okulda kütüphane yokluğu	47	3,65	,791			
	Otonom Beceriler	Okulda kütüphane varlığı	1.701	3,29	,702	1.746	2,040	,042
		Okulda kütüphane yokluğu	47	3,08	,844			
	İş Birliği ve Esneklik Becerileri	Okulda kütüphane varlığı	1.701	3,02	,738	1.746	,890	,373
		Okulda kütüphane yokluğu	47	2,92	,891			
	Yenilikçilik Becerileri	Okulda kütüphane varlığı	1.701	3,35	1,096	1.746	,125	,900
		Okulda kütüphane yokluğu	47	3,33	1,119			
	Ölçeğin Geneli	Okulda kütüphane varlığı	1.701	3,81	,615	1.746	1,898	0,58
		Okulda kütüphane yokluğu	47	3,65	,791			
Delaware Okul İklimi	Öğretmen-Öğrenci İlişkisi	Okulda kütüphane varlığı	1.701	2,89	,615	1.746	3,075	,002
		Okulda kütüphane yokluğu	47	2,61	,797			
	Öğrenci-Öğrenci İlişkisi	Okulda kütüphane varlığı	1.701	2,52	,694	1.746	1,592	,111
		Okulda kütüphane yokluğu	47	2,36	,773			
	Okul İlgisi	Okulda kütüphane varlığı	1.701	2,60	,798	1.746	4,545	,000
		Okulda kütüphane yokluğu	47	2,06	,754			
	Okul Kurallarının Adillliği	Okulda kütüphane varlığı	1.701	2,61	,764	1.746	3,050	,002
		Okulda kütüphane yokluğu	47	2,26	,755			
	Ölçeğin Geneli	Okulda kütüphane varlığı	1.701	2,68	,558	1.746	3,916	,000
		Okulda kütüphane yokluğu	47	2,36	,645			

**Tablo 6. Okulda Kütüphane Varlığı Durumuna Göre Katılımcıların 21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri ve Delaware Okul İklimi Ölçeğine İlişkin Görüşlerinin t-Testi Sonuçları**

Tablo 6'ya göre okulunda kütüphane bulunan öğrencilerin 21. yüzyıl öğrenen becerilerine ilişkin görüşleri bilişsel beceriler, iş birliği ve esneklik becerileri, yenilikçilik becerileri boyutlarında ve ölçeğin genelinde anlamlı şekilde farklılaşmamıştır (sırasıyla  $p=,078$ ;  $p=,373$ ;  $p=,900$ ; ve  $p=,058$ ). Otonom beceriler boyutunda ise okulda kütüphane varlığı öğrenci görüşlerinde anlamlı bir farklılık oluşturmuştur ( $p=,042$ ). Okulunda kütüphanesi olan öğrencilerin görüşleri daha olumludur ( $\bar{x}=3,29$ ).

Okulunda kütüphanesi bulunan Anadolu imam hatip lisesi öğrencilerinin okul iklimine yönelik görüşleri hem ölçek genelinde hem de öğretmen-öğrenci ilişkisi-okul ilgisi ve okul kurallarının adillliği alt boyutlarında anlamlı olarak yüksek bulunmuştur [sırasıyla  $t_{(1746)}=3,916$ ;  $p=,000$ ;  $t_{(1746)}=3,075$ ;  $p=,002$ ;  $t_{1746}=4,545$ ;  $p=,000$  ve  $t_{1746}=3,050$ ;  $p=,002$  ve  $p<,05$ ]. Buna göre okulunda kütüphane bulunan öğrencilerin okul iklimi ölçeği ve boyutlarına ilişkin görüşleri anlamlı farklılık oluşturacak şekilde daha yüksektir

(sırasıyla  $\bar{x}=2,68$ ;  $\bar{x}=2,89$ ;  $\bar{x}=2,60$  ve  $\bar{x}=2,61$ ). Öğrenci-öğrenci ilişkisi boyutunda ise okulunda kütüphane varlığı durumu öğrencilerin görüşlerinde anlamlı olarak farklılık oluşturmamıştır ( $p=,111$ ).

Tablo 5 ve Tablo 6 birlikte değerlendirildiğinde evde kütüphane varlığının öğrencilerin 21. yüzyıl öğrenen becerilerine yönelik görüşlerini; okulda kütüphane varlığının ise öğrencilerin okul iklimine yönelik görüşlerini olumlu şekilde etkilediği belirtilebilir.

Ölçekler	Faktörler	Grup	N	Ort	ss	sd	t	p
21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri	Bilişsel Beceriler	Atölye/kulüp varlığı	806	3,84	,617	1.746	2,106	,035
		Atölye/kulüp yokluğu	942	3,78	,622			
	Otonom Beceriler	Atölye/kulüp varlığı	806	3,30	,720	1.746	,864	,388
		Atölye/kulüp yokluğu	942	3,27	,695			
	İş Birliği ve Esneklik Becerileri	Atölye/kulüp varlığı	806	3,09	,754	1.746	3,608	,000
		Atölye/kulüp yokluğu	942	2,96	,728			
	Yenilikçilik Becerileri	Atölye/kulüp varlığı	806	3,33	1,09	1.746	-,579	,563
		Atölye/kulüp yokluğu	942	3,36	1,09			
	Ölçeğin Geneli	Atölye/kulüp varlığı	806	3,43	,531	1.746	2,417	,016
		Atölye/kulüp yokluğu	942	3,37	,521			
Delaware Okul İklimi	Öğretmen-Öğrenci İlişkisi	Atölye/kulüp varlığı	806	2,98	,616	1.746	6,029	,000
		Atölye/kulüp yokluğu	942	2,80	,616			
	Öğrenci-Öğrenci İlişkisi	Atölye/kulüp varlığı	806	2,60	,706	1.746	4,500	,000
		Atölye/kulüp yokluğu	942	2,45	,680			
	Okul İlgisi	Atölye/kulüp varlığı	806	2,75	,768	1.746	8,156	,000
		Atölye/kulüp yokluğu	942	2,44	,803			
	Okul Kurallarının Adilliği	Atölye/kulüp varlığı	806	2,72	,734	1.746	6,291	,000
		Atölye/kulüp yokluğu	942	2,49	,777			
	Ölçeğin Geneli	Atölye/kulüp varlığı	806	2,79	,551	1.746	7,935	,000
		Atölye/kulüp yokluğu	942	2,58	,556			

**Tablo 7. Okulda Atölye/Kulüplerin Varlığı Durumuna Göre Katılımcıların Görüşlerinin t-Testi Sonuçları**

Öğrencilerin 21. yüzyıl öğrenen becerilerine yönelik görüşlerinin ortalamalarını hem ölçek geneli hem de bilişsel beceriler ile iş birliği ve esneklik becerileri boyutlarında okullarında bulunan robotik kodlama, STEM, zekâ oyunları, görsel sanatlar, yazarlık vb. atölye/kulüplere göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır (sırasıyla  $p=,016$ ;  $p=,035$  ve  $p=,000$ ). Buna göre okulunda atölye/kulüp bulunmayan öğrencilerin söz konusu boyutlara ilişkin görüşleri daha düşük ortalama düzeyine sahiptir (sırasıyla  $\bar{x}=3,37$ ;  $\bar{x}=3,78$  ve  $\bar{x}=2,96$ ). Bununla birlikte okulda atölyelerin varlığı öğrencilerin otonom becerileri ve yenilikçilik becerilerine yönelik görüşlerinde anlamlı bir farklılık oluşturmamıştır (sırasıyla  $p=,388$  ve  $p=,563$ ).

Anadolu imam hatip liselerinde robotik kodlama, STEM, zekâ oyunları, görsel sanatlar, yazarlık vb. atölye/kulüplerin varlığı öğrencilerin hem 21. yüzyıl becerilerini hem de okul iklimine yönelik görüşlerini anlamlı farklılık

oluşturacak şekilde olumlu etkilemektedir. Delaware okul iklimi ölçeğinin geneli ve tüm faktörleri için atölyesi bulunan okullardaki öğrencilerin görüşleri, atölyesi bulunmayan okullardaki öğrencilerin görüşlerine göre daha yüksektir. Okul iklimi ölçeği, öğretmen-öğrenci ilişkisi boyutu, öğrenci-öğrenci boyutu, okul ilgisi boyutu ve okul kurallarının adillığı boyutunda atölye/kulüp varlığına göre öğrencilerin görüşleri ortalamalarında (sırasıyla  $\bar{x}=2,79$ ;  $\bar{x}=2,98$ ;  $\bar{x}=2,60$ ;  $\bar{x}=2,75$  ve  $\bar{x}=2,72$ ) anlamlı olarak olumlu düzeyde farklılık tespit edilmiştir (sırasıyla  $p=,000$ ;  $p=,000$ ;  $p=,000$  ve  $p=,000$ ).

	<b>Kategori</b>	<b>n</b>	<b><math>\bar{x}</math></b>	<b>ss</b>		
Bilişsel Beceriler	(a) 20'den az öğrenci	852	3,82	,647		
	(b) 21-30 öğrenci	825	3,79	,592		
	(c) 31'den fazla öğrenci	71	3,83	,628		
<b>Varyansın Kaynağı</b>	<b>Kareler Toplamı</b>	<b>sd</b>	<b>Kareler Ortalaması</b>	<b>F</b>	<b>p</b>	<b>Farkın Kaynağı</b>
Gruplar arası	,236	2	,118			
Gruplar içi	671,778	1745	,385	,306	,737	
Toplam	672,014	1747				
	<b>Kategori</b>	<b>n</b>	<b><math>\bar{x}</math></b>	<b>ss</b>		
Otonom Beceriler	(a) 20'den az öğrenci	852	3,33	,736		
	(b) 21-30 öğrenci	825	3,24	,682		
	(c) 31'den fazla öğrenci	71	3,25	,595		
<b>Varyansın Kaynağı</b>	<b>Kareler Toplamı</b>	<b>sd</b>	<b>Kareler Ortalaması</b>	<b>F</b>	<b>p</b>	<b>Farkın Kaynağı</b>
Gruplar arası	2,964	2	1,482			
Gruplar içi	869,722	1745	,498	2,973	,051	
Toplam	872,686	1747				
	<b>Kategori</b>	<b>n</b>	<b><math>\bar{x}</math></b>	<b>ss</b>		
İş Birliği ve Esneklik Becerileri	(a) 20'den az öğrenci	852	3,03	,754		
	(b) 21-30 öğrenci	825	3,00	,731		
	(c) 31'den fazla öğrenci	71	3,08	,745		
<b>Varyansın Kaynağı</b>	<b>Kareler Toplamı</b>	<b>sd</b>	<b>Kareler Ortalaması</b>	<b>F</b>	<b>p</b>	<b>Farkın Kaynağı</b>
Gruplar arası	,714	2	,357			
Gruplar içi	963,160	1745	,552	,647	,524	
Toplam	963,874	1747				
	<b>Kategori</b>	<b>n</b>	<b><math>\bar{x}</math></b>	<b>ss</b>		
Yenilikçilik Becerileri	(a) 20'den az öğrenci	852	3,37	1,108		
	(b) 21-30 öğrenci	825	3,32	1,090		
	(c) 31'den fazla öğrenci	71	3,42	1,052		
<b>Varyansın Kaynağı</b>	<b>Kareler Toplamı</b>	<b>sd</b>	<b>Kareler Ortalaması</b>	<b>F</b>	<b>p</b>	<b>Farkın Kaynağı</b>
Gruplar arası	3,576	2	1,788			
Gruplar içi	481,571	1745	,276	,684	,505	
Toplam	1,647	2				
	<b>Kategori</b>	<b>n</b>	<b><math>\bar{x}</math></b>	<b>ss</b>		
21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri Ölçeğinin Geneli	(a) 20'den az öğrenci	852	3,42	,552		
	(b) 21-30 öğrenci	825	3,38	,501		
	(c) 31'den fazla öğrenci	71	3,42	,506		

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Farkın Kaynağı
Gruplar arası	,603	2	,302	1,087	,338	
Gruplar içi	484,544	1745	,278			
Toplam	485,147	1747				

**Tablo 8. Sınıf Mevcuduna Göre Katılımcıların 21. Yüzyıl Öğrenen Becerilerine İlişkin Görüşlerinin Anova Testi Sonuçları**

Tablo 8'e göre 21. yüzyıl öğrenen becerilerine yönelik katılımcı görüşleri incelendiğinde hem ölçeğin genelinde hem de ölçeğin her bir boyutunda Anova testi sonucuna göre anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Sınıf mevcuduna göre ortalamalar arasında bir örüntü de bulunmamıştır.

	Kategori	n	$\bar{x}$	ss
Öğretmen-Öğrenci İlişkileri	(a) 20'den az öğrenci	852	2,92	,640
	(b) 21-30 öğrenci	825	2,86	,597
	(c) 31'den fazla öğrenci	71	2,76	,675

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Farkın Kaynağı
Gruplar arası	2,597	2	1,299			
Gruplar içi	673,570	1745	,386	3,105	,053	
Toplam	676,167	1747				

	Kategori	n	$\bar{x}$	ss
Öğrenci-Öğrenci İlişkileri	(a) 20'den az öğrenci	852	2,55	,728
	(b) 21-30 öğrenci	825	2,49	,658
	(c) 31'den fazla öğrenci	71	2,42	,726

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Farkın Kaynağı
Gruplar arası	2,498	2	1,249			
Gruplar içi	844,624	1745	,484	2,581	,076	
Toplam	847,122	1747				

	Kategori	n	$\bar{x}$	ss
Okul İlgisi	(a) 20'den az öğrenci	852	2,64	,802
	(b) 21-30 öğrenci	825	2,55	,794
	(c) 31'den fazla öğrenci	71	2,38	,839

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Farkın Kaynağı
Gruplar arası	7,054	2	3,527			
Gruplar içi	1115,870	1745	,639	5,516	,004	a-c (p=,028)
Toplam	1122,924	1747				

	Kategori	n	$\bar{x}$	ss
Okul Kurallarının Adillliği	(a) 20'den az öğrenci	852	2,64	,782
	(b) 21-30 öğrenci	825	2,55	,749
	(c) 31'den fazla öğrenci	71	2,62	,738

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Farkın Kaynağı
Gruplar arası	3,019	2	1,510			
Gruplar içi	1021,318	1745	,585	2,579	,076	
Toplam	1024,337	1747				

	Kategori	n	$\bar{x}$	ss
Delaware Okul İklimi Ölçeğin Geneli	(a) 20'den az öğrenci	852	2,72	,576
	(b) 21-30 öğrenci	825	2,64	,542
	(c) 31'den fazla öğrenci	71	2,56	,612

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Farkın Kaynağı
Gruplar arası	3,214	2	1,607			
Gruplar içi	551,876	1745	,316	5,082	,006	a-b (p=,028)
Toplam	555,090	1747				

**Tablo 9. Sınıf Mevcuduna Göre Katılımcıların Okul İklimine İlişkin Görüşlerinin Anova Testi Sonuçları**

Katılımcı görüşlerinin sınıf mevcuduna göre farklılaşmaları okul iklimi ölçeğinin geneli ve okul ilgisi boyutunda tespit edilmiştir. Buna göre sınıf mevcudu 20'den az öğrenci olan öğrencilerin görüşlerinin ortalaması ( $\bar{x}=2,64$ ) sınıf mevcudu 31'den fazla olan öğrencilere ( $\bar{x}=2,38$ ) göre anlamlı farklılık oluşturacak şekilde daha olumludur (p=,028 ve p<,05]. Okul iklimi ölçeğinin genelinde ise sınıf mevcudu 20'den az öğrencilerin görüşleri ile sınıf mevcudu 21-30 olan öğrencilerin görüşleri anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır [F(2, 1745)=5,082; p=,028 ve p<,05]. Sınıf mevcudu 20'den az olan öğrencilerin görüşleri sınıf mevcudu 21-30 olanlara göre daha olumludur.

	Kategori	n	$\bar{x}$	ss
Bilişsel Beceriler	(a) Alt gelir	273	3,73	,665
	(b) Orta gelir	1402	3,81	,606
	(c) Üst gelir	73	3,93	,692

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Farkın Kaynağı
Gruplar arası	2,600	2	1,300			
Gruplar içi	669,414	1745	,384	3,089	,054	
Toplam	672,014	1747				

	Kategori	n	$\bar{x}$	ss
Otonom Beceriler	(a) Alt gelir	273	3,31	,764
	(b) Orta gelir	1402	3,27	,688
	(c) Üst gelir	73	3,49	,806

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Farkın Kaynağı
Gruplar arası	3,663	2	1,832			
Gruplar içi	869,022	1745	,498	3,678	,025	b-c (p=,033)
Toplam	872,686	1747				

	Kategori	n	$\bar{x}$	ss
İş Birliği ve Esneklik Becerileri	(a) Alt gelir	273	2,96	,721
	(b) Orta gelir	1402	3,02	,744
	(c) Üst gelir	73	3,24	,758

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Farkın Kaynağı
Gruplar arası	4,765	2	2,383			
Gruplar içi	959,109	1745	,550	4,335	,013	a-c (p=,013)
Toplam	963,874	1747				b-c (p=,039)

	Kategori	n	$\bar{x}$	ss
Yenilikçilik Becerileri	(a) Alt gelir	273	3,00	1,145
	(b) Orta gelir	1402	3,40	1,068
	(c) Üst gelir	73	3,77	1,167

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Farkın Kaynağı
Gruplar arası	4,765	2	2,383			
Gruplar içi	959,109	1745	,550	4,335	,013	a-c (p=,013)
Toplam	963,874	1747				b-c (p=,039)

Gruplar arası	48,698	2	24,349	20,699	,000	a-b (p=,000)
Gruplar içi	2052,732	1745	1,176			a-c (p=,000)
Toplam	2101,430	1747				b-c (p=,017)
	<b>Kategori</b>	<b>n</b>		<b><math>\bar{x}</math></b>	<b>ss</b>	
21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri Ölçeği Geneli	(a) Alt gelir	273		3,33	,547	
	(b) Orta gelir	1402		3,40	,516	
	(c) Üst gelir	73		3,57	,603	
<b>Varyansın Kaynağı</b>	<b>Kareler Toplamı</b>	<b>sd</b>	<b>Kareler Ortalaması</b>	<b>F</b>	<b>p</b>	<b>Farkın Kaynağı</b>
Gruplar arası	3,576	2	1,788	6,479	,002	a-c (p=,002)
Gruplar içi	481,571	1745	,276			b-c (p=,024)
Toplam	485,147	1747				

**Tablo 10. Aile Gelir Düzeyine Göre Katılımcıların 21. Yüzyıl Becerilerine İlişkin Görüşlerinin Anova Testi Sonuçları**

Tablo 10'a göre katılımcıların 21. yüzyıl becerilerine ilişkin görüşleri ölçeğin genelinde, otonom beceriler, iş birliği ve esneklik becerileri ile yenilikçilik becerileri boyutlarında ailelerin gelir düzeyine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır [sırasıyla  $F(2, 1745)=3,678$ ;  $p=,025$ ;  $F(2, 1745)=4,335$ ;  $p=,013$ ;  $F(2, 1745)=20,699$ ;  $p=,000$  ve  $F(2, 1745)=6,479$ ;  $p=,002$  ve  $p<,05$ ]. Genel olarak üst gelir grubunda yer alan öğrencilerin görüşlerinin ortalaması diğer gruplara göre daha yüksek düzeydedir. Bu grubun görüşleri otonom beceriler boyutunda orta gelir grubuyla, iş birliği ve esneklik ile yenilikçilik boyutlarında ve ölçeğin genelinde hem alt gelir hem orta gelir grubuyla anlamlı olarak farklıdır (sırasıyla  $p=,033$ ;  $p=,013$ -,039;  $p=,000$ -,017;  $p=,002$ -,024 ve  $p<,05$ ).

	<b>Kategori</b>	<b>n</b>		<b><math>\bar{x}</math></b>	<b>ss</b>	
Öğretmen-Öğrenci İlişkisi	(a) Alt gelir	273		2,77	,700	
	(b) Orta gelir	1402		2,90	,599	
	(c) Üst gelir	73		2,92	,707	
<b>Varyansın Kaynağı</b>	<b>Kareler Toplamı</b>	<b>sd</b>	<b>Kareler Ortalaması</b>	<b>F</b>	<b>p</b>	<b>Farkın Kaynağı</b>
Gruplar arası	3,931	2	1,966	5,102	,006	a-b (p=,007)
Gruplar içi	672,236	1745	,385			
Toplam	676,167	1747				
	<b>Kategori</b>	<b>n</b>		<b><math>\bar{x}</math></b>	<b>ss</b>	
Öğrenci-Öğrenci İlişkileri	(a) Alt gelir	273		2,44	,764	
	(b) Orta gelir	1402		2,53	,673	
	(c) Üst gelir	73		2,59	,850	
<b>Varyansın Kaynağı</b>	<b>Kareler Toplamı</b>	<b>sd</b>	<b>Kareler Ortalaması</b>	<b>F</b>	<b>p</b>	<b>Farkın Kaynağı</b>
Gruplar arası	2,256	2	1,128	2,329	,098	
Gruplar içi	844,866	1745	,484			
Toplam	847,122	1747				
	<b>Kategori</b>	<b>n</b>		<b><math>\bar{x}</math></b>	<b>ss</b>	
Okul İlgisi	(a) Alt gelir	273		2,50	,803	
	(b) Orta gelir	1402		2,60	,793	
	(c) Üst gelir	73		2,68	,950	
<b>Varyansın Kaynağı</b>	<b>Kareler Toplamı</b>	<b>sd</b>	<b>Kareler Ortalaması</b>	<b>F</b>	<b>p</b>	<b>Farkın Kaynağı</b>

Gruplar arası	2,613	2	1,307			
Gruplar içi	1120,311	1745	,642	2,035	,131	
Toplam	1122,924	1747				
	<b>Kategori</b>	<b>n</b>		<b><math>\bar{x}</math></b>	<b>ss</b>	
Okul Kurallarının Adillliği	(a) Alt gelir	273		2,54	,795	
	(b) Orta gelir	1402		2,61	,756	
	(c) Üst gelir	73		2,61	,843	
<b>Varyansın Kaynağı</b>	<b>Kareler Toplamı</b>	<b>sd</b>	<b>Kareler Ortalaması</b>	<b>F</b>	<b>p</b>	<b>Farkın Kaynağı</b>
Gruplar arası	,998	2	,499			
Gruplar içi	1023,339	1745	,586	,851	,427	
Toplam	1024,337	1747				
	<b>Kategori</b>	<b>n</b>		<b><math>\bar{x}</math></b>	<b>ss</b>	
Delaware Okul İklimi Ölçeği Geneli	(a) Alt gelir	273		2,60	,036	
	(b) Orta gelir	1402		2,70	,014	
	(c) Üst gelir	73		2,73	,073	
<b>Varyansın Kaynağı</b>	<b>Kareler Toplamı</b>	<b>sd</b>	<b>Kareler Ortalaması</b>	<b>F</b>	<b>p</b>	<b>Farkın Kaynağı</b>
Gruplar arası	2,522	2	1,261			
Gruplar içi	552,568	1745	,317	3,982	,019	a-b (p=,027)
Toplam	555,090	1747				

**Tablo 11. Aile Gelir Düzeyine Göre Katılımcıların Okul İklimine İlişkin Görüşlerinin Anova Testi Sonuçları**

Okul iklimine yönelik görüşler, öğrencilerin ailelerinin gelir düzeyine göre ölçeğin genelinde [ $F(2, 1745)=5,102$ ;  $p=,006$  ve  $p<,05$ ] ve öğretmen-öğrenci ilişkisi boyutunda anlamlı olarak farklılaşmaktadır [ $F(2, 1745)=3,982$ ;  $p=,019$  ve  $p<,05$ ]. Buna göre alt gelir grubu içerisinde bulunan katılımcıların ölçeğin geneli ( $\bar{x}=2,60$ ) ve öğretmen-öğrenci ilişkisi boyutundaki görüşlerinin ortalaması ( $\bar{x}=2,77$ ) orta gelir grubuna sahip öğrencilere (sırasıyla  $\bar{x}=2,70$ ;  $2,90$ ) göre anlamlı derecede daha düşüktür.

Araştırma verilerine göre aile gelir düzeyi arttıkça hem 21. yüzyıl becerileri hem de okul iklimi ölçeği geneli ve boyutlarında katılımcıların görüşlerinin ortalamalarının da arttığı tespit edilmiştir.

		Okul İklimi	21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri
Okul İklimi	Pearson Correlation	1	,220**
	Sig. (2-tailed)		,000
	N	1748	1748
21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri	Pearson Correlation	,220**	1
	Sig. (2-tailed)	,000	
	N	1748	1748

\*\* . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

**Tablo 12. Katılımcıların 21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri ile Okul İklimine İlişkin Görüşleri Arasındaki Korelasyon Analizi**

Tablo 12'ye göre Anadolu imam hatip lisesi öğrencilerinin 21. yüzyıl becerileri ile okul iklimine ilişkin görüşleri arasında ,01 düzeyinde anlamlı

bir ilişki vardır ( $r=,220$ ;  $n=1748$ ;  $p=,000$  ve  $p<,01$ ). Korelasyon katsayısı ( $r$ ) ,30 değerinden küçük olduğu için bu ilişki düşük/zayıf düzeydedir.<sup>35</sup>

### **Tartışma, Sonuç ve Öneriler**

Bu araştırmada Anadolu imam hatip lisesi öğrencilerinin 21. yüzyıl öğrenen becerileri ile okul iklimine ilişkin görüşlerinin düzeyleri ve bu düzeylerin bazı değişkenler açısından değişimi ve aralarındaki ilişkinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Araştırmada cinsiyet, okul program türü, sınıf mevcudu, evde kütüphane, okulda kütüphane, okulda atölye/kulüp varlığı, ailenin sosyo-ekonomik düzeyi değişkenleri açısından farklılaşma durumları incelenmiştir. Araştırmanın örneklemini Anadolu imam hatip liselerinde örgün olarak eğitim gören ve uygun örnekleme ile çalışmaya katılan 1.748 öğrenci oluşturmuştur. Örneklem dağılımında katılımcıların çoğunluğu kız öğrenci olup, çoğu proje/program uygulayan AİHL'de eğitim görmektedir. Katılımcıların büyük bir çoğunluğunun ailesi orta gelir düzeyine sahiptir. Katılımcıların çoğunluğunun evde kütüphanesi bulunmaktadır. Katılımcıların okullarının neredeyse tamamında kütüphane varken, bilgisayar, robotik kodlama, zekâ oyunları, STEM, görsel sanatlar gibi atölyeler okulların yarısından fazlasında bulunmamaktadır.

Araştırma problemlerinden ilki olan "AİHL öğrencilerinin 21. yüzyıl becerilerine ilişkin görüşlerinin düzeyleri nedir ve bu düzeyler cinsiyet, okul program türü, sınıf mevcudu, evde kütüphane, okulda kütüphane, okulda atölye/kulüp varlığı, ailenin sosyo-ekonomik düzeyine göre farklılaşmakta mıdır?" sorusuna yönelik veriler analiz edilmiştir. Katılımcıların 21. yüzyıl öğrenen becerilerine yönelik görüşleri, cinsiyet, okul program türü, okulda atölye/kulüp varlığı, evde kütüphane varlığı ve aile gelir durumuna göre anlamlı olarak farklıdır.

AİHL öğrencilerinin 21. yüzyıl öğrenen becerilerine ilişkin görüşlerinin ortalaması 5'li likert ölçeğinde  $\bar{x}=3.40$  değeri ile yüksek düzey aralığındadır. Bozkurt ve Çakır<sup>36</sup> (2013), Önür ve Kozikoğlu<sup>37</sup>, Karakaş<sup>38</sup>, Yıldırım ve Ortak<sup>39</sup> ortaokul öğrencileriyle, Engin ve Korucuk<sup>40</sup> ile Tosun<sup>41</sup> üniversite

<sup>35</sup> Bursal, *SPSS ile Temel Veri Analizleri*, 109.

<sup>36</sup> Bozkurt ve Çakır, "Ortaokul Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme Beceri Düzeylerinin Cinsiyet ve Sınıf Seviyesine Göre İncelenmesi," 79.

<sup>37</sup> Önür ve Kozikoğlu, "Ortaokul Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme Becerileri," 633.

<sup>38</sup> Karakaş, "Ortaokul Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin Fen Bilimlerine Yönelik 21. Yüzyıl Beceri Düzeylerinin Ölçülmesi," 74.

<sup>39</sup> Yıldırım ve Ortak, "Ortaokul Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme ve Yenilenme Becerilerini Kullanma Düzeylerinin Belirlenmesi," 2696.

<sup>40</sup> Engin ve Korucuk, "Öğrencilerin 21. Yüzyıl Becerilerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi," 1105.

<sup>41</sup> Tosun, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin XXI. Yüzyıl Öğrenen ve Öğreten Becerilerini Kullanım Düzeyleri," 305.



öğrencileriyle, Nacaroğlu<sup>42</sup> özel yetenekli öğrencilerle yaptıkları araştırmalarda öğrencilerin 21. yüzyıl öğrenme becerileri ortalamasını yüksek düzey olarak tespit ederken, Orhan-Göksün ve Kurt ile Tican ve Deniz üniversite öğrencileriyle, Zeybek lise öğrencileriyle yaptığı araştırmalarda, öğrencilerin 21. yüzyıl öğrenme becerileri ortalamasının orta<sup>43</sup> ve orta üstü<sup>44</sup> düzeyde olduklarını tespit etmiştir. Bu tespitler araştırma bulgularıyla benzerlik göstermektedir. Öğrenme becerilerinde en yüksek ortalama bilişsel beceriler boyutunda görülürken en düşük ortalama iş birliği ve esneklik becerileri boyutuna aittir. Bu sonuçların, Türkiye’de akademik başarının daha çok önemsendiğine işaret ettiği söylenebilir. Ayrıca okullardaki işbirlikli öğrenme ve grupla proje faaliyetlerinin az olmasından kaynaklandığı söylenebilir. İyi organize edilmiş öğrenme ortamları işbirlikli öğrenme uygulamalarının başarıyla gerçekleştirilmesini sağlayacaktır.<sup>45</sup> Sınıf yönetiminden kaynaklanan sorunlar işbirlikli ve grupla çalışma etkinliklerinin gerçekleştirilmesini engelleyebilecektir. TALIS (Uluslararası Öğretme ve Öğrenme Anketi) 2018 araştırmasında, Türkiye’de sınıf içinde fiilen öğretime ayrılan sürenin OECD ortalamasına kıyasla daha az olduğu, öğretmenlerin sınıfta düzen ve disiplini sağlamak için daha fazla çabaladıkları, öğrencileri sessiz olma, dersi dinleme ve kurallara uyma konusunda sık sık uyarmak zorunda kaldıkları belirtilmektedir.<sup>46</sup> Öğrenme ortamındaki en etkili kişi öğretmen olup öğrenme etkinliklerini düzenlemektedir. Yine bu bağlamda öğretmenlerin yeterliliklerinin öğrencilerin iş birliği becerilerini geliştirmede yetersiz kaldığı söylenebilir. Bir araştırmada öğretmenlerin en çok işbirlikli öğrenme ortamları oluşturmada güçlük yaşadıkları tespit edilmiştir.<sup>47</sup> Ayrıca araştırmalarda öğretmenlerin<sup>48</sup> anlatım, soru cevap, gösterip yaptırma ve tartışma gibi geleneksel öğretim yöntemlerini daha çok kullandıkları; en az kullandıkları

<sup>42</sup> Nacaroğlu, “Özel Yetenekli ve Normal Gelişim Gösteren Öğrencilerin 21. Yüzyıl Becerilerinin İncelenmesi,” 693-721.

<sup>43</sup> Canses Tican ve Sabahattin Deniz, “Pre-Service Teachers’ Opinions About the Use of 21st Century Learner and 21st Century Teacher Skills,” 181-97.

<sup>44</sup> Orhan Göksün ve Kurt, “Öğretmen Adaylarının 21. yy. Öğrenen Becerileri Kullanımları ve 21. yy. Öğreten Becerileri Kullanımları Arasındaki İlişki,” 116; Zeybek, “Lise Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme Becerileri Kullanım Düzeylerinin Belirlenmesi,” 151.

<sup>45</sup> Mehmet Teyfur ve Emine Teyfur, “Ortaöğretim Öğretmenlerinin İşbirlikli Öğrenme Uygulamaları Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlar (İzmir/Bornova Örneği),” 133.

<sup>46</sup> TEDMEM, “TALIS 2018 Sonuçları ve Türkiye Üzerine Değerlendirmeler,” 75-76.

<sup>47</sup> Teyfur ve Teyfur, “Ortaöğretim Öğretmenlerinin İşbirlikli Öğrenme Uygulamaları Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlar (İzmir/Bornova Örneği),” 143.

<sup>48</sup> Etem Yeşilyurt, “Öğretmenlerin Öğretim Yöntemlerini Kullanma Amaçları ve Karşılaştıkları Sorunlar,” 184; Erbil, Demir, ve Armağan Erbil, “Pandemi Sürecinde Uzaktan Eğitime Yönelik Sınıf Öğretmenlerinin Görüşlerinin İncelenmesi,” 1484; Hasan Güner Berkant ve Serpil Şener Gençoğlu, “Farklı Lise Türlerinde Çalışan Matematik Öğretmenlerinin Matematik Eğitime Yönelik Görüşleri,” 203.

yöntemlerin ise işbirlikli öğrenme, proje yöntemleri olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca yöntem seçiminde lise öğretmenlerinin ilkökul ve ortaokul öğretmenlerine nazaran öğrencilerin özelliklerini, hazırbulunuşluk düzeylerini daha az dikkate aldıkları sonucuna ulaşan bir araştırma da bulunmaktadır.<sup>49</sup> Bu bağlamda imam hatip liseleri özelinde derslerde proje, işbirlikli ve grupla çalışma gibi öğretim faaliyetlerinin ne düzeyde gerçekleştirildiği daha detaylı araştırılabilir.

21. yüzyıl becerileri ölçeğinin otonom beceriler ve yenilikçilik becerileri alt boyutlarında cinsiyete göre farklılaşmalar ortaya çıkarken, ölçeğin genelinde ve diğer boyutlarında farklılık bulunmamıştır. Buna göre kız öğrencilerin otonom beceriler ve yenilikçilik becerileri alt boyutları sonuçları erkek öğrencilere göre anlamlı düzeyde düşük çıkmıştır. Kaya'nın<sup>50</sup> lise öğrencileriyle, Önür ve Kozikoğlu<sup>51</sup>, Karakaş<sup>52</sup>, Akman<sup>53</sup>, Bozkurt ve Çakır'ın<sup>54</sup> ortaokul öğrencileriyle, Engin ve Korucuk<sup>55</sup>, Orhan-Göksün ve Kurt<sup>56</sup>, Tican ve Deniz'in<sup>57</sup> üniversite öğrencileriyle yaptıkları çalışmalarda öğrencilerin cinsiyetleri ile 21. yüzyıl beceri düzeyleri arasında anlamlı düzeyde farklılıklara rastlanmıştır. Bozkurt ve Çakır<sup>58</sup>, Kaya<sup>59</sup>, Akman<sup>60</sup>, Önür ve Kozikoğlu'nun<sup>61</sup>, Karakaş<sup>62</sup>, Yıldırım ve Ortak'ın<sup>63</sup> araştırmalarında cinsiyet değişkeni ile 21. yüzyıl becerilerine ilişkin görüşleri arasındaki anlamlı farklılık kız öğrenciler lehinedir. PISA 2015 ve

<sup>49</sup> Süleyman Avcı ve diğerleri, "Öğretmenlerin Yöntem Tercihlerini Etkileyen Faktörler," 2635.

<sup>50</sup> Kaya, "Lise Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Becerilerinin Öğrenci Tükenmişliği ve Okul Bağlılığı ile İlişkisi," 81.

<sup>51</sup> Önür ve Kozikoğlu, "Ortaokul Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme Becerileri," 633.

<sup>52</sup> Karakaş, "Ortaokul Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin Fen Bilimlerine Yönelik 21.yüzyıl Beceri Düzeylerinin Ölçülmesi," 52-3.

<sup>53</sup> Esra Diker Akman, "Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin TIMSS Fen Sonuçlarının 21.yy Beceri Düzeyleri ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi" (yüksek lisans tezi), 60-1.

<sup>54</sup> Bozkurt ve Çakır, "Ortaokul Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme Beceri Düzeylerinin Cinsiyet ve Sınıf Seviyesine Göre İncelenmesi,"78.

<sup>55</sup> Engin ve Korucuk, "Öğrencilerin 21. Yüzyıl Becerilerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi," 1105.

<sup>56</sup> Orhan Göksün ve Kurt, "Öğretmen Adaylarının 21. yy. Öğrenen Becerileri Kullanımları ve 21. yy. Öğreten Becerileri Kullanımları Arasındaki İlişki," 118.

<sup>57</sup> Tican ve Deniz, "Pre-Service Teachers' Opinions About the Use of 21st Century Learner and 21st Century Teacher Skills," 192.

<sup>58</sup> Bozkurt ve Çakır, "Ortaokul Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme Beceri Düzeylerinin Cinsiyet ve Sınıf Seviyesine Göre İncelenmesi," 79.

<sup>59</sup> Kaya, "Lise Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Becerilerinin Öğrenci Tükenmişliği ve Okul Bağlılığı ile İlişkisi," 81.

<sup>60</sup> Akman, "Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin TIMSS Fen Sonuçlarının 21.yy Beceri Düzeyleri ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi," 78.

<sup>61</sup> Önür ve Kozikoğlu, "Ortaokul Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme Becerileri," 634.

<sup>62</sup> Karakaş, "Ortaokul Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin Fen Bilimlerine Yönelik 21.yüzyıl Beceri Düzeylerinin Ölçülmesi," 76.

<sup>63</sup> Yıldırım ve Ortak, "Ortaokul Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme ve Yenilenme Becerilerini Kullanma Düzeylerinin Belirlenmesi," 2697.

2018 sonuçlarında daha önceki yıllara göre cinsiyete göre farkta azalma görülse de okuma becerileri ve fen okuryazarlığında kız öğrencilerin erkek öğrencilerden daha yüksek puan aldıkları görülmektedir. Matematik okuryazarlığında ise farklılık erkek öğrenciler lehinedir.<sup>64</sup> Tican ve Deniz<sup>65</sup> iş birliği ve esneklik becerilerinde kız öğrenciler lehine, Orhan ve Tekin<sup>66</sup>, Ay ve Akgöl<sup>67</sup> eleştirel düşünme becerilerinde kız öğrenciler lehine, Çelik<sup>68</sup> eleştirel düşünme ve problem çözme becerilerinde erkek öğrenciler lehine, Göktepe Yıldız girişimcilik ve yenilikçilik becerilerinde erkek öğrenciler lehine, Engin ve Korucuk<sup>69</sup> sosyal sorumluluk ve liderlik becerilerinde erkek öğrenciler lehine, kariyer bilincinde kız öğrenciler lehine farklılık olduğunu bulgulamıştır. Nacaroğlu<sup>70</sup> cinsiyete göre farklılığın özel yetenekli öğrencilerde ortaya çıkmadığını, özel yeteneğe sahip olmayan öğrencilerde eleştirel düşünme ve sorun çözme becerileri alt boyutlarında kız öğrenciler lehine farklılaşma görüldüğünü tespit etmiştir. Çelik<sup>71</sup> ve Tosun'un<sup>72</sup> çalışmalarında ise 21. yüzyıl öğrenen becerileri genelinde cinsiyete göre anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Tican ve Deniz ise cinsiyetin bilişsel beceriler açısından farklılaşma oluşturmadığını bulgulamıştır.<sup>73</sup> Araştırma sonuçları literatürdeki bazı araştırmalarla benzeşmekte iken bazı araştırma sonuçlarından farklılaşmaktadır. Bu farklılığın araştırmalarda kullanılan ölçeklerin çeşitliliğinden kaynaklanabileceği düşünülmektedir. Literatürde ağırlıklı olarak kız öğrenciler lehinde gözlenen öğrenme becerilerinin bu araştırmada otonom beceriler ve yenilikçilik becerilerinde düşük kalması manidardır. Bu sonuçlar erkek öğrencilerin yeni teknolojilere uyum, bağımsız çalışma, karar alma ve sorun çözme süreçlerinde daha aktif olduklarına işaret etmektedir. Bununla birlikte eleştirel düşünme ve problem çözme gibi bilişsel beceriler açısından kız ve erkek öğrenciler arasında bir farklılık oluşmadığı da vurgulanmalıdır.

<sup>64</sup> Umut Erkin Taş ve diğerleri, "PISA 2015 Ulusal Raporu," 11; H. Eren Suna ve diğerleri, "PISA 2018 Türkiye Ön Raporu," 17.

<sup>65</sup> Tican ve Deniz, "Pre-Service Teachers' Opinions About the Use of 21st Century Learner and 21st Century Teacher Skills," 186.

<sup>66</sup> Ali Orhan ve İnan Tekin, "A Study on High School Students' Critical Thinking Skills," 352.

<sup>67</sup> Şule Ay ve Halim Akgöl, "Eleştirel Düşünme Gücü ile Cinsiyet, Yaş ve Sınıf Düzeyi," 73.

<sup>68</sup> Çelik, "Lise Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Becerilerini Algılama Düzeylerinin İncelenmesi," 50.

<sup>69</sup> Engin ve Korucuk, "Öğrencilerin 21. Yüzyıl Becerilerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi," 1105-6.

<sup>70</sup> Nacaroğlu, "Özel Yetenekli ve Normal Gelişim Gösteren Öğrencilerin 21. Yüzyıl Becerilerinin İncelenmesi," 709.

<sup>71</sup> Çelik, "Lise Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Becerilerini Algılama Düzeylerinin İncelenmesi," 50.

<sup>72</sup> Tosun, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin XXI. Yüzyıl Öğrenen ve Öğreten Becerilerini Kullanım Düzeyleri," 303.

<sup>73</sup> Tican ve Deniz, "Pre-Service Teachers' Opinions About the Use of 21st Century Learner and 21st Century Teacher Skills," 186.

Okul program türüne göre öğrencilerin 21. yüzyıl öğrenen becerileri ölçeği geneli ile bilişsel beceriler, otonom beceriler ve yenilikçilik becerileri arasında anlamlı farklılık tespit edilmiştir. Proje/program uygulayan Anadolu imam hatip lisesi öğrencilerinin görüşleri normal program uygulayan öğrenci görüşlerine göre anlamlı düzeyde daha olumludur. 1951 yılında açıldıktan sonra uzun yıllar boyunca varlık mücadelesini sürdüren imam hatip liselerinin bir kısmı 2016 yılından itibaren yürürlüğe giren “Millî Eğitim Bakanlığı Özel Program ve Proje Uygulayan Eğitim Kurumları Yönetmeliği” çerçevesinde proje Anadolu imam hatip lisesine dönüştürülmüştür. Proje Anadolu imam hatip liseleri, 10 yıldan daha az bir süre önce gerçekleşmiş olmasına rağmen, hem liseye giriş sınavında yüksek yüzdelerle yer alan akademik başarısı yüksek öğrenciler tarafından tercih edilmekte hem de mezunları üniversite sınavlarında başarılı sonuçlar elde etmektedir. Bu okullar başarılı ve muhafazakâr aile çocukları için özel okulların ücretsiz bir alternatifi olarak konumlanmakta<sup>74</sup>, yüksek puanla öğrenci alan fen ve Anadolu liseleriyle rekabet etmektedirler. Okulların fiziki yapısı ve sosyal, kültürel, sanatsal ve sportif etkinlik olanakları dikkat çekmekte ve kaliteli bir eğitim sundukları düşünülmektedir.<sup>75</sup> Okulların kalitesinin göstergelerinden biri de etkili okul özelliklerine sahip olmalarıdır. Nitekim proje AİHL’de görev yapan öğretmenler okullarını yüksek düzeyde etkili okullar olarak algılamakta iken, proje kapsamında olmayan okullarda bu oranın düştüğü görülmektedir.<sup>76</sup> Farklı bir atama prosedürüyle alınan öğretmenlere ve fiziksel, sosyal, kültürel, sanatsal ve sportif imkanlara sahip olan akademik başarısı görece daha yüksek proje Anadolu imam hatip lisesi öğrencilerinin, 21. yüzyıl öğrenme becerileri açısından normal Anadolu imam hatip lisesi öğrencilerinden farklılaşması dikkat çekici bir sonuçtur. Proje okullarına öğrenciler sınav sonuçlarına göre yerleştirildiği için öğrencilerin öğrenme becerileri açısından belli bir düzeyde olduğu söylenebilir. Ayrıca bu durum okul ve öğretmen kaynağına yapılan yatırımın öğrencinin öğrenme becerilerini de desteklediğini göstermektedir.

Sınıf mevcudu değişkenine göre 21. yüzyıl öğrenen becerileri ölçeği genelinde ve ölçeğin alt boyutlarında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Anadolu imam hatip liselerinde sınıf mevcutlarının genel olarak 30 ve altında olmasının bu sonucun ortaya çıkmasında etkili olduğu söylenebilir. Bunun

<sup>74</sup> Abdurrahman Kaya, “Proje Okullarının Yapı ve İşleyişine İlişkin Bir Örnek Olay İncelmesi,” 75.

<sup>75</sup> Davut Karaman, “Yöneticilerine Göre Anadolu İmam Hatip Liselerindeki Program Çeşitliliği ve Proje Okul Uygulamasının Değerlendirilmesi,” 33; Cemal Tosun ve Kazım Selek, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okullarındaki Kurumsal Kapasiteye Yönelik Değerlendirmelerinin Okul Gelişim Modeli Açısından İncelenmesi,” 183.

<sup>76</sup> Ahmet Koç, “Proje Kapsamında Olan ve Olmayan AİHL’lerin Etkili Okul Özelliklerinin Karşılaştırmalı İncelenmesi,” 20.

için sınıf mevcudu kalabalık okullarda karşılaştırmalı bir araştırma yapılması önerilir.

Öğrencilerin okullarında bilgisayar, robotik kodlama, STEM, zekâ oyunları, görsel sanatlar, yazarlık vb. atölye/kulüplerin varlığı öğrencilerin 21. yüzyıl becerilerine yönelik görüşlerini anlamlı farklılık oluşturacak şekilde olumlu etkilemektedir. Araştırmaya katılan katılımcıların 1.049'u proje/program uygulayan Anadolu imam hatip lisesinde öğrenim görmektedir. Bu okullardaki öğrencilerin %53'ünün okulunda atölye bulunmaktadır. Katılımcıların 699'u ise normal program uygulayan Anadolu imam hatip lisesinde okumaktadır. Bunların ise %36'sı okulunda atölye bulunduğunu belirtmiştir. Buna göre proje/program uygulayan okullarda daha yüksek oranda atölye bulunduğu söylenebilir. TALIS 2018 araştırmasına göre Türkiye'deki öğretmenlerin çoğu (%73,8) okul binalarının ve olanaklarının iyileştirilmesini öncelikli harcama alanı olarak görmektedir.<sup>77</sup> Millî Eğitim Bakanlığı, son yıllarda okulların fiziki kapasitelerinin ve alt yapısının iyileştirilmesi anlamında okullarda atölyeler, spor salonu, kütüphane, laboratuvar vb. gibi öğrencilerin beceri gelişimine destek sağlayacak ortamların hazırlanmasına ağırlık vermiştir. Bu ortamlarda uygulamalı ve deneyim temelli eğitim yaklaşımı esas alınmaktadır.<sup>78</sup> Öğretmenler<sup>79</sup>, yöneticiler<sup>80</sup> ve paydaşlarla<sup>81</sup> yapılan araştırmalar beceri tasarım atölyelerinin öğrencilerin gelişimlerine fayda sağladığını tespit etmektedir. Bu atölyeler vasıtasıyla yaparak-yaşayarak öğrenme, hayata hazırlama, somutlaştırma, yaşam becerileri, düşünme becerileri/eleştirel ve yaratıcı düşünme, problem çözme becerisi, sorumluluk becerisi, aktif katılım, disiplinler arası yaklaşım, kendini tanıma, üretme, sosyalleşme, akademik başarı gibi kazanımlar sağlanmaktadır.<sup>82</sup> Tüm bu kazanımlarla da 21. yüzyıl becerilerine sahip bireyler yetişmesi

<sup>77</sup> TEDMEM, "TALIS 2018 Sonuçları ve Türkiye Üzerine Değerlendirmeler," 33.

<sup>78</sup> "TBA Nedir?," MEB, [https://tba.meb.gov.tr/?page\\_id=293#:~:text=Tasar%C4%B1m%20Beceri%20At%C3%B6lyeleri%20\(TBA\)%2C,d%C3%B6n%C3%BC%C5%9Ft%C3%BCrmelerine%20imk%C3%A2n%20sa%C4%9Flayan%20fiziksel%20alanlard%C4%B1r](https://tba.meb.gov.tr/?page_id=293#:~:text=Tasar%C4%B1m%20Beceri%20At%C3%B6lyeleri%20(TBA)%2C,d%C3%B6n%C3%BC%C5%9Ft%C3%BCrmelerine%20imk%C3%A2n%20sa%C4%9Flayan%20fiziksel%20alanlard%C4%B1r) (15.08.2023).

<sup>79</sup> Enes Güleş ve Hasan Kılınc, "Sınıf Öğretmenlerinin Tasarım Beceri Atölyelerine İlişkin Görüşleri," 4241; Aslı Gündoğan ve Beyhan Can, "Sınıf Öğretmenlerinin Tasarım-Beceri Atölyeleri Hakkındaki Görüşleri," 871.

<sup>80</sup> İsmail Çetin ve Elif Sağlam Çetin, "Tasarım ve Beceri Atölyeleri Hakkında Okul Yöneticilerinin Görüşleri," 62.

<sup>81</sup> Filiz Gülhan, "Okul Paydaşlarının Tasarım Beceri Atölyelerine Yönelik Beklentilerine Dayalı Görüşlerinin Değerlendirilmesi," 255.

<sup>82</sup> Gündoğan ve Can, "Sınıf Öğretmenlerinin Tasarım-Beceri Atölyeleri Hakkındaki Görüşleri," 871; Erhan Akın ve Hüseyin Kudak, "2023 Eğitim Vizyon Belgesiyle Oluşturulan Drama ve Eleştirel Düşünce Atölyelerinin Türkçe Dersi Akademik Başarısı Üzerine Etkisi," 71; Güleş ve Kılınc, "Sınıf Öğretmenlerinin Tasarım Beceri Atölyelerine İlişkin Görüşleri," 4241; Çetin ve Sağlam Çetin, "Tasarım ve Beceri Atölyeleri Hakkında Okul Yöneticilerinin Görüşleri," 58; "TBA Nedir?."

amaçlanmaktadır. Araştırma sonuçları beceri tasarım atölyesi uygulamasının amaçlarına ulaştığını ve öğrencilerin beceri edinimine katkı sağladığını göstermektedir.

Ailelerin gelir düzeyine göre katılımcıların 21. yüzyıl becerilerine ilişkin görüşleri ölçeğin genelinde, otonom beceriler, iş birliği ve esneklik becerileri ile yenilikçilik becerileri boyutlarında anlamlı olarak farklılaşmaktadır. Genel olarak üst gelir grubuna sahip öğrencilerin görüşlerinin ortalaması diğer gruplara göre daha yüksek düzeydedir. Evde kütüphanesi bulunan öğrencilerin 21. yüzyıl öğrenen becerileri hem ölçek genelinde hem de ölçeğin tüm boyutlarında görüşlerinin ortalamaları, olmayan öğrencilere göre anlamlı farklılık oluşturacak şekilde daha yüksektir. Ailenin gelir düzeyi, eğitim durumu, evin kültürel ortamı ve çocuğa sağlanan imkanlar bir bütün olarak değerlendirilmekte ve sosyo-ekonomik düzey olarak ifade edilmektedir. Ailelerin sosyo-ekonomik düzeyi ile çocuklarının eğitim durumları ilişkisini inceleyen pek çok çalışma bulunmaktadır. Özellikle ulusal ya da uluslararası sınavların bu ilişkiyi güçlü bir biçimde ortaya koyduğu düşünülmektedir. Çocukların ulusal (TEOG/LGS, ÖSS/YKS) ve uluslararası (PISA, TIMSS) sınavlarda gösterdikleri başarılar, 21. yüzyıl becerilerine işaret eden durumlardandır. Uluslararası düzeyde PISA sınavlarıyla başlayan beceri temelli sorular ulusal sınavlara da yansımış olup sınavlarda öğrencilerin bu becerileri edinip edinmedikleri sorgulanmaktadır. Öğrencilerin sınav sonuçları ile ailenin sosyo-ekonomik düzeyi arasındaki ilişki hem genel olarak<sup>83</sup> hem de sınavlarda yer alan

---

<sup>83</sup> Zeliha Karaağaç Cingöz ve Bekir S. Gür, "Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Statünün Akademik Başarıya Etkisi PISA 2015 ve TEOG 2017 Sonuçlarının Karşılaştırması," 247-88; Yılmaz Sarier, "TIMSS Uygulamalarında Türkiye'nin Performansı ve Akademik Başarıyı Yordayan Değişkenler," 6-27; Handan Yolsal, "Öğrencilerin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Statülerinin PISA 2012 Başarıları Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi," 7-27; Taş ve diğerleri, "PISA 2015 Ulusal Raporu"; Ahmet Yıldırım ve diğerleri, "TIMSS 2015 Ulusal Matematik ve Fen Bilimleri Ön Raporu 4. ve 8. Sınıflar," 40; Selahattin Gelbal ve Burhanettin Özdemir, "PISA 2009 Sonuçlarına Göre Öğrenci Başarısını Etkileyen Faktörlerin Kanonik Ortak Etki Analizi ile İncelenmesi," 41-57; Leyla Yılmaz Fındık ve Yüksel Kavak, "Türkiye'deki Sosyo-Ekonomik Açından Dezavantajlı Öğrencilerin PISA 2009 Başarılarının Değerlendirilmesi," 249-273.

derslerden matematik<sup>84</sup>, fen bilgisi<sup>85</sup>, Türkçe<sup>86</sup> dersleri özelinde incelenmiştir. Ayrıca konunun çocukların akademik başarıları<sup>87</sup> ya da okudukları okul türü<sup>88</sup> bağlamında da ele alındığı görülmektedir. 21. yüzyıl becerileri özelindeki çalışmalarda da ailelerin sosyo-ekonomik düzeyini bir değişken olarak inceleyen çalışmalar<sup>89</sup> bulunmaktadır. Bu çalışmaların tamamında ailelerin sosyo-ekonomik düzeyinin öğrencilerin başarısında ve öğrenme becerilerini kullanmalarında etkili olan güçlü parametrelerden biri olduğu tespit edilmiştir. Öğrenme becerileri ile sosyo-ekonomik durum arasındaki yoğun ilişki Türkiye'ye özgü olmayıp dünya genelindeki pek çok ülkede gözlenmektedir.<sup>90</sup> Sosyo-ekonomik durum ve onu destekleyen diğer göstergelerin 21. yüzyıl öğrenme becerileri ölçeğinin genelinde ve alt boyutlarında anlamlı farklılıklar oluşturması bu çalışmanın literatürdeki

<sup>84</sup> Yeşim Özer Özkan ve Meltem Acar Güvendir, "Socioeconomic Factors of Students' Relation to Mathematic Achievement: Comparison of PISA and ÖBBS," 776-89; Ayhan Aydın ve diğerleri, "Sosyoekonomik ve Sosyokültürel Değişkenler Açısından PISA Matematik Sonuçlarının Karşılaştırılması," 20-30; Sinan Yavuz ve Metin Odabaş, "Öğrencilerin Sosyoekonomik Düzeylerinin TEOG Matematik Başarısına Etkisi," 85-95; Azmi Türkan ve Bülent Alcı, "2012 PISA Matematik Testi Puanlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi," 358-72.

<sup>85</sup> Duygu Anıl, "Uluslararası Öğrenci Başarılarını Değerlendirme Programı (PISA)'nda Türkiye'deki Öğrencilerin Fen Bilimleri Başarılarını Etkileyen Faktörler," 87-100; Ersoy Karabay, "Sosyo – Kültürel Değişkenlerin PISA Fen Okuryazarlığımı Yordama Gücünün Yıllara Göre İncelenmesi"; Karakaş, "Ortaokul Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin Fen Bilimlerine Yönelik 21. Yüzyıl Beceri Düzeylerinin Ölçülmesi".

<sup>86</sup> Selahattin Gelbal, "Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin Sosyoekonomik Özelliklerinin Türkçe Başarısı Üzerinde Etkisi," 1-13; Çiğdem Güzle Kayır, "PISA 2009-Türkiye Verilerine Dayanarak Okuma Becerileri Alanında Başarılı Okullar ile Başarısız Okulları Ayırt Eden Okul İçi Etmenler ve Sosyo-Ekonomik Faktörler" (yüksek lisans tezi); Elif Erdoğan ve Meltem Acar Güvendir, "Uluslararası Öğrenci Değerlendirme Programında Öğrencilerin Sosyoekonomik Özellikleri ile Okuma Becerileri Arasındaki İlişki," 493-523; Özlem Okatan, "PISA 2018 Türkiye Okuma Başarısının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi," 331-53.

<sup>87</sup> Cemil Çiftçi ve Atalay Çağlar, "Ailelerin Sosyo-Ekonomik Özelliklerinin Öğrenci Başarısı Üzerindeki Etkisi: Fakirlik Kader Midir?," 155-75; Aydın Yelgün ve İbrahim Karaman, "Düşük Sosyoekonomik Düzeydeki Mahallede Bulunan Bir İlköğretim Okulunda Akademik Başarıyı Düşüren Faktörler Nelerdir?," 251-68; Züleyha Akkurt ve Esra Karabağ Köse, "Öğrenci Başarısının Okul, Öğretmen ve Aileyle İlgili Değişkenler Açısından İncelenmesi," 16; Gülçin Uzun ve Ömay Çokluk Bökeoğlu, "Akademik Başarının Okul, Aile ve Öğrenci Özellikleri ile İlişkinin Çok Düzeyli Yapısal Eşitlik Modellemesi ile İncelenmesi," 655-84; Hasan Tabak, "Eğitime Aile Katılımı: Sosyo-Ekonomik Özellikler Etkiliyor Mu?," 104-21; H. Eren Suna ve diğerleri, "Akademik Başarının Yordayıcıları: Sosyoekonomik Düzey ve Okul Türü," 41-64; Eren Suna ve Mahmut Özer, "Türkiye'de Sosyoekonomik Düzey ve Okullar Arası Başarı Farklarının Akademik Başarı ile İlişkisi," 54-70; Yılmaz Sarıer, "Türkiye'de Öğrencilerin Akademik Başarısını Etkileyen Faktörler: Bir Meta-Analiz Çalışması," 609-620.

<sup>88</sup> Giray Berberoğlu ve İlker Kalender, "Öğrenci Başarısını Yıllara, Okul Türlerine, Bölgelere Göre İncelenmesi: ÖSS ve PISA Analizi," 21-35; Mehmet Cansız ve diğerleri, "Okul Türünün Öğrenci Başarısı Üzerindeki Etkisi," 275-314.

<sup>89</sup> Zeybek, "Lise Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme Becerileri Kullanım Düzeylerinin Belirlenmesi," 142-156; Yıldırım ve Ortak, "Ortaokul Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme ve Yenilenme Becerilerini Kullanma Düzeylerinin Belirlenmesi," 2683-2701.

<sup>90</sup> Yusuf Kasap ve diğerleri, "Lojistik Regresyon Yöntemi ile Farklı Başarı Düzeyindeki Ülkelerin PISA Başarı Düzeylerini Etkileyen Önemli Değişkenlerin İncelenmesi," 594-95.

çalışmalardan elde edilen sonuçlarla benzerlik gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Araştırma problemlerinden ikincisi olan “AİHL öğrencilerinin okul iklimine yönelik görüşlerinin düzeyi nedir ve bu düzeyler cinsiyet, okul program türü, sınıf mevcudu, evde kütüphane, okulda kütüphane, okulda atölye/kulüp varlığı, ailenin sosyo-ekonomik düzeyine göre farklılaşmakta mıdır?” sorusuna ait veriler incelenmiştir. Katılımcıların Delaware okul iklimine yönelik görüşleri, cinsiyet, okul program türü, sınıf mevcudu, okulda atölye/kulüp varlığı, okulda kütüphane varlığı ve aile gelir durumuna göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.

AİHL öğrencilerinin Delaware okul iklimine ilişkin görüşlerinin ortalaması 4'lü likert ölçeğinde  $\bar{x}=2,68$  değeri ile yüksek düzey aralığındadır. Okul iklimi ölçeği 4'lü likert tipinde ve ölçek ortalaması  $\bar{x}=2.68$  düzeyinde olduğu için Türkiye genelindeki Anadolu imam hatip liselerinde okul ikliminin yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Ekşi, Okan ve Ayhan<sup>91</sup> İstanbul'daki, Çetin<sup>92</sup> Tekirdağ'daki imam hatip lisesi öğrencileriyle yaptıkları araştırmalarda okul ikliminin orta düzeyde algılandığını tespit etmişlerdir. Pehlivan<sup>93</sup> istatistiksel olarak anlamlı olmasa da imam hatip lisesi öğrencilerinin okul iklimi algısının meslek lisesinden daha yüksek Anadolu ve fen-sosyal bilimler lisesinden düşük olduğu sonucuna ulaşmıştır. Gürel<sup>94</sup> de araştırmasında lise öğrencilerinin okul iklimi algısının yüksek düzeyde olduğunu ancak öğrenci-öğrenci ilişkilerinin orta düzeyde yer aldığını bildirmiştir. Koç<sup>95</sup> İstanbul'daki imam hatip ortaokul öğrencileriyle yaptığı araştırmada okul ikliminin orta düzeyde algılandığını tespit etmiştir. Bu araştırmalar İstanbul ve Tekirdağ ilindeki okullarla sınırlı olduğu için bu araştırmadan farklı sonuçlar elde edildiği düşünülmektedir. Bu araştırmada katılımcı Anadolu imam hatip lisesi öğrencilerinin okul iklimi algısı yüksek düzeydedir. Hem proje uygulayan hem de normal program uygulayan okulların öğrencilerinin okul iklimi algısı yüksek çıkmıştır. Araştırma sonuçlarının literatürdeki sonuçlardan farklı olduğu görülmektedir. Bu farklılığın ortaya çıkmasında araştırmanın Türkiye çapında gerçekleştirilmesinin etkili olduğu düşünülmektedir.

<sup>91</sup> Ekşi ve diğerleri, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Karakter Gelişiminin Yordayıcısı Olarak Öz Düzenleme Becerisi ve Okul İklim Algısı,” 220-21.

<sup>92</sup> İsa Çetin, “Anadolu İmam Hatip Liselerinde Öğrenim Gören Öğrencilerin Okula İlişkin Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi,” 65.

<sup>93</sup> Bahadır Pehlivan, “Farklı Ortaöğretim Kurumlarında Öğrenim Gören Öğrencilerin Algıladıkları Okul İklimi ile Okula Bağlılıkları ve Akademik Başarıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi,” 37.

<sup>94</sup> Gürel, “Lise Öğrencilerinin Sınav Kaygısı Düzeyleri ile Okul İklimi Arasındaki İlişki,” 30.

<sup>95</sup> Koç, “İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Okul İklimi Algıları ile Okula Bağlılıkları Arasındaki İlişki,” 798-812.



Cinsiyet değişkeninde kız öğrencilerin Delaware okul iklimi ölçeğinin öğrenci-öğrenci ilişkileri alt boyutu sonuçları erkek öğrencilere göre anlamlı düzeyde düşük çıkmıştır. Koç<sup>96</sup> farklı bir ölçek kullanarak imam hatip ortaokulu öğrencileriyle yaptığı araştırmada kız öğrencilerinin okul iklimi algısının anlamlı düzeyde yüksek olduğu sonucuna ulaşmıştır. Dönmez ve Taylı,<sup>97</sup> Özgenel ve diğerleri,<sup>98</sup> Karaman ve Yurtal<sup>99</sup> ortaokul öğrencileriyle, Bugay Sökmez ve diğerleri<sup>100</sup> Anadolu lisesi öğrencileriyle yaptıkları araştırmalarda kız öğrencilerin okul iklimi algısının daha yüksek olduğu sonucuna ulaşmıştır. Göcen ve Kaya<sup>101</sup> imam hatip liselerinde çalışan yönetici ve öğretmenlerle yaptıkları araştırmada erkeklerin kadınlara göre daha olumlu bir okul iklimi algısına sahip olduklarını tespit etmiştir. Özdemir<sup>102</sup> lise öğrencileriyle yaptığı araştırmada kız öğrencilerin -erkek öğrencilerden daha fazla- okulu kendilerini koruyan ve geliştiren bir yer hatta yuva olarak gördüklerini, erkeklerin okulu baskı yeri olarak algıladığını tespit etmiştir. Çetin<sup>103</sup> imam hatip lisesi öğrencileriyle, Pehlivan<sup>104</sup> da farklı okul türlerinden lise öğrencileriyle yaptığı araştırmasında cinsiyetin okul iklimi algısında anlamlı bir farklılaşma oluşturmadığını tespit etmiştir. Bu çalışma verilerinde kız öğrencilerin okul iklimi algılarının sadece öğrenci-öğrenci ilişkileri alt boyutunda farklılaşması dikkat çekici bir sonuçtur. Kız öğrenciler, öğrencilerin birbirleriyle iyi geçinme, birbirlerine karşı saygılı ve dost canlısı davranma ile birbirlerini önemseme ifadelerini içeren ölçek maddelerine daha düşük düzeyde katılmışlardır. Bu durumda kız öğrencilerin iletişim kurma, iletişimlerini yürütme ve iletişim üzerine düşünme konusunda kendilerini erkeklerden farklı konumlandıkları söylenebilir. Literatürde imam hatip öğrencileriyle yapılan bir araştırmada kız öğrencilerin bağlılık puanlarının erkek öğrencilerden yüksek olduğu, kendini açma alt boyutunda ve akran ilişkileri toplam puanlarında kızlar

<sup>96</sup> Koç, "İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Okul İklimi Algıları ile Okula Bağlılıkları Arasındaki İlişki," 807.

