

ISSN 1300-9672



**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

**Review of the Faculty of Divinity
University of Süleyman Demirel**

H a k e m l i D e r g i

(Refereed Journal)

Yıl (Year): 2017/1

Sayı (Number): 38

Derginin Sahibi (Owner of the Journal)

S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Adına Dekan Prof. Dr. Rifat OKUDAN

Derginin Editörü (Editor-in-Chief of the Journal)

Yrd.Doç.Dr. Melek DİKMEN

Dergi Yayın Kurulu (Editorial Board of the Journal)

Prof.Dr. Ali Galip GEZGİN
Prof.Dr. Murat SARICIK
Prof.Dr. Nasuh GÜNAY
Doç.Dr. Hasan Tevfik MARULCU
Doç.Dr. M.Sadık AKDEMİR
Yrd.Doç.Dr. Ali BULUT
Yrd.Doç.Dr. Azize UYGUN

Dizgi (Composition)

Arş. Gör. Emre KÖKSAL

Kapak (Cover)

SDÜ Basın ve Halkla İlişkiler

Baskı (Print)

SDÜ Baskı Merkezi

SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli akademik bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Dergi, *MLA Directory of Periodicals* ile *MLA Master List of Periodicals*'a kayıtlı olup, *MLA International Bibliography* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır. Dergide yayımlanan İngilizce makaleler, 2006 yılı 16. sayıdan itibaren *Index Islamicus* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır.

Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

©İlahiyat Fakültesi Isparta-2017

İsteme Adresi (Communication Address)

SDÜ İlahiyat Fakültesi 32260 ISPARTA
Tlf: 0 246 211 01 51 Fax: 0 246 211 03 47

**BU SAYININ DANIŞMA VE HAKEM KURULU / BOARD OF
CONSULTANTS AND REFEREES OF THIS ISSUE**

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl: 2017/1, Sayı: 38
Review of the Faculty of Divinity, University of Suleyman Demirel Year:2017/1, Number: 38

Süleyman Demirel Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bu
sayısında yer alan makalelerin
danışma ve hakem kurulu üyeliğini
üstlenen aşağıdaki öğretim
üyelerine değerli katkılarından
dolayı teşekkür ederiz.

We are thankful to the scholars
listed below for their invaluable
contributions who have refereed the
articles of this issue in the
Suleyman Demirel University
Journal of the Faculty of Divinity.

Doç. Dr. Aygün AKYOL
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Hülya ALTUNYA
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ali BAKKAL
Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ali BULUT
Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Ali BULUT
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA
İstanbul Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Doç. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. M. Cevat ERGİN
Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. İsmail GÜLLÜ
Karamanoğlu Mehmet Bay Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Prof. Dr. Nasuh GÜNAY
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Necdet GÜRKAN
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Esra HACİMÜFTÜOĞLU
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Nevin KARABELA
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Ramazan KAZAN
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE
Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Metin PARILDI
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Hadi SOFUOĞLU
Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Hasan SOYUPEK
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. M. Hakkı SUÇİN
Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi

Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK
Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. İsmail YALÇIN
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Muhammet YEŞİLYURT
Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Musa YILDIZ
Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi

Prof. Dr. Metin YURDAGÖR
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İÇİNDEKİLER (CONTENTS)

Nidal SHORBAJI

برنامج تعزيز مهارات الكتابة لدى متعلمي اللغة العربية كلغة أجنبية: كلية الإلهيات في جامعة سليمان
ديميريل 9
Yabancı Dil Olarak Arapça Öğrenenlerde Yazma Becerilerini Geliştirme
Programı: SDÜ İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerinde Uygulamalı Bir Çalışma

Sevim ÖZDEMİR, Gül ŞEN YAMAN

ANADOLU İMAM-HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN ARAPÇA ÖZ-
YETERLİK ALGILARINA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ..... 35
Arabic Self-Efficacy Perceptions of the Students Attending Anatolian Imam-
Hatip High Schools

Hasan SOYUPEK

ARAPÇA'NIN SEVÂHİLÎ DİLİNİN GELİŞMESİNE KATKISI 71
The Contribution of the Arabic Language to the Development of the Swahili
Language

İsa KOÇ

BERBEHÂRÎ ve ŞERHU'S-SÜNNE ADLI ESERİNDEKİ HAŞVÎ TEMÂYÜL
..... 91
Hashwi Tendance in Berbehârî and His Work: *Şerhu's-Sunna*

Mustafa TÜRKAN

DÂVÛD EZ-ZÂHİRÎ'NİN USÛLÛNE HAS YÖNÜYLE "DELİL"113
Evidence: From the Point of Dawud al-Zahiri's Methodology

Nihat TOSUN

NASLAR VE İÇTİHATLAR ÇERÇEVESİNDE SABAH NAMAZI
VAKTİNİN TESPİTİ HAKKINDA BİR İNCELEME135
An Analysis Concerning the Determination of the Time for Facr Prayer on the
Basis of Qur'an, the Sunnah, and Islamic Jurisprudence

Birgül BOZKURT

ENDÜLÜSLÜ DÜŞÜNÜRLERİN İBN SİNA'YA BAKIŞI159
The Views of Andalusians Thinkers Regarding Ibn Sina

Zeynep TÜRKKAN	
DURKHEIM VE WEBER: PARADİGMATİK BAĞLAMDA KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME	189
Durkheim and Weber: A Comparative Analysis in a Paradigmatic Context	
Halit Ahmet ÇİFTÇİ	
KİTAB-I MUKADDES'TE İSRAİLOĞULLARI'NIN SEÇİLMİŞLİĞİ VE JUSTİN MARTYR'İN SEÇİLMİŞLİK ELEŞTİRİSİ	219
Election of the Israelites in the Holy Bible and Justin Martyr's Critique of Election	

**برنامج تعزيز مهارات الكتابة لدى متعلمي اللغة العربية كلغة أجنبية: كلية الإلهيات في
جامعة سليمان ديميريل¹**

***نضال الشوربجي**

الملخص

تحاول هذه الدراسة توضيح كيفية تعزيز مهارة الكتابة للطلبة الأجانب من خلال المنهج الوظيفي. وكذلك تقوم بتحديد طرق تنمية تلك المهارة حتى يتمكن الطلاب من تطويرها وتنميتها من أجل الكتابة بكفاءة وفاعلية، وبالإضافة إلى ذلك فإن هذا البحث يقترح نموذج خطة لكيفية تعليم الكتابة لمتعلمي اللغة العربية كلغة ثانية. فهذه الورقة تبحث أهمية استخدام اللغة من خلال المنهج الوظيفي، حيث إن الطالب يتعلم اللغة من خلال احتياجه للغة وتوظيفها لإنجاز أموره. وعلى هذا فسيقوم هذا البحث باختبار أثر طريقة التدريس الوظيفية للغة على الطلاب في كلية الدراسات الإسلامية في جامعة سليمان ديميريل في إسبرطة بتركيا، وذلك من أجل وضع خطة لتنمية مهارة الكتابة لدى الطلاب خلال الفصل الدراسي وذلك من أجل إبراز مواطن الضعف عند الطلاب وكيفية تجاوزها حتى يتمكنوا من تنمية مهارة الكتابة بصورة تتناسب مع تخصصهم في اللغة العربية والدراسات الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: تعليم اللغة العربية للأجانب، مهارة الكتابة، المدخل الوظيفي

**Yabancı Dil Olarak Arapça Öğrenenlerde Yazma Becerilerini
Geliştirme Programı: SDÜ İlahiyat Fakültesi Öğrencileri
Üzerinde Uygulamalı Bir Çalışma**

Öz

Bu çalışma, yabancı dil olarak Arapça öğrenenlerde yazma becerisinin işlevsel yaklaşım yoluyla nasıl geliştirilebileceği hususunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada söz konusu becerinin geliştirilmesine ilişkin yöntemler tanımlanmakta, Arapçayı ikinci bir dil olarak öğrenenler için yazma becerisi öğretiminin niteliğine dair örnek bir plan sunulmaktadır. Çalışma, dilin işlevsel yaklaşım yoluyla kullanılmasının önemi üzerinde durmaktadır. Nitekim dil öğrenimi, dile duyulan ihtiyaç ve dilin günlük hayatta işlevsel hale getirilmesi

¹ هذا البحث كان في الأصل ورقة في مؤتمر لتدريس اللغة العربية بعنوان: "تعليم العربية لغير الناطقين بها" نظرة نحو المستقبل"

* Okutman, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arapça ABD.

ile ilişkilidir. Buradan hareketle çalışmada, işlevsel öğretim yönteminin Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerindeki etkisi ölçülecek, böylece yazma becerisinin geliştirilmesi için öğretim dönemini kapsayacak bir plan yapılması ve öğrencilerin söz konusu becerideki eksik noktalarının giderilmesi sağlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yabancılara Arapça Öğretimi, yazma becerisi, işlevsel yaklaşım.

المقدمة

يرى الباحثون في مجال نظريات اكتساب اللغة الثانية أن الكتابة هي أصعب المهارات التي يواجهها المتعلم أثناء تعلمه للغة أجنبية، فمهاره الكتابة هذه تتطلب إتقان المتعلم للكفاءات اللغوية والمعرفية والاجتماعية والثقافية². وبناءً على ذلك فإن تدريس منهج الكتابة للطلاب الأجانب يُعتبر مهمة صعبة للأستاذ، حيث إنه كلما كان تعلم المهارة بشكل صعب على الطالب، ازداد عبء المعلم في تعليم تلك المهارة، ولذلك فإن هذا البحث يحاول تقديم نموذج لتدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها من خلال النظريات الموضوعية لتدريس اللغة الثانية، ومن خلال ذلك النموذج يستطيع الطلاب تنمية مهارة الكتابة عندهم بطريقة فعالة.

وقد تم تجريب المدخل الوظيفي لتنمية مهارة الكتابة على طلاب السنة التحضيرية في كلية الإلهيات في جامعة سليمان ديميرل، وذلك من خلال دروس الإنشاء خلال الفصل الدراسي الحالي (سنة 2016) فتم تكليف مجموعة من الطلاب بالكتابة في موضوعات وظيفية ومقارنة أدائهم بطلاب آخرين تم تكليفهم بالكتابة في موضوعات عامة لا تتصل بالمدخل الوظيفي، وتم قياس درجة الكفاءة في كل من المجموعتين وذلك لتحديد مدى فاعلية المدخل الوظيفي في تنمية مهارة الكتابة لدى الطلاب في المرحلة المتوسطة. حيث إن طلاب كلتا المجموعتين قد تخرجوا من مدرسة الأئمة والخطباء في الثانوية العامة، كذلك تم تعليمهم خلال فترة الإعداد كيفية بناء الجمل وإنشائها من بنات أفكارهم. ثم تم تجريب المنهج الوظيفي على إحدى المجموعات في النصف الثاني من الفصل الدراسي.

تعريفات ومفاهيم

المدخل التواصلي Communicative Approach

إن المدخل التواصلي يقوم في الأساس على أربعة مكونات، ألا وهي: (1) تحديد أهداف المتعلمين بدقة، و(2) تحديد الطريقة التي يتعلم من خلالها الطلاب اللغة الأجنبية، و(3) معرفة الأنشطة الأنسب لتيسير العملية التعليمية، و(4) تحديد دور كل من المعلم والطالب داخل الصف³. وهذه المكونات الأربعة في المدخل التواصلي تعني التخلص تماماً من المنهج السلوكي والذي يعتبر تعلم اللغة عبارة عن مجموعة من الأنشطة اللغوية والنحوية. فالمنهج التواصلي لا يعتبر المتعلم مجرد متلق للمعلومة ولكنه أيضاً منتج للغة ومشارك في العملية التعليمية. ونستطيع أن نقول أيضاً إن المنهج التواصلي قائم على الاحتياجات الأساسية للمتعلم ورغبته في التواصل مع الآخرين لتحقيق احتياجاته تلك، وانطلاقاً من هذا المبدأ، فإن المتعلم لا يهدف إلى (اللغة نفسها) خلال تعلمه، ولكنه يهدف إلى الوصول إلى مهارات التواصل اليومية التي تشمل النواحي الاجتماعية والثقافية والنفسية والتي تيسر له التعبير عن احتياجاته اليومية باللغة المستهدفة⁴.

² Khaled Barkaoui, "Teaching Writing to Second Language Learners: Insights from Theory and Research", *TESL Report*, 2007, vol. 40, no. 1, pp. 35-48

³ Jack C. Richards, *Communicative Language Teaching Today*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 2.

⁴ Aly Sambu, "Functional Approach to Applied Language Teaching", *Macabéa – Revista Eletrônica do Netlli* 2012, vol. 1, no. 2, p. 168.

المدخل الوظيفي

وبناءً على تعريف المدخل التواصل، فإن عملية تعليم اللغة يجب أن تنطلق من مواقف اجتماعية حقيقية وليس مجرد تلقين اللغة للطلاب. وبما أننا محكومون بوقت محدد وقصير داخل الصف الدراسي، بالإضافة إلى أن المجتمع خارج الصف لا يتيح للطلاب التواصل باللغة العربية مع الآخرين، فإنه يتحتم على المعلم داخل الصف أن يهيئ البيئة المناسبة للطلاب لمحاكاة البيئة العربية اللازمة للطلاب لممارسة المهارات اللغوية المختلفة. ولذلك يجب اتباع المنهج الوظيفي الذي هو في الأساس ناتج عن المنهج التواصل⁵. أي أنه يجب على المعلم أن يجعل المنهج الدراسي للطلاب الأجانب قائماً على احتياجاتهم اللغوية كمكوّن وظيفي.

ويتم تعريف الوظيفية على "أنها سلسلة من المهارات اللغوية المتصلة، التي يتعلمها التلميذ، بقصد استخدامها وتوظيفها داخل المدرسة وخارجها"⁶. فالوظيفية هي "أهم المداخل الحديثة في تعليم اللغات القومية، حيث يُنظر إلى اللغة على أنها أداة اجتماعية، أي ذات وظيفة اجتماعية"⁷.

الكتابة

يرى بعض علماء اللغة أن الكتابة هي أصعب مهارات اللغة التي يجب أن يكتسبها الطالب، حيث إنه في كل مرة يتعرض فيها الطالب للكتابة فإنه يتعرض للكثير من فرص الوقوع في الخطأ⁸. وكلما تعرض الطالب للكتابة، قلت فرص وقوعه في الخطأ بسبب التدريب والتعلم. إن مهارة الكتابة هامة جداً لعدة أسباب: أولاً، أنها تساعد إلى حد بعيد في تعزيز القواعد النحوية والتعبيرات والمفردات لدى الطلاب الذين يتعلمون اللغة العربية كلغة ثانية⁹ وكذلك فهي تفتح الباب أمام الطلاب لاستخدام ما تعلموه في سياقات مختلفة. وأرى أنه يكمن هنا دور المعلم في استغلال المدخل الوظيفي لإعادة استخدام كل ما تعلمه الطلاب في سياقات جديدة. ثالثاً، إن الطالب عندما يستخدم يده وعينه مع إعمال الفكر في الكتابة، فكل ذلك يقوي ارتباط الطالب باللغة ويجعله أكثر ألفة بها. بالإضافة إلى ذلك فإن الهدف الأساسي من الكتابة هو تمكين الطالب من التعبير عن نفسه بطريقة واضحة وسليمة.

هدف الدراسة

تعقد هذه الدراسة مقارنة بين أداء الطلاب الذين يتم تكليفهم بأنشطة كتابية وظيفية تعبر عن تجاربهم الشخصية وآرائهم، وبين أداء الطلاب الذين يتم تكليفهم بأنشطة كتابية بعيدة عن المنهج الوظيفي، وهذه المقارنة تُظهر إلى أي مدى يتحسن أداء الطلاب الذين يتم تدريسهم من منطلق المنهج الوظيفي.

الدراسات السابقة

الدراسات النظرية

توجد الكثير من الدراسات التي تناولت تدريس اللغة من خلال المدخل الوظيفي من حيث الأساس النظري فهناك دراسة عرضت كثيراً من استراتيجيات تعلم اللغة العربية في العصر الحديث ولكنه عرض

⁵ Sambu, "Functional Approach to Applied", p. 169.

⁶ فايزة عوض السيد، مداخل واتجاهات حديثة في تدريس اللغة العربية والدراسات الإسلامية، مطبعة جامعة عين شمس، القاهرة، 2009، ص. 32، وانظر أيضاً، خلف الديب عثمان محمد، فاعلية استخدام بعض المداخل التكاملية الوظيفية في تعليم اللغة العربية على بعض مهارات القراءة والكتابة لدى عينة من تلاميذ الصف الرابع الابتدائي، جامعة القاهرة، كلية التربية، القاهرة، 2003، ص. 32.

⁷ وجيه المرسي أبو لبن، "المدخل الوظيفي وتدريب اللغة العربية للناطقين بغيرها"، 20 أبريل، 2012، <http://kenanaonline.com/users/wageehelmorssi/posts/407172>

⁸ رعد مصطفى خصاونة، أسس تعليم الكتابة، عالم الكتب الحديث، إربد، 2008، ص. 6.

⁹ Ann Ramis, *Techniques in Teaching Writing*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 3.

نظري لتلك النظريات المستخدمة في التدريس¹⁰. وهناك أيضاً دراسة هامة قد عرضت بعض الأنشطة الوظيفية التي يمكن لمعلمي اللغة العربية اتباعها داخل الصف لتعليم الكتابة، ومن أمثلة تلك الأنشطة التي ذكرتها الدراسة (التعريف بالذات أو بالآخر، كتابة الإعلانات مثل البيع والشراء، كتابة الرسائل الشخصية، كتابة قوائم الاحتياجات المنزلية، إعطاء الإرشادات والتعليمات، ملء الاستمارات والطلبات، وغيرها¹¹.

الدراسات التطبيقية

أغلب الدراسات التي عمدت إلى تطبيق المدخل الوظيفي لتدريس الكتابة كانت مخصصة للطلاب العرب أي أبناء اللغة؛ فهناك دراسة تخصصت في تحديد الأساليب اللازمة لتنمية مهارات الكتابة الإبداعية لدى تلاميذ الصف السادس الابتدائي، والوقوف على مستوى تمكنهم من أساليب تنمية مهارة (الطلاقة، والمرونة، الأصالة، والإثراء بالتفاصيل) ومعرفة ما إذا كانت هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين المتوسطات الخاصة بمستوى تمكن معلمي اللغة العربية من أساليب تنمية مهارات الكتابة الإبداعية تُعزى إلى (المؤهل العلمي أو سنوات الخبرة)¹². وكذلك هناك دراسة تناولت أثر تطبيق المنهج الوظيفي التكاملي في تعليم اللغة العربية على مهارات القراءة والكتابة عند طلاب الصف الرابع الابتدائي¹³.

منهج البحث والبيانات

"من المعروف في المناهج أن المجتمع الذي يعيش فيه المتعلم من أهم الميادين التي تشتق منها أهداف التعليم، ومن ثم فلا بد أن تهتم بجعل المتعلم قادراً على القيام بالمطالب، أو الوظائف والمهام التي يتطلبها المجتمع الذي يعيش فيه"¹⁴. وبما أن الطلاب محل الدراسة لا يعيشون في مجتمع عربي، وبصعب حدوث التعلم الوظيفي بطريقة عفوية، فلزم الأمر اتباع أسلوب المحاكاة، أو تهيئة مناخ للطلاب وكأنه يعيش في مجتمع عربي ويتعامل مع جماعة عربية حتى يكون إنتاجه باللغة العربية فقط. ولذلك قامت الدراسة باتباع المبادئ التالية:

أولاً، أنها جعلت الكتابة نشاطاً يهدف في الأساس إلى إتاحة الفرصة للطلاب كي يعبر عن نفسه ويتعامل مع الآخرين فتم ربط أنشطة الكتابة بالطلاب نفسه للتعبير عن نفسه وخبراته واحتياجاته وآرائه ومشاعره لتكون كل هذه الجوانب هي المصدر الأساسي الذي يتزود منه الطالب بالأفكار أثناء نشاط الكتابة. وتم استخدام هذا المدخل الوظيفي مع طلاب المجموعة التجريبية محل الدراسة. أما المجموعة المرجعية فقد تم الالتزام معها بالموضوعات الإنشائية الواردة في كتاب القراءة أو موضوعات أخرى تكون بعيدة تماماً عن المدخل الوظيفي.

ثانياً، المدخلات: القيام بالنشاطات القبلية مع كلا المجموعتين؛ ويعني ذلك أنه قبل نشاط الكتابة يتم القيام بنشاطات من شأنها إمداد الطلاب بالمفردات اللازمة للكتابة والمساعدة على العصف الذهني للطلاب.

ثالثاً، العمليات (النشاط): تكليف الطلاب بنشاط الكتابة كواجب في البيت بناءً على تلك الأنشطة القبلية على أن يعرضها في الصف؛ ولأن الكتابة باعتبارها شكلاً من أشكال التواصل تقوم على طرفين: الكاتب والقارئ، ولأن المعلم هو القارئ الوحيد لما ينتجه الطالب، فإن هذه الدراسة قد وسعت نطاق جمهور القراء بالنسبة للطلاب، بأن جعلت بقية الطلاب يقرأون له بل ويتناقشون معه ويعلقون على ما كتبه. وتكمن

10 علي عبد السميع قورة، ووجيه المرسي أبو لبن، *الاستراتيجيات الحديثة في تعليم وتعلم اللغة*، د.م.، دن، د.ت.

11 محمود البطل، "نشاطات وظيفية لتدريس مهارة الكتابة"، *مجلة العربية*، 1989، رقم 22، صص. 137-156.

12 أكرم محمد بن سالم بريكي، "مستوى تمكن معلمي اللغة العربية من أساليب تنمية مهارات الكتابة الإبداعية لدى تلاميذ الصف السادس الابتدائي"، *المجلة الدولية التربوية المتخصصة*، 2014، مج. 11، رقم 3، صص. 190-221.

13 خلف الديب عثمان محمد، *فاعلية استخدام بعض المداخل التكاملية الوظيفية في تعليم اللغة العربية على بعض مهارات القراءة والكتابة لدى عينة من تلاميذ الصف الرابع الابتدائي*، جامعة القاهرة، كلية التربية، القاهرة، 2003.

14 أبو لبن، "المدخل الوظيفي وتدريب اللغة العربية"، 2012.

أهمية هذه المشاركة في أمرين: أنها تولد شعوراً عند الطالب أن له جمهوراً يقرأ له فتجعله أكثر اهتماماً بالكتابة، وكذلك فهي تخلق نوعاً من التفاعل بين الطلاب وتضفي جواً من الحيوية والحركة بين الطلاب¹⁵. هذا بالإضافة إلى المساعدة على العصف الذهني باللغة العربية لدى الطلاب، فجميع المناقشات تجري داخل الصف باللغة العربية فقط مما يساعد على تنمية مهارة المحادثة لدى الطلاب.

رابعاً، المخرجات: بعد المناقشات والتصويبات في الصف يُعيد الطلاب كتابة موضوعاتهم بناءً على تلك التصويبات، وبسبب ضيق الوقت فإنه يُكتفى بعرض بعض الكتابات لتكون نموذجاً لتصحيح أخطاء الطلاب، أما بقية الواجبات فيصححها الأستاذ بطريقة الرموز التي سيتم شرحها لاحقاً، وعلى الطلاب أيضاً إعادة كتابتها مرة أخرى وإعادتها للأستاذ.

العينة

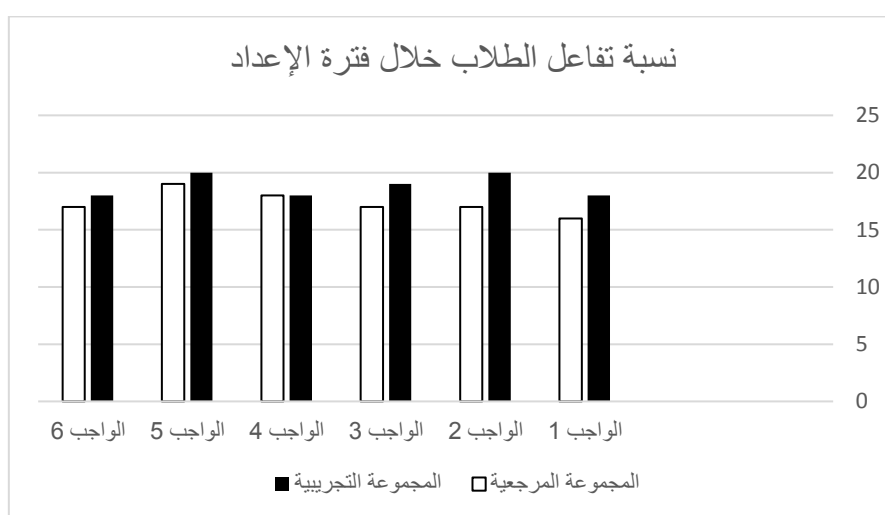
خلال فصل الشتاء الدراسي في سنة 2016 تم تدريس طلاب كلية الإلهيات في جامعة سليمان ديميريل منهج الكتابة باللغة العربية، وقد كان هناك مجموعتان من الطلاب، المجموعة (التجريبية) التي سيتم تطبيق المنهج الوظيفي عليها (36) طالباً، أما عدد الطلاب في المجموعة (المرجعية) الذين لن يتم تطبيق المنهج الوظيفي عليها (38) طالباً. كان مقرر الإنشاء عبارة عن درس واحد أسبوعياً لمدة ساعتين. جميع الطلاب موضوع الدراسة خريجو مدارس الأئمة والخطباء في تركيا، ويدرسون حالياً في كلية الإلهيات في جامعة سليمان ديميريل، وجميعهم يدرسون منهج العربية المكثف نفسه، من قراءة ونحو وصرف ومحادثة، بالإضافة إلى مادة الإنشاء محل الدراسة. وقد تم التركيز خلال الأسابيع الستة الأولى على تعزيز قدرات الطلاب على إنشاء الجمل الاسمية والفعلية وكيفية استخدام أدوات الربط مثل (و، ثم، بالإضافة إلى ذلك، لكن، أما، ... الخ.) مع التركيز على كيفية ترتيب الأفكار وترابطها في الإنشاء بطريقة منطقية.

وتم استغلال دروس المحادثة كنشاطات قبلية أو مُدخلات للكتابة بالنسبة للمجموعة التجريبية، فدرس المحادثة هو فترة إعداد وعصف ذهني للطلاب يتمكن من خلاله جمع المفردات اللازمة لدرس الكتابة وتداولها بين الطلاب في حوارات بينهم، ثم يُطلب منهم الكتابة حول موضوع المحادثة.

وعند تكليف الطلاب بالواجبات خلال فترة الإعداد كان عدد الطلاب الذين تفاعلوا مع الدرس وعملوا واجباتهم كالتالي:

الجدول 1: تفاعل الطلاب مع واجبات الصف خلال فترة الإعداد

نسبة تفاعل الطلاب خلال فترة الإعداد		
الواجبات	المجموعة التجريبية	المجموعة المرجعية
الواجب 1	18	16
الواجب 2	20	17
الواجب 3	19	17
الواجب 4	18	18
الواجب 5	20	19
الواجب 6	18	17
المجموع	113	104
المتوسط	18	17
النسبة المئوية	%47	%48



الشكل 1: نسبة تفاعل الطلاب في المجموعتين مع الواجبات قبل التجربة.

نرى من خلال الإحصاءات السابقة أن نسبة المشاركة خلال الدروس الأولى والتي تجهز لفترة تجريب المنهج الوظيفي، كانت متقاربة، أي أنه تقريباً نصف عدد الطلاب في كل مجموعة قد تفاعلوا مع الواجبات المنزلية. وسترصد هذه الدراسة مدى تجاوب الطلاب في كلا المجموعتين أثناء تكليفهم بكتابة موضوع إنشائي كامل في موضوعات مختلفة، لمعرفة مدى تفاعل الطلاب مع الواجبات التي تتبع المنهج الوظيفي ومقارنته بمدى تفاعل الطلاب مع الواجبات الواردة في كتاب القراءة والتي تبعد إلى حد بعيد عن المنهج الوظيفي.

خلال الفصل الدراسي تم اتباع منهج واحد في التعامل مع كلا المجموعتين قبل تطبيق المنهج الوظيفي وخلالها، وذلك من حيث:

1. تم عرض كتاباتهم على السبورة (اللوحة) من أجل توسيع جمهور القراء للطلاب وخلق نوع من المناقشات بين الطلاب للبحث عن الأخطاء النحوية واللغوية وغيرها مما يخلق جواً من التفاعل والحركة داخل الصف.

2. لم يتم تصحيح أخطاء الطلاب بطريقة مباشرة، فالتصحيح المباشر والصريح للأخطاء يمنع الطالب من التفكير ويوقف العصف الذهني بين الطلاب، ولذلك تم اتباع الطريقة المشهورة لتصحيح أخطاء الطلاب النحوية واللغوية في كلا المجموعتين، وهي استخدام رموز محددة للفت انتباه الطالب لنوع الخطأ الذي وقع فيه دون أن يتم التصريح له بهذا الخطأ، وعلى جميع الطلاب أن يشتركوا في إيجاد هذا الخطأ (انظر الصورة 1 كنموذج لنظام التصحيح المتبع خلال الفصل الدراسي). وهذه الرموز كانت:

- (هـ) وتعني خطأ هجائي.
- (ق) وتعني خطأ نحوي أي خطأ في القواعد.
- (ت) وتعني خطأ في ترتيب الجملة، مثلاً الطالب ابتدأ الجملة بالمفعول به بدلاً من الفعل.
- (ك) وتعني أن الطالب استخدم كلمة خطأ للتعبير عن المفهوم الذي يريده مثلاً كتب (شربت الطعام بدلاً من أكلت الطعام).

e. (ج) وتعني حرف جر خطأ، أي أنه استخدم حرف جر غير صحيح أو أنه استخدم حرف جر في حين أن الكلمة لا تحتاج حرف جر، أو أنه لم يستخدم حرف الجر في حين أن السياق يحتاج إلى حرف جر.

رسالة من اسبرطة
بسم الله الرحمن الرحيم
وَصَلْتُ إِلَى اسْبِرْطَةَ بِالْحَافِلَةِ لِنَاقِرٍ فِي الْجَامِعَةِ سُلَيْمَانَ
دَمِيرٍ وَتَدْرُسُكَ الْخَامِعَةَ وَكَتَبْتُ رِسَالَةً
إِسْبِرْطَةَ فِي ١٠ مِنْ دَيْسَمْبَرِ ٢٠١٦ م
الأميرة العزيرة
أزبل إليك سلامي، وأسأل الله أن تكون أنت وأبي وأخي بخير
وإصحة. لقد وصلت إلى اسبرطة بسلام وأنا أكتب هذه الرسالة
الآن بعد أن رجعت إلى سكن الطالبات لقد زرت في اسبرطة وهي مريئة
صغيرة واسبرطة لا البحر لكن يوجد في اسبرطة هدف كبير ومشهورة
يوزرده
سلامي للوالد والأخ، وأزجر أن تزرر هذه المريئة
في الشهر القادم إن شاء الله
وسلام عليكم ورحمة الله وبركاته،،
فنا. ١٠

صورة 1: نموذج لكتابة رموز التصحيح

وفائدة هذه الرموز أنها تُسهل على الطالب تحديد نوع الخطأ الذي وقع فيه دون أن تقدم له المعلومة بكل سهولة ويسر. فالتصحيح السريع للخطأ لا يجعل الطالب يتعلم أو أن المعلومة سرعان ما تذهب من عقله بمجرد انتهاء الدرس، ولكنه إذا بدل شيئاً من الجهد في سبيل الوصول إلى المعلومة أو تصحيح الخطأ، فإنها تستقر في ذهنه. مع ملاحظة أن التصحيح الذاتي يكون في حدود ما درسه الطالب فلا يمكن مطالبة الطالب بتصحيح أخطائه في دروس لم يدرسها بعد.

في خلال الأسابيع التالية (ثلاثة أسابيع) تم فصل المنهج التدريسي للطلاب، فالمجموعة الأولى (المرجعية) تم تكليفهم بالموضوعات الإنشائية الواردة في كتاب القراءة والتي تبتعد إلى حد بعيد عن المدخل

الوظيفي الذي ذكرناه آنفاً، وأحياناً قد تم تكليفهم بموضوعات أخرى خارج كتاب القراءة ولكنها تبتعد أيضاً عن المدخل الوظيفي. مع الأخذ في الاعتبار أن هذه الموضوعات الإنشائية تكون مرتبطة بصورة أساسية بدروس القراءة التي درسوها خلال الفصل، مما يعني أن الحصيلة اللغوية عندهم متوفرة لإعادة استخدامها في سياقات جديدة من عندهم. أما المجموعة الثانية (التجريبية) فقد تم تكليفهم في الفترة نفسها بموضوعات إنشائية وظيفية تعبر عن أنفسهم واحتياجاتهم وآمالهم وأرائهم.

سيتم قياس درجة كفاءة كل مجموعة بإنتاجها في الموضوعات الإنشائية ومدى اتقانهم فيها وذلك من خلال قياس كل من:

1. عدد الكلمات: ففي كل مجموعة يجب أن يكتب الطالب ما لا يقل عن 70 كلمة في كل موضوع، والطالب الذي يكتب أقل من عدد الكلمات المطلوب يخصم منه درجات بعدد الكلمات الناقصة. فمثلاً الطالب الذي يكتب (70) كلمة أو أكثر لا يفقد أي درجات في عدد الكلمات. أما الطالب الذي يكتب (35) كلمة مثلاً يحصل على (50%) من عدد الكلمات، وبناءً عليه (يأخذ عليه الطالب درجة من 10)
2. مدى استخدام أدوات الربط المستعملة بين الجمل. (ويأخذ عليه الطالب درجة من 10)
3. مدى ترابط الأفكار ببعضها البعض. (ويأخذ عليه الطالب درجة من 10)

فالمجموع يكون من (30)، وستعرض هذه الدراسة نتائج أعلى طالب وأقل طالب في كل مجموعة خلال ثلاثة دروس إنشائية لمقارنتهما ببعض. ولن يتم النظر إلى الأخطاء النحوية واللغوية باعتبارها عوامل متكررة في الإنشاء، ويمكن تصويبها وتعديلها مع الممارسة والتدريب. فهذه الأخطاء من الطبيعي تكرارها بين كل دارسي اللغة العربية. ولكن الهدف هو قياس إلى أي حد يمكن للطالب إعادة استخدام المفردات التي تعلمها خلال فترة الدراسة ومدى تأثير المدخل الوظيفي في إتاحة الفرصة للطالب لإعادة استخدامها في سياقات أخرى تعبر عن احتياجاته وأرائه. بالإضافة إلى قياس قدرة الطالب على استخدام أدوات الربط المختلفة في صياغة الموضوع الذي يتكلم عنه. وكذلك قياس قدرة الطالب على ربط أفكاره بطريقة منطقية تجعل من السهل على القارئ أن يفهم ما يعبر عنه الطالب. والموضوعات الإنشائية الثلاثة التي تم تكليف الطلاب بها في كل مجموعة كالتالي:

الموضوع الأول

أولاً، المجموعة التجريبية

الرسالة والتعبير عن الأنشطة اليومية

المدخلات

خلال دروس المحادثة تعلم الطلاب درس "النشاطات اليومية" لشخصية في كتاب المحادثة¹⁶. وبعد شرح الكلمات الجديدة وقراءة الدرس، تم تكليف الطلاب بأن يتكلموا عن نشاطاتهم اليومية مثلما تعلموا من الكتاب في مجموعات وأمام الصف، والهدف من هذه النشاطات القبلية إثراء الطلاب بمفردات يستخدمونها في الكتابة. وكذلك تعلم الطلاب كيفية كتابة الرسالة، وبما أن الطلاب في المستوى المبتدئ، فلم يتم تعليم الطلاب تفاصيل كتابة الرسالة بدقة، ولكن تم الاكتفاء بتعريفهم بالأقسام الرئيسية للرسالة وهي: (اسم المرسل إليه والتحية والموضوع ثم السلام).

النشاط

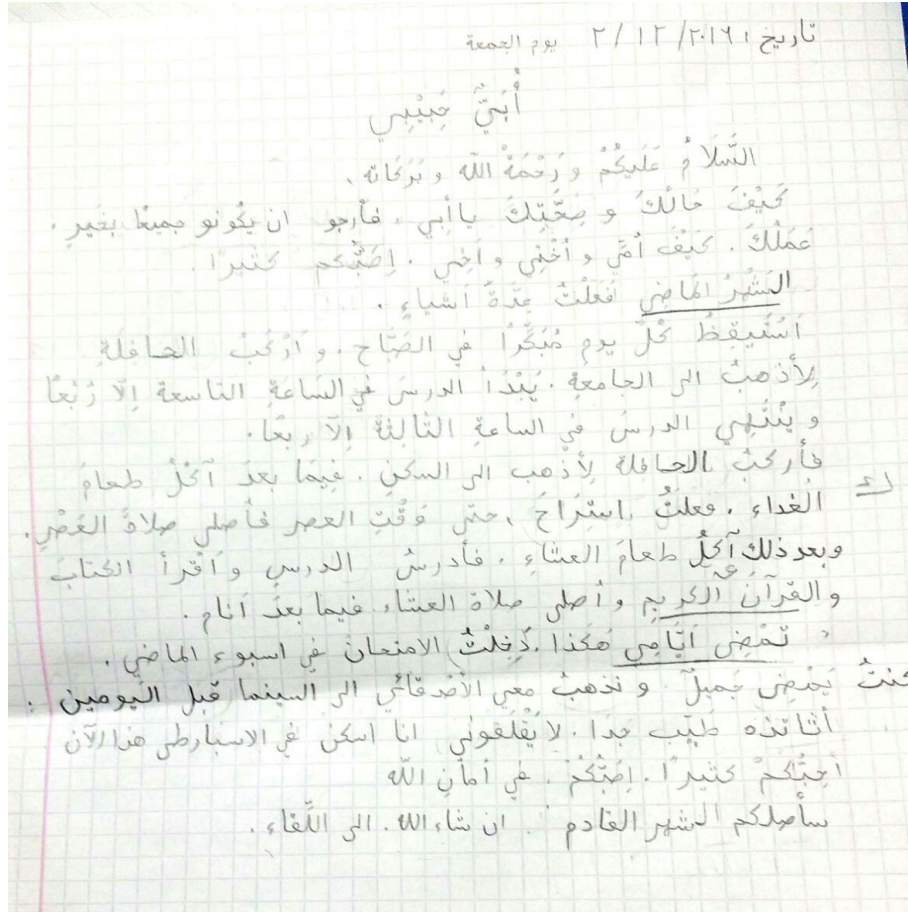
وفي نشاط الكتابة تم تكليف المجموعة بكتابة رسائل إلى أسرهم يتم من خلالها إخبار أسرهم ماذا يفعلون في إسبرطة كل يوم (أي منذ القدوم إلى المدينة)، وفائدة هذا النشاط الكتابي أنه يُعلم الطالب كيفية كتابة الرسائل في اللغة العربية، وكذلك يتيح هذا النشاط للطالب فرصة التعبير عن نفسه وأنشطته الشخصية

¹⁶ محمد صبحي عبس وآخرون، سلسلة اللسان: الكتاب التمهيدي في تعليم العربية لغير الناطقين بها، مركز اللسان، الام، دبي، 2010.

التي يقوم بها، فعلى الطالب إعادة استخدام مفرداته بطريقة سليمة في سياقات وظيفية جديدة وهي السرد والحكاية. بالإضافة إلى ذلك فإن هذا النشاط يعزز عند الطالب استخدام الزمن المضارع للتعبير عما يفعله كل يوم. وبما أن أغلب الطلاب وافدين من محافظات أخرى خارج مدينة إسبرطة، فقد جعلت الرسالة إلى الأسرة لإخبارهم بأحوالهم في المدينة الجديدة التي ذهبوا إليها. أما الطلاب الذين يعيشون مع أسرهم في إسبرطة - وهم قليلون - فقد وجهوا تلك الرسالة إلى صديق عربي خارج إسبرطة.

المخرجات

عدد الطلاب الذين اشتركوا في هذا الواجب (15) طالباً. أكبر عدد من الكلمات كُتبت كان (126) كلمة (انظر صورة 2)، ولذلك فقد حصل هذا الطالب على (10 درجات كاملة في عدد الكلمات، أما أدوات الربط فقد تعددت كالتالي (ف الاستثنائية، و، فيما بعد، وبعد ذلك، حتى، قبل) وقد استُخدمت تلك الأدوات في مكانها الصحيح وبصورة جيدة، ولذلك فقد حصل الطالب على (9 درجات في استخدام أدوات الربط. أما الترابط بين الأفكار فكان ممتازاً، حيث بدأ الطالب بالسلام على الأسرة في الرسالة، ثم بدأ في سرد نشاطه اليومي متى يستيقظ وماذا يفعل بعد الاستيقاظ حتى يخرج من البيت ويعود مرة أخرى ثم ينام، ثم في النهاية يلخص رأيه في الحياة في إسبرطة ثم ختام الرسالة ولذلك فقد حصل على (10 درجات في ترابط الأفكار.



صورة 2: أعلى درجة في المجموعة التجريبية

أما أقل عدد من الكلمات فكان (47) كلمة أي أن الطالب قد حصل على (67%) (انظر الصورة 3). أما أدوات الربط المستخدمة فقد كانت (و، بعد أن، أما) فكان استخدامه للأدوات جيداً ولكنه قليل وكذلك لم يوفق في استخدام أداة الربط المناسبة بين جملتين: "أنا أحب أسبرطة." "أما الجو بارد." وكان يجب أن يستخدم (لكن). ولذلك فقد حصل على (6) درجات. ومن ناحية الترابط الفكري، فقد كان ضعيفاً إلى حد ما، ولذلك فقد حصل على (5) درجات.