<sup>97</sup> Dönmez ve Taylı, "Ortaokul Öğrencilerinde Okul İklimi, Okula Bağlılık ve Okul Yaşam Kalitesi Algısının İncelenmesi," 7.

<sup>98</sup> Mustafa Özgenel ve diğerleri, "School Climate as a Predictor of Secondary School Students' School Attachment," 97.

<sup>99</sup> Karaman ve Yurtal, "Şiddetin Yaygın Olduğu Okullarda Öğrencilerin Okul İklimine İlişkin Algıları," 426.

<sup>100</sup> Bugay Sökmez ve diğerleri, "Lise Öğrencilerinin Okul İklimi Algısının İncelenmesi," 680.

<sup>101</sup> Gülüşan Göcen ve Zeynep Kaya, "İmam-Hatip Liselerinde Çalışan Öğretmen ve Yöneticilerin Okul İklim Algısı ve Bu Algıya Etki Eden Faktörler (İstanbul Örneği)," 83.

<sup>102</sup> Murat Özdemir, "Lise Öğrencilerinin Metaforik Okul Algılarının Çeşitli Değişkenler Bakımından İncelenmesi," 104.

<sup>103</sup> Çetin, "Anadolu İmam Hatip Liselerinde Öğrenim Gören Öğrencilerin Okula İlişkin Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi," 53.

<sup>104</sup> Pehlivan, "Farklı Ortaöğretim Kurumlarında Öğrenim Gören Öğrencilerin Algıladıkları Okul İklimi ile Okula Bağlılıkları ve Akademik Başarıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi," 35.

lehine, sadakat alt boyutunda erkek öğrenciler lehine anlamlı farklılıklar olduğu tespit edilmiştir.<sup>105</sup> Lise öğrencileriyle yapılan bir diğer araştırmada ise erkek öğrencilerin güven-özdeşim ve sadakat puanlarının kız öğrencilere göre daha yüksek olduğu<sup>106</sup> sonucuna ulaşılmıştır. Araştırmalarda farklı örneklerle farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Bu bağlamda öğrencilerin birbirleriyle ilişkilerini etkileyen pek çok etken olduğu ve cinsiyetin de bunlardan biri olduğu söylenebilir.

Delaware okul iklimi ölçeği ve faktörleri okul program türüne göre incelendiğinde; ölçeğin genelinde ve öğretmen-öğrenci ilişkisi, öğrenci-öğrenci ilişkisi ile okul ilgisi boyutlarında normal program uygulayan Anadolu imam hatip liselerindeki öğrencilerin görüşleri, proje/program uygulayan AİHL öğrencileri görüşlerine göre anlamlı olarak daha düşük düzeydedir. Karateke,<sup>107</sup> Aşlamacı,<sup>108</sup> Özensel ve Aydemir,<sup>109</sup> Özdemir ve Karateke'nin<sup>110</sup> araştırmalarında Anadolu imam hatip liselerinde öğrenciler genel olarak öğretmenlerini olumlu değerlendirdikleri görülmektedir. Tosun ve Selek<sup>111</sup> ve Tarhan'ın<sup>112</sup> yaptıkları araştırmalarda da proje Anadolu imam hatip liseleri öğrencilerinin okullarında görev yapan idareci ve öğretmenlere karşı olumlu görüşlere sahip oldukları tespit edilmektedir. Özdemir ve Karateke<sup>113</sup> eğitim ve öğretmen kalitesinin öğrencilerin proje AİHL tercih nedenlerinden biri olduğunu belirtmiştir. Araştırmalara göre öğrenciler Anadolu imam hatip liselerinde görev yapan öğretmenlerini kendilerine değer veren, özveri sahibi, başarılı ve örnek alacakları bireyler olarak görmektedirler. Özellikle proje AİHL öğretmenleri daha kaliteli olarak değerlendirilmekte ve öğrenciler dini eğitimleri yanı sıra -üniversiteye giden

<sup>105</sup> Seval Erden ve Saliha Yılmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Akran İlişkilerinin İnsani Değerler ve Özel İyi Oluş Düzeyleri Açısından İncelenmesi," 399.

<sup>106</sup> Hasan Çiftçi, "Akran İlişkileri Düzeylerinin Karşılaştırılması: Lise Öğrencileri Üzerine Bir İnceleme," 1524.

<sup>107</sup> Tuncay Karateke, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersi Öğretmeni ve İdarecilerine İlişkin Metaforik Algıları," 1252.

<sup>108</sup> İbrahim Aşlamacı, "İHL Öğrencilerinin Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi," 215.

<sup>109</sup> Ertan Özensel ve Mehmet Ali Aydemir, "Türkiye İmam Hatip Lisesi Öğrenci Profili Araştırması (Temel Sorunlar, Beklentiler ve Değer Yapıları," TİMAV, <http://timav.org.tr/wp-content/uploads/2016/03/T%C3%BCrkiye-%C4%B0mam-Hatip-Lisesi-%C3%96%C4%9Frenci-Profil-Ara%C5%9Ft%C4%B1rmas%C4%B1.pdf> (15.08.2023).

<sup>110</sup> Şuayip Özdemir ve Tuncay Karateke, "İmam-Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Okullarından Memnuniyet Durumu ve Lise Tercihleri (Elazığ Örneği)," 589.

<sup>111</sup> Tosun ve Selek, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okullarındaki Kurumsal Kapasiteye Yönelik Değerlendirmelerinin Okul Gelişim Modeli Açısından İncelenmesi," 179.

<sup>112</sup> Hümevra Tarhan ve Tuncay Karateke, "Proje Anadolu İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi," 510-11.

<sup>113</sup> Şuayip Özdemir ve Tuncay Karateke, "Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği)," 26.

yolda- daha kaliteli bir eğitim almak için bu okulları tercih etmektedirler.<sup>114</sup> Pek çok çalışmada öğretmenin okulun yaşam kalitesine etkide bulunan önemli bir faktör olduğu ortaya konulmaktadır.<sup>115</sup> Ayrıca öğretmenler yaşam kalitesi yüksek, iyi bir iklime sahip bir okulda çalıştığında daha olumlu yaklaşımlar sergilemektedirler.<sup>116</sup> Araştırma sonuçları literatürdeki bu sonuçlarla benzeşmekte ve proje Anadolu imam hatip lisesi öğrencilerinin okul iklimine yönelik görüşlerinin proje niteliğinde olmayan imam hatip lisesi öğrencilerinden farklı olduğunu ortaya koymaktadır.

Anadolu imam hatip liselerinde bilgisayar, robotik kodlama, STEM, zeka oyunları, görsel sanatlar, yazarlık vb. atölye/kulüplerin varlığı öğrencilerin okul iklimine yönelik görüşlerini anlamlı farklılık oluşturacak şekilde olumlu etkilemektedir. Kütüphanesi bulunan Anadolu imam hatip lisesi öğrencilerinin okul iklimi ölçeği ve boyutlarına ilişkin görüşleri anlamlı farklılık oluşturacak şekilde daha yüksektir. Evde kütüphane varlığı öğrencilerin 21. yüzyıl öğrenen becerilerine yönelik görüşlerini; okulda kütüphane varlığı ise öğrencilerin okul iklimine yönelik görüşlerini olumlu şekilde etkilemiştir. Bilgisayar atölyesi, kütüphane ve diğer atölyelere sahip olmak okulun imkânlarının daha iyi olduğunun göstergeleri olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla yeterli imkânlara sahip okullarda öğrencilerin okula bakış açılarının farklılaşması da tahmin edilebilir bir durumdur. Bu araştırma verileri okulun imkânlarının öğrencilerinin okul iklimi algısını olumlu yönde etkilediğini ortaya koymuştur. Hem Delaware okul iklimi ölçeği hem de 21. yüzyıl becerileri ölçeği geneli ve boyutlarında en çok okul program türü, atölye/kulüp varlığı ve sınıf düzeyi değişkenleri anlamlı farklılaşmaya neden olmuştur. Evde kütüphane varlığı 21. yüzyıl becerilerinde; okulda kütüphane varlığı ise okul ikliminde anlamlı farklılaşmaya yol açmaktadır.

Öğrencilerin okul iklimine yönelik görüşleri, ölçek genelinde ve öğretmen-öğrenci ilişkisi alt boyutunda aile gelir düzeyine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır. Araştırma verilerine göre aile geliri arttıkça hem 21. yüzyıl becerileri hem okul iklimi ölçeği geneli ve boyutlarında katılımcıların görüşlerinin ortalamalarının da arttığı tespit edilmiştir. Suna

<sup>114</sup> Mahmut Zengin ve Davut Karaman, "Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Liselerini Tercih Nedenleri ve Mesleki Eğilimleri," 403-31; Özdemir ve Karateke, "Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği)," 26.

<sup>115</sup> Esra Karabağ Köse, "Dezavantajlı Bölge Okullarında Öğrenim Gören Risk Altındaki Öğrencilerin Okul Bağlılıklarını Etkileyen Faktörler," 321; Mediha Sarı ve diğerleri, "Liselerde Okul Yaşam Kalitesi: Adana İli Örneği," 297-320; Mediha Sarı, "Okul Yaşamının Değerlendirilmesi: Okul Yaşam Kalitesi Ölçeği'nin Güvenirlik ve Geçerliliği," 344-55.

<sup>116</sup> Aysel Elitok Kesici ve Adil Türkoğlu, "Ortaöğretim Kurumlarının Okul Yaşam Kalitesi Düzeyi ve Ortaöğretim Öğretmenlerinin Sınıf İçi İletişimde Kullandıkları Örtük Davranışlar," 158.

vd.,<sup>117</sup> pek çok araştırmada öğrencilerin sosyo-ekonomik düzeylerinin okul iklimini etkileyen önemli etmenlerden olduğuna işaret edildiğini belirtmektedir. Özoğlu ve Gür<sup>118</sup> liseye giriş sınavlarındaki başarıda sosyo-ekonomik durumun da etkili olduğuna, sosyo-ekonomik imkana sahip çocukların başarılı okullara devam ettiklerine, düşük sosyo-ekonomik düzeye sahip öğrencilerin düşük başarılı okullara yerleştiklerine dikkat çekmektedir. Öğrencilerin okul iklimi algısını etkileyen önemli unsurlardan biri de okulun ve kendisinin başarı durumudur. Karadağ ve arkadaşları<sup>119</sup> 62 araştırma üzerinden yaptıkları meta-analiz çalışmasında okul ikliminin öğrencilerin akademik başarılarını etkileyen önemli değişkenlerden biri olduğunu ve orta düzeyde pozitif etkisi bulunduğunu belirlemişlerdir. Sosyo-ekonomik düzey sadece akademik başarıya etki etmemekte aynı zamanda öğrencilerin sosyal durumlarına da etkilerde bulunmaktadır. Doğan,<sup>120</sup> öğrencilerin sosyo-ekonomik düzeyi arttıkça okula yönelik algılarının daha olumlu olduğu, okulda kendilerinin daha güvenli hissettikleri, idareci ve öğretmenlerini daha olumlu değerlendirdikleri, diğer öğrencilerle ilişkilerinin de olumlu olduğunu tespit etmiştir. Araştırma verileri literatürdeki bu sonuçlarla benzerlik göstermektedir.

Araştırma problemlerinden üçüncüsü olan “AİHL öğrencilerinin 21. yüzyıl becerilerine ilişkin görüşlerinin düzeyi ile okul iklimine ilişkin görüşlerinin düzeyi arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?” sorusuna ait veriler incelenmiştir. Anadolu imam hatip lisesi öğrencilerinin 21. yüzyıl becerileri ile okul iklimine ilişkin görüşleri arasında ,01 düzeyinde anlamlı bir ilişki vardır. Buna göre öğrencilerin okul iklimine ilişkin görüşlerinin düzeyi arttıkça 21. yüzyıl öğrenen becerilerine ilişkin görüşlerinin düzeyi de artmaktadır. Ancak araştırmadaki korelasyon katsayısı ( $r=,220$ ) ,30 değerinden küçük olduğu için bu ilişki düşük/zayıf düzeydedir.<sup>121</sup> Buna göre öğrencilerin okul iklimine ilişkin görüşlerinin düzeyi arttıkça 21. yüzyıl öğrenen becerilerine ilişkin görüşlerinin düzeyi artmaktadır. Literatürde okul ikliminin öğrencilerin 21. yüzyıl öğrenme becerileriyle ilişkisine dair bir çalışma bulunmamakla birlikte lise yöneticilerinin 21. yüzyıl becerileri ile okul iklimi arasındaki ilişki incelenmiştir.<sup>122</sup> Öğrenme becerileri özelinde

<sup>117</sup> H. Eren Suna ve diğerleri, “Türkiye’de Akademik Başarının Belirleyicileri,” 149.

<sup>118</sup> Meryem Özoğlu ve Bekir S. Gür, “Ortaöğretime Geçişte Kapsamlı Akademik Gruplama ve Eşitsizliğin Yeniden Üretimi,” 206.

<sup>119</sup> Engin Karadağ ve diğerleri, “Okul İklimi ve Akademik Başarı İlişkisi,” 116.

<sup>120</sup> Doğan, “Lise Öğrencilerinin Okul İklimi Algıları,” 84-85.

<sup>121</sup> Bursal, *SPSS ile Temel Veri Analizleri*, 109.

<sup>122</sup> Suzan Çiner ve Süleyman Göksoy, “Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi Yöneticilerinin 21. Yüzyıl Becerileri ile Okul İklimi Arasındaki İlişki,” 1-21.

olmasa da okul ikliminin akademik başarıyla ilişkisi pek çok çalışmada<sup>123</sup> ele alınmaktadır. Bu çalışmalar olumlu okul iklimi algısının öğrencilerin akademik başarılarını ve sınav puanlarını artırdığını, öğretmen ve öğrenci ilişkilerini destekleyici etkileri olduğunu ortaya koymaktadırlar.

Okul iklimi öğrenmenin gerçekleştirildiği ortamın tüm özelliklerini ifade etmektedir. Dolayısıyla öğrenme ile yakın bir ilişkisi bulunmaktadır. Çalışmada öğrencilerin 21. yüzyıl öğrenme becerileri ile okul iklimi arasındaki ilişki olumlu yönde ancak düşük düzeydedir. Bu sonucun farklı sebepleri olabilir. Okulların ve onların fiziki ve sosyo-kültürel yapılarının 21. yüzyıl öğrenme becerilerini yeterince destekleyemediği söylenebilir. Araştırmada konuyla ilgili en etkili faktörün ailenin sosyo-ekonomik imkanları olduğu da ortaya çıkmıştır. Bu sebeple ailenin okullar kadar hatta okuldan daha fazla etkili olduğu göz önünde bulundurulabilir. Her ne kadar öğrenmenin gerçekleştiği yerler okullar olsa da ailenin imkanlarının çocuk üzerindeki etkileri belirgindir. Sosyo-ekonomik açıdan gelişmiş ve çocukların eğitimlerini önemseyen ailelerde öğrenme becerileri erken yaşlardan itibaren desteklenmekte ve daha başarılı olan çocuklar öğretim kademelerinde ayrılmaktadır. Türkiye'nin eğitim sisteminde okullar arasındaki farklılıklar kademeler ilerledikçe daha da belirginleşmektedir. Lise giriş sınavında %10-15'lik dilime girebilen öğrenciler daha kaliteli okullarda eğitim alma, becerilerini geliştirme ve daha iyi üniversitelere yerleşme fırsatı elde edebilmektedir. Anadolu imam hatip liseleri için de geçerli olan bu durum sonucunda, sınavda %10-15'lik dilime giren öğrenciler daha iyi olanaklara sahip proje okullarında eğitim alabilmekte ve becerilerini geliştirebilmektedirler. Eğitimde eşitsizlik olarak sonuçlanabilecek bu durumun etkilerini azaltmak için proje kategorisinde yer almayan okulların kalitesinin ve imkanların eşitlenmesi ve %85-90 dilimde, yani çok büyük bir kesimde yer alan öğrencilerin de bu imkanlardan yararlanabilmesi önem arz etmektedir. Bu şekilde sosyo-ekonomik faktörlerin etkisi azaltılarak öğrencilerin öğrenme becerilerini destekleyen eğitim imkânlarına ve ortamlarına erişmesi mümkün olabilecektir.

---

<sup>123</sup> Stephen Brand ve diğerleri, "Middle School Improvement and Reform: Development and Validation of a School-Level Assessment of Climate, Cultural Pluralism, and School Safety," 579; Endya B. Stewart, "School Structural Characteristics, Student Effort, Peer Associations, and Parental Involvement: The Influence of School- and Individual-Level Factors on Academic Achievement," 179-204; Angus J. MacNeil ve diğerleri, "The Effects of School Culture and Climate on Student Achievement," 73-84; Cennet Engin-Demir, "Factors Influencing the Academic Achievement of the Turkish Urban Poor," 17-29; Ming-Te Wang ve Rebecca Holcombe, "Adolescents' Perceptions of School Environment, Engagement, and Academic Achievement in Middle School," 633-62; Amrit Thapa ve diğerleri, "A Review of School Climate Research," 357-85; Catherine P. Bradshaw ve diğerleri, "Measuring School Climate in High Schools: A Focus on Safety, Engagement, and the Environment," 593-604.

Bu bulgular çerçevesinde araştırmada şu öneriler sunulabilir:

- Hem 21. yüzyıl öğrenme becerileri hem de olumlu okul iklimi algısına katkı sağlayan, yakın tarihlerde uygulanmaya başlayan ve okulların yarısında yer almayan atölyelerin okulların tamamına yaygınlaştırılabilir.
- Sosyo-ekonomik açıdan dezavantajlı öğrencilerin desteklenmesi ve bu öğrencilerin 21. yüzyıl becerilerini edinmesi için öğrenme ortamları iyileştirilerek eğitimde fırsat eşitliği sağlanabilir.
- Öğrencilerin 21. yüzyıl becerileri kapsamında iş birliği ve esneklik becerileri boyutu en düşük düzeydedir. Bu nedenle okullarda, öğrencilerin grup içerisinde yer aldığı iş birliği kurma becerisini geliştiren proje ve araştırma tabanlı çalışmalar yapılabilir.
- Proje Anadolu imam hatip liseleri için yapılan fiziki alt yapı ve insan kaynakları iyileştirmeleri ve diğer çalışmalar tüm Anadolu imam hatip liselerine yönelik yaygınlaştırılabilir.
- 21. yüzyıl öğrenme becerilerine ailenin etkileri daha detaylı olarak araştırılabilir.

Farklı örneklem ve karma ya da nitel yöntemlerle yeni çalışmalar yapılabilir.

---

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:**

Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

**Finansal Destek / Grant Support:**

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

**Etik Kurul Onayı / Ethics Committee Approval:**

Bu araştırma, Yalova Üniversitesi İnsan Araştırmaları Etik Kurulu onayı ile yapılmıştır. Tarih: 08.05.2023, Karar no: 2023/75 / This research is conducted with the permission of the Humanities Ethics Committee of Yalova University, decree no: 2023/75, 08.05.2023.

**Yazar Katkıları / Author Contributions:**

Sümevra Arıcan %50, Şefika Mutlu %50

---

**KAYNAKÇA**

- "Millî Eğitim İstatistikleri 2021/2022". Ankara: MEB, 2022. [https://sgb.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2022\\_09/15142558\\_meb\\_istatistikleri\\_orgun\\_egitim\\_2021\\_2022.pdf](https://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2022_09/15142558_meb_istatistikleri_orgun_egitim_2021_2022.pdf) (15.08.2023).
- "TBA Nedir? – Tasarım Beceri Atölyeleri.". [https://tba.meb.gov.tr/?page\\_id=293](https://tba.meb.gov.tr/?page_id=293) (15.08.2023)
- "The Definition And Selection Of Key Competencies." OECD, 2005. <https://www.oecd.org/pisa/definition-selection-key-competencies-summary.pdf> (16.08.2023)
- Akın, Erhan ve Hüseyin Kudak. "2023 Eğitim Vizyon Belgesiyle Oluşturulan Drama ve Eleştirel Düşünce Atölyelerinin Türkçe Dersi Akademik Başarısı Üzerine Etkisi." *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 7:6 (2020): 58-74.
- Akkurt, Züleyha ve Esra Karabağ Köse. "Öğrenci Başarısının Okul, Öğretmen ve Aileyle İlgili Değişkenler Açısından İncelenmesi." *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 47:1 (2019): 1-16.
- Akman, Esra Diker. "Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin TIMSS Fen Sonuçlarının 21.yy Beceri Düzeyleri ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2019.
- Anıl, Duygu. "Uluslararası Öğrenci Başarılarını Değerlendirme Programı (PISA)'nda Türkiye'deki Öğrencilerin Fen Bilimleri Başarılarını Etkileyen Faktörler." *Eğitim ve Bilim* 34:152 (2010): 87-100.
- Aşlamacı, İbrahim. "İHL Öğrencilerinin Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17:1 (2017): 226.
- Avcı, Süleyman, Suat Yapıcı ve Mine Avcı. "Öğretmenlerin Yöntem Tercihlerini Etkileyen Faktörler." *Milli Eğitim Dergisi* 52:240 (2023): 2615-2642.
- Ay, Şule ve Halim Akgöl. "Eleştirel Düşünme Gücü ile Cinsiyet, Yaş ve Sınıf Düzeyi." *Journal of Theoretical Educational Science* 1:2 (2008): 65-75.
- Aybek, Zeynep Kaya, Başak Ercan, Engin Güven ve Rıza Salar. "Farklı Okul Türlerinde Okul İklimi Nasıl Değişmektedir?." *Baskent University Journal of Education* 9:2 (2022): 193-206.
- Aydın, Ayhan, Yılmaz Sarier ve Şengül Uysal. "Sosyoekonomik ve Sosyokültürel Değişkenler Açısından PISA Matematik Sonuçlarının Karşılaştırılması." *Eğitim ve Bilim* 37:164 (2012): 20-30.
- Bektaş, Fatih ve Ahmet Nalçacı. "Okul İklimi ile Öğrenci Başarısı Arasındaki İlişki." *Sosyal Bilimler Dergisi* 4:13 (2013): 1-13.
- Berberoğlu, Giray ve İlker Kalender. "Öğrenci Başarısını Yıllara, Okul Türlerine, Bölgelere Göre İncelenmesi: ÖSS ve PISA Analizi." *Eğitim Bilimleri ve Uygulama* 22: 4 (2005): 21-35.
- Berkant, Hasan Güner ve Serpil Şener Gençoğlu. "Farklı lise türlerinde çalışan matematik öğretmenlerinin matematik eğitimine yönelik görüşleri." *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12:1 (2015): 194-217.

- Bozkurt, Şeyma Büşra ve Hasan Çakır. "Ortaokul Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme Beceri Düzeylerinin Cinsiyet ve Sınıf Seviyesine Göre İncelenmesi." *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 39: 39 (2016): 69-82.
- Bradshaw, Catherine P., Tracy E. Waasdrorp, Katrina J. Debnam ve Sarah Lindstrom Johnson. "Measuring School Climate in High Schools: A Focus on Safety, Engagement, and the Environment." *Journal of School Health* 84: 9 (2014): 593-604.
- Brand, Stephen, Robert Felner, Minsuk Shim, Anne Seitsinger ve Thaddeus Dumas. "Middle School Improvement and Reform: Development and Validation of a School-Level Assessment of Climate, Cultural Pluralism, and School Safety." *Journal of Educational Psychology* 95: 3 (2003): 570-88.
- Bugay Sökmez, Aslı, Figen Çok ve Dilek Avcı. "Lise Öğrencilerinin Okul İklimi Algısının İncelenmesi." *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 53: 2 (2020): 665-92.
- Burke, Johnson ve Larry Christensen. *Eğitim Araştırmaları Nicel, Nitel ve Karma Yaklaşımlar*. Çev. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 2014.
- Bursal, Murat. *SPSS ile Temel Veri Analizleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- Büyükoztürk, Şener, Ebru Kılıç Çakmak, Özcan Erkan Akgün, Şirin Karadeniz ve Funda Demirel. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016.
- Cansız, Mehmet, Bilgehan Özbaylanlı ve Mustafa Hilmi Çolakoğlu. "Okul Türünün Öğrenci Başarısı Üzerindeki Etkisi." *Eğitim ve Bilim* 44: 197 (2019): 275-314.
- Cingöz, Zeliha Karaağaç ve Bekir S. Gür. "Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Statünün Akademik Başarıya Etkisi PISA 2015 ve TEOG 2017 Sonuçlarının Karşılaştırması." *İnsan ve Toplum* 10:4 (2020): 247-88.
- Cohen, Jonathan, McCabe, Nicholas Michelli ve N.M Pickeral. "School Climate: Research, Policy, Teacher Education and Practice." *Teachers College Record* 111: 1 (2009): 180-213.
- Çelik, Bora Serhat. "Lise Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Becerilerini Algılama Düzeylerinin İncelenmesi." Yüksek Lisans Tezi, Biruni Üniversitesi, İstanbul, 2021.
- Çetin, İsa. "Anadolu İmam Hatip Liselerinde Öğrenim Gören Öğrencilerin Okula İlişkin Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İstanbul, 2017.
- Çetin, İsmail ve Elif Sağlam Çetin. "Tasarım ve Beceri Atölyeleri Hakkında Okul Yöneticilerinin Görüşleri." *Eğitim Bilim ve Araştırma Dergisi* 4:1 (2023): 47-71.
- Çiftçi, Cemil ve Atalay Çağlar. "Ailelerin Sosyo-Ekonomik Özelliklerinin Öğrenci Başarısı Üzerindeki Etkisi: Fakirlik Kader Midir?." *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 11: 2 (2014): 155-75.
- Çiftçi, Hasan. "Akran İlişkileri Düzeylerinin Karşılaştırılması: Lise Öğrencileri Üzerine Bir İnceleme." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7:3 (2018): 1517- 1535.



- Çiftçi, Serkan, Ahmet Yayla ve Abdulkadir Sağlam. "21. Yüzyıl Becerileri Bağlamında Öğrenci, Öğretmen ve Eğitim Ortamları." *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 24 (2021): 718-34.
- Çiner, Suzan ve Süleyman Göksoy. "Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi Yöneticilerinin 21. Yüzyıl Becerileri İle Okul İklimi Arasındaki İlişki." *International Journal of Arts* 5: 8 (2022): 1-21.
- De Vellis, Robert F. *Scale Development: Theory and Applications*. Sage Publications, 2. bs. 2003.
- Dinler, Hızır, Ahmet Simsar ve Vakkas Yalçın. "3-6 Yaş Çocukların 21. Yüzyıl Becerilerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi." *e-Kafkas Eğitim Araştırmaları Dergisi* 8: 2 (2021): 281-303.
- Doğan, Soner. "Lise Öğrencilerinin Okul İklimi Algıları." *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10 (2012): 55-92.
- Dönmez, Şerife ve Aslı Taylı. "Ortaokul Öğrencilerinde Okul İklimi, Okula Bağlılık ve Okul Yaşam Kalitesi Algısının İncelenmesi." *Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 9:2 (2018): 1-17.
- Durnalı, Mehmet ve Bijen Filiz. "Delaware Okul İklimi Ölçeği Öğrenci Versiyonunun Türk Kültürüne Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması." *Kastamonu Eğitim Dergisi* 27:6 (2019): 2651-61.
- Ekşi, Halil, Nesrullah Okan ve Ayşe Sena Ayhan. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Karakter Gelişiminin Yordayıcısı Olarak Öz Düzenleme Becerisi ve Okul İklim Algısı." *Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities* 2:2 (2018): 209-241.
- Engin, Ali Osman ve Murat Korucuk. "Öğrencilerin 21. Yüzyıl Becerilerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi." *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 41:2 (2021): 1081-1119.
- Engin-Demir, Cennet. "Factors Influencing the Academic Achievement of the Turkish Urban Poor." *International Journal of Educational Development* 29:1 (2009): 17-29.
- Erbil, Deniz Gökçe, Erdal Demir ve Burcu Armağan Erbil. "Pandemi Sürecinde Uzaktan Eğitime Yönelik Sınıf Öğretmenlerinin Görüşlerinin İncelenmesi." *Turkish Studies-Educational Sciences* 16:3 (2021): 1473-1493.
- Erden, Seval ve Saliha Yılmaz. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Akran İlişkilerinin İnsanî Değerler ve Öznel İyi Oluş Düzeyleri Açısından İncelenmesi." *Kalem Uluslararası Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi* 6:2 (2016): 387 - 414.
- Erdoğan, Elif ve Meltem Acar Güvendir. "Uluslararası Öğrenci Değerlendirme Programında Öğrencilerin Sosyoekonomik Özellikleri ile Okuma Becerileri Arasındaki İlişki." *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (2019): 493-523.
- F. Filiz Çicek Semra (Tican) Başaran Atilla Demirbaş (Araştırma Ekibi), *21. Yüzyıla Girerken Türk Eğitim Sisteminin İhtiyaç Duyduğu Çağdaş Öğretmen Profili*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2001.
- Fındık, Leyla Yılmaz ve Yüksel Kavak. "Türkiye'deki Sosyo-Ekonomik Açından Dezavantajlı Öğrencilerin PISA 2009 Başarılarının Değerlendirilmesi." *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 2:2 (2013): 249-73.

- Gelbal, Selahattin ve Burhanettin Özdemir. "PISA 2009 Sonuçlarına Göre Öğrenci Başarısını Etkileyen Faktörlerin Kanonik Ortak Etki Analizi ile İncelenmesi." *Eğitim ve Bilim* 39:175 (2014): 41-57.
- Gelbal, Selahattin. "Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin Sosyoekonomik Özelliklerinin Türkçe Başarısı Üzerinde Etkisi." *Eğitim ve Bilim* 33:150 (2008): 1-13.
- Göcen, Gülüşan ve Zeynep Kaya. "İmam-Hatip Liselerinde Çalışan Öğretmen ve Yöneticilerin Okul İklim Algısı ve Bu Algıya Etki Eden Faktörler (İstanbul Örneği)." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2014): 67-102.
- Göktepe Yıldız, Sevda. "Lise Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Becerilerinin Bazı Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi." *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi* 51 (2020): 884-97.
- Güleş, Enes ve Hasan Kılınc. "Sınıf Öğretmenlerinin Tasarım Beceri Atölyelerine İlişkin Görüşleri." *Turkish Studies- Education* 15:6 (2021): 4227-45.
- Gülhan, Filiz. "Okul Paydaşlarının Tasarım Beceri Atölyelerine Yönelik Beklentilerine Dayalı Görüşlerinin Değerlendirilmesi." *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi* 7:15 (2021): 235-60.
- Gündoğan, Aslı ve Beyhan Can. "Sınıf Öğretmenlerinin Tasarım-Beceri Atölyeleri Hakkındaki Görüşleri." *Turkish Studies* 15:2 (14 Mayıs 2020): 851-76.
- Gürbüz, Sait ve Faruk Şahin. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (Felsefe-Yöntem-Analiz)*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2014.
- Gürel, Hülya. "Lise Öğrencilerinin Sınav Kaygısı Düzeyleri ile Okul İklimi Arasındaki İlişki." Tezsiz Yüksek Lisans Projesi, Pamukkale Üniversitesi, Denizli, 2021.
- Güzle Kayır, Çiğdem. "PISA 2009-Türkiye Verilerine Dayanarak Okuma Becerileri Alanında Başarılı Okullar ile Başarısız Okulları Ayırt Eden Okul İçi Etkinlikler ve Sosyo-Ekonomik Faktörler." Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi, Antalya, 2012.
- Hamarat, Ercenk. "21. Yüzyıl Becerileri Odağında Türkiye'nin Eğitim Politikaları." İstanbul: SETA Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı, 2019.
- Hoy, Wayne K., C. John Tarter ve Robert B. Kottkamp. *Openschools/Healthy Schools: Measuring Organizational Climate*. Newbury Park: Sage Publications, 1991. [https://www.waynekhoy.com/pdfs/open\\_schools\\_healthy\\_schools\\_book.pdf](https://www.waynekhoy.com/pdfs/open_schools_healthy_schools_book.pdf) (15.08.2023).
- İslamoğlu, Ahmet ve Ümit Alnıaçık. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 2016.
- Karabağ Köse, Esra. "Dezavantajlı Bölge Okullarında Öğrenim Gören Risk Altındaki Öğrencilerin Okul Bağlılıklarını Etkileyen Faktörler." *Eğitim ve Bilim* 44:199 (2019): 321-36.
- Karabay, Ersoy. "Sosyo - Kültürel Değişkenlerin PISA Fen Okuryazarlığını Yordama Gücünün Yıllara Göre İncelenmesi." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2012.
- Karadağ, Engin, Sabiha İşçi, Özge Öztekin ve Suat Anar. "Okul İklimi ve Akademik Başarı İlişkisi: Bir Meta-Analiz Çalışması." *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 17: 2 (2016): 107-22.

- Karakaş, Münevver. "Ortaokul Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin Fen Bilimlerine Yönelik 21.yüzyıl Beceri Düzeylerinin Ölçülmesi." Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir, 2015.
- Karaman, Davut. "Yöneticilerine Göre Anadolu İmam Hatip Liselerindeki Program Çeşitliliği ve Proje Okul Uygulamasının Değerlendirilmesi." *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2021): 11-37.
- Karaman, Özlem ve Filiz Yurtal. "Şiddetin Yaygın Olduğu Okullarda Öğrencilerin Okul İklimine İlişkin Algıları." *İlköğretim Online* 14:2 (2015): 421-29.
- Karateke, Tuncay. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersi Öğretmeni ve İdarecilerine İlişkin Metaforik Algıları." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23:3 (2019): 1235-56.
- Kasap, Yusuf, Nuri Doğan ve Mustafa Köroğlu. "Lojistik Regresyon Yöntemi ile Farklı Başarı Düzeyindeki Ülkelerin PISA Başarı Düzeylerini Etkileyen Önemli Değişkenlerin İncelenmesi." *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 24: 3 (2022): 590-99.
- Kaya, Abdurrahman. "Proje Okullarının Yapı ve İşleyişine İlişkin Bir Örnek Olay İncelmesi." *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 49:49 (2019): 69-97.
- Kaya, Sibel. "Lise Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Becerilerinin Öğrenci Tükenmişliği ve Okul Bağlılığı İle İlişkisi." Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 2017.
- Kayri, Murat. "Araştırmalarda Gruplar Arası Farkın Belirlenmesine Yönelik Çoklu Karşılaştırma (Post-Hoc) Teknikleri." *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2009): 51-64.,
- Koç, Ahmet. "İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Okul İklimi Algıları ile Okula Bağlılıkları Arasındaki İlişki." *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10:2 (2021): 798-812.
- Koç, Ahmet. "Proje Kapsamında Olan ve Olmayan AİHL'lerin Etkili Okul Özelliklerinin Karşılaştırmalı İncelenmesi." *EKEV Akademi Dergisi* 80 (2019): 1-24.
- Köklü, Nilgün, Şener Büyüköztürk ve Ömay Çokluk-Bökeoğlu. *Sosyal Bilimler İçin İstatistik*. 2. bs. Ankara: Pegem Akademi, 2007.
- Kurt, Türker ve Temel Çalık. "Okul İklimi Ölçeği'nin (OİÖ) Geliştirilmesi." *Eğitim ve Bilim* 35:157 (2010): 167-80.
- MacNeil, Angus J., Doris L. Prater ve Steve Busch. "The Effects of School Culture and Climate on Student Achievement." *International Journal of Leadership in Education* 12:1 (2009): 73-84.
- MEB. *21. Yüzyıl Öğrenci Profili*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2011. [https://www.meb.gov.tr/earged/earged/21.%20yy\\_og\\_pro.pdf](https://www.meb.gov.tr/earged/earged/21.%20yy_og_pro.pdf) (15.08.2023).
- MEB. "2023 Eğitim Vizyonu." Milli Eğitim Bakanlığı, 2018. [https://www.gmka.gov.tr/dokumanlar/yayinlar/2023\\_E%C4%9Fitim%20Vizyonu.pdf](https://www.gmka.gov.tr/dokumanlar/yayinlar/2023_E%C4%9Fitim%20Vizyonu.pdf) (15.08.2023).
- Nacaroğlu, Oğuzhan. "Özel Yetenekli ve Normal Gelişim Gösteren Öğrencilerin 21. Yüzyıl Becerilerinin İncelenmesi." *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 53: 2 (2020): 693-721.

- Okatan, Özlem. "PISA 2018 Türkiye Okuma Başarısının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi." *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 60 (2021): 331-53.
- Orhan Göksün, Derya ve Adile Aşkın Kurt. "Öğretmen Adaylarının 21. yy. Öğrenen Becerileri Kullanımları ve 21. yy. Öğreten Becerileri Kullanımları Arasındaki İlişki." *Eğitim ve Bilim* 42:190 (2017): 107-30.
- Orhan, Ali ve İnan Tekin. "A Study on High School Students' Critical Thinking Skills." *Sakarya University Journal of Education* 12:2 (2022): 344-66.
- Önür, Zehra ve İshak Kozikoğlu. "Ortaokul Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme Becerileri." *Trakya Eğitim Dergisi* 9:3 (2019): 627-48.
- Özdamar, Kazım. *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi 1*. 9. bs. Eskişehir: Nisan Kitabevi, 2013.
- Özdemir, Murat. "Lise Öğrencilerinin Metaforik Okul Algılarının Çeşitli Değişkenler Bakımından İncelenmesi." *Eğitim ve Bilim* 37:163 (2012): 96-109.
- Özdemir, Şuayip ve Tuncay Karateke. "İmam-Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Okullarından Memnuniyet Durumu ve Lise Tercihleri (Elazığ Örneği)." İçinde *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*, editör İlhan Erdem, İbrahim Aşlamacı ve Recep Uçar, C. 2. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017.
- Özdemir, Şuayip ve Tuncay Karateke. "Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği)." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018): 5-33.
- Özensel, Ertan ve Mehmet Ali Aydemir. "Türkiye İmam Hatip Lisesi Öğrenci Profili Araştırması (Temel Sorunlar, Beklentiler ve Değer Yapıları." TİMAV, 2016. <http://timav.org.tr/wp-content/uploads/2016/03/T%C3%BCrkiye-%C4%B0mam-Hatip-Lisesi-%C3%96%C4%9Frenci-Profil-Ara%C5%9Ft%C4%B1rmas%C4%B1.pdf> (15.08.2023).
- Özer Özkan, Yeşim ve Meltem Acar Güvendir. "Socioeconomic Factors of Students' Relation to Mathematic Achievement: Comparison of PISA and ÖBBS." *International Online Journal of Educational Sciences* 6:3 (2014): 776-89.
- Özgenel, Mustafa, Filiz Çalışkan Yılmaz ve Feyza Baydar. "School Climate as a Predictor of Secondary School Students' School Attachment." *Eurasian Journal of Educational Research* 18:78 (2018): 1-30.
- Özoğlu, Meryem ve Bekir S. Gür. "Ortaöğretime Geçişte Kapsamlı Akademik Gruplama ve Eşitsizliğin Yeniden Üretimi." *İnsan ve Toplum* 13:2 (2023): 185-216.
- Pehlivan, Bahadır ve Mustafa Özgenel. "Farklı Ortaöğretim Kurumlarında Öğrenim Gören Öğrencilerin Okul İklimi Algıları İle Okula Bağlılıkları ve Akademik Başarıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi." *TAY Journal* 4:2 (2020): 152-66.
- Pehlivan, Bahadır. "Farklı Ortaöğretim Kurumlarında Öğrenim Gören Öğrencilerin Algıladıkları Okul İklimi İle Okula Bağlılıkları ve Akademik Başarıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İstanbul, 2020.
- Sarı, Mediha, Eyyüp Ötünç, ve Halil Erceylan. "Liselerde Okul Yaşam Kalitesi: Adana İli Örneği." *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 50:50 (2007): 297-320.

- Sarı, Mediha. "Okul Yaşamının Değerlendirilmesi: Okul Yaşam Kalitesi Ölçeği'nin Güvenirlik ve Geçerliliği." *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 42 (2012): 344-55.
- Sarıer, Yılmaz. "TIMSS Uygulamalarında Türkiye'nin Performansı ve Akademik Başarıyı Yordayan Değişkenler." *Temel Eğitim* 2: 2 (2020): 6-27.
- Sarıer, Yılmaz. "Türkiye'de Öğrencilerin Akademik Başarısını Etkileyen Faktörler: Bir Meta-Analiz Çalışması." *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 31: 3 (2016): 609-27.
- Stewart, Endya B. "School Structural Characteristics, Student Effort, Peer Associations, and Parental Involvement: The Influence of School- and Individual-Level Factors on Academic Achievement." *Education and Urban Society* 40: 2 (2008): 179-204.
- Suna, H. Eren ve Mahmut Özer. "Türkiye'de Sosyoekonomik Düzey ve Okullar Arası Başarı Farklarının Akademik Başarı ile İlişkisi." *Eğitimde ve Psikolojide Ölçme ve Değerlendirme Dergisi* 12:1 (2021): 54-70.
- Suna, H. Eren, Hande Tanberkan, Bekir S. Gür, Perc Matjaz ve Mahmut Özer. "Akademik Başarının Yordayıcıları: Sosyoekonomik Düzey ve Okul Türü." *Journal of Economy Culture and Society* 61:1 (2020): 41-64.
- Suna, H. Eren, Hande Tanberkan, Umut Erkin Taş, Emine Eroğlu ve Ümare Altun. "PISA 2018 Türkiye Ön Raporu." Ankara: MEB, 2019.
- Suna, H. Eren, Mahmut Özer, Sadri Şensoy, Bekir S. Gür, Selahattin Gelbal ve Petek Aşkar. "Türkiye'de Akademik Başarının Belirleyicileri." *Journal of Economy Culture and Society* 64 (2021): 143-62.
- Tabak, Hasan. "Eğitime Aile Katılımı: Sosyo-Ekonomik Özellikler Etkiliyor Mu?." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 39:1 (2020): 104-21.
- Tarhan, Hümevra ve Tuncay Karateke. "Proje Anadolu İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi." *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12:2 (2021): 481-516.
- Taş, Umut Erkin, Özge Arıcı, Hatun Betül Ozarkan ve Barış Özgürlük. "PISA 2015 Ulusal Raporu." Ankara: MEB, 2016. [https://odsgm.meb.gov.tr/test/analizler/docs/PISA/PISA2015\\_Ulusal\\_Rapor.pdf](https://odsgm.meb.gov.tr/test/analizler/docs/PISA/PISA2015_Ulusal_Rapor.pdf).
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. 4. bs. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010.
- Tavşanlı, Ömer Faruk, Kenan Birgül ve Aynur Oksal. "Ortaokul Öğrencilerinin Okul İklimine Yönelik Algılarını Yordayan Değişkenlerin İncelenmesi." *Turkish Studies* 11:9 (2016): 821-38.
- TEDMEM. "TALIS 2018 Sonuçları ve Türkiye Üzerine Değerlendirmeler." Ankara: Türk Eğitim Derneği, 2019.
- Teyfur, Mehmet ve Emine Teyfur. "Ortaöğretim Öğretmenlerinin İşbirlikli Öğrenme Uygulamaları Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlar (İzmir/Bornova Örneği)." *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1:51 (2021): 133-150.
- Thapa, Amrit, Jonathan Cohen, Shawn Guffey ve Ann Higgins-D'Alessandro. "A Review of School Climate Research." *Review of Educational Research* 83:3 (2013): 357-85.

- Tican, Canses ve Sabahattin Deniz. "Pre-Service Teachers' Opinions About the Use of 21st Century Learner and 21st Century Teacher Skills." *European Journal of Educational Research* 8:1 (2019): 181-97.
- Tosun, Aybiçe. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin XXI. Yüzyıl Öğrenen ve Öğreten Becerilerini Kullanım Düzeyleri." *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2019): 287-309.
- Tosun, Cemal ve Kazım Selek. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okullarındaki Kurumsal Kapasiteye Yönelik Değerlendirmelerinin Okul Gelişim Modeli Açısından İncelenmesi." *Kalemname* 8:15 (2023): 156-88.
- Türel, Yalın Kılıç, Ali Şimşek, Cemre Güneş Şengül Vautier, Emine Şimşek ve Fırat Kızıltepe. "21. Yüzyıl Becerileri ve Değerlere Yönelik Araştırma Raporu." Ankara: Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, 2023. [https://ttkb.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2023\\_05/11153521\\_21.yy\\_becerileri\\_ve\\_degerlere\\_yonelik\\_arastirma\\_raporu.pdf](https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2023_05/11153521_21.yy_becerileri_ve_degerlere_yonelik_arastirma_raporu.pdf) (15.08.2023).
- Türkan, Azmi ve Bülent Alcı. "2012 PISA Matematik Testi Puanlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi." *Ege Eğitim Dergisi* 16:2 (2015): 358-72.
- Uzun, Gülçin ve Ömay Çokluk Bökeoğlu. "Akademik Başarının Okul, Aile ve Öğrenci Özellikleri ile İlişkinin Çok Düzeyli Yapısal Eşitlik Modellemesi ile İncelenmesi." *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 52:3 (2019): 655-84.
- Wang, Ming-Te ve Rebecca Holcombe. "Adolescents' Perceptions of School Environment, Engagement, and Academic Achievement in Middle School." *American Educational Research Journal* 47:3 (2010): 633-62.
- Yavuz, Sinan ve Metin Odabaş. "Öğrencilerin Sosyoekonomik Düzeylerinin TEOG Matematik Başarısına Etkisi." *Eğitimde ve Psikolojide Ölçme ve Değerlendirme Dergisi* 7:1 (2016): 85-95.
- Yelgün, Aydın ve İbrahim Karaman. "Düşük Sosyoekonomik Düzeydeki Mahallede Bulunan Bir İlköğretim Okulunda Akademik Başarıyı Düşüren Faktörler Nelerdir?." *Eğitim ve Bilim* 40:179 (2015): 251-68.
- Yeşilyurt, Etem. "Öğretmenlerin Öğretim Yöntemlerini Kullanma Amaçları ve Karşılaştıkları Sorunlar." *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17:1 (2013): 163-188.
- Yıldırım, Ahmet, Barış Özgürlük, Burcu Parlak, Emre Gönen ve Muhsin Polat. "TIMSS 2015 Ulusal Matematik ve Fen Bilimleri Ön Raporu 4. ve 8. Sınıflar." Ankara: MEB, 2016.
- Yıldırım, Ramazan ve Şaban Ortak. "Ortaokul Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme ve Yenilenme Becerilerini Kullanma Düzeylerinin Belirlenmesi." *Turkish Studies-Educational Sciences* 16:6 (2021): 2683-2701.
- Yolsal, Handan. "Öğrencilerin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Statülerinin PISA 2012 Başarıları Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi." *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 5:3 (2017): 7-27.
- Zengin, Mahmut ve Davut Karaman. "Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Liselerini Tercih Nedenleri ve Mesleki Eğilimleri." *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020): 403-31.

- Zeybek, Gülçin. "Lise Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Öğrenme Becerileri Kullanım Düzeylerinin Belirlenmesi." *International Journal of Social Sciences and Education Research* 5:2 (2019): 142-56.
- Zullig, Keith J., Tommy M. Koopman, Jon M. Patton ve Valerie A. Ubbes. "School Climate: Historical Review, Instrument Development, and School Assessment." *Journal of Psychoeducational Assessment* 28:2 (2010): 139-52.



## Japon Zen Budizminde Aydınlanma (Satori): Aşkın Bir Deneyimin Somut ve Dünyevi Yansımaları

MERVE SUSUZ AYGÜL

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye

*Amasya University, Faculty of Divinity, Türkiye*

mervesusuz@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8880-9258>

### Öz

Aydınlanma, Japon Budizmi'ndeki adıyla Satori, bütün Budist okulları için ulaşılması gereken nihai hedefi belirten doktrin olarak merkezi öneme sahiptir. Zen Budizmi kendini Sakyamuni Buddha'nın yaşadığı aydınlanma deneyiminin zihinden zihne nesiller boyunca aktarılması olarak tanımlayarak aydınlanmayı özüne yerleştirir. Bu önemi ile birlikte doğası gereği aydınlanma doktrininin üzerinde konsensüs sağlanmış bir tanımlı, yöntemi ve özelliği bulunmamaktadır. Aydınlanma doktrini ile ilgili anlatıların üzerinde durduğu temel nokta bu deneyimin kelimelerle anlatılamayacağı, dilin ötesinde bir deneyim olduğu yönündedir. Zen geleneği de aydınlanma ile ilgili geniş bir literatüre sahip olmasına rağmen temelde aydınlanmanın dil ötesi/dil üstü bir deneyim olduğunu kabul eder. Aydınlanmanın Zen geleneğinin özü olarak kabul edilmesine rağmen tanımlanamaz oluşu onun yaşanan fakat anlatılamayan aşkın bir deneyim olarak anlaşılmasına neden olmuştur.

Aydınlanma Budist okullarının genelinde ve Zen'de aşkın ve soyut bir deneyim olarak anlaşılmasına rağmen Budizm tarihine baktığımızda aydınlanmanın somut ifadelerini ve dünyevi yansımalarını görmek mümkündür. Budist ve Zen literatürü sıkça aydınlanmanın ideal tanımları/tanımlanamazlığı üzerinde dururken yaşanan Zen'de aydınlanmanın keşişlerin gündelik hayatında bir görünürlüğü, somut bir karşılığının bulunduğu çoğu zaman göz ardı edilmektedir. Bu makale bu bağlamda Zen geleneğinin aydınlanma anlayışını ele almaktadır. Makalenin temel iddiası, Japon Zen üstatları aydınlanmayı temelde tanımlanamaz, aşkın, dil ötesi bir deneyim olarak tanımlamış ve Budist gelenekteki ideal aydınlanma anlatılarına yoğunlaşmış olmakla birlikte Ortaçağ Japon Zen okulunda aydınlanmanın keşişlerin hayatında somut olarak karşılık bulduğu ve yaşanan Zen'de aydınlanmanın manevi otorite yanında dünyevi menfaatler elde etme aracı olarak da işlev gördüğüdür. Konu ve iddia Japon Sötö Zen okulunun ikinci önemli ismi olarak kabul edilen Keizan Jōkin'in Denkōroku, Keizan Shingi ve Zazen Yojinki eserleri temelinde ele alınmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Zen Budizm, Aydınlanma, Satori, Keizan, Zen Keşişi.

### Enlightenment (Satori) in Japanese Zen Buddhism: Tangible and Worldly Repercussions of a Transcendent Experience

#### Abstract

Enlightenment, known as Satori in Japanese Buddhism, is of central importance as a doctrine that defines the ultimate goal to be achieved for all Buddhist schools. Zen Buddhism defines



itself as the transmission of the enlightenment experience of Sakyamuni Buddha from mind to mind through the generations, thus placing enlightenment at its core. Along with this importance, there is no consensus on a definition, method, or feature of the enlightenment doctrine due to its nature. The main point emphasized in the tradition about the enlightenment is that this experience cannot be described in words, that it is an experience beyond language. However, the Zen tradition has a wide literature on enlightenment, it fundamentally accepts that enlightenment is a language-transcendent experience. In short, although enlightenment is accepted as the essence of the Zen tradition, its indefinability has led to it being interpreted as a transcendent experience that is lived but not explained.

Enlightenment is understood as a transcendent and abstract experience in general in Buddhist schools and in Zen. But it is possible to see the tangible expressions and worldly repercussions of enlightenment when we look at the history of Buddhism. While Buddhist and Zen literature often focuses on the ideal definitions/indefinability of enlightenment, it is often overlooked that in lived Zen, enlightenment has a visibility and a tangible representation in the daily lives of monks. This article deals with the understanding of enlightenment in the Zen tradition in this context. The main claim of the article is that although Japanese Zen masters have defined enlightenment as fundamentally undefinable, transcendent, and language-transcending, and have focused on the ideal enlightenment narratives in the Buddhist tradition, enlightenment was tangibly reflected in the lives of monks in the medieval Japanese Zen school, and that in lived Zen, enlightenment served as a tool for obtaining worldly benefits as well as spiritual authority. The subject and the claim are based on the works of Keizan Jōkin, who is considered to be the second most important figure in the Japanese Sōtō Zen school, Denkōroku, Keizan Shingi, and Zazen Yojinki.

**Keywords:** History of Religions, Zen Buddhism, Enlightenment, Satori, Keizan, Zen Monk.

## Giriş

Aydınlanma Budizm'in ve Hint Kitasında ortaya çıkan bazı dinlerin teolojisinde nihai amaç olarak önemli bir konuma sahiptir. Budizm'de aydınlanma Buddha'nın altı yıllık arayışı sonucunda ulaştığı mertebedir. Tüm Budist pratiklerinin nihai amacı da bireyi Buddha'nın ulaştığı bu mertebeye ulaştırmaktır. Bu nedenle aydınlanmanın Buddha'nın öğretisinin merkezi doktrinlerinden olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Budist öğretilerine göre kişinin kurtuluşa ermesi ancak reenkarnasyon çarkından kurtulup tekrar dünyaya gelmemesi ile mümkündür. Kişinin reenkarnasyon çarkından kurtulmasının tek yolu da Buddha'nın ulaşmış olduğu aydınlanma mertebesine ulaşmaktır. Bu noktada üzerinde durulması gereken birincil konu Buddha'nın erişmiş olduğu aydınlanmanın mahiyetinin ne olduğudur.

Budist geleneği aydınlanmanın anlamını ve mahiyetini öncelikle Buddha'nın yaşamış olduğu aydınlanma deneyimi ile ilişkilendirir. Buddha altı yıllık arayış ve pratik neticesinde otuz beş yaşında Bodhi ağacı altında aydınlanmaya erişmiştir. Gelenek Buddha'nın insanda var olan cahillik, istek, arzu, hırs gibi kirlilikleri yok etmenin en üstün nihai bilgisine erişerek aydınlandığını kabul eder. Aydınlanmayı mümkün kılan bu en üstün nihai

bilgi “Dört Temel Hakikatin” kavranması anlamına gelir.<sup>1</sup> Bunun yanında gelenek Buddha'nın eriştiği aydınlanmanın içeriğini “Bağımlı Varoluş Yasası” ile de ilişkilendirmektedir. Buna göre, Buddha'nın eriştiği aydınlanmanın mahiyeti “Dört Temel Hakikat” ve “Bağımlı Varoluş Yasası” olarak bilinen Budist öğretiyi kavrama halidir. Dört Temel Hakikat varoluşun acı temelli olduğu, bu acının insanın hırs ve arzularından kaynaklandığı, acıdan kurtulmanın yolunun bu hırs ve arzulardan kurtulmaktan geçtiği ve bunun yolunun da “Sekiz Dilimli Yol” olduğunu ifade eder. Bağımlı Varoluş Yasası ise her şeyin neden ve koşullara bağlı olarak var olduğu, hiçbir şeyin özsel bir varlığa sahip olmadığını ifade eder. Dolayısıyla Budist geleneğinin anlatıları özelinde aydınlanmanın (I) cahillik, nefret, hırs gibi kötü özellikleri yok etmenin bilgisine sahip olmak, (II) bu kötü özellikleri yok ederek Buddha'nın (ve Buddha'yı örnek alan kişilerin) eriştiği nihai hal, (III) aydınlanma halinde deneyimlenen nihai alem şeklinde anlaşılması mümkündür.<sup>2</sup>

Aydınlanma kelimesi Sanskritçe ve Palice'deki bodhi kelimesinin karşılığı olarak kullanılır. Bodhi kelimesinin aydınlanma şeklinde tercüme edilmesi, bazı araştırmacılar tarafından aydınlanma (enlightenment) kelimesinin Batı'nın kültürel ve tarihsel gelişimine atıfta bulunması gerekçesiyle eleştirilir ve ‘uyanış’ (awakening) kelimesinin kullanımının daha doğru olduğu savunulur. Bununla birlikte Budizm yolunun zirvesine karşılık gelen nihai durum anlamında aydınlanma kelimesinin kullanımı konuyla ilgili akademik alanda yaygın bir şekilde yerleşmiştir.<sup>3</sup> Bodhi, aydınlanma, en genel anlamıyla nihai kurtuluş yahut nirvanaya ulaşarak elde edilen en üstün bilginin kazanılması durumu olarak tanımlanır. Bodhi kavramı bir yandan kişinin sonunda şeylerin hakikatini, “şeyleri hakikatte oldukları gibi” kavrayarak kendisinin ve diğer varlıkların dukkha (acı) ve yeniden doğum çarkından kurtuluşunu mümkün kılan kademeli aydınlanma sürecine referansla kullanılır. Diğer yandan ise bodhi kavramı bahsi geçen tüm bu sürecin ani bir şekilde doğrudan yaşandığı duruma referansta bulunur. Kavramın bu kullanımı şeylerin ve olguların anlaşılması ve kavranması mümkün olmayan dil ötesi nihai kategorilerine işarette bulunur.<sup>4</sup>

Zen okulu dahil Japon Budist okullarının mensup olduğu, iki ana Budist geleneğinden Mahayana geleneğinde aydınlanma daha ziyade kavranması mümkün olmayan dil ötesi bir deneyim olarak anlaşılmaktadır. Erken dönem

<sup>1</sup> Robert M. Gimello, “Bodhi,” *Encyclopedia of Buddhism*, 1:50-51.

<sup>2</sup> Rubert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 22-23, 75-77.

<sup>3</sup> Damien Keown, *A Dictionary of Buddhism*, 87.

<sup>4</sup> Gimello, “Bodhi,” 50-51.

Mahayana geleneğine mensup Madhyamaka okulunun kurucusu, Budizm tarihindeki en etkili filozof Nagarjuna yazdığı metinlerde aydınlanmayı “tüm suretlerin ve dilsel ayrıştırmaların ortadan kalktığı bir huzur, sessizlik” olarak tanımlamaktadır. Kendi felsefesini de aydınlanma deneyiminin bir parçası olarak gören Nagarjuna’ya göre aydınlanma “şeyleri hakikatte oldukları gibi görmektir”. Bu dilsel ifade düzleminin ve düalistik zihin yapısının ötesine geçmek anlamına gelir. Şeylerin özsel ve içkin bir varlığa sahip olduklarına dair gündelik zihin ve dil yapısının kavramsallaştırma alışkanlığını terk ederek şeyleri olduğu gibi görmek demektir. Nihayetinde Nagarjuna’da aydınlanma kavram ve kategorilerle işleyen zihin yapısının ortadan kaldırılması olarak tanımlandığı için aydınlanmayı kavramsal olarak tanımlayan her türlü teşebbüs reddedilmelidir. Aydınlanma ne var olan ve de var olmayan bir hal olarak kavranamaz bir durumdur.<sup>5</sup>

Mahayana geleneğinin önemli metinlerinden biri olan Vimalakirti Sutra, geleneğin aydınlanma anlayışının ifade edildiği metinlerden bir diğeridir. Mahayana geleneğinin aydınlanmayı düalistik zihin yapısının ötesine geçmek şeklindeki tanımına referansla Vimalakirti sutranın “nondualizm kapısından girmek” başlıklı bölümünde aydınlanmaya erdiği varsayılan bodhisatvalar <sup>6</sup> sırayla nondualizm kapısından geçmenin ne anlama geldiğini, diğer bir ifade ile aydınlanmanın ne demek olduğunu açıklarlar. Sıra kendisine geldiğinde Vimalakirti, tek bir kelime söylemeksizin sessizliğini korur. Vimalakirti’nin bu ifadesi, dilsel kavramsallaştırma ve dualistik zihin yapısının ötesinde bir deneyim olarak anlaşılan aydınlanmayı sembolize eden önemli ifadelerinden biri olarak kabul edilir.<sup>7</sup>

Mahayana geleneğinin aydınlanma anlayışının yaygın olarak kabul edilen en temel ifadelerinden bir diğeri klasik metinlerden Mahayana-sraddhotpada Sasttra’da bulunur.<sup>8</sup> Yazarı böyle bir metin kaleme almasının temel amacının insanları her türlü acıdan kurtarıp, nihai kurtuluşa yani aydınlanmaya erdirmek olduğunu belirtir.<sup>9</sup> Bunun için metin sınırlı ve cahil varlıkların nasıl aydınlanmaya ulaşacakları, nasıl göreceli ve tikel olanın evrensel, nihai ve sonsuz olanı kavrayacağı gibi sorular sorar. Metnin temel konusu ise nihai ile göreceli, aydınlanmış ile aydınlanmamış, evrensel ile

<sup>5</sup> Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, 75-76; Paul Williams, “Nāgārjuna,” *Encyclopedia of Buddhism*, 2:581-582.

<sup>6</sup> Mahayana geleneğinin ideal kişisi olarak kabul edilen bodhisatvalar aydınlanmaya ermelerine rağmen kendilerini insanların kurtuluşuna adanmış kişilerdir. Zamanla tanrısal özellikler atfedilip tapım objesi haline gelmişlerdir.

<sup>7</sup> *The Vimalakirti Sutra*, 104-111.

<sup>8</sup> Hintli düşünür ve şair Aśvaghosa’ya atfedilen fakat Çin kaynaklı olduğu kesinleşen metin Mahayana geleneğinin ana doktrinlerini sentezleyerek ele alır ve Doğu Asya Budizmi’nde son derece etkindir.

<sup>9</sup> Aśvaghosa, *The Awakening of Faith*, 5.

tikel, sonsuz ile geçici olan arasındaki ilişki üzerine yoğunlaşarak insanın aydınlanmaya erişme kapasitesine sahip olduğunu ortaya koymaktır. Metin nihai olanın her şeyin üstünde ve ötesinde ayrıık olarak bulunmadığını, aksine göreceli, geçici olanla birlikte var olduğunu belirtir. Acı çeken sınırlı cahil varlıklar da nihai, sonsuz ve evrensel olana kendi içlerinde sahiptirler. İnsanın aydınlanmaya ulaşma kapasitesi sahip olduğu bu nihai, sonsuz, evrensel öz, metnin ifadesiyle Buddha Doğası'dır.<sup>10</sup> Dolayısıyla metnin vurguladığı ve Mahayana geleneğinde de genel kabul olmuş düşünceye göre cahil bir varlık olarak insan nihai aydınlanmaya ulaşma imkanına sahiptir ve bu nihai aydınlanma insanın kendi içinde bulunur.

### 1. Zen Budizm'inde Aydınlanma; Satori, Kenshō

Zen geleneğinde aydınlanma için yaygın olarak kullanılan iki kelime bulunmaktadır; *Satori* ve *Kenshō*. Zen literatüründe aydınlanma için en sık kullanılan Japonca kavram olan satori ve onun fiil hali olan satoru Çincedeki "farkına varmak" anlamına gelen jue, "kavramak" anlamına gelen wu ve "tasdik etmek" anlamına gelen zheng kelimelerinin karşılığı olarak kullanılır. Satori kelimesi, kavramsal düşünceyi aşan; kelimelerle ve harflerle açıklanamayan hakikatin doğasını sezgisel olarak kavramak anlamına gelir. Satorinin farklı dereceleri vardır ve Zen öğrencisi satori deneyiminde derinleşmek için sıkıca çalışır.<sup>11</sup> Kenshō (Çincede jianxing) ise kişinin aslen aydınlanmış zihninin farkına varması, kendisinde var olan Buddha doğasını görmesi, diğer bir ifadeyle kendi hakiki doğasını kavraması anlamına gelir. Kişinin hakiki doğası geçicidir, sürekli değişir ve kalıcı herhangi bir öze sahip değildir. Aydınlanma için sıkça kullanılan bu kavram Japon Zen geleneğinde çoğunlukla satori ile eş anlamlı olarak kullanılır. Rinzai okulunda ise kenshō daha çok kişinin kōan pratiği vasıtasıyla eriştiği ilk aydınlanma tecrübesini ifade etmek üzere kullanılmaktadır.<sup>12</sup>

Zen okulunun aydınlanma anlayışı temelde mensup olduğu Mahayana geleneğinin aydınlanma anlayışı etrafında şekillenmiştir. Mahayana geleneğinde olduğu gibi Zen geleneğinde de aydınlanma kavramsallaştırıcı, kategorileştirici dil ve dualistik zihin yapısının ötesinde bir deneyim olarak görülür. Sınırlı ve cahil varlıklar olarak insanların aydınlanmaya ulaşma imkanının bulunduğu kabul edilir. Bu imkânın nihai ve göreceli olanın birlikte var olduğundan hareketle insanın kendi içinde bulunduğu belirtilir.