أبي العزيز

أَرْسَلُ إِلَيْكَ سَلَامِي، وَأَسْأَلُ اللَّهَ أَنْ تَكُونَ أَنْتَ وَالْأَسْرَةُ

بِحَيْرٍ وَصِحَّةٍ. لَقَدْ وَصَلْتُ إِلَى اسْبِرْطَا

وَأَنَا أَكْتُبُ هَذِهِ الرِّسَالَةَ الْآنَ بَعْدَ أَنْ ذَهَبْتُ إِلَى

الْجَامِعَةِ. كَيْفَ جِئْتُ هُنَا؟ أَنَا أُحِبُّ اسْبِرْطَةَ أَمَا الْجَوُّ

بَارِدٌ. وَأَنَا صَرِيضٌ مُشْتَقِّتٌ إِلَيْكُمْ كَثِيرًا. وَالسَّلَامُ

عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ. أَنَا أُحِبُّكَ

صورة 3: أقل درجة في المجموعة التجريبية

ثانياً، المجموعة المرجعية:

شخصية تاريخية

المدخلات

درس الطلاب في منهج القراءة شخصية "أبو ذر الغفاري" رضي الله عنه، ودرسوا كلمات تدور حول التاريخ فأصبح عندهم حصيلة كلمات تساعدهم على الكتابة في الموضوع.

النشاط

تم تكليف الطلاب بنشاط الكتابة الوارد في كتاب القراءة الميسرة والذي لا يلتزم بالمنهج الوظيفي في تعليم الكتابة، حيث كان الموضوع "اختر شخصية من رجال الإسلام الأقوياء الذين تعرفهم ثم اكتب عنها في حدود سبعة أسطر"¹⁷. ولكن تم توسيع مجال السؤال لتسهيل الكتابة على الطلاب ليكون كالتالي: "اختر شخصية تاريخية تحبها وتكلم عنها في حدود 70 كلمة."

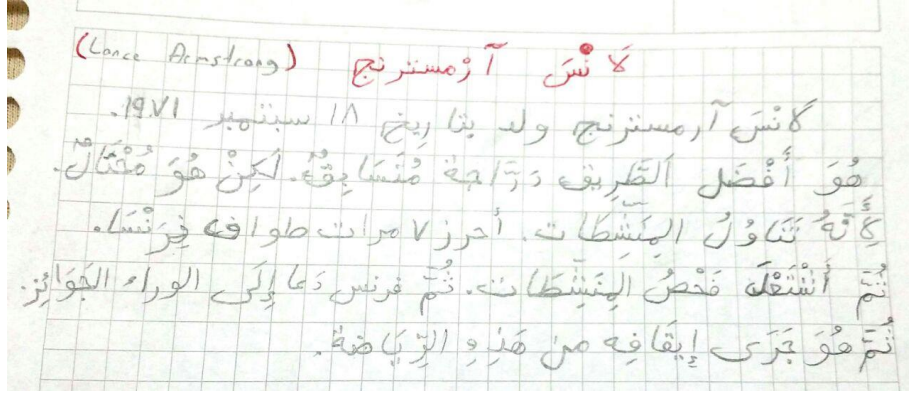
المخرجات

اشترك في هذا النشاط من المجموعة المرجعية (7) طلاب من أصل (38) طالباً، أي أن نسبة المشاركة لم تتجاوز 18%. وكان أكبر عدد من الكلمات كُتبت في هذا الموضوع هو (40) كلمة، أي (57%)

¹⁷ محمد عادل شعبان، فضل الله محمد الفاتح، القراءة الميسرة: سلسلة في القراءة العربية لغير الناطقين بها، دن، دم، د.ت، ص. 181.

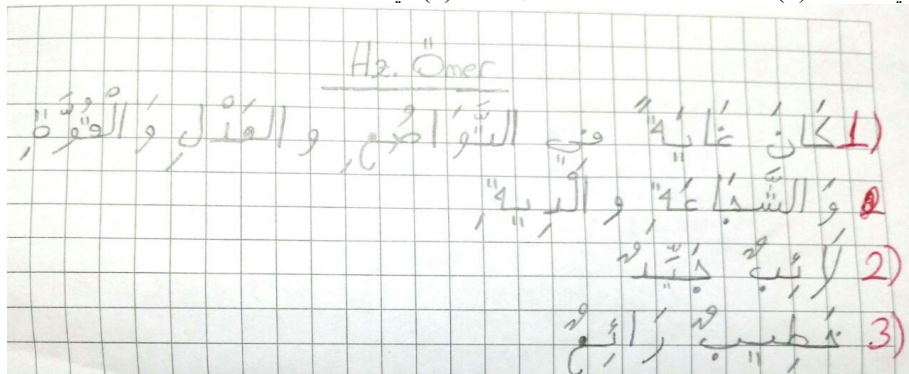
Yabancı Dil Olarak Arapça Öğrenenlerde Yazma Becerilerini Geliştirme Programı: SDÜ İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerinde Uygulamalı Bir Çalışma

من عدد الكلمات وكانت الشخصية هي لانس أرمسترونج (انظر الصورة 4) وقد استخدم الطالب بعض أدوات ربط وهي (لكن، لأن، ثم) وقد كان موفقاً أحياناً في استخدامها ولكنه لم يستخدم أدوات الربط في كثير من الجمل، فجاءت الجمل متقطعة بعض الأحيان، مثل: "تناول منشطات." "أحرز 7 مرات طواف فرنسا." ولذلك فقد حصل الطالب على (6) درجات في أدوات الربط. أما الترابط بين الأفكار، فأحياناً كان هناك ترابطاً بين الأفكار وأحياناً لم ينجح الطالب في الربط بينها، فمثلاً، قد ذكر الطالب تاريخ ميلاد الشخصية ومن هو. ثم تكلم عن احتياله وتناوله المنشطات. ثم تكلم عن احرازه سبعة بطولات، ثم عاد للكلام عن الفحوصات الطبية التي كشفت تناوله للمنشطات، ثم تناول الطالب علاقته بفرنسا. ثم أخيراً تكلم عن إيقاف اللاعب عن ممارسة الرياضة. وهذا يعني أن الطالب غير قادر على ترتيب أفكار الموضوع في عقله بصورة منطقية. ولذلك فقد حصل الطالب على (5) درجات في ترابط الأفكار.



صورة 4: أعلى درجة في المجموعة المرجعية

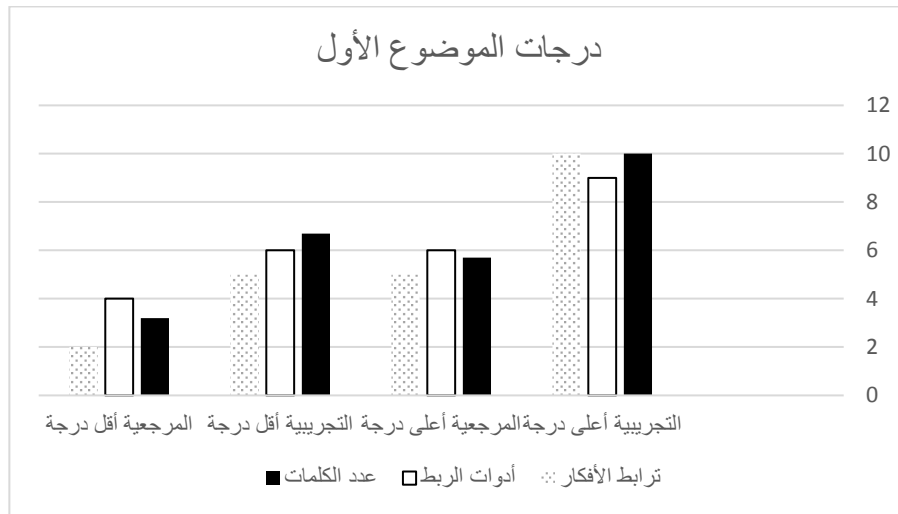
أما أقل عدد من الكلمات كُتبت في هذا الموضوع كان (12) كلمة أي (31.5%)، وكان قد تكلم الطالب عن شخصية عمر بن الخطاب رضي الله عنه. ولم يستخدم الطالب إلا أداة الربط (و) ولم يستخدمها كثيراً في الربط بين الجمل. ولذلك فقد حصل الطالب على درجة (4) في استخدام أدوات الربط. ومن حيث ترابط الأفكار، فجاء النص عبارة عن عدة جمل لا علاقة لها ببعضها البعض، كما هو واضح في الصورة (5) ولذلك فقد حصل الطالب على درجة (2) في ترابط الأفكار.



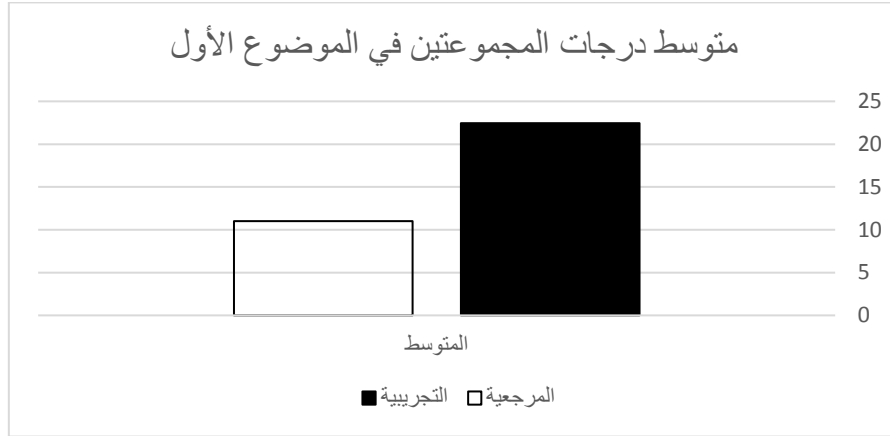
الصورة 5: أقل درجة في المجموعة المرجعية

الجدول 2: متوسط درجات الموضوع الأول للطلاب في المجموعتين

درجات الموضوع الأول				المعيار
المرجعية أقل درجة	المرجعية أعلى درجة	التجريبية أقل درجة	التجريبية أعلى درجة	
3.2	5.7	6.7	10	عدد الكلمات
4	6	6	9	أدوات الربط
2	5	5	10	ترابط الأفكار
9.2	16.7	17.7	29	المجموع
13		23.4		المتوسط



الشكل 2-1: بيان درجات الموضوع الأول في المجموعتين



الشكل 2-2 متوسط درجات المجموعتين

الموضوع الثاني أولاً المجموعة التجريبية العطلة المدخلات

أثناء درس المحادثة درس الطلاب درساً عن العطلة، حيث إن الدرس يعرض لشخص ذهب إلى العطلة وهذا الشخص يتكلم عن عطلته وإلى أين ذهب وماذا رأى وغير ذلك. ثم جعلت كل طالب يتكلم عن عطلته في العام الماضي وماذا فعل.

النشاط

قد حصل الطلاب على عطلة لمدة أسبوع، وقد تم تكليفهم بكتابة موضوع إنشائي عن عطلتهم، أين قضاها؟ وماذا فعلوا فيها؟ وهذا النشاط مهم للطلاب ليوظف حصيلة المفردات لديه في سياق الزمن الماضي، وبالإضافة إلى ذلك فإن هذا النشاط يتيح للطلاب الفرصة للتحدث عن خبراته والتجارب التي مر بها خلال العطلة، بالإضافة إلى التعبير عن مشاعره التي شعر بها أثناء عطلته.

المخرجات

كتب في هذا الموضوع عدد (16) طالباً من المجموعة أي بنسبة (44%). وأكبر عدد من الكلمات قد كُتِب هو (63) أي أن الطالب قد حصل على (90%) من حيث عدد الكلمات (انظر الصورة 6). أما من حيث أدوات الربط فقد استعمل الطالب (و)، عند اللزوم، ثم، بعد أيام) فقد كان استخدامه جيد للأدوات ولكنه ليس منوعاً وكان هناك أدوات أخرى يستطيع أن يستخدمها لربط الجمل ولكنه لم يفعل ولذلك فإنه قد حصل على (7) درجات. أما من حيث ترابط الأفكار، فقد كانت مرتبة ومرتبطة ببعض الشيء، ولكنه لم يعبر عن الوقت بدقة، فكان يجب عليه تحديد الأيام وماذا فعل في كل يوم، ولذلك فقد حصل على (7) درجات في ترابط الأفكار.

أبي العزيز
 أَرْسَدُ إِلَيْكَ سَلْمِي ، وَ أَسْأَلُ اللَّهَ أَنْ يَكُونَ أَنْتَ وَ الْأَسْرَةُ
 بِخَيْرٍ وَ صِحَّةٍ . لَقَدْ وَ صَلَّيْتُ إِلَى اسْبِرْطَا
 ، وَأَنَا أَكْتُبُ هَذِهِ الرِّسَالَةَ الْآنَ بَعْدَ أَنْ ذَهَبْتُ إِلَى
 الْجَامِعَةِ . كَيْفَ هُوَ هُنَا؟ أَنَا أَجِبُ اسْبِرْطَا أَمَّا الْفَوْ
 بَارِدُ ، وَ أَنَا صَرِيضٌ مُشْتَقْتُ إِلَيْكُمْ كَثِيرًا ، وَ السَّلَامُ
 عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ . أَنَا أُبَدِّكَ

الصورة 6: أعلى درجة في المجموعة التجريبية

أما أقل الطلاب فقد كتب (46) كلمة أي أنه قد حصل على (66%) (انظر الصورة 7). ومن حيث أدوات الربط فقد تنوعت بين (لأن، ثم، بعد ذلك). وبالرغم من تنوع تلك الأدوات إلا أنه كان هناك جملاً لم يستخدم فيها أدوات الربط، فجاءت بعض الجمل منفصلة عن بعضها البعض، ولذلك فقد حصل على (5) في أدوات الربط. أما ترابط الأفكار فقد جاءت مترابطة ومنتظمة حيث قال إنه قد ذهب إلى الريف وبيّن سبب ذلك، ثم سرد ماذا فعل هناك ولماذا كان يصوم، وماذا فعل في العيد وكذلك تكلم عن عودته إلى إسبرطة وعلل سبب ذلك بالدراسة، ولذلك فقد حصل على (8) درجات. ولم يحصل على الدرجة الكاملة لأن هناك جملتين لم يربط بينهما، وهما: "عملت هناك"، "قرأت القرآن الكريم"

نَصَبْتُ إِلَى الرِّيفِ فِي الْعَطَلَةِ لِأَنَّ أَسْرَتِي تَعِيشُ فِي الرِّيفِ . أَنَا
 صِحَّةٌ . لِأَنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ كَانَ فِي الْعَطَلَةِ . ذَهَبْتُ إِلَى الرِّيفِ .
 هُنَاكَ عَمَلْتُ . قَرَأْتُ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ . ثُمَّ إِنَّمَا فَلْنَا الْإِيْدَ الْأَضْمِيَّةَ . ثُمَّ
 نَحْتَمِبُ إِلَى اللَّهِ . رُوَيْتُ عَائِلَتِي الْكَبِيرَةَ . بَعْدَ ذَلِكَ ذَهَبْتُ إِلَى اسْبِرْطَا لِنَلْقَى
 الْعُلُومَ فِي الْجَامِعَةِ .

الصورة (7): أقل درجة في المجموعة التجريبية

ثانياً، المجموعة المرجعية

الأعياد

المدخلات

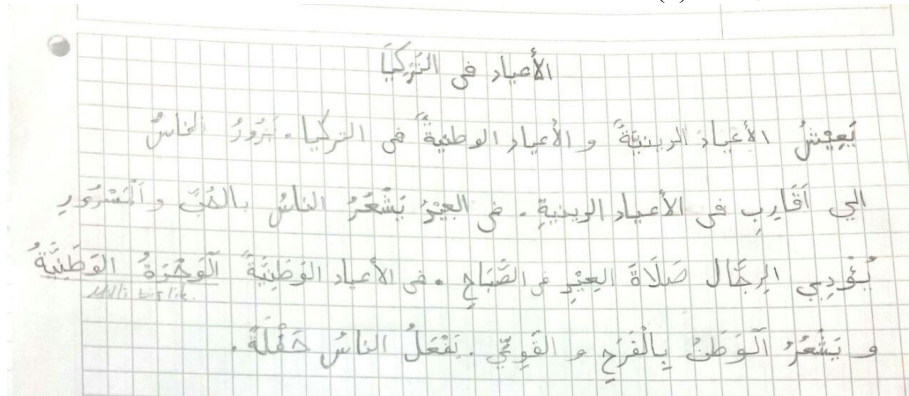
في كتاب المحادثة درس الطلاب موضوع المناسبات والأعياد¹⁸، وبعد الدرس تم تداول الموضوع بينهم فتكلموا عن الأعياد في بلدهم وماذا يفعل الناس في كل عيد.

النشاط

في كتاب القراءة يقول السؤال: "اكتب موضوعاً عن بلدك"¹⁹. ولأن هذا التدريب شامل جداً فقد حددت الموضوع بالأعياد في تركيا، وسألت الطلاب: ما هي الأعياد في تركيا؟ تكلم عن ثلاثة على الأقل. وبالطبع فإن هذا السؤال يبتعد عن المنهج الوظيفي، إذ أن المنهج الوظيفي يستدعي أن تتم صياغة السؤال بصورة لها علاقة أكثر بالطلاب، فيمكن أن يكون، ما هي الأعياد في تركيا وماذا تفعل في كل عيد مع عائلتك وأصدقائك؟ ولكنه اتباعاً للدراسة فقد تم الالتزام بصيغة السؤال العام عن الأعياد في تركيا بشكل عام.

المخرجات

اشترك في هذا النشاط (7) طلاب، أي أن نسبة المشاركة كانت (18.4%). وكان أكبر عدد من الكلمات هو (38) كلمة أي أن الطالب حصل على (54%) (انظر الصورة 8). ولم تُستخدم من أدوات الربط إلا (و) مرة واحدة ولذلك فقد حصل الطالب على درجة (1). أما بالنسبة للترابط بين الأفكار فقد جاءت الأفكار متفرقة جداً ولا علاقة بينها إلا أنه قد تكلم أولاً عن الأعياد الدينية ثم عن الأعياد الوطنية، ولذلك فقد حصل الطالب على درجة (1).

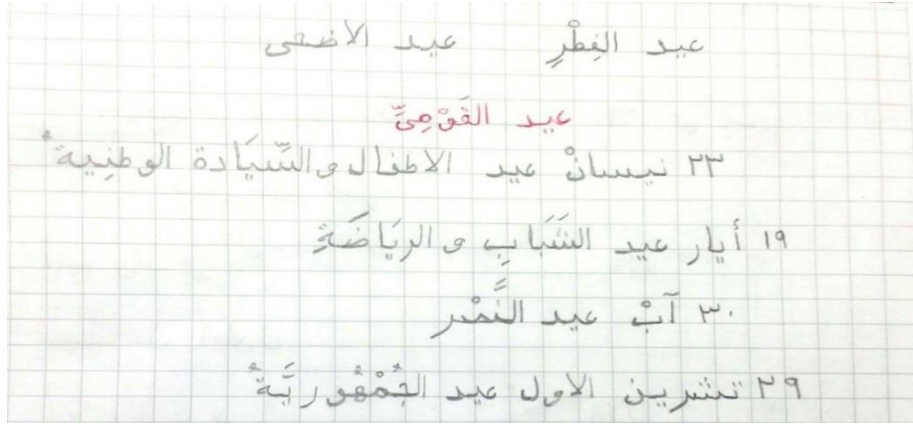


الصورة 8: أعلى درجة في المجموعة المرجعية

أما أقل طالب قد كتب (26) كلمة، أي أنه حصل على (37%)، (انظر الصورة 9). ولم يستخدم الطالب أبداً من أدوات الربط إطلاقاً فقد سرد الأعياد في تركيا مجرد سرد بدون أي رابط ولذلك لم يحصل على أي درجة في أدوات الربط أو ترابط الأفكار.

18 عيس، سلسلة اللسان، ص. 2010.