<sup>10</sup> Keown, *A Dictionary of Buddhism*, 168-169.

<sup>11</sup> Robert M. Gimello, "Satori (Awakening)," *Encyclopedia of Buddhism*, 2:754; Helen J. Baroni, "Satori," *Encyclopedia of Zen*, 281; Keown, *A Dictionary of Buddhism*, 255-256.

<sup>12</sup> Charles Muller, "Kenshō," *Dijital Dictionary of Buddhism*, [http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?61.xml+id\(%27b6148-60b2%27\)](http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?61.xml+id(%27b6148-60b2%27)) (06.06.2022); Helen J. Baroni, "Kenshō," *Encyclopedia of Zen*, 188; Keown, *A Dictionary of Buddhism*, 141.

Bu ana kabuller Zen'in aydınlanma anlayışının zeminini oluşturur. Mahayana geleneğinden farklı olarak ise kendisini Hintli ve Çinli partriaryark silsilesi aracılığıyla Buddha'ya dayandıran Zen okulunda aydınlanma daha merkezi bir konuma sahiptir. Zen, bu silsile boyunca aktarılan ve Zen'i Zen yapan özün Sakyamuni Buddha'nın eriştiği aydınlanma deneyimi olduğunu belirtir.<sup>13</sup> Geleneksel Zen anlatısına göre Buddha'nın eriştiği nihai aydınlanma Zen silsilesi boyunca zihinden zihne aktarılarak gelmiş ve bu aktarım Zen okulunun özünü oluşturmuştur. Dolayısıyla hem Buddha'nın eriştiği nihai merteye hem de bu nihai mertebenin nesiller boyunca aktarımı geleneğin bel kemiğini oluşturduğu için aydınlanma Zen geleneğinde oldukça önemlidir.

Mahayana'nın aydınlanmanın dil ve kelimelerle açıklanmayacağına yönelik kabulü, Zen geleneğinin aydınlanma anlayışında önemli bir karşılığa sahiptir. Aydınlanmaya eren Zen üstatlarının en belirgin özelliklerinden biri dilin hayatlarındaki olağandışı varlığıdır. Aydınlanmaya eren ve ermeyen kişi arasındaki birincil fark da dil ile olan münasebetleridir. Öyle ki aydınlanmanın dil ile ilgili bir kavrayışa, uyanışa ermek anlamına geldiğini söylemek dahi mümkündür.<sup>14</sup> Zen okulunun aydınlanmanın dil ötesi bir durum olduğuna dair bu vurgusunu Çin'de ortaya çıkan, Japon Zen okulunda da yaygın olarak kullanılan kōan pratiğinde görmek mümkündür. Kōan Zen geleneğinin önemli şahsiyetlerinin söz, vaaz ve biyografilerini içeren *denglu, yulu* gibi Zen edebi türlerinde veya *Mumonkan* gibi kōan koleksiyonlarında bulunan özlü sözler, diyaloglar veya anekdotlardır.<sup>15</sup> Kōanların soyut ve aşkın aydınlanma deneyiminin somut ve öz ifadesi olduğu düşünülür. Bu nedenle kōanlar mantık ile anlaşılabilen ifadelerdir. Kōanların bu özelliğini anlamak için birkaç kōan örneğine bakmak yeterlidir. "Bir keşiş Xianglin'e "Ch'an'in (Zen) anlamı nedir" diye sorar. Xianglin "Uzun süre oturan kişi yorulur" şeklinde cevap verir.<sup>16</sup> "Bir yaprak bir Sakyamuni, bir saç bir Maitreya", "her yer gerçek, her yer gerçek, bu toz şu toz hepsi hakiki öz".<sup>17</sup> Kōan türünün kökeninin Zen'in ve Zen'in özü olarak kabul edilen aydınlanma anlayışının dil ve mantık ile açıklanmasının mümkün olmadığı düşüncesi ve Çin'de yaygın olan bir tür edebi oyun geleneğine dayandığı bilinmektedir. Zen üstatları aşkın Zen hakikati ile Zen aydınlanmasını Çin edebiyatında uzun zamandan itibaren kullanılan bir şeye doğrudan işaret etmeden konuşmaya yönelik usulden yararlanarak ifade etmeye çalışmışlardır.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Eigaku Kochi, "Satorushō no yōfuyō ni tsuite," *Indogaku Bukkyogaku Kenkyu*, 3:2 (1955), 540-541.

<sup>14</sup> Dale S. Wright, *What is Buddhist Enlightenment*, 167.

<sup>15</sup> *The Gateless Gate The Classic Book of Zen Koans*.

<sup>16</sup> *The Blue Cliff Record*, 99-102.

<sup>17</sup> Victor Sōgen Hori, *Zen Sand: The Book of Capping Phrases for Kōan Practices*, 376, 467.

<sup>18</sup> Victor Sōgen Hori, "Zen Kōan Capping Phrase Books: Literary Study and the Insight "Not Founded Words or Letters," 173.

Dolayısıyla kōanlar Zen'in dil ötesi aydınlanma anlayışının yansımalarının görülebileceği örneklerden biridir.

Zen'in aydınlanma anlayışı tarihsel süreci içerisinde birtakım dönüşümlere uğramıştır. Zen tarihinde aydınlanma ile ilgili ilk tartışmaların Zen okulunun altıncı yüzyıl Çin coğrafyasında ortaya çıkışından kısa bir süre sonra vuku bulduğu ve bu tartışmalar neticesinde Zen okulunun Kuzey ve Güney okulu olarak ikiye bölündüğü kabul edilmektedir. Zen okulu (Çincedeki adıyla Ch'an) kendi varlığını yirmi sekiz Hintli ve altı Çinli partriark vasıtasıyla Buddha'ya dayandırırken, tarihçiler ise Zen'in altıncı yüzyılda Çin'de ortaya çıktığını belirtir. Yine geleneksel anlatıya göre Zen silsilesindeki yirmi sekizinci Hintli, birinci Çinli partriark olarak yer alan Bodhidharma Zen öğretisini Hindistan'dan Çin'e aktaran kişi olarak kabul edilir. Bodhidharma silsile içinde tarihsel bir şahsiyet olarak yaşadığı bilinen ilk kişi olarak okulun kurucusu unvanına sahiptir ve Zen geleneğinin en önemli isimlerinden biridir. Geleneğin silsile anlatısına göre Bodhidharma'nın Çin'e naklettiği öğretisi Huike (487-593), Sengcan (?), Daoxin (580-601) aracılığıyla beşinci partriark Hongren'e (601-714) aktarılmıştır.<sup>19</sup> Altıncı partriarkın kimliği noktasında ise tartışmalar baş göstermiş, "ani aydınlanmayı" savunan Güney okulu ile "aşamalı aydınlanmayı" savunduğu söylenen Kuzey okulu altıncı partriark noktasında anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Sekizinci yüzyılda Güney okulu an akım olarak kabul görünce Kuzey okulu gücünü kaybetmiş ve böylece Güney okulunun silsile anlatısı kabul görerek Huineng (d.713) altıncı partriark olarak Zen geleneğindeki önemli konumunu elde etmiştir.<sup>20</sup>

Güney okulunun ani aydınlanma anlayışını temsil ettiğine yönelik kabul birkaç unsur üzerine temellendirilmektedir. Güney okulunun ani aydınlanma iddiasının dayandırıldığı ilk unsur daha sonra Zen silsilesinin altıncı Çinli partriarkı olarak kabul gören Huineng'e atfedilen ani aydınlanma anlayışıdır. Bu anlayışın en net ifadesi Huineng tarafından yazıldığına inanılan Platform Sutra (Liu-tsu t'an-ching)'daki bir dörtlükte bulunur. Sutra'nın anlatısına göre beşinci partriark Hongren kendisinden sonraki partriarkı belirlemek için öğrencilerinden "asli zihinlerindeki özü" gösteren bir dörtlük yazmalarını ister. Bunun üzerine herkesin altıncı partriark olarak seçileceğini düşündüğü kıdemli öğrenci Shenxiu manastırın duvarına bir dörtlük yazar;

Beden bodhi ağacıdır

Zihin parlak bir aynanın standı gibidir.

<sup>19</sup> Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, 12.

<sup>20</sup> Heinrich Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*, 80-85.

Temiz tutmak için her daim gayretli olun  
Toz tutmasına izin vermeyin.

Manastırda işlere yardımcı olan ve okuma yazması olmayan Huineng Shenxiu'nun dörtlüğünü duyduktan sonra kendi dörtlüğünün duvara yazılmasını ister.

Bodhi asli olarak herhangi bir ağaç bulundurmaz,  
Parlak ayna da bir stant değildir.  
Asli olarak herhangi bir şey yoktur ki,  
Tozlar oraya tutunabilsin.

Kıdemli öğrenci Shenxiu'nun yazdığı dörtlük Hongren tarafından aydınlanmış bir zihnin ifadesi olarak görülmezken, Huineng'in dörtlüğü kabul görür. Bunun üzerine beşinci patriyark Hongren keşiş elbisesini ve kasesini Huineng'e vererek onu altıncı patriyark olarak seçer.<sup>21</sup> Huineng'e atfedilen bu dörtlük Zen tarihi boyunca ani aydınlanmanın en net ifadelerinden biri olarak kabul edilir.

Güney okulunun ani aydınlanmayı temsil ettiği kabulünün dayandırıldığı ikinci unsur Huineng'in öğrencisi Shenhui'nin Kuzey okulunun aşamalı aydınlanma öğretilerine karşı ve Huineng'in altıncı patriyark olarak kabul edilmesine yönelik yürüttüğü kampanyadır.<sup>22</sup> Shenhui kendisinin "Kuzey Okulu" olarak etiketlediği Shenhui ve öğrencilerine karşı halka açık provokatif bir kampanya yürütmüştür. Bu kampanya kapsamında Kuzey okulunun temsilcileri olarak gördüğü Shenxiu ve öğrencilerinin Zen silsilesi hakkında yanlış iddialarda bulduklarını ve aşamalı aydınlanma doktrinini savunarak daha alt seviye bir pratik geliştirdiklerini iddia etmiştir. Meditasyon temelinde sıkı bir manastır hayatı yaşayarak aydınlanmaya erişmeyi önermek yerine Shenhui, ilham verici bir hatip ve sangha için yardım toplayan bir kampanyacı olarak muhataplarına mükemmel aydınlanmaya ulaşmak için gerekli olan samimi arzuyu aşılama amaçlamıştır.<sup>23</sup> Böylesine bir profilden beklenildiği üzere Shenhui kendisinin ve temsil ettiğini ileri sürdüğü Güney okulunun ise ani aydınlanmayı, daha üstün bir pratiği icra ettiğini savunmuştur.

Güney okulunun ani aydınlanma anlayışı ile özdeşleştirilmesinin diğer bir nedeni ise Huineng'e atfedilen ani aydınlanma anlayışının ana akım haline gelip sonraki Zen geleneğinin öğretisi ve pratiklerinde varlığını devam

<sup>21</sup> *Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, 19-23.

<sup>22</sup> John R. McRae, "Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch'an Buddhism," 227.

<sup>23</sup> John R. McRae, *Seeing Through Zen Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, 54-56.

ettirdiğine yönelik kabuldür. Yeni yeni keşfedilen metinler ve materyaller incelendiğinde ise Güney okulunun ani aydınlanma anlayışını temsil ettiği iddiasının dayandırıldığı üç unsurun da tarihsel olarak doğruluğunun kesin olmadığı anlaşılmaktadır. Huineng'e atfedilen dörtlüğün gerçekten ona ait olup olmadığı, Shenhui'nin iddia ettiği gibi Kuzey okulunun aşamalı aydınlanmayı savunup savunmadığı ve son olarak Huineng'in mirası ile bugün Zen okulu olarak bildiğimiz gelenek arasında doğrudan bir bağlantı bulunup bulunmadığı sorularının cevabı üzerinde konsensüs sağlandığını söylemek güçtür.<sup>24</sup> Nitekim Kuzey Okulu mensubu bir kişi tarafından kaleme alındığı düşünülen Yuan-ming lun (Mükemmel Aydınlanma) adlı eserde aşamalı aydınlanma öğretisinin "Hinayana" öğretisi olduğu, dolayısıyla daha alt kademeli bir öğreti olduğu belirtilmektedir. Yine aynı eserde kolaycı ani aydınlanma anlayışı eleştirilirken gerçek ani aydınlanma ile mükemmel aydınlanma öğretisi arasında herhangi bir ayırım yapılmamaktadır.<sup>25</sup> Bununla birlikte yukarıda bahsi geçen iddialar tarihsel gerçekler olmasalar bile Zen okulunun kendi tarihini nasıl anladığı ve anlattığını göstermesi açısından son derece önemlidir ve Zen'in kendisini ani aydınlanma anlayışı ile ilişkilendirdiğini göstermektedir.

Zen'in aydınlanma anlayışı Zen okulunun Japonya'daki var olma sürecinde de birçok dönüşüme maruz kalmıştır. Japon kimliği ve anlayışı karşılaştığı her yeni öğreti, sistem ve kültürü olduğu gibi Zen okulunun aydınlanma anlayışını da kendi rengine boyamıştır. Bu bağlamda ilk olarak Japon dinlerinin tamamının ve Zen'in de içine sızan genzeriyaku (dünyevi menfaatler) kavramını incelemek gerekir. Japon dinlerinin genel gayesinin dünyevi menfaatler elde etmek olduğu ifade edilmektedir. Budizm de Japonya'ya tanıtılırken bu özelliği ön plana çıkarılmıştır.<sup>26</sup> Dünyevi menfaatler genellikle somut şeyler olarak düşünülür; Budist ritüelleri icra ederek uzun yaşam, sağlık, zenginlik, sağlıklı doğum ve felaketlerden korunma gibi faydalar elde etmek amaçlanır.<sup>27</sup> Bununla birlikte Budist öğreti ve ritüeller aracılığıyla erişilen ün, statü ve saygı da dünyevi menfaatlere dahildir. Budistler aydınlanma amacı yanında bu menfaatlere erişmek amacıyla da Buddha'nın adını zikretme, sutra okuma gibi pratikler icra ederler.<sup>28</sup> Japon Zen aydınlanma anlayışı ve pratiğinde de Japon dinleri ve Budizminin içine sızan genzeriyaku unsurunun yansımalarını görmek

<sup>24</sup> Mcrae, "Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch'an Buddhism," 227-230.

<sup>25</sup> *The Treatise on Perfect Illumination (Yuan-ming lun)*, 160; John R. McRae, *Nothern School and Formation of Early Ch'an Buddhism*, 210-212.

<sup>26</sup> Ian Reader, *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*, 11-15.

<sup>27</sup> Helen J. Baroni, "Genze Riyaku," *Encyclopedia of Zen*, 108-109.

<sup>28</sup> Charles Muller, "Genzeriyaku," *Dijital Dictionary of Buddhism*, [http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?61.xml+id\(%27b6148-60b2%27\)](http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?61.xml+id(%27b6148-60b2%27)) (10.06.2022).



mümkündür. Aydınlanmaya erişen kişi eriştiği manevi merteye yanında dünyevi ün ve saygı da elde eder. Dahası aydınlanmış kişi eriştiği bu mertebeyi başkalarının dünyevi menfaatler elde etmesi için de kullanabilir. Sonraki başlıklarda bu konu üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulacaktır.

Zen'in aydınlanma anlayışında dönüşüme neden olan bir diğer etken on birinci yüzyıldan on yedinci yüzyıla değin Tendai okulunda egemen olan ve Ortaçağ Japon din ve kültürü üzerinde derin bir etki bırakan orijinal aydınlanma (hongaku shisō) doktrini olmuştur.<sup>29</sup> Orijinal aydınlanma doktrininin kökeni yukarıda da bahsi geçen "Mahayana'da İnanç Aydınlanması" adlı metin ile Huayen ve Ch'an okulunun aydınlanma anlayışına dayandırılır. Bu doktrin Mahayana ve Çin Budist geleneğinin önemli bir doktrindir. Orijinal aydınlanma doktrini bu bağlamda sıradan insanın aydınlanma potansiyeli, diğer bir ifade ile her insanın sahip olduğu tathatā anlamına gelmektedir. Japonya'da ise orijinal aydınlanma doktrini Çin'deki versiyonlarının ötesine geçen bir şekilde esas olarak Tendai okulu bünyesinde gelişme göstermiştir. Orijinal aydınlanma doktrini bu bağlamda bütün fenomenlerin beyan ettiği gerçekliğin hakiki veçhesi olan özsüz ve koşullara bağımlı bir şekilde geçici olarak var olması anlamında kullanılmıştır. Bu düşünce kişinin sıradan eylemleri ve cahil düşünceleri de dahil bütün fenomenlerin orijinal aydınlanmanın bir ifadesi olarak anlaşılması sonucunu doğurmuştur. Eğer bütün fenomenlerin hakiki hali orijinal aydınlanma ise pratikler aydınlanmanın sebebi, aydınlanmaya götüren yol olamaz. Bu durumda Budist keşişin manastır yaşam tarzını benimsemesi de anlamsız olacaktır. Nitekim Ortaçağ Japon Budizmi'nde Tendai okulunun geleneksel Vinaya ilkeleri yerine Bodhisatva ilkelerini benimsemesi, mappō düşüncesi,<sup>30</sup> soylu sınıfın oğullarının manastırlardaki yüksek rütbelere getirilmesi gibi faktörlere ek olarak orijinal aydınlanma doktrini de manastır yaşam tarzının zayıflamasında etkin olmuştur.<sup>31</sup>

Hongaku düşüncesinin geliştiği dönem ile Zen okulu dahil Kamakura döneminin Budist okullarının<sup>32</sup> ortaya çıktığı dönem aynı zaman dilimine, on ikinci on dördüncü yüzyıllar arası, denk düşmektedir. Dahası diğer Kamakura dönemi okullarının kurucuları ile birlikte Zen okulunun

<sup>29</sup> Jacqueline I. Stone, "Original Enlightenment (Hongaku)," *Encyclopedia of Buddhism*, 2:618.

<sup>30</sup> Mappō, Budist öğretisi dharmanın son döneminin geldiği düşüncesi, bir anlamda ahir dönem düşüncesi. Bkz. *Nichi-Ei Bukkyo Jiten*, 195.

<sup>31</sup> Stone, *Original Enlightenment*, 356-360; Hongaku düşüncesi ile Bodhisatva ilkelerinin kabulü arasındaki ilişki için bkz. Shirato Waka, "Inherent Enlightenment ("Hongaku shisō") and Saichō's Acceptance of the Bodhisatva Precepts," 113-127.

<sup>32</sup> Zen, Nichiren ve Arı Ülke okulu Kamakura dönemi okulları olarak kabul edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Merve Susuz Aygül, "Japonya'da Kamakura Dönemi (1185-1333) Budist Okulları ve Manastır Kurumu," 209-231.

Japonya'daki kurucuları olarak kabul edilen Eisai ve Dōgen Hongaku düşüncesinin geliştiği Hiei dağında Tendai rahipleri olarak eğitimlerine başlamışlardır. Bu isimlerin eserlerindeki inancın üstünlüğü, doğrudan aydınlanmaya ulaşma ve cahil ve kötü insanların bile kurtuluşa erebileceğine dair anlayışlarda Hangoku düşüncesinin yansımalarını görmek mümkündür. Bununla birlikte Tendai Hongaku düşüncesi ile Zen'in ve Kamakura dönemi okullarının gelişimi arasındaki ilişkinin mahiyeti net değildir. Hongaku düşüncesinin bu okulların öğretilerinin temelinde bulunduğu, Kamakura okullarının Hongaku düşüncesini eleştirdiği veya tamamıyla reddettiği ve Kamakura okullarının öğretisinin Hongaku düşüncesini dönüştürerek benimsediğine dair teoriler bulunmaktadır.<sup>33</sup>

Yukarıda bahsi geçen teorilerin Kamakura okulları ile Hongaku düşüncesi arasında doktrinel, kurumsal, ritüel ve sosyoekonomik açıdan iddia ettiği benzerlik ve farklılıklar bir yana, Hongaku düşüncesi ile Zen ve diğer Kamakura dönemi okullarının aydınlanma anlayışları büyük oranda aynıdır. Hem Hongaku düşüncesinde hem Kamakura okullarında aydınlanma ve kurtuluş aynı şekilde anlaşılmış ve ifade edilmiştir. Aşamalı aydınlanma anlayışına karşın ani aydınlanma anlayışının üstün kabul edilmesi bunların başında gelir. Bu anlayış birçok Tendai metninde yer bulduğu gibi Eihei Dōgen 永平道元 (1200-1253) gibi Kamakura dönemi okullarının kurucularının öğretilerinde de yer bulur. Aydınlanmanın çeşitli faktörlerden ziyade bir faktöre bağlı olması da hem Hongaku düşüncesinde hem de Kamakura okullarında baskın olarak kabul edilen görüştür. Hongaku düşüncesinde öne çıkan unsur nondualizm anlayışı iken Kamakura okullarında zazen, nembutsu<sup>34</sup> ve daimoku<sup>35</sup> gibi pratikler olmuştur. Son olarak aydınlanmanın kötü kabul edilen fiilleri işleyen insanlar için de mümkün kabul edilmesi düşüncesinin de hem Hongaku düşüncesinde hem de Kamakura dönemi okullarının aydınlanma anlayışında yer bulduğunu belirtmek gerekir.<sup>36</sup> Sonuç olarak Tendai okulunun Hongaku düşüncesinin Zen okulunun aydınlanma anlayışının şekillenmesi üzerinde etkili olduğu yahut en azından Hongaku düşüncesi ile Zen okulunun aydınlanma anlayışı arasında benzerliklerin bulunduğu görülmektedir.

<sup>33</sup> Stone, "Medieval Hongaku Thought and the New Kamakura Buddhism," 18, 21-27.

<sup>34</sup> Nembutsu, Amida Buddha'nın adının "namu-amida-butsu" şeklinde zikredildiği Arı Ülke okulunun temel pratiğidir. Bkz. *Nichi-Ei Bukkyo Jiten*, 212.

<sup>35</sup> Daimoku, Lotus sutranın adının "namu-myo-ho-rengе-kyo" şeklinde zikredilerek yapılan pratiktir. Nichiren Okulunun öğretisi ve pratiğinin temelinde bulunur. Bkz. Hüsamettin Karataş, "Nichiren Budizmi," (doktora tezi), 108-109.

<sup>36</sup> Stone, "Medieval Hongaku Thought and the New Kamakura Buddhism," 40-43.

## 2. Keizan'da Aydınlanma

Keizan Jōkin (1268-1325) iki büyük Japon Zen okulundan Sōtō okulunun en önemli şahsiyetlerinden biridir. Keizan Sōtō okulunun gelişimi ve halka yayılması açısından öylesine önemlidir ki, Dōgen'den sonra okulun ikinci kurucusu olarak kabul edilir. Dōgen Sōtō okulunun Japon topraklarına nakledilmesini ve bu topraklarda kök salmasını sağlayan kişi iken, Keizan okulun yayılmasında ve Japon toplumuna entegrasyonunda oldukça önemli bir konuma sahiptir. Keizan ile birlikte Sōtō okulu geniş kitlelere yayılarak Dōgen'in temellerini attığı münzevi manastır geleneğinden yaygın halk uygulamasına dönüşme sürecine girmiştir.<sup>37</sup> Keizan benimsediği eklektik bakış açısıyla Zen manastırını halkın ihtiyaç ve eğilimleri ile bağdaştırma yoluna gitmiş; manastır hayatına önem vermenin yanında öğretiyi ve ritüelleri halkın ihtiyaç ve yönelimleri doğrultusunda yeniden yorumlayarak şekillendirmiştir.<sup>38</sup>

Keizan ile birlikte Sōtō okulunda başlayan dönüşüm okulun kurumsal yapısından öğretilerine kadar bütün veçhelerinde etkisini gösterdiği gibi aydınlanma anlayışını da etkilemiştir. Elbette Sōtō aydınlanma düşüncesinde yaşanan değişim yalnızca Keizan'ın başlattığı dönüşüme dayandırılmaz. Yukarıda da açıkça görüleceği üzere aydınlanma anlayışı tarihsel süreç içerisinde çok çeşitli faktörler tarafından şekillendirilmiştir. Ayrıca Keizan'ın aydınlanma anlayışında görülen dönüşüm yalnızca Keizan'a özgü de değildir. Benzer dönüşümler Zen okuluna mensup diğer isimlerde ve Japon Zen Budizmi'nin diğer okullarında da karşımıza çıkar. Dahası Keizan'ın öğretisi ve uygulamalarında dönüşüme uğramış bir aydınlanma anlayışının var olduğunu söylemek, Keizan'ın gelenekten tamamiyle bağımsız yeni bir anlayış ortaya koyduğu anlamına da gelmemektedir. Nitekim Keizan eserlerinde gelenek ile bağdaşan, geleneğin aydınlanma anlayışına paralel bir aydınlanma anlayışından da bahsetmektedir. Bununla birlikte Keizan'ın aydınlanma anlayışını gelenekten ayırıştıran bir dönüşümün vuku bulduğu da bir gerçektir. Benzer dönüşümlere Japon Budizmi'nin çeşitli aşamaları ve isimlerinde de rastlanılabileceği gibi, Keizan bu dönüşümün yansımalarının takip edilebileceği isimlerin başında gelir.

Keizan aydınlanmayı temelde geleneksel unsurları kullanarak tanımlar. Keizan'a göre aydınlanma; düşüncenin ötesine geçmek, tüm bağımlılıklardan kurtulmak ve dualistik düşünce üzerine kurulu zihin yapısını ve kavramsallaştırmayı terk etmektir. Aydınlanma her türlü dualistik

<sup>37</sup> Keizan'ın Dōgen'in Sōtō Zen anlayışını takip edip etmediği meselesi için bkz. Kakuju Koike, "Keizanki no tokushitsu ni tsuite," 61-67.

<sup>38</sup> Susuz Aygül, "Orta Çağ Sōtō Zen Budizminde Manastır Hayatı ve Dindarlık," 88.

düşüncenin üstünde bir haldir. Hakiki aydınlanma, cahillik-aydınlanma üalitesinin ötesinde bir durumu ifade eder. Bu durum herhangi bir karşıtlık ile tanımlanıp betimlenemeyecek bir hal olarak anlaşılır.<sup>39</sup> Aydınlanma kişinin hakiki doğasını fark etmesi, zihninin hakikatine uyanması demektir. Aydınlanma kelimelerle açıklanamayan dil ötesi bir deneyimdir. Bu hal düşünmenin ve konuşmanın ifade sınırlarını aşar.<sup>40</sup> Keizan aydınlanmayı insanın hayattaki en önemli gayesi olarak kabul eder. Ona göre kişinin tek amacı bağılıklardan kurtulup aydınlanmaya ermek olmalıdır.<sup>41</sup> Ayrıca o şimdiye kadar aydınlanmaya ulaşmış kişilerin nihai hedeflerinin bütün varlıkların aydınlanmasını sağlamak olduğunu belirtir.<sup>42</sup>

Keizan'ın yukarıda bahsi geçen aydınlanma ile ilgili ifadeleri göz önüne alındığında aydınlanmayı temelde Mahayana geleneğine ait unsurlarla ele aldığı görülmektedir. Aydınlanmanın dil ile tanımlanamaması, dualistik zihin yapısı ve kavramların ötesinde bir deneyim olduğu, Mahayana geleneğinin aydınlanma anlayışının temel unsurları olarak birçok Mahayana metninde yer bulmaktadır. Ayrıca aydınlanmanın kişinin hakiki doğasının farkına varması, her insanın özünde var olan Buddha doğasını fark etmesi olarak tanımlamak da yukarıda belirtildiği üzere Mahayana geleneğinin aydınlanma anlayışında sıkça başvurulan bir anlatıdır. Son olarak aydınlanmaya ermiş kişilerin tek ve nihai gayelerinin diğer varlıkların da aydınlanmaya ermesi olarak görülmesinin Mahayana geleneğinin bodhisatva idealinin doğrudan ifadesi olduğu belirtilmelidir. Mahayananın bodhisatva idealine göre kişinin yalnızca kendi kurtuluşunu, kendi aydınlanmasını gaye edinmesi yeterli değildir, ideal kişi olan bodhisatva kendi nihai kurtuluşunu diğer varlıkların kurtuluşu adına erteleyen kişidir.<sup>43</sup>

Keizan'ın aydınlanma anlayışında karşılaşılan bir diğer temel unsur zazen'dir. Keizan eserlerinde birçok yerde aydınlanma ile Zen meditasyonu zazen'i birbirleriyle bağlantılı olarak ele alır. Dahası aydınlanma ile zazen'i birbirine eşitler. Bu noktada Keizan'ın anlayışı Sôtô okulunu Japonya'ya nakleden kişi ve okulun kurucusu olarak kabul edilen Dôgen ile aynı çizgidedir. Dôgen'e göre aydınlanmaya ulaşmanın tek yolu zazen'dir. Dôgen'in öğretisinde zazen öylesine önemlidir ki, Dôgen Buddha-dharma'nın, bir diğer ifadeyle Buddha'nın öğretisinin, zazen olduğunu belirtir. Aydınlanma ancak zazen'i icra ederek erişilebilir bir haldir.<sup>44</sup> Kişi

<sup>39</sup> Keizan, "Zazen Yojinki; Advice on the Practice of Zazen," 271-273.

<sup>40</sup> Keizan, "Zazen Yojinki," 265.

<sup>41</sup> Keizan, "Zazen Yojinki," 270.

<sup>42</sup> Keizan, "Zazen Yojinki," 266.

<sup>43</sup> Williams, *Mahāyāna Buddhism: Doctrinal Foundations*, 60-61.

<sup>44</sup> Dôgen, *Shôbôgenzô: The True Dharma-Eye Treasury*, 2:122.

uzun süre boyunca zazen'i icra ederse ani bir şekilde aydınlanmaya erer.<sup>45</sup> Dōgen öğretisini şekillendirmeye başladığı ilk dönemlerde zazen'i keşiş dindar ayrımı yapmaksızın herkesin icra edebileceğini, dolayısıyla aydınlanmaya herkesin erişebileceğini savunmuştur. Kariyerinin sonraki dönemlerinde ise manastır hayatı yaşamanın önemine vurgu yaparak aydınlanmanın yalnızca manastır hayatı yaşayanlar için mümkün olduğunu belirtmiştir.<sup>46</sup>

Keizan da Dōgen ile aynı doğrultuda zazen'i öğretisinin merkezine yerleştirir. Keizan'a göre Zen öğretisini icra etmenin en etkili yolu odaklanmış bir şekilde zazen'i icra etmektir. Zazen yalnızca bir öğreti, bir pratik yahut farkındalık değil, bunların hepsinin birleştiği bir kavramdır.<sup>47</sup> Zazen ile insanlar hakiki doğalarının ve zihinlerinin farkına vararak doğrudan aydınlanmaya ulaşırlar. Zazen aydınlanma gibi dualistik düşüncenin ötesinde, her koşulun ve şartın üzerinde bir deneyimdir.<sup>48</sup> Keizan Buddha, Bodhidharma ve Rujing'e referansta bulunarak zazen'in Zen tarihindeki önemli şahsiyetler tarafından icra edildiğini ve aydınlanmaya ulaşmanın yegâne yolu olarak kabul edildiğini belirtir.<sup>49</sup> Keizan ayrıca yeryüzüne insanları aydınlanmaya erdirmek için gelen Buddha'ların bu amaçları için zazen olarak bilinen tekniği kullandıklarını ifade eder.<sup>50</sup> Keizan'a göre kişi her durumda zazen uygulamasına önem ve öncelik vermelidir; geleneksel ilkeler zihnin aydınlanmasında etkin olan öğretiler olmasına rağmen zazen'i icra etmeye engel olacak derecede ön plana çıkarılmamalıdır, kişi zazen'i icra etmesi için gerekli olan konsantrasyona zarar vereceği için zengin ve lüks yaşama sahip kişilerin evlerini ziyaret etmemeli, dedikodu ortamlarına girmemelidir. Ayrıca kişi her ne kadar önemli olsa da keşiş toplantıları ve hayır işlerini de zazen'in önüne geçirmemelidir. Zihnini meşgul edecek entelektüel aktivitelerden de uzak durmalıdır.<sup>51</sup>

Anlaşıldığı üzere Keizan *Zazen Yojinki* adlı eserinde zazen'i Dōgen ile aynı çizgide ele alır. Sahip olduğu eklektik bakış açısı nedeniyle farklı öğreti ve uygulamaları benimseme noktasında oldukça aktif olsa da Keizan'ın bu eserinde zazen'i her şeyin üzerinde tutan bir eğilim izlediği görülmektedir. Buna göre kişinin aydınlanmaya ulaşmasının yegâne yolu zazen'dir. Bu Buddha'dan itibaren böyledir ve Buddha ve Zen tarihindeki diğer önemli

<sup>45</sup> Hiromichi Harada, "Shinshin datsuraku kō," 749.

<sup>46</sup> Dōgen, "Fukanzazengi," 532-535; Aishin Imaeda, "Dōgen," 121.

<sup>47</sup> Keizan, "Zazen Yojinki," 270.

<sup>48</sup> Keizan, "Zazen Yojinki," 265.

<sup>49</sup> Keizan, "Zazen Yojinki," 272-273.

<sup>50</sup> Keizan, "Zazen Yojinki," 266.

<sup>51</sup> Keizan, "Zazen Yojinki," 269.

şahsiyetler de zazenî aydınlanmaya ulaşmada temel yol olarak benimsemişlerdir. Kişî zazen ile hakiki zihninin ve doğasının farkına vararak aydınlanmaya erişir. Bu önemi nedeniyle zazen geleneksel öğretî ve pratikler de dahil her türlü öğretî ve pratiğinin üzerinde tutulmalıdır.

Keizan'ın aydınlanmaya erişmede zazene verdiği önemli rol Denkōroku adlı eserinde açıkça görülmektedir. Bu eser Zen hakikatının veya aydınlanmasının Sōtō Zen silsilesini oluşturan elli üç isim aracılığıyla aktarılmasını ele almaktadır Keizan bu eserinde aydınlanma ile meditasyon arasında yakın bir ilişki olduğunu belirtir. Aydınlanmaya erişmenin ve aydınlanmanın ne olduğunu kavramanın yolu meditasyondur.<sup>52</sup> Meditasyonun Budist geleneğinde başlangıçtan itibaren merkezi bir konumu bulunduğunu, kişînin hakiki doğasını anlamada meditasyon pratiğinin önemli olduğunu açıklar.<sup>53</sup> Keizan bu eserde Sōtō silsilesini oluşturan isimlerin bir kısmının meditasyon üstadı olduğunu ve meditasyon vasıtasıyla üstün mertebelere eriştiklerini belirtir.<sup>54</sup> Örneğinin metinde Zen okulunu Hindistan'dan Çin'e nakleden kişî olarak kabul edilen yirmi sekizinci partriark Bodhidharma (Bodaidaruma)'nın ulaştığı mertebelerde meditasyonun önemine vurgu yapılır. Bodhidharma'nın dokuz yıl boyunca sessiz meditasyonu (zazen) icra ettiğî, bu sayede Buddha'nın öğretisini tam manasıyla kavrayabildiğî belirtilir.<sup>55</sup> Aydınlanmaya erişme yolunda meditasyon pratiğinin icra edilmesi gerektiğini öğüt verir.<sup>56</sup> Keizan Zen geleneğinde ve aydınlanmaya ulaşmada meditasyona öylesine başat bir konum atfeder ki, Buddha ile başlayıp kendisine kadar gelen silsile vasıtasıyla aktarılan Zen geleneğini "meditasyon geleneğî" olarak nitelendirir.<sup>57</sup>

Keizan'ın öğretisinde aydınlanmaya ulaşmanın birincil, Zazen Yojinki göz önüne alındığında yegâne yolu, Zazen veya meditasyon olarak kabul edilmekle birlikte, Keizan'ın eserlerinin tamamı ve uygulamaları göz önüne alındığında zazenin tek yol olmadığı görülür. Kōan pratiğî de Keizan'da aydınlanmaya erişme yollarından biri olarak kabul edilir. Denkōroku kōan pratiğî ile aydınlanmaya ulaşan örneklere yer verir. Keizan Sōtō Zen silsilesindeki isimlerin hayatlarını ele alırken ilk olarak her bir ismi aydınlanmaya götüren kōanı belirtir. Örneğinin otuz birinci partriark Daii Dōshin bir önceki partriark Kanchi'ye "Size yalvarıyorum saygıdeğer keşiş

<sup>52</sup>Keizan, *Denkōroku: The Record of the Transmission of the Light*, 50, 62,145-146.

<sup>53</sup>Keizan, *Denkōroku*, 167,199.

<sup>54</sup>Keizan, *Denkōroku*, 8, 21, 41,79-80, 151,161, 171, 192.

<sup>55</sup>Keizan, *Denkōroku*, 150-151.

<sup>56</sup>Keizan, *Denkōroku*, 21.

<sup>57</sup>Keizan, *Denkōroku*, 41.

beni merhametinizden esirgemeyin, kurtuluşa ermeme vesile olun” dediğinde Kanchi “kim senin kurtuluşunu engelliyor?” diye sorunca Kanchi “Kimse” diye cevap verir. Bunun üzerine Kanchi’nin “O zaman neden kurtuluşu bende arıyorsun?” demesi üzerine Dōshin aydınlanmaya erer.<sup>58</sup> Aynı şekilde kırkıncı partriark Dōan Dōhi kendisinden önceki partriarkın “böyle bir şeyi kavramayı umuyorsan böyle bir insan olman gerek, zaten böyle bir insan olduğun için neden böyle bir şey için debeleniyorsun” sözleri ile aydınlanmaya erer.<sup>59</sup> Keizan ayrıca manastır eğitiminde de kōan pratiğine yer verir. Kōan pratiğini zazen pratiğinin icrasında zihnin yoğunlaşmasına yardım eden bir unsur ve manastır rutininin bir parçası olan Dharma sohbetlerinin konusu olarak kullanmıştır.<sup>60</sup>

Anlaşıldığı üzere Keizan zazen pratiği yanında kōan pratiğini de Zen silsilesini oluşturan partriarkların aydınlanmaya ulaşmasında etkin bir unsur olarak kabul eder. Dahası kōan pratiğine manastır rutinde de yer vererek keşişlerin eğitiminde ve aydınlanmaya erişmelerinde bir yöntem olarak kullanır. Keizan’ın Denkōroku adlı eserinde kōanları duyduktan sonra aydınlanmaya eren Zen partriarklarından bahsetmesi Mahayana geleneğinin aydınlanma anlayışının izlerini taşır. Kişi kōanı duyduğunda doğrudan, ani bir şekilde aydınlanmaya erer. Bu Mahayana’nın ani ve doğrudan aydınlanma anlayışının bir yansımasıdır. Kōan pratiğine aydınlanmaya giden yolda bir yer atfetmesi ayrıca Keizan’ın aydınlanma anlayışının Zen’in Çin deneyiminin yansımalarını da miras aldığını göstermektedir. Çin Zen’inde ortaya çıkan kōan pratiği Keizan’ın aydınlanma anlayışında ve manastır rutinde de yer bulmuştur.

Sonuç olarak tüm bu değerlendirmeler Keizan’ın aydınlanma anlayışının şekillenmesinde Mahayana geleneği ve Zen geleneğinin oldukça önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Fakat Keizan’ın aydınlanma anlayışı yalnızca Mahayana’nın ve Zen’in aydınlanma anlayışının üzerine temellendiği geleneksel unsurlara dayalı değildir. Yukarıda söz edilen Japon deneyiminin şekillendirici etkisini de akılda tutmak kaydıyla, Keizan’ın aydınlanma anlayışının daha somut ve pragmatik bir yönünün de bulunduğunu söylemek gerekir. Bu somut ve pragmatik yön yalnızca Keizan’a özgü değildir, diğer Zen anlayışlarının ve üstatlarının uygulamalarında da benzer uygulamalara ve eğilimlere rastlamak mümkündür. Fakat Keizan bu somut ve pragmatik aydınlanma anlayışının yansımalarının izlenebileceği ideal örneklerden birisidir. Keizan’ın gerek Zen’i halka yayma politikası gerek eklektikliği onun geleneksel aydınlanma

<sup>58</sup> Keizan, *Denkōroku*, 161.

<sup>59</sup> Keizan, *Denkōroku*, 218.

<sup>60</sup> Keizan, “Zazen Yojinki,” 274; Keizan, *Denkōroku*, 121, 125, 139, 161.

anlayışının unsurlarına ek olarak daha somut ve pragmatik bir aydınlanma anlayışı geliştirmesinde etkili olmuştur. Keizan teorik olarak geleneksel unsurlar üzerine temellendirdiği aydınlanma anlayışını pratikte daha somut ve pragmatik unsurlar çerçevesinde uygulamıştır. Keizan'ın aydınlanma anlayışının bu somut yönünü keşişlerin günlük hayatında görmek mümkündür.

### **3. Geleneğin İdeal Aydınlanma Anlayışının Pratikteki-Yaşanılan Zen'deki Karşılığı**

Keizan'ın teoride aydınlanmayı geleneksel unsurlar çerçevesinde, dualistik zihin yapısı ve kavramlarla tanımlanamayacak, kelimelerin ve dilin ötesinde bir deneyim olarak gördüğü belirtildi. Fakat teorideki bu soyut, dil üstü aydınlanma anlayışı pratikte karşılığını bulmamaktadır. Keizan pratikte çok daha somut, görünür ve pragmatik bir aydınlanma anlayışı geliştirmiştir. Bu somut ve pragmatik aydınlanma anlayışını manastır rutininde ve keşişlerin gündelik yaşamlarında gözlemlemek mümkündür. Keizan'ın yazmış olduğu manastır kuralları metni Keizan Shingi bu bağlamda ele alınması gereken kaynakların başında gelir. Keizan bu eserinde Sōtō manastırlarında keşişlerin uygulayacağı günlük, aylık ve yıllık rutinden bahseder.<sup>61</sup> Keşişlerin bu rutinleri incelendiğinde Keizan'ın aydınlanma anlayışının pratikteki karşılığı ile ilgili genel bir resim ortaya çıkar. Ayrıca Keizan'ın diğer eserleri ile dönemin diğer kaynakları ve uygulamaları da çizilen bu resme katkı sağlayacaktır.

#### **3.1. Somut Bir Olgu Olarak Aydınlanma**

Manastır kuralları metni Keizan shingi başta olmak üzere Keizan'ın eserleri ve dönemin diğer kaynakları Keizan'ın aydınlanma anlayışının pratikteki karşılığı ile ilgili birkaç unsurun ön plana çıktığını göstermektedir. Bu unsurların ilki her ne kadar teoride kelimelerin ve dilin ötesinde anlaşılabilir ve anlatılamaz bir deneyim olarak görülse de aydınlanmanın somut bir olgu olarak keşişlerin hayatında var olduğudur. Keizan dönemi, on üçüncü yüzyıl Sōtō Zen manastırlarındaki keşişlerin yaşam şekilleri incelendiğinde onların aktivite, ritüel, gündelik faaliyet ve manastır dışındakiler ile ilişkilerinde aydınlanma doktrininin somut ifadelerinin belirgin bir şekilde görünür olduğu fark edilmektedir. Bu görünürlük aydınlanma doktrininin somut bir olgu olarak keşişlerin hayatında bulunduğunu ve bu somut olgunun dışarıdan da gözlemlenebildiğine işaret etmektedir. Aydınlanma somut işaretler ile görünür olduğundan Zen geleneği sahte olanla hakiki olanı ayırt etmek adına aydınlanma belgesi, şiir

<sup>61</sup> Keizan, *Zen Master Keizan's Monastic Regulations*.



gibi aydınlanmanın delili olabilecek standart araçlar belirleme ihtiyacı duymuştur.<sup>62</sup>

Bu bağlamda ilk olarak keşişlerin aydınlanmaya erişmelerinin kendilerine has gizli bir olgu olmadığını belirtmek gerekir. Zen keşişinin aydınlanmaya ulaşmış ulaşmadığı diğer insanların bilgisi dahilindedir. Zen literatüründeki birçok eserde Zen üstatlarının yahut sıradan Zen keşişlerinin nerede, ne zaman, ne şekilde aydınlanmaya erdiklerine dair anlatılar mevcuttur. Zen üstatlarının biyografilerini konu edinen her eser ele aldığı Zen üstadının aydınlanmaya ulaşması ile ilgili bir anlatı içerir. Keşişin aydınlanma deneyimi öylesine önemlidir ki, çoğu zaman aydınlanmaya ulaşması hayatının dönüm noktası olarak kabul edilir. Zen geleneğinin en önemli kaynaklarından biri olan ve silsile anlatısı temelinde Zen patriyarklarının hayatlarını konu edinen “Işığın Aktarımı” (Ç. Cingde Chuandeng Lu, J. Keitoku Dentōroku) adlı eser Zen patriyarklarının aydınlanma deneyimleri ile ilgili bilgi verir.<sup>63</sup> Altıncı patriyark Huineng’in hayatını konu edinen Platform Sutra Huineng’in beşinci patriyark Hongren’in kendisine Elmas Sutra’dan vaaz etmesiyle aydınlanmaya ulaştığını belirtir. Huineng aydınlanmayı deneyimledikten sonra Hongren onun kendisinden sonraki patriyark olacağını söyler.<sup>64</sup> Dōgen de benzer şekilde dharma vaazlarını içeren Eihei Koroku adlı eserinde Zen üstat ve keşişlerinin aydınlanma deneyimlerinden bahseder. Zen üstadı Fayan üstat Chen ile arasında geçen kısa sohbet üzerine, Zen üstadı Xuanze üstat Fayan ile arasında geçen sohbet üzerine ve yine üstat Linji üstat Dayu ile yaptığı kısa konuşma üzerine aydınlanmaya erer.<sup>65</sup>

Keizan da yazdığı eserlerde, özellikle Denkōroku’da, Zen üstatlarının yaşadığı aydınlanma deneyimlerinden bahseder. Bu eserde ele aldığı Sōtō Zen silsilesindeki isimlerin aydınlanmaya nasıl erdiğini anlatır. Dokuzuncu patriyark Fudamitta sekizinci patriyark Butsudandai’nin mısralarını duyduktan sonra aydınlanmayı deneyimler.<sup>66</sup> Onuncu patriyark Barishiba üç yıl boyunca durmadan dinlenmeden dokuzuncu patriyark Fudamitta’yı takip eder. Bir gün Fudamitta’nın kutsal metinden bazı bölümler okuyup vaaz verdiğini duyması üzerine aydınlanmaya erer.<sup>67</sup> Kırk birinci patriyark Kanshi kırkinci patriyark Dōhi ile olan konuşma, kırk ikinci patriyark

<sup>62</sup> Steven Heine, “Thy Rod and Thy Staff, They Discomfort Me,” 1-3, 14-15; Paula Arai, “The Zen of Rags,” 14.

<sup>63</sup> *Records of the Transmission of the Lamp*, 1:101, 173; 2:43, 49, 70, 103; 3:72, 79, 99, 123 vd.

<sup>64</sup> *Platform Sutra*, 23.

<sup>65</sup> *Dōgen’s Extensive Record: A Translation of the Eihei Kōroku*, 86-87, 116, 502-503.

<sup>66</sup> Keizan, *Denkōroku*, 51.

<sup>67</sup> Keizan, *Denkōroku*, 55.

Ryōzan ise kırk birinci patriyark Kanshi ile aralarında geçen kısa konuşma üzerine aydınlanmaya erişir.<sup>68</sup>

Denkōroku benzeri örneklerle doludur; Sōtō silsilesindeki isimler genellikle kendi üstatları ile olan ilişkileri çerçevesinde, çoğunluğu üstatları ile aralarında geçen kōan benzeri konuşmalar üzerine aydınlanmaya erer. Çalışmanın amacı açısından önemli olan nokta ise Keizan'ın Zen üstatlarının aydınlanma deneyimlerine dair bilgi veriyor olmasıdır. Buna göre aydınlanma kişinin deneyimlediği bireysel bir olgu değil, kendisi dışındakilerin de bilgisi dahilinde olan bir deneyimdir. Dahası silsiledeki patriyarkların aydınlanma deneyimleri Zen geleneğinin bel kemiğini oluşturan bir aktarım silsilesidir. Patriyarkın aydınlanması sayesinde Zen öğretisi bir önceki patriyarktan sonraki patriyarka aktarılarak ilerler. Dolayısıyla patriyarkın aydınlanmaya ermesi sahip olduğu azami önem nedeniyle bilinen, kaydedilen ve üzerine gelenek inşa edilen bir olgudur.

Keşişler manastır elbisesi ve aydınlanma belgesi gibi aydınlanmaya ulaştıklarını gösteren somut objelere de sahiptirler. Erken Budist geleneği Buddha'nın elbisesinin Kāspaya'ya verilmesine herhangi bir ekstra anlam yüklemeyen Zen geleneğinde elbisenin Kāspaya'ya verilmesini onun aydınlanma deneyiminin bir delili olarak yorumlanmıştır. Bu okumaya dayalı olarak bir otorite ve aktarım sembolü olarak manastır elbisesi kesayı bir sonraki patriyarka verme Zen tarihinde bir gelenek haline gelmiştir. Zen silsilesindeki her bir isim dharma ile birlikte kesayı da bir sonraki patriyarka aktarmıştır.<sup>69</sup> Huineng aydınlanmaya eriştikten sonra beşinci patriyark Hongren Huineng'in aydınlanma deneyimini onaylayarak kendi manastır elbisesi ve kasesini ona verip altıncı patriyarkın kendisi olacağını belirtmiştir.<sup>70</sup> Hongren'in Huineng'e verdiği bu elbise ve kase sonraki dönemlerde rakiplerine karşı Huineng'in aydınlanma deneyiminin ve altıncı patriyark olarak otoritesinin kanıtı olarak kabul edilmiştir. Sōtō okulunda ise Dōgen ile birlikte kesa tüm dualistik kategorileri aşan mutlak bir kutsallık kazanmıştır. Dōgen kesianın Buddha'dan itibaren aktarılan hakikatin nihai anlamı olduğunu belirtmiştir.<sup>71</sup> Dahası kesayı Buddha ile aynı seviyede tapınılacak bir obje olarak kabul etmiştir. Kesianın doğaüstü güçlere sahip olduğunu, kesa giyen kişinin karmanın yükünden kurtulabileceğini ve ayrıca geçmişte ve şimdide hiç kimsenin kesa giymeden aydınlanmaya ermediğini ifade etmiştir. Kesaya atfedilen bu değer ve kutsallık onun Sōtō geleneğinin

<sup>68</sup> Keizan, *Denkōroku*, 222

<sup>69</sup> Bernard Faure, "Quand l'Habit Fait Le Moine: The Symbolism of the "Kāsaya" in Sōtō Zen," 339-340; *The Transmission of the Lamp*, 1:160, 167, 173, 180 vd.

<sup>70</sup> *The Platform Sutra*, 23.

<sup>71</sup> Faure, "Quand l'Habit Fait Le Moine," 346.

atama ritüellerinde aydınlanma ve aktarımın sembolü olarak kullanımını beraberinde getirmiştir.<sup>72</sup>

Aydınlanma sertifikaları aydınlanma deneyiminin somut ifadelerinin en bilinen örneklerinden bir diğeridir. Kişinin aydınlanmaya erdiğinin kanıtı olarak kabul edilen bu belgeler aydınlanmaya eren kişinin üstadı tarafından kendisine verilir. Bu belge kişinin aydınlanmaya erdiğini göstermenin yanında bir otorite unsurudur. Ayrıca bu öneminden dolayı kutsal kabul edilir ve büyüsel güçler sağladığına inanılır. Dōgen Zen ile ilgili eğitim almak için gittiği Çin'den yanında üstadı Ju-ching'ten aldığı, aydınlandığını ve Sōtō Zen silsilesine dahil olduğunu gösteren belge ile Japonya'ya döner.<sup>73</sup> Aynı şekilde Eisai Çin'deki Zen eğitiminin ardından aydınlanmaya erişmiş ve üstadı tarafından verilen silsileye dahil olduğunu gösteren resmi belge, kesa ve ritüellere dair yazmalarla Japonya'ya dönmüştür.<sup>74</sup>

Keizan da aydınlanmanın somut ifadeleri olarak manastır elbiseleri (kesa) ve aydınlanma belgelerine (kechimyaku) önem verir. Partriarkların aydınlanma deneyimlerinin ve silsiledeki yerlerinin kanıtı olarak kendilerinden önceki partriarkın manastır elbisesini miras aldıklarını belirtir.<sup>75</sup> Kesa son derece önemli bir sembolik değere sahiptir; manastır elbisesini giymek Buddha'nın öğretisi ile sarmalanmak anlamına gelir. Keşişler sabahın erken saatlerinde uyanıp manastırın günlük rutinine başlamadan önce manastır kıyafetlerini giyerler ve hep bir ağızdan kesanın önemini belirten bir ilahiyi üç defa okurlar. Bu ilahi ile kesanın Buddha'nın öğretisini sembolize ettiğini ve kesayı giyerek tüm varlıkların kurtuluşu için çabalayacaklarına dair yemin ettiklerini belirtirler.<sup>76</sup>

Kişinin eriştiği aydınlanma deneyiminin bir diğer somut ifadesi ve ayrıca kanıtı olan aydınlanma belgeleri de Keizan'ın Zen anlayışı ve uygulamalarında önemli bir yer tutar. Aydınlanma belgeleri kişiye özel düzenlenip kişinin aydınlanmayı deneyimlediğini ve Sōtō silsilesine dahil olduklarını gösterir. Keizan kırk sekizinci partriark Tendō Sōkaku'nun aydınlanmaya ermesi üzerine üstadı Seiryō'nun ona aydınlanma belgesi verdiğini belirtir.<sup>77</sup> Keizan ayrıca aydınlanma belgesinden "mühür" olarak bahseder ve partriarkların ve Zen üstatlarının aydınlanmaya erdikten sonra üstatlarının bu deneyimi onaylayan bir "mührü" kendilerine teslim

<sup>72</sup> Faure, "Quand l'Habit Fait Le Moine," 349-350.

<sup>73</sup> Heine Steven, *From Chinese Chan to Japanese Zen: A Remarkable Century of Transmission and Transformation*, 86-88; Imaeda, "Dōgen," 100.

<sup>74</sup> Eisai, "A Treatise on Letting Zen Flourish," 190; Aishin Imaeda, "Eisai," 79.

<sup>75</sup> Keizan, *Denkōroku*, 11, 14, 18, 137, 239, 274, 281; Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 111.

<sup>76</sup> Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 31

<sup>77</sup> Keizan, *Denkōroku*, 262-263.

ettiklerini belirtir.<sup>78</sup> Aydınlanmaya erdikten sonra üstadı tarafından kendisine verilen bu aydınlanma belgesi kişinin aydınlanmaya erdiğini, Sôtō silsilesine dahil olduğunu ifade eden resmi belge niteliğindedir.

Keizan'ın aydınlanma belgelerine dair uygulamalarında dikkat çeken husus bu belgelerin Zen üstatları ve keşişler yanında dindarlara da verilmiş olmasıdır. Keizan Sôtō öğretisini ve uygulamalarını halka yayma politikasını başlatmıştır. Bu politika gereği keşiş olarak manastır hayatı yaşamayı tek kurtuluş yolu olarak görmez, manastır hayatı yaşamayan dindarların da kurtuluşa, diğer bir ifadeyle aydınlanmaya ulaşabileceklerini kabul eder.<sup>79</sup> Bu görüş doğrultusunda Keizan dindarların belli ritüelleri icra ederek aydınlanmaya erişebileceklerini belirtir. Dindarların keşişler ile birlikte bodhisatva ilkelerini aldıkları upavasa ritüeli bu ritüellerden biridir. Bu ritüele katılıp ilkeleri alanlara *kechimyaku* adı verilen ve Zen silsilesine dâhil olduklarını dolayısıyla aydınlanmaya erdiklerini gösteren belgeler verilir. Bu belge yukarıdan aşağı Buddha, Zen partriark silsilesi, dindar kişinin ilkeleri aldığı Zen üstadı ve son olarak dindar kişinin adını barındıran bir isim listesinden oluşur. Kişinin Buddha ile olan bağını gösteren bu belge aynı zamanda kişinin aydınlanmaya eriştiğinin bir delili olarak kutsal kabul edilir.<sup>80</sup>

Aydınlanma deneyiminin somut ifadeleri olarak ele alınabilecek bir diğer unsur kişilerin aydınlanmayı deneyimledikten sonra kaleme aldıkları şiirlerdir. Aydınlanma deneyiminin şiir olarak kaydedilmesi Zen keşişlerinin yüzyıllardır icra ettikleri bir gelenektir.<sup>81</sup> Bu şiirler aydınlanmaya eren kişinin yaşadığı deneyimin ifadesi ve delili olarak kabul edilir. Erişilen aydınlanma deneyiminin şiirle ifade edilmesinin en bilinen örneği önceki sayfalarda da üzerinde durulan altıncı partriark Huineng'in şiiridir. Huineng okuma yazma bilmediği halde eriştiği aydınlanma deneyimini şiirle ifade eder. Manastırın duvarına yazdırdığı şiirin manastırın gözde keşişi Shenxiu'nun şiirine nazaran aydınlanmayı daha güzel bir şekilde ifade ettiğinin kabul edilmesi üzerine altıncı partriark olarak seçilir.<sup>82</sup> Şeftali çiçeklerini teması üzerine aydınlanmaya eren Zen üstadı Lingyun Zhiqin'in aydınlanmaya eriştikten sonra kompozettiği şiir de Zen geleneği içerisinde yaygın olarak bilinir.<sup>83</sup> Dögen de eserlerinde aydınlanmaya erdikten sonra

<sup>78</sup> Keizan, *Denkōroku*, 80, 137, 143, 149.

<sup>79</sup> Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 72, 84.

<sup>80</sup> William M. Bodiford, *Sôtō Zen in Medieval Japan*, 182-183; "Kechimyaku," *Nichi-Ei Bukkyo Jiten*, 166.

<sup>81</sup> Patricia J. Graham, "The Importance of Imports: Ingen's Chinese Material Culture of Manpukuji," 153-154.

<sup>82</sup> *The Platform Sutra*, 20-23.

<sup>83</sup> Bkz. *The Transmission of the Lamp*, 2:99.

eriştiği aydınlanmayı şiirle ifade eden Zen keşişlerinden bahseder.<sup>84</sup> Aynı şekilde Keizan da aydınlanmaya erişmelerinin ardından şiir kompoze eden kişilerden bahseder.<sup>85</sup> Yukarıda bahsi geçenlere ek olarak aydınlanmanın ardından görülen rüyalar ve yaşanan mucizevi olaylar da Keizan'ın aydınlanma anlayışında karşılaşılan aydınlanmanın somut ifadeleri arasında değerlendirilebilir.<sup>86</sup> Zen geleneğinde ayrıca Zen üstatlarının bastonlarının,<sup>87</sup> manastırda çeşitli amaçlar için kullanılan kumaşların<sup>88</sup> ve manastır duvarlarının<sup>89</sup> da aydınlanmanın somut ifadeleri olarak kabul edildiği bilinmektedir.

### 3.2. Manevi Otorite unsuru olarak aydınlanma

Keizan'ın aydınlanma anlayışında karşılaşılan unsurlardan bir diğeri aydınlanmanın kişiye kazandırdığı statü ve bu statüye bağlı olarak elde edilen manevi otoritedir. Aydınlanmanın sağladığı otorite aydınlanmanın toplum içinde görünür olmasına katkı sağlar, bu yönüyle sağladığı otorite aydınlanmanın somut ifadelerinden biri olarak da ele alınabilir. Keizan'da aydınlanmanın bireysel bir deneyim olmanın ötesinde mensubu olduğu gelenek ve cemaatte bir anlamı ve karşılığının bulunduğu belirtilmişti. Aydınlanan kişi aydınlanmış olmak nedeniyle gelenek ve cemaati nezdinde bir otorite de elde eder. Aydınlanmanın kişiye vermiş olduğu bu statü ve otorite de kişisel bir durum olmanın ötesindedir ve kişinin toplum ve gelenek nezdinde bir konumu ve bu konumun gereği olarak belirli hak ve sorumluluklara sahip olması sonucunu doğurur.

Kişinin aydınlanma ile kazandığı statü ve manevi otorite gelenek ve cemaat içerisinde aydınlanmış kişiye duyulan saygı ve zaman zaman gözlemlenen tapım benzeri uygulamalarda açıkça görülür. Her şeyden önce kişi aydınlanmaya ermesiyle birlikte gelenekte bir konum elde etme şansı kazanır. Zen patriyarkları ve keşişleri aydınlanma deneyimi yaşamalarının ardından geleneğin silsilesindeki yerlerini almış ve gelenek içerisinde kendilerine bir statü atfedilmiştir. Bu statü gereği kesin bir otorite kazanmış, hayatları, yazdıkları ve söyledikleriyle geleneği oluşturan halkalar haline gelmişlerdir. Dolayısıyla kişinin Zen silsilesine eklenip geleneğinin bir parçası olması ancak aydınlanma deneyimini yaşaması ile mümkün olur. Aydınlanma ile kişi Buddha'dan itibaren kesintisiz olarak aktarılan Zen hakikatinin kendisi aracılığıyla sonraki halkaya aktarılmasına uygun hale

<sup>84</sup> Dōgen, *Eihei Kōroku*, 411, 585; Dōgen, *Shōbōgenzō The True Dharma-Eye Treasury*, 1:316-317.

<sup>85</sup> Keizan, *Denkōroku*, 147.

<sup>86</sup> Bkz. Keizan. "Tōkokuki," 501-522.

<sup>87</sup> *Clouds Thick, Whereabouts Unknown: Poems by Zen Monks of China*, 232.

<sup>88</sup> Paula Arai, "The Zen of Rags."

<sup>89</sup> Pamela D. Winfield, "Materializing the Zen Monastery," 53, 55.

gelir. Kişinin aydınlanmaya ermesi bir anlamda olması, kendini kanıtlaması, geleneğin bir parçası haline gelmesi demektir. Bu durum aydınlanmaya eren kişiye öğrenci yetiştirme ve sahip olduğu deneyimi ve otoriteyi onlara aktarma hakkı da verir.

Aydınlanmanın sağladığı manevi otorite gereği aydınlanmış kişiye duyulan saygı keşişlerin ve dindarların gündelik davranışlarında açıkça gözlemlenebilir. Manastır düzeninde keşişler Buddha ve bodhisatvalara, Buddha'nın temsilcisi olarak kabul edilen baş keşişe ve eğitim aldıkları hocalarına azami derecede saygı gösterirler. Manastır rutini dahilinde Buddha'nın doğduğu ve aydınlanmaya erdiği gün gibi özel günler dahil birçok durumda Buddha heykeli önünde tütsü yakıp secde ederek saygılarını ifade ederler.<sup>90</sup> Buddha'nın temsilcisi olarak kabul edilen baş keşiş de benzer şekilde saygı görür; detaylı selamlama protokolleri icra edilir, önünde eğilir.<sup>91</sup> Bodhidharma, Dōgen, Tetsu Gikai gibi Zen geleneğinin önemli isimleri de benzer şekilde saygı görür; bu isimler adına düzenlenen anma günlerinde keşişler geleneğin bir parçası olan bu kişileri saygı ile anarlar.<sup>92</sup> Keizan ile birlikte manastır rutiniinde daha görünür olmaya başlayan dindarlar da Buddha, bodhisatvalar, gelenekte yer edinmiş diğer isimler ve keşişlere saygı gösterirler. Manastıra gittiklerinde Buddha ve bodhisatva heykelleri önünde eğilir, bu heykellere çeşitli sunular sunar, önlerinde secde ederler.<sup>93</sup>

Aydınlanmanın kişiye sağladığı manevi otorite öylesine güçlüdür ki, aydınlanmaya eren kişiler saygı belirten ifade ve davranışlar yanında tapım olarak değerlendirilebilecek ritüel ve uygulamaların da konusu olmuşlardır. Buddha ve bodhisatva heykelleri önünde yapılan secdeler, aynı şekilde aydınlanmaya erdiği düşünülen önemli şahsiyetlerin ve baş keşişin önünde yapılan secdeler tapım eğiliminin en sıradan ifadeleri olarak sıkça icra edilir. Manastır rutiniinde keşişler Buddha ve bodhisatva heykelleri ve baş keşiş ile karşılaştıkları hemen hemen her durumda eğilerek secde ederler. Secde etme ritüeli ile ilgili manastır rutiniinde ayrıntılı bir prosedür de oluşmuştur. Örneğin, manastırlarda ikamet etmek isteyen keşişler baş keşiş ile aralarındaki ilişkiye binaen farklı secde şekilleri ile baş keşişi selamlarlar. Müstakil selamlama ritüellerinde keşişler ve baş keşiş kıdem ve aradaki

<sup>90</sup> Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 11,15, 44, 51,124, 206, 233-237.

<sup>91</sup> Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 35-39, 63, 177, 187-192,346.

<sup>92</sup> Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 67, 326, 329-334, 334-337, 338-345.

<sup>93</sup> Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 11, 34, 87, 88-89, 135-136, 173-174, 211, 234-235.

ilişkiye göre farklılaşan selamlama biçimleri ile birbirlerini secde ederek selamlar.<sup>94</sup>

Aydınlanmaya erdiği düşünülen kişinin sahip olduğu manevi otoriteye işaret eden tapım ritüelleri selamlama ve secde ile sınırlı değildir. Aydınlandığı düşünülen kişi yaşamında saygı ve tapım objesi haline geldiği gibi ölümüyle de bu konum ve otoritesini devam ettirir. Bu noktada aydınlanmaya eren kişiler için düzenlenen cenaze ritüelleri oldukça dikkat çekicidir. Keizan ünlü Zen üstatları ve sıradan Zen keşişleri için düzenlenen cenaze ritüellerini ayrıntılı bir şekilde anlatır. Bu cenaze ritüellerinde manastır erkanı ve dindarlar ölen kişiyi derin bir saygı çerçevesinde tapım ritüelleri ile uğurlarlar. Gerekli ritüellerin icrası için ölen kişinin bedenini koymak üzere geçici seyyar bir altar oluşturulur. Aynı zamanda ölen kişinin portresi manastırın ana bölümlerinden biri olan dharma salonuna yerleştirilir. Ardından altardaki bedenin ve dharma salonundaki portrenin önünde çeşitli ritüeller icra edilir. Defalarca dualar, zikirler ve kutsal metinlerden bölümler okunup elde edilen sevap ölen kişiye bağışlanır. Ölen kişinin mertebesinin yüceliğinden bahsedilip kendisinin diğerlerini aydınlanmaya eriştirmek için tekrar dünyaya geleceği belirtilir. Ölüye çay ve tatlı sıcak su ikram edilip tütsüler yakılır. Daha sonra cenaze yakılır, kalıntılar toplanıp manastırın önemli Zen şahsiyetlerinin kutsal emanet ve hatıralarının bulunduğu salonuna konulur.<sup>95</sup>

Aydınlanmaya eren kişinin manevi otoritesi bununla da sınırlı kalmaz, aydınlanan kişi öldükten sonra da tapım objesi olmaya devam eder. Aydınlanan kişi için düzenlenen anma törenleri, aydınlandığı düşünülen kişilerin öldükleri, yaşadıkları veya aydınlanmaya ulaştıkları mekanlara yapılan ziyaretler, hac ritüelleri ve bu kişilerin hatıralarına yönelik tapım aydınlanan kişiye yönelik tapımın kişinin ölmesiyle son bulmadığını gösterir. Keizan Shingi belli günlerde Zen geleneğinin tarihindeki önemli şahsiyetler adına ritüeller ve seremoniler icra edildiğinden bahseder. Her ayın on dördünde Dōgen'in öğrencisi Keizan'ın hocası Tetsu Gikai (1219-1309)<sup>96</sup> adına, yedinci ayın on yedisinde Dōgen'in Çin'deki hocası Tendō Nyojō (1163-1228) adına, ayın yirmi dördünde Eiheiji manastırının ikinci baş keşişi Koun Ejo (1198-1280) adına, her ayın yirmi sekizin de ise Dōgen adına anma törenleri icra edilir.<sup>97</sup> Zen geleneğinde aydınlanmış kişilerin hayatında yer etmiş yerleri ziyaret de önem arz eder. Keizan'ın kendisi de erken yaşlarda

<sup>94</sup> Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 11,15, 44, 51,124, 190, 206, 220, 230-233, 247, 263, 266-269.

<sup>95</sup> Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 104-120.

<sup>96</sup> Bodiford, "The Growth of the Sōtō Zen Tradition in Medieval Japan," (*PhD Thesis*), 105-107.

<sup>97</sup> Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 62-63, 65, 66-67

farklı manastırları ve Zen üstatlarını ziyaret etmek için yolculuğa çıkmıştır.<sup>98</sup> Aydınlanmış kişiye yönelik tapımın bir diğer göstergesi manastırlardaki kutsal emanetler salonu ve bu salonda bulunan kutsal emanetler etrafında şekillenen kutsal hatıra kültürüdür. Keizan'ın Yokoji manastırına da geleneğin önemli isimlerinin hatıralarını barındıran bölümler eklenmiştir. Manastıra eklenen bu bölümlerde sutra kopyaları, silsile metinleri, Dōgen'e ait kemikler gibi kutsal hatıralar bulunur.<sup>99</sup> Zen geleneğinin önemli isimleri bireysel kimliklerinden sıyrılarak geleneğin temel unsurları olmuşlardır. Bu konumları nedeniyle bu kişiler ve bu kişileri temsil eden objeler bir nevi kutsallık kazanarak ritüellerin konusu olmuş ve kutsal emanetler olarak kabul edilmiştir.<sup>100</sup>

Buddha, bodhisatva, baş keşiş, önemli isimler ve sıradan keşişler de dahil tüm manastır erkanına yönelik saygı ve tapımın nedeni bu kişilerin aydınlanma deneyimini yaşamış olduklarına duyulan inanç ve bu sayede elde ettikleri güçlü otoritedir. Aydınlanan kişi Buddha'nın mirasçısı olarak Buddha'nın öğretisi dharmanın yegâne hakiki temsilcisi haline gelir. Bu konum kişiye manevi anlamda oldukça güçlü bir otorite sağlar. Bu otorite aydınlanan kişinin hayatında, ölümünde ve ölümünden sonra kendisine saygı gösterilmesine ve dahası tapım objesi olmasına neden olur. Diğer yandan keşişlerin elde ettiği bu güçlü manevi otoritenin sosyal, siyasal ve ekonomik anlamda da yansımalarının olduğu ve kendilerine dünyevi bir otorite sağladığı da muhakkaktır. Sonraki başlık aydınlanmanın bu yönünü ele almaktadır.

### 3.3. Dünyevi Fayda unsuru olarak aydınlanma

Aydınlanma deneyimi kişiye manevi otorite sağlamanın yanında dünyevi kazanımlar da sağlar. Aydınlanma deneyimini yaşayan kişi gelenek ve cemaati nezdinde elde ettiği manevi otoriteye ek olarak dünyevi kazanımlar olarak nitelendirilen ekonomik, sosyal ve siyasal faydalar da elde eder. Dahası bu dünyevi kazanımlar aydınlanmaya erişen kişi ile de sınırlı kalmaz. Aydınlanma deneyimini yaşayan kişi kendisinin aydınlanma deneyimine inananların da dünyevi kazanımlar elde etmelerine aracılık eder. Bu durum, aydınlanmanın bir vechesinin de dünyevi olanın içerisinde olduğunu, aydınlanma deneyiminin dünyevi olana karıştığını, dünyevi olanda da ifadesini bulduğunu ve dünyevi olanı sağladığını göstermektedir. Geleneğin aşkın bir deneyim olarak tanımladığı aydınlanma aynı zamanda dünyevi olanın elde edilme aracı işlevine de sahiptir.

<sup>98</sup> Dumoulin, *Zen Buddhism: A History Japan*, 138-142.

<sup>99</sup> Bernard Faure, *Visions of Power; Imagining Medieval Japanese Buddhism*, 50-52, 173.

<sup>100</sup> Merve Susuz Aygül, "Orta Çağ Sōtō Zen Budizminde Manastır Hayatı ve Dindarlık," 166-167.



Aydınlanma ile ekonomi ilk bakışta birbirlerine son derece uzak alanlar olarak görülse de aydınlanmanın bir ayağı da ekonomik alan içerisine konumlanır. Aydınlanma deneyimi aydınlanmayı deneyimleyen kişi ile bu deneyime inanan diğerlerine ekonomik kazanımlar sağlar. Aydınlanmayı deneyimlemiş ve eriştiği manevi mertebeler ile ün yapmış Zen üstatları ve bu üstatların başında bulunduğu manastırlar hem yönetici sınıf ile aristokratların hem de dindar halkın desteğine mazhar olmuştur. Kişinin yaşamış olduğu aydınlanma deneyimi ve bu deneyimin derinliği manevi otorite sağladığı gibi maddi bağışları da kendisine çekmiştir. Aydınlanmış kişi maddi bağış almaya layık olan kişi olarak kabul edilmiş, aydınlanmış kişiye yapılan bağışların bağışçıya sevap kazandırdığına inanılmıştır.

Manastırlara ve keşişlere yapılan bağışlar ve bu bağışlar ile ilgili prosedür Keizan'ın öngördüğü manastır rutininde önemli bir yer tutar. Öncelikle manastırın temel ekonomik kaynaklarından birinin manastıra yapılan bağışlar olduğunu belirtmek gerekir. Aristokratlar, yöneticiler ve dindarlar manastırlara toprak, yiyecek-içecek, kıyafet, yakıt ve para gibi çeşitli bağışlarda bulunurlar. Bu bağışların karşılığında manastırda bağış yapanlar adına duaların okunduğu ritüeller icra edilir, her ayın üçünde ve on yedisinde manastıra bağış yapanlar adına törenler düzenlenir. Ayrıca bağışçılar manastır rutinindeki çoğu ritüellerden sonra yapılan duaların da konusudurlar.<sup>101</sup> Manastıra bağış yapmak manastır hayatı yaşamayanların birincil dini faaliyetleri arasındadır. Dindarlar bu bağışlar aracılığıyla sevap kazanacaklarını ve aydınlanmaya ulaşma yolunda bu bağışların kendilerine fayda sağlayacağına inanırlar.<sup>102</sup> Bu inancın temelinde de bağışın yapıldığı kişi ve kurumun aydınlanma deneyimini ve bu deneyimin gücünü temsil ediyor olması bulunmaktadır.

Aydınlanmış kişinin ve kişinin bu deneyimine inanan diğerlerinin aydınlanmanın gücü vasıtasıyla felaketlerden, kötülüklerden kurtulacağı, sağlık, refah ve zenginlik gibi dünyevi kazanımlar elde edeceği kabulü de aydınlanmanın ekonomik yönüne işaret etmektedir. Felaketlerden korunma duaları, yağmur duası, bereketli hasat duası, refah, sağlık ve zenginlik gibi dünyevi menfaatler adına yapılan dualar da Keizan'ın manastır rutininde sıkça icra edilmektedir. Manastır bölümlerinin felaketlerden korunma duaları okunarak tavaf edilmesi, her ayın sekizinde yangın felaketinden korunmak için ritüeller düzenlenmesi, keşişlerin litürjilerinde bereketli

<sup>101</sup> Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 44, 49, 56, 72, 74-75,81, 87-88, 121-122, 195, 299, 89-90, 134, 178, 195, 200, 250, 283, 286,317, 351-352, 359, 362 vd.

<sup>102</sup> Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 87, 195, 298-299, 300.

hasat, yağmur duası ve felaketlerden korunma ritüellerin bulunması,<sup>103</sup> felaketlere karşın koruma sağlanması için muskaların yapılması<sup>104</sup> gibi uygulamalar örneklerden yalnızca bir kısmıdır. Ayrıca aydınlanmaya erdiğine inanılan arhatlar adına yapılan ritüellerde arhatların kendilerine sunu sunup dua edenleri felaketlerden koruyacağı inancı da aydınlanmanın sağladığı dünyevi faydalar başlığı altına dahil edilmelidir.<sup>105</sup> Tüm bu dua ve ritüellerin temeli duayı ve ritüelleri icra eden Zen üstatları ve keşişlerin deneyimledikleri aydınlanma nedeniyle eriştikleri güçtür.

Aydınlanmanın toplumsal yahut sosyal yansımaları söz konusu olduğunda ilk olarak üzerinde durulması gereken keşişlerin başta aileleri olmak üzere diğerleri ile ilişkileri ve onların kurtuluşu üzerinde sahip oldukları etkidir. Keşiş olmak aile ve toplum ile olan ilişkilerden feragat edip manastır kuralları çerçevesinde yeni bir yaşam şeklini benimsemeyi gerektiriyor olsa da Budizm tarihi boyunca keşişler aile ve toplum ile olan bağlarını çeşitli şekillerde devam ettirmişlerdir. Özellikle Zen geleneğinin filizlendiği ve geliştiği Çin ve Japon toplumu gibi aileye, ataya saygının temel erdemlerden biri olarak kabul edildiği kültürlerde keşiş olmak aile ile yeni bir tür ilişki biçimi geliştirmeyi de beraberinde getirmiştir. Keşiş olmanın aile bağlarını koparmadığı, bilakis keşiş olan kimsenin ailesi adına sevap kazanıp ailesinin kurtuluşuna, aydınlanmaya ermesine imkan sağladığı kabul edilmiştir. Aile ile olan bağlarını koparıp manastır hayatı yaşaması gereken keşişler kültürlerinin temel unsurlarından biri olan aile ile ataya saygı kültürü çerçevesinde evlatlık vazifelerini yeni yorumlamalarla ve yeni biçimlerde yerine getirme gayreti içerisinde olmuşlardır.<sup>106</sup>

Keizan Denkōroku adlı eserinde bir kimsenin keşiş olduktan sonra Buddha'nın çocuğu olduğunu ve ailesi ile olan bağlarını koparması gerektiğini belirtir.<sup>107</sup> Bununla birlikte ne Keizan'ın kendisi ailesi, özellikle de annesi ile bağlarını koparmış, ne de oluşturduğu manastır düzeninde aile ile olan bağların tamamen kopartılması gibi bir kural benimsenmiştir. Bilakis Keizan'ın kendisinin tüm dini hayatında annesinin izleri bulunmaktadır; Keizan keşiş olmak ve aydınlanmaya ermek de dahil başına gelen tüm güzel şeylerin annesinin duası sonucu olduğunu belirtmektedir.<sup>108</sup> Ayrıca annesi

<sup>103</sup> Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 44, 49, 55, 56, 57, 72, 75, 84-85, 101, 103, 121-122, 134, 194, 195, 200, 250, 273, 284-286, 299-300, 343; Bernard Faure, *Visions of Power*, 254.

<sup>104</sup> Faure, *Visions of Power*, 254.

<sup>105</sup> Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 173-174, 176-177.

<sup>106</sup> "The Sutra on the Profundity of Filial Love," 123-124; Morten Schlütter, *How Zen Became Zen; The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, 29-30; William E. Deal. ve Brian Ruppert, *A Cultural History of Japanese Buddhism*, 59; Charles Eliot, *Japanese Buddhism*, 84.

<sup>107</sup> Keizan, *Denkōroku*, 88.

<sup>108</sup> Keizan, "Tōkokuki," 521.

adına kadınlar için bir manastır kurup onu kadınların kurtuluşu için adanmıştır.<sup>109</sup> Keizan'ın kurduğu manastır düzeninde de aileyle olan bağların koparılması yönünde bir kural bulunmadığı, dahası aileye olan bağlılığın manastır rutinine dahil edildiği görülmektedir. Keizan Shingi ölen aile üyeleri adına düzenlenen obon gibi ritüelleri manastır rutinine dahil etmiş, manastır rutinitinde icra edilen ritüellerin sevaplarını keşişlerin ailelerine gönderip kurtuluşa ermeleri için dualar edilmiştir.<sup>110</sup> Dolayısıyla Keizan'ın kendi hayatında da oluşturduğu anlayışta ailenin, özellikle de annenin, kurtuluşa erişmesi, aydınlanmaya ermesi arzusunun etkin bir şekilde var olduğu görülmektedir. Çalışma açısından önemli olan nokta ise keşiş olan ve aydınlanmaya eren kişinin kendi aydınlanma deneyimini ailesi için kullanabilmesi; ailesine sevap gönderebilmesi ve kurtuluşuna etki edebiliyor olmasıdır.

Aydınlanmanın sosyal yansımaları hususunda üzerinde durulması gereken diğer bir nokta aydınlanmaya ermiş olan Zen üstatlarının toplumda ün sahibi olmaları ve buna bağlı olarak çok sayıda kişiyi keşiş öğrencileri olarak veya dindar muhatapları olarak cezbetmeleridir. Zen literatürü ünlü Zen üstatlarının anlatıları ile doludur. Zen üstatlarının biyografilerinde ne kadar öğrenci yetiştirdikleri ve ne kadar kişiye vaazlar verdiklerinden övgüyle bahsedilir. Rinzaï Zen okulunun önemli isimlerinden biri olan Enni Ben'en'in (1202-1280) yönetici ve askeri sınıf dahil geniş kitlelere vaazlar verdiği ve çok sayıda öğrenci edindiği bilinir.<sup>111</sup> Sôtô okulunun en önemli ismi olarak kabul edilen Dôgen zazen ve manastır hayatına yaptığı vurgu ile çok sayıda öğrenci ve takipçiyi cezbetmiştir.<sup>112</sup> Sôtô okulunun halk arasında yayılma eğilimini başlatan Keizan da çok sayıda keşiş öğrenciyeye sahip olmuş, ayrıca başta manastırın başışçı hamileri olmak üzere dindar halktan geniş kitlelerin ilgisine mazhar olmuştur.<sup>113</sup> Zen üstatlarının toplum içinde sahip oldukları bu konuma bağlı olarak gerek keşiş gerek dindar olarak insanları onların öğrencisi ve takipçisi olmaya iten etken bu üstatların aydınlanmaya erdiklerine ve bu aydınlanmanın derinliğine yönelik inançtır. Zen üstatları deneyimledikleri aydınlanma sayesinde toplumda bir konum kazanmış, insanlar arasında cazibe uyandıran sosyal bir kişilik haline gelmişlerdir.

Son olarak aydınlanmanın siyasi açıdan da birtakım yansımalarının bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Budizm Japonya'daki tarihinin başlangıcından itibaren siyaset ile iç içe olmuş, devletin resmi dini

<sup>109</sup> Faure, *Visions of Power*, 34-39.

<sup>110</sup> Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 301-303, 312-314.

<sup>111</sup> Martin Collcutt, "Zen and the Gozan," 591-592.

<sup>112</sup> Dumoulin, *A History of Zen*, 173-174.

<sup>113</sup> Kenji Matsuo, *A History of Japanese Buddhism*, 197; Heine, *From Chinese Chan to Japanese Zen*, 142.

statüsünde varlık göstermiştir. Budizm'in devlet dini olarak kabul edilmesi, devlete bağlı güçlü manastır ağları ve keşiş atama kürsüleri oluşturulması ve bu kürsülerde atanan keşişlerin devletin resmi görevlisi olarak kabul edilmesi sonucunu doğurmuştur.<sup>114</sup> Bu durum aydınlanma deneyiminin siyasette ve devlette de bir karşılığının, gücünün ve öneminin oluşmasına neden olmuştur. Keşişlerden ulaştıkları aydınlanmanın gücünü devletin refahı ve bekası adına kullanmaları beklenilmiş, dahası devletin bekası ve refahı adına dualar etmek ve ritüeller düzenlemek manastırların ve keşişlerin birincil görevlerinden kabul edilmiştir. Keizan Shingi imparatorun ve devletin bekasına yönelik ritüeller icra etmeyi manastırlarda icra edilen en önemli faaliyet olarak görür. Yeni yıl başlangıcında üç gün boyunca devam eden ritüellerde sutralar okunup, imparatorlar adına dualar edilir, ayda iki defa imparatorun bekası için sutra okuma ritüelleri icra edilir, manastır rutinindeki diğer ritüellerden sonra da devlet ve imparator için dualar edilir.<sup>115</sup> Devlet ve imparator adına icra edilen bu ritüellere manastır erkanının tamamının katılımı zorunludur.<sup>116</sup>

### Sonuç

Aydınlanma deneyimi Zen geleneğinde önemli bir konuma sahiptir. Aydınlanma Zen öğretisinin özü olarak kabul edilir. Bu önemi nedeniyle Zen tarihi boyunca odak noktası olmuş, defalarca tanımlanmış, yorumlanmış, farklı şekillerde ifade edilmiş ve geçmişten itibaren sayısız defa dönüşüme uğramıştır. Zen'in aydınlanma anlayışı temelde Mahayana geleneğinin aydınlanma anlayışına dayanır. Aydınlanmanın Mahayana geleneğinde kabul edildiği gibi dil ve kelimelerin ötesinde bir deneyim olduğu ve dualistik zihin yapısı ile anlaşılmasının mümkün olmadığı belirtilir. Aydınlanma kişinin kendi içinde var olan şeylerin hakikatini, hakikatte bağımsız bir öze sahip olmadıkları gerçeğini, kavrama potansiyeli olarak kabul edilir. Zen'in aydınlanma anlayışı Mahayana geleneğinin aydınlanma anlayışı üzerine temellenmesi yanında varlık gösterdiği toplumların koşulları tarafından da birtakım dönüşümlere maruz kalmıştır. Çin'de ani ve aşamalı aydınlanma anlayışları ortaya çıkmış, Japonya'da aydınlanma anlayışı Japon dinlerinin temel özelliklerinden biri olan genze ryaku unsurunun etkisine maruz kalmış, Tendai okulunun Hangoku düşüncesinden etkilenmiştir.

Zen üstatları teoride aydınlanmayı Mahayana temelli geleneksel unsurlarla açıklamış; aydınlanmayı tanımlanamaz, dil ve kavramlarla

<sup>114</sup> Mikael S. Adolphson, "Institutional Diversity and Religious Integration: The Establishment of Temple Networks in the Heian Age," 219-220; Akamatsu Toshihide, ve Philip Yampolsky, "Muromachi Zen and the Gozan System," 314-316; Matsuo, *A History of Japanese Buddhism*, 59-60.

<sup>115</sup> Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 33-36, 63, 76, 87, 133, 192-202.

<sup>116</sup> Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 202.

anlaşılamaz aşkın bir deneyim olarak kabul etmişlerdir. Pratikte ise zamanın ve coğrafyanın koşullarının etkisiyle aydınlanma somut bir varlık ve dünyevi fayda sağlayan bir kazanım haline dönüşmüştür. Sōtō Zen okulunun ikinci önemli ismi olarak kabul edilen Keizan, benimsediği eklektik anlayış ve Zen'i kitlelere yayma politikası nedeniyle Zen'in aydınlanma anlayışının teori ve pratikteki yansımalarının görülebileceği en güzel örneklerden biridir. Aydınlanmayı geleneksel kavramlarla anlayıp ifade etmesine karşın, Keizan'ın uygulamalarında somut, görünür bir aydınlanma anlayışı ile karşılaşılır. Keizan Shingi'de belirtilen manastır düzeninde aydınlanma başkaları tarafından bilinen, denetlenen ve objelerle temsil edilen somut bir olgu olarak karşımıza çıkar. Ayrıca aydınlanmaya eren kişi hem dini hem de sosyal bir otorite elde ederek toplumda bir konuma yükselir. Dahası kişinin eriştiği aydınlanma deneyimi ve bu deneyim sayesinde elde ettiği manevi ve sosyal otorite kendisine ekonomik, siyasi ve sosyal alanda dünyevi kazanımlar sağlar. Bu dünyevi kazanımlar aydınlanmaya erişen kişi ile de sınırlı kalmaz, aydınlanmaya erişen kişinin deneyimine inananlar da bu deneyimin kazanımlarından faydalanma imkânı bulur.

Aydınlanma ile elde edilen bu dünyevi kazanımlar elbette aydınlanmanın asıl amacını oluşturmaz, fakat aydınlanmanın geleneğin anlatısındaki gibi tanımlanamaz, dil ve dünya dışı bir deneyim olmadığını, bilakis dünyevi olanın içinde olan, başka bir ifade ile dünyevi olana "bulaşmış" bir deneyim olduğunu gösterir. Dolayısıyla aydınlanma her ne kadar gelenek tarafından soyut ve aşkın bir deneyim olarak tanımlansa da aydınlanmanın birçok veçhesinin bulunduğu anlaşılmaktadır ve yukarıda da açıklandığı üzere aydınlanma aynı zamanda somut bir olgu olarak dünyevi olanın içinde, sıradan bir deneyimdir. Kişiyi sağladığı manevi ve sosyal otorite ile dünyevi kazanımlar sağlayan bir genzeryaku kaynağıdır. Aydınlanmanın gücüne sahip olan Zen üstatları ve keşişler bu gücü kendilerinin ve cemaatlerindeki insanların dünyevi menfaatleri adına da kullanmışlardır. Sonuç olarak Keizan'da aydınlanma tüm geleneksel tanımlama ve ifadelere ek olarak dünyevi olana bulaşmış somut ve görünür bir deneyim ve dahası dünyevi olanın elde edilmesini sağlayan bir unsur, keşişlerin sahip olduğu bir güç, bir objedir.

---

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

**Finansal Destek / Grant Support:**

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

---

**KAYNAKÇA**

- "The Sutra on the Profundity of Filial Love." Çev. Keiyo Arai. *Apocryphal Scriptures*. California: BDK America, 2005.
- Adolphson, Mikael S.. "Institutional Diversity and Religious Integration: The Establishment of Temple Networks in the Heian Age." *Heian Japan, Center and Peripheries*, ed. Mikael S. Adolphson, içinde 212-244. Honolulu: University of Hawaii Press, 2007.
- Arai, Paula. "The Zen of Rags." *Zen and Material Culture*, ed. Pamela D. Winfield ve Steven Heine, içinde 229-257. New York: Oxford University Press, 2017.
- Aśvaghosa. *The Awakening of Faith*. California: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2005.
- Baroni, Helen J., *The Illustrated Encyclopedia of Zen*. New York: The Rosen Publishing Group, 2002.
- Bodiford, William M.. "The Growth of the Sōtō Zen Tradition in Medieval Japan." PhD Thesis, Yale University, New Heaven, 1989.
- Bodiford, William M.. *Sōtō Zen in Medieval Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.
- Clouds Thick, Whereabouts Unknown: Poems by Zen Monks of China*. Çev. Charles Egan. New York: Columbia University Press, 2010.
- Collcutt, Martin. "Zen and the Gozan." *The Cambridge History of Japan*, ed. Kozo Yamamura, içinde 3:583-652. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Deal, William E. ve Brian Ruppert, *A Cultural History of Japanese Buddhism*. West Sussex: Wiley Blackwell, 2015.
- Dōgen. *Shōbōgenzō The True Dharma-Eye Treasury*. Vol:1. Çev. Gudo Wafu Nishijima ve Chodo Cross. California: BDK America, 2007.
- Dōgen. *Shōbōgenzō: The True Dharma-Eye Treasury*. Vol:2. Çev. Gudo Wafu Nishijima ve Chodo Cross. California: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2008.
- Dōgen's Extensive Record: A Translation of the Eihei Kōroku*. Çev. Taigen Dan Leighton ve Shohaku Okumura. Boston: Wisdom Publications, 2010.
- Dumoulin, Heinrich. *A History of Zen Buddhism*. Çev. Paul Peachey. New York: Pantheon Books, 1963.
- Dumoulin, Heinrich. *Zen Buddhism: A History Japan*. Çev. James W. Heisig ve Paul Knitter. Indiana: World Wisdom, 2005.
- Eisai. "A Treatise on Letting Zen Flourish." Çev. Gishin Tokiwa. *Zen Texts* içinde 59-238. California: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2005.
- Eliot, Charles. *Japanese Buddhism*. London; Routledge, 2005.
- Faure, Bernard. "Quand l'Habit Fait Le Moine: The Symbolism of the "Kāśaya" in Sōtō Zen." *Cahiers d'Extrême-Asie*, 8 (1995): 335-369.
- Faure, Bernard. *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Faure, Bernard. *Visions of Power; Imagining Medieval Japanese Buddhism*. Çev. Phyllis Brooks. Princeton: Princeton University Press, 1996.

- Gethin, Rupert. *The Foundation of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Gimello, Robert M., "Bodhi." *Encyclopedia of Buddhism*, 1:50-53.
- Gimello, Robert M., "Satori (Awakening)." *Encyclopedia of Buddhism*, 2:754.
- Graham, Patricia J. "The Importance of Imports: Ingen's Chinese Material Culture of Manpukuji." *Zen and Material Culture*, ed. Pamela D. Winfield ve Steven Heine, içinde 137-164. New York: Oxford University Press, 2017.
- Harada, Hiromichi. "Shinshin datsuraku kō." *Indogaku Bukkyogaku Kenkyu*, 40:2 (1992): 744-750.
- Heine, Steven. *From Chinese Chan to Japanese Zen: A Remarkable Century of Transmission and Transformation*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Heine, Steven. "Thy Rod and Thy Staff, They Discomfort Me". *Zen and Material Culture*, ed. Pamela D. Winfield ve Steven Heine, içinde 1-37. New York: Oxford University Press, 2017.
- Hori, Victor Sōgen. "Zen Kōan Capping Phrase Books: Literary Study and the Insight "Not Founded Words or Letters." *Zen Classics: Formative Texts in the History of Zen Buddhism*, ed. Steven Heine ve Dale S.Wright, içinde 171-214. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Hori, Victor Sōgen. *Zen Sand: The Book of Capping Phrases for Kōan Practices*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003.
- Imaeda, Aishin. "Dōgen." *Shapers of Japanese Buddhism*, ed. Yusen Kashiwahara ve Koyu Sonoda, içinde 97-122. Tokyo: Kōsei Publishing Co., 1994.
- Imaeda, Aishin. "Eisai". *Shapers of Japanese Buddhism*, ed. Yusen Kashiwahara ve Koyu Sonoda, içinde 76-86. Tokyo: Kōsei Publishing Co., 1994.
- Japanese-English Buddhist Dictionary: Nichi-Ei Bukkyo Jiten*. Tokyo: Kenkyusha Printing Co., 1965.
- Karataş, Hüsamettin. "Nichiren Budizmi." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2012.
- Keizan. "Tōkokuki." Çev. William M. Bodiford. *Religions of Japan in Practice*, ed. J. Tanabe, içinde 501-522. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Keizan. "Zazen Yojinki; Advice on the Practice of Zazen." Çev. Steven Heine. *Zen Texts*, içinde 265-275. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2005.
- Keizan. *Denkōroku: The Record of the Transmission of the Light*. California: Shasta Abbey, 2001.
- Keizan. *Zen Master Keizan's Monastic Regulations*. Çev. Ichimura Shohei. Washington: North American Institute of Zen and Buddhist Studies, 1994.
- Keown, Damien. *A Dictionary of Buddhism*, New York: Oxford University Press, New York, 2003.
- Koike, Kakujun. "Keizanki no tokushitsu ni tsuite." *Indogaku Bukkyogaku Kenkyu* 8:1 (1960): 61-67.
- Kochi, Eigaku. "Satorushō no yōfuyō ni tsuite." *Indogaku Bukkyogaku Kenkyu* 3:2 (1955): 540-541.
- Matsuo, Kenji. *A History of Japanese Buddhism*. Kent: Global Oriental, 2007.

- McRae, John R. *Northern School and Formation of Early Ch'an Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.
- Mcrae, John. R., "Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch'an Buddhism." *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, ed. Peter N. Gregory, içinde 227-278. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1987.
- McRae, John. R., *Seeing Through Zen Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*. Los Angeles: University of California Press, 2003.
- Muller, Charles. "Genzeriyaku." *Dijital Dictionary of Buddhism*, [http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?61.xml+id\(%27b6148-60b2%27\)](http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?61.xml+id(%27b6148-60b2%27)) (10.06.2022).
- Muller, Charles. "Kenshō." *Dijital Dictionary of Buddhism*. [\(06.06.2022\)](http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?61.xml+id(%27b6148-60b2%27)).
- Reader, Ian. *Pratically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998.
- Records of the Transmission of the Lamp. Vol I: The Buddhas and Indian Patriarchs*. Çev. Randolph S. Whitfield. Norderstedt Books on Demand, 2015.
- Records of the Transmission of the Lamp. Vol II: The Early Masters*. Çev. Randolph S. Whitfield. Norderstedt Books on Demand, 2015.
- Records of the Transmission of the Lamp. Vol III: The Nanyue Huairang Lineage*. Çev. Randolph S. Whitfield. Norderstedt Books on Demand, 2015.
- Schlütter, Morten. *How Zen Became Zen; The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2008.
- Stone, Jacqueline I. "Medieval Tendai Hongaku Thought and the New Kamakura Buddhism." *Japanese Journal of Religious Studies* 22:2/3 (1995): 17-48.
- Stone, Jacqueline I. "Original Enlightenment (Hongaku)." *Encyclopedia of Buddhism*. 2:618-621.
- Stone, Jacqueline I. *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.
- Susuz Aygöl, Merve. "Japonya'da Kamakura Dönemi (1185-1333) Budist Okulları ve Manastır Kurumu." *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3:6 (Aralık 2020): 209-231.
- Susuz Aygöl, Merve. "Orta Çağ Sôtō Zen Budizminde Manastır Hayatı ve Dindarlık." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2021.
- The Blue Cliff Record*. Çev. Thomas Cleary. California: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1998.
- The Gateless Gate, The Classic Book of Zen Koans*. Çev. Koun Yamada, Boston: Wisdom Publications, 2004.
- The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*. Çev. John R. McRae. California: BDK America, 2000.
- The Vimalakirti Sutra*. Çev. Burton Watson. New York: Columbia University Press, 1997.



- Toshihide, Akamatsu ve Philip Yampolsky. "Muromachi Zen and the Gozan System." *Japan in the Muromachi Age*, ed. John Whitney Hall ve Toyoda Takeshi, içinde 313-330. Berkeley: University of Berkeley, 1977.
- Waka, Shirato. "Inherent Enlightenment ("Hongaku shisō") and Saichō's Acceptance of the Bodhisattva Precepts." *Japanese Journal of Religious Studies* 14:2/3 (1987): 113-127.
- Williams, Paul. "Nagarjuna." *Encyclopedia of Buddhism*. 2:581-582.
- Williams, Paul. *Mahāyāna Buddhism: Doktrinal Foundations*. 2.Baskı. New York: Routledge, 2009.
- Winfield, Pamela D. "Materializing the Zen Monastery." *Zen and Material Culture*, ed. Pamela D. Winfield ve Steven Heine, içinde 37-70. New York: Oxford University Press, 2017.
- Wright, Dale S. *What is Buddhist Enlightenment*. New York: Oxford University Press, 2016.



**Mahmut Aydın. *Hristiyanlık: Tarih, İnanç ve Uygulama*.  
İstanbul: Ketebe, 2021, 436 s.  
ISBN: 978-625-7587-45-7**

MEHMET KATAR

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye  
Ankara University, Faculty of Divinity, Türkiye  
katar@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-9018-4143>

*Hristiyanlık: Tarih, İnanç ve Uygulama* adlı kitap; ön söz, giriş, yedi bölüm, “Kur’an’ın Verilerinden Hareketle Hristiyan Algısı” adlı ek bölüm ve “Hristiyan Dini Terimler Sözlüğü” ile kaynakça ve dizinden oluşmaktadır. 436 sayfadan oluşan Hristiyanlık ile ilgili bu kapsamlı eser, Hristiyanlığın tarihi seyri yanında inanç ve uygulamalarını da ele alması sebebiyle Dinler Tarihi alanına önemli bir katkı sağladığı görünümü vermektedir. Ancak kitapta, bu beklentinin tam olarak karşılanmasını engelleyen metot ve plan ile ilgili bazı sorunlar ve bariz birtakım bilgi yanlışları bulunmaktadır. Bu sorun ve yanlışlardan bazılarını şu şekilde sıralamak mümkün gözükmektedir:

Hristiyanlık kitabının “içindekiler” kısmına bakıldığında, içeriğin kısmen kronolojik, kısmen de tematik bir yaklaşımla oluşturulmaya çalışıldığı, bu nedenle de çeşitli başlıklar altında aynı tür bilgilerin bazen tarihi perspektifle bazen de tematik yaklaşımla ve kısmen tekrar olacak biçimde yer aldığı görülmektedir. Ayrıca bölüm altlarında yer alan ana başlıklar yahut alt başlıklar arasında tam bir uyumun gözetilmediği ve başlıkların tamamında herhangi bir numaralandırmanın bulunmadığı dikkat çekmektedir. Bu durum, konu itibarıyla başlıkların önemli bir kısmının birbirleriyle ilişkisinin, bir bütünlük oluşturacak şekilde anlaşılmasına engel teşkil etmektedir. Ancak başlıklar ile ilgili asıl sorun; başlıkların numaralandırılmamış olması değil, konuya yaklaşımda temel metodun oluşturulamamış olması ve başlıklar hususunda özenli bir çalışma yapılmamasından kaynaklanıyor gözükmektedir. Bu bağlamda örneğin, tematik olarak bir başlığın içeriğinde yer alması gereken bir husus, o başlık altında anlatıldıktan sonra bilahare ayrı bir başlık halinde tekrar ele

alınmaktadır. Buna, 2. bölümde “Suriye ve Mezopotamya’da Hristiyanlık” ile “Antakya ve Urfa’da Hristiyanlık” başlıklarını örnek olarak zikretmek mümkün gözükmemektedir. Coğrafi konumu itibarıyla eski tanımlamalarda Suriye ve Mezopotamya coğrafyası içerisinde yer alan ve doğal olarak ilk başlık içerisinde zaten bahsedilen Antakya ve Urfa’nın bir sonraki başlıkta müstakil olarak “Antakya ve Urfa’da Hristiyanlık” adıyla ele alınması gereksiz gözükmemektedir. Bu durum ister istemez metin içerisinde kısmî konu tekrarlarına ve eserde gerekli bilimsel hassasiyetin gözetilmemesi sebebiyle aynı hususta çelişkili bilgiler verilmesine neden olmaktadır.

Kitaptaki özensiz başlıklara bir başka örnek olarak içindekiler kısmında yer alan 3. bölüme ait “Dördüncü Yüzyıldan On dördüncü Yüzyıla Hristiyanlık Doğu Hristiyanlığı ve Ortodoks Geleneği” adlı başlığı göstermek mümkün gözükmemektedir. Kitabın içindekiler kısmındaki bu genel başlığa karşın, metnin ilgili kısmında bu bölüm başlığının adının sadece “Dördüncü Yüzyıldan On dördüncü Yüzyıla Hristiyanlık” şeklinde olduğu, “Doğu Hristiyanlığı ve Ortodoks Geleneği” şeklindeki uzantı kısmının ise yer almadığı görülmektedir.

Yukarıda plan ve başlıklarındaki bazı tutarsızlıklara işaret ettiğimiz “Hristiyanlık: Tarih, İnanç ve Uygulama” adlı kitaptaki konular bazen kronolojik bazen de tematik olarak ele alındığı için bazı konularda kaçınılmaz olarak zaman zaman tekrara düşülmekte ve bu tekrarlar sırasında aynı konuya dair birbiriyle çelişen bilgilere yer verilmektedir. Bu bağlamda örneğin 140, 360 ve 366. sayfalarda Hristiyanlığa serbestlik tanıyan İmparator Konstantin’in Hristiyan inancına mensup olduğu ifade edilirken, 156. sayfada bu bilgilerle çelişen bir başka ifade sarf edilmektedir. Burada, Konstantin’in Hristiyan inancına mensup olduğunu açıkça ifade etmediği, dolayısıyla en iyi ihtimalle Hristiyan olup olmadığını bilmediği belirtilmekte ve böylece önceki bilgiyle çelişilmektedir.

Kitaptaki tematik dağınıklık sebebiyle yukarıda ifade ettiğimiz biçimde erken dönem Hristiyan Kilisesi’nin önemli isimlerinden olan Aryüs’ün İsa ile ilgili görüşüne de farklı başlıklar altında temas edilmekte, ancak değişik yerlerde yapılan bu mükerrer temaslarda birbiriyle çelişen ifadeler sergilenmektedir. Bu bağlamda bir yerde Aryüs’ün İsa’yı “tanrısal varlık” (s. 136), sonraki sayfada “Tanrı, ancak Tanrı’ya kıyasla ikincil bir Tanrı” (s.137) sonraki sayfalarda ise “beşer” (s. 382) yahut “özel bir beşer” (s. 149) veya “Tanrı’nın üstün bir yaratığı” (s. 402) olarak tanımladığı ifade edilmektedir.

*Hristiyanlık: Tarih, İnanç ve Uygulama* adlı kitaptaki yukarıda işaret ettiğimiz, birbiriyle çelişen ve kaçınılmaz olarak bir kısmı yanlış olan ifadeler sadece ayrı başlıklar altında değil, bazen aynı başlık, hatta aynı sayfa içerisinde yer almaktadır. Buna örnek olarak Efes Konsili ile ilgili her ikisi de

150. sayfada yer alan ve birbiriyle açık bir biçimde çelişen ifadeleri zikretmek gerekmektedir. Bunlardan birincisinde, "I. Efes Konsili olarak tarihe geçen bu toplantıda diyofizit yani İsa Mesih'in ilahi ve beşeri iki ayrı tabiat olduğu şeklindeki görüş reddedilerek Mesih'in tek tabiat olduğu görüşü onaylanmış..." ifadeleri dile getirilirken, sekiz satır sonra 451 Kadıköy Konsili bağlamında "I. Efes Konsili'nin İsa Mesih'in ilahi ve beşeri iki ayrı tabiata sahip olduğu şeklindeki kararı onaylanarak..." şeklindeki sözleriyle çelişkiye düşülmektedir. Kitabın 150. sayfasında yer alan ve birbiriyle çelişen bu bilgiler iki sayfa sonraki tabloda da tekrarlamaktadır. Bu bağlamda tabloda 431 Efes Konsili'nde "şahıs birlikteliği açısından iki tabiat vardır ancak Mesih'te sadece tek bir tabiat söz konusudur..." denildikten sonra bu ifadenin hemen altında yer alan Kadıköy Konsili ile ilgili açıklamalarda ise "Efes Konsili'nde ifade edildiği gibi iki tabiat vardır. Onlar birbirleriyle karışmamış mezc olmamışlardır." denilmektedir.

366. sayfa 1. paragrafta İsa'nın 25 Aralık'taki doğum kutlamalarının ilk defa üçüncü yüzyılda başladığı ifade edilirken hemen sonraki paragrafta "4. yüzyılda İmparator Konstantin'in Hristiyan olmasından sonra Kilise İmparator Aurelian'ın bugün dönümü festivalini Hristiyanlığa taşıyarak İsa Mesih'in doğum günü olarak kutlamaya başlamıştır." denilmekte ve böylece birer paragraf arayla iki farklı yüzyıl zikredilerek çelişkiye düşülmektedir. Ayrıca 410. sayfada da 25 Aralık kutlamalarının 336 yılında, yani 4. yüzyılda başladığı yinelenerek 3. yüzyıl iddiası ile tekrar çelişkiye düşülmektedir.

*Hristiyanlık: Tarih, İnanç ve Uygulama* adlı kitapta metot ve plan sorunları sebebiyle farklı yerlerde tekrarlanan ve tekrarlandıkça da yukarıda işaret ettiğimiz biçimde birbiriyle çelişen bilgiler yanında birçok bilgi yanlış yer almaktadır. Bu yanlışlardan bir kısmı aşağıda yer almaktadır.

12. sayfada Ortodoks Kilisesi'nde Slav azizleri olarak bilinen Cyril (Kril) ve Methodius'un 10. yüzyılda yaşadığı ve Hristiyanlığı yaymak üzere Bulgaristan ve Sırbistan'a gönderildiği ifade edilmektedir. Ancak, kardeş olan bu iki şahıs, kitapta iddia edilen dönemden bir yüzyıl önce, 9. yüzyılda yaşamış ve misyon amacıyla da Bulgaristan yahut Sırbistan'a değil, bugünkü Çek ve Slovakya topraklarına tekabül eden Moravya'ya gitmişlerdir.<sup>1</sup> Bu iki kardeşin ölümünden sonra İstanbul merkezli Moravya misyonu Latin Roma misyonerliği karşısında tutunamamış ve bu iki kardeşin yetiştirdiği misyonerler ile hazırladıkları Slavca dua ve ayin kitapları önce Bulgaristan'a, ardından da Ukrayna, Rusya bölgelerine taşınmıştır. Böylece Cyril ve Methodius kardeşler Slav azizleri konumuna yükselmişlerdir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Timothy Ware, *The Orthodox Church -An Introduction to Eastern Christianity*, 70-72.

<sup>2</sup> Ware, *The Orthodox Church*, 70-74.

24. sayfada Tanrı'nın, Hz. Musa'ya Mısır'a dönmesini ve Firavun'dan izin alarak İsrailoğulları'nı Mısır'dan çıkarmasını söylediği ifade edilmektedir. Ancak bu hikâyenin anlatıldığı Tevrat'ın Çıkış Kitabı'nda Tanrı'nın Musa'ya, İsrailoğulları'nı Mısır'dan çıkarma amacını adeta saklamasını, Firavun'dan yerleşim yerleri dışına çıkarak kurban kesmeleri için izin talep etmesini ve bu şekilde hileyle yerleşim bölgesi dışına çıkaracağı halkı olarak oradan uzaklaşmasını telkin ettiği görülmektedir.<sup>3</sup>

26. sayfada Yahudi kralları olarak bilinen Davut ve Süleyman'ın krallık dönemleri M.Ö. 1000 ile M.Ö. 900 yılları arası şeklinde zikredilmektedir. Ancak kaynaklarda bu krallardan ikincisi olan Süleyman'ın ölümünden sonra, devletin M.Ö. 928 yılında bölündüğü ifade edilmektedir.<sup>4</sup> Bu durumda bu ikilinin krallık süresinin M.Ö. 900 yılına kadar sürmesinin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

26. sayfada Süleyman'ın ölümünden sonra oğulları arasında yaşanan iktidar mücadelesi sebebiyle devletin kuzeyde İsrail, güneyde ise Yahuda adıyla ikiye bölündüğü ifade edilmektedir. Fakat kaynaklarda bu iktidar mücadelesinin Süleyman'ın oğullarıyla herhangi bir ilişkisi kurulmamakta ve Yahudi kutsal kitabına göre Süleyman'ın günahı sebebiyle Tanrı'nın bir cezası olarak, kabilecilik ve kabileler arasındaki iktidar mücadelesi neticesinde devletin bölündüğü ifade edilmektedir.<sup>5</sup>

26. sayfada M.Ö. 627'lerde Yeremya peygamber gibi bu dönemde görevlendirilen İşaya peygamberin de İsrail toplumunu, Tanrı ile yaptığı ahde uygun yaşamaya davet ettiği belirtilmektedir. Ancak kaynaklarda İşaya peygamberin belirtilen bu tarihten, dolayısıyla Yeremya peygamberin tebliğ döneminden yaklaşık yüzyıl kadar önce, M.Ö. 700'lü yılların ortalarında yaşadığı belirtilmektedir.<sup>6</sup>

27. sayfada İskender zamanında (M.Ö. 323) Yahudi toplumunun Yunan Roma kültürünün idaresi altında olduğu ifade edilmektedir. Ancak o tarihte bölgeyi ele geçiren İskender'le birlikte bölgeye taşınan ve uzun süre etkin olan Yunan kültürüdür,<sup>7</sup> milat öncesi 1. yüzyıla kadar bölgede bir Roma varlığından, dolayısıyla Roma kültüründen söz etmek mümkün gözükmemektedir.

<sup>3</sup> *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil)*, Çıkış, 3:18-20. Yahudiliğe göre Tanrı'nın Hz. Musa'ya telkin ettiği iddia edilen bu hileli yaklaşım Yahudi kutsal kitabının yorum kısmında da "hilekâr görünüşlü istek" olarak tanımlanmıştır. Bkz. *Tora ve Aftara*, 2. kitap: Şemot, 27.

<sup>4</sup> Yusuf Besalel, *Yahudi Tarihi - Kronolojik Yahudi Tarihi, 104 Dünya Yahudi Cemaati, İsrail ve Türkiye-İsrail İlişkileri*, 46-47.

<sup>5</sup> Bkz. *Kitabı Mukaddes*, I. Krallar, 12:1-20. Ayrıca bkz. Ernest Renan, *History of the People of Israel - From the Reign of David up to the Capture of Samaria*, 3:150-151.

<sup>6</sup> Theodore Friedman, "Isaiah Introduction," *Encyclopaedia Judaica*, 10:58.

<sup>7</sup> Charles F. Kent, *A History of the Jewish People - The Babylonian, Persian and Greek Periods*, 3:271.

163. sayfada Doğu - Batı Kiliseleri arasında "İmparator Zeno dönemindeki çatlak, adını 471-489 yılları arasında İstanbul patriği olan Acacian'dan almıştır." denmekte ve böylece İstanbul Patriği Acacius'un taraf olduğu, bu nedenle Batı'da "Acacius'un sebep olduğu", "Acacius ile ilgili" anlamlarına gelen "Acacian"<sup>8</sup> ifadesi Patrik Acacius'un adı olarak zikredilmektedir.

163. sayfada Doğu Hristiyanlığında, yaşanmış olan ikona tapıcılığı ve ikonoklazm (ikona kırıcılık) ihtilafı, ikona yanlısı Doğu Kilisesi ile ikona karşıtı Batı Kilisesi arasındaki bir kavga ve iki Kilise arasındaki bölünme sebeplerinden biriymiş gibi gösterilmektedir. Bu bağlamda "ikonoklazm tartışmasında Batı Kilisesi yetkilileri Doğu Kilisesinin, Hristiyanları Tanrı'ya tazim ve ibadete değil de aziz tasvirlerine tapınmaya teşvik ettiğini ileri sürünce bu iki Kilise arasında zaten zayıf olan birlik tekrar çökme tehlikesi yaşar. ...Zira İmparatorun kiliselerdeki resim ve ikonaların kırılması yönündeki fermanına karşı toplanan ve resim ve ikonaların muhafazası kararını alan II. İznik Konsili'nin (787) bu kararı, Batı Kilisesi yetkilileri ve İmp. Şarلمان tarafından putperestlik olarak tanımlanmıştır." Tırnak içi olarak gösterdiğimiz ifadelerde Roma Kilisesi'nin ikonalara karşı çıktığı ve 787'de ikona yanlısı karar alan II. İznik Konsili kararlarına da itiraz ettiği iddia edilmektedir. Oysa ikonoklazm (ikona kırıcılığı) kavgası esas itibarıyla (Doğu) Roma İmparatorluğu'nda ikonoklast siyasi otorite ile buna karşı çıkan ikona savunucusu bazı din adamları, keşişler ve halk arasında yaşanmıştır. Bu süreçte Roma (Bizans) İmparatoru III. Leo 726 yılında İstanbul'da İkonoklazmı (ikona kırıcılığını) başlatınca içerideki ikona yanlısı kesimlerle mücadele yanında, ikonalara destek veren Roma Kilisesi ile de sürtüşme yaşamıştır. İkonoklast Roma (Bizans) İmparatorluğu yönetimi ile kendi tebaasının bir kısmı ve ikonoklazma karşı çıkan Roma Kilisesi arasındaki gerilim Leo'nun oğlu Konstantin zamanında da devam etmiştir. Bu süreçte Roma (Bizans) siyasal yönetimi kendisinin ikona kırıcılığını eleştiren Papalığı cezalandırmak amacıyla İmparatorluğun Güney İtalya'daki Sicilya ve Calabria ile Güney Balkanlardaki İllirya bölgesinin idaresini Roma Kilisesi'nden alarak İstanbul Patrikliğine vermiş,<sup>9</sup> ayrıca İtalya'nın güneyinden Roma'ya giden Papalık gelirlerini kesmiştir.<sup>10</sup> İkonoklazmı başlatan İmparator Leo'dan uzun süre sonra, siyasi şartların değişmesiyle

<sup>8</sup> Warren Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, 161-166; Steven Runciman, *The Byzantine Theocracy*, 43-44.

<sup>9</sup> J. B. Bury, *A History of Later Roman Empire from Arcadius to Irene (395 A.D. to 800 A.D.)*, 2:428-447; Ostrogosky, *History of the Byzantine State*, 164-171; Runciman, *The Byzantine Theocracy*, 68-76; Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, 350-355.

<sup>10</sup> Bury, *A History of Later Roman Empire*, 2:423; Runciman, *The Byzantine Theocracy*, 70; Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, 355.

İmparator naibi olan ikona yanlısı İmparatoriçe Irene ve oğlu Konstantin, ikonalara serbestlik sağlamak için Roma Kilisesi'nin de desteği ve gönderdiği temsilcilerle 787'de II. İznik Konsili'ni toplatmış ve ikonalara tazim kararı aldırılmıştır. Bu konsil, Doğu ile Batı Kiliseleri arasında açık bir ihtilaf konusu ve iddia edildiği gibi bölünme nedeni olmak bir yana, iki Kilise arasındaki son ekümenik konsil olarak görülmektedir.<sup>11</sup> II. İznik Konsili'ne itiraz; Papalıktan değil, konsil sürecinde görüşlerine başvurulmayan Batı'daki Frank yönetiminden gelmiş ve dini açıdan Roma Kilisesi'ne bağlı olan Frank Krallığı, birtakım siyasi gerekçelerin de etkisiyle konsil kararlarına karşı çıkmış ve bu hususta bağlı olduğu Roma Kilisesi ile de çelişmiştir.<sup>12</sup> İfade ettiğimiz bu tablo çerçevesinde ikonoklazmın Doğu ve Batı Kiliseleri'nin bölünmesinde herhangi bir etkisinin bulunduğunu iddia etmek çok gerçekçi gözükmemektedir.

Kitapta, 163. sayfada “Doğu - Batı Kiliseleri arasındaki büyük bölünmeye götüren üçüncü önemli çatlak Batı Kilisesinin kredoya ... ‘filoque’ ifadesini eklemesiyle gün yüzüne çıkan Photian Şiizmasıdır (863-867).” denilmektedir. Ancak bu ihtilaf, kitapta iddia edildiği gibi, başlangıçta “filioque” takısı sebebiyle değil, esas itibarıyla İstanbul'daki patrik atamasına Roma Kilisesi'nin usul açısından itiraz etmesi ve yeni Patrik Photius'u tanımamasıyla patlak vermiştir. Bu süreçte önce Roma Kilisesi, kökeni itibarıyla din adamlığından gelmeyen İstanbul Patriği Photius'u patriklik makamını yetkisiz bir biçimde işgal eden bir gasıp olarak tanımlamış ve o makamda durmaması gerektiğini ilan etmiştir. Bunun üzerine Patrik Photius da Roma Kilisesi'nin eleştirilecek bazı noktaları yanında bu Kilise'nin henüz açıktan savunmadığı, ancak Batı'daki kiliselerde yaygınlaşan “filioque” takılı kredoyu gerekçe göstererek Roma Kilisesi'ni aforoz etmiş ve bu durum kısa süreli bir bölünmeye neden olmuştur.<sup>13</sup>

163. sayfada Doğu - Batı Kiliseleri arasındaki nihai bölünmenin güç ve yetki kapışmasından kaynaklandığı ifade edilmektedir. Bu bağlamda Bulgaristan ve Güney İtalya'daki Bizans eyaletleri gibi yeni Hristiyan olan bölgelerin hangi Kilise'nin hâkimiyeti altında olması gerektiği hususlarında tartışmalar olduğu, Papa IX. Leo'nun bu döneme kadar Doğu Kilisesi'nin ibadet geleneğini takip eden Güney İtalya kiliselerine Batı Kilisesi'nin ibadet geleneğini dayattığı ve Doğu Kilisesi'nin de Batı'nın bu girişimini bütün Kilise'ye hâkim olma çabası olarak yorumlayarak ilişkileri kesmeyi tercih

<sup>11</sup> Runciman, *The Byzantine Theocracy*, 77-80; Ware, *The Orthodox Church*, 33.

<sup>12</sup> Thomas F. X. Noble, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, 149-150; Runciman, *The Byzantine Theocracy*, 81.

<sup>13</sup> Ware, *The Orthodox Church*, 50-53. Ayrıca bkz. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, 451-454; Runciman, *The Byzantine Theocracy*, 93-94.

ettiği iddia edilmektedir. Oysa her şeyden önce Güney İtalya bölgesindeki Sicilya ve Calabria gibi eski Bizans topraklarının sakinleri, kitapta iddia edildiği gibi yeni değil, uzun yüzyıllar önce Hristiyan olmuş ve yüzyıllar boyu Roma (Bizans) idaresinde kaldıktan sonra Doğu-Batı Kiliselerinin bölünme sürecinde Roma Kilisesi'ne bağlı ulusların işgaline uğramıştır. Bu çerçevede Roma Kilisesi'ne bağlı olan Normanlar İtalya'nın, ele geçirdikleri güney bölgelerinin, Bizans'a ve dolayısıyla Grek usulü Hristiyanlığa tabi olan Hristiyanlara Batı tarzı "filioqueli" kredoyu dayatınca iki taraf arasındaki gerilim artmıştır.<sup>14</sup> Dolayısıyla kitapta iddia edildiği gibi Güney İtalya bölgesi yeni Hristiyan olan bir bölge olması sebebiyle değil, Bizans'ın elinden çıkması ve Roma Kilisesi'ne bağlı ulusların egemenliğine girmesi sebebiyle sorun haline gelmiştir. Kitapta aynı bağlamda gündeme getirilen yeni kurulan Bulgar Kilisesi'nin iki ana Kilise'den (Roma ve İstanbul) hangisine bağlanacağı hususu ise kitapta iddia edildiği gibi 11. yüzyılda değil, 9. yüzyılda Patrik Photius döneminde tartışılmış ve Photius sonrasında bir çözüme varılmıştır. Varılan bu çözüm çerçevesinde de Photius'tan sonra, iki kilise arasında ilişkilerin yeniden tesisıyla Bulgar Kilisesi'nin İstanbul'a bağlı olarak oluşturulmasına karar verilmiştir.<sup>15</sup>

353. sayfada Katoliklerde belirli şartlarda boşanıp yeniden evlenmeye izin verildiği ifade edilmekte ve buna çocuk sahibi olamayan, ancak bunu çok isteyen eşlerin boşanmalarına ve yeniden evlenmelerine izin verildiği örnek gösterilmektedir. Ancak bu iddia gerçeği yansıtmamakta ve Katolik Kilisesi'nde boşanmanın ardından Kilise vasıtasıyla tekrar evlenmeye izin verilmemektedir.<sup>16</sup> Günümüzde sadece, yüzyıllardan beri uygulanan, çeşitli gerekçelerle evliliğin iptal edilmesi (butlanı) kolaylaştırılmış bulunmaktadır.<sup>17</sup> Bu suretle mevcut evliliğin fiilen ve yasal açıdan bitmesinden sonra evliliğin taraflarından biri veya her ikisi evliliğin iptalini gerektiren veya gerektireceği var sayılan bir gerekçeyi göstererek bağlı bulunduğu piskoposluğa başvurmakta ve piskoposluk yargısının bu gerekçeyi onaması halinde sona ermiş olan evlilik iptal edilerek "hiç olmamış" durumuna düşürülmektedir. Boşanmaktan farklı olan bu iptal işlemi sayesinde önceki evliliğini yok saydıran kişiler evlenmemiş sayıldığı için yeni bir evlilik yapmaları da mümkün olmaktadır.<sup>18</sup>

359. sayfada "hikmetli kişiler (wise men) gökyüzünde yeni bir yıldız görür, bunu takip ederek Beytullahim'in bir köyüne gelir ve burada yemlikte

<sup>14</sup> Ware, *The Orthodox Church*, 55; Runciman, *The Byzantine Theocracy*, 106.

<sup>15</sup> Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, 454-456.

<sup>16</sup> Gerard J. McCarron, "Divorce and the Catholic Church," 113.

<sup>17</sup> Albert McDonnell, "Mercy Applied - Marriage Annulments," 93-95.

<sup>18</sup> Alicia Sloan, "Annulment: Divorce for Catholics?," 51-53.



yatan yeni doğmuş bir bebek bulurlar. Bebeğin kutsallığının ve asaletinin farkına varan bu kişiler ona birtakım hediyeler sunar ve kendilerini görevlendiren Kral Herod'a bebeğin doğduğunu haber vermeden yurtlarına dönerler." Kitapta yer alan ve iki farklı İncil'in (Matta ve Luka) birbiriyle çelişen bilgilerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulan bu ifadede birkaç yanlış birden bulunmaktadır. Her şeyden önce hikâyede İsa'nın doğum yeri, Betlehem'in bir köyü değil, sadece Betlehem olarak zikredilmektedir.<sup>19</sup> İkinci olarak hikâyede bahsedilen bilge kişiler sadece Matta İncili'nde zikredilmekte ve bunlar yıldızı takip ederek bebek İsa ile annesini Betlehem'de, kitapta ifade edildiği gibi ahırda değil, bir evde bulmaktadır. "Ahırda, hayvan yemliğinde yatan bebek" ifadesi ise Luka İncili'nde nakledilmektedir. Luka'ya göre nüfus sayımı için yaşadıkları Nasıra kentinden asıl memleketleri olan Betlehem'e gelen Meryem ve nişanlısı Yusuf Betlehem'de konaklayacak yer bulamadıkları için bir hanın, hayvan barınağında geceleme zorunda kalmış ve Meryem burada İsa'yı dünyaya getirerek kundakladıktan sonra hayvan yemliğine yatırmıştır. Meleklerin, İsa'nın doğumunu haber vermesiyle de Matta İncil'inde bahsedilen bilge kişiler değil, çevrede bulunan çobanlar ziyarete gelmiş ve bebek İsa'yı yemlikte yatar durumda bulmuştur.<sup>20</sup> Üçüncü olarak da yine Matta İncil'inde Kral Herod; bu bilge kişilerin, Yahudilerin müstakbel kralının doğduğu ve onun yıldızını gördükleri için onu aramaya geldikleri şeklindeki söylentiyi yaymaları üzerine, onlarla görüşerek, bu müstakbel kralın yerini tespit ettiklerinde kendisine de bildirmelerini ve ona bağlılığını göstermek istediğini söylemiştir.<sup>21</sup> Ancak bu bilge kişiler çocuğun yerini tespit ettikten sonra Tanrı'nın meleğinin, Kral Herod'un asıl amacının çocuğa zarar vermek olduğunu bildirmesi üzerine, kitapta ifade edildiği gibi "çocuğun doğumunu" değil, "bulunduğu yeri" Herod'a haber vermeden oradan uzaklaşmışlardır.

360. sayfada "Hristiyanlar sadece İncillerde zikredilen yerleri değil aynı zamanda Eski Ahit'te zikredilen kutsal mekânları da ziyaret ederler. Örneğin Hristiyan hacılar Celile bölgesinde, Cebrail'in Meryem'e İsa'ya hamile kalacağını müjdelediği yer olan Nasıra'daki Müjde Kilisesi'ni (Annunciation Church) ziyaret ederler." Tırnak içinde alıntılıdığımız bu sorunlu ifadeden tam olarak ne kastedildiği anlaşılmamaktadır. Şayet bu ifadeden kastedilen şey Hristiyanların Yahudilik açısından kutsal bilinen bazı yerleri kutsal kabul etmesi ise Filistin coğrafyasında bir Yahudi ihya hareketi olarak ortaya çıkan Hristiyanlık, Kudüs örneğinde olduğu gibi Yahudiliğe ait pek çok şey gibi bazı yerleri de kutsal kabul etmektedir. Ancak Nasıra Yahudilik

<sup>19</sup> Bkz. *Kitabı Mukaddes*, Matta, 2:5-16.

<sup>20</sup> Bkz. *Kitabı Mukaddes*, Luka, 2:1-20.