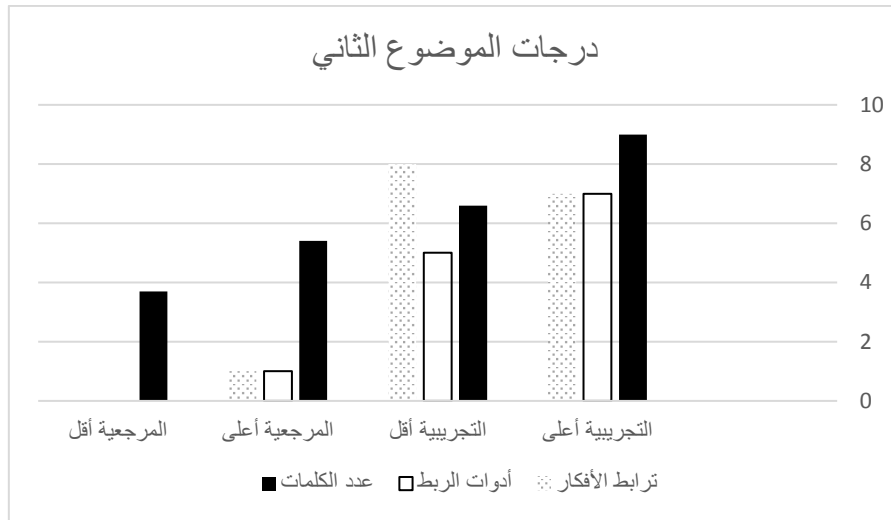
19 شعبان، والفتاح، القراءة الميسرة، ص. 176.



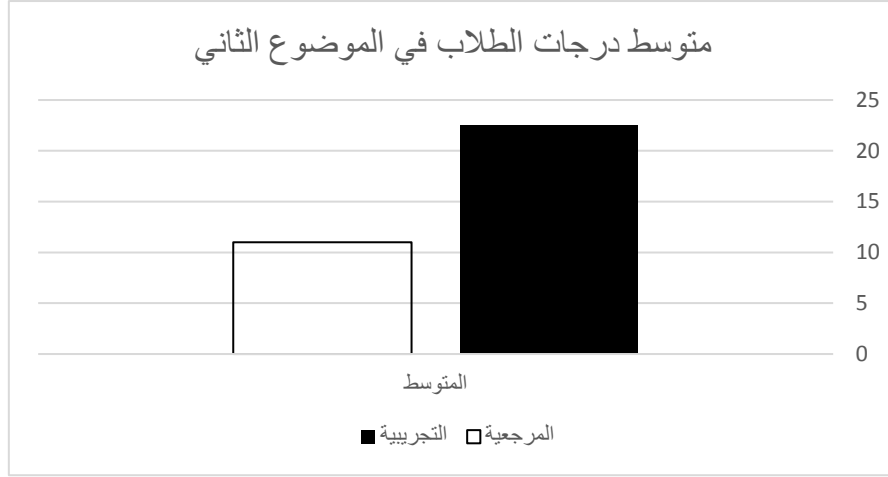
الصورة 9: أقل درجة في المجموعة التجريبية

الجدول 3: متوسط درجات الموضوع الثاني للطلاب في المجموعتين

درجات الطلاب				المعيار
المرجعية أقل	المرجعية أعلى	التجريبية أقل	التجريبية أعلى	
3.7	5.4	6.6	9	عدد الكلمات
0	1	5	7	أدوات الربط
0	1	8	7	ترابط الأفكار
3.7	7.4	19.6	23	المجموع
6		21		المتوسط



الشكل 3-1: بيان درجات الموضوع الثاني في المجموعتين



الشكل 3-2 متوسط درجات المجموعتين

الموضوع الثالث

تم تكليف طلاب المجموعتين بكتابة موضوع عن المستقبل، وذلك بهدف تعزيز درس المستقبل عند الطلاب.

أولاً، المجموعة التجريبية

المستقبل

المدخلات

درس الطلاب في المحادثة المستقبل من خلال شخصية طفل يتكلم عن آماله في المستقبل وماذا يريد أن يصبح عندما يكبر. وبعد ذلك تم تفعيل الكلمات بين الطلاب بأن تحدث كل طالب عن آماله في المستقبل، فتكوّن عند الطلاب حصيلة مفردات جيدة في هذا الموضوع.

النشاط

تم تكليف المجموعة التجريبية (الوظيفية) بكتابة موضوع (ماذا تريد أن تصبح في المستقبل؟). فمن خلال درس المستقبل هذا سنُتاح الفرصة للطلاب للتعبير عن آماله وطموحاته مستخدماً الكلمات التي درسها.

المخرجات

وكان أكثر عددٍ من الكلمات قد كُتِب هو (56) كلمة، (انظر الصورة 10)، أي أن الطالب قد حصل على (80%) من عدد الكلمات المطلوبة. أما أدوات الربط التي استُخدمت فهي (عندما، ثم، لام الجر، و، بعد ذلك) (9) مرات، فهناك تنوع في استخدام أدوات الربط ولذلك قد حصل الطالب على (9) بسبب أنه لا يوجد ربط بين الجملتين "سأحبب الأطفال في العربية"، "سيكتشفون جمال العربية". أما عن تسلسل الأفكار وترابطها فهو ممتاز. حيث نرى أن الطالبة هنا قد عبرت عن التسلسل الزمني لأمنياتها: أولاً هي تدرّس العربية للأطفال، ثم السفر إلى أوروبا، ثم العودة إلى تركيا والحصول على الدرجة العلمية، ثم أخيراً الزواج. وهذا التسلسل المنطقي والزمني يجعل النص الإنشائي عندها عالي الجودة بالنسبة لطالبة في السنة التحضيرية ولذلك قد حصلت على درجة (9) في ترابط الأفكار.

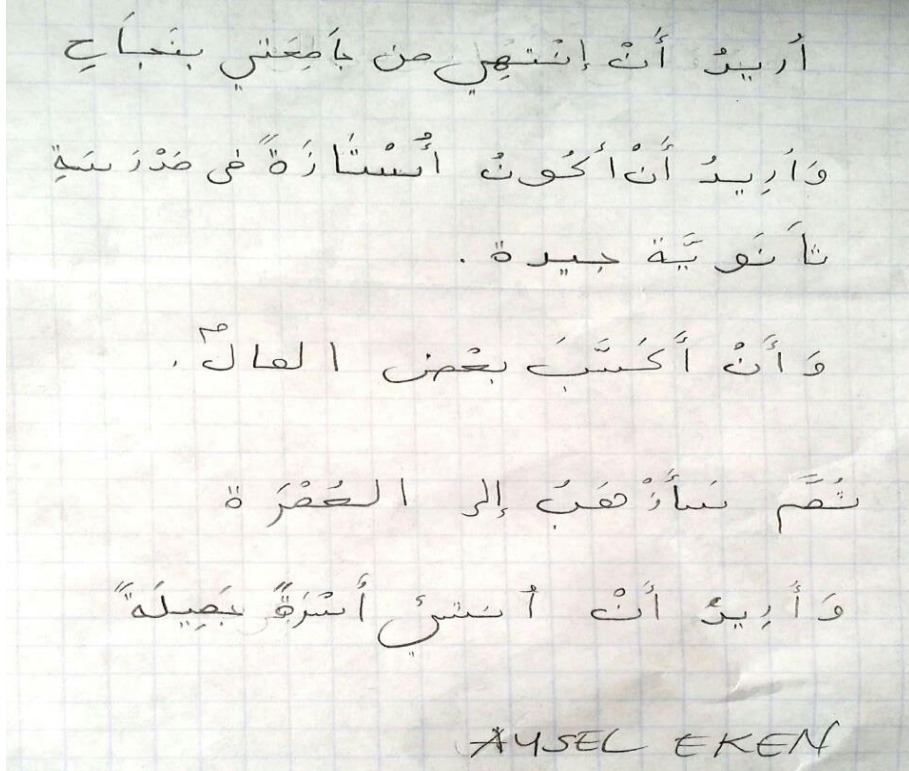
- عندما ألتخرّج أُرير أنْ أعمل أستاذة العربية في مدرسة ثانوية .
عملي الاول : سأحبّب الاطفال في العربية . سيكتشفون جمال العربية .
ثم سأذهب إلى أروبا للدراسة المعمقة . ستكون عربيتي جميلة جدا
(إن شاء الله) . وسأعود إلى جامعة سليمان ديميزل وسأكون
بروفيسور . بعد ذلك أُرير أن أتزوج وأن يكون عندي خمسة اولاد .
وآمل أن أكون أم وزوجة وأستاذة جيّدا .

Dahide ١١٤٥٠٢

Hozirlik - E

صورة 10: أعلى درجة في المجموعة التجريبية

وقد كان أقل عدد من الكلمات كُتبت كان (27) كلمة، (انظر الصورة 11). أي أنه قد حصل على (39%)، واستخدمت خلال النص أدوات الربط (و، ثم) 4 مرات بطريقة جيدة، ولكنها ليست متنوعة ولذلك حصلت على (5) في أدوات الربط. وكان الترابط بين الأفكار إلى حد كبير معقول وبسهل فهمه على القارئ. فالترابط بين أفكار الموضوع واضح ومسلسل بطريقة معقولة، فأولاً التخرج من الجامعة ثم العمل وكسب المال ثم السفر وأخيراً الزواج. كان من الأفضل أن تتنوع في استخدام أدوات الربط، ولذلك قد حصلت على درجة (8) في ترابط الأفكار وتسلسلها.



صورة 11: أقل درجة في المجموعة التجريبية

ثانياً، المجموعة المرجعية

المستقبل

المدخلات

وكان درس المستقبل الذي استخدم كنشاط قبلي مع المجموعة التجريبية هو نفس الدرس الذي استخدم مع المجموعة المرجعية، ثم جعلت الطلاب يتكلمون عن توقعاتهم عن الأوضاع السياسية في تركيا حتى أستخرج الكلمات التي تفيدهم في موضوع الإنشاء الذي سيتك تكليفهم به.

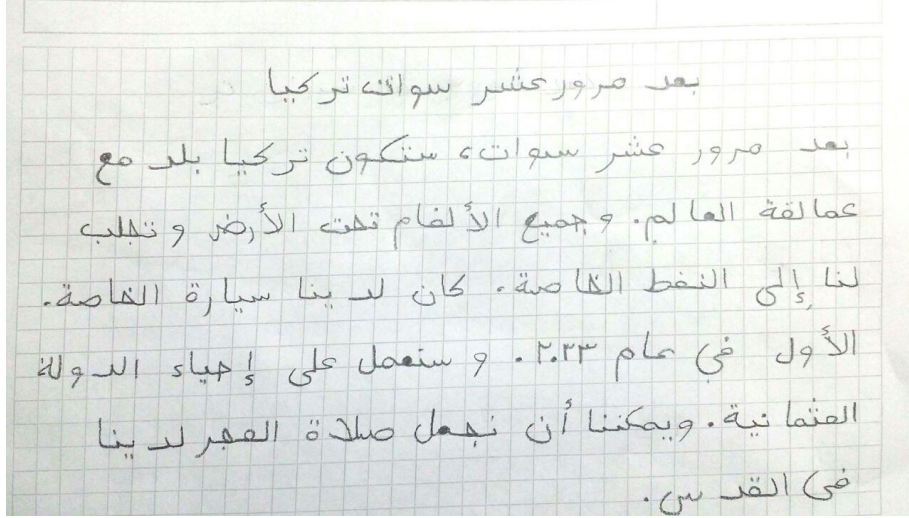
النشاط

حاولت الدراسة الابتعاد قدر الإمكان عن المدخل الوظيفي، فجعلت الموضوع المكلف به الطلاب (مستقبل تركيا: كيف سيكون بعد 10 سنوات؟)

المخرجات

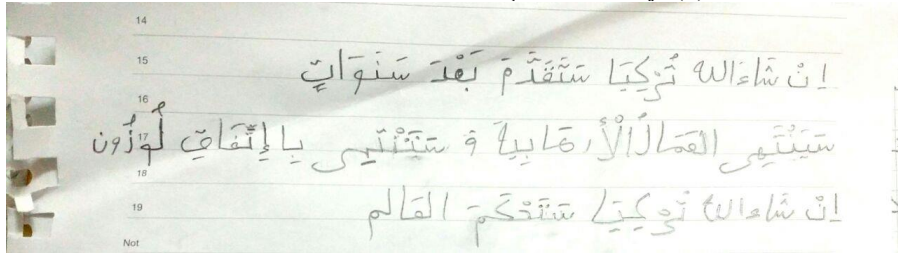
كان عدد المشاركين في هذا النشاط (10) طلاب، أي أن نسبة المشاركة بلغت (26%). وكان أكبر عدد من الكلمات هو (40) كلمة أي أن الطالب قد حصل فيه على (57%) (انظر الصورة 12). أما أدوات الربط فقد كانت (بعد، و)، فلم يستخدم الطالب كثيراً من أدوات الربط بين الجمل فجاءت الجمل متفرقة عن بعضها. ولذلك فقد حصل الطالب على (5) درجات في أدوات الربط. ومن حيث الترابط بين الجمل، فلم يستطع الطالب الربط بين أفكاره بطريقة صحيحة، فتكلم عن مستقبل تركيا داخلياً وخارجياً

واقتصادياً وتكنولوجياً بطريقة عشوائية بدون ترتيب للأفكار، ولذلك قد حصل الطالب على (4) درجات في ترابط جيد للأفكار.



الصورة 12: أعلى درجة في المجموعة المرجعية

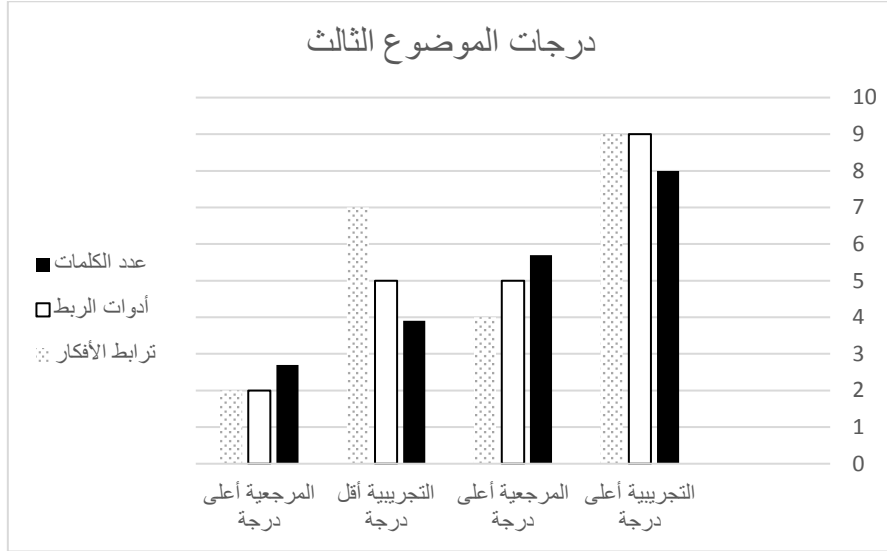
وأقل عدد من كان (19 كلمة) أي بنسبة (27%) (انظر الصورة 13). أما أدوات الربط فلم يستخدم الطالب إلا (و) بالرغم أنه قد كتب أربعة جمل ولذلك فقد حصل الطالب على (2) في أدوات الربط. أما في ترابط الأفكار فقد جاءت أيضاً الأفكار متفرقة بدون رابط منطقي بينها إلا بين جملتين فقط، ولذلك فقد حصل الطالب على (2) في الترابط الفكري.



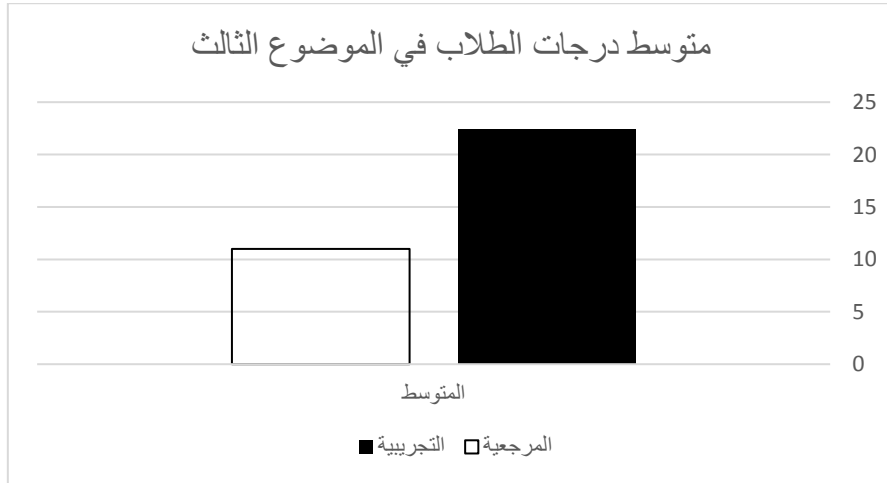
الصورة 13: أقل درجة في المجموعة المرجعية

الجدول 4: متوسط درجات الموضوع الثالث للطلاب في المجموعتين

درجات الطلاب				المعيار
المرجعية أقل	المرجعية أعلى	الوظيفية أقل	الوظيفية أعلى	
2.7	5.7	3.9	8	عدد الكلمات
2	5	5	9	أدوات الربط
2	4	7	9	ترابط الأفكار
6.7	14.7	18.9	26	المجموع
11		22.45		المتوسط



الشكل 1-4: بيان درجات الموضوع الثالث في المجموعتين



الشكل 2-4 متوسط درجات المجموعتين

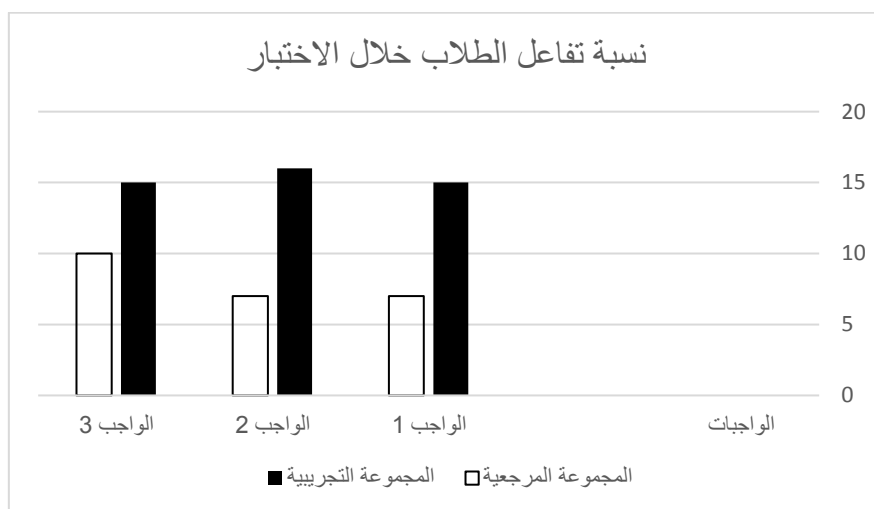
إجمالي الطلاب المشاركين في المجموعتين

من خلال ما سبق نجد أن متوسط مشاركة الطلاب في التكاليف قبل التجربة في المجموعة التجريبية (18) بنسبة (47%) وفي المجموعة المرجعية فقد كان متوسط المشاركة 17 بنسبة (48%)، ورأينا أنه في أثناء تجريب المنهج الوظيفي فإن هذه النسب لم تختلف كثيراً بالنسبة للمجموعة التجريبية التي اعتمدت المدخل الوظيفي في تعليم مهارة الكتابة، ولكنها اختلفت كثيراً في المجموعة المرجعية التي التزمت

بتدريبات لا تتبع المنهج الوظيفي. ففي المجموعة التجريبية اشترك في الواجبات الثلاثة (15، 16، 15) على التوالي أي بمتوسط نسبة 42% من عدد الطلاب، أي أن نسبة إجماع الطلاب كانت قليلة. أما المجموعة المرجعية فقد اشترك في واجباتها (7، 7، 10) على التوالي بمتوسط نسبة 21% أي أن أكثر من نصف الطلاب قد أحجم عن الاشتراك في تلك التكاليفات.

الجدول 5: تفاعل الطلاب مع واجبات الصف خلال فترة التجربة

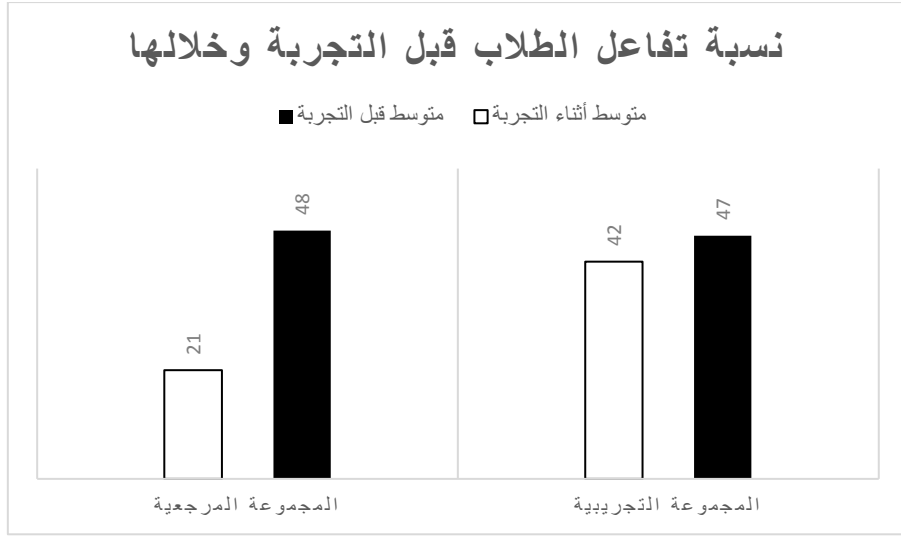
نسبة تفاعل الطلاب خلال الاختبار		
الواجبات	المجموعة التجريبية	المجموعة المرجعية
الواجب 1	15	7
الواجب 2	16	7
الواجب 3	15	10
المتوسط	15.3	8
النسبة المئوية	43%	21%



الشكل 5: بيان نسبة تفاعل الطلاب مع واجبات الصف خلال فترة التجربة

الجدول 6: مقارنة إقبال الطلاب على الكتابة قبل التجربة وخلالها

نسبة تفاعل الطلاب قبل التجربة وخلالها		
المشاركة	المجموعة التجريبية	المجموعة المرجعية
متوسط قبل التجربة	47%	48%
متوسط أثناء التجربة	42%	21%



الشكل 6: بيان مقارنة إقبال الطلاب على الكتابة قبل التجربة وخلالها

الخاتمة والنتائج

كما رأينا من الأرقام السابقة أنه كلما ابتعد التكليف الكتابي عن المنهج الوظيفي كان إقبال الطلاب عن الكتابة في هذا الموضوع أكبر، فرأينا عدد الطلاب المشاركين في المجموعة المرجعية أقل في المشاركة في التكاليف الإنشائية أثناء فترة التجربة، بل إن عدد الكلمات التي استخدمها الطلاب في تلك الموضوعات أقل بكثير من تلك الكلمات في واجبات المجموعة التجريبية. وهذا يعني أنه كلما ابتعد الموضوع الإنشائي عن شخصية الطالب وأرائه واحتياجاته كان الموضوع صعباً عليه وشعر بثقله على نفسه مما يمنعه من الكتابة فيه ويقطع فرص تعلمه خلال الفصل الدراسي. والعكس صحيح، فكلما جاء التكليف الكتابي معبراً عن شخصية الطالب واحتياجاته وتجاربه الشخصية أثار في نفسه الحماسة والفضول أن يكتب أكثر وزادت فرص تنمية مهارة الكتابة عنده.

يجب على المعلم تكليف الطلاب بموضوعات وأنشطة كتابية وظيفية، وإذا كانت المادة التي لديه بعيدة عن المنهج الوظيفي، فإنه باستطاعته إعادة صياغتها بطريقة تجذب الطالب وتتواءم مع المنهج الوظيفي. فمثلاً، بدلاً من أن نكلف الطالب بالكتابة عن نشاطاته اليومية، فمن الأفضل أن نكلفه بكتابة رسالة إلى أسرته أو إلى صديقه العربي ليعرفه عن نفسه وماذا يفعل كل يوم، أو ماذا فعل خلال الفترة الماضية. وهذا التكليف بالإضافة إلى كونه يعزز مهارة الكتابة، فإنه يعلم الطالب أيضاً كيف يكتب رسالة باللغة العربية ويعلمه أجزاء الرسالة وكيف يبدأها وكيف ينهيها. ولأن كتابة الرسالة أمر لا غنى عنه في أي لغة، يجب تكرار تكليف الطلاب بكتابة الرسائل لأغراض مختلفة حسب مستواه مثل أن يكتب لصديق عربي، ثم يرسل رسالة لصاحب السكن الذي يسكن فيه يشكو من مشكلات في شقته، ثم يكتب لجامعة عربية يريد أن يتعلم فيها، وهكذا. وهذه هي قيمة المنهج الوظيفي في تعليم اللغة. ومثال آخر لتعديل الموضوعات الإنشائية الموجودة في المنهج، إذا كان الموضوع المتاح لدى المعلم هو "تكلم عن الأعياد في بلدك؟" يمكن تعديل الموضوع بحيث يكون "ماذا تفعل في العيد؟" فهذه الصياغة للسؤال تحفز الطالب أكثر وتجعله يعبر عن نشاطاته التي يقوم بها خلال العيد.

بالإضافة إلى ذلك فإنه يجب التدريج في تكليف الطلاب بواجبات الكتابة. فيجب ألا يبدأ بالأنشطة الوظيفية، بل نبدأ بالموضوعات البسيطة في الأنشطة الوظيفية مثل التعريف بالذات أو كتابة قوائم الاحتياجات الشخصية له مثل احتياجاته من السوق من الخضار والفاكهة وغيرها وهكذا²⁰. وكلما أتقن الطالب مرحلة انتقل للتكليف الأصعب والأطول، إلى أن يتقن الطالب الكتابة دون اللجوء إلى المدخل الوظيفي وساعته يستطيع الطالب من تلقاء نفسه الكتابة في كافة الموضوعات.

المناقشات التي تُدار داخل الصف لتصحيح الأخطاء أو لتبادل الأفكار تكون مفيدة جداً للطلاب من عدة نواح، منها خلق جو من الفاعلية داخل الصف مما يكسر الملل، وكذلك تعزيز مهارة المحادثة عند الطلاب بالإضافة إلى أنها تساعد على زيادة العصف الذهني وإيجاد أفكار وموضوعات جديدة للمناقشة داخل الصف. ويزيد من حجم هذه المناقشات بترك المجال مفتوحاً أمام الطلاب لتصحيح أخطاء بعضهم البعض. فلا يجب على المعلم أن يصحح خطأ الطالب مباشرة، بل يجب عليه أن يترك له الفرصة أن يصحح نفسه، فإن لم يستطع إيجاد الخطأ، يفتح الباب أمام زملائه لمناقشة الخطأ الذي وقع فيه الطالب، فإن لم يستطيعوا إيجاد الخطأ، يبدأ المعلم بتيسير الأمر بكتابة رموز الأخطاء التي ذكرناها سابقاً.

وأخيراً يجب على المعلم وضع خطة محددة لتعليم مهارة الكتابة من أجل تنميتها على مدار الفصل الدراسي، فكل درس يجب أن يُخطط له بدقة، ويمكن اعتماد الخطة التي اتبعتها الدراسة وهي كالتالي:

1. التخطيط
 - أ. تحديد أهداف كل درس بدقة، فمثلاً الهدف هو تعزيز درس المضارع.
 - ب. وضع هذه الأهداف في إطار المدخل الوظيفي، فمثلاً، لدراسة المضارع يمكن وضعه في إطار الأنشطة اليومية للطلاب.
2. الأنشطة القبلية
 - أ. التسخين: وهو عبارة عن 5 دقائق يسأل الأستاذ أسئلة لها علاقة بالموضوع مثل "ماذا تفعل كل يوم؟" ويكتب الكلمات الجديدة على اللوح، والهدف من التسخين هو تهيئة الطلاب للموضوع وتحفيز أذهانهم.
 - ب. عرض نموذج مقروء أو مرأى للموضوع مثل شخص يتحدث عن نشاطه اليومي.
 - ج. وهذا الأمر مهم لأنه يكون نموذجاً للطلاب يتعلمون من خلاله كيف ينجزون نشاطهم.
 - د. طرح هذا النموذج للمناقشة بين الطلاب للتعليق عليه وإبداء رأيهم فيه والتحدث عن خبراتهم في هذا الموضوع.
3. الكتابة
 - أ. تكليف الطلاب بالكتابة في نفس الموضوع والتحدث عن أنفسهم.
 - ب. عند التصحيح يجب على الأستاذ اتباع ما يلي:
 - i. لا يكون التصحيح مباشراً ولكن بالرموز حتى يعطي الطالب الفرصة في تصحيح نفسه.
 - ii. عرض نماذج الطلاب للصف حتى تكون المناقشة علنية ويستفيد الجميع من التعليقات ويقضي على الملل داخل الصف. مع مراعاة إخفاء اسم الطالب صاحب الورقة حتى يتجنب إحراجة أمام الطلاب، فإن بعض الطلاب يمتنعون عن أداء وظائفهم بسبب الحرج من الصف.
4. النشاطات البعيدة: يجب على الطالب إعادة كتابة واجبه مرة أخرى بعد التصويبات فيكون عنده مسودتان من الواجب (قبل التصحيح وبعده)، ويمكن أن يعمل الأستاذ ملفات الإنجاز، أي أن كل طالب له ملف خاص به واجباته وتحتوي (المسودة الأولى والثانية من كل واجب)، وفي نهاية الفصل الدراسي يستطيع الطالب الاطلاع على تطوره خلال الدراسة كيف بدأ الكتابة في أول مسودة، وكيف أصبح في آخر مسودة.

المراجع

1. Barkaoui, Khaled, "Teaching Writing to Second Language Learners: Insights from Theory and Research", *TESL Report*, 2007, vol. 40, no. 1, pp. 35-48.
2. Ramis, Ann, *Techniques in Teaching Writing*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
3. Richards, Jack C., *Communicative Language Teaching Today*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
4. Sambu, Aly, "Functional Approach to Applied Language Teaching", *Macabéa – Revista Eletrônica do Netlli*, 2012, vol. 1, no. 2, pp. 161-183.
5. أبو لبن، وجيه المرسي، "المدخل الوظيفي وتدريب اللغة العربية للناطقين بغيرها"، 20 أبريل، 2012، <http://kenanaonline.com/users/wagehelmorssi/posts/407172>.
6. بريكيث، أكرم محمد بن سالم، "مستوى تمكن معلمي اللغة العربية من أساليب تنمية مهارات الكتابة الإبداعية لدى تلاميذ الصف السادس الابتدائي"، *المجلة الدولية للتربوية المتخصصة*، 2014، مج. 11، رقم 3، 190-221.
7. البطل، محمود، "نشاطات وظيفية لتدريب مهارة الكتابة"، *مجلة العربية*، 1989، 22، صص. 137-156.
8. خصاونة، رعد مصطفى، *أسس تعليم الكتابة*، عالم الكتب الحديث، إربد، 2008.
9. السيد، فايزة عوض، *مداخل واتجاهات حديثة في تدريس اللغة العربية والدراسات الإسلامية*، مطبعة جامعة عين شمس، القاهرة، 2009.
10. شعبان، محمد عادل، الفاتح، فضل الله محمد، *القراءة الميسرة: سلسلة في القراءة العربية لغير الناطقين بها*، د.م، د.ن، د.ت.
11. عيس، محمد صبحي وآخرون، *سلسلة اللسان: الكتاب التمهيدي في تعليم العربية لغير الناطقين بها*، مركز اللسان الام، دبي، 2010.
12. قورة، علي عبد السميع، وأبو لبن، وجيه المرسي، *الاستراتيجيات الحديثة في تعليم وتعلم اللغة*، د.م، د.ن، د.ت.
13. محمد، خلف الديب عثمان، *فاعلية استخدام بعض المداخل التكاملية الوظيفية في تعليم اللغة العربية على بعض مهارات القراءة والكتابة لدى عينة من تلاميذ الصف الرابع الابتدائي*، جامعة القاهرة، كلية التربية، القاهرة، 2003.

ANADOLU İMAM-HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN ARAPÇA ÖZ-YETERLİK ALGILARINA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ*

Sevim ÖZDEMİR**
Gül ŞEN YAMAN***

Öz

Bu çalışmanın amacı, Anadolu İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin Arapça öz-yeterlik algılarına yönelik görüşlerini tespit etmektir ve evrenini Isparta il merkezinde yer alan Anadolu İmam-Hatip liselerinde eğitim-öğretim gören öğrencilerinin tamamı oluşturmaktadır. Araştırmanın verileri Mustapha, Mustapha, Daud ve Wahab (2013) tarafından geliştirilen ve Şen Yaman (2016) tarafından Türkçeye uyarlanan **Arapça Öz-yeterlik Ölçeği (AÖYÖ)** ile toplanmıştır. Araştırmanın bulgularına göre öğrencilerin Arapça öz-yeterlik algıları ile yaş, aile ekonomik durumu ve anne-baba eğitim durumu arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunmamaktadır. Öğrencilerin anne ve babalarının yabancı dil öğrenmeye ilişkin tutumları, okulun yabancı dil olanakları, haftalık Arapça çalışma saatleri ve sınıf düzeylerinin Arapça öz-yeterlik algıları üzerinde etkili olduğu görülmüştür.

Anahtar kelimeler: Öz-yeterlik, Arapça Öğrenimi, Arapçayı yazma-okuma ve gramer becerisi.

* Bu çalışma, “Anadolu İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Arapça Öz-yeterliklerine İlişkin Görüşleri: Isparta İli Örneği” adlı doktora tezinden üretilmiştir ve bu tez Süleyman Demirel Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi (SDÜ BAP) tarafından desteklenen 4470-D1-15 nolu proje kapsamında yürütülmüştür.

** Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi, Arap Dili Eğitimi A.B.D., Öğretim Üyesi, e-posta: sevimozdemir@sdu.edu.tr

*** Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi, Arap Dili Eğitimi A.B.D., Araştırma Görevlisi, e-posta: gulsen@sdu.edu.tr

Arabic Self-Efficacy Perceptions of the Students Attending Anatolian Imam-Hatip High Schools

Abstract

In the present study, it was aimed to determine Arabic self-efficacy perceptions of Anatolian Imam-Hatip High School students. The sample of this research is comprised of all students studying at Anatolian Imam-Hatip High Schools located in center of Isparta province. The research data were collected through “Arabic Language Efficiency Questionnaire (ALEQ)” developed by Mustapha, Mustapha, Daud ve Wahab (2013) and adapted to Turkish by Sen Yaman (2016). According to research findings, there was no significant difference between students’ perception of self-efficacy and students’ age and between students’ perception of self-efficacy and parents’ economic status and between students’ perception of self-efficacy and parents’ educational status. Findings also indicated that students’ perception of self-efficacy impressed by the mother and father’s attitudes toward learning a foreign language, foreign language school facilities, weekly Arabic working hours and their grade level.

Keywords: Self-efficacy, Learning Arabic, Arabic writing, reading and grammar skills.

GİRİŞ

Yabancı dil öğretiminin hızla geliştiği günümüzde, Türkiye’de yapılan çalışmalar dil öğretim programlarının geliştirilmesi gerekliliği yönündedir. Yabancı dil öğretim programlarının geliştirilmesinde bilişsel alanın yanı sıra, duyuşsal özellikler (güdülenme, tutum ve öz-yeterlik gibi) de önemli yer tutmaktadır.

Öz-yeterlik, temellerini Bandura’nın attığı Sosyal Bilişsel Kuramının önemli kavramlardan biridir. Öz-yeterlik ile ilgili tanımlara bakıldığında genellikle Bandura’nın öz-yeterlik tanımının temel alındığı görülmektedir. Bandura, öz-yeterliliği ‘insanların belirli bir işi yapabilmesi için gerekli faaliyetleri organize edebilme ve uygulayabilmesi açısından kendi kapasitesi ile ilgili ön görüşleri’¹ şeklinde tanımlar. Jinks ve Morgan ise sosyal öğrenme teorisine dayandırdığı öz-yeterlik tanımında ‘bireyin belli bir görevdeki performansına dair kendini güvende hissetme duygusu’² ifadesini kullanmıştır. Öz-yeterlik için “bireyin gelecek süreçlerde yapmayı planladığı eylemlerini ya da

¹ Albert Bandura, *Self-Efficacy: The Exercise of Control*, New York: W. H. Freeman and Company, 1997, s. 3.

² Jerry Jinks & Vicky Morgan, Children's Perceived Academic Self-Efficacy: An Inventory Scale, *The Clearing House: A Journal of Educational Strategies, Issues and Ideas*, 72:4, 1999, s. 224. <http://dx.doi.org/10.1080/00098659909599398.29.06.2015>.

gerçekleşme ihtimali olan eylemlerini kontrol etmede ne derece başarılı olabileceğine ilişkin inancı” şeklinde de tanım yapılmıştır.³

Bandura, bireylerdeki öz-yeterlik algısının bilişsel, duyuşsal ve güdüsel süreçleri etkilediğini aynı zamanda da bir durum karşısında karar verme süreçlerine, gelişim ve değişimlerine de etki ettiğini belirtir. Yine bireyin bir ortama uyum sağlaması, olaylar karşısında zayıf ya da güçlü tavır sergilemesi durumunda da öz-yeterlik algısının etkililiğinden bahsetmiştir.⁴ Aynı zamanda Bandura, öz-yeterliliğin algılanılan kapasite ile ilgili olduğunu belirtir. Bireye ‘yapacaksınız’ yerine ‘yapabilirsiniz’ ifadesinin kullanılmasını belirtir. Çünkü –e bilmek’ (Can) bir yetenek ifadesi iken ‘-ecek’ (Will) ise bir irade ifadesidir.⁵ Bandura’nın bu ifadelerine dayanarak Sallabaş şöyle bir tanımlamada bulunmuştur: ‘Öz-yeterlik kişinin belli bir alanda kendinden beklenen davranışları düzenleme ve gerçekleştirmeyle ilgili kendi kapasite ve yeteneklerine olan inancıdır’.⁶ Bu tanımdan hareketle bireyin yapabileceklerine yönelik inancının öğrenim sürecini etkileyeceği söylenebilir. Örneğin bazı öğrencilerin dil sınıflarında daha aktif ve istekli, katılımcı olduğu, bazılarının ise pasif içe dönük olduğu gözlemlenir. Bu durumun bireyin kendine yönelik öz değerlendirmesi ile yakından ilgili olduğu ifade edilebilir.⁷ Çünkü bireyin faaliyetlere katılması ya da buna yönelik ne kadar gayret göstereceğini belirlemede öz-yeterlik algısının önemli bir rolü bulunmaktadır.⁸

Senemoğlu ise öz-yeterliliğin bireyin becerilerinin bir fonksiyonu olmadığını, becerilerini kullanarak yapabildiklerine yönelik yargılarının bir ürünü

³ Emre Özerkan, “Öğretmenlerin Öz-Yeterlik Algıları İle Öğrencilerin Sosyal Bilgiler Benlik Kavramları Arasındaki İlişki”, *Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Edirne, 2007, s. 28.

⁴ Albert Bandura, *Self-efficacy in Changing Societies*, Cambridge University Press, New York, 2002, s. 115.

⁵ Albert Bandura, “Guide For Constructing Self-Efficacy Scales”, *Self-Efficacy Beliefs of Adolescents*, Information Age Publishing, 2005, s. 308.

⁶ Eyüp M. Sallabaş, Türkçeyi Yabancı Dil Olarak Öğrenenler İçin Konuşma Öz-yeterlik Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması, *Dumlupınar University Journal of Social Science/Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (36), 2013, s. 621.

⁷ Özlem Karakış, “Lise Öğrencilerinin İngilizce Dersine Yönelik Kaygıları, Motivasyonları, Öz-Yeterlik Algıları Ve İngilizce Ders Başarıları Arasındaki İlişki”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bolu, 2014, s. 53.

⁸ Pei-Husuan Hsieh, “How College Students Explain Their Grades in a Foreign Language Course: The Interrelationship of Attributions, Self-Efficacy, Language Learning Beliefs, and Achievement”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi, Teksas Üniversitesi*, Austin, 2004, s. 34.

olduğunu ifade eder.⁹ Bandura, öz-yeterlik algısı kaynağını dört başlık altında toplar:¹⁰

1-Başarılı Deneyimler: Bireylerin gerçekleştirdikleri bir eylem sonucunda aldıkları başarılı neticeler, diğer girişimlerinde de başarılı olacağı algısını geliştirmelerini sağlar.

2-Model Alma: Bireylerin başarılı kişileri gözlemlemesi; kendisinin de başarılı olabileceği algısını geliştirir.

3-Sözel İkna: Bireyin bir davranışı gerçekleştirebileceğine yönelik sosyal teşvik ve sözel ikna, öz-yeterlik algısının gelişiminde etkilidir.

4-Fizyolojik Tepkiler: Bireylerin bir eylemi gerçekleştirme esnasındaki kaygı, agresiflik gibi duygusal reaksiyonları, bu süreçteki başarılı ya da başarısızlık durumunu etkileyebilmektedir.

Alan yazında yapılan çalışmalar, öz-yeterlik inanç düzeyi yüksek bireylerin problem çözmeye daha yetenekli olduğunu göstermektedir.¹¹ Ayrıca bireyin öz-yeterlik algısı ile akademik başarısı arasında önemli bir ilgi olduğu, yapılan deneysel çalışmalarda belirtilmiş¹²ve öğrencilerin aynı akademik seviyeye sahip olsalar bile öz-yeterlik algısı yüksek öğrencilerin, derse yönelik daha yüksek performans sergiledikleri ortaya konulmuştur.¹³

Eğitimde öz yeterliliğin önemine yönelik çalışmalar yapan araştırmacılar, öğrencilerin öz-yeterlik algıları ile derse yönelik motivasyon seviyelerinin, katılımlarının ve bu doğrultuda da akademik başarılarının arasında pozitif bir

⁹ Nuray Senemoğlu, Gelişim, Öğrenme ve Öğretim-Kuramdan Uygulamaya, Gazi Kitabevi, Ankara, 2005, s. 231.