<sup>21</sup> Bkz. *Kitabı Mukaddes*, Matta, 2:7-8.

açısından bu tür kutsal yerlerden biri değildir. Ayrıca Nasıra Kasabası'nın ve Meryem'in İsa ile müjdelenmesinin Eski Ahit yahut Yahudilikle herhangi bir ilişkisi bulunmamakta ve Hristiyanlığın müjde olarak kabul ettiği bu anlatı bir Hristiyan metni olan Luka İncili'nde (1:26-38) yer almaktadır.<sup>22</sup>

366. sayfa 1. paragrafta "İncillerin İsa'nın doğumuna ilişkin verdiği tarihlerle Hristiyan geleneğinde İsa'nın doğumu olarak kutlanan Noel tarihi tam bir tezat teşkil etmektedir. İncillerde yer alan ağırlıklı görüşe göre İsa Mesih M.Ö. 4 dolaylarında dünyaya gelmiş olmasına rağmen Noel 25 Aralık'ta kutlanmakta ve Miladi yıl İsa'nın doğumuyla başlatılmaktadır." Bu ifadede, bir taraftan İncillerdeki verilerden hareketle İsa'nın doğum yılı dile getirilmekte, diğer taraftan doğum günü olarak İncillerde herhangi bir zaman zikredilmemesine rağmen, M.Ö. 4 yılının, doğum günü olarak kutlanan 25 Aralık ile tezat oluşturduğu iddia edilmektedir. Kitapta zikredilen bu bilgilerin doğruluk veya yanlışlığı bir yana, İsa'nın doğum yılı ile doğum günü ayrı şeyler olduğu için bunlar arasında herhangi bir tezat aramak mantıklı gözükmemektedir. Ayrıca İncillerden hareketle İsa'nın doğum tarihini tespit etmek mümkün olmayacağı için kitapta zikredilen M.Ö. 4 yılı da bilim insanları tarafından, kesin olmayan tartışmalı bir tarih olarak görülmekte ve İsa'nın en geç bu tarihte, daha büyük bir ihtimalle de M.Ö. 6 yahut 7 yıllarında doğmuş olması gerektiği kabul edilmektedir.<sup>23</sup>

407. sayfada İsa Mesih'in İncillerin zikrettiği ve Hristiyanların kabul ettiği Betlehem kasabasında değil, Nasıra kasabasında doğduğu iddia edilmekte, ancak bu iddiaya herhangi bir kanıt gösterilmemektedir.

409. sayfada kutsal bölgenin (Filistin) tanımı yapılırken "...Konstantin'in bu bölgeyi ele geçirmesinden sonra..." ifadesi zikredilmektedir. Ancak bu bölge Konstantin'den önceki dönemlerde de Roma'nın idaresi altında bulunmakta<sup>24</sup> dolayısıyla bu bilgi yanlış gözükmemektedir.

*Hristiyanlık: Tarih, İnanç ve Uygulama* adlı kitap, yukarıda birtakım örneklerini zikrettiğimiz çelişki ve bilgi yanlışları yanında bazı terminoloji hatalarını da içermektedir. Bu bağlamda örneğin, 13. sayfada "Ortodoks olmayan Doğu Kiliseleri" ibaresi kullanılmaktadır. Ancak Grek ve Slav ağırlıklı Ortodokslar dışındaki diğer Doğulu Hristiyanlar da kendilerini Ortodoks olarak tanımlamaktadır. Bu Doğulu Ortodokslar İngilizce kaynaklarda "Oriental Orthodox" olarak tanımlanırken, Grek ve Slav

<sup>22</sup> Bkz. *Kitabı Mukaddes*, Luka, 1:26-38.

<sup>23</sup> Mehmet Katar, "Hristiyanlık'ta İsa'nın Doğumu ile İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı," 116.

<sup>24</sup> 5. yüzyılda Konstantin döneminde Roma İmparatorluğu'nun sınırları için bkz. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, 32.

toplulukların oluşturduğu Ortodokslar ise “Eastern Orthodox” olarak adlandırılmaktadır.<sup>25</sup>

25. sayfada Yahudi ve Hristiyan kutsal metnine göre Hz. Musa'nın halkını Mısır'dan çıkardıktan sonra Sina Çölü'nde Tur Dağı'na çıkıp Tanrı ile anlaştığı ifade edilmektedir. Ancak Yahudi ve Hristiyan kaynaklarında bu dağın adı İslami terminolojideki gibi Tur değil, Sina yahut Horev Dağı olarak zikredilmektedir.<sup>26</sup>

25. sayfada Yahudi ve Hristiyan kaynaklarına göre Hz. İsa öncesi İsrail tarihi anlatılırken ilk İsrail kralı Saul'dan bahsedilmekte, ancak Saul yerine Kur'an ve İslam kaynaklarında geçen Talut adı zikredilmektedir. Aynı şekilde 359. sayfada İsa'nın doğum yeri Betlehem Kasabası Hıristiyan kaynaklarındaki adlandırma ile değil, Arapça adıyla Beytullahim olarak ifade edilmektedir.

361. sayfada “Ausburg İtirafı” ifadesi kullanılmaktadır. Ancak bu itiraf kelimesinin, kitapta belirtildiği gibi “itiraf” değil, “İman Beyanı (Beyannamesi/Deklerasyonu)” olarak zikredilmesi gerekmektedir. Kitabın son kısmında yer alan Dini Terimler Sözlüğü'nde, Türkçe telaffuzuyla yazılan “Konfesşın” (Confession) kavramı da yine aynı şekilde sadece günah itirafı şeklinde açıklanmaktadır. Oysa 361. sayfada işaret ettiğimiz “itiraf” ifadesinin ve sözlükte “Konfesşın” şeklinde geçen kelimenin “İman Beyanı (Beyannamesi/Deklerasyonu)” şeklinde ifade edilmesi gerekmektedir.

Sonuç olarak, *Hristiyanlık: Tarih, İnanç ve Uygulama* adlı kitapta, yukarıda örneklerini zikrettiğimiz türden birtakım plan ve metot hataları yanında ciddi bilgi yanlışları, çelişkiler ve örneklendirme gereği duymadığımız türden bazı ifade hataları yer almaktadır. Bu durum eserin, bilimsel hassasiyetler yeterince gözetilmeden aceleyle kaleme alındığı ve ciddi bir kontrolden geçirilmeden yayımlandığı izlenimini vermektedir. Kitabın, yeni yapılacak bir baskısında bahsettiğimiz bu hataların giderilmesi halinde, Dinler Tarihi ve Hıristiyanlık alanına daha ciddi bir katkıda bulunması söz konusu olacaktır.

#### KAYNAKÇA

Besalel, Yusuf. *Yahudi Tarihi - Kronolojik Yahudi Tarihi, 104 Dünya Yahudi Cemaati, İsrail ve Türkiye-İsrail İlişkileri*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2003.

Bury, J. B. *A History of Later Roman Empire from Arcadius to Irene (395 A.D to 800 A.D.)*. 2 c. London and New York: Macmillan and Co., 1889.

<sup>25</sup> Ware, *The Orthodox Church*, 4.

<sup>26</sup> *Tora ve Aftara*, 2. kitap: Şemot, 18-19.

- Friedman, Theodore. "Isaiah Introduction." *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, USA: Thomson Gale, (2007): 10:58.
- Katar, Mehmet. "Hristiyanlık'ta İsa'nın Doğumu ile İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı." *İslâmiyât* 3:4 (2000): 117-131.
- Kent, Charles F. *A History of the Jewish People -The Babylonian, Persian and Greek Periods*. 3 c. New York: Charles Scribner's Sons, 1899.
- Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil)*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1988.
- McCarron, Gerard J. "Divorce and the Catholic Church." *Journal of Religion and Health* 14:2 (1975): 113-119.
- McDonnell, Albert. "Mercy Applied - Marriage Annulments." *The Furrow* 67:2 (2016): 92-97.
- Noble, Thomas F. X. *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*. University of Pennsylvania Press, 2009.
- Ostrogosky, G. *History of the Byzantine State*. Çev. Joan Hussey. Oxford: Basil Blackwell, 1968.
- Renan, Ernest. *History of the People of Israel -From the Reign of David up to the Capture of Samaria*, London: Chapman and Hall, 1889.
- Runciman, S. *The Byzantine Theocracy (The Weil Lectures Cincinnati 1973)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Sloan, Alicia. "Annulment: Divorce for Catholics?" *Studies: An Irish Quarterly Review* 87:345 (1998): 51-56.
- Tora ve Aftara 2*. kitap: Şemot. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2004.
- Treadgold, Warren. *A History of the Byzantine State and Society*. California: Stanford University Press, 1997.
- Ware, Timothy. *The Orthodox Church -An Introduction to Eastern Christianity*. Great Britain: Penguin Books, 2015.





**Mesut Kaya. *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, Mart 2019. 254 s.  
ISBN: 978-975-548-477-8**

**Mehmet Taha Boyalık. *El-Keşşâf Literatürü: Zemaşeri'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*. İstanbul: İSAM Yayınları, Ekim 2019. 487 s.  
ISBN: 978-6057580-08-5**

HALİL ŞİMŞEK

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye  
Ankara Social Sciences University, Faculty of Divinity, Türkiye  
halil.simsek@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3990-1071>

Tefsir literatürünün en önde gelen eseri hangisidir sorusuna cevap olarak ez-Zemaşeri'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ını zikredek çok sayıda Kur'an ve tefsir araştırmacısı vardır. Diğer taraftan tefsir literatürünün en tartışmalı eseri hangisidir şeklindeki bir soruya da yine ez-Zemaşeri'nin *el-Keşşâf*'ını işaret edecek araştırmacıların sayısı azımsanamayacak oranda çok olurdu. Çünkü es-Suyûti'nin de (ö. 911/1505) *Nevhidu'l-Ebkâr*'ında işaret ettiği gibi, *el-Keşşâf* yazıldıktan sonra ilim adamları onu eleştirmek, ona reddiye yetiştirmek ve onunla yarışmak, onun Mu'tezili içeriğini kimisi desteklemek, kimisi de tasfiye etmek, i'rab yönlerini açıklamak, hadislerini tahric etmek, onu telhis etmek, eksiklerini tamamlamak, teyit ve/veya tahkik etmek için birbirleri ile yarış halindeydiler. *el-Keşşâf* odaklı üretilen literatür o derece arttı ve önem kazandı ki, 16. yüzyıl itibariyle Taşköprüzade'nin (ö. 968/1561) *eş-Şekâ'ik*'i ölçü olarak alınsaydı, *el-Keşşâf*'la ilgili çalışma yapmış olmak, bir ilim adamının ilmi yeterliliğinde önemli bir gösterge olmaktadır.

20. yüzyıla gelene kadar medreselerde tefsir eğitim sisteminin merkezinde yer alan *el-Keşşâf*, son zamanlarda modern araştırmalara ümit verici derecede konu olsa da, *el-Keşşâf* odaklı literatür maalesef kısmen ihmal edilemiştir. Yine son zamanlarda İslam literatürü mirasının

azımsanamayacak bir bölümünü oluşturan şerh ve haşiye literatürüne artan ilgi neticesinde, *el-Keşşâf* literatürünün büyük bir çoğunluğunu oluşturan şerh ve haşiyelere de ilgi artmıştır. Bununla beraber *el-Keşşâf*'ın etki alanında kalan şerh ve haşiye dışı literatür de araştırmalara konu olmaya başlamış, fakat bu literatürün kapsamlı bir şekilde bibliyografik hasılasını çıkarma girişimleri gerçekleşmemiştir. Mesut Kaya ve Mehmet Taha Boyalık'ın ayrı ayrı yazmış oldukları monografıları bu boşluğu doldurmada sadece önemli bir girişim gerçekleştirmekle kalmamışlar, aynı zamanda ileride bu meyanda yürütülecek birçok araştırmaya da kaynak teşkil edecek referans niteliğinde birer çalışma ortaya koymuşlardır.

Mesut Kaya'nın çalışması ki bu çalışma aslında 2015'te *Şerh ve Hâşiyeleri Bağlamında el-Keşşâf'ın Tefsire Etkileri* başlığı ile yayınlanmış çalışmasının revize edilmiş yeni baskısıdır, giriş ve dört bölümden müteşekkil olup, giriş bölümünde (ss. 15-47) kurucu bir metin ve ana kaynak olarak addedilen ez-Zemaşşerî'nin *el-Keşşâf*'ı tanıtılmakta; birinci bölümde (ss. 51-65) kurucu metinleri anlama ve yorumlama faaliyeti bağlamında şerh ve haşiye yazıcılığı işlenmekte; ikinci bölümde (ss. 69-89) *el-Keşşâf* çalışmalarının erken dönemi olarak tasnif edilen ve et-Tabersi (ö. 548/1154) ile başlayıp es-Sekuni (ö. 717/1317) ile biten dönemde yapılan çalışmalar ele alınmakta; üçüncü bölümde (ss. 93-151) sistematik addedilen şerhler meyanında et-Ṭıbbî'den (ö. 743/1342) el-Fîrûzâbâdî'ye (ö. 817/1415) uzanan aralıkta yapılan çalışmalar incelenmekte; dördüncü bölümde (ss. 155-220) ise et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve el-Cürçânî (ö. 816/1413) üzerinden *el-Keşşâf* odaklı çalışmalar, genelde Osmanlı coğrafyasında olmak üzere muhtelif İslam coğrafyasında incelemeye alınmakta; daha sonra da kısa da olsa yazarın gözlemlerini ihtiva eden sonuç bölümü (ss. 221-24) ile çalışma sonlandırılmaktadır. Genelde Türkçe ve Arapça modern araştırmaları, matbu Arapça kaynakları ve az da olsa birkaç tane Batı menşeli modern araştırmaları muhteva kaynakçanın sonrasında karma dizin verilmiş, en sonunda da *el-Keşşâf* literatürü 10 adet farklı tablo ile şekillendirilmiş, bu eserlerin ve yazarlarının birbirleriyle olan ilişkileri şemalandırılmıştır.

M. Taha Boyalık'ın çalışması ise giriş, iki ana başlık ve bu ana başlıkların altında toplam sekiz alt başlıktan oluşmaktadır. İlk ana başlıkta *el-Keşşâf* literatürünün tarihi seyri incelenmiş, bu meyanda *el-Keşşâf* literatürü teşekkül dönemi (ss. 43-80), gelişim dönemi (ss. 81-130), olgunlaşma dönemi (ss. 131-172), zirve dönemi (ss. 173-202), ve son örneklerinin verildiği beşinci alt başlığın (ss. 203-239) ardından müellif ismi veya vefat tarihi tespit edilemeyen *el-Keşşâf* odaklı çalışmaları muhteva altıncı alt başlık (ss. 241-249) ile sonlandırılmıştır. Literatürde muhteva ilişkileri başlığı altındaki ikinci bölümde *el-Keşşâf* literatüründe ele alınan örnek konular

karşılaştırmalı olarak iki alt başlıkta işlenmiş (ss. 253-376 ve 377-431), sonrasında da yazarın gözlemlerini özetleyen sonuç, *el-Keşşâf* literatürünün yazma ve matbu nüshalarını liste halinde veren bir ek, birinci dereceden orijinal kaynakların çoğunluğu teşkil ettiği zengin bir kaynakça ve en sonunda titizlikle düzenlenmiş bir dizin verilmiştir.

Aradan bir sene dahi geçmeden aynı konuda iki müstakil araştırmanın ilim camiasına sunulması bir taraftan konunun önemini ortaya koymaktayken, diğer taraftan da ikinci yazarı böyle bir konuyu “tekrar” ve/veya “ayrıyeten” araştırmaya iten sebepleri sorgulamamıza vesile olmaktadır. Aynı konuyu işleyen araştırmalarda genelde okuyucunun beklentisi daha önce yapılan çalışmaların zikredilmesi, değerlendirilmesi, eksikleri, yanlışları ve halihazır çalışmanın mevcut birikime ne gibi katkılar sunacağına ortaya konmasıdır. Birkaç ay farkla önce yazıldığı anlaşılan Kaya’nın araştırması klasik ilim ehlinin dikkat çektiği bu konuyu ve bu konuda sarf ettikleri ilmi emeği zikretmekte, katkılarına ve eksiklerine değinmekte, ama modern dönemde bu bağlamda yapılan başka bir çalışma zikretmemektedir. Boyalık ise ne klasik dönemlerdeki girişimlerden bahsetmekte ne de modern dönemde yapılan çalışmalara temas etmektedir. Her iki eserin de kaynakçasında bazı modern çalışmaların kullanıldığı gözlense de araştırma esnasında bu çalışmalardan hangi kapasitede istifade edildiği konusunda soru işaretleri ortaya çıkmaktadır. Örneğin Kaya ve hatta Boyalık dahi, Walid Saleh’in 2013’te kaleme aldığı araştırmasını kaynaklarında zikretmelerine rağmen, bu çalışmadan teknik bir konunun ötesinde istifade etmemeleri veya herhangi bir ilmi değerlendirmeye tabi tutmamaları biz okuyucular için bir hayal kırıklığı olmakla beraber, bilgi ve entelektüel gayretlerin farklı coğrafyalarda takibi ve transferi konusunda ilim camiasına bir katkı sunmakta yetersiz kalmaktadır. Boyalık’ın çalışmasında M. Kaya’nın araştırmasının kullanılmamış olması da hem bir başka hayal kırıklığına hem de Boyalık’ın konu hakkındaki bazı noktaları gözden kaçırmaya sebep olmuştur.

İki çalışmada da eksik ve/veya yetersiz olduğunu düşündüğümüz bir başka boyut literatürün tasnif edilme şeklidir. İki araştırmacı da tarihsel bir dönemlendirme ve sınıflandırma yapmışlar, Kaya, coğrafi faktörleri kısmi de olsa göz önüne almaya çalışmışsa da bu girişimleri çok yüzeysel kalmış, literatürün muhteva ve yöntem açısından sınıflandırılması göz ardı edilmiştir. Boyalık ise kronolojik düzene itina göstermiş, bu kronolojik yapıyı organik bir bütün olarak tasvir etmiş, bu yapıyı da doğan, gelişen, olgunlaşan ve en sonunda da ölen veya etkisini azaltan bir organizma gibi sunmuştur. Fakat bu tür kategorilendirmeler, *el-Keşşâf* literatüründeki çeşitliliği ve dinamik yapıyı yansıtmakta yetersiz kalmakta, muhteva ve telif saikleri



konusunda romantik bir yaklaşım ortaya koymaktadır. İtikadi ve fıkhî olarak farklı mezheplere mensup, uzmanlık alanları farklılık arz eden, farklı coğrafya, tarihsel dönem ve geleneklerden gelen ilim adamlarının telifleri, saikleri ve yaklaşımları farklılıklar arz etse de birbirleriyle olan ilişkilerinin belirlenmesi açısından muhteva ve metot yoluyla birbirleriyle bağları tesis edilmeli ve bu ilişkiler ağından hareketle bir sınıflandırma yapılmalıdır. Muhteva açısından türsel bir tasnif de bize çok şey anlatabilir. Mesela *el-Keşşâf*'la ilgili literatür muhteva açısından bakıldığında, kimisinin ideolojik, teolojik, dilsel, hadis tahrici, edebî değerlendirmeler, kimisinin de bütün bunları ihtiva edebilecek *muḥākemāt* türünden eserler olduğu gözlemlenir. Diğer taraftan bu literatürün kimisi *el-Keşşâf*'ı başından sonuna kadar değerlendirirken, kimisi de sadece kısmi olarak ele almakta, hatta kimisi de sadece tek bir ayet bağlamında literatüre müdahil olmaktadır. Kısmi haşiye yazarlar veya tek bir ayete haşiye yazarlar *el-Keşşâf* literatürü açısından ne ifade etmektedir, tefsir tarihi ve tefsir histografyası açısından ne ifade etmektedir? Sanki tarihin bir döneminden sonra *el-Keşşâf*'a şerh veya haşiye yazmak bir ilim adamının kendisini ve ilmi rüştünü ispatlamasına vesile olmaktadır. Ez-Zemaḥşerî bir çıta koymuştu ve söz almak isteyen herkesin bu çıtaya göre ortaya çıkması gerekmekteydi. En bariz haliyle Taşköprüzade'nin *eş-Şekā'ik*'inde görüldüğü üzere, biyografik eserlerde bir kişinin bütün eserlerinden daha ziyade ve öncelikle, *el-Keşşâf*'a ve daha sonra da el-Beydāvî'nin (ö. 685/1286) *Envaru't-Tenzil*'ine bir şerhi veya haşiyesi varsa zikredilir ve böylece o kişinin ilmi statüsü yüceltilirdi. Bu telakkinin *el-Keşşâf* şerhçiliği ve haşiyeciliği açısından açılımları nedir türünden sorular bu meyanda yapılan ve/veya yapılacak çalışmalar için araştırma sahaları açmasını umduğumuz türden ve cevaplanmayı bekleyen sorulardır. Aynı şekilde İran ve Orta Asya coğrafyasında *el-Keşşâf* nasıl karşılanmış, Endülüs ve civarında nasıl kabul veya ret görmüş, Mısır ve diğer Arap diyarlarında nasıl telakki bulmuş, Osmanlı'da ne tür değerlendirilmiştir gibi sorularla yeni çalışmalara yön verici değerlendirmelerimizi ve potansiyel araştırma sorularımızı paylaşmak isteriz.

*El-Keşşâf* literatürü mefhum olarak modern dönemde ortaya çıkan bir kavram değildir ve Kaya'nın da işaret ettiği gibi, klasik dönemde bu literatür incelemeye alınmış, tasnif edilmeye çalışılmış, muhtelif girişimler değerlendirmeye tabi tutulmuştur; yani ortada bir de *el-Keşşâf* literatür tarihçiliği/histografyası vardır. Modern araştırmaların müstağni olamayacağı en önemli konu bu girişimlerin değerlendirilmesidir. Örneğin es-Suyûtî'nin *Nevāhidu'l-Ebkār*'ı bu bağlamda irdelenmeli, telif edildiği dönem öncesini anlamada ve telif edildiği coğrafyayı ve sonrasındaki literatür tarihini nasıl etkilediği de değerlendirilmelidir. Bir örnek vermek

gerekirse, Kaya el-Bulkînî'ye ('Umer b. Reslân, ö. 805/1403) nispet edilen bir *el-Keşşâf* haşiyesini (s. 143-145) es-Suyûtî'nin değerlendirmesiyle sunmakta ve böylece okuyucunun bir *el-Keşşâf* haşiyesi hakkındaki algısını es-Suyûtî'nin merceği ile şekillendirmektedir. İki araştırmacının da mülhaza ettiği bir başka örnek vermek gerekirse, es-Suyûtî, et-Teftâzânî'yi el-Ṭîbî'nin şerh/haşiyesini özetlediği yönünde değerlendirmektedir. Her iki araştırmacı da es-Suyûtî'nin bu değerlendirmesinin gerçeği yansıtmadığını tespit etmişler ama es-Suyûtî'nin bu değerlendirmesinin saiklerini irdeleme ihtiyacı hissetmemişlerdir. Walid Saleh'in bazı *el-Keşşâf* haşiyeleri hakkında yaptığı araştırma sayesinde Osmanlı alimi Kınalızade'nin (ö. 979/1572) *Muḥâkemât* adlı risalesinde *el-Keşşâf* literatürü histografyası açısından önemli ve es-Suyûtî'den farklı değerlendirmeler yaptığını biliyoruz. Dolayısıyla hem adı itibarıyla el-Beydâvî'nin şerhleri ve haşiyeleri hakkında olduğu düşünülen es-Suyûtî'nin *Nevâhid*'i hem de Kınalızade'nin *Muḥâkemât*'ı *el-Keşşâf* literatürünün değerlendirilmesinde ve bu literatürün klasik dönemde sınıflandırılması girişimlerini anlamak açısından son derece önemli olduğunu not etmek isteriz.

Modern tefsir tarihçiliği açısından da *el-Keşşâf* literatürünün değerlendirilmesi ayrı bir önem arz etmekte, bu literatürün matbaanın İslam dünyasına ve özellikle Mısır'a ilk olarak girdiği 19. yüzyılın başından itibaren ve sonrasında da 20. yüzyıl boyunca nasıl bir muameleye maruz kaldığı konusu ilginç bir boyut kazanmakta, modern dönem tefsir tarihçiliğinin eksiklerini gözler önüne sermektedir.

Sağır Ahmed Karamânî'nin (ö. 971/1564) tefsirinin müstakil bir tefsir olduğunu düşünüyorduk; Kaya ve Boyalık'ın incelemeleri bu bilgimizi sorgulamaya sebep olmuştur; Boyalık bu eserin bir *el-Keşşâf* haşiyesi olduğunu iddia etse de (ss. 195-197) Kaya'nın yazma içinden verdiği örnekler (ss. 204-207) konunun çetrefil olduğunu ve daha detaylı araştırmalar gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca kayıp olduğunu düşündüğümüz iki cildini de Kaya ayrı bir çalışma ile ortaya çıkarmış ve incelemiştir. Kaya ve Boyalık'ın verdikleri bilgilere göre bu tefsirde *el-Keşşâf* ve *Envâr*'ın ağır izlerini görmemek mümkün olmadığı gibi diğer müstakil tefsir kaynaklarının yoğun bir şekilde kullanılmış olması ve de önceki *el-Keşşâf* şerh ve haşiyelerinin kaynak olarak kullanılmış olması bu eserin hem bir *muḥâkemât* tarzında işlendiğini hem de sanki her iki esere de rakip ve onların çizgisinde bir telif örneği olabilecek bir çalışma izlenimi vermektedir. Kanuni (hs. 1520-1566) döneminin önemli bir ilim adamı olan Karamânî'nin bu çalışması zannettiğimizden daha büyük bir öneme sahip olabilir. Osmanlı hanedanlığının resmi bir tefsir eseri ortaya koyma girişimi farklı araştırmacılar tarafından dillendirilmiş, Kemalpaşazade'nin (ö. 940/1534)

ve Ebussuud Efendi'nin (ö. 982/1574) tefsirleri bu bağlamda da değerlendirilmiş, dolaylı da olsa, birtakım delillerle desteklenmiştir. Böyle bir girişim Osmanlı tarihi açısından da çok önemli açılımlar yaratmaktadır. Konu siyasi meşruiyet ile alakalandırıldığında ve Osmanlı hanedanlığının yüzyıllar boyunca, en azından teorik olarak meşruiyet sorunu ile yüzleşmek zorunda kaldığı dikkate alındığında mevzu farklı bir açıdan da büyük önem kazanmaktadır. Bu açıdan Karamânî'nin tefsirinin/şerhinin/haşiyesinin daha ayrıntılı ve müstakil araştırmalara tabi tutulması gerekmektedir.<sup>1</sup>

Mezkûr değerlendirmelerimiz Kaya tarafından kısmi de olsa göz önüne alınmışsa da ne Kaya'dan ne de Boyalık'tan araştırmalarında bu konuları bütün yönleriyle ele almış olmalarını beklemek belki de haksızlık olurdu. Çünkü, görebildiğimiz kadarıyla, iki araştırmacı da daha ziyade bir literatür tespit çalışması yapmışlar, bu literatürün bugüne kadar ihmal edildiğine dikkat çekmişler, sahih bir tefsir tarihine ulaşmak için yazma halinde olan eserlerin ve şerh/haşiye geleneğinde ortaya konan çabaların da göz önüne alınması gerektiğine dikkat çekmişler, geleceğin tefsir araştırmacılarına yeni araştırma konuları sunmuş ve bu konuları çalışmayı kolaylaştıracak referans kaynağı oluşturmuşlardır.

Her iki araştırmanın da kendine has özellikleri ve avantajları olmakla beraber, Kaya'nın çalışması entelektüel önceliğe, Boyalık'ın çalışması ise musahhih, mütemmim ve müstedrik olma özelliklerine sahiptir. Konunun hem İslam tarihi, tefsir tarihi, İslam mezhepler tarihi, hem de İslam literatür tarihi açısından önemini bir kez daha teslim edip iki araştırmanın da malul olduğu birtakım eksikleri hatırlatmak isteriz.

Biyografik eserlerde ve teracimlerde zikredilen birçok bilgiyi direkt kaynak olarak kullanan Kaya, bu bilgileri çoğu zaman teyit ve tekit etmemiş, kimin kim olduğunu açıklama ihtiyacı hissetmemiş, hangi eserin ne ifade ettiğini belirtmemiş, kimi zaman da modern araştırmacıların veya muhakkiklerin izlenimlerini ve yorumlarını bilimsel veriler olarak sunmuştur. Örneğin (s. 71) Ṭabersî'nin *el-Keşşâf* literatüründeki yeri ile ilgili olarak aktarılan bilgiler, bu bilgilerin aktarıldığı kaynaklarla uyumlu değildir. Kaya bu meyanda kaynak olarak yazar isimleri ve eser isimleri zikretmiş olsa da bu yazarların ve eserlerin bir tefsir eserinin ve müfessirin değerlendirilmesinde ne ifade ettiğini bir tefsir araştırmacısı olarak anlamakta zorlandık. Biyografik eserlerdeki verilerin teyit ve tahkike ihtiyaç duymasına matuf bir örnek vermek gerekirse, Haydar el-Herevî'ye (ö. 818-

<sup>1</sup> Yakın zamanda Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi Eman A. U. al-Sherafi tarafından "Karamânî Tefsirinin Âl-i İmrân Suresinin Tahkik ve İncelemesi" başlıklı doktora tezi konuyla ilgili umut verici çalışmalara kapı aralayan bir başlangıç örneği teşkil etmektedir.

30/1416-27) nispet edilen ve Taşköprüzade ve Katip Çelebi (ö. 1067/1657) tarafından et-Teftâzânî'nin *el-Keşşâf* şerhine bir haşiye olduğu iddia edilen bir eseri Kaya tarafından zikredilmiş (ss. 160-162), Katip Çelebi yoluyla bu eserden alıntılar yapılmıştır. Fakat Boyalık'ın gayretleriyle (ss. 139-142) bu eserin sadece yazma nüshası tespit edilmekle kalmamış, ayrıca et-Teftâzânî'nin *el-Keşşâf* şerhine bir haşiye olmadığı, direkt *el-Keşşâf* üzerine yazılmış bir şerh/haşiye olduğu da tespit edilmiştir. Bu manada Boyalık'ın gayretleri sadece Kaya'nın verilerini tahkik ve tashih etmekle kalmamış, aynı zamanda yaklaşık 400 yıl öncesinden bu yana tashih ve tahkik bekleyen bir bilgiyi de revize etmiş ve araştırmacıların kullanımına sunmuştur. Boyalık'ın bu kabil girişimleri İslam literatür mirasında ve özellikle de biyografik ve bibliyografik eserlerdeki bilgilerin güvenilirliğini teyit etmenin gerekliliğini bir kez daha ortaya koymuştur.

Kaya'nın araştırmasında verdiği birçok bibliyografik verinin Boyalık'ın çalışmasında tashih ve tekmil edildiğini gözlemlediğimizi de not etmek isteriz. Örneğin, Kaya'nın (ss. 74-75) 'İzz b. 'Abdisselâm (ö. 660/1262) ve ibn Hişâm el-Enşârî (ö. 761/1360) ve eserleri hakkındaki eksik ve yanlış veriler Boyalık tarafından tahkik ve revize edilmiş ve yine örneğin biraz önce zikrettiğimiz el-Bulkîni'ye atfedilen haşiyenin Topkapı Sarayı Müzesi'nde olduğu iddia edilen yazma nüshasının hatalı bir veri olduğu Boyalık tarafından tespit edilmiştir. Kaya'nın çalışmasındaki eksik ve/veya yanlış verilerin Boyalık'ın çalışmasında düzeltildiği ve/veya tamamlandığını gösteren örneklerin sayısını çoğaltmak mümkün. Yine, örneğin, Kaya bir takım *el-Keşşâf* literatürünü sadece liste halinde ve isim olarak zikretmekle yetinmiştir (ss. 185-186 ve 218-220). Bu eserlerin bazılarının yazma kopyaları bazı modern araştırmacılar tarafından tespit edilmiş olsa da Kaya bu eserleri inceleme gereği görmemiş, diğer bazıları hakkında sunduğu verilerin karşılığının olmadığı da Boyalık tarafından tespit edilmiştir. Özellikle Osmanlı tarihi açısından çok önemli bir şahıs olan Molla Lütü'yi (ö. 900/1495) sadece iki satırla zikreden Kaya, yazma nüshası da olduğunu tespit etmiş ancak erişilmesi çok kolay olan Molla Lütü'nin bu eserini neden inceleme ihtiyacı hissetmemiştir bilemiyoruz. Nitekim Boyalık bu yazma nüshayı tetkik etmiş, hem Osmanlı tarihi hem de tefsir tarihi açısından çok değerli bilgiler sunmuştur (ss. 176-178). Bu bağlamda bir başka örnekte, biyografi ve tabakat eserlerinin verdiği bilgileri teyit ve tetkik etmeden sunan Kaya, eş-Şeyh Abdullah (ö. 828/1425?) isimli bir kişinin *el-Keşşâf*'ın *şevâhid*'i ile ilgili bir eser yazdığını ve belki de bu eserin bu türde yazılan ilk eser olduğunu zikretmektedir (ss. 209-210). Halbuki iki sayfa sonrasında sadece liste halinde verdiği diğer *şevâhid* türündeki eserler arasında eş-Şebusterî'nin (ö. 720/1320?) eserini zikretmekte ve hatta bir yazma

nüshasına dahi işaret etmektedir. Kaya'nın eserinde ölüm tarihi dahi zikredilmeyen eş-Şebusteri (ö. 696/1297'de sağ) ve eseri Boyalık tarafından daha profesyonelce işlenmekte, başka bir yerde bulma imkanımız olmayan veriler ışığında sunulmaktadır (s. 60). Yine Kaya, el-Baḥşī (ö. 1098/1697) nisbetli bir kişiye *el-Keşşāf* haşiyesi atfetmiş, yazma nüshaya referansta bulunmuş ama bizlere başka bir malumat sunmamıştır. Boyalık tarafından el-Baḥşī ve eseri hakkında olumlu veya olumsuz herhangi bir malumata rastlayamadığımızdan mütevellit, ya el-Baḥşī'nin böyle bir haşiyesi gerçekte yoktur ve Kaya'nın verdiği malumat tetkike tabi tutulmadan sunulmuştur ve de Boyalık bundan dolayı zikre mucip görmemiştir, ya da el-Baḥşī'nin mezkur eseri hala araştırılmayı beklemektedir.

Literatürün tespiti meyanında Boyalık'ın çalışması daha titiz ve profesyonel bir gayretin ve mesainin sonucu olsa da bu çalışmanın da birtakım eksiklerle malül olduğunu zikretmeyi ve gelecekteki baskılarında göz önünde bulundurulmasını arzulamaktayız. es-Subkī'nin (ö. 756/1355) *Sebebül-İnkifāf*'ına yer verilmemesinin bir sehvin neticesi olduğunu düşünüyor, daha önce yazıldığı ve yayınlandığı ortada olan Kaya'nın ve W. Saleh'in eserlerinin göz ardı edilmesinin bir neticesi olduğunu düşünüyoruz.

Boyalık'ın eserinin sonunda verdiği liste (ss. 442-454) hem matbu ve yazma nüshaları tespit edilen, hem de yazması olduğu iddia edilse de nüshaları teyit edilemeyen toplam 181 eser ihtiva etmektedir. Yazma nüshası tespit edilemediği zikredilen gruba ait olan eser sayısı 48'dir. O halde matbu veya yazma halinde olduğu tespit ve teyit edilen *el-Keşşāf* literatürü sayısı 133'tür. Bu listede 22 eserin kütüphane kayıtlarının Muştafā Dirāyetī'nin *Fihristvāre-i Destnuviṣṭhā'yi Īrān*'ına güvenerek verildiği anlaşılmaktadır. Çalışmanın ana gövdesinde 104 madde başlığı zikredilmiş, kimi başlık altında birden fazla isim zikredilmiş, kimisinde de yazara nispet edilen eserin doğru olmadığı veya herhangi bir yazma nüshanın tespit edilemediği not düşülmüştür. Dolayısıyla, Boyalık'ın çalışması yaklaşık 100 kadar *el-Keşşāf*'la ilgili literatür tespit etmiş ve bu literatürün bibliyografik teyidini dahi yapmıştır. Bu açıdan, *el-Keşşāf* ve *el-Keşşāf* literatürü ile ilgili çalışma yapmak isteyenler için vazgeçilmez bir bibliyografik referans olma özelliğine sahiptir.

Eserin gelecekteki edisyonlarında revize edilmesini önerdiğimiz düzenlemeleri de öneri olarak zikretmek isteriz. Bu çalışmada ilk defa zikredilen ve ilk kez keşfedilen yazma nüshalarla ilgili tıpkıbasım örnekleri derc edilebilirdi. Araştırmacılar tarafından kullanımı kolaylaştırmak için iki tane alfabetik konkordans (concordance) ve/veya çapraz referanslama (*cross reference*) düzenlenebilir; bu konkordanslardan birisi yazar konkordansı, diğeri de eser konkordansı olabilir. Bibliyografik kayıtlar ve

veriler Türkiye ve İstanbul kütüphaneleri ile sınırlandırılmamalı, özellikle modern araştırmalar neticesinde ortaya çıkan veriler ışığında dünyanın farklı yerlerindeki nüshalar da okuyucunun ilgisine ve bilgisine sunulmalıdır.


*el-Keşşâf*'ın tefsir tarihindeki etkisi, bir çalışmanın başlığında, diğerinin de önsözünde dillendirilmiş olsa da her iki çalışmada da bu etkinin niteliği konusunda değerlendirmelere rastlamakta zorlandık. Mesela iki yazar da *el-Keşşâf*'ın başta Zeydî olmak üzere Şî'a mensuplarında, Endülüs'te ve Endülüs yazarlarında etkili olduğunu ifade etmişler, fakat Boyalık konuya hiç temas etmemiş, Kaya ise, özellikle Şî'i tefsir geleneği bağlamında, önce yüzeysel bir şekilde temas etmiş (s. 38) ve Tabersî'nin eseri meyanında konuyu irdeleyeceğini (ss. 70-72) söylemişse de bizim izlenimimize göre doyurucu bir değerlendirmede bulunamamıştır.

Zikrettiğimiz olumlu/olumsuz yönlerine rağmen alana önemli katkı sağladığını düşündüğümüz her iki eserin de alan araştırmacılarının istifade edeceği önemli çalışmalar olduğunu zikreder, temas etmeye çalıştığımız farklı yönlerin ve tevcih ettiğimiz soruların yeni araştırmalara sevk etmesi umuduyla her iki eseri de ilgililerine tavsiye ettiğimizi belirtmek isteriz.





**Christina Civantos. *The Afterlife of al-Andalus: Muslim Iberia in Contemporary Arab and Hispanic Narratives*. New York: Sunny Press, 2017. 362 s.  
ISBN: 978-1438466705**

FATMA MERVE ÇINAR  
Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye  
Ankara University, Faculty of Divinity, Türkiye  
fmcinar@ankara.edu.tr  
 <https://orcid.org/0000-0001-8806-2692>

711-1492 yılları arasında Müslüman hâkimiyetindeki İspanya'yı temsil eden Endülüs'ü farklı boyutlarıyla ele alan bilimsel araştırmaların sayısı, son yıllarda giderek artmıştır. Endülüs tarihine yönelik bu akademik ilgi, yalnızca söz konusu medeniyete ev sahipliği yapmış olan İspanya topraklarıyla sınırlı kalmamış; diğer Batı ülkelerinde, Arap coğrafyasında ve Türkiye'de de benzer boyutlara ulaşmıştır. Aslında görece yeni sayılabilecek bu ilginin geçmişi ve alana dair akademik çalışmaların başlangıcı 19. yüzyıla kadar dayanmaktadır. Bu tarihten sonra, Endülüs medeniyeti, tarihi ve edebiyatı üzerine Batıda araştırmaları müteakiben konuya ilişkin farklı algılama biçimleri de ortaya çıkmıştır. Endülüs'ün, Avrupa topraklarının bir kısmında yedi yüzyılı aşkın bir süre Müslümanların siyasi hâkimiyetini ve varlığını simgelemesi, zamanla entelektüel ilginin odağı haline gelmesini açıklayan niteliklerinin başında sayılabilir. Bununla birlikte Endülüs'ün Hristiyan Avrupa ile karşılaşma, mücadele ve birlikte yaşamayı kapsayan çalkantılı ilişkisi, sınırları giderek küçülse de uzun süren siyasi iktidarın bölgede bıraktığı sosyal, kültürel, ilmi, dinî ve etnik izleri, Endülüs tarihini, bütün İslam tarihi içerisinde, Batılı araştırmacılar için farklı bir noktaya taşımıştır. Benzer şekilde, 20. yüzyılın son çeyreğinde Arap coğrafyası ve Türkiye'de akademik camianın adını sıkça zikretmeye başladığı Endülüs tarihi, farklı motivasyonlarla incelemelere konu olmuştur. İki yüzyılı geçmeyen bu taze araştırma sahası içerisinde oryantalizmin etkisinin de hissedildiği bir gerçektir. Akademik olsun ya da olmasın, Endülüs tarihi ve medeniyetini farklı pencerelerden izleyen bu ürünler, birbirine benzemeyen, sebep sonuç



bağları farklılaşan algı örüntüleri de oluşturmuştur. Başka bir deyişle hem popüler kültürün bir parçası hem de akademik çalışmaların gözde konusu olarak Endülüs, üzerinde farklı algıların inşa edildiği bir zemin olarak gündemdedir. Buna mukabil, Endülüs'ün birbirinden değişik yönlerine atıfta bulunarak inşa edilen metinler üzerine konuşma ihtiyacı, oldukça güncel bir durumdur. Endülüs tecrübesine referansta bulunan çalışmaların dayandığı temeller ve inşa ettikleri algıların incelendiği eserlerin sayısı ise oldukça azdır. İşte bu çalışmada, Endülüs tarihi anlatıcılarının, bu medeniyete dikkat çeken söylemlerin, bu sahada çalışmış araştırmacılar tarafından kaleme alınmış akademik veya popüler nitelikteki eserlerin inşa ettiği tarih metinlerini değerlendiren bir eser üzerinde durulacaktır.

Halen Miami Üniversitesi Modern Diller ve Edebiyatlar Bölümünde (Department of Modern Languages and Literatures) profesör olarak görev yapmakta olan Christina Civantos'un kaleme aldığı *The Afterlife of al-Andalus: Muslim Iberia in Contemporary Arab and Hispanic Narratives* adlı eseri, yukarıda bahsedildiği gibi, Endülüs'e odaklanmış anlatılarda yer alan algıları değerlendirmektedir. Civantos'un bu eserinden önce, pek de aşına olmadığımız bir sahaya, Arjantin oryantalizmine ve bölgedeki Arap göçmen kimliğine değindiği çalışması da yine inşa edilmiş bir tarih anlatısına ve bu anlatının sınırlarını çizdiği kimliklere dikkat çekmiştir.<sup>1</sup> Civantos, bu ikinci müstakil çalışmasında, Endülüs'ün bir popüler kültür imgesi olarak farklı açılardan nasıl ele alındığını ve birbirinden zıt görüşler için bile nasıl popüler bir simge haline getirildiğini araştırmak için yola çıktığından bahsetmektedir (s. 2). Yazar, popüler kültürün Endülüs ismine, tarihine, bölgenin fethine ve kaybedilişine dair efsaneleşmiş veya özlem duyulan bir tarih ögesi olarak yaklaşmasına defaatle vurgu yapmaktadır.

Müellif, kendisini bu çalışmayı yapmaya iten gücün, aslında ilk ilgi alanı olan Orta çağ İberyaya çalışmalarına eğilme ve bu geçmişin sömürgeciliğe etkisini ortaya koyma çabası içerdiğini dile getirmektedir (s. viii). Civantos, uzun bir araştırma sürecinin sonunda, ilk çalışmasında odaklandığı Avrupalı ve Arap Arjantinlilerin bir alt kümesi olarak Endülüs üzerine müstakil bir araştırma yapma isteğinin doğuşundan bahsetmektedir. Anlaşılan o ki bu istek, onu Endülüs tarihini tekrar anlatmak yerine, ilk çalışmasına benzer bir şekilde Endülüs'ün bir tarih ögesi olduktan sonraki görünümüne yer vermeye itmiştir.

---

<sup>1</sup> Christina Civantos, *Between Argentines and Arabs: Argentine Orientalism, Arab Immigrants, and the Writing of Identity*, New York: State University of New York Press, 2007.

Christina Civantos'un giriş ve üç bölümden oluşan çalışması, doyurucu kaynakçası ile dikkat çekmektedir. Müellif eserinin yazılış amacına, ortaya çıkış şekline ve izlediği metoda ilişkin kısa bilgileri önsözde verdikten sonra, giriş bölümünde Endülüs'ü farklı medeniyetlerin ve geçmişlerin ortak mirası olarak ele almaktadır. Bu girişim, Civantos'un Endülüs'ü medeniyetler içerisinde tek açıdan ortak payda olarak konumlandırmasından ziyade, farklı coğrafyaların tarihî seyirlerinde kesişim kümesi olarak Endülüs'e nasıl baktıklarına odaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, giriş bölümünde Endülüs'e kolonyal dünyanın penceresinden veya Arap-Mağribî çerçevesiyle yaklaşıldığında ne tür sonuçların ortaya çıkacağına değinen yazar, aslında ilerleyen bölümlerde müstakil başlıklarla açacağı konulara kapsayıcı bir üst bakış sunma arzusu taşımaktadır. Bu noktada, Endülüs'ün birbirine tamamen zıt dünya görüşleri için nasıl referans kaynağı olarak görülebildiğine dair çarpıcı örneklerle yer vermektedir (ss. 2-53). Bu örneklerin en ilgi çekicilerinden biri, Üsame b. Ladin'den sonra el-Kaide'nin lideri olduğu söylenen Eymen ez-Zevahiri'nin, 11 Eylül saldırılarının ardından, Endülüs'ün düşüşünü tekrar yaşamayacaklarını belirtmesi ve dönemin ABD Başkanı Barack Obama'nın 2009'da Kahire'de yaptığı konuşmada Müslüman geleneğinde dinî hoşgörünün örneği olarak bir Endülüs şehri olan Kurtuba'dan bahsetmesi gösterilebilir (s. 2). Birbirine bu denli aykırı iki metinde referans alınan Endülüs'ün, konuşmalara konu olan yönlerinin de oldukça farklı olduğu ortadadır. Fakat kanaatimizce yazarın bu örneklerden hareketle vurgulamak ve ilerleyen başlıklar altında detaylandırmak istediği nokta, dinî, siyasi veya etnik bazı söylemler ile bakış açılarının meşrulaştırılmasında Endülüs'e farklı noktalardan da olsa referansta bulunmaya ihtiyaç duyulmasıdır.

Civantos'un Batıdan, Mağrib coğrafyasından, Arap entelektüellerin yazıp çizdiklerinden, hatta bir önceki çalışma sahası olan Arjantin edebiyatından aktardıkları bir bakıma, Endülüs'ü örnek gösterme geleneğinin ne kadar yaygın olduğunu gözler önüne sermektedir. Müellif eserin hemen giriş bölümünde, bu örnekleri kullanarak, egemen kültürün uyguladığı asimilasyon ya da ret üzerinden, üçüncü bir seçeneğin imkânının Endülüs'e referanslarla sunulduğunun da altını çizmektedir. Bir adım öteye taşıdığı yorumlarından anlaşılabilir ki, Endülüs hakkındaki anlatıların yeniden yazılması veya tercüme edilmesi, küreselleşme güçlerine verilen bir yanıtın ifadesidir (ss. 6-7).

Eserinin giriş bölümünde sömürgeciliğin türlerine ve tarihine dair kısa bilgiler sunan yazar, akabinde Arap-Mağribî edebiyatın Endülüs

medeniyetine dair vurgu yapmayı tercih ettiği yönlerine değinmekte, konuya ilişkin metinlerin daha çok kültürel, sanatsal, mimari ve ilmî gelişmelerin beşiği oluşuyla ilintilendirildiğini savunmaktadır. Gerçekten de güncel literatür değerlendirildiği takdirde, yukarıda bahsedilen hususların Arap-Mağribî yazınında Endülüs için öne çıkarıldığı, Endülüs üzerinden Müslümanlara özgü bir medeniyet tasavvurunun / övgüsünün üstüne basıldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda yazar, Endülüs tarihinin yeniden yazımına veya ona yapılan referanslara dikkat çekerken bu örneklerin yer aldığı metinleri dipnotlarda belirterek okuyucuları ileri okumalar için yönlendirmektedir.

Eserin uzun girizgâhının son sayfalarına doğru, bu medeniyetin neşet ettiği coğrafyada, Endülüs'ten sonraki yüzyıllarda kaleme alınmış ve alana dair çalışmaların ilk nüvelerini teşkil eden metinlere ayrı bir önem atfedilmiştir. Kanaatimizce, Endülüs tarihini, kaynaklarından okuyup yeniden yazma ve yorumlama çabası içerisinde olan bu ilk girişimler, yazar tarafından ayrı bir dikkatle incelenmiştir. Américo Castro'nun (ö. 1972) birlikte yaşama tecrübesini kavramsallaştırarak Endülüs özelinde *convivencia* tabiri ile somutlaştırma çabası, Claudio Sneath Albornóz (ö. 1984), Serafin Fanjul, Antonio Gala (ö. 2023) gibi araştırmacıların bu kavrama itirazları, dönemin İspanya'sında hâkim olan Franco rejiminin sosyal, kültürel ve siyasi ortamıyla ilişkilendirilerek aktarılmaktadır. Burada dikkat çeken husus, yazarın konu hakkında açık bir taraf belirlemiş olmasıdır. Bu tavır, Civantos'un iç savaş dönemi İspanya'da milli tarih inşası çabasını, ortaya çıkan farklı düşünce akımlarını, sonraki yıllarda baş gösteren göçmen problemini anlamlandırma çabalarını içeren kişisel görüşlerinde belirgin bir şekilde hissedilmektedir.

Eser, isminden de anlaşılacağı üzere, Endülüs'ü, tam anlamıyla sonradan inşa edilen tarih, yazın ve söylemlerde vücut bulan yeni yaşantısıyla ele almaktadır. Bu bakımdan eser, Endülüs tarihinden çok tarih yazımının yeniden ve farklı şekillerde inşa ettiği, ölümünden sonraki Endülüs'ü/Endülüsleri anlama rehberi olarak tanımlanabilir. Civantos, eserin giriş bölümünde neredeyse müstakil bir çalışmaya sığacak kadar çok bilgiyi okuyucuya sunarak diğer bölümlerde Endülüs'ü algılama biçimlerine farklı pencerelerden ve sınırları daha belirgin temalar çerçevesinde bakmayı hedeflemiş olmalıdır.

Daha önce zikredildiği gibi, giriş ve üç ana bölümden oluşan kitap, aslında Endülüs tarihine nispet edilen metinlerin, söylemlerin ve edebî eserlerin üzerinden hazırlanan bir algı çalışmasıdır. Dil ve üslup açısından

akıcı bir tarza sahiptir. Bu noktada, Civantos'un *Berberî* kavramını kullanmaktan geri durmasının sebepleri dikkatimizi çeken bir husus olmuştur. Zira İslam tarihi literatüründe sıkça zikredilen ve Mağrib coğrafyasındaki bir kavme işaret eden bu terimin kullanımında Civantos açısından bir sıkıntı bulunmaktadır. *Barbar* ifadesinin Batıdaki olumsuz çağrışımları, müellifi *Berberî* (*Berber*) kavramını kullanmaktan alıkoymuş; bunun yerine 1940'lardan sonra yeniden canlandığını söylediği yerli bir terim olarak, Endülüs'ün fethinde rol oynayan Berberî kabilesi *Amazigh*'i tercih edeceğini belirtmiştir (s. xii). Bu ileri hassasiyet durumu, bir bakıma, gelmesi mümkün olan eleştirileri baştan boşa çıkarma önlemi olarak ele alınabilir. Ancak akademik nitelikteki bir çalışmada, bu denli büyük kavram karmaşasının olmayacağı da açıktır.

Eserin tüm bölümlerinde yazar, daha önce söz verdiği gibi daha belirgin örneklere ışık tutarak farklı coğrafyalardan Endülüs anlatılarına yer vermektedir. Söz konusu çabasının ilk ürünü de "Cultural (Un)translatability and Narratives of Identity in Representations of Ibn Rushd /Averroes (İbn Rüşd/Averroes'un Temsillerinde Kültürel Aktarılabirlik/Aktarılamazlık ve Kimlik Anlatıları)" adlı birinci bölümün ilk başlığı altında incelenen, büyüğü gerçekçilik akımının önde gelen isimlerinden Arjantinli şair, yazar ve çevirmen Jorge Luis Borges'in (ö. 1986) kaleme aldığı ve dilimize "Averroes'in Arayışı"<sup>2</sup> ismiyle tercüme edilen kısa hikâyesidir. Civantos, bu incelemeyi bir metin analizinden öteye götürerek Fas'tan<sup>3</sup> ve Irak'tan,<sup>4</sup> bu hikâyeye cevap niteliği taşıyan iki metinle karşılaştırmalı bir okumaya girmektedir. Bu bağlamda, Civantos'un eserinin ilk bölümünde yer verdiği bu üç metin arasındaki eleştirel diyalog, kültürlerarası iletişim potansiyeline örneklik teşkil etmesi bakımından aktarılmaya değer görülmüştür. Yazar, bu karşılaştırmalı okuma ile birlikte, genellikle bir hoşgörü modeli olarak anılan Endülüs'ün kimliğe dair ideolojik anlatılarını parçalı bir okumayla ele almaya çalışmaktadır. Aslına bakılırsa Endülüs'ün kültürel anlamda çoğulcu kimliğini ortaya koymak için konuyu farklı noktalardan ele alan, oryantalizm ve sömürgecilik sonrası dil ve kimlik politikalarına da eleştirel bir boyutta değinen bu metinlerin karşılaştırmalı analizi, yalnızca Endülüs anlatılarının kültürel, dinî ve etnik çeşitliliğin imkânının yorumlanması anlamına

<sup>2</sup> Jorge Luis Borges, "Averroes'in Arayışı," *Alef*, çev. Tomris Uyar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, 81-91.

<sup>3</sup> Abdelfettah Kilitto, "Du balcon de Averroés," *Le cheval de Nietzsche*, Casablanca: Editions Fennec, 2007, 155-179.

<sup>4</sup> Jabbar Yasin Husayn, "The Day in Buones Aires," *Words without Borders: The World Through the Eyes of Writers*, ed. A. S. Mason, S. Schnee, D. Felman, New York: Anchor, 2007, 113-119.

gelmemektedir. Aynı zamanda birbirinden farklı coğrafyalarda adeta kelebek etkisiyle gelişen bu anlatıların yöresel anlamlarını da gözler önüne sermektedir.

Eserin yine ilk bölümünde İbn Ruşd (ö. 520/1126) ve onun düşünceleri bağlamında ifade hürriyeti, Endülüs üzerinden incelenmektedir. Yine kimlik anlatılarının inşası üzerine yoğunlaşan Civantos, bu sefer yalnızca yazılı kaynaklardan değil, sinemadan da faydalanmakta; İbn Ruşd'ü tasvir eden üç eser arasında dolaylı bağlantılar kurarak sekülerizm ve İslam semsiyesi altında toparlanabilecek algıların tahlilini yapmaktadır (ss. 91-113). 20. yüzyıl sonlarında Mısır, İspanya ve Tunus üzerinden bir Mağrib-Endülüs hattı oluşturan yazar, bu çerçevede dizi ve filmlere konu olan ve içerisinde ifade özgürlüğü üzerindeki kısıtlamalar ile kimlik ve hakikat arayışlarına değinen senaryolarda Endülüs algısının izini sürmektedir. Kanaatimizce yalnızca edebî veya tarihî metinlere odaklanmak yerine, modern dünyanın zihin yapısını şekillendiren görsel hafızayı da önemseyen bu bakış açısı sayesinde, popüler kültürün hem şekillendiricisi hem de ürünü olarak sinemada İbn Ruşd üzerinden bir Endülüs inşasına kapı aralanmıştır. Bu sayede Endülüs'ün bir imge olarak, 20. yüzyılın sonlarına doğru aynı denize komşu coğrafyalardaki sanatsal yansımaları, yine oryantalizm, göçmen sorunları ve beraberinde getirdiği kimlik çıkmazlarına çözüm sunması hedefiyle nasıl işlendiği anlaşılmaktadır.

Belki de Endülüs'ün uzun yüzyıllar boyunca tarih sahnesinde ibret verici bir örnek olarak ele alınmasının kapısını aralayan kimlik ve aidiyet konuları, Civantos'un eserinin "To and From al-Andalus: Migration and Coloniality (Endülüs'e ve Endülüs'ten: Göç ve Sömürgecilik)" başlıklı ikinci bölümünde çok daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda fetih sürecinden yıkılışına dek geçen süreye dair anlatılarda şekillenen göç ve sömürgecilik konuları, eserin ikinci bölümünü oluşturmaktadır. İlginç olan şudur ki hem Târiḳ bin Ziyād'ın (ö. 102/720) fethini takip eden süreçte hem de Endülüs'teki son Müslüman hâkimiyeti olan Nasrîlerin (1238-1492) son bulmasında bir göç, kimlik ve dönüşüm hikâyesi ortaya çıkmaktadır. Tam da bu noktada yazar, Târiḳ bin Ziyād'dan son Nasrî hükümdarı Ebū 'Abdullâh'a (Boabdil) (ö. 940/1534) uzanan bu hikâyeyi, kimlik-göçmen ve aidiyet bağlamında okuyan yazına temasla ele almaktadır (ss. 112-220).

Christina Civantos, İspanyol düşünür ve edebiyatçı Juan Goytisolo'dan (ö. 2017) Amin Maalouf'a, bilhassa sömürgecilik ve kültür çatışmaları üzerine yazan Faslı düşünür Driss Chraïbi'den (ö. 2007) Suriyeli şair, yazar ve diplomat Nizar Kabbani'ye (ö. 1998), pek çok ismin Endülüs

anlatılarına kimlik kavramı etrafında yoğunlaşan vurguları nispetinde yer vermiştir. Hatta Gırnata'nın düşüşü ve Amerika'nın keşfinin gerçekleştiği 1492 senesine uzanan anlatılarda, Kristof Kolomb üzerinden sömürgecilik için ayrı bir başlıkta Endülüs bağlantılı değerlendirmelerde bulunmuştur (ss. 206-220).

İlk iki bölümde, erkeklik ve kadınlık inşalarının yanı sıra göçün, Endülüs'ün başlangıcı ve bitişini temsil eden Târiḫ bin Ziyād ve Ebū 'Abdullāh figürleriyle iç içe geçişini alıntılamanın Civantos, eserinin "Florinda, Wallada, and Scheherazade, or the Women of al-Andalus and the Stories They Tell (Florinda, Vellāde ve Şehrazat veya Endülüslü Kadınlar ile Anlattıkları Hikâyeleri)" başlıklı bu son bölümünde, Endülüslü kadın figürlerin kimler olduğundan ve nasıl yeniden inşa edildiklerinden bahsetmektedir (ss. 221-293). Bu bölümün girişinde İbn Ruşd için "kültürel tercüme edilmezliğin ikonu" ifadesini kullanırken, oldukça farklı ve dikkat çekici bir bakışı yakaladığını düşündüğümüz Civantos, Endülüs'ün erkek figürlerinden *fatih*-erkek Târiḫ bin Ziyād ile *kaybeden*-feminen temsili olan Ebū 'Abdullāh'ın ardından, rotayı Endülüs'ün kadın karakterlerine çevirmiş vaziyettedir (s. 222). Fakat yazar, eser boyunca alışlageldiği gibi, yalnızca Endülüs üzerinden bir kadın algısına odaklanmak yerine, bu coğrafyanın dışından seçtiği ve birbiriyle bağlantılar örebileceği farklı kadın isimlerini de metnine dâhil etmektedir.

Seçilmiş kadın karakterlerin ilki, Endülüs'ün fethi sırasında Sebte (Ceuta) Kontu Julianus'un kızı olan ve rivayete göre Vizigot kralı Rodrigo tarafından aşağılanmaya maruz kalan Florinda'dır.<sup>5</sup> Civantos, eserinin üçüncü bölümünde, Lübnan asıllı yazar, şair ve düşünür Corcî Zeydân'ın (ö. 1914) Endülüs'ün fethini konu edindiği romanı *Fethu'l-Endelus*'te<sup>6</sup> Florinda'nın bir kadın imgesi olarak nasıl temsil edildiğine değinmektedir. Akabinde, 11. yüzyılın önemli şairlerinden vezirlik de yapmış olan İbn Zeydün'a (ö. 463/1071) duyduğu aşkı şiirlerine konu edinmekten kaçınmayan, bu aşka karşılık bulmuş olmasına rağmen hiç evlenmemiş olan ve dönemin Emevî halifesi Muḥammed el-Mustekfî'nin (415-416/1024-1025) kızı olan Vellāde bintu'l-Mustekfî'nin (ö. 484/1091), dönemine göre sıra dışı sayılabilecek faaliyetleri ve yaşantısının saklı kalan taraflarına vurgu yapmış çalışmalara değinilmektedir. Kadının söz konusu olduğu anlatılarda

<sup>5</sup> Florinda hakkında daha fazla bilgi için bkz. İsmail Hakkı Atçeken, "Septe (Ceuta) Kontu Julianus ve Endülüs'ün Fethinde Müslümanlara Yardımlarıyla İlgili Tartışmalar," *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003), 29-51.

<sup>6</sup> Corcî Zeydân, *Fethu'l-Endelus*, Kahire, 1904.

baştan çıkarıcı ve boyun eğdirilmiş figürler olarak alıntılanması üzerine eleştirel bir yorum getiren Civantos, bu tarih figürlerinin hayatlarına dair bilgileri alternatif okuma yöntemleri ile gün yüzüne çıkarmayı hedeflemiştir. Yazar, bu bölümün son kadın kahramanı Şehrazat üzerinden, Mısırlı yazar Raḍvā 'Āşūr'un üçlemesinde kadınlara verilen anlatıcılık, eşitlik ve kültürel dayanıklılık rollerini Endülüs'e aktarmayı amaçlamıştır.

Civantos, Endülüs anlatılarından öne çıktığını düşündüğü kimlik, cinsiyet, aidiyet gibi temalar üzerinden bize yeni bir okuma önermekte ve bu yeni inşa sırasında algı biçimlerini şekillendiren dayanak noktaları ile resmini çerçevelemektedir. Sonuç olarak, Endülüs'ün taban tabana zıt bakış açılarına bile sunduğu örneklik imkânı, bu medeniyetin yıkılışından günümüze dek birbirinden değişik tarih anlatılarına zemin oluşturduğu anlamına gelmektedir. Civantos, kimlik, sömürgecilik, cinsiyet ve göçmenlik temelli anlatılarda, Endülüs'e ulaşan referansları örnekleriyle sunarak okuyucuyu Endülüs tarihinin yalnızca bir tarihten daha fazlası olduğuna ikna etmeye çalışmıştır. Yazar, Endülüs üzerinden inşa edilen bu yeni okumaların bahsi geçen meselelere ışık tutuşunu da Endülüs'ün çok kültürlü, hoşgörü temelli tarihine dayandırmaktadır. Bu yönleriyle eser, yalnızca Endülüs tarihini okumanın ötesinde tarihin inşa ettiği yeni Endülüs algılarını kapsamlı ve ilgi çekici bir üslupla ele almaktadır.



**Hilmi Ziya Ülken. *Destanlar*. Fatma Artunkal (haz.). Ankara:  
DoğuBatı Yayınları, 2019. 404 s.  
ISBN: 978-605-2133-89-7**

NAZİRE ERBAY

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türkiye  
Atatürk University, Faculty of Literature, Türkiye  
nazire.erbay@atauni.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6905-0178>

İnsan, şuurlu bir varlık olarak hayata bakar. İnsan hayali ve düşünme olgusunu yönetmede istikrarı ile yaşayabilen, şümulü arayışı bitmeyen en eski varlıktır. Bu sebeple kendi ve kendisi dışındaki her şeyi kavrama ve bilme anlamı dışında sanatı ve şiiri de hayat tasavvuruna aracı kılar. Bu vasfıyla insan, varlığı anlamlandıran ve varlığına anlam katan farklı yöntem ve fikirleriyle kültürel bir konum inşa eder. Şuurun inşası, tarihi şekillendiren vakaların zaman çizelgesindeki yerini, anakronizme sürüklenmeden belirleme durumudur. Milletlerin ruh köklerini, kültürel birlik ve imkanlarını vuzuha kavuşturmada muhtelif şahadetlere mecburi müracaatın ehemmiyeti ortadadır. Bununla birlikte, farklı yöntemlerin uygulanmasına müsait, inkişafını, milletin erdemleri ve değerleriyle sağlamış metinlerin, tarihi hadiselerin sebep-sonuçlarını görünür kılmada ve milli bilincin seyrini ortaya koymada çok mühim vazifeler deruhte ettikleri hâkim bir görüştür. Kültür kazıcılığına imkan veren metinlerin, insanın dününe ait mirastan devren taşıdıkları kodlarla bugünün ulusalcı bakış açılarını öne çıkarmada inkar edilemez bir dinamizm ürettikleri muhakkaktır. Dünya tarihinde, özellikle de 1789 Fransız ihtilalinden sonra hız kazanan ulusalcı görüş, yaygınlaşarak devam etmektedir. Bugün Afrika kıtasından Ortadoğu'ya kadar farklı coğrafyalarda ulusalcılık hareketleri dikkat çekmektedir. Sosyal ve siyasi akışın yön verdiği tarihi zorunluluk gereği, dünyadaki bu tip gelişmeler, milletlerin mütefekkirlerini farklı araştırma sahalarında kalem oynatmaya sevk etmiştir. İşte Hilmi Ziya Ülken de bu çerçevede Türk kültür hayatına yönelik İslam felsefesi, Türk tefekkür tarihi, sosyoloji, tarih, felsefe, mantık, estetik başta olmak üzere muhtelif konularda kitaplar, makaleler yazmış, çeviriler yapmış ve dersler vermiş bir



mütefekkindir. Ülken, yazın hayatı boyunca içtimai meseleler üzerinde düşünmüş, Türk irfani geleneği üzerine eserler ortaya koymuştur. Hilmi Ziya'nın milletlerin destan kültürünü hem milli hem de evrensel nitelikte değerlendirdiği yazıları, dünya coğrafyasında vuku bulmuş ve vuku bulacak hadiseleri okumak bakımından günümüze de ışık tutmaktadır. O'nun *Destanlar* adlı eserini, Fatma Artunkal yayına hazırlamıştır. Hilmi Ziya Ülken'in daha çok 1934 ile 1972 tarihleri arasında özellikle "destan"lar hakkında yazdığı makalelerin derlenmesi ile adı geçen eser ortaya çıkmıştır. Hilmi Ziya Ülken'in makalelerinde evvela inanca, aşkın değerlere verdiği önem tespit edilirken eserdeki metinlerin işaret ettiği en önemli özellik, aynı anlatı kültürünün temsilcileri olarak milli istikamete yönlendirmesidir. Eserde üzerinde durulan ana başlıklardan destanların milletlerin hayatında yer alan birer kurucu metin olarak milli ve dini değerler üzerinden okunmasının yapılabileceği anlaşılır. Bunun yanında Ülken, destanlar üzerinden evrensel değerlere de sahip çıkar. Ayrıca yazara göre destanların ortaya çıktığı kültürün felsefesinin teşekkülünün açığa çıkmasında da kudretli bir ağırlığı söz konusudur. Görülen o ki Hilmi Ziya Ülken'in sanat, fikir ve ahlak mevzuları yanında destan konusundaki tefekkürü ve yazma edimi gençlik yıllarından başlayıp hayatının son dönemlerine kadar devam etmiştir.

Destanlar adlı eserdeki makaleler, konularına göre tasnife tabi tutulmuştur. Eser sekiz bölümden oluşmaktadır. Eserin bölümleri Destan ve İnsan, Anadolu, Milli Destan ve Folklor, Şark Destanı: Firdevsî ve Şehnâme, Romantizm, Türk Destanı, Edebiyatın Doğuşu başlıklarından oluşmaktadır. Yazara göre destan kültürü, insanlık tarihi gibi önemlidir. Destanlardan milletlerin kültürel yapısı yanında coğrafyaya bağlı fizik yapısıyla, toplumsal, siyasi hatta iktisadi durumlarıyla ilgili malumata ulaşılabilir. Hâl böyleyken Ülken, insanlık tarihinin hikayesinin destanlar olduğunu söyleyerek destanların yeni dünya görüşünün ve ameli bir dünya hikmetin tercümanı olduğunu da iddia eder (ss. 57-62). Mütefekkinin iddiasının ispatı niyetiyle, eserin son bölümünde "Hilmi Ziya'nın Destanları"nın yer aldığı özel bir bölüm teşkil edilir. Burada Kaf Dağı, İznik, Bir Fetih Destanına Başlangıç ve Destanların Dünyası başlıkları ile nazım parçaları okurların dikkatine sunulur.

Hilmi Ziya Ülken'in özgün fikir sistemini hayatının belli döneminde sıklıkla ele aldığı Anadoluculuktan ayrı düşünmek mümkün değildir. Destanlar başlığı altında yayımlanan çalışmada da Ülken'in şiir, sanat, dil başta olmak üzere kendine mahsus analiz ve araştırma yöntemiyle Anadoluculuk temayülünü öne çıkardığı hatta Anadolu'yu bünyesinde beslediği değerleriyle evrenselleştirdiği çok sayıda yazı vardır. Sanat eserleri hangi devir olursa olsun bir cemiyetin hikayesine bağlanmak durumundadır.

Bunun için Ülken, Anadolu'nun hem evrensellik adına hem de Batı medeniyetiyle köken olarak bağlar kurulabileceği düşüncesiyle irtibatın koparılmaması gerektiğini de savunur. "Anadolu, Türk ırkının millet hâline geldiği coğrafyadır. Anadoluçuluk fikri salt Anadolu coğrafyası ile sınırlı kalmaz ve kültür medeniyet ayrımını reddederek Batı medeniyeti ile bağ kurmaya çalışır. Anadolu ile Batı medeniyetini köken itibariyle aynılaştırmakta, Batı'nın ulaştığı noktayı tüm dünya ulusları için varılması gereken ideal durak kabul etmekte ve evrenselleştirmektedir."<sup>1</sup> Böylece Hilmi Ziya Ülken'i Anadoluçuluk fikrinin dizdarı olarak görmek yerinde olacaktır.

Eserin ilk bölümünde "Destan ve İnsan" üç başlık altında yer alır. Bu bölümlerde Ülken'in insan ve tarih arasında ilişki kurması ve insanlık tarihinin bir kahramanlar ibadeti hâlinde çıkararak insanlığın destanı hâlini aldığı zaman, asıl şerefini kazanacağını belirten cümlesi ilk dikkati çekendir (s. 47). Ülken'in destanın Anadoluçuluğun vazgeçilmez bir parçası olduğunu belirterek tarihin, insanlığın destansı hâl aldığı anda asıl şerefini yaşayacağını belirtmesi dipsiz bir süluka davet ya da bir metafor değil, harita harita takibi yapılan araştırma ve deneyim zincirinin neticesi olarak görülebilir. Bunun yanında dünya ve Anadolu destan tarihini değerlendiren Ülken, "Destan insanlığın hikayesidir. Nazım dili nesir dilinden önce doğduğu gibi manzum destan da insanlığın hikayesine bütün mensur şekillerden önce başlamıştır. İnsanlık birbirinden habersiz olarak ayrı ayrı yerlerde macerayı yaşamış görünüyor" der (s. 56).

Hilmi Ziya Ülken destanlarla ilgili tasnifi Anadolu'daki destan parçalarını hamasi tem üzerinden şekillenmesi ve Anadolu'nun beşeri karakteri olan destanlar olarak ikiye ayırması ile biçimlenir. Eserin ilk bölümünün son başlığı Destan ve Efsaneler'de Ülken, efsaneleri tasnif ederken akıl, duygu ve hayalin göstergesi olan sistematik bir bakış sergileyerek destanların 1. Hayvan şekilli *zoomorphique*, 2. İnsan şekilli *antropermorphique* 3. *Astronomique* olmak üzere üç manzara gösterdiğini belirtir.

Hilmi Ziya Ülken'in Anadolu başlıklı ikinci bölümdeki yazılarının ilk başlığı Anadolu İçinden'de Anadolu tarihini, medeniyet kuran felsefenin önemli coğrafyalarından birisi olarak gördüğü tespit edilir. Bu bölümde, zamanın Türk mütefekkirleri, Anadolu'nun fethi esnasında Anadolu'ya girmişler ve Anadolu kültürel ruhunu benimsemişlerdir. Bu bakış açısı ve uygulamalar, Türk milletinin bilhassa Tanzimat'la beraber Batılılaşma sürecinde yaşanan doğrudan Batı zihniyetini taklit etmenin aksine, Anadolu'nun fethedildiği dönemdeki yerli unsurlarla var olma idealinin

<sup>1</sup> Köksal Alver, "Anadoluçuluk ve Hilmi Ziya Ülken," *AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 3:1 (2021), 137.

mütefekkirler tarafından uygulandığının önemli bir göstergesidir. Bu da Anadolu'yu fethedenin aslında mütefekkir bir ruh olduğu hakikatini öne çıkarır.

Anadolu fethedildiği zaman, her şehir küçük bir üniversite hâlini almaktaydı. Fakat ilim Arapça, edebiyat Farsça olduğu için halkla aydının arasında (bütün Ortaçağ kavimleri gibi) duvar vardı. Garp'ta milli kiliseler kuruldukça din millileştikçe bu duvar ağır ağır kalkmış, milli edebiyatlar, milli düşünceler, milli görüş tarzları doğmuştur. Bizde Anadolu'ya Orta Asya'dan ikinci ve üçüncü göçler nüfusu kesifletirdi. Yeni gelen işaret reisleri Türk feodalizmini kurduğu zaman Türkçe ihtiyacı kuvvetlendi. Eski eserler Türkçeye çevrildi, medreselerde Türkçe okutulmaya başlandı, hatta Kur'an tercüme edildi (s. 75).

Cümleleriyle Hilmi Ziya, destanlarla ilgili neredeyse bütün yazılarında gönderme yaptığı Anadolu'nun fetih ruhuyla beraber gelişen Türkçe'ye gösterdiği özene açıkça dikkat çeker. Şurası da hakikattir ki yazar eserinde bu ifadeleriyle etnik-merkezci bir tutum sergilemekten ziyade, destanların her milletin kendi tarihi hakkında bilgi verdiğini ve toplamda da insanlık adına evrensel düşünce tarihine de işaret ettiğini belirtmesi mühimdir. Bu bağlamda Ülken de destan devrinin, dünya teknolojisinin makineleşmesine rağmen iflas etmediğini ya da etmeyeceğini düşünür. Anadolu'nun aklı selimi ve örfüyle zengin mevzulu çok sayıda destan ürettiğine dair yazılar kaleme alan yazar, destansı anlatıları muayyen bir devirle sınırlamaz.

"Anadolu Örf ve Âdetlerinde Eski Türklerin İzleri" adlı makalede Ülken, milletlerin farklı tesirlerin terkiibinden doğduğunu belirttikten sonra Anadolu Türkleşmeden önce iki evrensel din olan İslamiyet ve Hıristiyanlığın rekabet hâlinde olduğunu ifade eder. Türklerin, inanç sistemlerini yaşadığı coğrafyalara göre tasnif eden Ülken'in sıralaması şu şekildedir: "a. Orta Asya'dan ve ülkenin eski kavimlerinden gelen pagan inanç unsurları, b. Hıristiyanlık ve Mazdeizm gibi geçici tesirler, c. İslam dininin bütün olarak kabulü, d. Modern milli bünyenin doğmaya başlaması bir tabakalaşmanın katlarıdır." (s. 80)

Bu paralelde yazar, Anadolu'da 1. Altay kültürünün tesiri, 2. Pagan ve Hıristiyan tesirleri 3. Türkler İslam'ı kabul ettikten sonra Arap ve Fars tesirinin, medrese ve Sünni tekkelerde, şehir ve kasabalarda daha yoğun olduğu ifade edilir. Bu benzeşmeye dair misallerden biri, Anadolu âdetlerinin büyük bir kısmının kuraklık-bereket, hayat-ölüm, kıtlık-bolluk, eski-yeni vb. zıtlıklara dair gerçeklere ait olmasıdır. Bu olaylarda Adonis âyininin, bitkilerin uyanmasına ait Dionysos törenlerinin, basitleştirilmiş folklor oyunları şeklinde Eleusis âyininin izlerini görüyoruz (s.112) ifadelerini öne çıkarır.

Ülken, Türklerdeki kültürel tabakalaşmaya dair sayılar, müzik, mitoloji, masal, batıl inançlar, kız kaçırma gibi farklı ve zengin örneklendirmeler yaptıktan sonra “Kılık, kıyafet, nezaket kuralları, erkek ve kadınlar arasındaki davranış ve yaşayış tarzları, sosyal tabakaları ve yetişme tarzına göre özellikler gösteren ‘muaşeret’ kuralları Anadolu’da Orta Asya’dan geldiği kadar İslam geleneğine ve eski yeni kültürlerin izlerine de bağlı bulunan bir örf ve adetler sentezi getirmiştir” (s. 113) düşüncesindedir.

Hilmi Ziya Ülken “Anadolu Örfü ve Destanları” başlıklı yazısında Anadolu destanlarının ve örfünün kaynağını Orta Asya’daki Türkmenlere dayandırır. Bunun yanında Köroğlu, Battal Gazi, Tahir ile Zühre, Kerem ile Aslı, Âşık Garip hikayelerinin menşei Anadolu coğrafyasıdır. Hilmi Ziya, Anadolu örf ve destanlarına dair makalelerinde milli destanın niteliklerinden menakıplarının terennüm edilmesi gerektiğini belirtirken bunun kâfi olmadığını da ifade eder. Ülken’e göre destanlar, membaini dinî kozmogoniden almaktadır fakat destanların oluşumlarında bir süreklilik de vardır. Milli dokunun temellerini atan destanların modern zamanlarda yazılmaması söz konusu değildir diyen Hilmi Ziya, milletlerin menakıplarını terennümle destan süreçlerinin hiçbir zaman bitmeyeceğini ifade eder (s. 125). Destan kültürünün zenginleştirilmesi ancak milli, folklorik değerleri sahiplenme pratiklerini tekraren ve yeniden gündeme getiren düşünce tarzı ile mümkündür. Bunun yanında Ülken, evvela asrî hayatın destan yazma geleneğini bitirmeyeceğini belirtir, diğer bir ifadeyle de itikadın, hukuki âmillerin kaim olması düşüncesinin gerekliliğinin de geçerli olmadığını savunur. Öyle ki destan oluşumunda dinî unsur tarihi süreç içinde azalıp çoğalmıştır. “Almanların Nibelungen’leri eski Cermen itikadından Hıristiyanlığa, Protestanlığa nihayet muasır hayata intibak etti. Profan (Profain) akait bilahare olabildiği gibi aynı vecihle nihayet tebdil-i suret ederek laik olması da kabildir. Bizde Oğuz, Şah İsmail, Battal Gazi Destanları herhalde Şamanî, Nesturî, İslam olmak üzere birkaç defa din değiştirdi.” (s. 127)

Eserdeki “Halk Deyişlerini Yakalayabilmek” başlıklı yazıda Hilmi Ziya Ülken, hakiki destan yapma üzerinde durur. Ülken bazı kalemler tarafından halkı duymadan, dehasına kulak vermeden yazılan yapma destan temayüllerini eleştirir. Yapma destana düşmemek için kendi kahramanlarını, kendi sesini duyurma çabalarının halk tarafından duyulmayacağını kesin dille belirtir. Esasında Hilmi Ziya yapma destanların bu niteliklerden yoksun olma durumlarıyla bireysel sanat eseri olmaktan öteye gidemeyeceğini ima eder. Ülken hakiki destanın ilk örneğinin Gılgamış olduğunu söyledikten sonra aynı yazısında, “Cermen, İskandinav, Slav, Anglosakson milletlerinin kültür kaynaklarında hakiki destanlar daima çıkış noktası oldu.” der.

Hilmi Ziya Ülken ikinci bölümün “Kendimize Dönüş” başlıklı yazısında olduğu gibi, esasında destanın edebiyat tarihlerinde yer alması gereken tespit ve tahlillerinde hep Anadolu şuurunun ayağa kalkmasına dair çağrısını yineler. Ona göre destanlar köken arayışının ve sürekliliğin ilk sırasında yer almalıdır. “On beş asırda üç kültür çevresinde yaptığımız sarsıntılı tecrübeler, bize hiç değilse şu dersi vermelidir ki, millet olarak bütün yaradışlar, zamanın değişimleri içinde devam eden esaslı bir sürekliliğe muhtaçtır.” (s. 135) Ülken aynı şekilde “Memleketi Tanımak” adlı başlıkta, kültürel dokuya sahip çıkmak ve kültürel doku üzerine ilaveler yapmanın önem arz ettiğini belirtir. Memleketin sadece kitap ve tarih olmadığını, Garb’ı derinden derine tanımanın, fikir ve sanat alanında büyük bir Rönesansın gerekliliğine vurgu yapar. Yazar bunun için ivedilikle Yunan-Roma ve yeni Garb metinlerinin çevirilerinin elzem olduğunu ifade eder.

Eserin üçüncü bölümündeki “Milli Destan ve Folklor” başlığı altında daha çok, folklor kavramı, folklor dergileri ve milli folklorun teşekkülü üzerinde durulan yazılar dikkat çeker. Çok sayıda tanımı olan kültürü Hilmi Ziya, “1. Eşyaya ait yaratılışlar; teknik, güzel sanatlar; 2. Şahıslara ait yaratılışlar: Ahlak, hukuk, siyaset; 3. Fikirlerle ait yaratılışlar; ideal inançları, ilimler ve felsefeler” (s. 145) olarak tasnif eder. Bu bölümde “Destana Dair Tarihçe” adlı yazısında Wagner, Rıza Tevfik, Hüseyinzâde Ali gibi Batı’dan ve Doğu’dan düşünür ve yazarların destanın tarihçesi ile ilgili değerlendirmelerine yer verir. Hilmi Ziya Ülken’in “Millet ve Destan” yazısında ise, genel anlamda millet olgusuyla beraber destan oluşumunu değerlendirirken başka milletlerin idealleri ile ömür geçirenlerin mal mülk sahibi olsalar da kişilikten ve şereften mahrum kalacaklarını söylemesi mühim bir uyarı niteliğindedir. Yazarın bu bölümün en dikkat çeken cümlesi destanın bir milletin adeta varlık devinimi olduğunu belirten ifadesidir: “Destan yaratma gücü bir milletin gençliğini, saflığını ve canlılığını kaybetmediğini gösterir.” (s. 161)

“Milletler kişiliklerini önce kendi hatıralarına bağlanarak sonra ideal yaratarak gösterirler. Milletlerin tarih sahnesine çıkarken kendi renkleri ve manaları ile gelmelerine destan yaratmaları diyoruz.” (s. 158) fikrini ilkçağ kavimlerinin çoğu; Mısırlılar, Sümerler, Etiler, Grekler, Romalılar tarih sahnesine büyük destanlarıyla çıkmıştır, diyerek temellendirir. Ülken yine, “Milli Destan ve Folklor” arasında bağ kurarken halk ağzına gitmenin gerekliliğini belirtir. Çünkü suni destanların içtimai rol oynaması mümkün değildir. Ülken’e göre suni dstandan kurtulmak, dil başta olmak üzere birçok milli konuda öze yönelmeye katkı sağlar. Hilmi Ziya, memleketin en verimli ve özgün tetkik sahasının folklor olduğunu belirtir. Fakat halkın içinde, halktan malzeme toplamak için belli metotların olması gerektiğini vurgular. İnsanların tek bir mefkûre etrafında toplanarak bir ideal

oluşturmaları dil, duygu ve ifade hudutlarını genişletir. Bütün bu içtimai nizam ve üretim sağlam şahsiyetlerden oluşan bir millet manasına gelir.

Bir millet insaniyete iki şekilde dahil olabilir. Biri kuvvetli ve şahsiyetli milletler tarafından eritilmiş ve temsil edilmiş olarak ki bunlar, bazen kolonize edilmiş milletlerdir. Dilleri, düşünceleri ve iradelerinde bu kuvvetli milletlerden birinin gölgesi hâline gelirler. İkincisi insaniyete yeni bir şahsiyet ve yeni bir ses ile dahil olan milletlerdir. Bunlar insaniyet orkestrasını çatlak bir sesle bozacak yerde, onun armonisini tamamlayan bir unsur olurlarsa hem kendi varlıklarını hem de insani bütünü tahakkukuna emin bir adım atmış olurlar! (s. 277).

Manevi varlığın teşekkülünde değerli gelenekle sadece övünmek ve onu kullanmak yetmez, eksiklerin de görülüp tamamlanması gereklidir. Hilmi Ziya Ülken bu minvalde “Eksik Tarafımız” başlıklı iki yazı kaleme alır. Ülken bu bölümde milletimizi Garb milletleriyle karşılaştırmak gerektiğini söyler. Hilmi Ziya, milli bir ruha sahip olmak ve başka milletlerden ayrılmak için mukayesenin gerekliliğini vurgular.

Garp medeniyetini Çin, Hint, İran gibi başka medeniyetlerden ayıran mühim terkip farkları vardır. Garp medeniyeti üç esasa dayanıyor. 1. Her kavmin örf ve geleneği; 2. Bunların varis olduğu Yunan kültürü; 3. Hıristiyan kültürü. Bu esaslardan birincisi milletlerin hususi renklerini, adetlerini, zevklerini, tayin etmektedir: Almanı İngilizden, Fransızı İtalyandan ayıran budur. Bu fark onların musiki, edebiyat, şiir, resim dehalarında, hatta kanunları ve nizamlarında kendini gösterir (s. 178) düşüncesindedir.

Ülken, Yunan kültürünü tanımanın faydasını kültürel deliller getirerek belirtir ve evvela İlyada destanı ile bağ kurulması gerektiğini, hatta Türk destanını yaratmak için İlyada ile işe başlanması gerektiği iddiasında bulunur. “Çünkü Yunan kültürü veya Yunan mucizesi beşeriye bulmuş, fert üzerinde durmuş ve mitolojisi ile ferdi karakteri geliştirmiş, marifet-i nefse ilk defa kapı açmış, halk ve umumi rey meselesini ilk defa ortaya atmıştır.” (s. 181)

Eserde derlenen yazılar sadece Anadolu coğrafyasında destan kültürü üzerine odaklı değildir. Destanlar kitabının dördüncü bölümü Şark destanlarından “Firdevsî ve Şahnâme”ye ayrılır. Firdevsî’nin bu eserle Şark Rönesans’ını gerçekleştirdiğini söyleyen Hilmi Ziya, eserin Şark’taki pagan devri eserlerden ayrıldığını ve kullandığı Farsça ile İran’ı ayağa kaldırdığını belirterek edebî eserin toplumu kültürel açıdan diriltiren bir unsur olmasının önemini ortaya koyar. Şahnâme ile Farsça, yabancı kelimelerden temizlenmiş ve İran geleneği canlanmıştır. “Firdevsî Şahnâme ile yalnız bir destan vermedi Roma’da Aeneis’in yaptığı gibi destan bütün edebî nevelerin,

hatta plastik sanatlar ve fikrin kaynağı oldu. Lirik şiir, tasavvufi ve ahlaki edebiyat onda sembolünü buldu. En güzel minyatürler Şahnâme'den mevzu oldu." (s. 187) Hilmi Ziya, Şark kültürü için bu önemi haiz eserin konusunu ve Yunan kültürüne benzeyen yönlerini yazılarında dile getirir.

Eserin beşinci bölümünde "Kalevala Destanından" alınan mısralardan önce insan, millet, toplum ve destanlarla bağlantı kuracak şekilde Romantizm akımı hakkında değerlendirmeler yer alır. Romantizmin eski edebiyat kaidelerine karşı ortaya çıkmış bir mücadele olduğunu söyleyen Hilmi Ziya Ülken, Vitel'in *Globe* mecmuasındaki "Romantizm edebiyat ve sanatta Protestanlıktır" düşüncesi üzerine değerlendirmeler yapar ve ardından Victor Hugo'nun "Romantizm edebiyatta liberalizmdir" gibi özlü görüşlerine yer verirken Romantizm akımının panoramasını özgün cümlelerle ortaya koyar. Ülken yazılarında Avrupa hatta Rusya'daki Romantizme bakışı ve birbirlerine tesirini ele alır. Hilmi Ziya Ülken, "Romantizmin Sonu" başlıklı yazısında 1840'a doğru Romantizme olan ilginin azalmaya başladığını belirtir. Çünkü Romantikler arasında çıkan tartışmalar, sanatın kimin için yapılacağı hususunda ayrışmaları şiddetlendirmiştir. Ayrıca Romantizm akımının temel değerlerinden güzellik ve estetik kavramaları öne çıkararak Almanya'da din ve vatanperverliğin müttefiki mevzulardan olarak görünüyordu. Bunun yanında "Halk, ihtiraslı ve derin duyguları mezat yerine koyar gibi döküp saçanlardan, ölçsüz bir muhayyilenin düştüğü akla hayale sığmayan garabetlerden bıkmıştı. Uydurma bir Ortaçağ'dan alınmış olan büyük muhayyel sahnelerden usanmıştır." (s. 215) Ardından Ülken; Dickens, Disraeli, Turgenyev milli hayatın köklerine yani halkın içine girmesiyle beraber, 1848'te romanın Avrupa'nın istediği bir değişim ve reform ihtiyakının her tarafta hissedildiğini ifade eder. "Romantizmin Amerika'ya Atlayışı" adlı yazıda ise Romantizm akımının, Avrupa milletlerinin yanında kıta genişlemesi yaparak bütün dünyaya yayılma ihtirasının söz konusu olduğunun tespitini belirtir. Ülken, Amerikan edebiyatçılarından Washington Irving ve Fenimore Cooper'dan başlamak üzere Edgar Allan Poe'ya kadar bu müellifler üzerine edebi değerlendirmeler yaptıktan sonra Amerika'da romantizm merakının Hugo telif ve tercümelemelerine kadar gittiğinden bahseder. Esasında Hilmi Ziya Ülken Anadolu ve destanlar fikri üzerinden Türklerin kendi romantizmini var etmesi gerektiğini ve bunun bir safdillik olmadığını ima eder. Çünkü yazara göre "Bizim romantizm cereyanımızın tamamıyla saray ve kapıkulu edebiyatına halef olması ve onun tesirinden büsbütün kurtulamamasıdır. Filhakika bu sebeptendir ki, Namık Kemal ve Abdülhak Hamit'ten sonra doğan romantizm cereyanı halk mevzularına inememiştir. Bu büyük adamlarda

gördüğümüz hürriyet ve mücadele ruhu da doğrudan doğruya Avrupai fikrin eseridir.” (s. 272)

Bir milletin mitolojisini Wagner üzerinden ele alan Ülken, kitaptaki yazılarında sanatçıyı tek başına konu edinir. Bütün çalışmaları felsefe temelli olan Wagner kahraman anlatımlarını lirizmle birleştirir. Wagner için Ülken, “Wagner yeni ve insaniydi. Fakat bu “insanî” mücerret zihnî şemacılıktan, temelsiz ve kozmopolit ifadeden tamamen kurtulmuş, milli yaratılışın köklerine kadar inerek orada beşeri kıymetlerin yeni bir tefsirini yapmaya muvaffak olmuştur.” (s. 227) düşüncesini ileri sürer. Ülken, Wagner’in sanatçı yönünü değerlendirirken onun tabiatı insanla birleştirmeyi bilhassa öne çıkardığını, insan ruhunu tasvirde, romantikleri bile aşarak Goethe’ye yaklaştığını ifade eder. Wagner milli bir duruşla müzik, şiir, dram ve resmi birleştiren opera sanatı içinde Alman mitolojisi ve destanını terkibinden ve aşına olunan bir usulle eskiyi yeni ürünler üzerinde muhafaza etmesinden dolayı, Hilmi Ziya Ülken’in övgüsünü sonuna kadar hak etmiştir.

Eserin “Türk Destanı” bölümünde, destanlar hakkında milli şuurla temellendirilmiş yazılar dikkat çeker. Türkler, destan ve edebiyat kültürüyle millet şuurunun oluşmasını taçlandırmaya çok erken çağlarda girişmişlerdi. Yenileşme dönemlerinde ise milli unsurlardan bağımlı koparan edebiyatlar, bir gün silinip gitmeye mahkûmdur. Bilhassa Türk aydınlarının Batılılaşma ısrarında sanat cereyanları ya eksik kalmış ya yanlış uygulamış ya da gayesine ulaşmadan silinip gitmiştir.

Osmanlı tarihinin en büyük kusuru halkın muhayyilesiyle, Volkstum’la bağlarının kesilmiş olması olduğu gibi, alafranga devrinin kusuru da, aynı hâli başka şekilde devam ettirmesidir. Avrupacılar, destan deyince ‘Acem basması’ diye hücum ediyorlardı. Garp milletlerinin nasıl uyandığından, halkın gayrişuuruna dayanarak milli destanlarını nasıl yarattığından bir haberi yoktu. Romantizm bile yaşanmamış âlemlerin masallarını naklederek girdi. Gayesine erişmeden söndü (s. 260).

O zaman halkın muhayyilesine sığınmalı münevverle halk arasındaki uçurum kaldırılarak hakiki köklerle buluşmalıdır. Bu çabadan, milli şuur filizlenirken zamanla milli felsefe de doğar. Yazara göre, “irade ve ideal birliği ile dramatik ruh” (s. 265) feyzini alır. “Aynı kaynaktan çeşit çeşit trajediler, komediler, lirik şiirler, nesrin zengin mevzuları hatta sembolik düşünce vasıtasıyla felsefe doğar” (s. 273). Hilmi Ziya Ülken’in bu bölümde Behçet Kemal Çağlar ve Haluk Nihat Pepeyi’nin kültür faaliyetlerine kendilerini adanmaları ve bilhassa modern destan oluşum çalışmaları bakımından onları değerlendirmesi mühimdir.



Destanlar adlı eserin “Edebiyatın Doğuşu” başlıklı bölümü edebiyatın doğuşundan başlamak üzere şiir sanatının dünya tarihindeki yerini konumlandırmayla başlar. Ülken bir yazısında edebiyat ve destanın iç içe geçmiş değerler sistemi olduğunu söyler. “Edebiyat duadan doğdu. İptidallerin sihri âyinlerindeki dualar, ilahiler ilk şiirlerdir. Destana gitmek hakikatte insan gitmektir. Destan yalnız bir hatıralar hazinesi değil, ileriye çevrilmiş bir nazar, insanlığın en geniş hülyası hâline gelir.” (s. 307)

Dünya tarihinde edebiyatı ve sanatı yönlendirme ve idare etme gayretlerinin varlığına destanlar üzerinden dikkat çeken yazar, bilhassa şahsiyet kazanmak isteyen milletlerin örneğin Greko-Latin şekliinden kurtulmak için tiyatro türünde oynamalar yaptığını belirtir. Yazar, opera ve operettanın icadının bu maksatla olduğunu beyan eder. Folkloru karıştırıp lirik şiirin ortadan kaldırılması da Ülken’e göre boşuna değildir. Bu eğilim dünya edebiyatına yeni muhtevalar kazandırmak içindir. Ülken yazılarından biri “Beşeri Edebiyatın Ma’şeri Esasları”nda ise, din ve destanın birbirinden millî, ruhî ve içtimaî gerekçeleri de öne sürerek onların ayrılamayacak kavramlar olduğunu belirtir. “Destanı dinden ayırmaya imkân yoktur. Çünkü Türk kavmi, kadim ustûrelerini İslamiyet’in süzgecinden geçirmiştir. Millî hayata bu şerâit dâhilinde giren cemiyetlerde ma’şeri edebiyatın esası ‘dastani-dinî’dir.” (s. 319) Latinler, Cermenler, Slavlar ‘dastani-dinî’ grubundan olmakla beraber, ümmet olmadan millet olan Finler de sadece edebî manada destani niteliğe sahip bir kültürdür. Yazar bu bağlamda, Türkleri birinci gruba dahil eder.

Sanat ilkel zamanlardan modern zamanlara ulaşırken farklı aşamalardan geçer. Bu merhaleler ayrı zamanlar değildir; birbirine nüfuz ederek tekrar tekrar ortaya çıkarlar. Ülken’e göre destanlar dolayısıyla sanat evvela milletlerin çocukluk çağını yaşar, çünkü kahramanlar kırıp dökken çocuklardır. Neşeleri, kederleri gelip geçicidir. Şahnâme, Ossian’da Nibelungen bunlardandır. Diğeri, Dante gibi insanın niçin yaşadığını anlamaya çalışır ve insanın dünyadaki dramını sorgulayarak ruhun günah dünyasındaki sergüzeştini anlatan eserlerdir. Goethe ve Faust’ta olduğu gibi muhteris ve yarım insan ile tekrar antik çağın masum insanına dönüş takip edilebilir. Bu bağlamda Hilmi Ziya, ferdî hürlüğün insanı boğabileceğini söyler; bireysel ve pragmatik oluşumlar yerine millî destana kulak verilerek en feyizli eserler kaleme alınabilir.

İnsanın varoluşundan itibaren ‘yaşama krizi’ onu terk etmez. Şiir de, fert veya zümre olarak insanın hikayesinde hep var olmuştur. Eserin son kısımlarında halk masallarını tasnif ederek masallara yerli ve yabancı tesirler üzerinde duran Ülken, her milletin kendi dokusuna göre masallarının umumi karakterini şekillendirdiğini söyler. Cins ve mahiyeti bakımından

Fars masalları klasik edebiyat ürünleri ve tarikat vasıtasıyla halka inen tasavvufi sembollerin varlığına dikkat çeker (s. 342). Şiir ve şair hakkında düşüncelerini yazılarında dile getiren Ülken'e göre şiirin temelini hayvan hikayeleri oluşturur. Ayrıca konu her ne olursa olsun bir tek musikin varlığını aramak manayı ötelemektir. Mücerret mana yerine yaşanmış olanlar şiirin "kıymet çatısı"nı oluşturur. Şair ise kullandığı dilin inceliklerini keşfederek kendi dil mimarisini oluşturur. Hilmi Ziya, bu bölümde gerçek ve öz şiirin insani'ye yükselen orijinal milli sanat olduğunu, çünkü şiir çeşitlerinin aynı kökten geldiğini belirtir. Milli unsurlarla belirlenen zengin anlam ve dil kullanımının belli bir metodolojisiyle şekillendiği şiirlerin epik (destânî) olarak tanımlanabileceği, eserdeki aktarılanlara göre açıktır.

"Şair ve Kahramanlar" başlıklı yazı, şiirin yanında şairin de cemiyetin yapısal olarak kemikleşmesi ve teşkilatlı büyük organizasyonlar olmasındaki katkıyı anlatır. Şairler, üzerlerine düşen toplumsal vazifeleri yapmazsa ilk kahraman olarak varlığını kaybetme riski söz konusu olabilmektedir. Fakat ne olursa olsun, şair kahramanlık idealiyle dünyaya bakmalı yoksa şairlik idealinden vazgeçmek zorunda kalabilmektedir.

Hilmi Ziya Ülken'in destanlar ile ilgili yazılarını tek bir eserde toplayan bu kitap destan konusunu milli değerler, tarih ve kültür yönünden ele alır. Eser hem Türk hem dünya açısından teyidi mümkün, birbirine bağlı bilgiler, yorumlar ve analizlerin varlığı bakımından kıymeti haizdir. Eserdeki yazılarda kullanılan dil ve üslup hem akademik alanı tatmin edecek hem de akademi dışında olanların anlayabileceği niteliktedir. Kitapta birçok kültürel konu, destan türü üzerinden ele alınırken bütün yaklaşımlar milli ideoloji düşüncesinden hareketle belirgin hâle getirilir. Hilmi Ziya Ülken'in destan kültürü ile ilgili yazılarından yola çıkarak destanların ilk oluşum süreçleri ile geçmişteki tesirinin hem toplumsal hem de sanatsal anlamda bugün milletlerin hayatlarındaki devamlılığa nasıl tesir ettiği araştırılmalıdır. Bir mütefekkir olarak Ülken'in destanlar üzerine oluşturduğu yazılarının en önemli kazanımı toplumsal olarak destan sürecinin hep taze ve genç kalmasının gerekliliğini ortaya koymasıdır. Yazarın dünya düzeninde yer alan karmaşık ve çatışmalı ortam karşısında, milli duruşla toplum zihninin ve duygu dünyasının diri tutulması gerekliliğini öne çıkarması önemlidir. Çünkü, bir milletin zihniyet tarihinin her zaman taze, diri, dirençli, üretici ve insanlığa ümit verici konumda bulunması, millet hayatının veriliyle sınırlanmadan her zaman yeni icatların ve insanın eşliğinde beklemesine bağlıdır. Tarih içinde bölümlenmiş zamanlara özgü yapıtlarıyla ideali ortaya koyma arzusu olan kültürler, hiçbir zaman sönümlenmeye uğramaz. Millet muhayyilesinin ampirik iptidailikten kurtulup medeniyet havuzuna daima

iyi, güzel ve faydalı olanı taşıma olgunluğuna nailiyeti, destanlarının altında mahfuz derin ruhu keşfedebilmesine bağlıdır.

**KAYNAKÇA**

Alver, Köksal. "Anadoluculuk ve Hilmi Ziya Ülken." *AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 3:1 (2021): 133-138.



**Ahmet Murat Özel. *Taşı Taşırmak: Bir Cami Risalesi.*  
1. baskı. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023. 100 s.  
ISBN: 978-625-6999-50-3\***

ABDULLAH TAHA ORHAN

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye  
*Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Türkiye*  
abdullahorhan@nevsehir.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5055-4712>

Akademisyenler sadece akademik metin üretmekle mi mükelleftir? Bu anlamda akademi can sıkıcı, soğuk bir mecra mıdır? Kanaatimce değildir, zira akademi sınırları dahilindeki dil ve üslup Türkçenin geniş imkanları kullanılarak daha insancıl, daha estetik bir hale getirilebilir. Diğer taraftan, akademisyenin akademiye borcu olduğu kadar içinden çıktığı topluma da bir borcu, bir diyeceği vardır ve bunu gerçekleştirmenin en salim yolu toplumsal etki yapabilecek, genel okur kitlesine hitap eden metinler üretebilmektir. Bunun ilahiyat disiplinlerinde, bir hadis akademisyeni olan M. Enes Topgül'ün *Ravi: Hicri İkinci Yüzyılda Bir Muhaddisin İlim Serüveni* (2021) isimli romanı ya da bir tasavvuf akademisyeni olan İbrahim Baz'ın romanları gibi güncel ve çok güzel örnekleri mevcut. Tasavvuf akademimizde hem akademi içi dil işçiliğine özen göstererek çağdaş Türkçede yeni bir akademik dil inşa etme gayretinde olan hem de edebî ürünleriyle genel okura hitap eden ve memleketin tabiri caizse dil kalitesini yükselten örneklerin başında ise aynı zamanda bir şair olan Ahmet Murat Özel geliyor.

Özel, yakın zamanda bir cami risalesi yazdı: *Taşı Taşırmak* (2023). Hacmi itibarıyla mütevazı olan bu metin, İslam medeniyetinde cami fikrine kısa denemeler eşliğinde mütevazı bir katkı gibi görülebilir. Fakat içerik itibarıyla bu eserin hiç de azımsanmayacak katkıları olduğunu düşünüyorum. Öncelikle toplumsal hayatımızın merkezinde olan camiye bu şekilde ele alan benzer bir çalışmaya çok sık rastlamadığımızı itiraf etmeliyiz. Özel bu eserde ne yapıyor? Eserin muhtevasını Süleymaniye Camii'ni merkeze alarak cami üzerine soyutlamalar, caminin maddi, manevi varlığını anlamlandırma girişimleri ve caminin yapı elemanları üzerinden bazı metafizik düşüncelere giriş, şeklinde özetleyebiliriz. Esere dikkat çekme nedenim esasen tam olarak

bu metafizik bağlam. Özel böylelikle, bir tasavvuf akademisyeni olarak camiye aslında tasavvufi/metafizik bir şekilde okumuş oluyor.

Evveleminde söze kitabın isminden başlayalım: “Taşı taşırılmak.” Yazar eserinde bu ismi açıktan şerh etmez. Fakat içeride ipuçlarını bulmak mümkün. Öncelikle caminin, özelde de Süleymaniye’nin, zahiri itibarıyla bir “taş yığını” olduğu aşikar; bina taşların üst üste yığılmasından ortaya çıkar. Lakin diğer taraftan cami bir taş yığından ibaret değildir, zira o taş alelade bir taş değil, *taşırılmış* bir taş kütesidir. Camide bir taşma, daha doğru ifadeyle adına “çil çil kubbelerin serpildiği” Hak canibinden, sudûr gibi bir taşırılmadan söz edebiliriz. Fakat bu sudûr âlemden Hakk’a, aşağıdan yukarıya doğru bir “kabarma” şeklinde cereyan eder: “kubbe ve minaresiyle cami mimarisinin göğe doğru yaptığı dikey hamlenin (kabarmasının), böylesi bir çekimin (cezbenin) ürünü olduğunu söylemek de mümkündür” (s. 49). Hasılı caminin varlığı her şeyden önce Hakk’ın cezbesine, ardından âlemin kabarmasına matuftur. Tam bu noktada ressam Abidin Dino’nun muhayyel Sinan biyografisinde bahsettiği bir nokta bize açılım sağlayabilir. Şöyle diyor Dino: “Sinan oldukça hantal bulmuştu Ayasofya’yı. Ona göre bir yapı, aşağıdan yukarıya süzülüp boy vermeliydi; oysa bu mabet, yukarıdan aşağıya abanıyordu yeryüzüne.”<sup>1</sup> Burada Özel’in, bu “kabarma” ya da “süzülüp boy vermede” bir de incizab boyutu olduğunu tespit etmesinin önemli bir katkı olduğunu belirtmeliyim.

Eser Süleymaniye’yi ve genel olarak cami düşüncesini farklı boyutlarıyla ele alan 20 kısa denemeden oluşuyor. Bu yazılar camiye imar eden olarak mümin ile onun bir eseri olarak cami arasındaki ilişkinin duygusal ve düşünsel uzanımlarına temas eden tecrübî metinler şeklinde değerlendirilebileceği gibi İslam sanat felsefesi, hatta kısmen ibadet felsefesine yardımcı metinler olarak da okunabilecek bir inceliğe sahip.

Hacmi küçük ama tesiri ve derinliği büyük bu eserin esasen yolu camiden geçen herkes için, fakat özellikle ve hayatiyetle de ilahiyat akademisyenleri ve öğrencileri için faydalı olacağını düşünüyorum. Zira eser yukarıda kısmen temas ettiğim gibi camiye tikel ve tümel boyutlarıyla hem bir cami olarak külliyeyle hem de parçalarıyla çözülemeye çalışıyor. Eseri okuyan biri, akabinde camiye gittiğinde kendisini muhakkak anlam üzerinde düşünmek mecburiyetinde hissedecek: Ben neredeyim? Bu caminin anlamı ne? Ya

\* Katkılarından ötürü M. Enes Topgöl ve Abdullah Uğur’a müteşekkirim.

<sup>1</sup> Bu güzel açımdan ve Dino’nun eserinden haberdar olmami sağlayan, Murat Pay’ın şu yazısı oldu: “Abidin Dino’nun Mimar Sinan’ı”, Zift Sanat, <https://ziftsanat.com.tr/abidin-dinonun-mimar-sinanini/> (29.11.2023)

Yazının ardından Dino’nun eserini ben de alıp okudum, fakat daha eski bir baskısını bulabildim, o yüzden burada o baskıya atıf yapıyorum: Abidin Dino, *Sinan: Bir Düşsel Yaşamöyküsü*, İstanbul: YKY, 1999, 38.

mihrap, minber, kubbe, minare, alem, şerefe? Böylelikle camiyle düşünsel ve duygusal bir iletişim kurarak camiyle bütünleşecek. İbnü'l-‘Arabî'nin tabiriyle kevn-i cāmî' olan insanın camiyle kucaklaşması bu. Belki de topluca ibadet ettiğimiz bu mekanlar için medeniyetimizde mescid yerine cami kelimesinin yerleşmiş olması bu yüzdendir. Camiler, Özel'in kitabın son yazısında işaret ettiği gibi (s. 100) özelde de Süleymaniye Camii, Hakk'ın el-Cāmî' ismine mazharlar.

Tekrar ifade edecek olursak, eser cami ve unsurlarını insanla ilişkisi bağlamında tasavvufi ve dolayısıyla metafizik derinlikle ele alması bakımından literatürde biricik bir konumda bulunuyor. Eseri hem ibadet felsefesi hem sanat felsefesi hem de mimari metafiziği gibi literatürlere eklemek mümkün. Diğer taraftan Mimar Sinan ve Süleymaniye çalışmaları arasında artık bu eserin de yer alması kaçınılmaz. Bu küçük risale olmaksızın Sinan'ı ve eserlerini metafizik düzlemde okumak mümkün olamaz. Özel'in Sinan'ı ve camiyi okuma biçimi onu, bir sanat dehası olarak Batılı muadilleriyle yarışan seküler bir sanatkâr şeklinde takdim etme zafiyetinden bizleri kurtarıyor.<sup>2</sup>

Özel'in bu enfes metafizik mimari çözümlerine bir örnek olarak kutsala dokunmak ve dokunamamak arasındaki gerilim fikrini verebiliriz. Kutsalla ilişkimizde bir tenzih ve teşbih dengesi vardır. Bu yüzden insanoğlu bir yandan kutsalı yüceltecek denli mabetler yaparken onu “dokunulabilir hale getirmek için de uğraşır” (s. 23). Bu, sahici ve insanı besleyen bir ikilemdir. Süleymaniye gibi devasa bir mabede elbette ki tam olarak “hiçbir zaman dokunamayız” (s. 42), ancak Süleymaniye bize kendisini giyinme imkânı sunar, dolayısıyla işlem-kaplam ilişkisiyle kutsala temas etmiş oluruz: “Onu iştiriz, görürüz, koklarız, tadarız, giyinerek dokunuruz” (s. 44). Bu Haceru'l-esved'e dokunmak gibidir aslında, dokunmak “kişiye orada “kişisel” olarak bulunduğunu” hissettirir ve “dokunduğu şeyin varlığını dokunan kimseye ve dokunan kimsenin varlığını da o nesneye” kanıtlamasını sağlar (s. 43). Yazarın “giyinme” şeklinde tasvir ettiği bu dokunma biçimi insana, fiziksel dokunmanın çok ötesinde bir tecrübe imkânı sunar.

Eserin akademik bir iddiası olmadığından eseri akademik olarak eleştirmek haksızlık olur. Ancak yine de eserin bazı açılardan geliştirilebileceğini ifade etmeliyim. Örneğin eser boyunca özellikle sanat

<sup>2</sup> Bu vahim yanılığın bir örneği olarak bkz. Selçuk Mülayim, *Sinan bin Abdülmennan, Bir Dünya Mimarının Hayat Hikayesi Eserleri ve Ötesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010. Mülayim'e göre Sinan “inanç boyutunu aşan [vurgular bana ait, A.T.O], genişleten, bu yüzden farklı dinlere mensup insanları da kolaylıkla kendisine çeken bir tılsıma sahiptir”, nitekim o “yalnızca inanç boyutuyla açıklanama[z]” (ss. 20-21). Sinan'ın “kimliği ile İslâm kültürünü örtüstürmek, ancak Osmanlı bağlamında bir ölçüde mümkün”dür (s. 32).

düşüncesi bağlamında atıf yapılan isimlerin hemen tamamı Batılı yazarlar. Oysa bu konularda söz söylemiş mimari, sanat, ibadet estetiği ve metafiziği gibi konularda eser vermiş “içeriden” isimlerden de bahsetmek mümkün. Evveleminde kanaatimce Sinan’ın çağdaşlarımızdan bir varisi olarak addedebileceğimiz Turgut Cansever’in mimari düşüncesinden istifade etmeksizin bu sahada söylenecek sözler hep eksik kalacaktır.<sup>3</sup> Zira Cansever, mimaride tevhid düşüncesinden, soyut imanın somut tezahürü olarak mimariden bahseden ve bunu pratize etmeye gayret eden bir mimardı.<sup>4</sup>

Ahmet Murat Özel’in serbest bir dil kullanarak herhangi bir akademik jargona uyma kaygısı gütmeyen yazdığı bu metin, benzerlerinin akademide neden yapılamayacağını sorgulamama vesile oldu. Hem Özel’in hem de bu satırların yazarının müntesip olduğu akademik disiplin, yani tasavvuf, bunun için hassaten biçilmiş kaftan hüviyetinde.<sup>5</sup> Medeniyetimizin görünür miraslarına neden tasavvufi, metafizik derinlikle bakmaya çalışmalıyım ki? Bunu neden akademide yapamayalım ki? Ya da bunu daha da genişleterek tasavvuf tarihimizin miras yapıları olarak tekkeleri, dergahları ve hepsinin selefi olan, Hz. Peygamber’in mescidindeki suffeyi neden bu gözle yeniden ele almalıyım ki? Hasılı Özel’in bu eseri, dinin kurumsal, toplumsal izdüşümlerini, onların estetik boyutunun metafiziğini yapmak suretiyle akademik alana taşımak zorunda olduğumuzu düşündürüyor, okuruna bunun için umut aşıyor.

<sup>3</sup> Cansever’in düşüncelerini takip etmek için şu eserlere bakılabilir: Turgut Cansever, *İslam’da Şehir ve Mimari*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009; Turgut Cansever, *Osmanlı Şehri*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010; Turgut Cansever, *Sonsuz Mekânın Peşinde: Selçuk ve Osmanlı Sanatında Sütun Başlıkları*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010; Turgut Cansever, *Mimar Sinan*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010; Halil İbrahim Düzenli, *İdrak ve İnşa: Turgut Cansever Mimarlığının İki Düzlemi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

<sup>4</sup> Hususan Sinan üzerine epey bir esere atıf yapılabilir. Ancak bunlar içinde iki tanesi daha ön plana çıkıyor. Sinan ve eseri üzerine yapılacak herhangi bir çalışmada muhakkak bu eserlerden istifade etmek gerek: Uğur Tanyeli, *Mimar Sinan: Tarihsel ve Muhayyel*, İstanbul: Metis, 2020; Gülru Necipoğlu, *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire*, London: Reaktion Books, 2005.

<sup>5</sup> Bu bağlamda özellikle tasavvuf sahasında yapılacak akademik araştırmaların bağlamını genişletmekle ilgili yerinde bir önerisi olan, alanın duayenlerinden Arthur Buehler’e kulak vermeliyiz: Arthur F. Buehler, “Researching Sufism in the Twenty-first Century: Expanding the Context of Inquiry,” *Bloomsbury Companion to Islamic Studies*, ed. Clinton Bennett, New York: Bloomsbury Academic, 2013, 93-118; Türkçe tercümesi için bkz. “Yirmi Birinci Yüzyılda Tasavvuf Araştırmaları: Tetkik Bağlamını Genişletmek”, çev. Mehmet Atalay, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2015): 193-226. Buehler’in bu makalede bir örnek olarak işaret ettiği gibi, akademide daha cesur adımlar atarak daha evvel akademinin konusu olmayan yeni fenomenleri akademik araştırma konusu edinebileceğimizi düşünüyorum. Özellikle tasavvuf ve metafizik bağlamında bu elzem görünüyor.

**KAYNAKÇA**

- Buehler, Arthur F. "Researching Sufism in the Twenty-first Century: Expanding the Context of Inquiry," *Bloomsbury Companion to Islamic Studies*, ed. Clinton Bennett, New York: Bloomsbury Academic, 2013, s. 93-118; Türkçe tercümesi için bk. "Yirmi Birinci Yüzyılda Tasavvuf Araştırmaları: Tetkik Bağlamını Genişletmek", çev. Mehmet Atalay, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2015): 193-226.
- Cansever, Turgut. *İslam'da Şehir ve Mimari*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Cansever, Turgut. *Mimar Sinan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Cansever, Turgut. *Osmanlı Şehri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Cansever, Turgut. *Sonsuz Mekânın Peşinde: Selçuk ve Osmanlı Sanatında Sütun Başlıkları*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Dino, Abidin. *Sinan: Bir Düşsel Yaşamöyküsü*. İstanbul: YKY, 1999.
- Düzenli, Halil İbrahim. *İdrak ve İnşa: Turgut Cansever Mimarlığının İki Düzlemi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Mülayim, Selçuk. *Sinan bin Abdülmennan: Bir Dünya Mimarının Hayat Hikayesi, Eserleri ve Ötesi*. İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2021.
- Necipoğlu, Gülru. *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire*. London: Reaktion Books, 2005.
- Tanyeli, Uğur. *Mimar Sinan: Tarihsel ve Muhayyel*. İstanbul: Metis, 2020.







**Lesley Hazleton. *İlk Müslüman: Hz. Muhammed'in Hikayesi.*  
Çev. Erdal Bodur. 3. baskı.  
İstanbul: Kitabix Yayınları, 2013. 381 s.  
ISBN: 978-605-65410-2-5**

CÜHEYMAN TAHA AYDIN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye  
*Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Divinity, Türkiye*  
cuheymanaydin@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0003-4951-1549>

Lesley Hazleton 1945 yılında İngiltere’de doğmuş, Musevi geleneklerine göre yetişmiş, Kudüs İbrani Üniversitesinde eğitim almış ve kendisini Agnostik olarak tanımlayan ABD vatandaşı bir oryantalisttir.<sup>1</sup> Yetiştığı gelenek ve Ortadoğu’da gazeteci vasfıyla geçirdiği zaman sebebiyle Hz. Muhammed (sas) dönemi olayları ve onun çok eşliliği gibi batıda problematik görülen çeşitli konuları tarihsel olarak doğru anlamlandırabilmektedir. Eser; yazarın yetiştiği dinî gelenek, tecrübeli bir kadına özgü bakış açısı ve Agnostik algının oluşturduğu bilinçsel arka plan çerçevesinde yazılmış olmasıyla klasik oryantalizmin sübjektif literatüründe farklı bir yer tutmaktadır. Yazar, kitabına “İlk Müslüman” ismini vermesinin nedenine atfı olarak “Ben Müslümanların ilkiyim.”<sup>2</sup> ayetini serlevhaya taşımıştır. Edebi kaygıları gözetken yazarın aynı zamanda betimleyici, sade ve akıcı bir dil kullandığını ifade edebiliriz. Betimlemeleri ve tarihi roman benzeri üslubu okuyucuyu olayların içine sürüklemektedir.

Hz. Muhammed’in hayatını başından sonuna bir siyer kitabı olarak ele alan Hazleton, klasik eserlerimizdeki Kur’an kaynaklı “bi’setten önce”, “Mekke dönemi” ve “Medine dönemi” tasnifinin dışına çıkmaktadır. Üç bölümden oluşan eser Hz. Muhammed’in hayatını Yetim, Sürgün ve Lider başlıkları altında ele almıştır. Bu tasnifiyle siyer yazıcılığına statüsel bir bakış geliştiren yazar Hz. Muhammed’in toplumdaki yükseliş serüvenini vurgulamaktadır. Bölüm başlıklarının altına gizlenen merkezi fikir, satır

<sup>1</sup> Soner Akpınar, *Çağdaş Oryantalistlerin Hz. Muhammed Algısı* (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2019), 27.

<sup>2</sup> 6/el-En’âm:163.

aralarında Hz. Muhammed'in toplumsal statüsünden duyduğu memnuniyetsizliğe işaret eden çeşitli olaylarla desteklenmiştir. Yazarın, Hz. Muhammed'in statüsel yükselişi için komisyonculuk yapması ve Ebû Tâlib'in kızına talip olması gibi olayları nakletmesi bunlara örnek gösterilebilir. Bu yükseliş arzusu Hazleton'un kurgusuna göre Risalet döneminde de devam etmektedir. Böylece Hz. Muhammed'in sîretini İslam'ın yücelmesi temasından uzaklaştırarak konuyu Hz. Muhammed'in toplum içindeki bireysel yükselişine odaklamaktadır. Ayrıca yazar; Hz. Muhammed'in sürgün edildikten sekiz sene sonra nasıl ulusal bir kahraman olarak Mekke'yi fethettiğini, bu başarının sırrının ne olduğunu sorgular. Hazleton'un bu gibi sorularla Hz. Peygamber'i "ulusal kahraman" statüsüne sıkıştırılmaya çalıştığını görebiliriz (ss. 19-51).

Hz. Muhammed'in başarısının arkasındaki psikolojik nedenleri araştıran Hazleton, "neden?" sorusunu yalnızca yerleri belirsiz ve bu nedenle durumundan memnun olmayan insanların sorabileceğini söyler. Ona göre bir yetim olarak Hz. Peygamber toplum içerisindeki yerini sorgulamış olmalıdır. Çünkü statüko ona hiçbir şeyi karşılığını almadan vermemesine rağmen kudretli bir babaya sahip bir çocuğa bol keseden asalet dağıtıyordu. Dünya tarihinde yetim olanların başarılarına örnekler veren Hazleton; Konfüçyüs, İsaac Newton, Nietzsche ve Hz. İsa gibi birçok ismin de yetim olduğunu hatırlatmıştır. Hz. Muhammed'in de başarıları kervanına dahil olmasını "kimliğe susamışlık" ve "kendini ispat" ihtiyacını karşılamak üzere ortaya koyduğu çabaya bağlamaktadır (ss. 52-53).

İbn İshâk (ö. 151/768) ve eṭ-Ṭaberî'nin (ö. 310/923) rivayet örgüsünü statüsel bir kurguya bürümüş olan Hazleton olayları ve olguları yakın tarihi şahıslar ve fikirlerle örtüştürerek İlk Müslüman'ın zihniyetini kendisine göre yorumlamaktadır. Bu bağlamda Makyavel'den birçok alıntı yapan Hazleton'a göre Hz. Peygamber amacına giden yolda birçok şeyi mübah gören tarihi bir şahsiyet olarak görülmektedir.

Hz. Peygamber'in ilk vahiy tecrübesi üzerinde fenomenolojik<sup>3</sup> bir yaklaşımla duran Hazleton, Hira'da o gece yaşananlara değil de yaşanmayanlara dikkat çekmektedir. Yazara göre bu hikâyede Hz. Muhammed şehre "Şükürler olsun!" nidalarıyla çevresine ışık ve sevinç saçarak bir peygamberden beklenen ruhsal hal ile inmiş olsaydı bu hikayeyi yalnızca tanrıya hürmet ve inançla uydurulmuş bir masal olarak görmek gerekirdi. Ancak hikâyeye beklenenin dışında olağan bir tepkiyle, korku duygusuyla devam etmekteydi. Böylesine dehşet verici bir deneyimin yegâne

<sup>3</sup> Fenomenolojik yaklaşım, yaşanan deneyimin anlamlandırılmasına yönelik nitel bir araştırma yöntemidir.

tepkisinin korku olabileceğine değinen Hazleton, Hz. Muhammed'in katıksız insani tepkisinin Hira'da yaşananların gerçekliği açısından en büyük sav olduğunu düşünmektedir. Yani ilk vahiy tecrübesinin samimiyet delili vurgusunda bulunmaktadır. Kitap bu özelliğiyle Batı Literatüründe Hz. Muhammed'in vahiy tecrübesine yeni bir ufuk kazandırmaktadır.

Yazar, Batılı oryantalistlerin Hz. Muhammed tasavvurunu devam ettirerek sadece onun hayatındaki beşerî yönlere atıf yapmıştır. Hz. Muhammed'in hayatından mucizeleri ne kadar arındırırsak sîretinin o kadar olağanüstü hale dönüştüğünden bahseden yazar, Hz. Peygamber'in yaşamını efsanevi olarak nitelemektedir. Hz. Muhammed'in doğumunda yaşandığı rivayet edilen mucizelerden sütannesi olmak üzere Mekke'ye gelen kadınların bihaber olmasına dikkat çekerek bu tebşîrat rivayetlerinin sonradan üretildiğini vurgulamıştır (ss. 35-36). Şakku'ş-şadr hadisesine dair rivayetleri değerlendiren Hazleton, böylesi dehşetli bir vakanın dingin anlatımı ile Hira dağındaki ilk vahiy tecrübesi korkusunun uyuşmadığını düşünmektedir (s. 48). Bu karşılaştırma özgünlüğüyle dikkat çekmektedir. Hazleton, Şakku'ş-şadr hadisesine dair verilerle bazı oryantalistlerin yaptığı gibi Hz. Muhammed'e epilepsi tanısı koymanın yanlış olduğunu savunmaktadır. Yazara göre öyle olsaydı muhalifleri tarafından bu bilgi Hz. Muhammed'e dair bir propaganda aracı olarak kullanılırdı. Nitekim Hz. Muhammed'in muhalifleri ona yalancı, şair, sâhir gibi yakıştırmalar yapmaktan çekinmemişti. Ancak hiçbir Mekke'li onun nöbetlerden muzdarip olduğu bilgisinden istifade etmemişti (s. 50).

Lesley Hazleton, Cahiliye toplumunun âdetleri ve gereklerini iyi anlamış görünmektedir. Erkek evlat düşkünlüğü ve kız çocuklarının öldürülmesi gibi adetlerin o dönemde tüm dünyada yaygın bir eylem olduğuna değinmektedir. Dönemin Konstantiniyye'si, Atina'sı ve Roma'sıyla kıyaslandığında Mekke'de farklı bir tablonun ortada olmadığını vurgulamaktadır (s. 31). Günümüzdeki basmakalıp algının aksine Cahiliye döneminde aristokrat kesiminin tavşanlar gibi ürüyor olduğundan ve alt tabakaların onların çocuklarına sütannelik yaptıkları için daha az ürediğinden bahsetmektedir. Hazleton, bebek emzirmenin hamilelik ihtimalini azalttığı ve kadınların sütannelik yapması sebebiyle daha az üreyebildiği yorumunu yaparak bir siyer kitabında fizyolojik hallerden bahis açması sebebiyle dikkat çekmektedir (s. 33).

Modern toplumun algılarını kırarak değerlendirmeler yapmayı başaran Hazleton bugüne kadar başka bir kaynakta rastlamadığımız bir soru sorar: "Amine neden tekrar evlenmedi?" Geleneksel olarak yeni dul kalmış olan bir kadın özellikle genç yaşlarındaysa ve yeni doğmuş bir çocuğu varsa mutlaka tekrar evlenirdi. Gerekirse kayınbiraderlerinden biri öne çıkar ve vefat eden

kardeşinin eşiyle nikahlanırdı. Böylece kadın kendisini ve çocuğunu garanti altına alırdı. Hazleton bu durumda Amine'yi görmezden gelmeleri sebebiyle Haşimoğulları'nı yargılamakta ve geleneklerini terk etmekle suçlamaktadır (s. 43). Bu yorumuyla özellikle 21. yüzyılda yaşayan bir kadın olarak zihnini Cahiliye dönemindeki Arap toplumunun yapısına endekslemeyi başarmış görünmektedir.

Hazleton; Cahiliye döneminde müşrik hacıların Kâbe'yi çıplak olarak tavaf ettikleri zannının Müslümanlarda yaygın olduğu söyler. Ancak bunun bir yanlış anlaşılardan ibaret olduğunu düşünmektedir. Ona göre Cahiliye döneminde ihram günlük kıyafetlere oranla manevi bir çıplaklığa işaret etmekteydi. Ancak Müslümanlar bu manevi çıplaklık kinayesini zaman içinde unuttular ve gerçek anlamda kullanmaya başladılar. Böylece Müslümanlar, müşrik hacıların Kâbe'yi anadan üryan halde tavaf ettiğini düşünmeye başladı. Hazleton'a göre Cahiliye dönemindeki çıplak tavaf sadece manevi bir çıplaklık kinayesinden ibaretti (s. 65).

Yazar; Bahîrâ tarafından çağrılan kervanın en önemsiz isminin Hz. Muhammed olduğunu, çünkü onun davete icabet edebilecek seviyede görülmediği için geride bırakıldığını ifade etmektedir. Bu rivayetin Hz. Muhammed'in çocukluğundaki konumunu yüceltmek için türetildiğini düşünen yazara göre rivayet aslında Hz. Muhammed'in toplum içindeki gerçek konumunu da açığa çıkarmaktadır. Sonradan davete katılan Hz. Muhammed'in iki kürek kemiği arasındaki peygamberlik mührüne bakan Rahip Bahîrâ hikayesi, Hazleton'a farklı çağrışımlar yapmaktadır. Yazar, bu olayı Dalai Lama'nın her yeniden dirilişinde tanınması için üçüncü bir göğse sahip olarak doğması veya sırtında bardak çekilmesinden kalan ize benzer bir doğum lekesi bulunmasına benzetmiştir. Hazleton, kendi halkı arasında tanınmayan kahramanın diğer halkların kutsal insanlarınca hemen fark ediliyor olmasını Hz. Peygamber hakkında mucizelerle başlayan efsanenin devamı olarak görmektedir (s. 76). Yani Bahîrâ kıssasının tebşîrat yönünün bir peygamberden beklenen şekilde, olması gerektiği gibi sonradan yazıldığını düşünmektedir.

Hazleton, Hz. Muhammed'in onlu yaşlarında yaptığı ticari seyahatler sayesinde Yahudi ve Hristiyanların efsanelerini dinlediğini; köşe başlarında filozoflar, rahipler ve ateşli vaizler tarafından anlatılan Yedi Uyurlar, Hz. 'İşâ'nın hayatı gibi kıssalara hâkim olduğunu düşünmektedir. Böylesi vurgularla yazar, Hz. Muhammed'in nübüvveti sonrası vahiy bilgisine dayanan bu kıssaların asli kaynağının ticaret kervanlarıyla gittiği bölgelerde diğer din mensuplarından dinledikleri olduğunu ima etmektedir (ss. 81-84).