¹⁰ Bandura, *Self-Efficacy: The Exercise of Control*, s. 80; Robert Wood, & Albert Bandura, Social Cognitive Theory Of Organizational Management, *Academy of management Review*, 14(3), 1989, s. 364.

¹¹ Faruk Aylar & Alpay Aksin, Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Öz-Yeterlik İnanç Düzeyleri ve Problem Çözme Becerileri Üzerine Bir Araştırma (Amasya Örneği), *Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12(3), 2011, s. 300; Blumenfeld, P. C., Soloway, E., Marx, R. W., Krajcik, J. S., Guzdial, M., & Palincsar, A., Motivating Project-Based Learning: Sustaining The Doing, Supporting The Learning, *Educational Psychologist*, 26(3-4), 1991, s. 370.

¹² Albert Bandura & Edwin A. Locke, Negative Self-Efficacy And Goal Effects Revisited, *Journal Of Applied Psychology*, 88(1), 2003, s. 90; Frank Pajares, 'Self-Efficacy Beliefs in Academic Settings', *Review of Educational Research*, 66(4), 1996, s. 545.

¹³ Zimmerman (1995)'den Aktaran; Anita Woolfolk Hoy, "What do teachers need to know about self-efficacy?" Erişim Tarihi: 20.05.2016

<http://www.coe.ohio-state.edu/ahoy/What%20do%20teachers%20need.pdf>.

ilişki olduğunu belirtmişlerdir.¹⁴ Ancak bu ilişkinin öğretim sürecinde yıllara nazaran farklılık gösterebileceği de belirtilmiştir.¹⁵

Öz-yeterlik inancı bireylerin farklı durumlarına yönelik olarak ölçülebilir.¹⁶ Öğrencilerin sayısal veya sözel alanda olduğu gibi yabancı dile yönelik öz-yeterlik inançları da incelenebilmektedir. Öğrencilerin edinmeyi hedefledikleri yabancı dile yönelik algılarının düşük ya da yüksek olmasının başarılarını etkileyeceği belirtilmiştir.¹⁷

Yabancı dil derslerine yönelik öz-yeterlik algısı ile ilgili yapılan çalışmalarda genellikle öz-yeterlik algısı ile başarı arasında olumlu ilişki bulunmuştur.¹⁸ Özellikle ülkemizde yabancı dil öğretimi denildiği zaman İngilizcenin ön plana çıktığı söylenilebilir. Ancak son yıllarda gelişen ekonomik ve siyasi ilişkiler neticesinde ülkemizde Arapça öğretimine olan ilginin arttığı kaçınılmaz bir gerçektir. Alan yazın incelendiğinde İngilizce öğretiminde öz-yeterlik inancına yönelik çalışmalar bulunurken, Arapça öz-yeterlik inancına yönelik bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu bağlamda özellikle lise düzeyinde Arapça eğitimi gören öğrencilerin Arapça öz-yeterlik inançları ile ilgili çalışmanın alana katkı sağlayacağı düşünülmüştür.

Öz-yeterlik inancının, bireylerin hedeflerine yönelik sarf ettikleri çabalarını, karşılaşılan güçlüklerle dayanabilme sürelerini ve başarısızlık durumlarındaki tepkilerini etkilediği ifade edilebilir.¹⁹ Bu durumun öğrenme sürecinde daha etkili olacağı²⁰ düşünülürse öğrencinin yabancı dil öğrenmesine

¹⁴ Shenghui C. Huang&Shanmao F. Chang, (1996), Self-Efficacy of English as a Second Language Learner: An Example of Four Learners:<http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED396536.pdf> Erişim Tarihi: 20.02.2016; Pajares, 'Self-Efficacy Beliefs in Academic Settings' ; Ellie H. Hanlon&Yasemin Schneider,(1999), Improving Math Proficiency through Self Efficacy Training:<http://eric.ed.gov/?id=ED433236> Erişim Tarihi: 07.05.2016, Stephen Templin, Guile, Timothy C, TakanobuOkuma (2001):<http://eric.ed.gov/?id=ED466625>. Erişim Tarihi: 09.09.2016.

¹⁵ Keren D. Multon, Steven D. Brown ve Robert W. Lent, Relation of Self-Efficacy Beliefs to Academic Outcomes: A Meta-Analytic Investigation, *Journal of Counselling Psychology*, 38-1, 1991, s. 35.

¹⁶ Frank Pajares&Dale H. Schunk, Self-beliefs and School Success: Self-efficacy, Self-Concept, and School Achievement. *Perception*, 11, 2001, s. 241.

¹⁷ Belgin Aydın, Konuşma ve Yazma Derslerinde Yabancı Dil Öğrenimindeki Kaygı Nedenleri, Yayınlanmamış Doktora Tezi, *Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü*, Ankara, 1999, s. 27.

¹⁸ Burcu Hancı Yanar & Nilay T. Bümen, İngilizce İle İlgili Özyeterlik İnancı Ölçeğinin Geliştirilmesi, *Kastamonu Eğitim Dergisi*, Cilt: 20, No: 1, Ocak 2012, s. 98.

¹⁹ Fatma Hazır Bıkmaz, Öz-yeterlik İnançları, içinde Kuzgun, Y. ve Deryakulu, D. (Ed.), *Eğitimde Bireysel Farklılıklar* (ss. 289-315), Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2004, s. 1.

²⁰ Tazegül Demir, Yazma Öz-yeterlik Ölçeğinin Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması (The Study of the Validity and Reliability of the Writing Self-Efficacy Scale-

yönelik öz-yeterlik algısının tespit edilmesi ve öğretmen tarafından yönlendirilmesinin doğru olacağına inanılmaktadır. İlk olarak öğrencinin temel dört becerinin (dinleme, okuma, yazma, konuşma) hepsinden başarılı olmasını beklemek yerine, başarılı olduğu bir beceri ile teşvik edilerek bütüne yönlendirilmesi faydalı olacaktır. Bu süreçte öğrencinin okuma, yazma, dinleme ve konuşma becerilerinden hangisinde kendini ne kadar yeterli algılaması, bu alandaki öz-yeterlik inancı ile yakından ilgilidir.²¹

Tarihi süreç içerisinde “bireysel ve toplumsal ihtiyacı karşılamak üzere, Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı İmam Hatip Okul ve Liseleri açılmış, amaçlara uygun öğretim programları hazırlanmış ve uygulanmıştır. Hazırlanan bu programlar zaman zaman siyasi, zaman zaman da ihtiyaçlar nedeniyle geliştirilmiş veya değiştirilmiştir. İmam Hatip Liseleri günümüzde bile hala daha en çok tartışılan kurumlar olmasına rağmen, öğretim programları ve programların amaçlarını gerçekleştirme düzeyi itibarıyla, bilimsel metotlarla yeterince araştırılmış değildir. Hâlbuki bugün İmam Hatip Liselerinin niteliksel olarak bir değerlendirmeye ihtiyacı vardır.”²² Bu araştırma bu düşünce ve amacın bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Araştırmanın amacı da Anadolu İmam-Hatip Liselerinde eğitim gören öğrencilerin Arapça öz-yeterlik düzeylerinin cinsiyet, yaş, sınıf düzeyleri, anne-baba eğitim durumu, ailenin ekonomik durumu, anne-babanın dil öğrenmeye yönelik tutumu, okulun yabancı dil olanakları, okulun yabancı dil laboratuvarının olup olmaması ve haftalık Arapça çalışma saatlerine göre farklılaşıp farklılaşmadığını ölçmektir.

Araştırmanın Yöntemi

Anadolu İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin Arapça öz-yeterlik düzeylerini çeşitli demografik değişkenlere göre belirlemeyi amaçlayan bu araştırmada betimsel yöntem²³ kullanılmıştır.

Turkish Form), *Kafkas Üniversitesi, e-Kafkas Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), 2014 s. 68. www.kafkas.edu.tr/dosyalar/.../kafead_2014_1_1_TUM%20DERGI.pdf Erişim Tarihi: 15.01.2016

²¹ Figen İlke Büyükduman, “İngilizce Öğretmen Adaylarının İngilizce Ve Öğretmenlik Becerilerine İlişkin Öz-Yeterlik İnançları Arasındaki İlişki”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, *Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul, 2006, s. 36.

²² Fatih Çınar, “1924’ten 2000’e Kadar Uygulanmış Olan İmam Hatip Lisesi Öğretim Programlarının Analizi Ve Karşılaştırılması”, *Milli Eğitim Dergisi*, Sayı 197, Kış/2013, s: 187-208

²³ Betimsel yöntem; geçmişte ya da halen var olan bir durumu, var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımıdır. Araştırmaya konu olan olay, kendi şartları içinde ve olduğu gibi tanımlanmaya çalışılır. Olayı değiştirme ve etkileme çabası gösterilmez. Önemli olan bilmek istenen şeyi gözleyip belirleyebilmektir.(Niyazi, Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yay., Ankara, 2012, s. 77.)

Araştırmanın Evreni

Araştırmanın evrenini Isparta merkezde yer alan Anadolu İmam-Hatip Liselerindeki (Gülistan Anadolu İmam-Hatip Lisesi, Hacı Ahmet Ersöz Anadolu İmam-Hatip Lisesi, Isparta Kız Anadolu İmam-Hatip Lisesi, Merkez Anadolu İmam-Hatip Lisesi) toplam 1282 öğrenci oluşturmaktadır. Eksik ve hatalı kodlama, bazı öğrencilerin devamsız olması ve uygulamaya katılmak istemeyen öğrencilerin olması gibi nedenlerden dolayı bazı anketler analiz sürecine alınmamış ve 648 öğrenci ile sınırlı kalınmıştır. Araştırmada örneklem alma yoluna gidilmemiş, evrenin tamamına ulaşmak hedeflenmiştir. Sonuç olarak 648 anket toplanarak, toplam verilerin %50,54'üne ulaşılmıştır.

Katılımcılara Ait Kişisel Bilgiler

Tablo 1'de Isparta merkezde yer alan Anadolu İmam-Hatip Liselerinde eğitim-öğretim gören toplam öğrenci sayısı, araştırmaya katılan öğrenci sayısı ve katılma oranları yer almaktadır.

Tablo 1. Anadolu İmam-Hatip Liselerinde Eğitim-Öğretim Gören Toplam Öğrenci Sayısı, Araştırmaya Katılan Öğrenci Sayısı ve Katılma Oranları

Okullar	Toplam Öğrenci Sayısı	Araştırmaya Katılan Öğrenci Sayısı	Katılma Oranı (%)
Isparta Merkez Anadolu İmam-Hatip Lisesi	626	213	%34
Hacı Ahmet Ersöz Anadolu İmam-Hatip Lisesi	476	350	%73.53
Gülistan Anadolu İmam-Hatip Lisesi	50	35	%70
Isparta Kız Anadolu İmam-Hatip Lisesi	130	50	%38.46
Toplam	1282	648	%50.54

Tablo 1'de görüldüğü gibi araştırmaya Isparta Merkez Anadolu İmam-Hatip Lisesinden 213 (%34), Hacı Ahmet Ersöz Anadolu İmam-Hatip Lisesinden

350 (%73.53), Gülistan Anadolu İmam-Hatip Lisesinden 35 (%70) ve Isparta Kız Anadolu İmam-Hatip Lisesinden 50 (%38.46) öğrenci katılmıştır.

Tablo 2. Katılımcıların Kişisel Bilgilerinin Frekans ve Yüzde Dağılımı

Değişken	Düzyey	N	%
Cinsiyet	Kız	308	47.5
	Erkek	316	48.8
	Kayıp veri	24	3.7
Yaş	13 -15 yaş	255	39.4
	16- 18 yaş	372	57.4
	19 yaş ve üstü	6	1
	Kayıp veri	15	97.7
Sınıf	9. Sınıf	291	44.9
	10. Sınıf	179	27.6
	11. Sınıf	108	16.7
	12. Sınıf	45	6.9
	Kayıp veri	25	3.9
Anne Eğitim Durumu	İlkokul	460	71.0
	Lise	122	18.8
	Lisans ve Lisansüstü	35	5.4
	Okuma Yazma Bilmiyor	17	2.6
	Kayıp Veri	14	2.2
Baba Eğitim Durumu	İlkokul	332	51.2
	Lise	185	28.5
	Lisans ve Lisansüstü	112	17.3
	Okuma Yazma Bilmiyor	5	.8
	Kayıp Veri	14	2.2
Ailenin Ekonomik Durumu	Düşük	51	7.9
	Orta	299	46.1

Anadolu İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Arapça Öz-Yeterlik Algılarına İlişkin Görüşleri

	İyi	250	38.6
	Çok iyi	31	4.8
	Kayıp Veri	17	2.6
	Desteklemiyor	27	4.2
	Biraz Destekliyor	105	16.2
Annenizin yabancı dil öğrenmenize yönelik tutumu	Destekliyor	333	51.4
	Çok Destekliyor	174	26.9
	Kayıp Veri	9	1.4
	Desteklemiyor	39	6.0
	Biraz Destekliyor	106	18.4
Babanızın yabancı dil öğrenmenize yönelik tutumu	Destekliyor	298	46.0
	Çok Destekliyor	186	28.7
	Kayıp Veri	19	2.9
	Zayıf	133	20.5
	Orta	261	40.3
Okulunuzun Yabancı Dil Olanakları	İyi	198	30.6
	Pekiyi	44	6.8
	Kayıp Veri	12	1.9
	Var	19	2.9
Okulunuzda Dil Laboratuvarı	Yok	601	92.7
	Kayıp Veri	28	4.3
	1-2 saat	341	52.6
	3-5 saat	61	9.4
Haftada Kaç Saat Arapça Çalışırsınız?	5 saatten fazla	18	2.8
	Hiç Çalışmam	221	34.1
	Kayıp Veri	7	1.1

Tablo 2'ye göre bu araştırmaya 308 kız ve 316 erkek öğrenci katılmıştır. Öğrencilerin yaş dağılımları; 13- 15 yaş aralığında 255, 16-18 yaş aralığında 372 ve 19'dan büyük 6 öğrencidir. Öğrencilerin sınıf dağılımı; 9. sınıf 291 (%44,9), 10. sınıf 179 (%27,6), 11. sınıf 108 (%16,7) ve 12. sınıf 45 (%6,9) şeklinde

olmuştur. Katılımcıların annelerinin eğitim düzeyleri sırasıyla; ilkokul %71, lise %18, lisans ve lisansüstü %5,4 ve okuma-yazma bilmeyen %2,6 olarak belirlenmiştir. Katılımcıların babalarının eğitim düzeyi ise ilkokul %51,2, lise %28,5, lisans ve lisansüstü %17,3 ve okuma-yazma bilmeyen %8'tir. Katılımcı öğrencilerin babalarının lisans ve lisansüstü eğitim açısından annelerine göre eğitim düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmektedir. Ailenin ekonomik durumuna ilişkin kategoride %7,9 düşük gelirli, %46,1 orta gelirli, %38,6 iyi gelirli, %4,8 çok iyi gelirli cevabı verilirken %2,6 öğrencinin cevap vermediği; annenin yabancı dil öğrenmenize yönelik tutumu sorusuna %4,2 öğrenci destekliyor, %16,2 biraz destekliyor, %26,9 çok destekliyor yanıtı verirken 9 kayıp veri tespit edilmiştir. Öğrencilerden %6,0'sının babası yabancı dil öğrenmesini desteklemiyorken, %18,4'ü biraz destekliyor, %46,0'ı destekliyor şeklindedir. Katılımcıların %20,5'i okuldaki yabancı dil olanaklarının zayıf olduğunu, %40,3'ü orta seviyede, %30,6 iyi, %6,8'i pekiyi olduğunu belirtmiştir. Öğrencilerin % 92,7'si okullarında yabancı dil laboratuvarının olmadığını % 2,9'u var olduğunu belirtmiştir. Öğrencilerin haftalık Arapça çalışma saatlerine ilişkin kategoride 1-2 saat çalışan %52,6, 3-5 saat çalışan %9,4, 5 saatten fazla çalışan %2,8 öğrenci vardır.

Araştırmada Veri Toplama Aracının Geliştirilmesi

Bu araştırmada Mustapha, Mustapha, Daud ve Wahab (2013) tarafından geliştirilen "Arapça Yabancı Dil Yeterliği Ölçeği (AYDYÖ)" kullanılmıştır. Orijinal dili Malayca olan ölçeğin İngilizce formatı kullanılmıştır. Araştırmacı ölçeğe Türkçeye uyarlama çalışması yapmıştır. Ölçek İngilizce alanında yetkin birbirlerinden bağımsız üç uzman²⁴ tarafından çevrilmiş ve çalışmaya son hali verilmiştir. Ölçek 22 maddeden oluşmakta ve 7 dereceli Likert tipindedir (7= Tamamen Katılıyorum, 6= Katılıyorum, 5= Biraz katılıyorum, 4= Kararsızım, 3= Biraz katılmıyorum, 2= Katılmıyorum, 1= Hiç Katılmıyorum). Orijinal ölçek üç boyutta hazırlanmıştır. Bu boyutlar okuma yeterliği (1-7), yazma yeterliği (8-15) ve gramer yeterliğidir (16-22). Orijinal ölçeğin boyutlarına ait güvenilirlik katsayıları sırasıyla okuma yeterliğinin .84, yazma yeterliğinin .88 ve gramer yeterliğinin ise .89 şeklindedir. Açıkladığı toplam varyans oranı ise % 68.9'dur.

Bu araştırmada ölçeğe öncelikle doğrulayıcı faktör analizi uygulanmış ancak yapılan analizler sonucunda ölçek orijinal boyutları doğrulamamıştır (RMSEA=0.000, p =0.000). Bu nedenle orijinal ölçeğin yapı geçerliğini araştırmak için açıklayıcı faktör analizinden faydalanılmıştır. Hair, Anderson, Tahtam ve Black²⁵ (1998,112)'e göre, .05 anlamlılık düzeyindeki çalışmalarda veri sayısı 350 ve 350'den fazla ise, faktör yük değeri .30 olarak alınabilmektedir. Faktör yük değerinin büyük olması, maddelerin geçerlik düzeyini artırması

²⁴ Yrd. Doç. Dr. Kağan Büyükkaracı, Arş. Gör. Rumeysa Pektaş ve Dr. Yavuz Selim Yılmaz.

²⁵ Hair, J. F., Anderson, R. E., Tatham, R. L., & William, C. Black, Multivariate Data Analysis, Prentice-Hall Inc. New Jersey, USA, 1998, s. 112.

nedeniyle 648 verinin kullanıldığı bu çalışmada geçerlik düzeyini artırmak için faktör yük değeri .50 olarak alınmıştır.

Ayrıca Arapça Yabancı Dil Yeterliği Ölçeği'nin (AYDYÖ) yapı geçerliğini ölçmek için de açımlayıcı faktör analizi kullanılmıştır. Verilerin faktör analizi için uygun olup olmadığı, Kaiser- Meyer-Olkin (KMO) ve Barlett Sphericity Test sonuçlarına göre; 22 maddenin KMO =.949 ve $p = 0.000$ ($p < 0,001$) olarak hesaplanmıştır. Örneklem büyüklüğünün yeterliliğini test eden KMO değeri 1'e yakın çıktığından, mevcut örneklem büyüklüğünün faktör analizini yapabilmek için yeterli olduğu söylenebilir. Barlett-testi ise değişkenleri arasındaki korelasyonların yeterli düzeyde olduğunu kanıtlamaktadır. Tablo 3'de Arapça Yabancı Dil Yeterliği Ölçeği (AYDYÖ) faktör analizi sonuçları görülmektedir.

Arapça Yabancı Dil Yeterliği Ölçeği (AYDYÖ)'nde iyi bir faktörleşme yapısı elde etmek için varimax döndürme uygulanmıştır. Döndürme işlemi, madde ayırt ediciliği sonucunda 22 madde üzerinden hesaplanmıştır. Faktör analizi sonucunda ölçekten 1., 20. ve 21. maddeler çıkartılmıştır. Sonuç olarak Arapça Yabancı Dil Yeterliği Ölçeği (AYDYÖ) okuma yeterliği, yazma yeterliği ve gramer yeterliği boyutlarında sınıflanmış, çözümlenmeler 19 madde üzerinden gerçekleştirilmiştir. Maddeler tabloda gösterilirken E. şeklinde kısaltılarak numaralandırılmıştır. Maddelerin faktör yük değerleri, toplam varyansı açıklama oranları ve (Cronbach Alfa) İç Tutarlılık katsayı değerleri ile ilgili veriler Tablo 3'de gösterilmiştir.