Hz. Muhammed'in Ebû Tâlib'in işlerindeki başarısı sebebiyle amcasıyla yakınlaştığını ve aralarında baba-oğul ilişkisi gibi bir ilişki kurulduğunu

anlatan Hazleton, Hz. Muhammed'in bundan cesaret alarak Ebû Tâlib'in kızı Ümmü Hâni' ile evlenmek istediğini ancak Ebû Tâlib'in bunu reddederek kızını başka biriyle evlendirdiğini kaydetmiştir. Hazleton'a göre Hz. Muhammed'in bu evlilikten muradı cemiyette çalışarak bir konuma gelmiş alelade bir fakir olmaktan kurtulup Ebû Tâlib'in damadı olarak yükselmek isteyişiydi. Ebû Tâlib ise kendine ait parası ve imkanları olmayan bir yetimle kızının evlenmesini uygun görmemişti. Neticede Hz. Muhammed'in reddedilişinin onun yararına olduğuna kanaat getiren Hazleton, Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile evlenmesi bu büyük görevi üstlenebilecek kararlılığı ve cesareti gösteremeyebileceğini söylemektedir (s. 87). Öyle görünüyor ki Hazleton, her başarılı erkeğin arkasında bir kadının olduğu algısını nübüvvete de uyarlamıştır. Hz. Hatice ile Rasulullah'ın arasındaki evliliğin nedenleri hakkında batılı niyet okuyucuların "paralı dul sendromu" ve "psikanalitik yaklaşımla kadını, erken yaşlarında kaybettiği annesinin yerine koyma" iddialarından bahseden Hazleton bu iddiaların asılsız olduğunu ve Hz. Muhammed ile Hz. Hatice arasında gerçek bir aşk olduğunu ifade etmektedir (ss. 89-90). Hazleton, Hz. Hatice'nin bu evliliğe babasını ikna edemeyeceğini düşünmesi üzerine kız isteme merasimi öncesi babasına sarhoş olana kadar şarap ikram ettiğini, sarhoş olduktan sonra Hz. Muhammed'i ve amcası Hamza'yı çağırıp kız istemeyi böyle bir ortamda yaptığını dair rivayeti aktarmıştır. Ancak Hazleton, bu hikâyenin Hz. Muhammed'in dürüstlüğüne gölge düşürdüğünü ve Hz. Hatice'yi de küçümsediğini ifade ederek reddetmiştir (s. 93).

Hazleton; Hacerü'l-Esved'in yerine yerleştirilme görevinin Hz. Muhammed'e tevafuk etmesi üzerine insanların "O güvenilir biridir" demesi ve onun hakemliğine rıza göstermelerinde Hz. Muhammed'in sosyal konumunun etkisinden bahseder. Hazleton'a göre Hz. Muhammed; dürüst ve güvenilir olmasının yanı sıra Mekke'nin idarecilerinden olmaması nedeniyle tartışmasız hakem olarak kabul edilmiştir. Yazara göre böyle olmasa bu şeref onu diğerlerinin önüne çıkaracağı için onun hakemliğine rıza gösterilmeyecekti (s. 103).

Hazleton'ın Hz. Muhammed'in kırk yaşına geldiğinde Hira mağarasında yaşadığı muhteşem tecrübeyi anlamlandırma çabası içine düştüğü görülmektedir. Ona göre Hz. Muhammed'in duyduğunu zannettiği şey nöropsikiyatrideki "değişen bilinç durumları" ile alakalı olarak zihninde oluşan bilgiler olabilirdi. Hazleton; nöroloji alanındaki çalışmalara göre münzevilerin oruç tutmak, uykusuzluk ve meditasyon gibi beynin kimyasal aktivitesinde değişiklikleri beraberinde getiren ibadetlerin bu gibi durumları tetiklediğini dile getirir. Ancak "tıbbi maddecilik" denilen bedensel mekanizmalar lehine deneyimleri dışlayan indirgemeci yaklaşımın da

tuzağına düşmek istemez. Neticede Hz. Muhammed'in Hira deneyimindeki mecazları anlamaya çalışmakla bu tecrübeyi kısmen anlayabileceğimizi ifade eder (ss. 110-111). Ancak Hz. Muhammed'i yalancılıkla suçlamaz. Hazleton, ilk vahiy sonrası yaşanan fetret döneminde Hz. Muhammed'in yaşadığı sıkıntılı ruh halinden de bahseder. Hikâyenin, "vahiy bir barajın kapağının açılması gibi başlayıp sürmeliydi" gibi basmakalıp bir şekilde devam etmediğini; aksine iki senelik bir fetret ve sessizlik dönemi olduğunu dile getirir. Hikâyenin orijinalliğine dikkat çeker (s. 115).

Hazleton'un Boykot yıllarında Hz. Peygamber'in pasif direnişini Gandivari bir barışçıl direnmeye benzettiği görülür (s. 161). Habeşistan'a hicreti anlatmakla devam eden yazar, Necâşî'nin (Kral Negus) Müslümanlara yabancı tüccar statüsünde geçici oturma izni verdiğini, hakkında söylenen Müslüman olduğuna dair rivayetlerin doğru olmadığını iddia etmektedir (s. 154). Bu söylemiyle "Necâşî'nin desteğiyle büyüyen İslâmî tebliğ" söyleminde olan müsteşriklerden de ayrılmaktadır.

Boykot yılları ve Ğarâniğ hadisesini anlatan Hazleton, bu satırlarda Hz. Muhammed'in arabulucu tavrına dikkat çeker (s. 167). Hz. Hatice ve Ebû Tâlib'in vefatı sonrası isrâ ve miraç hadiselerine konuyu getirir. Bu hadise ile Hz. Muhammed'in "yalnızca sıradan bir insan" olmanın ötesinde artık "peygamberlik gömleğini tam olarak giymiş ve özel olarak taltif edilmiş önemli bir lider" haline geldiğini ifade eder (s. 185).

Klasik siyer yazımında odak noktası Bedir, Uhud ve Hendek savaşlarıyken Hazleton bu savaşların sonrasındaki olaylara yoğunlaşmıştır. Yazar; Yahudi geleneklerine göre yetişmiş olması sebebiyle Bedir sonrası Kaynuka, Uhud sonrası Nadîr ve Hendek sonrası Kurayza kabileleriyle yaşanan olaylara daha fazla yer vermiştir. Yazar, Hz. Peygamber'in Medine'ye geldiğinde Yahudilerin Müslüman olmasıyla ilgili beklentilerinin yoğunluğundan bahseder. Onu hayal kırıklığına uğratan Yahudilere karşı Hz. Muhammed'i çeşitli bahanelere sığınarak acımasız kararlar almakla suçlar. Kaynuka Yahudilerinin sürgünü konusunda Kaynuka çarşısında Müslüman bir kadına yapılan saldırı olayının bahane edilmesinden dem vurur ve İbn Übey'in yalvarmaları sayesinde canlarını kurtardıklarından bahseder. Kiblenin Mescid-i Aksâ'dan Kâbe'ye dönmesinin ve beş vakit namazın Mekke'ye dönerek kılınmasını Hz. Peygamber'in Mekke'ye açtığı bir savaş ilanı olarak görür ve yakın tarihimizdeki Yahudilerin "Ey Yerusâlim! Seni unutursam sağ elim kurusun!" söylemlerine benzeterek dikkat çeken yorumlarda bulunur. Ona göre kible değişiminin bir Yahudi kabilesinin

sürgün edilmesinden hemen sonra olması<sup>4</sup> Müslümanların Yahudilerden kopuşu anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber'in artık Medine'ye geldiği ilk günkü gibi Yahudilerden ümitli olmadığını ve artık beraber hareket edemeyeceklerini düşündüğünü ima eder (s. 247).

Nadîroğullarının sürgününü betimleyen Hazleton, bir kortej halinde çıkan Nadîroğullarının en güzel kıyafetleri ve boyunlarına doladıkları ziynet eşyalarıyla muzaffer bir edayla yürüyerek uzaklaştıklarından bahseder (s. 265). Dönemin şartlarını oldukça iyi anlamlandıran Hazleton yenik bir halde evlerinden mallarıyla çıkmalarına izin verilen sürgün bir milletin muzaffer bir edayla yürümesinin imkansızlığı ve anlamsızlığını genetik mirasına anlatamamış görünmektedir.

Hz. Muhammed'in evlilikleri meselesinde geniş izahlarda bulunan Hazleton, bu evliliklerin siyasi ittifaklar ve çeşitli gereklilikler çerçevesinde yapıldığını düşünmesiyle diğer oryantalistlerden ayrılır. Yazar; Hz. Muhammed'in, Batı dünyasındaki cinselliğe düşkün imajına rağmen heva ve heveslerinin, erkeklik arzularının peşinde olmadığını düşünmektedir. Hatta Hz. Peygamber'in ileri yaşta gerçekleşen evliliklerine atıfla sperm sayısının düşük olabileceği ve cinsel isteksizlik yaşıyor olabileceğini söylemektedir (s. 277). Ancak Hazleton, mesele Hz. Muhammed'in Zeyneb bint Caş ile evliliğine geldiğinde rivayetleri onun aleyhine yorumlamaktan geri durmaz. Hz. Peygamber'in hevası doğrultusunda Zeyneb'in, evlatlığı olan Zeyd'den boşanmasını sağladığını ve milletin ağzına laf vermeden meseleyi çözmek adına vahyin emri doğrultusunda yapılan bir nikah izlenimiyle onunla evlendiğini söylemektedir (ss. 280-281).

Hazleton'un "Hz. Muhammed'in liderliğine karşı meydan okumalar siyasi rakiplerinden gelirken Hz. Aişe ile evliliği sonrası bu meydan okumalar korkutucu bir şekilde evinden gelmeye başladı." sözüyle Hz. Peygamber'e yeni bir rakip olarak Hz. Aişe'yi ihdas ettiğini görmekteyiz. Hz. Aişe'nin genç bir kız olarak yaramazlıklar ve yüzsüzlükler yaptığını iddia eden Hazleton, Hz. Muhammed'in bir babanın şımarık kızına müsamaha gösterdiği gibi bu yaramazlıklara müsaade ettiğini ve onun cazibesinden etkilendiğini iddia etmektedir (ss. 269-270). Hazleton İfk hadisesini Hz. Aişe'nin aleyhine kullanmasa da üslubundaki hakarete varan söylemleri *Peygamberden Sonra*

<sup>4</sup> Siyer kaynaklarımıza göre bu bilgi yanlıştır. Nitekim kâblenin değişimi konusunda farklı tarihlendirmeler olmakla beraber kâblenin Bedir Savaşı öncesinde değiştiği, Benî Kaynuka sürgününün ise Bedir Savaşı sonrasında yaşandığı rivayet edilmektedir. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir eṭ-Ṭaberî, *Târîḫu'l-Umem ve'l-Mulûk* thk. Muḫammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l Meârif bi-Mısır, 1967), 2/416, 480; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâ'îl b. Şihâbiddîn Ömer ibn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. A'bdullah b. A'bdulmuḫsin eṭ-Turkî (Dâr'u Hicr İ't-Ṭabâa't-i ve'n-Neşr ve't-Ṭevzî' ve'l-İ'lân, 1997), 5/45, 318.



(*Sünni-Şii Bölünmesinin Epik Hikayesi*) kitabının hazırlığı aşamasında Şii kaynaklardan çokça istifade etmiş olmasıyla ilişkilendirilebilir.

Hendeke savaşına kısaca değinen Hazleton, hendeğin kazılması ve savaş için meydana gidilmeyip hendeğin arkasına saklanılmasının Medinelilerce bir şeref yoksunluğu olarak görüldüğünü iddia eder. Ona göre bu coğrafyada bilinmeyen bu taktik düşmanın karşısına çıkmaya cesaret edememe sebebiyle aşağı görülür. Medineliler bu durumdan rahatsızdır. Mekkeliler de bunu kullanarak onlara seslenir ve erkekliklerini sorgularlar. Medinelilerden bu bağırlara karşı hendeğin karşısına geçmek isteyenler olduysa bile karşıdaki büyük orduya galip gelinemeyeceği düşüncesiyle bu harekete cesaret edemezler. Nihayetinde savaş sırasında Nua'ym b. Mesû'd'un Müslüman olması ve üstün emekleri sonucu yıkılan ittifaklar, çölün zor iklimi ve gelen fırtına sebebiyle müşrik ordusu geri döner (ss. 287-290). Saatler sonra Cebrail vasıtasıyla gelen vahiy sonucu yeni hedefin Kurayza Yahudileri olarak belirlendiğini söyleyen Hazleton, görünen sebebin Benû Kurayza'nın müşriklerle ittifak yapmayı düşünmüş olmaları olduğunu ancak arka planda sebebin Hz. Muhammed'in şahsi hayal kırıklığı olan Yahudilerin İslam'ı hala kabul etmemiş olmaları olduğunu ima eder (s. 290). Benû Kurayza'nın cezasına hüküm verenin Hz. Peygamber olduğunu, bu katliamın Hz. Peygamber'in üzerine kalmaması için ölüm döşeğindeki bir adamın üzerine yıkılmış olabileceğini söyler. Hazleton'a göre en masum seçenek olarak Kurayza'nın hakem olarak Evs'ten birini istediğini ancak Hz. Muhammed'in Evs kabilesinden kimin hakem olacağına karar veren kişi olduğunu söylemiştir. Ayrıca yazar, Şa'd b. Muâ'z'ın hayatı boyunca meseleleri kan ile çözen yapıda biri olarak hendeği savunurken yaralanmış ve öç alma duygusuyla yanan bir kimse olduğunu düşünmektedir (s. 293). Oysaki Şa'd b. Muâ'z Evs'in lideriydi. O hayattayken Evs kabilesi gündeme geldiğinde ondan başka çağrılacak kimse yoktu.

Hazleton; Hz. Peygamber'in Mekke'yi fethettikten sonra oraya yerleşmediğini, orada bir cami ve saray yapmadığını, bir hanedan kurmadığını ve Medine'ye döndüğünü anlatır (s. 325). Ona göre Mekke'nin fethiyle lider olan Hz. Muhammed, kendisine bir saray ve harem edinmemiş olsa bile Medine'de cariyesi Mâriye ile ayrı bir köşede kendisine mahremiyet imkânı oluşturmaya çalışmıştır (s. 333).

Örtünme meselesine değinen Hazleton; Kur'an'ın örtünmeden bahsetmediğini, yalnızca Hz. Muhammed'in hanımlarının bir örtü arkasından konuşmasına dair hükmün olduğunu söylemektedir. Öyle görünüyor ki Hazleton en-Nür suresinin 31. ayetini görmemiş veya görmezden gelmiştir. Ona göre başörtüsü; Hz. Muhammed'den sonra üretilmiş, aristokrat

kadınların iş yapmak zorunda olmadığına işaret eden bir çeşit aksesuardır (s. 332).

Hz. Muhammed'in Mâriye ile ilişkisini farklı bir kurgu ile anlatan Hazleton, Mâriye'nin bir cariye olarak Mescid-i Nebevî'nin yanında bulunan odacıklarda kalmadığını, şehrin dışında ona ayrı bir ev tutulduğunu ve Hz. Muhammed'in onunla sık vakit geçirdiğini iddia etmektedir. Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in hiç doğmamış olduğunu savunan yazar, bu düşüncüyü Hristiyanlar için önemli olan Meryem ile Muhammed'in bir çocuğu olarak nitelendirdiği tek tanrılı İbrahim'in doğumuyla ilgili hayali bir hikâye olarak değerlendirir (s. 334).

Hazleton, Hz. Muhammed'in Uhud Savaşında aldığı yaraların, ömrünün son döneminde migren benzeri baş ağrılarına sebep olduğunu düşünmektedir. Bu baş ağrılarının, ışık ve sestten rahatsız olmaların sonraları migren sancısından öte ölümcül bir hastalığa işaret edercesine arttığını ve tam bir bakteriyel menenjit vakası özelliği gösterdiğini söylemektedir. Bu hastalığı mezarlıklarda geçirdiği uzun gecelere bağlamış, yönetici olmanın gereği karşılaşılan enfeksiyonlara karşı Hz. Muhammed'i savunmasız bıraktığı ifade etmiştir. Ona göre Uhud Savaşı sırasında aldığı yaranın oluşturduğu kılcal çatlaklardan omuriliğe kadar ilerlemiş olması mümkün olan bakteriler iltihaba neden olmuş ve Hz. Muhammed ölümcül menenjit hastalığına yakalanmış olabilir (ss. 348-349). Hz. Muhammed'in Hz. Aişe'nin odasına defnedilmesinin Hz. Ebü Bekir'in değil de Hz. Ali'nin fikri olduğunu ve Hz. Ebü Bekir'in cenaze törenini hilafetinin teyidine dönüştürmemesi için aldığı bir önlem olduğunu düşünen Hazleton, bu sebeple Hz. Ali tarafından alınan kararla Hz. Muhammed'in sessiz sedasız defnedildiğini ifade etmektedir (s. 361).

Kitabın genel değerlendirmesinden önce tercümenin genel bir değerlendirmesini yapmak istemekteyiz. Nitekim müellifin Hz. Muhammed'in ticaret ahlakından bahsettiği satırlarda "Kazandığı komisyonları fakirlere yardım eden derneklere verdi." (s. 91) ibaresini okuyunca Hazleton'un o dönemde dernek gibi yapılanmaların varlığını iddia etmeyecek kadar dönemin şartlarından haberdar olduğu kanaatiyle metnin orijinaline yöneldik. İlgili satırlarda dernek ifadesi bulamadığımızı,<sup>5</sup> bunun tercümanın bir hatası olduğu kanaatine ulaştığımızı bildirmek isteriz. Buna ilaveten ilk vahyin indirilmesinde orijinal metinde "Recite!"<sup>6</sup> kelimesiyle "Oku!" manası verilmeye çalışılmış; ancak mütercim bu kelimeyi "Anlat!" (s. 106) diye tercüme etmiştir. Ayrıca çevirmen Erdal Bodur'un orijinal

<sup>5</sup> Lesley Hazleton, *The First Muslim - The Story of Muhammad* (London: Atlantic Books, 2013), 65.

<sup>6</sup> Hazleton, *The First Muslim - The Story of Muhammad*, 78.

metindeki “Hafsa”<sup>7</sup> ismini “Hafize” (s. 268) şeklinde tercüme etmesini, “Hacer” ismini de tercüme etmeden “Hagar”<sup>8</sup> şekliyle bırakmasını anlamlandıramadık. “Hanîf” kavramını da “Hanefî” (s. 96) olarak tercüme etmesi dolayısıyla bizlerde, mütercimim daha önce bir siyer kitabı okumamış ve İslâm literatüründen uzak bir mütercim olduğu kanaatini doğurmuştur.

Kitabın genel bir değerlendirmesini yapmak gerekirse müellifin kitabına aldığı bazı rivayetlerin kaynağını belirtmediğini, kitabın arka kısmında toplu olarak verilen kaynakçanın içerikteki tüm rivayetleri kapsamadığını belirtmekte fayda vardır. Örneğin 48. sayfadaki Şakku’ş-şadr hadisesiyle ilgili tebşiratı reddetme gerekçesi olan rivayetlerin kaynağı ilgili bölümde bulunmamaktadır. Bu yöntemin oluşturduğu sisli ortamda yazarın özgürce hareket ettiğini ve rivayetlerle fikirlerin karıştığını düşünmekteyiz. Dolayısıyla eserin akademik üsluba uygun şekilde kaynaklandırılmasında fayda vardır. Eserin baştan sona bir siyer iddiasıyla yazıldığını ve bu iddiaya uygun şekilde kurgulandığını görmekteyiz. Ancak kitabın statüsel kurgusunda bazı hataların bulunduğunu düşünmekteyiz. Örneğin “Sürgün” bölümünün Medine’ye hicret ile başlayacağını beklerken bi’setin ikinci yılı Mekke’deki genel davet süreciyle başladığını görmekteyiz. “Lider” bölümünün de Medine döneminden başlayacağı beklenirken Mekke’nin fethiyle başlaması, Hazleton’ın Hz. Muhammed’i İslam’ın lideri olarak değil de Arap ulusunun lideri olarak konumlandırmasından kaynaklanıyor olabileceğini düşünmekteyiz. Hz. Peygamber’i çeşitli uygulamaları vesilesiyle tarihi şahsiyetler ve fikir akımlarıyla ilişkilendiren yazar çoğunlukla Makyavelizm benzetmesinde bulunarak Hz. Peygamber’i çıkarıcılıkla suçlamaktadır. Eserdeki statüsel kurgunun arka planında Hz. Peygamber’in yükseliş arzusunda olduğu propagandası sezilenmektedir. Hazleton’ın 2013 yılında düzenlenen *TED Global*’de yaptığı “İnancın Temeli Şüphe” konuşması<sup>9</sup> *İlk Müslüman* kitabının tanıtımı mahiyetindedir. Bu konuşma sayesinde kitap Amerika’da çok satanlar listesinde birinci sıraya yükselmiştir.<sup>10</sup> Ancak eserin içeriğinde Hz. Peygamber’in ilk vahiy tecrübesindeki yazarın objektif tutumunun kitabın ana temasında ve satır aralarında sürdürülmediğini düşünmekteyiz.

<sup>7</sup> Hazleton, *The First Muslim - The Story of Muhammad*, 212.

<sup>8</sup> Hazleton, *İlk Müslüman, Hz. Muhammed’in Hikâyesi*, 95; Hazleton, *The First Muslim - The Story of Muhammad*, 69.

<sup>9</sup> [https://www.ted.com/talks/lesley\\_hazleton\\_the\\_doubt\\_essential\\_to\\_faith?](https://www.ted.com/talks/lesley_hazleton_the_doubt_essential_to_faith?) (27.11.2023).

<sup>10</sup> Akpınar, *Çağdaş Oryantalistlerin Hz. Muhammed Algısı*, 27.



**Nimet Okan. *Canların Cinsiyeti: Alevilik ve Kadın*.  
2. baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018. 256 s.  
ISBN: 978-975-05-2091-4**

NESLİHAN AVCI

Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türkiye  
Hacettepe University, Faculty of Literature, Türkiye  
neslihanavci@hacettepe.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-9186-0740>

Nimet Okan'ın kaleminden çıkan "Canların Cinsiyeti Alevilik ve Kadın" adlı bu çalışma, yazarın "Alevilik ve Kadın/ Alevilikte Kadın" (2014) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Çalışmanın sorunsalını, Alevilikte "kadın-erkek eşitliği" söyleminin ve bu söylemin Alevi kadınların sosyal, kültürel ve dini yaşamlarında nasıl bir seyir izlediği üzerine kurgulayan yazar, etnografik bir alan araştırmasına dayalı çalışma metodu benimsemiştir. Bu bağlamda, Alevi kökenli topluluklarda kadın-erkek eşitliğine dair argümanları "Anşabacılar" adlı topluluk üzerine yoğunlaşarak irdelediğini vurgulayan yazar, köy ve kent olmak üzere iki ayrı yerleşim biriminde yapmış olduğu alan araştırmasını katılımlı gözlem yoluyla gerçekleştirdiğini, alana dair verilerini ise gözlem, görüşme, görsel-ışitsel belgeleme teknikleriyle alan notlarını derleyerek elde ettiğini aktarmıştır. Yazar, "Alevilikte kadın-erkek eşittir" söylemi aracılığıyla, kadınların sesini bastıran bir yaklaşımın aksine, kadınların sesine kulak vermeyi, yaşam anlatılarının dinlemesini, yaptığı araştırmanın temel ilkesi şeklinde açıklayarak, gönüllülüğün esas alındığı görüşmelerin ilkinin Sivas ilinin Yıldızeli ilçesi, Topalyurt köyünde, ikincisini ise İstanbul ilinin Sarıyer ilçesi ve Kocaeli ilinin Darıca ilçesinde yürüttüğünü belirtmiştir. İstanbul ilinde yaptığı görüşmeleri, 1970'li yıllarda Sivas ilinin Topalyurt köyünde göç eden Anşabacı kadınlarla gerçekleştirdiği bilgisini veren yazar, eser içerisinde alan araştırmasında görüştüğü kişilerin isimlerini mahremiyete duyduğu saygıdan dolayı saklı tuttuğunu da aktarmıştır. Eser, giriş kısmının ardından sıralanan toplam beş bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır.

Kitabın genel hatlarına, araştırma metoduna, önemine ve ana başlıklar altında tartışılan konulara dair bilgilerin verildiği giriş kısmında yazar, “Alan deneyiminden notlar” başlığı altında saha çalışmasından elde ettiği deneyimleri aktararak birtakım çıkarımlarda bulunmuştur (s. 15). Bu bağlamda kadının Alevi inanç ve pratiklerinde konumlandırılışını kitabın temel problematiği hâline getiren yazar, bu sorgulamayı yürüttüğü Anşabacılar adlı topluluk arasında saha çalışmalarının etno-dinsel kökeninden dolayı avantajlı bir atmosferde sürdürdüğü bilgisini aktarmıştır. Yazara göre, Aleviler ve Sıraçlar arasında, kendi içine kapalı, “ser verip sır vermeyen”, iç grup kimliği katı kurallarla oluşturulmuş Anşabacılar topluluğu, yabancıları dışlayan bir grup olarak bilinmekte ve böylesi bir ortamda katılımlı gözlem yapma olasılığının zorluğu anlaşılmaktadır. Yazar, Alevi kökenli bir araştırmacı olması dolayımında, topluluğa yabancı olmadığını ve topluluk tarafından kabul görüldüğünü aktarsa da topluluk cephesinde “içerideki öteki” olan bir konumda yer aldığını da gündeme getirmiştir. Yazar, çalışma boyunca 41’i kadın, 16’sı erkek olmak üzere toplam 57 kişiyle görüşmeler sağladığını aktarırken, erkek kaynak kişilerin kadın kaynak kişilere oranla sayıca az olmalarını çalışmanın bir eksiği şeklinde değerlendirerek öz eleştiride de bulunmuştur (ss. 20-21). Bunun yanı sıra yazar, Alevilik ve kadın konulu çalışmaların genellikle literatür üzerinden yapılan değerlendirmelere dayandığını ve bundan dolayı kadına temas etmeden, onların sesine kulak vermeden elde edilen verilerin “Alevilikte kadın-erkek eşittir” gibi sloganlara dönüştüğünü ileri sürerek, konuyu eleştirel bir bakış açısıyla yorumlamaktadır. Yazar, hakkında tartışma yürütülen kadınların yalnızca dinsel pratiklerine değil, mirastan pay alma ve ev içi şiddete varıncaya kadar “idealize edilen” ile “yaşanan” arasındaki farkı gün yüzüne çıkarması, kadınlar arasında yatay bir ilişki olarak kurulan kızkardeşlik yerine, Anşabacıların dinsel inanç ve pratikleriyle ilişkili olarak kurgulanan kadınlar arası hiyerarşiye odaklanması noktasında, bu çalışmanın literatüre katkı sağlayacağı kanısındadır (s. 27). Dolayısıyla eserin böylesi bir yaklaşımdan yola çıkması gerek toplumsal cinsiyet konulu çalışmalara gerekse de dini inanç ve uygulamalar bağlamında irdelenen araştırmalara yeni bir soluk getirmektedir. Öyle ki literatürde, kadının erkeğe oranla daha aşağı bir cins olduğunu savlayan yaklaşımları tartışan ya da ataerkil aile düzeninde kadının muğlak konumunu ele alan çalışmalar toplumsal cinsiyet odaklı araştırmaların tekrarı niteliğindedir. Dahası bu sorunsal, toplumsal yapıda

kadının birey olduğunu unutturan, kadını belli kavramlarla tanımlayan kalıplaşmış cinsiyet rollerini de alan yazında yerleşik hâle getirmektedir.

“Kavramsal ve Tarihsel Boyut” adlı birinci bölümde yazar, öncelikli olarak kadının ikincil bir cins olma meselesine toplumsal ve tarihsel parametrelerle dikkat çekmiştir (s. 29). Bu bağlamda, ataerkillik meselesine değinen yazar, iktisadi değişimlerle birlikte kadının üretici konumdan durağan bir konuma evrilme sürecini gündeme getirmektedir. Yazara göre, kadının yiyecek üretiminde rolünün azalması, statüsünün de önemli ölçüde değer kaybetmesine zemin hazırlamıştır. Yazar, ataerkilliğin izini sürmeye çalıştığı tarıma dayalı köy topluluklarında otoritenin, erkek soyuna bağlı geniş aile içerisindeki yaşlı erkeğin elinde olduğu görüşündedir (s. 30). Yaşa bağlı saygının yanı sıra, kadın ve erkek arasında erkeğin lehine işleyen bir hiyerarşiden bahseden yazar, geniş ailenin çekirdek aileye dönüşmesiyle baba otoritesine karşı bireysel eğilimlerin de güçlendiğini ileri sürmektedir (s. 31). Ataerkil aile düzeninde, kadının yalnızca cinselliğinin denetlenmediği, bedeni ve doğurganlığıyla da erkek tahakkümüne alındığı görüşünde olan yazar, kadının âdet gören bir cins olması dolayımında kavrama yüklenen olumlu-olumsuz nitelendirmeleri de gündeme getirmiştir. Bu bağlamda yazar, çeşitli toplum yapılarında âdet gören kadınlara yönelik uygulanan pratiklerden bahsetmektedir. Ataerkillik kavramına yöneltilen eleştirilerden hareketle yazar, cinsiyetlerarası hiyerarşinin tanımlanmasında daha esnek ve daha kapsayıcı önermelerin zorunlu olduğu kanısındadır (s. 32).

Bu doğrultuda “toplumsal cinsiyet” kavramını gündeme getiren yazar, bu kavramın temelde “biyolojik cinsiyet farklılıklarına yüklenen, toplumsal, kültürel ve psikolojik inşalar” olarak tanımlandığını aktarmıştır (s. 37). Yazara göre, Anşabacılı topluluğundaki cinsiyetlerarası ilişkileri çözümlemede gerek ataerkillik gerekse toplumsal cinsiyet kavramı önemli açılımlar sağlamaktadır. Erkek üzerinden kurulan soy zinciri vasıtasıyla gerek dinsel lider olan gerekse aile ilişkilerinde belirleyici rol üstlenen baba, kadının dinsel ve toplumsal yaşamı üzerine iktidarı temsil etmektedir. Dolayısıyla yazar, topluluğun yaşamına içkin olan ataerkil ilişkilerin, topluluğun kimliği olarak vurgulanan cinsiyetlerarası “eşitlik” söylemini ters yüz ettiği görüşündedir (s. 39).

Aleviliğin dinsel kökenlerine ayrı bir parantez açan yazar, “heterodoksi” ve “senkretizm” kavramlarını tanımlayarak konuyu tartışmıştır. Yazara göre, bu kavramlar Aleviliğin tarihsel süreç içindeki konumunun ve inanç özelliklerinin anlaşılmasında kilit rol oynamaktadır. Antropolojide

“kültürleşme” kavramına denk düşen senkretizmi, iki ya da çok sayıda kültürün çeşitli nedenlerle karşılaşmaları sonucu, sahip oldukları kültürel öğelerin değiş tokuşu yoluyla yeni bir kültürel bileşime ulaşması şeklinde açıklayan yazar, ortodoksinin karşıtı olan heterodoksi kavramını ise içerme ve dışlama ilişkileriyle açıklanabilecek bir kategorik ayırım biçiminde tanımlamaktadır (ss. 44-45). Bu bağlamda yazar, Aleviliğin, İslam dairesinde olmakla beraber, göç ve savaş gibi olaylar sonucunda karşılaştığı çeşitli din ve öğretilerin inanç, ritüel ve yorumlarından etkilenerken senkretik bir yapıya ulaştığını ileri sürmüştür. Bu yapının, İslamiyet öncesi dinlerden Şamanizm, Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm, Mazdekizm, Yahudilik ve Hıristiyanlığın bazı özelliklerini de içermesiyle oluştuğu vurgulanmaktadır. Yazar, Alevilikteki cem ritüellerinde kadın ve erkeğin bir arada bulunmasını, Şamanizmde kadın ve erkeğin dinsel ayinlere birlikte iştirak etmesiyle benzeştirmektedir (ss. 46-47). Bunun yanı sıra yazar, Aleviliğin tarihsel kökenlerine de dikkat çekmiş, tarihsel süreç içerisinde Kızılbaş kavramına yüklenen olumsuz anlamlardan dolayı Alevi sözcüğünün Kızılbaş’ın yerine kullanılmaya başlandığını gündeme getirmiştir (ss. 48-49). Yazarın bu konu hakkındaki değerlendirmeleri, hakaretamiz bir ifadeyle anılan “Kızılbaş” kavramının tarihsel süreçte yaşanan olay ve olgulardaki gerçekliğine temas etmesi noktasında son derece kayda değerdir. Ancak yazarın konu hakkındaki görüşleri, literatürde sıklıkla bahsi geçen Osmanlı-İran mücadelesi, Balım Sultan devresiyle sistemleşen Bektaşilik meselesiyle sınırlı kalmış ve bu da konunun kaynak kişilere temas etmeden satır aralarında kalmasına sebebiyet vermiştir. Öyle ki Alevi kimliğine sahip toplulukların güncelde böylesi bir sorunla karşılaşp karşılaşmadıklarına dair kaynak kişilerin görüşlerine yer verilmesi, eserin daha özgün bir niteliğe kavuşmasını sağlayacak bir argümandır.

Alevilikte “dede, dedelik ve ocak” gibi dinsel belirleyicilere, müstakil başlıklar altında değinen yazar, bu belirleyicileri ayrıntılı bir şekilde tasnif etmiştir (s. 51). Bununla birlikte, Alevi kültüründe eşitlik söylemini güçlendiren kadın figürlerine de dikkat çeken yazar, “Alevilikte kadın-erkek eşittir” söyleminin Hz. Fatma’nın mitleştirilmiş yaşamı üzerinden meşruiyet kazandığı kanısındadır (s. 70). Yazara göre, Alevilerin hafızasında Hz. Fatma, Peygamberlerin kutsal soyundan gelen trajik kahramanların annesidir. Nitekim yazar, Alevi anlatılarında Hz. Fatma’nın yaşamı ve ahlaki özellikleriyle de Alevi kadınlarına bir rol model olarak sunulduğunu vurgulamıştır (s. 71). Alevilikte kadının erkekle eşit statüye sahip olduğu iddiasının bir başka dayanağını “Kadıncık Ana” ile açıklayan yazar, Kadıncık

Ana'nın Vilâyet-nâme'deki anlatılarda önemli bir yere sahip olduğunu belirtmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin dergâhına hizmet eden Kadıncık Ana'nın, Bektaşî tarikatının kurucusu olarak kabul edilen Abdal Musa'nın yetiştirilmesinde önemli rolü olduğunu ileri süren yazar, Alevilikte bir erkeğin bir kadına mürid olabileceğini, hiyerarşinin cinsiyete değil, bireyin tasavvuf içindeki konumuna bağlı olduğunu vurgulamıştır (ss. 72-73).

“Alevi/Sıraç Bir Topluluk: Anşabacılar” adlı ikinci bölümde, Anşabacı topluluğun etno-dinsel kimliği ve ocak sistemi içerisindeki yerine değinilmiştir (s. 81). Bu kapsamda yazar, alan araştırmasını yürüttüğü Topalyurt köyünün sosyo-ekonomik özellikleri ile köydeki dinsel yaşama dair bilgilere de yer verdiğini belirtmiştir. Anşabacıların, Alevi olmakla birlikte kendilerini “Sıraç” tanımlamaları, yazarın cephesinde Alevilik içinde bir başka grubun varlığına işaret etmektedir. Anşabacı olmayan toplumsal kesimlerin, Anşabacı gruba “içerideki öteki” şeklinde yaklaşımlarını ise Hubyar Ocağı'nın tarihsel gelişimiyle ilişkilendiren yazar, Veli Baba'nın Hubyar Ocağı'ndan ayrılmasıyla Veli Baba ya da Anşabacı adıyla bir kolun oluşumuna zemin hazırlandığı görüşündedir (s. 85). Yazar, Sıraç kavramının ise efsanevi anlatılarda “ser verip sır vermeyen” gibi bir nitelendirmeye tabi tutulduğunu, böylesi bir özelliğin Anşabacılar için “inancından dolayı baskı altında olmasına rağmen sırrını açmayan, içine dönük” olan bir topluluk şeklinde değerlendirildiğini vurgulamıştır (ss. 86-87). Anşabacılar için Sıraç olmanın anlamına dikkat çekerken, tıpkı Kızılbaş gibi Sıraç kavramının da Sıraç olanlara yönelik bir küfür şeklinde kullanıldığını belirtmiştir. Ancak Anşabacıların Sıraç ve Kızılbaş kavramlarına yüklenen tüm bu olumsuzluklara rağmen, bu kavramların yüceliklerine vurgu yaptıklarını aktaran yazara göre, Anşabacılar için Sıraçları diğer Alevilerden farklılaştıran şey “öze yakın” olmalarıdır (s. 93).

Yazarın, “Dedeli/babalı” ayrımına dikkat çektiği bir alt başlıkta, bu ayrışmanın dini lider olarak erkeğe verilen ad üzerinden kaynaklandığı ileri sürülmüştür (s. 97). Bu ayrışmanın bir diğer uzantısını, Hubyar Ocağı ve Anşabacılar arasındaki gerilimle veren yazar, iki grubun birbirlerinden kız alıp vermediklerini, aynı ceme katılmadıklarını gündeme getirmiştir (s. 101). Yazar Anşa Bacı hakkında tarihi bilgilere dayalı sorgulamasına ise müstakil bir başlık altında değinmiştir (s. 102). Yazara göre, Veli Baba'nın yaşamını yitirmesinden sonra eşi Anşa Bacı'nın, topluluğun dini liderliğini üstelenerek kocasından devraldığı posta oturması ve Osmanlı karşısında gösterdiği kararlılık, Anşa Bacı'nın topluluğun güvenini kazanmasında büyük rol oynamaktadır (s. 103). Bunun yanı sıra yazar, topluluğun “Anşabacı” olarak



bir kadın üzerinden adlandırılmasını ise Alevilikte cinsiyetlerarası eşitlik söylemini güçlendirdiği kanaatindedir. Ancak yazar, ocağın adının Kurtoğlu Ocağı olarak kalması sebebiyle dine dayalı iktidarın hâlâ erkekler arasında el değiştiremiyor olmasına da dikkat çekmektedir. Dolayısıyla topluluğun bir kadın olarak Anşa Bacı'nın adını almasına karşın, babalı bir topluluk olarak bilinmesi yazarın cephesinde cinsiyetlerarası hiyerarşinin erkeklerin lehine işleyen yanını öne çıkarmaktadır (s. 104).

“Dinsel Hiyerarşi İçinde Kadın” başlıklı üçüncü bölümde, cemdeki piramidal yapıya, Anşabacıların cem ritüellerine, cemde giyim-kuşam kurallarına ve kadınlararası hiyerarşiye dair bilgiler verilmektedir (s. 115). Bu bağlamda yazar öncelikle, “baba, başsofu, sofular ve talipler” üzerine çeşitli saptamalarda bulunmuştur. Anşabacılarında “baba”lık kavramının, menşeyini Veli Baba'dan alan ve Kurtoğlu Ocağı'nın üyesi olan erkekler verilen bir statü şeklinde açıklayan yazar, Anşabacıların topluluğun liderini aslında Veli Baba olarak gösterdiklerini gündeme getirmiştir. Diğer Alevi gruplarının yaptığı cemlerde olduğu gibi, Anşabacıların yürüttüğü cemlerde de hiyerarşinin olduğunu aktaran yazar, bu dizilimde cemin dinsel lideri olarak “baba”nın önemli bir figür olduğunu ileri sürmüştür (ss. 116-117). Yılda bir kez görgü yapmak için köye gelen babaya, bacı statüsündeki eşinin eşlik ettiğini vurgulayan yazar, baba varken bacıya bir şey sorulmadığının da altını çizmektedir. Bu bağlamda, cemdeki babanın iktidarının salt bilgiden değil, cinsiyetten kaynakladığını aktaran yazar, Anşabacı bir kaynak kişinin “bacıların da bilgisi olur, ama erkeklerin lafları daha çok geçer” sözleriyle konuyu aydınlatmaktadır (s. 121).

Cemde kadın olmanın Anşabacılar üzerinden örneklerini irdeleyen yazar, Anşabacıların cemine katılmada yaşadığı zorlukları aktararak konuya giriş yapmaktadır (s. 123). Bu noktada yazar, ceme katılma izninin tamamı erkek olan kişilerden onay alarak gerçekleşmesini ve karar mekanizmasında kadınların yer almamasını, bacıların Alevi inancında babalar kadar etkin olmamalarıyla, Alevi bir toplulukta kadın-erkek eşitlik söyleminin ise söylemde kalmasıyla değerlendirmektedir (ss. 123-124). Anşabacılarında yapılan cemleri sıralayan yazar, yılda bir kez sorgulama amaçlı yapılan görgü cemlerinde, eşler arası yaşanan sorunların da gündeme getirildiği ancak genellikle erkeğin kendini “aciz içinde” göstermekten korktuğu için gerek kadınların gerekse erkeklerin böylesi sorgulamalara “sorunumuz yok” cevabı verdiklerini aktarmıştır. Yazar, kocasından şikâyetçi olan kadınların ise topluluk önünde onu küçük düşürmenin cezasını azardan dayığa kadar değişik biçimlerde çektiğini ileri sürmektedir

(s. 125). Kadınlar için bu durumum kanıksama yarattığını vurgulayan yazar, böylesi sorunların görgü öncesinde babaya ya da sofuya gizlice iletildiğini belirtmiştir. Yazar, cemde kadınların giyimine dair ise Anşabacıların iç grup kimliğinin taşıyıcı bir sembolü olan saya adlı giysi örnekleminde irdelemiştir. Renkli ve çok parçalı olan bu giysinin, Hz. Fatma'yı Zöhre Ana'nın giysisi olma dolayımında dinsel bir meşruluk göstergesini de işaret ettiğini aktaran yazar, sayanın ceme katılmada giyime ilişkin kuralların bir parçası olduğunu vurgulamıştır (s. 139). Cemde saya giymeyen kadınların ise belli kurallara tabi olduklarını gündeme getiren yazar, kadınların uzun etek, dar olmayan uzun kollu bluz ya da gömlek giymeleri, başlarını yazma ya da hindi adı verilen bir başörtüsüyle kapatmaları gerektiğini ileri sürmüştür (s. 141). Buna karşın erkeklerin giysilerinin temiz olması dışında herhangi bir kurala tabi tutulmadığını belirterek, erkeklerin yalnızca kasket veya terekli bir şapka kullanmaları gerektiğini aktarmıştır (s. 142). Yazarın bu hakkındaki irdelemeleri, Alevi kimliğine sahip topluluklarda giyim-kuşam ölçütlerine dair literatürde sıklıkla temas edilmeyen konuları gündeme getirmesi açısından dikkat çekmektedir. Ancak yazar, Anşabacılar için grup kimliği oluşturan giysi örneklerini güçlü bir dille tasvir etmiş olsa da bu giysilerin herhangi bir görselini eser içerisinde paylaşmamıştır. Bu doğrultuda, kaynak kişilerin kimliğini ifşa etmeden giyim-kuşam ölçütlerine ilişkin görseller paylaşılması, okuyucu açısından eserin daha fazla akılda kalmasını sağlayacağı için önerilebilir.

Anşabacılarda kadınlararası hiyerarşinin, ataerkil ilişkilere dayalı olarak işlediğine dair çıkarımlarda bulunan yazar, dinsel hiyerarşi içerisinde erkeğin konumlandırılışına bağlı biçimde kadının da değişen statüsünün kadınlararası hiyerarşinin belirleyicisi olduğu kanısındadır (s. 149). Bu bağlamda yazar, öncelikle baba soylu olmak ya da bir babayla evlenmenin "bacı" statüsüne geçmede yarattığı etkileri irdelemiştir. Anşabacılarda talip bir kadının "bacı" statüsünü ancak "baba" ile yaptığı evlilik sonucunda elde edebildiği bilgisini paylaşan yazar, bacıya ulaşılması zor bir konum sağlayan şeyin de bu evlilik olduğuna dikkat çekmiştir (s. 150). Bununla birlikte yazar, bacı olmanın beden diline de yansıdığını vurgulamış, gülerken tebessümden öteye gitmemenin, ağır hareket etmenin, az ama öz konuşmanın bir bacıda bulunması gereken kriterler şeklinde sıralamıştır (s. 160). Yazarın toplumsal ve dini statüde kadınların beden diline dair değişimleri izlediği bu husus, toplumsal cinsiyet dolayımında farklı bir cephe açmaktadır. Dolayısıyla literatüre özgün bir girdi sağlamak adına, konunun müstakil bir başlık altında daha detaylı analiz edilmesi gerekmektedir.

“Alevi Ataerkilliğinin Yaşam Döngüsündeki İzdüşümleri” adlı dördüncü bölümde yazar, doğum, evlilik, ölüm gibi hayatın üç önemli geçiş dönemine dikkat çekerek, alan araştırmasından elde ettiği verileri tartışmıştır (s. 165). Bu doğrultuda yazar, Anşabacıllarda doğuma ilişkin inanç ve uygulamaların ataerkil ilişkilerle uyum içinde sürdürüldüğünü, bu uygulamaların ise köy ve kent eksenli olmak üzere iki döneme ayrıldığını vurgulamıştır. Yazara göre, birinci dönem, köydeki sofuların kadınları “Yezit”ten korumak için köyün dışına çıkarmadıkları, ikinci dönem ise İstanbul’a göç ile başlayan ve geleneksel tıptan modern tıbbaya geçişe denk gelen dönemdir. Yazar, alan araştırmasında görüşme sağladığı kadınlardan, göç öncesinden sofudan izin almadan doktora gidemedikleri, doktora giden kişinin ise hasta kadın değil, kocası olduğu yönünde bilgiler paylaşmıştır. Doğurganlığın, kadının topluluk içinde statüsünü de belirlemeye yardımcı bir unsur olduğunu aktaran yazar, evlendikten sonra iki yıl içinde çocuk sahibi olmayan kadınların “kısır” ilan edildiğini gündeme getirmiştir (s. 166). Güncelde kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla bu algının izlerinin kaybolmaya başladığını belirten yazar, çocuk sahibi olmak kadar doğacak çocuğun cinsiyetiyle ilgili de kadının sorumlu tutulduğunu aktarmıştır. Anşabacıllarda oğlan çocuğu olmayan aileye “batkın ocak” denildiğini gündeme getiren yazar, böylesi bir algının erkeğe ikinci bir evlilik hakkı tanıdığına da dikkat çekmiştir (s. 167). Yazarın, çocuk sahibi olmayan kadınlara yönelik “kısır” şeklinde bir itham geliştirildiğine dikkat çekmesi, biyolojik yetinin sadece kadın denkleminde kurulduğu yaygın söylemi gündeme getirmesi açısından son derece önemlidir. Ancak eserde, kaynak kişilerin böylesi bir durumla mücadele biçimlerine, diğer bir deyişle halk bilimsel inanç ve uygulamalarına yeteri kadar yer verilmemiştir. Bu bağlamda, Anadolu’da hâlâ önemini koruyan şifa ocaklarının ve bu ocaklardaki şifacı kadınların “el alma/el verme” yöntemiyle geliştirdikleri halk hekimliği pratikleri eseri zenginleştirebilecek bir unsurdur.

Evliliğe ilişkin geleneksel tutumlarla ilgili ise yazar, evliliklerin çoğunun Anşabacılların kendi aralarında yaptıkları iç evlilik şeklinde değerlendirmiştir (s. 171). Bunun yanı sıra yazar, Sünni olan bir kadın ya da bir erkekle yapılan evliliklerin onaylanmadığını ancak kentleşmeyle birlikte bu durumun birtakım çözümlere yol açtığını da vurgulamıştır. Buna göre, Sünni bir gelinin ailenin üyesi olma noktasında daha avantajlı olduğunu ileri süren yazar, ataerkil yaşam biçiminde erkeğin tohumunun soyun sürdürülmesinde etken olması dolayımında Sünni bir anneden doğan çocukların da Alevi kabul edildiklerini aktarmıştır (s. 172).

Kadının koca otoritesine bağlı yaşam sürmesine ayrı bir parantez açan yazar, Anşabacıllarda kadının koca merkezli bir düzenin parçası olarak hayatını idame ettirdiğinden bahsetmektedir. Koca izni gerektiren durumların dinsel ritüellerden, kadınlar arası sosyal etkinliklere varıncaya kadar geniş bir yelpazede şekillendiğini aktaran yazar, kentte yaşayan Anşabacı kadınların kendi cemleri olmadığı için Alevi dernek ve vakıflarına ait derneklerdeki cemlere katılmalarının da koca iznine bağlı olduğu görüşündedir (ss. 185-186). Koca olarak erkeğin kadın üzerinde sağladığı bir diğer otorite sistemini fiziksel ya da psikolojik şiddet biçiminde açıklayan yazar, bazı kadınlar arasında bu durumun kanıksama yarattığını da paylaşmıştır. Yazarın tespitlerine göre, yaşamları boyunca birkaç kez dayak yediğini söyleyen kadınların yanında, sürekli dayak yediğini aktaran ya da dayak yediği halde “etleri morarası” dayak yemediği için kendini şanslı hisseden kadınlar da vardır (s. 189). Bununla birlikte yazar, kadına dayak atan erkeğin düşkün ilan edilmemesinin, kadına yönelik şiddetin süreklilik kazanmasında önemli bir etken olduğu görüşündedir (s. 191). Dolayısıyla bu durum yazarın cephesinde, Anşabacı topluluklarda kadın-erkek eşitsizliğinin iz düşümlerinden sayılmaktadır.

Anşabacıllarda “ölüm” mefhumunun, toplumsal ilişkileri belirleyen hiyerarşik bir dünya tasavvurunun yanı sıra cinsiyetlerarası asimetrinin de ipuçlarını verdiğini aktaran yazar, toplulukta dinsel hiyerarşinin en üst yerindeki “ocakzâde” kabul edilen kişiler için öldü yerine, “dünyadan göçtü”, “don değiştirdi” gibi nitelemeler kullanıldığını vurgulamıştır (ss. 203-204). Ölüm sürecindeki dinsel hiyerarşinin, cenazenin yıkanmasında da belirleyici olduğunu aktaran yazar, ocakzâde olanların öldükten sonra yıkanmadıklarını, taliplerin ise defnedilmeden önce mutlak suretle yıkanması gerektiğine değinmiştir (s. 206). Yazar, benzer hiyerarşinin mezarlığın derinliğinde de kendini gösterdiği kanısındadır. Yazara göre, kadınların mezarının, erkeklerinkine oranla daha derin olması, “eksik etek” kabul edilen kadının doğumdan ölüme kadar erkekten daha aşağı bir konumda yer aldığı savını mezarında bile sürdürdüğüne bir referanstır (s. 209).

“Anşabacı Kadınların Metropol Deneyimleri” adlı beşinci bölümde ise yazar, Topalyurt ve Yağlıdereli Anşabacı kadınların köyden kente göçle birlikte, mekânsal değişimin gündelik yaşamları üzerine etkilerini kadın-erkek eşitliği söylemi çerçevesinde tartışmıştır (s. 211). Bu bağlamda yazar, kadınların gerek kentte gerekse daha önce yaşadıkları köydeki köylülerle daha yoğun ilişkiler kurmalarını, onların kentleşme sürecini olumsuz yönde

etkilediği düşüncesindedir. Kadınlar üzerindeki sosyal denetimin, kentte hemşehrilik ilişkileri dolayımında aynı gecekondu çevresini paylaşan akrabalar yoluyla sağlandığını vurgulayan yazar, göçmen kadının bu yönüyle “geçmişin unutulmadığının, geleneksel değerlerden uzaklaşmadığının” gösterilmesi için bir sembole dönüştürüldüğünü işaret etmektedir. Yazara göre, kente ilk göçü gerçekleştiren erkekler kısa sürede iş bularak kamusal yaşama dahil olurken, eğitim olanaklarından yoksun bırakılmış, yaşamları köyle sınırlı olan kadınlar için kente göç travmatik bir başlangıçtır (s. 215). Kadınlar için kent ortamının, konut sorunu ve yoksulluk anlamına geldiğini ileri süren yazar, çocuklarıyla birlikte köyde kalan kadının ise kaynana baskısıyla baş etmek zorunda olduğunu vurgulamıştır. Bunun yanı sıra yazar, kentte var kalabilmenin bir sembolü olan iş arayışlarına da kadınlar özelinde parantez açmaktadır. Okuma yazma bilmeyen, kentin hareketliliğine alışkın olmayan kadınlar için tek seçeneğin “ev işleri” olduğunu aktaran yazar, bir iş kolunda çalışmanın kente adapte olmayla aynı anlama gelmediğini de eklemektedir (s. 225). Bunun yanı sıra yazar, gündelikçi olarak farklı etnik kökene sahip ailelerin evlerine gitmenin Alevi kadınlar cephesinde birtakım sorunlar yarattığını ileri sürmüştür. Yazar, Anşabacı bazı kadınların yaşadıkları bu karşılaşmayı bir zenginleşme şeklinde değerlendirmelerine karşın, bazı kadınların Sünni ailelerin evlerine gitme hususunda çeşitli gerilimler yaşadığını da gündeme getirmiştir (s. 227).

“Hayatı Yaşayan Değil, Taşıyan Kadınlar” adlı sonuç bölümünde yazar, yapmış olduğu araştırmanın sonucunda cinsiyetlerarası eşitlik söyleminin aksine ve kentleşmeyle birlikte yaşanan değişime rağmen, ataerkil zihniyet kalıplarının kadının gündelik yaşamından, dinsel inanç ve pratiklerine kadar varlığını koruduğu düşüncesindedir (s. 241). Bunun yanı sıra yazar, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin yalnızca kadın-erkek arasında kalmadığını, kadınlardaki ilişkileri de kapsadığını vurgulamıştır. Sonuç olarak, yazar, Alevilikte kadın-erkek eşitliği söylemine karşın yaşanan kadınlık durumunun, ataerkil eğilimlere bağlı olarak biçimlendiğini ve çalışmada “idealize edilen” ile “yaşanan” arasındaki farklılaşmaya yapılan vurgunun, Anşabacı topluluğunun dinsel ve toplumsal dünyasına nüfuz eden ataerkil eğilimlerle görünürlük kazandığını ileri sürmüştür (s. 244).

Nimet Okan’ın kaleminden çıkan “Canların Cinsiyeti Alevilik ve Kadın” adlı bu çalışma, toplumsal cinsiyet rollerine, kadının ikincil bir cins olma meselesine etno-dinsel pencereden bakan özgün bir çalışmayı içermektedir. Bu bağlamda çalışmanın, literatüre olumlu yönde katkı sağladığı söylenebilir. Kitap, yazarın “Alevilik ve Kadın/ Alevilikte Kadın” (2014) adlı doktora

tezinin daha geliştirilmiş versiyonu olması dolayımında, konunun akademik perspektifte ele alındığını gündeme getirmektedir. Bu açıdan yazarın, etik ilkelere uygun bir araştırma metodu benimsemesi, saha çalışmalarına dair araştırma metodunu giriş kısmında açıklaması, eserin okuyucusu cephesinde güvenilirlik kazanmasına katkı sağlamaktadır. Eserin olumlu yönde seyreden bir diğer yönü ise giriş kısmında yazarın alan araştırmasından elde ettiği deneyimlere yer vermesidir. Bu husus, saha çalışmasına dayalı bir eserin köşe taşı sayılabilecek bir nitelik arz etmektedir. Öyle ki araştırmacının saha çalışmalarında karşılaştığı olumlu ya da olumsuz tecrübeler, benzer bir araştırma metodu benimseyecek farklı araştırmacılar için rehberlik sağlayacaktır. Çalışmanın, çoğunluğu kadınlardan oluşan kaynak kişiler dolayımında bir alan araştırmasına dayalı olması ise eserin eksik bir yönünü işaret etmektedir. Bu bağlamda yazarın, bir öz eleştiri yaparak aynı sorunsala değinmesi de dikkat çekmektedir. Dolayısıyla kadın kaynak kişi kadar, erkek kaynak kişilerin de içinde yer aldığı bir saha çalışması, toplumsal cinsiyet rollerine dair özgün bir araştırma içeren bu eserin daha fazla kitleye hitap etmesini kolaylaştırabilir. Eserin bir diğer noksanlığı ise Anşabacı toplulukta yer alan kadınlar ile diğer Alevi topluluklarında yer alan kadınların birbirlerine dair bakış açılarına yeteri kadar değinmemesidir. Yazar, Anşabacı topluluğa karşı diğer Alevi toplulukların bakış açılarını gündeme getirirse de aralarındaki farka dair çıkarımlar eserin satır aralarında kalmıştır. Bu bağlamda yazarın, benzeri çalışmalardan örneklere yer vermesi ve böylelikle karşılaştırmalı bir okumayla konuyu derinleştirmesi önerilebilir.

Tarihin en eski dönemlerin bugüne, kadının konumuna dair yaklaşımları ve değişimleri irdeleyen pek çok çalışma, Batılı araştırmacıların çoğunlukla oryantalist bir bakış açısıyla ele aldığı savlarla literatüre girmiştir. Bu çalışmalar elbette, doğrudan kadın konulu ya da toplumsal cinsiyette kadının konumuna dair bilimsel araştırmaları zenginleştiren bir külliyat içermektedir. Ne var ki böylesi bir yaklaşım, tarih boyunca kadının maruz kaldığı olumsuzlukları sadece Avrupa sahnesinde gösteren bir tablo çizmekte, Doğu toplumlarında yaşayan kadınların sesine yeteri kadar kulak vermemektedir. Dolayısıyla Nimet Okan'ın bu eseri, Türkiye cephesinden ve özellikle kendine özgü kuralları olan dini ve kültürel topluluktan yola çıkarak, kadınlara dair anlatıları kadınların dilinden vermesiyle son derece özgün bir çalışmadır.

Tüm bu bulguların yanı sıra, eserin pek çok farklı disiplinden okuyucu için kaynak teşkil edeceği su götürmez bir gerçektir. Yazarın, eserin başında

belirttiği gibi Alevi kökenli olması, Alevi toplulukları arasında alan araştırmasına dayalı bir çalışma yürütmesini kolaylaştırırken, bu durum aynı zamanda kaynak kişilere yaklaşımını da etkilediğini ve bu nedenle eserin objektiflikten uzak bir havada sürdürüldüğünü akla getirebilir. Ancak yazarın, soğukkanlı bir yaklaşımla konuyu değerlendirmesi, kaynak kişilere yaklaşımı, eserin başından itibaren benimsenen ilkeler arasındadır. Bu konuda yazarın taviz vermemesi, eserin toplumsal cinsiyet konusunda farklı açılımlar sunma niteliğiyle birleştiğinde, disiplinler arası çalışmalara örnek teşkil ettiğini göstermektedir.

Şunu belirtmek gerekir ki tarih boyunca gerek dini kurumlardan gerekse de toplumsal hayattan pek çok sebep türetilerek dışlanan kadın cinsiyeti ve bu bağlı gelişen kadın konulu çalışmalar, Batılı yazarların gündeme getirdiği argümanlarla literatürde bir kalıplaşma yaratmıştır. Antik Yunan'ın klasik dönem aralığında ve Hıristiyanlığın önemli bir din hâline geldiği Roma'da cinsiyete dair kadın aleyhtarı tüm savlar, Batılı olmayan kadınların yaşadığı problemlere sessiz kalındığını somutlaştırmaktadır. Oysa, Orta Doğu'da telafisi mümkün olmayan hatalara yola açan dini ve etnik çatışmalar, tarih boyunca "öteki" konumuna indirgenen kadın cinsiyetinin göç, evlilik ve benzeri sebeplerle karşılaştığı güncel sorunlara katalizör olmuş, ancak bu sorun yeteri kadar analiz edilememiştir. Dolayısıyla bu eser, bir Orta Doğu ülkesi olan Türkiye'den Alevi kimliğine sahip kadınların dini pratiklerini, toplumsal aidiyetlerini, statülerini, giyim-kuşam ölçütlerini, kırsaldan metropole göçle değişen hayat standartlarını gerçek yaşam öyküleriyle zenginleştirerek literatürdeki sessizliği bozmaktadır.



**Douglas Walton & Alan Brinton (ed.) *Historical Foundations of Informal Logic*. 1. baskı.  
New York: Routledge, 2016. x+180 s.  
ISBN: 978-1-85972-588-7**

GÖKBEN EFE

Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye  
Ordu University, Faculty of Divinity, Türkiye  
gokbenefe26@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0004-4542-1519>

İnformel mantığın tarihine dair yazılmış bu eser, Douglas Walton ve Alan Brinton editörlüğünde, her biri farklı üniversitelerdeki felsefe bölümlerinde mantıkla ilgili çalışmalar yapmış akademisyenler tarafından on iki bölüm olarak kaleme alınmış ve her bölümde informel mantığın tarihsel dönemlerdeki durumuna ve bu dönemlerde informel mantık alanında öne çıkmış isimlerin görüşlerine yer verilmiştir. Kitabın tanıtılmasındaki temel amaç, informel mantığın yeni bir disiplin olarak görülme algısını değiştirmek ve aslında düşünce tarihinin farklı dönemlerinde, formel mantıkla birlikte informel mantığın da var olduğuna bu temel eseri tanık göstermektir.

Bir disiplin olarak, yurt dışında 1960'lı yıllardan beri tartışılan informel mantık, ülkemizde 2010'lu yıllarda gündeme gelmeye başlamıştır. Son dönemlerde informel mantığın önemi vurgulanmakta olup, İlahiyat Fakültelerinde mantık alanında çalışan akademisyenlerce düzenlenen 10. Mantık Koordinasyon Toplantısı'nda informel mantığın bir disiplin olarak tanınması amacıyla beş sanat dalına dair bir sempozyum yapılmıştır.<sup>1</sup> Daha kapsamlı yapılacak informel mantık çalışmalarına dair ise informel mantığın tarihsel evrimini, başlıca sorunlarını ve çeşitli yaklaşımlarını ele alan *Historical Foundations of Informal Logic* başlıklı kitap, informel mantık alanında çalışmalara başlamadan önce okunması gereken bir kaynak olarak öne çıkmaktadır. Dolayısıyla informel mantığın tarihsel bağlamını anlama ve bu alandaki gelişmeleri takip etme konusunda büyük öneme sahip olan bu

<sup>1</sup> <https://ilahiyyat.ogu.edu.tr/Duyuru/Detay/3813/x-mantik-koordinasyon-toplantisi-ve-klasik-mantikta-bes-sanat-sempozyumu-sonuc-bildirgesi> (29.11.2023).



kitabın tanıtılması ve daha sonra Türkçeye kazandırılması informel mantık alanı için önemli bir katkı olacaktır.

Tarihsel olarak mantığın niteliği ve yöntemi hakkında farklı görüşleri sürülmüş olmasına rağmen, genellikle formel mantığın egemen olduğu görülür. Antik çağdan modern döneme kadar formel mantık dışında farklı mantık türleri önerilmiş olmasına rağmen dönemlerin gereksinimlerinin farklılıkları nedeniyle (örneğin Sofistlerin etkinlikleri gibi) formel mantık her zaman öncelikli olmuştur.

Formel mantığın öne çıkmasının bir başka nedeni ise Aristoteles'in *Organon* adlı eserinde formel mantığı sistemli bir şekilde ele alması ve ondan sonra da formel mantık üzerine sistematik kitaplar yazılmasına katkı sağlamış olmasıdır. Ancak Aristoteles'in *Organon*'una baktığımızda, sadece formel mantığı düzenlemediği, aynı zamanda formel mantık dışında da eserler verdiği görülür. Sokrates'in *elenchus* yöntemini ve Platon'un *diyalektik* yöntemini bildiği ve Platon'un Akademisi'nde bu yöntemleri kullanarak mantığı formel mantık dışındaki yöntemlerle de ele aldığı gözlenir.

Argüman, argümantasyon ve kanıt kavramlarıyla birlikte yanlışlar, akıl yürütme, eleştirel düşünme, kanıtlama ve biçimler gibi konularla ilgilenen bir disiplin olarak, informel mantığın bir disiplin olarak doğuşu 26-28 Haziran 1978 tarihlerinde düzenlenen Windsor Sempozyumu'na dayandırılabilir. Ancak Douglas Walton ve Alan Brinton'ın editörlüğünü yaptığı *Historical Foundations of Informal Logic (İnformel Mantığın Tarihsel Temelleri)* isimli kitap, informel mantığın bir disiplin olarak olmasa da tarihsel köklerinin, farklı bağlamlar ve yöntemler çerçevesinde Antik Yunan'a kadar dayandığını göstermektedir.

*Historical Foundations of Informal Logic* informel mantığın tarihsel köklerini on iki farklı bölümde incelemektedir. Kitap, Yunan toplumundan Port Royal mantıkçılarına kadar informel mantığın gelişimini dönemler halinde ele alır. Port Royal Mantığı'nın ardından ise informel mantığın tarihinde önemli rol oynayan dört filozof kendi eserleri ve görüşleri çerçevesinde incelenir. Bu bireysel incelemelerin ardından, yirminci yüzyılda informel mantığın durumu yine dönemsel bir bakış açısıyla ele alınır ve tarihsel süreç içerisinde gelişerek bir disiplin olarak bu yüzyılda nasıl şekillendiği tartışılır.

Douglas Walton ve Alan Brinton'ın yazdığı "Giriş" bölümü, informel mantığın formel mantıkla ilişkisini kurar ve diğer bölümlere bir giriş olarak diyalektik yöntem, Kant ve Mill gibi mantığa önemli katkıları olan filozofların görüşlerine dair bilgiler içerir. (ss. 1-11)

John Poulakos'un yazdığı "The Logic of Greek Sophistry [Yunan Sofistiğinde Mantık]" başlıklı ikinci bölümde, Platon ve Aristoteles öncesinde Antik Yunan'da mantığın gelişimi anlatılır. Sofistler olarak bilinen akımın mantık ve bilgiye yaklaşımı açıklanır ve toplumda sistematik bir mantık sistemi oluşturmanın zorunlu olduğu gerekliliği vurgulanır. Bu bağlamda, formel mantığın doğuşu ve informal mantığın toplum içindeki işlevi öne çıkarılır. (ss. 12-24)

James Benjamin'in kaleme aldığı "The Roots of Informal Logic in Plato [Platon'da İnfornel Mantığın Kökleri]" başlıklı üçüncü bölümde, idealara ve doğru bilgiye ulaşmanın aracı olarak Platonun diyalektik yönteminden ve bu yöntemin mantığın gelişimindeki rolünden bahsedilir. Platonun mantık anlayışının temelini diyalektik olduğu açıklanır ve Platonun bu yöntemi nasıl geliştirdiği ele alınır. Bu bağlamda, Platonun mantık görüşünün, Antik Yunan toplumunda retorik ve informal mantığın yöntemsel olarak varlığını gösterdiği iddia edilmiştir. (ss. 25-35)

Pamela Rubynin yazdığı "Aristotle and Informal Logic [Aristoteles ve İnfornel Mantık]" başlıklı dördüncü bölümde, Aristotelesin formel mantığı sistematize etmekle kalmadığı, aynı zamanda *Retorik*, *Topikler* ve *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* kitaplarında informal mantıkla ilgilendiği belirtilir. Aristotelesin bu eserlerinde, Birinci Analitikler ve İkinci Analitiklerde tartışılan bilimsel türe karşı günlük akıl yürütme ve argümantasyona daha yakın bir şekilde odaklandığı açıklanır. İnfornel mantığın köklerinin aslında Aristoteles döneminden itibaren var olduğu ve farklı biçimlerde kendini gösterdiği ifade edilir. (ss. 36-50)

Alan R. Perreiahın yazdığı "Forms of Argumentation in Medieval Dialectic [Ortaçağ Diyalektiğinde Tartışma Biçimleri]" başlıklı beşinci bölümde, Ortaçağda kullanılan dört temel argümantasyon formunun incelenmesi amaçlanır. Diyalektik ve retorikten de bahsedilerek Ortaçağ insanların bu disiplinleri etkili argümantasyon araçları olarak nasıl kullandıkları açıklanır. Bu bağlamda, retorik ve informal mantığın Ortaçağ toplumunda nasıl işlev gördüğüne dair önemli bilgiler sunulur. (ss. 51-66)

Russell Wahl'ün yazdığı "The Port Royal Logic [Port Royal Mantık]" başlıklı altıncı bölümde, Port-Royal-Des-Champs Manastırından Antoine Arnauld ve Pierre Nicole tarafından yazılan ve Port Royal Mantığı olarak yaygın hale gelen "*La Logique Ou L'art De Penser* (Mantık ya da Düşünme Sanatı)" adlı eser ve Port Royal Mantıkçılarının görüşleri incelenir. Bu eser, Descartes ve Kartezyen felsefeden büyük ölçüde etkilenmiştir ve mantığın pratikte nasıl kullanılması gerektiğini vurgular. Port Royalciler olarak adlandırılan bu akım, formel mantıktan farklı bir yaklaşım benimseyerek kıyası sadece zihinsel bir alıştırma olarak görerek mantığın asıl işlevinin

pratik olduğunu ve doğal dil ile retoriğe odaklanması gerektiğini vurgular. Bu bölümde, Port Royal Mantığı'nın informel mantığın tarihindeki önemi açıklanır. (ss. 67-83)

Aynı zamanda eserin editörü olan Alan Brinton'ın yazdığı "The Logic of Isaac Watts [Isaac Watts'ın Mantığı]" başlıklı yedinci bölümde, Isaac Watts'ın mantık görüşlerine odaklanılır. Watts, mantığı akli doğru kullanma ve eleştirel düşünce için bir araç olarak gören bir mantık ve retorik tarihcisidir. Onun hatalı akıl yürütme üzerine yazdığı eserler, mantıksal düşünmenin ve mantıklı argümantasyonun önemini vurgular ve bugün hala informel mantık ve eleştirel düşünme çalışmalarında önemli bir referans kaynağı olarak kabul edilir. (ss. 84-98)

Raymie E. Alckerro'un yazdığı "Whately And the Study of Fallacious Reasoning [Whately ve Hatalı Akıl Yürütme Çalışması]" başlıklı sekizinci bölümde, Richard Whately'in hatalı akıl yürütme ve argümantasyonun sistematik bir şekilde incelenmesine katkı sağladığı ve modern informel mantığın gelişimine önemli bir etki yaptığı açıklanır. Whately'in hatalı akıl yürütme üzerine yazdığı eserler, mantıksal düşünme ve argümantasyonun önemini vurgular (ss. 99-113).

Rob Grootendorst'un yazdığı "Jeremy Bentham's Handbook of Political Fallacies [Jeremy Bentham'ın Siyasi Yanılgılar El Kitabı]" başlıklı dokuzuncu bölümde, siyasi yanılgılar konusunun argümantasyon literatüründe ihmal edilen bir alan olduğu ifade edilerek Bentham'ın bu konudaki kitabının nadir bir eser olduğu ve hak ettiği ilgiyi göremediği belirtilir. Grootendorst, kitabın aslında doğası gereği diyalektik olduğunu savunur ve pragmatidyalektik bir bakış açısından siyasi yanılgıların çalışılmasına önemli bir katkı yaptığını göstermeye çalışır (ss. 114-124).

Hans V. Hansen'in yazdığı "Mill on Inference and Fallacies [Çıkarımlar ve Yanılgılar Üzerine Mill'in Görüşleri]" başlıklı onuncu bölümde yazara göre John Stuart Mill'in "Bir Mantık Sistemi" başlıklı kitabı informel mantık ve argümantasyon teorisine dair iyi veriler içerse de sembolik mantıkçıların arkasında kalmış ve gözden kaçmış bir eser olarak hem geçerli çıkarım hem de yanıltıcı akıl yürütme konularındaki anlayışa önemli katkılarda bulunan, informel mantık tarihi açısından incelenmeye değer bir eserdir (ss. 125-143).

Hans V. Hansen'in yazdığı "Kant and Informal Logic [Kant ve İformel Mantık]" başlıklı on birinci bölümde, Immanuel Kant'ın mantık alanındaki görüşleri ele alınır. Kant'ın mantığı analitikleştirdiği ve bu nedenle sembolik mantıkçıların önünü açtığı açıklanır (ss. 144-157).

Ralph Johnson ve Anthony Blair'ın yazdığı "Informal Logic in The Twentieth Century [Yirminci Yüzyılda İnförmel Mantık]" başlıklı on ikinci bölümde, införmel mantığın bir disiplin olarak nasıl kurulduğu anlatılır. İnförmel mantık ile ilgilenen filozofların införmel mantığı farklı şekillerde tanımladıkları ve bu tanımların eksikliklerinin tartışıldığı bu bölümde, yazarlar införmel mantığın tam tanımını yaparlar ve bu disiplinin sorunlarını ve kapsamını tartışır (ss. 158-177).

İnförmel mantığın tarihsel gelişimi ve kökenleri, *Historical Foundations of Informal Logic* başlıklı kitapta detaylı bir şekilde ele alınır ve farklı dönemlerdeki filozofların katkıları ve görüşleri incelenir. *Historical Foundations of Informal Logic*, införmel mantığın tarihsel evrimini anlamak ve açıklamak isteyenler için değerli bir kaynak olarak hizmet etmektedir.

*Historical Foundations of Informal Logic* başlıklı eser, införmel mantığa dair yapılan çalışmalar arasında en kapsamlı bilgi kaynağı olma özelliği taşımaktadır. Türkiye'de bu alanda yapılan çalışmalara örnek olarak Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran'ın *İnförmel Mantık Aklı Hatadan Koruma ve İyi Kullanma Sanatı*<sup>2</sup> ve *Kur'an'dan Örneklerle Klasik ve İnförmel Mantık*<sup>3</sup> kitapları ile Doç. Dr. Vedat Kamer'in *İnförmel Mantık Açısından 'Akılyürütme' Kavramı Üzerine Bir Araştırma*<sup>4</sup> başlıklı doktora tezi zikredilebilir. Ancak bu alandaki araştırmaların sayısı sınırlıdır. İnförmel Mantık alanında Türkçe telif ya da tercüme eser sayısının yeteri düzeyde olmadığı dikkate alındığında *Historical Foundations of Informal Logic* kitabının tercüme edilmesinin kayda değer bir katkı oluşturacağını söyleyebiliriz.

---

<sup>2</sup> Cafer Sadık Yaran, *İnförmel Mantık Aklı Hatadan Koruma ve İyi Kullanma Sanatı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020).

<sup>3</sup> Cafer Sadık Yaran, *Kur'an'dan Örneklerle Klasik ve İnförmel Mantık* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022).

<sup>4</sup> Vedat Kamer, "İnförmel Mantık Açısından 'Akılyürütme' Kavramı Üzerine Bir Araştırma." Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014.





## İltica Krizinden Katma Değer Üretmek, ARÖMER Projelerinden Bir Örnek

İBRAHİM HELALŞAH

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi,

Arapça Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi, Türkiye

*Istanbul 29 Mayıs University,*

*International Arabic Center For Education Implementation and Research, Türkiye*

ihelalsah@29mayis.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1076-3741>

### Öz

Türkiye, içinde bulunduğu jeopolitik bağlamın gereği olarak çok sayıda meydan okuma ile karşı karşıya kalabilmektedir. Kanaatimizce bu meydan okumaların başında Türkiye'ye akın eden mülteci nüfusunun en az zarar-en büyük yarar ilkesiyle Türk toplumuna entegre edilmesi hususu gelmektedir. Bu toplum dostu entegrasyonunun gerçekleşmesi için çok sayıda sosyal sorumluluk projesinin uygulanması gerekmektedir. Bu bağlamda İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'ne bağlı olarak faaliyet gösteren 29 Mayıs Arapça Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi ARÖMER'in Suriyeli ve yabancı uyruklu vasıflı göçmen ve mültecilerin Türk ekonomisine olan katkılarının artırılması için iki farklı sosyal sorumluluk projesi olmuştur. Bu projelerin ilki, Mayıs 2013 – Kasım 2016 Tarihleri arasında dört defa uygulanmış olan Arapça Öğretmenleri Haydi Türkiye'ye (AHT) projesi, ikincisi ise, 15 Ekim 2013 – 4 Nisan 2014 tarihleri arasında Siirt'te uygulanmış olan Arap Kökenli Türklere Arapça Kursları (AKTAK) projesidir. Bu yazıda AKTAK projesi amaçları ve sonuçları bağlamında tanıtılmaya çalışılacaktır. Bu projenin amacı, Türkiye'ye sığınmış Suriyeli mülteciler arasından Arapça'yı öğretebilecek yeterlikte olanları tespit etmek ve bu öğreticilerden, Arap kökenli Türk vatandaşlarına Arapça okuma-yazma becerilerini geliştirecekleri eğitim faaliyetinde yararlanmaktır. AKTAK projesi, Arapça öğretimi konusunda vasıflı olan bir grup Suriyeli mülteciyi tüketici olmaktan çıkarıp üretici bireyler haline dönüştürürken, aynı zamanda Arap kökenli Türklerin Arapça okuma-yazma becerileri kazanmalarını ve böylece Arapçayı sadece kişisel hayatlarında değil, iş hayatında da kullanarak ekonomik bir değer elde etmelerini sağlamaktadır. Bu yazıda koordinatörlüğünü bizzat üstlendiğimiz AKTAK projesinin amacı, eylem planı, aşamaları, uygulanan eğitim programının detayları ve özgün yönleri, projeye katılan kursiyer profili ve bu kursiyerlerin proje ile ilgili geri bildirimlerine yer verilmiş, projenin sonuçları ve sunduğu katkı değerlendirilmiş, benzer projeler için öneriler sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** AKTAK Projesi, Sosyal Sorumluluk Projesi, Suriyeli Mülteciler, Mülteci Entegrasyonu.

## Creating Added Value from the Refugee Crisis, An Example from ARÖMER Projects Abstract

Due to its geopolitical context, Turkey may face many challenges. In our opinion, at the forefront of these challenges is the integration of the refugee population masses who flocked to Turkey into Turkish society with the principle of least harm and greatest benefit. In order for this community-friendly integration to take place, many social responsibility projects need to be implemented. In this context, ARÖMER, the 29 May Arabic Center for Education Implementation and Research operating under Istanbul 29 Mayıs University, has had two different social responsibility projects to increase the contribution of Syrian refugees and qualified immigrants to the Turkish economy. The first of these projects is the Arabic Teachers Come to Turkey AHT project which was implemented four times between May 2013 and November 2016, the second is the Arabic Courses for Turks of Arab Origin AKTAK project which held in Siirt between 15 October 2013 and 4 April 2014. In this article, we tried to shed light on our AKTAK project. This project identifies those who can teach Arabic well among the Syrian refugees who have taken refuge in Turkey and enables them to teach Arabic literacy skills to Turkish citizens of Arab origin. The AKTAK project not only transforms a group of qualified Syrian refugees from consumers into productive individuals, but also enables Turks of Arab origin to have Arabic literacy skills and thus to gain an economic value by using the Arabic they learned from their parents not only at home but also in business life. In this article, we have included the purpose, action plan, stages, the details of the training program implemented, the added value and original aspects of the project, the profile of the trainees participating in the project, and the feedback of these trainees about the project, which we are the coordinator of the AKTAK project.

**Keywords:** AKTAK Project, Social Responsibility Project, Syrian Refugees, Refugee Integration.

### Giriş

Farklı sebeplerden dolayı insanların ana vatanlarını terk edip başka yerlerde yeni bir hayat kurmak üzere göç ve iltica etmesi, insanlık tarihi kadar eski bir olgudur. Yeni hayat kurma hedefi, göç etmeye mecbur bırakılan insanları daha çalışkan ve mücadeleci bireyler haline getirebilmektedir. Dünyada bir çok büyük mucit, siyasetçi, akademisyen, sporcu, sanatçı ve alanında çok başarılı olan insan aslında geçmişinde bir göçmen veya göçmen bir ailenin çocuğu idi. 2000 yılından 2021 yılına kadar uzanan zaman diliminde kimya, tıp ve fizik alanlarında Nobel Ödüllerini kazanan Amerikalıların yüzde 38'inin Amerikanın sınırları dışında doğmuş olan göçmenlerden oluşması<sup>1</sup> bu bağlamda dikkat çekici bir husustur. Ayrıca 60'ların başından itibaren Almanya başta olmak üzere Avrupa ülkelerine göç etmeye başlayan Türk vatandaşlarının ev sahibi ülkelerde kurdukları iş yerlerinin, 2006 yılının verilerine göre Avrupa Birliğinin GSYİH'nın yüzde

<sup>1</sup> Stuart Anderson, "Immigrants Keep Winning Nobel Prizes", <https://www.forbes.com/sites/stuartanderson/2021/10/07/immigrants-keep-winning-nobel-prizes/?sh=ea2f1b4121a8> (18.01.2022)

0.75 oranına denk gelen 80.7 milyar euro hacmindeki katkısı<sup>2</sup>, göçmenlerin yeni vatanları için ürettikleri katma değer in somut örneklerinden biridir. Diğer taraftan Filistin işgali sonucunda Filistin topraklarından Ürdün Krallığına göç ederek Ürdün nüfusunun yaklaşık yarısını oluşturmaya başlayan Filistinlilerin Ürdün’de kurmuş oldukları şirketlerin 300’ünün ulaştığı ciro hacminin zamanla Ürdün GSMH’nin %40’ını oluşturması<sup>3</sup>, göçmenlerin ev sahibi ülkeye ürettikleri katma değer in ne kadar büyük olabileceğinin çok çarpıcı başka bir örneğidir. Bu bağlamda İktisadi İşbirliği ve Gelişme Teşkilatı OECD’nin “Göçmenler Gelişmekte Olan Ülke Ekonomilerine Nasıl Katkıda Bulunur<sup>4</sup>” başlığında yayınladığı kitapta; göçmenlerin ev sahibi ülkelerin ekonomisinin büyümesine olan katkılarının artırılması için önerilen beş farklı yönetimi şu şekilde sıralanmaktadır;

1. Göç politikalarını işgücü ihtiyaçlarına göre yeniden uyarlamak.
2. Göçün ekonomi üzerindeki etkisinden yararlanmak.
3. Göçmenlerin haklarını korumak ve kendilerine karşı uygulanabilecek ayrımcılıkla mücadele etmek.
4. Göçmenlerin entegrasyonuna yatırım yapmak.
5. Göçün ekonomik etkisini daha iyi izlemek.<sup>5</sup>

Burada hemen belirtmek isteriz ki göç kavramı iltica kavramından daha geniş bir kavramdır başka bir ifade ile her mülteci bir göçmendir fakat her göçmen bir mülteci olmayabilir. “Göç, ekonomik, toplumsal ve siyasal nedenlerle insanların bireysel ve kitlesel olarak yer değiştirme eylemi ya da yaşanılan yerin değiştirilmesi eylemidir”<sup>6</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Dolayısıyla göçmenlerle ilgili yapılan çalışmaların çoğunun sonuçları mülteciler için de geçerlidir.

### **İstanbul 29 Mayıs Arömer’in Bu Alandaki Projeleri**

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesine bağlı olarak faaliyet gösteren 29 Mayıs Arapça Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi ARÖMER Suriyeli ve yabancı uyruklu göçmen ve mültecilerin Türk ekonomisine olan katkılarının artırılması için iki farklı sosyal sorumluluk projesi gerçekleştirmiştir. Bu projelerin ilki Arapça Öğretmenleri Haydi Türkiye’ye AHT projesi, ikincisi ise Arap Kökenli Türklere Arapça Kursları AKTAK projesidir.

<sup>2</sup> Faruk Şen v.d. *Avrupa Birliği ve Almanya’da Türk Girişimcilerin Ekonomik Gücü*, 20.

<sup>3</sup> Yitzhak Reiter, “The Palestinian-Transjordanian Rift: Economic Might and Political Power in Jordan”, 82.

<sup>4</sup> OECD/ILO (2018), “How Immigrants Contribute to Developing Countries’ Economies”, <http://dx.doi.org/10.1787/9789264288737-en>.

<sup>5</sup> Reiter, “The Palestinian-Transjordanian Rift...”, 16.

<sup>6</sup> Cengiz Şahin, “Yurt Dışı Göçün Bireyin Psikolojik Sağlığı Üzerindeki Etkisine İlişkin Kuramsal Bir İnceleme”, 59.



Arapça Öğretmenleri Haydi Türkiye'ye AHT projesiyle ilgili yayınlanmış detaylı bilgi içeren bir yazımız bulunmaktadır.<sup>7</sup>

Bu çalışmamızda 15 Ekim 2013 – 4 Nisan 2014 tarihleri arasında Siirt'te uygulanmış olan Arap Kökenli Türklere Arapça Kursları AKTAK projemizin amacı, projenin aşamaları ve eylem planı, projenin eğitim programının içeriği, projenin katma değeri ve özgün yönleri, AKTAK eğitimine katılan kursiyer profili ve kursiyerlerin AKTAK Projesi hakkındaki geri bildirimini yer alacaktır.

### **Arap Kökenli Türklere Arapça Kursları (AKTAK) Projesi**

**Projenin amacı:** Osmanlı imparatorluğunun mirasçısı olan Türkiye Cumhuriyeti, topraklarında kültür açısından pek çok zenginlikler barındıran çok önemli bir ülkedir. Türkiye'nin Osmanlıdan aldığı kültürel ve dilbilimsel zenginlikleri korumak ve değerlendirmek için bir dizi proje uygulamak gerekir. Her ne kadar bu zenginliklerin en değerlilerinden biri çok dillilik olsa da bazı araştırmacılara göre 20. yüzyılın başlarında Türkiye'nin sunduğu zengin dilbilimsel panorama günümüzde büyük ölçüde zarar görmüştür.<sup>8</sup> ARÖMER'in uygulamış olduğu AKTAK projesinin söz konusu panoramanın Arapça bölümünü korumak bağlamında bir girişim olarak değerlendirilmesi de mümkündür. Arapça ve Neo-Aramice diyalektleri alanında uzmanlaşmış olan Alman araştırmacı yazar Otto Jastrow'ya göre Türkiye, Arapça diyalektlerin konuşulduğu üç bölgeye sahiptir: Mersin-Adana-Hatay bölgesi, Urfa bölgesi ve Diyarbakır-Mardin-Siirt bölgesi. Bu bölgelerin her birindeki Arapça diyalektler, Arapçanın farklı bir koluna aittir. Söz konusu diyalektler sırasıyla Suriye yerleşik Arapçası, Bedevi Arapçası ve Mezopotamya yerleşik Arapçası kollarına bağlıdır.<sup>9</sup> Bu üç bölgede konuşulan diyalektlerin her ne kadar birbirinden farklı olsa da bunların ortak üç özelliği vardır: (i) Arap ülkelerinde konuşulan Arapçadan farklı olması; (ii) bölgesel dillerle yakın temaslı olduğundan dolayı bölgesel dillerden çok etkilenmiş olması; ve (iii) bu lehçeleri konuşanların çok dilli olmasıdır.<sup>10</sup>

Arapça lehçeleri uzmanı Alman Werner Arnold, Hatay'da konuşulan Arap diyalektlerinin, komşu Suriye'de konuşulan diyalektlerle bağlantısı olsa da, Arap dünyasının dışında konuşulduklarından dolayı Modern Standart Arapçadan az etkilenmiş ya da hiç etkilenmemiş olduklarını belirtir. Az sayıda kişinin de Arapça okumayı bildiğini, Standart Arapçanın da bireysel

<sup>7</sup> İbrahim Helalşah, "Bir Sosyal Sorumluluk Projesi Olarak "Arapça Öğretmenleri! Haydi Türkiye'ye!" Projesi - As a Social Responsibility Project "Arabic Language Teachers! Come on to Turkey!" Project". 269-291.

<sup>8</sup> Jastrow, "Türkiye'de Arapça Diyalektleri", 63.

<sup>9</sup> Jastrow, "Türkiye'de Arapça Diyalektleri", 69.

<sup>10</sup> Faruk Akkuş, *Anatolian Arabic*, 135-158.

cabalarla ve sınırlı bir başarıyla öğrenilmeye çalışıldığını ancak günümüzde Hatay'da Arapların büyük çoğunluğunun Arapçada okuryazar olmadıklarını ifade eder.<sup>11</sup> ARÖMER'in 15 Ekim 2013 – 4 Nisan 2014 tarihleri arasında Siirt şehrinde uygulamış olduğu “Arap Kökenli Türklere Arapça Kursları” kısa adıyla AKTAK Projesinin hedefi; Mersin, Adana, Hatay, Urfa, Diyarbakır, Mardin, Muş ve Siirt gibi Arap kökenli Türk vatandaşlarının yaşadığı şehirlerde Suriye'den Türkiye'ye göçen Suriyeli Arapça öğretmenlerini istihdam etmek suretiyle Arapça okuma-yazma kurslarını düzenleyerek bu Türk vatandaşlarının ebeveynlerinden edindikleri Arapçayı daha ileri ve yetkin bir seviyeye ulaştırmaktır. Bir dilin dört becerisi olan dinleme, konuşma, okuma ve yazma becerilerinden sadece ilk ikisini bilmek bu dilde henüz okul çağına ulaşmamış beş yaşında olan bir çocuk gibi olmak demektir. Aslında AKTAK projesinin asıl hedefi ilgili vatandaşların Arapçalarında eksik olan okuma ve yazma becerilerini kazandırmak suretiyle bu vatandaşların Arapça kullanarak kendileri ve aileleri için bir ekonomik değer ortaya koyabilmelerini sağlamaktır. Başka bir ifade ile AKTAK projesinin hedefi Türkiye'ye sığınmış Suriyeli mültecilerin arasından Arapçayı iyi öğretebilecek olanları tespit edip bunların, Arap kökenli Türk vatandaşlarına Arapça okuma-yazma becerilerini kazandırmalarını sağlamaktır.

**AKTAK Projesinin Aşamaları ve Eylem Planı:** Projeyi uygulamaya koymak için aşağıdaki planı belirleyip adım adım uyguladık:

1. 22 Ağustos 2013 Tarihinde Merkezi İstanbul-Fatih semtinde bulunan Siirt Eğitim Kültür ve Yardımlaşma Vakfını ziyaret ederek projenin amacı ve eylem planını anlatarak kendilerinden destek olma sözü alındı ve projenin Siirt'ten başlatılmasına karar verildi.

2. 25 Ağustos – 20 Eylül 2013 Tarihleri arasında sosyal medya aracılığıyla proje duyurusunun ardından, fine sosyal medyada paylaşılan bir e-form kanalıyla Siirt veya Siirt çevresinde ikamet eden Suriyeli Arapça öğreticilerinin kişisel bilgileri ile iletişim bilgileri toplandı.

3. 28-30 Eylül 2013 Tarihleri arasında Siirt'i ziyaret ederek projede görev almak için başvuran Suriyeli öğreticilerle tek tek mülakat yaptık ve mülakat sonucunda yeterliliğini ispatlayanlara deneme dersi yaptırarak öğreticilerin formasyon yetkinliğini bizzat değerlendirmiş bulduk. Bu sürecin sonucunda kendileriyle çalışabileceğimiz üç adet Suriyeli Arapça öğreticisini tespit ederek projenin öğreticiye olan ihtiyacını karşılamış olduk. Aynı ziyarette Proje ortağımız Siirt Eğitim Kültür ve Yardımlaşma Vakfının destekleriyle Siirt vali yardımcısına bir ziyaret düzenleyerek Siirt halk eğitim

<sup>11</sup> Arnold, “Antiochia Arabic”, 111-112.

merkezlerinin dersliklerini kullanmamız için gerekli izinleri almak suretiyle projemizin mekan (derslik) ayağını da çözmüş olduk.

4. AKTAK Projemizin ders programını 4 kurda 200 saatten oluşacak şekilde hazırlayıp müfredat planı ile ders kitabı ve eğitim materyallerini belirledik.

5. 1-14 Ekim 2013 Tarihleri arasında proje ortağımız Siirt Eğitim Kültür ve Yardımlaşma Vakfından destek istedik ve vakfın aracılığıyla eğitime 44 kursiyerin kaydını aldık. (Bu kursiyerlerin sadece 39'u eğitimin tamamına katılıp sertifika almaya hak kazandı). Tamamı erkek kursiyerlerden oluşan kursiyer profili aşağıdaki iki tabloda yansıtılmıştır:

<b>Yaş Grubu</b>	<b>Sayı</b>
18-25	5
26-35	17
36-45	7
46-55	7
56-60	3
<b>Meslek</b>	<b>Sayı</b>
Öğrenci	4
Öğretmen	11
İşçi	1
Yönetici	4
Din görevlisi	4
Sağlık görevlisi	1
Memur	5
Esnaf	3

Müteahhit	2
Diğer	4

15 Ekim 2013 Tarihinde eğitim başlatıldı ve programın kademelerini oluşturan 4 kurun her birisinin sonunda sınavları ARÖMER hazırlayıp kendi sınav komisyonu üyeleriyle icra etti.

**AKTAK Eğitim Programının İçeriği:** Yukarıda belirttiğimiz gibi AKTAK eğitim programımız 4 farklı kurda verilen 200 ders saatinden oluşmaktadır. Söz konusu kurların ilk ikisi altmışar saat, son ikisi ise kırkar saat içermektedir. Ders saatlerinin içeriği aşağıdaki tabloda belirtilmektedir:

1.Kur (60 Saat) 4 Hafta	Saat	2.Kur (60 Saat) 4 Hafta	Saat	3.Kur (40 Saat) 4 Hafta	Saat	4.Kur (40 Saat) 4 Hafta	Saat
Okuma	20	Okuma	16	Fasih Arapça metin okumaları	12	Fasih Arapça metin okumaları	12
Yazma	20	Akıcı okuma	4	Uygulamalı dilbilgisi	12	Uygulamalı dilbilgisi	12
Doğru telaffuz	8	Yazma ve İmla	16	Dinleme	8	Dinleme	16
Fasih Arapça anahtar kelimeleri	12	Fasih Arapça anahtar kelimeleri	12	Doğru telaffuz	4		
		Fasih Arapça metin okumaları	8	İmla	4		
		Doğru telaffuz	4				

**Projenin Katma Değeri ve Özgün Yönleri:** AKTAK projesinin sonuçları ile projenin özgün olan yönleri şu şekilde sıralanabilir:

1. AKTAK projesinin kursiyerlere kattığı değer kendilerine kazandırdığı Arapça okuma ve yazma becerileri ile sınırlı kalmayıp aşağıdaki hususları da kapsamaktadır:

1.1. AKTAK eğitimi, kursiyerlerin diyalektleri ile proje kapsamında kendilerine eğitim veren Suriyeli öğreticilerin diyalekti arasındaki uçurumu daraltmaktadır. Bilindiği gibi Suriye lehçesi Bilad'üş-Şam adıyla bilinen ülke grubuna mensup olan diğer ülkelerin (yani Ürdün, Filistin ve Lübnan)'ın lehçeleri birbirine çok yakındır. Dolayısıyla AKTAK kursiyerleri eğitimden

sonra Bilad'üş-Şam ülkelerinin halklarıyla daha rahat bir şekilde iletişim kurarak iş kurabilecek imkanlara sahip olmaktadırlar.

1.2. AKTAK eğitiminde fasih Arapça olarak adlandırılan standard Arapçaya önem verilmektedir. Bilindiği üzere Arap haber kanallarının hemen hemen tamamı yayınlarında hiçbir ülkenin lehçesi değil, fasih Arapça kullanılmaktadır. Standard Arapça bütün Arap ülkelerinin ders kitaplarında ve resmi işlemlerinde de kullandığı Arapçadır. AKTAK projemiz fasih Arapçanın anahtar kelimelerini kursiyerlere öğretmekle bunların Arap ülkelerindeki gelişmeleri doğrudan ilk kaynaklarından takip edebilmelerini sağlamaktadır. Bu da bireysel düzeyde kursiyerlere iş fırsatlarının doğması anlamına geldiği gibi toplumsal düzeyde Türkiye'nin Arap ülkeleri arasında sağlıklı ve güvenilir bir iletişim köprüsü anlamına gelmektedir.

1.3. AKTAK Projesi kapsamındaki eğitimlerin amacı, kursiyerlerin Arapça vurgu, tonlama ve telaffuz becerilerini geliştirerek, komşu Arap ülkeleri vatandaşlarıyla daha kolay ve doğru bir iletişim sağlamalarına yardımcı olmaktır.

2. AKTAK projesini özgün yönlerinden birisi de projenin, Arapça dil öğreticiliği iyi olan mültecileri tespit edip bunları tüketici bireylerden üretici bireylere dönüştürüyor olmasıdır. Aslında her bir mülteci mesleki birikim açısından bir ekonomik değerdir. Bu değeri ev sahibi ülkenin ekonomisine katmak için AKTAK gibi projelerin uygulanmasının gerektiği kanaatindeyiz. 2011 yılında Suriye'deki iç savaşın başlamasıyla vasıflı olan Suriyeli vatandaşların mesleklerini yürütecekleri güvenli bir ülkenin arayışında buldukları zamanlarda Türk hükümeti kendileri için 500 saatlik mesleki Türkçe dil kursları düzenleyip mesleki birikimlerini 6. Bölge gibi kalkınmaya muhtaç bölgelerde Türkiyenin hizmetine koymalarına yol açacak projeler uygulaysaydı iltica krizinden büyük bir katma değer üretilmiş olacağı kanaatindeyiz. AKTAK projesinin de bu bağlamda anlaşılması ve değerlendirilmesi gerekmektedir.

**Siirt'teki Kursiyerlerimizin AKTAK Projesi Hakkındaki Geri Bildirimi:** Projenin üzerinden yaklaşık 10 yıl geçmesine rağmen Siirt'teki kursiyerlerle irtibata geçip proje hakkındaki görüş ve değerlendirmelerini öğrenmek için 8 kriterden oluşan bir anket çalışmasını yaptık. Her kriterin cevabı (Hiç, Az, Orta, Çok, Kesinlikle ve Bilmiyorum) şeklinde 6 adet tercihten oluşmaktadır. İlk beş tercihin puan karşılıklarını şu şekilde belirleyerek kriterlerin cevaplarını yüzdelik değerlerle bu çalışmamıza yansıtma imkanımız olmuştur; (Hiç "0", Az "1", Orta "2", Çok "3", Kesinlikle "4"). Anketin kriterleri ile bu kriterlere verilen cevapların yüzdelik değerlendirmesini aşağıdaki tabloda incelemek mümkündür:

#	Soru	Puan Ortalaması (%)	Değerlendirme
1	AKTAK Projesi Arapça okuma ve yazma becerilerimi geliştirmemde yardımcı olmuştur.	72.5%	Kursiyerlerin bir kısmının kursa katılmadan önce Arapça (ve özellikle Kuran'ı Kerim) okuyabiliyor olmasına rağmen diğer kursiyerlerle birlikte 0 seviyesinden başlaması projenin Arapça okuyabilir olan katılımcılar için okuma ve yazma becerilerini geliştirme açısından kattığı değer çok büyük olmamıştır. Bu sebepten dolayı bu kriterde puan ortalaması çok yüksek düzeylere ulaşmamıştır.
2	AKTAK Projesi okuduğum Arapça metinleri daha iyi anlamamda yardımcı olmuştur.	67.5%	Kursa katılan kursiyerlerin %87'si 26 ve üstü yaş grubuna mensup olmaları ve bunların Arap kökenli olmaları sebebiyle belirli düzeyde Arapça kelimelere aşina olmaları, kendilerine okutulan metin seviyelerinin hem konu hem dil olarak daha yüksek olması beklentisinde bulunmalarına neden olmuştur. Yabancı dil öğretiminde ilk 200 saatte (A1 ile A2 seviyelerinde) okutulan metin seviyelerinin özellikle konu açısından basit oluşu katılan kursiyerlerin memnuniyetini yakalama noktasında bir zorluk kaynağı olmuştur. Daha sonraki kurslarda ilk 200 saatte okutulacak olan metinlerin Avrupa Ortak Dil Çerçevesine (CEFR) göre belirlenmek yerine AKTAK kursiyerlerinin özel durumu dikkate alınarak belirlenmesinin daha uygun olacağı kanaatine vardık.
3	AKTAK Projesi Arap haber kanallarının dilini anlamamda yardımcı olmuştur.	40.0%	Bilindiği gibi bir yabancı dil öğrencisinin hedef dilde konuşan haber kanallarının dilini anlaması, eğitimin ilk 200 saatinde (A1 ve A2 seviyelerinde) ulaşılabilecek gerçekçi bir hedef olmaktan uzaktır. AKTAK kurslarının ilk 200 saatinde uygulanan müfredatların AKTAK kursiyerinin profiline göre tekrar gözden geçirilip bunların ihtiyaçlarına göre uyarlanması bu kriterde daha yüksek puanlara ulaşmamıza yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

4	AKTAK Projesi Arap halkları ile iletişime geçmede yardımcı olmuştur.	55.0%	AKTAK projesinin birincil amacının kursiyerlere fasih Arapça öğretilmesinin olması bu kriterin puanın düşük düzeyde seyretmesine sebep olmuştur. Projenin toplam saat sayısının 300 veya 400 seviyesine kadar artırılması durumunda muhtelif Arap halklarının şivelerinde en çok kullanılan kelimelerin öğretilmesine imkan doğacaktır.
5	AKTAK Projesinin meslek hayatımda olumlu bir etkisi olmuştur.	52.5%	Kurslara katılan kursiyerlerin %43'ten fazlasının 36 yaşından daha yaşlı olmaları ve dolayısıyla belirli bir meslek sahibi olmuş olmaları, diğer taraftan AKTAK kursunun 200 saatle sınırlı olması bu kriter puanının düşük kalmasına neden olmuştur.
6	AKTAK Projesi kapsamında bana Arapça eğitimini veren hocanın performansından memnun idim.	85.0%	Proje aşamaları başlığı altında 3. maddede anlattığımız hoca seçme mekanizmamızın titiz oluşu ile Arapça hocalarının bilgi birikimi ve formasyonunu tespit edip değerlendirme alanındaki uzun tecrübemiz bu kriterde yüksek puana ulaşmamıza neden olmuştur.
7	AKTAK eğitiminin sonunda aldığım sertifikayı muhafaza ettim ve iş başvurularımda kullandım/kullanmak isterim.	72.2%	Bu anketin AKTAK Projesinin bitiş tarihi itibarıyla 10 yıl sonra yapılmış olmasına rağmen kursiyerlerin %72'sinin AKTAK sertifikasını hala muhafaza ediyor olmaları ve iş başvurularında kullanmış olmaları bu tür sertifikalı programların kursiyerlerimizin profili için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.
8	AKTAK Projesi tekrar başlatılırsa tekrar katılmak isterim.	63.9%	Anketin bu kritik kriterinde daha yüksek puan almayı umuyorduk. Daha sonraki kurslarda projenin bu ilk prototip uygulamasından kazandığımız tecrübeden istifade ederek bu kriterin puanını yükseltebileceğimize inanıyoruz.

## Sonuç

Arap Kökenli Türklere Arapça Kursları *AKTAK* Projesi, Türkiye'nin 2010 itibariyle karşı karşıya kaldığı büyük iltica krizinden katma değer üretmek amacıyla uygulanmış bir projedir. Bu proje, Türkiye'ye sığınmış Suriyeli mültecilerin arasından Arapçayı iyi öğretebilecek olanları tespit edip bunların, Arap kökenli Türk vatandaşlarına Arapça okuma-yazma becerilerini kazandırmalarını sağlamaktadır. *AKTAK* projesi vasıflı olan bir grup Suriyeli mülteciyi tüketici olmaktan çıkarıp üretici bireyler haline dönüştürdüğü gibi Arap kökenli Türklerin Arapça okuma-yazma becerilerine sahip olmalarını ve dolayısıyla ebeveynlerinden öğrendikleri Arapçayı sadece evde değil iş hayatında da kullanıp bir ekonomik değer elde etmeyi amaçlamaktadır. Her projede olduğu gibi *AKTAK* Projemizde de karşı karşıya kalınan zorluklar olmuştur. Zorlukların başında şüphesiz finansman temini hususunda yaşanan sıkıntı gelmektedir. Bunun yanı sıra projenin coğrafi açıdan uzak bir şehirde uygulanmış olması, yeni müfredat hazırlığı, Arapçayı günlük hayatta Siirt şivesiyle konuşabilen ama okuyup yazamayan kursiyer profilinin ihtiyaçlarına yönelik kursun uyarlanamaması ve beklenmedik harcamalar, projenin karşı karşıya kaldığı başlıca zorluklar arasında yer almaktadır. Aslında *AKTAK* projesinin en önemli katkısı, projeden yararlanan 39 kursiyerin mesleki hayatlarına katılan değer ve bu kursiyerlerin %72'sinin eğitimin sonunda kendilerine verilen sertifikaları geçen 10 yıl boyunca muhafaza etmeleri ve bu sertifikaları bugüne kadarki iş başvurularında kullanıyor olmalarından ziyade, kanaatimizce *AKTAK*'ın en büyük değeri projenin iltica krizinden nasıl bir katma değer üretilebileceğinin bir örneğini teşkil etmesi ve buna benzer projelerin ilham kaynağı olma potansiyelini barındırmasıdır.

---

### Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

### Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

---

## KAYNAKÇA

Akkuş, Faruk. "Anatolian Arabic." *Arabic and Contact-Induced Change*, ed. Christopher Lucas, Stefano Manfredi, içinde, 135-158. Berlin: Language Science Press, 2020.

Anderson, Stuart. "Immigrants Keep Winning Nobel Prizes," <https://www.forbes.com/sites/stuartanderson/2021/10/07/immigrants-keep-winning-nobel-prizes/?sh=ea2f1b4121a8> (18.01.2022)



- Arnold, Werner. "Antiochia Arabic", *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, ed. Kees Versteegh vd. 1: 111-119. Leiden, Boston: Brill, 2006.
- Helalşah, İbrahim. "Bir Sosyal Sorumluluk Projesi Olarak "Arapça Öğretmenleri! Haydi Türkiye'ye!" Projesi - As a Social Responsibility Project "Arabic Language Teachers! Come on to Turkey!" Project". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 51 (2021): 269-291.
- Jastrow, Otto. "Türkiye'de Arapça Diyalektleri -Karşılaştırmalı Tipolojiye Doğru-." Çev. Muna Özezen. *Ç. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24:2 (2015): 63-74.
- Milliyet Haberi. "Türkiye'deki Kürtlerin Sayısı" Milliyet Gazetesi. <https://www.milliyet.com.tr/cadde/turkiyedeki-kurtlerin-sayisi-873452> (08.05.2021)
- OECD/ILO (2018), How Immigrants Contribute to Developing Countries' Economies, OECD Publishing, Paris. <http://dx.doi.org/10.1787/9789264288737-en>
- Reiter, Yitzhak. "The Palestinian-Transjordanian Rift: Economic Might and Political Power in Jordan", *Middle East Journal* 58:1 (2004): 72-92
- Şahin, Cengiz. "Yurt Dışı Göçün Bireyin Psikolojik Sağlığı Üzerindeki Etkisine İlişkin Kuramsal Bir İnceleme", *G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21:2 (2001): 57-67.
- Şen, Faruk - Yunus Ulusoy - Cem Şentürk. *Avrupa Birliği ve Almanya'da Türk Girişimcilerin Ekonomik Gücü*, Türkiye Araştırmalar Merkezi Vakfı, Eylül 2007.
- Yitzhak Reiter, "The Palestinian-Transjordanian Rift: Economic Might and Political Power in Jordan", *Middle East Journal*, 58: 1 (Winter, 2004).

EK:

29 ARÖMER  
جامعة إسطنبول 29 مايو  
مركز العزيمية الدولي

المشروع الثاني: AKTAK  
«العزيمية لعرب تركيا»



خَرَّبِجُو الفوج الأول من المشروع ، كانوا لا يقرؤون ولا يكتبون أما الآن فقد  
تعلّموا القراءة والكتابة وتعلّموا الكثير ...

29 ARÖMER  
جامعة إسطنبول 29 مايو  
مركز العزيمية الدولي

المشروع الثاني: AKTAK  
«العزيمية لعرب تركيا»

اخترنا 13 أستاذًا ممن تقدّم بالطلبات وأجرينا دروسًا تجريبية  
لاختبارهم ، وخلصنا إلى اختيار أفضل ثلاثة مدرّسين







## Prof. Dr. Mehmet Aydın Hocam'ın Ardından

MUSTAFA ERDEM

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye  
Ankara University, Faculty of Theology, Türkiye  
mustafa.erdem@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0009-0002-6670-1953>

Prof. Dr. Mehmet Aydın, 1942 yılında Konya'nın Bozkır ilçesi Kozağaç köyünde doğdu ve ilkokulu orada bitirdi. Ortaokul ve lise tahsilini (Konya İmam Hatip Lisesi) Konya'da tamamladı. 1967 yılında Konya Yüksek İslam Enstitüsü'nü bitirdi ve bu arada Konya merkezde vaizlik görevi aldı. Enstitüyü bitirdikten sonra Bursa İmam-Hatip Lisesi'nde 1973 yılına kadar meslek dersleri öğretmenliği yaptı. Öğretmenlik yaparken 1969-1970 yılları arasında Arapçasını geliştirmek için Bağdat Üniversitesi'ne gitti.<sup>1</sup>

1975 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne bağlı olarak) Merhum Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun danışmanlığında hazırladığı "Dinlerde Şeytan İnancı ve Anlayışı" isimli teziyle "Dinler Tarihi" doktoru oldu.

1975-1977 yılları arasında Konya Yüksek İslam Enstitüsü'nde Dinler Tarihi ve Din sosyolojisi dersleri veren Dr. Mehmet Aydın, 1977 yılında Ankara Üniversitesi Dinler Tarihi Anabilim Dalına asistan oldu.<sup>2</sup> 1980 yılında "Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları" isimli çalışmasıyla "Dinler Tarihi Doçenti" unvanı aldı. 1987 yılında da profesör kadrosuna atandı.

1981-1982 yılları arasında Paris Sorbonne Üniversitesi'nde araştırmalarda bulunan Prof. Dr. Mehmet Aydın, 1984-1989 öğretim yılları arasında Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi'nde Sosyoloji Bölüm

<sup>1</sup> Prof. Dr. Mehmet Aydın'ın özgeçmişine dair geniş bilgi için bkz. Ahmet Aras, "Prof. Dr. Mehmet Aydın'ın Hayatı ve Bilimsel Yayınları," *Dinler Tarihi Yazıları-Prof. Dr. Mehmet Aydın'a Armağan-*, ed. Durmuş Arık, Ahmet Aras ve Cemil Kutlutürk, Ankara: Berikan Yayınevi, 2022, 1-20.

<sup>2</sup> Prof. Dr. Mehmet Aydın'ın Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde bulunduğu sürece ilişkin geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Küçük, "Tanyu Ekolü'nün İlk Kuşak Dinler Tarihçilerinden Azmiyle ve Çalışkanlığıyla Bir Örnek Dinler Tarihçisi: Prof. Dr. Mehmet Aydın," *Dinler Tarihi Yazıları-Prof. Dr. Mehmet Aydın'a Armağan-*, ed. Durmuş Arık, Ahmet Aras ve Cemil Kutlutürk, Ankara: Berikan Yayınevi, 2022, 33 vd.

başkanlığı yaptı. 1996-1997 Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dekan Vekilliği de yapan Prof. Dr. Mehmet Aydın, 1996-2004 yılları arasında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı görevinde bulundu. 01 Mayıs 2009 yılında emekli olan Prof. Dr. Mehmet Aydın, 02 Eylül 2023 yılında Hakk'ın rahmetine kavuşmuş, Konya'da Külahçı Camiinde ikinci namazını müteakip kılınan cenaze namazının ardından Hacı Fettah Mezarlığına defnedilmiştir.

Prof. Dr. Mehmet Aydın akademisyen kimliği yanında sosyal alanlarda da önemli hizmetlerde bulunmuştur. Bunun en somut ve canlı örneği, uzun yıllar Başkanlığını Prof. Dr. Abdurrahman Küçük Hocam'ın yaptığı Dinler Tarihi Derneği'nin kuruluşuna (1994) ve onun Uluslararası bir kimlik kazanmasına katkılarıdır. Nitekim o, Dinler Tarihi Derneği, 2004 yılında Avrupa Din Bilimleri Derneği (EASR) üyeliğine kabul edildikten sonra 2012 yılına kadar derneğin temsilciliğini yapmıştır.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine araştırma görevlisi olarak girdiğim 1986'lı yıllarda tanıdım onu. Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi Anabilim Dalında Doçent olarak görev yapmaktaydı. Daha önce bizim fakültemizde rahmetli hocam Prof. Dr. Günay Tümer ve Prof. Dr. Abdurrahman Küçük Hocam ile birlikte çalışmışlar. Onlar üniversitelerdeki kadro yoğunluğu ve İslam Enstitülerinden çevrilen yeni İlahiyat Fakültelerine rotasyon sonucu Ankara'dan ayrılmak zorunda kalmışlar. Prof. Dr. Günay Tümer Hocam Bursa'ya, Prof. Dr. Mehmet Aydın Hocam da Konya'ya gitmişti.

Prof. Dr. Mehmet Aydın, onu yakından tanıdığım kadarıyla rotasyon olmasa da Konya'ya gitmek durumunda olmuş. Zira o, Konyalıların genel özellikleri olarak bilinen aile bağları ve hemşerilik tutkularına paralel bir şekilde nerede olursa olsun hep doğup büyüdüğü şehrin özlem ve hasretiyle yaşamıştır. Bu geleneğin devamı olarak o, Ankara'da kaldığı sürece evini Konya'da tutmuş ve üşenmeden, yorulmadan oraya gidip gelmiştir. Halk arasında dolaşan "Git gel Konya altı saat" özdeyişi tam da onun için gerçek olmuştur.

Prof. Dr. Mehmet Aydın, Konya'da yaşamakla birlikte Ankara'ya çok sık gelmiş ve başta İlahiyat Fakültesindekiler olmak üzere dostlarını ziyarette ihmal göstermemiştir. Ben onu Prof. Dr. Abdurrahman Küçük Hocam'ın odasında ve onun yanında tanıdım. Tanıştığımız ilk yılların mesafeli ve kontrollü duruşu, zaman içinde ısınarak dostluğa dönüşmüştür. Hocalarım her zaman Prof. Dr. Hikmet Tanyu Hocamız'ın talebeleri ve ilk nesil Dinler

Tarihçileri olmakla gurur duyarlardı. Ben onlardan sonraki kuşağın temsilcisi, fakat kıdemce onlara en yakın olduğum için beni de kendilerine yakın kabul ederlerdi. Bu sebeple de Mehmet Aydın Hocam Ankara'ya her geldiğinde beni mutlaka arar, Abdurrahman Küçük Hocam'ın bulunmadığı zamanlarda ondan arta kalan boşluğu benimle doldurmaya çalışırdı.

Prof. Dr. Mehmet Aydın'ın her insan gibi kendine özgü öncelikleri olmakla birlikte arkadaşlığa, dostluğa, samimiyete, sadakate değer verir, bu özelliklerde birini bulamadığı zaman ilişkilerini resmi ölçüler içinde devam ettirirdi. O duygusal bir kişiliğe sahipti. İnsanları sevmek için veya onlardan uzak kalmak için mutlaka işin duygusal yönünü keşfeder, bu durum onun insani ilişkilerinde oldukça etkili olurdu. Ahde vefaya değer verir, en azından müteakibiyet ilkelerine sadakat gösterirdi.

Misafir etmeyi ve misafir olmayı çok severdi. Konya'daki evi misafirlerine daima açık olurdu. Onu yakından tanıdığımı zannediyorum. Her ne kadar aynı çatı altında aynı kurumda beraber olmadıkça da aynı alanın öğretim üyesi olarak yollarımız sıklıkla kesişmiş ve vefatına kadar dostluğumuz devam etmiştir. Hoş sohbet bir tavrı vardı. Neşeli, güler yüzlü, sempatik ve şakacı tavır ve söylemleri sohbetin hemen ısınmasına vesile olurdu.

Prof. Dr. Mehmet Aydın, benim akademik çalışmalarımın ve kariyerimin bütün aşamalarında bulunmuştur. Doktora tez jüri üyeliğinden itibaren her aşamada yanımda olmuştur. Onun doktora tez konusu ile benim doktora tez konum arasındaki ortak nokta Hz. Âdem ile mücadelesinde meşhur ve her insanın başına bela olan "şeytan" olmuştur. Bir araya geldiğimizde farklı düşüncelerimiz olsa da benim için ufuk açıcı katkıları olur, şeytanın Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki konumuyla ilişkili değerlendirmelerde bulunurduk.

Prof. Dr. Mehmet Aydın, kendine özgü bir bilim insanı olarak, kendi yetiştirdiği bilim insanlarının hemen hemen bütün Yüksek Lisans ve Doktora jüri üyeliklerine davet eder, ev sahipliği konusunda en ufak bir kusur göstermemeye gayret ederdi. Adaylar tezlerini savunurken sanki birbirimizi önceden hiç tanıymıyormuşuz gibi olur, sert tartışmalara dalarlardık. O, karşılıklı fikir teatisine açık olduğu için bizim eleştirilerimizi gayet makul karşılar, kendince izah yolları düşünür, adaylarını da savunmaktan geri kalmazdı. Onunla çok sayıda Doçentlik sözlü sınav jüri üyeliklerinde beraber olduk. O, bu ortamlarda oldukça etkili olur, adaylar

daha önce duymadıkları bazı Dinler Tarihi kavramlarını ve konularını bu esnada öğrenme imkânı bulurdu.

Onu bulunduğu konuma getiren en önemli özelliklerinden biri mücadelecî ruhu ve çalışma konusundaki azim ve kararlılığıdır. Gerek Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yaptığı hizmet ve çalışmalar gerekse Konya'ya yerleşmesi onun bu kararlılığının sonucudur. Nitekim belli bir geleneği ve birbirleriyle akrabalık bağlarıyla tahkim edilmiş olduğunu duyduğum öğretim kadrosu olan Konya Yüksek İslam Enstitüsü iken İlahiyat Fakültesine çevrilen bir kurumda, Dekan olarak görev yapması onun bu azim ve kararlılığının ürünü olsa gerektir.

Prof. Dr. Mehmet Aydın, Din Bilimleri alanında kendini yetiştirmiş bir ilahiyatçıdır. Dinler Tarihi onun özel çalışma alanı olmakla beraber Din Sosyolojisi alanında da önemli çalışmalar yapmıştır. Çok çalışkan, gayretli, hırslı bir bilim insanı olarak hayatını dolu dolu yaşamış ve kendisini tanıdığım günden itibaren devamlı üreten bir akademisyen olmuştur.

Prof. Dr. Mehmet Aydın Hocam, tercüme ve telif olarak ülkemize ve bilim camiasına pek çok eser kazandırmıştır. Bir akademisyen için uzun sayılabilecek bir süre Dekan olarak görev yapmasına karşılık ilmi faaliyetlerinden asla uzak kalmamış ve o dönemlerde bile eser üretmeye çalışmıştır. O, pek çok kişiye rehberlik ederek bilim insanı olmalarına katkı sağlamış ve emekli olduğu zaman da bulunduğu kürsüde Dinler Tarihi kadrosu yetiştirmenin manevi huzurunu yaşamıştır.

Prof. Dr. Mehmet Aydın, emeklilik sonrası da çalışmalarını kaldığı yerden değil; başladığı tempo ile devam ettirmiştir. Zira o çalışmaya hiçbir zaman ara vermemiş, teneffüs ve tatil yapmamıştır. Yaşlanmayı hiçbir zaman kabul etmeyen Prof. Dr. Mehmet Aydın Hocam ikili sohbetlerde hala çalışıyor olduğunu hissettirmek amacıyla veya eski verimliliğini yakalayamıyor olmanın verdiği duygusallıkla "Mustafa Bey artık ihtiyarladık" mazeretini öne sürerdi.

Prof. Dr. Mehmet Aydın, hareketli, kabına sığmayan, tuttuğunu koparan, taştan suyu çıkararak, araştırmayı ve ilim yapmayı seven, meraklı, gayretli, heyecanlı bir araştırmacı ve bilim adamı olarak anılacaktır. Prof. Dr. Mehmet Aydın Hocam'ı tanıtanlar onun için; "İlahiyatçı, yazar, çevirmen, akademisyen, profesör, yönetici ve dekan" gibi sıfatları kullanmışlardır. Cenab-ı Allah rahmet etsin, mekânı cennet, ruhu şad olsun.



*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*; İslami ve Dinî Araştırmalar sahasında, yılda iki kez yayımlanan ve kör hakemlik sistemini uygulayan açık erişimli bir dergidir.

*Dergide*; “araştırma makalesi”, “araştırma notu ve yorum”, “eser değerlendirmesi”, “bilimsel toplantı değerlendirmesi” ve “vefa notu” kategorilerinde çalışmalar yayınlanır. *Dergiye* gönderilecek yazıların İlahiyat alt disiplinlerinden en az biriyle ilişkili olması ve Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinden birinde yazılmış olması beklenmektedir.

*Dergi*, yılda iki kez (Mayıs, Kasım) yayınlanır ve yayın periyoduna bağlı kalmaya özen gösterir. Araştırma makalesi kategorisindeki yazıların, derginin yayın tarihinden 3 ay öncesinde (Mayıs sayısı için en geç 28 Şubat tarihinde; Kasım sayısı için en geç 31 Ağustos tarihinde) gönderilmiş olması beklenir. Diğer kategorilerdeki yazıların ise yayın tarihinden 2 ay öncesine kadar (Mayıs sayısı için en geç 31 Mart tarihinde; Kasım Sayısı için en geç 30 Eylül tarihinde) gönderilmesi mümkündür. *Derginin* yayın tarihi geldiğinde, hakemleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.

*Dergiye* yazı başvuruları Dergipark sistemi üzerinden alınır (<https://dergipark.org.tr/auifd>). Bu

*Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University* is a double-blind peer-reviewed open access academic journal published semi-annually in the fields of Islamic and Religious Studies.

*The Journal* publishes writings under the following categories: research articles, research notes and comment, book reviews, reviews of conferences and meetings, interviews, and tributary notes. Manuscripts are expected to be related to at least one of the sub-fields of Islamic and Religious Studies. The Journal accepts articles in Turkish, English and Arabic.

*The Journal* is published twice a year (May, November). Research articles must be submitted at least three months before (February 28 for the May issue; August 31 for the November issue) and contributions in the other categories should be sent at least two months before the publication date (March 31 for the May issue; and September 30 for the November issue) to be considered for inclusion in the nearest issue. However, timely submission does not necessarily guarantee that the manuscripts will have undergone all the necessary steps to be published in that period of time. Articles whose reviewal and editorial processes have not been completed are postponed to the next issue.

*The Journal* requires that all authors submit all manuscripts online through the Dergipark system



nedenle yazı göndermek isteyenlerin söz konusu sisteme üye olmaları gerekmektedir. Bu konuda sıkıntı yaşayanlar bizimle iletişime ([iladergi@ankara.edu.tr](mailto:iladergi@ankara.edu.tr)) kurabilirler.

*Dergiye* gönderilen yazıların, tamamı veya bir kısmı daha önceden başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmalıdır.

*Dergiye* gönderilen yazılar, sıkı bir intihal denetiminden geçirilir. Tüm yazılar, iki aşamalı bir değerlendirme sürecine tabidir. İlk aşamada, yazı muhtevası ve ele alış biçimi bakımından editörler kurulunca ödenetime tabi tutulur. Bu aşaması olumlu neticelenen yazılar, ikinci aşama olan kör hakemeleme sürecine tabi tutulur. İlk aşama en az 15, ikinci aşama ise en az 30 gün sürebilmektedir. *Derginin* kapsamı ve beklentilerine uygun olan yazılar üç hakeme gönderilir; iki hake-min kanaatinin olumlu olması durumunda yayınlanmasına karar verilir.

Tüm yazılar; imlası, kaynakları ve dipnotları bakımından sıkı bir editöryal okumaya tabi tutulur. Editöryal okuma süreci, -yazının genişliği ve transliterasyon gereksinimine göre değişkenlik gösterebilmekle beraber- birkaç hafta sürebilmektedir.

*Dergide* bir sayıda aynı yazara ait birden fazla araştırma makalesi yayınlanamaz. Farklı kategorilerde olmak kaydıyla aynı yazara ait birden fazla yazının yayınlanması

(<https://dergipark.org.tr/auifd>). Authors who cannot submit online should contact ([iladergi@ankara.edu.tr](mailto:iladergi@ankara.edu.tr)) so they could get help from the editorial team.

All or parts of the submitted manuscripts should not have been published previously or should not be under consideration elsewhere.

Manuscripts are checked against a plagiarism software during the initial evaluation process. All manuscripts undergo a two-tiered review: first, initial evaluation by the editorial staff for overall quality and interest, and second, peer-review process. The initial evaluation process normally takes approximately 15 days while the reviewing process takes approximately 30 days but occasionally much longer. Articles that fit *the Journal's* scope and standards are sent to three reviewers and those approved by at least two of the reviewers are accepted for publication.

Articles accepted for publication are rigorously edited and their sources and references are meticulously checked by the editorial board. This may take a few weeks and may possibly delay the publication of the article.

As a rule, *the Journal* does not publish more than one research paper of the same author in a single issue. It is, however, possible to publish more than one piece by the same author in

mümkündür ve bu hususta Editörler Kurulunun kararı geçerlidir.

Yayınlanmasına karar verilen yazıların yayın hakkı *Dergiye* aittir. Bu nedenle hangi kategoride olursa olsun yazıların ilk başvurusunda, Telif Hakkı Devir Sözleşmesi'nin usulüne uygun bir şekilde doldurulması ve yazı ile birlikte sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Yazı göndereceklerin *AÜİF Dergisi Yayın Ahlakı ve Yayın İstismarı Belgesi*'ni önceden okuması beklenir.

Gönderilecek yazıların; kaynakça, tablolar, resimler ve ekler hariç olmak üzere 35 sayfayı geçmeyecek şekilde olması beklenir.

Yazarlar, ilk başvuru sürecindeki yazı versiyonlarında kimliklerini açığa çıkaracak şekilde kendi eserlerine atıfta bulunmamalıdır. Bu husus, kör bir hakemlik için önemlidir. Bu türden referanslara, yazının son versiyonunda yer verilmelidir.

Bütün yazıların, yazıda referansta bulunulan eserleri ihtiva edecek bir kaynakçası olmalıdır. Arapça ve Farsça yazılar için, ayrıca Latin harflerile bir kaynakça hazırlanmalıdır.

*Dergide* tam transliterasyon yöntemi uygulanmaktadır. Bu nedenle Türkçe yazıların, *AÜİF Dergisi Yayın Rehberinde* belirtilen ilkeler doğrultusunda transliterasyonunun gerçekleştirilmiş olması beklenir. İngilizce yazıların ise *IJMES Translation and Transliteration guide* esas alınarak translitere edilmesi beklenmek-

different categories depending on the Editorial Board's decision.

The publication rights of the articles to be published belong to *the Journal*. For this reason, in the initial submission of the manuscripts, regardless of the category of the manuscript, the Copyright Transfer Agreement must be filled out duly and uploaded to the system together with the manuscript.

Those who send an article are expected to read the Journal's Publication Ethics and Publication Malpractice Statement beforehand.

We expect manuscripts to be 35 pages or fewer, excluding bibliography, tables and figures, but still consider longer manuscripts.

The authors should avoid any self-reference that may reveal their identity to the reviewers. They can make the necessary changes and add the necessary references to the final version of the article.

All articles should include a bibliography of the works cited. Arabic and Persian articles should also be appended with a bibliography in Roman script.

*The Journal* applies the full transliteration system for Arabic, Persian, and the Ottoman Turkish. For this reason, we expect English manuscripts to be transliterated according to the rules of the *IJMES Translation and Transliteration guide* and Turkish manuscripts to be transliterated according to the rules laid out in the *AUIFD Publication*

tedir.

*Dergi*, yazıların dipnot ve kaynakçasının oluşturulmasında *CMOS 17* (The Chicago Manual of Style 17th edition) sistemini esas almakla birlikte sistemi bazı açılardan Türkçeye uyarlamıştır ve takip edilecek ilkeleri *AÜİFD Yayın Rehberinde* yayımlamıştır.

Bütün yazılar için İngilizce ve Türkçe 150-250 kelimelik bir özet ile 5-8 kelimeden oluşan anahtar kelimelerin hazırlanması beklenir.

Başvuru öncesinde, yazarların *AÜİFD Genel Yayın İlkelerini* okumaları beklenir. Yazıların, Microsoft Office Word programında Cambria fontu ile 11 punto büyüklüğünde ve 1.5 aralıklı yazılıp (.doc) veya (.docx) uzantılı olarak kaydedilmiş, sola hizalanmış ve başlıklar dahil tüm metnin "normal metin" olarak tanımlanmış olması gerekmektedir. Ayrıntılı bilgi için adresimize bakabilirsiniz:

*Guide.*

*AUIFD* follows the *CMOS 17* (The Chicago Manual of Style 17th edition) for citations and bibliography in English articles and modifies it in articles in Turkish and other languages. For Turkish submissions, authors are expected to peruse the *AUIFD Publication Guide*.

All articles should include an abstract both in English and in Turkish of 150-200 words and 5-8 keywords.

Prior to the submission of the manuscripts to the journal, authors are expected to peruse the *AUIFD Publication Policy*. Manuscripts should be written in Microsoft Office Word with the Cambria font in 11-point size and 1.5-spaced (.doc) or (.docx) extension, left-aligned, and all text, including headings, should be defined as normal text. For detailed information you can visit our Web adress:

**<https://dergipark.org.tr/auifd>**