Tablo 3. Arapça Yabancı Dil Yeterliği Ölçeği (AYDYÖ) Faktör Analizi ve Güvenirlik Analizi Sonuçları

Maddeler	\bar{X}	Communalities	Okuma Yeterliği	Gramer Yeterliği	Yazma Yeterliği
E2. Arapça kitapları okuduğumda anlayabilirim.	3.17	.745	.808		
E3. Arapça bir metni anlayacak kadar Arapça kelime biliyorum.	3.34	.745	.805		
E4.Cümlenin bağlamına/gelişine göre Arapça bir metindeki kelimeleri anlayabilirim.	3.45	.745	.775		
E6. Arapça metinleri anlayacak yeterli bilgiye sahibim.	3.31	.736	.770		

Sevim ÖZDEMİR, Gül ŞEN YAMAN

E5. Zor bir Arapça cümle gördüğümde anlayabilirim.	2.81	.702	.768
E7. Arapça okuduğunu anlama sınavlarında yüksek bir puan alabilirim.	3.58	.632	.646
E13. Arapça dil bilgisini doğru kullanabilirim.	3.35	.658	.637
E12. Arapça yazabilmek için yeterli Arapça kelime haznesine sahibim.	3.42	.617	.609
E17. قواعد نحوية Gramer kurallarını kullanabilecek kabiliyetim var.	3.38	.818	.832
E16. قواعد نحوية Gramer kurallarını anlayabilirim.	3.36	.765	.778
E19. Arapça vezinlere (اوزان) hâkimim.	3.37	.736	.743
E18. (إعراب) İ'rab (Harekeleme) yapabiliyorum.	3.79	.679	.733
E22. Sarf ve nahiv (النحو) kaidelerini (والصرف) anlamamda Kuran'ı Kerim'in dil kaide yapısının bana yardımcı olduğuna eminim.	3.50	.608	.595
E10. Arapça yazım anlaşılırdır.	4.84	.703	.814
E9. Arapçayı iyi derecede yazabilirim.	4.53	.744	.802
E15. Kur'an-ı Kerim bilmek benim Arapça yazmamda yardımcı olur.	4.96	.605	.754
E14. Arapça yazma sınavından yüksek bir puan alabileceğimden eminim.	4.10	.637	.636
E8. Arapça bir metni daha kolay anlamamda Kur'an okumanın bana yardımcı olduğundan eminim.	4.68	.501	.599

Anadolu İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Arapça Öz-Yeterlik Algılarına İlişkin Görüşleri

E11. Arapça imla ve noktalamada yeterli bilgiye sahibim.	3.79	.544	.516
Özdeğerler	5.238	3.941	3.741
Açıklanan toplam varyans	27.566	20.745	19.687
Açıklanan kümülatif varyans (%)	27.566	48.310	67.997
Cronbach alfa	.93	.90	.87

Keiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy: .949

Bartlett's Test of Sphericity: 8924.791

Sig. : .000

Yapılan faktör analizi sonucunda toplam varyansı açıklama oranı % 67.997 olarak hesaplanmıştır. Tablo 4'de görüldüğü gibi, birinci boyutu oluşturan "okuma yeterliği" sekiz maddeden oluşmakta ve maddelerin faktör yük değerleri .808- .609 arasında değişmektedir. Bu boyutun açıkladığı varyans oranı % 27.566'dır. Ölçeğin ikinci boyutunu "gramer yeterliği" oluşturmaktadır. Bu boyut da beş maddeyi içermektedir. Maddelerin faktör yük değerleri .832 - .595 arasında değişmektedir ve bu boyutun açıkladığı varyans % 20.745'dir. Üçüncü ve son boyut olan "yazma yeterliği" de altı maddeden oluşmakta ve maddelerin faktör yük değerleri .814- .516 arasında değişmektedir. Boyutlara ait güvenilirlikler sırasıyla .93, .90 ve .87'dir. Ölçeğin tüm maddelerine ait güvenilirlikleri .95'dir. Ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik analiz sonuçlarının orijinal ölçekte elde edilen verilere yakın olduğu görülmektedir.

Ölçeğe ait maddelerin aritmetik ortalama değerleri incelendiğinde, öğrencilerin "*Kur'an-ı Kerim bilmek benim Arapça yazmamda yardımcı olur.*" ($\bar{X} = 4.96$), "*Arapça yazım anlaşılırdır.*" ($\bar{X} = 4.84$), "*Arapça bir metni daha kolay anlamamda Kur'an okumanın bana yardımcı olacağından eminim.*" ($\bar{X} = 4.68$) maddelerine en yüksek puanı; "*Zor bir Arapça cümle gördüğümde anlayabilirim*" ($\bar{X} = 2.81$), "*Arapça kitapları okuduğumda anlayabilirim*" ($\bar{X} = 3.17$) ve "*Arapça metinleri anlayacak yeterli bilgiye sahibim*" ($\bar{X} = 3.31$) maddelerine de en düşük puanı verdikleri görülmektedir.

Açıklayıcı faktör analizi sonucunda elde edilen üç boyutun doğrulanması, doğrulayıcı faktör analizi ile yapılmıştır. Doğrulayıcı faktör analizinin (DFA), yapısal denklem modeli ile gerçekleştirilmesinin nedeni, uyum iyiliğinin istatistiksel olarak test edilmesine izin vermesi ve yapısal denklem modelinin doğrulayıcı bir yol oynamasıdır.²⁶ DFA, yapısal denklem modelinin doğrudan bir

²⁶ Ewert, Alan; Sibthorp, Jim. Multivariate Analysis in Experiential Education: Exploring The Possibilities. Journal of Experiential Education, 2000, 23.2: s. 113. <http://jee.sagepub.com/content/23/2/108.full.pdf+html> , 23.06.2016

uygulamasıdır ve araştırmacı tek bir model belirleyerek yapısal denklem modelini, bu modelin istatistiksel anlamlılığını değerlendirmede kullanır.²⁷ Lisrel 8.54 kullanılarak yapılan ‘yol analizi’ sonucunda (Tablo 4) RMSEA (ortalama kareli yaklaşım hatalarının karekökü), CFI (karşılaştırmalı uyum indeksi), GFI (uyum iyiliği indeksi) indeksi gibi uygunluk istatistiklerinin kabul edilebilir aralıkta olduğu görülmektedir.²⁸ Bu durumda AYDYÖ’nün üç faktörlü bir yapıda olduğu doğrulanmıştır. Elde edilen faktör yükleri ve faktörler arasındaki korelasyonlar Şekil 1’de görülmektedir. AYDYÖ’nün doğrulayıcı faktör analizinden elde edilen modelin uyum indeksleri incelenmiş ve Ki-kare değeri ($\chi^2=715.51$), serbestlik derecesi ($sd=146$), $p=0.000 < 0.05$) bulunmuştur. Uyum indeksi değerleri $RMSEA=0.078$, $NFI=.98$, $GFI=0.90$, $AGFI=0.86$, $CFI=0.98$ ve $SRMR=0.053$ ve $RMR=.020$ olarak elde edilmiştir. χ^2 / sd değeri Tablo 4’de belirtilen aralıkta yer almamasına rağmen diğer uyum indeks değerlerinin kabul edilebilir aralıkta oldukları görülmektedir. Ayrıca hesaplanan istatistiklerden χ^2 / sd değerinin 5’ten küçük olması model veri uyumunun mükemmel olduğunu göstermektedir.²⁹ Tablo 4’e göre uyum indeksleri incelendiğinde E3 ile E2 ve E10 ile E9 ve E17 ile E16 arasında iyileştirmenin yapıldığı görülmektedir.

Tablo 4. Arapça Yabancı Dil Yeterliği Ölçeği (AYDYÖ)’ne İlişkin Uyum İyiliği İndeksleri³⁰

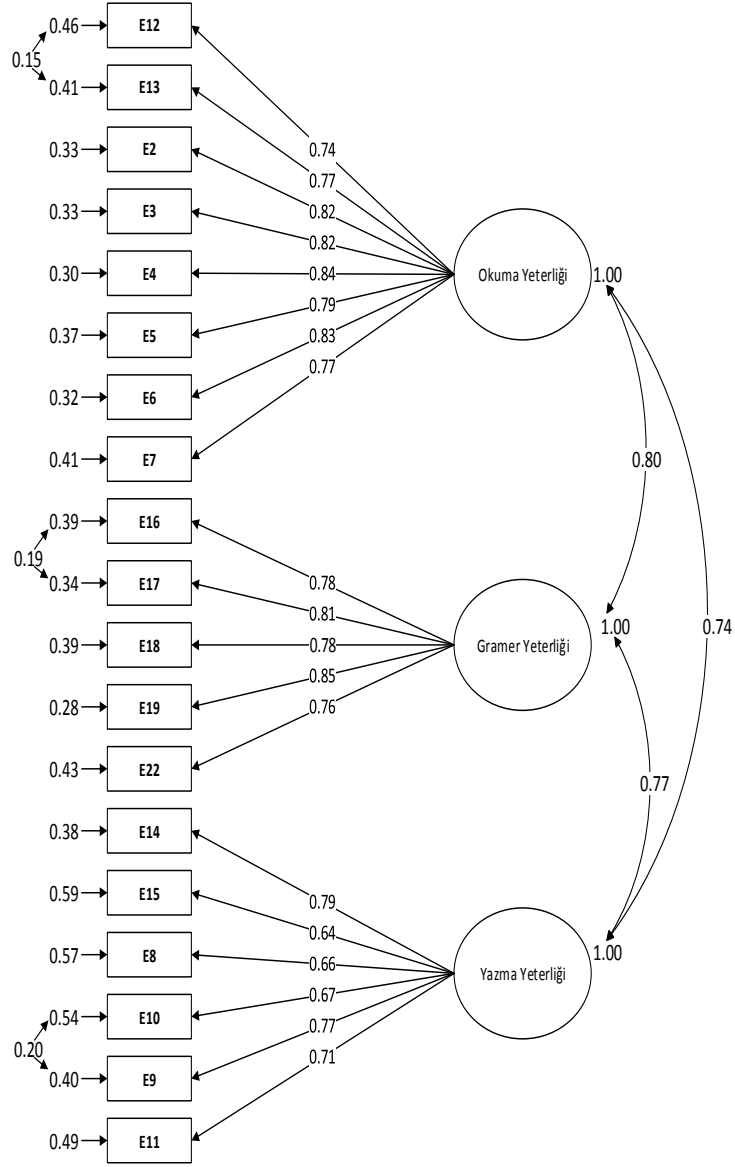
Uyum İndeksleri	İyi Uyum	Kabul Edilebilir Uyum	Önerilen Model
χ^2	$0 \leq \chi^2 \leq 2sd$	$2sd < \chi^2 \leq 3 sd$	715.51 (sd=146)
χ^2/sd	$0 \leq \chi^2/sd \leq 2$	$2 < \chi^2/sd \leq 3$	4.90
RMSEA	$0 \leq RMSEA \leq 0,05$	$0,05 < RMSEA \leq 0,10$.078
GFI	$0,95 \leq GFI \leq 1,00$	$0,90 \leq GFI < 0,95$	0.90
AGFI	$0,90 \leq AGFI \leq 1,00$	$0,85 \leq AGFI < 0,90$	0.86
RMR	$0 \leq RMR \leq 0,05$	$0,05 < RMR \leq 0,10$	0.20
SRMR	$0 \leq SRMR \leq 0,05$	$0,05 < SRMR \leq 0,10$	0.053

²⁷ Hair vd., *Multivariate Data Analysis*, s. 112.

²⁸ David Kaplan, *Statistical Power in Structural Equation Modeling*, Hoyle, Rick H. (Ed), *Structural equation modeling: Concepts, issues, and applications.*, Sage Publications, Thousand Oaks, CA, US1995, s. 105.

²⁹ Hooper, Daire; Coughlan, Joseph; Mullen, Michael. *Structural Equation Modelling: Guidelines For Determining Model Fit*. *Articles*, 2008, 2., s. 54.

³⁰ Schermelleh-Engel, K., Moosbrugger, H. ve Müller, H, *Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness of Fit Measures*. *Methods of Psychological Research Online*, 8(2), 2003, 52.



Chi-Square=715.51, df=146, P-Value=0.00000, RMSEA=0.078

Şekil 1.: Arapça Yabancı Dil Yeterliği Ölçeği (AYDYÖ)'nin Doğrulayıcı Faktör Analizi Modeli

Verilerin Çözümlemesi

Araştırmada Anadolu İmam-Hatip Liselerinde eğitim-öğretim gören öğrencilere ilişkin demografik özellikler ile Arapçaya yönelik görüşler, frekans ve yüzde analizi ile incelenmektedir. Anadolu İmam-Hatip Liselerinde eğitim-öğretim gören öğrencilerin Arapça öz-yeterliğin boyutlarına ilişkin düzeyleri ile bu boyutları oluşturan maddelere ilişkin aritmetik ortalamalar ve standart sapmalar hesaplanmıştır. Demografik özelliklerin Arapça öz-yeterlik üzerindeki etkisi t- testi ve Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) ile sınanmıştır. Gruplar arasında anlamlı etkileşimlerin kaynağının saptanması için Post – Hoc yöntemlerinden Scheffe testi uygulanmıştır.

BULGULAR

Bu bölümde Anadolu İmam-Hatip Liselerinde eğitim- öğretim gören öğrencilerden toplanan verilerin çözümlenmesi sonucunda ortaya çıkan bulgular ve yorumlar yer almaktadır.

1. Anadolu İmam-Hatip Liselerinde Eğitim- Öğretim Gören Öğrencilerin Arapçaya Yönelik Görüşleri İle İlgili Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde, Anadolu İmam-Hatip Liselerinde eğitim- öğretim gören öğrencilerin Arapçaya yönelik görüşlerinin tespit edilmesine yönelik bulgular ve yorumlar, Tablo 5’de gösterilmektedir.

Tablo 5. Anadolu İmam-Hatip Liselerinde Eğitim- Öğretim Gören Öğrencilerin Arapçaya Yönelik Görüşlerinin Tespit Edilmesine Yönelik Bulgular

Maddeler	DÜZEYLER						\bar{X}
	Hiç		Biraz		Çok		
	f	%	f	%	f	%	
1.Arapça derslerinde Latin harflerini kullanırsam daha kolay öğreneceğime inanıyorum.	243	37.5	276	42.6	121	18.7	1.81
2.Arapça derslerinde sağdan sola doğru yazmak benim hızlı öğrenmemi zorlaştırıyor.	321	49.5	229	35.3	92	14.2	1.64

Anadolu İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Arapça Öz-Yeterlik Algılarına İlişkin Görüşleri

3 Arapça derslerinde öğretmenin konuştuklarını anlamak beni daha çok öğrenmeye teşvik ediyor.	104	16.0	255	39.4	286	44.1	2.28
4 Arapçada bazı harflerin okunuşunun farklı olması konuşma isteğimi engelliyor.	228	35.2	284	43.8	130	20.1	1.85
5.Arapça dersinde hareketlerin kullanılmaması Arapça öğrenmemi zorlaştırıyor.	183	28.2	255	39.4	197	30.4	2.02
6.Arapça dersinde ezber yapmak zorunda hissetmemin ders çalışmamı engellediğini düşünüyorum.	211	32.6	272	42.0	164	25.3	1.93
7.Arapça ders kitaplarını çok karmaşık buluyorum.	171	26.4	292	45.1	177	27.3	2.01
8.Diğer derslerim ile Arapça arasında ilişki olmamasının Arapçayı öğrenmemi zorlaştırdığını düşünüyorum.	235	36.3	257	39.7	155	23.9	1.88
9.Arapçanın Kur'an-ı Kerim'in dili olduğu için Arapça öğrenmenin önemli olduğunu düşünüyorum.	66	10.2	197	30.4	380	58.6	2.49
10.Son yıllardaki ekonomik ve siyasi gelişmelerin Arapça öğrenmenin önemini artırdığını düşünüyorum.	174	26.9	273	42.1	199	30.7	2.04
11.Teknolojinin gelişmesi sayesinde diğer ülkelerin kültürlerini daha rahat öğrenebilmek için Arapça öğrenmenin önemli olduğunu düşünüyorum.	135	20.8	277	42.7	234	36.1	2.15

Anadolu İmam-Hatip Liselerinde eğitim-öğretim gören öğrencilerin Arapçaya yönelik görüşleri ile ilgili bulgular incelendiğinde öğrenciler Arapçayı en çok (% 58.6) Kur'an dili olması sebebiyle öğrenmesi gerektiğine inanmaktadır. Ayrıca Arapça öğretmenin söylediğinin kolay anlaşılması öğrencilerin çoğunluğu tarafından bu dilin öğrenilmesine bir teşvik oluşturduğu (%44.1) belirtilmiştir. Ancak Arapçanın sağdan sola doğru yazılışının Arapça öğreniminde herhangi bir zorluk oluşturmadığı (%14.2) görülmektedir

2. Anadolu İmam-Hatip Liselerinde Eğitim-Öğretim Gören Öğrencilerin Cinsiyetlerine Göre Arapça Öz-Yeterliklerine Yönelik Görüşlerine Ait Bulgular ve Yorumlar

Anadolu İmam-Hatip Liselerinde eğitim-öğretim gören öğrencilerin cinsiyetlerine göre Arapça öz-yeterliklerine yönelik görüşlerine ait bulgular Tablo 6’da verilmektedir. Cinsiyetin, öğrencilerin Arapça öz-yeterliklerinin üzerine etkisi t-testi ile araştırılmış ve elde edilen sonuçlar Tablo 6’da gösterilmiştir.

Tablo 6. Cinsiyetin Arapça Öz-Yeterlik Üzerine Etkisi

Arapça öz-yeterlik	Cinsiyet	N	\bar{X}	ss	t	p
Okuma yeterliği	Kız	308	3.2321	1.48231	-1.025	.306
	Erkek	316	3.3572	1.56269		
Gramer yeterliği	Kız	308	3.5409	1.66388	1.084	.279
	Erkek	316	3.3943	1.71250		
Yazma yeterliği	Kız	308	4.5541	1.48565	1.303	.193
	Erkek	316	4.3940	1.58151		

p* < .05

Araştırmanın bulgularına göre cinsiyetin, Arapça öz-yeterliğin boyutları olan okuma yeterliği, gramer yeterliği ve yazma yeterliği üzerinde etkisinin olmadığı görülmektedir [t₍₆₂₂₎ = -1.025, p > 0.05], [t₍₆₂₂₎ = +1.084, p > 0.05], [t₍₆₂₂₎ = +1.303, p > 0.05]. Ancak verilerin aritmetik ortalama değerleri incelendiğinde okuma yeterliğinde erkek öğrencilerin ($\bar{X}_{\text{erkek öğrenci}} = 3.3572$) kız öğrencilere ($\bar{X}_{\text{kız öğrenci}} = 3.2321$) nazaran daha çok okuma yeterliğine sahip oldukları, gramer yeterliğinde ise kız öğrencilerin ($\bar{X}_{\text{kız öğrenci}} = 3.5409$) erkek öğrencilere ($\bar{X}_{\text{erkek öğrenci}} = 3.3943$) nazaran daha iyi olduğu söylenilebilir. Buna paralel olarak yazma yeterliğinde de kız öğrencilerin ($\bar{X}_{\text{kız öğrenci}} = 4.5541$) erkek öğrencilere ($\bar{X}_{\text{erkek öğrenci}} = 4.3940$) nazaran daha iyi olduğu söylenilebilir. Cinsiyetin Arapça öz-yeterlik üzerine etkisinde; gramer ve yazma yeterliği boyutunda kız öğrencilerin, okuma yeterliğinde ise erkek öğrencilerin daha iyi oldukları söylenebilir.

3. Anadolu İmam-Hatip Liselerinde Eğitim-Öğretim Gören Öğrencilerin Annelerinin Eğitim Durumuna Göre Arapça Öz-Yeterliklerine Yönelik Görüşlerine Ait Bulgular ve Yorumlar

Öğrencilerin annelerinin eğitim durumlarının, öğrencilerin, Arapça öz-yeterliklerine yönelik görüşleri ANOVA, görüşler arasında anlamlı farklılığın olup olmadığı ise Scheffe testi ile test edilmiştir (Tablo 7). Annenin eğitim durumunun Arapça öz-yeterlik ölçeğinin boyutlarını oluşturan okuma [$F_{(3,630)} = .603$, $p > .614$], gramer [$F_{(3,630)} = .296$, $p > .828$] ve yazma [$F_{(3,630)} = 1.413$, $p > .238$] yeterliklerine etkisinin olmadığı görülmektedir (Tablo 7). Başka bir ifadeyle annenin eğitim durumunun öğrencilerin Arapça öz-yeterliklerini etkilemediği söylenebilir.

Tablo 7. Annenin Eğitim Durumunun Öğrencilerin Arapça Öz-Yeterlikleri Üzerine Etkisi

Boyutlar	\bar{X}			Okuma ve yazma bilmiyor	F	p	Grup fark
	İlkokul	Lise	Lisans ve Lisansüstü				
Okuma yeterliği	3.2606	3.3873	3.5357	3.4926	.603	.614	-
Gramer yeterliği	3.4470	3.5639	3.4971	3.7412	.296	.828	-
Yazma yeterliği	4.4652	4.5533	4.4048	5.2157	1.413	.238	-
p* < .05							

Öğrencilerin annelerinin eğitim düzeyleri yükseldikçe ($\bar{X}_{\text{ilkokul}} = 3.2606$, $\bar{X}_{\text{lise}} = 3.3873$, $\bar{X}_{\text{lisans ve lisansüstü}} = 3.5357$) okuma yeterliği boyutunda aritmetik ortalama değerlerin arttığı görülmektedir (Tablo 7). Gramer yeterliğinde ise lise mezunu anneye ($\bar{X}_{\text{lise}} = 3.5639$) sahip olan öğrencinin ilkokul ($\bar{X}_{\text{ilkokul}} = 3.4470$) ve lisans ve lisansüstü eğitime sahip ($\bar{X}_{\text{lisans ve lisansüstü}} = 3.4971$) anne durumuna göre daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Yine aynı tablodan okuma-yazma bilmeyen anneye sahip öğrencinin gramer boyutunda en yüksek ortalama değere sahip olduğu da görülmektedir. Bu bulgu son derece ilgi çekicidir. Yazma yeterliği boyutunda da benzer bulgu yer almaktadır. Yazma yeterliğinde de

okuma-yazma bilmeyen anneye sahip ($\bar{X}_{\text{okuma yazma bilmiyor}} = 5.2157$) olan öğrencinin eğitim düzeyi yüksek olan anneye sahip ($\bar{X}_{\text{lisans ve lisansüstü}} = 4.4048$, $\bar{X}_{\text{lise}} = 4.5533$, $\bar{X}_{\text{ilkokul}} = 4.4652$) olan öğrencilere göre aritmetik ortalama değeri yüksek elde edilmiştir.

4. Anadolu İmam-Hatip Liselerinde Eğitim-Öğretim Gören Öğrencilerin Babalarının Eğitim Durumuna Göre Arapça Öz-Yeterliklerine Yönelik Görüşlerine Ait Bulgular ve Yorumlar

Öğrencilerin babalarının eğitim durumuna göre Arapça öz-yeterliklerine yönelik görüşleri ANOVA ile test edilmiş, görüşler arasında anlamlı farklılığın olup olmadığı Scheffe testi ile elde edilmiştir. Babanın eğitim durumunun Arapça öz-yeterlik ölçeğinin boyutlarını oluşturan okuma [$F_{(3,630)} = .133$, $p > .941$], gramer [$F_{(3,630)} = .811$, $p > .488$] ve yazma [$F_{(3,630)} = 189$, $p > .904$] yeterliklerine etkisinin olmadığı görülmektedir. Tablo 8'de görüldüğü üzere öğrencilerin babalarının eğitim durumlarının, onların Arapça öz-yeterlikleri üzerine etkisinin olmadığı tespit edilmiştir.

Tablo 8. Babanın Eğitim Durumunun Öğrencilerin Arapça Öz-Yeterlikleri Üzerine Etkisi

\bar{X}							
Boyutlar	İlkokul	Lise	Lisans ve lisansüstü	Okuma yazma bilmiyor	F	p	Grup fark
Okuma yeterliği	3.3253	3.2736	3.2656	3.6000	.133	.941	-
Gramer yeterliği	3.5675	3.3373	3.4214	3.6800	.811	.488	-
Yazma yeterliği	4.4905	4.4811	4.4807	5.0000	.189	.904	-
p* < .05							

Öğrencilerin babalarının eğitim düzeylerine bakıldığında okuma yeterliği boyutunda ilkokul ($\bar{X}_{\text{ilkokul}} = 3.3253$) mezunu babaya sahip olan öğrencilerin, lise ($\bar{X}_{\text{lise}} = 3.2736$), lisans ve lisansüstü ($\bar{X}_{\text{lisans ve lisansüstü}} = 3.2656$)

mezunu babaya sahip olan öğrencilere göre okuma yeterlik algısının daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca babalarının okuma yazma bilmeyen (\bar{X} okuma-yazma bilmiyor= 3.6000) öğrencilerde okuma yeterliği algısının daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır (Tablo 8). Gramer yeterliğinde ise lise mezunu babaya (\bar{X} lise = 3.3373) sahip olan öğrencinin, ilkokul (\bar{X} ilkokul = 3.5675), lisans ve lisansüstü eğitime sahip (\bar{X} lisans ve lisansüstü = 3.4214) baba durumuna göre gramer yeterlik algısının daha düşük olduğu anlaşılmaktadır. Yine aynı tablodan okuma yazma bilmeyen babaya sahip öğrencinin gramer boyutunda en yüksek ortalama değere sahip olduğu da görülmektedir. Bu bulgu son derece ilgi çekicidir. Yazma yeterliği boyutunda da benzer bulgu yer almaktadır. Yazma yeterliğinde de okuma yazma bilmeyen babaya sahip (\bar{X} okuma-yazma bilmiyor = 5.0000) olan öğrencinin eğitim düzeyi yüksek olan babaya sahip (\bar{X} lisans ve lisansüstü = 4.4807, \bar{X} lise = 4.4811), (\bar{X} ilkokul = 4.4905) olan öğrencilere göre aritmetik ortalama değeri yüksek elde edilmiştir.

5. Anadolu İmam-Hatip Liselerinde Eğitim-Öğretim Gören Öğrencilerin Ailenin Ekonomik Durumuna Göre Arapça Öz-Yeterliklerine Yönelik Görüşlerine Ait Bulgular ve Yorumlar

Öğrenci ailelerinin ekonomik durumunun Arapça öz-yeterliklerine yönelik görüşleri ANOVA ile görüşler arasında anlamlı farklılığın olup olmadığı Scheffe testi ile test edilmiştir. Ailenin ekonomik durumunun Arapça öz-yeterlik ölçeğinin boyutlarını oluşturan okuma [$F_{(3,627)} = .589, p > .622$], gramer [$F_{(3,627)} = .531, p > .661$] ve yazma [$F_{(3,627)} = 1.102, p > .348$] yeterliklerine etkisinin olmadığı görülmektedir. Başka bir ifadeyle ailenin ekonomik durumu öğrencilerin Arapça öz-yeterliklerini etkilememektedir.

Tablo 9. Öğrencilerin Ailelerinin Ekonomik Durumunun Öğrencilerin Arapça Öz-Yeterlikleri Üzerine Etkisi

Boyutlar	\bar{X}				f	p	Grup fark
	Düşük	Orta	İyi	Çok İyi			
Okuma yeterliği	3.1961	3.3554	3.2205	3.0887	.589	.622	-
Gramer yeterliği	3.3843	3.5344	3.3712	3.3161	.531	.661	-
Yazma yeterliği	4.1340	4.5463	4.4507	4.3925	1.102	.348	-
p* < .05							

Ailenin ekonomik durumuna ilişkin tabloya bakıldığında okuma yeterliği boyutunda aile ekonomik durumu aritmetik ortalamalarının düşük (\bar{X} düşük = 3.1961), orta (\bar{X} orta = 3.3554) ve iyi (\bar{X} iyi = 3.2205) olan öğrencilerin, çok iyi (\bar{X} çok iyi = 3.0887) olan öğrencilere göre daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır (Tablo 9). Gramer yeterliğinde ise aritmetik ortalamaların ekonomik durumu orta (\bar{X} orta = 3.5344) olan öğrencilerin, ekonomik durumu düşük (\bar{X} düşük = 3.3843), iyi (\bar{X} iyi = 3.3712) ve çok iyi (\bar{X} çok iyi = 3.3161) olan öğrencilere göre daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Tabloda yazma yeterliği sütunu incelendiğinde gramer yeterliğindeki duruma benzer bir durum görülmektedir. Ekonomik durumu orta (orta = 4.5463) olan öğrencilerin aritmetik ortalamalarının diğer öğrencilere (düşük = 4.1340, iyi = 4.4507 ve çok iyi = 4.3925) göre daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

6. Anadolu İmam-Hatip Liselerinde Eğitim-Öğretim Gören Öğrencilerin Annelerinin Yabancı Dil Öğrenmeye İlişkin Tutumlarının Arapça Öz-Yeterliklerine Yönelik Görüşlerine Ait Bulgular ve Yorumlar

Tablo 10'da öğrencilerin annelerinin yabancı dil öğrenmelerine yönelik tutumlarının Arapça öz-yeterliklerine etkisine yönelik verilerin analizleri bulunmaktadır. Arapça öz-yeterlik boyutları olan okuma, gramer ve yazma yeterliklerine göre öğrencilerin görüşleri arasında anlamlı farklılıklar bulunmaktadır (Tablo 10). Analiz sonuçlarına göre öğrencilerin Arapça öz-yeterlik boyutu olan okuma [$F_{(3,635)} = 4.183, p > .006$] yeterliğine yönelik görüşleri arasında anlamlı farklılığın olmadığı görülmektedir. Annesinin yabancı dil öğrenmeye olan desteği çok olan öğrencinin aldığı aritmetik ortalama değerinin yüksek (\bar{X} çok destekliyor = 3.5848) olduğu görülmektedir. Diğer iki boyut olan gramer ve yazma yeterliklerine yönelik görüşler arasında anlamlı farklılıklar bulunmaktadır (Tablo 10).

Tablo 10. Öğrencilerin Annelerinin Yabancı Dil Öğrenmeye İlişkin Tutumlarının Arapça Öz-Yeterliklerine Etkisi

		\bar{X}			F	p	Grup fark
Boyutlar		Biraz Destekliyor	Orta Destekliyor	Çok Destekliyor			
Okuma yeterliği	2.7176	3.0917	3.2515	3.5848	4.182	.006	-

Anadolu İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Arapça Öz-Yeterlik Algılarına İlişkin Görüşleri

Gramer yeterliği	2.7630	3.2114	3.4468	3.7793	4.461	.004*	Destekle miyor- Çok destekli yor
Yazma yeterliği	3.8580	4.2159	4.4555	4.7816	4.849	.002*	Destekle miyor- Çok destekli yor Biraz Destekli yor – Çok Destekli yor
p* < .05							

Gramer yeterliğine yönelik öğrenci görüşleri arasında anlamlı farklılığın olduğu [$F_{(3,635)} = 4.461, p = .004$], bu farklılığın ise annesi yabancı dil öğrenmeyi desteklemeyen öğrencilerle ($\bar{X}_{\text{Desteklemiyor}} = 2.7630$) annesi yabancı dil öğrenmeyi çok destekleyen öğrenciler ($\bar{X}_{\text{Çok Destekliyor}} = 3.7793$) arasında olduğu görülmektedir. Yazma yeterliğine yönelik öğrenci görüşleri arasında da anlamlı farklılığın olduğu [$F_{(3,635)} = 4.849, p = .002$], bu farklılığın ise annesi yabancı dili desteklemeyen öğrenciler ve ($\bar{X}_{\text{Desteklemiyor}} = 3.8580$) annesi yabancı dili çok destekleyen öğrenciler ($\bar{X}_{\text{Çok Destekliyor}} = 4.7816$) ile annesi yabancı dili öğrenmeyi biraz destekleyen ($\bar{X}_{\text{Biraz Destekliyor}} = 4.2159$) öğrenciler ve annesi yabancı dili öğrenmeyi çok destekleyen ($\bar{X}_{\text{Çok Destekliyor}} = 4.7816$) öğrenciler arasında olduğu görülmektedir. Öğrencilerin yabancı dil öğreniminde çevresel etmen olarak kabul edebileceğimiz aile ortamında annenin yabancı dil öğrenmeyi desteklemesinin, öğrencilerde gramer ve yazma yeterliği açısından önemli olduğu görülmektedir. Buradan hareketle annenin yabancı dil öğrenmeye teşvik ediyor olmasını, öğrencinin yeterliğini artırıcı unsur olarak belirtebiliriz.

7. Anadolu İmam-Hatip Liselerinde Eğitim-Öğretim Gören Öğrencilerin Babalarının Yabancı Dil Öğrenmeye İlişkin Tutumlarının Arapça Öz-Yeterliklerine Etkisine Yönelik Görüşlerine Ait Bulgular ve Yorumlar

Tablo 11’de öğrencilerin babalarının yabancı dil öğrenmelerine yönelik tutumlarının Arapça öz-yeterliklerine etkisine yönelik görüşlerine ait verilerinin analizleri bulunmaktadır. Arapça öz-yeterlik boyutları olan okuma, gramer ve yazma yeterlikleri boyutlarına göre öğrencilerin görüşleri arasında anlamlı farklılıkların bulunduğu Tablo 11’de görülmektedir.

Analiz sonuçlarına göre öğrencilerin Arapça öz-yeterlik boyutu olan okuma yeterliğine yönelik görüşleri arasında anlamlı farklılığın olduğu [$F_{(3,625)} = 4.920, p = .002 \leq 0.05$], bu farklılığın ise babası yabancı dil öğrenmeyi biraz destekleyen öğrencilerle ($\bar{X}_{\text{Biraz Destekliyor}} = 2.9233$) babası yabancı dil öğrenmeyi çok destekleyen öğrenciler ($\bar{X}_{\text{Çok Destekliyor}} = 3.5249$) arasında olduğu görülmektedir.

Tablo 11. Öğrencilerin Babalarının Yabancı Dil Öğrenmeye İlişkin Tutumlarının Arapça Öz-Yeterliliklerine Etkisi

Boyutlar	\bar{X}				F	p	Grup fark
	Destekle miyor	Biraz Destekli yor	Destekliyor	Çok Destekliyor			
Okuma yeterliği	2.8301	2.9233	3.3540	3.5249	4.920	.002 *	Biraz Destekliyor -Çok Destekliyor
Gramer yeterliği	3.1077	2.9943	3.5141	3.7559	5.374	.001 *	Biraz Destekliyor -Çok Destekliyor
Yazma yeterliği	4.0171	4.0991	4.5084	4.7330	5.136	.002 *	Biraz Destekliyor -Çok Destekliyor

p* < .05

Gramer yeterliğine yönelik öğrenci görüşleri arasında anlamlı farklılığın olduğu [$F_{(3,625)} = 5.374, p = .001$], bu farklılığın ise babası yabancı dil öğrenmeyi biraz destekleyen öğrencilerle ($\bar{X}_{\text{Biraz Destekliyor}} = 2.9943$) babası yabancı dil öğrenmeyi çok destekleyen öğrenciler ($\bar{X}_{\text{Çok Destekliyor}} = 5.374$) arasında olduğu

görülmektedir. Yazma yeterliğine yönelik öğrenci görüşleri arasında anlamlı farklılığın olduğu [$F_{(3,625)} = 5.136, p = .002$], bu farklılığın ise babası yabancı dil öğrenmeyi biraz destekleyen öğrencilerle ($\bar{X}_{\text{Biraz Destekliyor}} = 4.0991$) babası yabancı dil öğrenmeyi çok destekleyen öğrenciler ($\bar{X}_{\text{Çok Destekliyor}} = 4.7330$) arasında olduğu tespit edilmiştir. Tablo 10 ve tablo 11’de de görüldüğü üzere öğrencilerin aile ortamlarından destek almalarının, hedef dile ve bu dil becerilerine yönelik öz-yeterlik algıları üzerinde etkili olduğu görülmektedir.

8. Anadolu İmam-Hatip Liselerinde Eğitim-Öğretim Gören Öğrencilerin Okulun Yabancı Dil Olanaklarının Arapça Öz-Yeterliklerine Etkisine Yönelik Görüşlerine Ait Bulgular ve Yorumlar

Tablo 12’de öğrencilerin okul yabancı dil olanaklarının, Arapça öz-yeterliklerine olan etkisine yönelik verilerin analizleri bulunmaktadır. Arapça öz-yeterlik boyutları olan okuma, gramer ve yazma yeterliklerine göre öğrencilerin görüşleri arasında anlamlı farklılıkların bulunduğu Tablo 12’de görülmektedir.

Analiz sonuçlarına göre öğrencilerin Arapça öz-yeterlik boyutu olan okuma yeterliğine yönelik görüşleri arasında anlamlı farklılığın olduğu [$F_{(3,632)} = 12.195, p = .000$], bu farklılığın ise okul dil olanakları zayıf olan öğrencilerle ($\bar{X}_{\text{zayıf}} = 2.7697$) okul dil olanakları orta olan öğrenciler ($\bar{X}_{\text{orta}} = 3.2217$) ve okul dil olanakları zayıf olan öğrencilerle okul yabancı dil olanakları iyi olan öğrenciler arasında olduğu ($\bar{X}_{\text{iyi}} = 3.7544$) görülmektedir.

\bar{X}							
Boyutlar	Zayıf	Orta	İyi	Pekiyi	F	p	Grup fark
Okuma yeterliği	2.7697	3.2217	3.7544	3.4176	12.195	.000*	Zayıf – Orta Zayıf – İyi
Gramer yeterliği	3.1534	3.4253	3.7414	3.6636	3.544	.014	Zayıf – İyi

Yazma yeterliği	4.0589	4.4489	4.8476	4.4545	7.428	.000*	Zayıf – İyi Orta - İyi
p* < .05							

Tablo 12. Okulun Yabancı Dil Olanaklarının Öğrencilerin Arapça Öz-Yeterlilikleri Üzerine Etkisi

Gramer yeterliğine yönelik öğrenci görüşleri arasında anlamlı farklılığın olduğu [$F_{(3,632)} = 3.544, p = .014$], bu farklılığın ise okul dil olanakları zayıf olan öğrencilerle ($\bar{X}_{\text{zayıf}} = 3.1534$) okul yabancı dil olanakları iyi olan öğrenciler ($\bar{X}_{\text{iyi}} = 3.7414$) arasında olduğu görülmektedir. Yazma yeterliğine yönelik öğrenci görüşleri arasında anlamlı farklılığın olduğu [$F_{(3,632)} = 7.428, p = .000$], bu farklılığın ise okul dil olanakları zayıf olan öğrencilerle ($\bar{X}_{\text{zayıf}} = 4.0589$) okul yabancı dil olanakları iyi olan öğrenciler ($\bar{X}_{\text{iyi}} = 4.8476$) ve okul dil olanakları orta olan öğrenciler ($\bar{X}_{\text{orta}} = 4.4489$) ile okul yabancı dil olanakları iyi olan öğrenciler ($\bar{X}_{\text{iyi}} = 4.8476$) arasında olduğu görülmektedir.

9. Anadolu İmam-Hatip Liselerinde Eğitim-Öğretim Gören Öğrencilerin Okulda Yabancı Dil Laboratuvarına Yönelik Tutumlarının Arapça Öz-Yeterliliklerine Etkisine Yönelik Görüşlerine Ait Bulgular ve Yorumlar

Anadolu İmam-Hatip Liselerinde eğitim- öğretim gören öğrencilerin okulda yabancı dil laboratuvarına yönelik tutumlarının Arapça öz-yeterliliklerine etkisine yönelik bulgular Tablo 13'de verilmektedir. Okulda yabancı dil laboratuvarının öğrencilerin Arapça öz-yeterlilikleri üzerine etkisi t-testi ile araştırılmış ve elde edilen bulgular Tablo 13'de gösterilmiştir.

Tablo 13. Yabancı Dil Laboratuvarının Arapça Öz-Yeterlilik Üzerine Etkisi

Arapça öz-yeterlilik	Yabancı Dil Laboratuvarı	N	\bar{X}	ss	t	p
----------------------	--------------------------	---	-----------	----	---	---

Anadolu İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Arapça Öz-Yeterlik Algılarına İlişkin Görüşleri

Okuma yeterliği	Var	19	3.6842	1.82401	1.134	.257
	Yok	601	3.2943	1.50336		
Gramer yeterliği	Var	19	3.9053	1.58376	1.131	.259
	Yok	601	3.4619	1.68552		
Yazma yeterliği	Var	19	4.8421	1.48602	1.047	.296
	Yok	601	4.4717	1.51979		
p* < .05						

Araştırmanın bulgularına göre okulda yabancı dil laboratuvarının var ya da yok olmasının Arapça öz-yeterliliğinin okuma yeterliği, gramer yeterliği ve yazma yeterliği boyutları üzerinde etkisinin bulunmadığını göstermektedir [t₍₆₁₈₎= 1.134, p> 0.05], [t₍₆₁₈₎= 1.131, p> 0.05], [t₍₆₁₈₎= 1.047, p> 0.05]. Ancak verilerin aritmetik ortalamaları değerlendirildiğinde okuma yeterliğinde yabancı dil laboratuvarının var olması ($\bar{X}_{\text{var}}=3.6842$) laboratuvarın olmamasına ($\bar{X}_{\text{yok}}=3.2943$) göre, gramer yeterliğinde ($\bar{X}_{\text{var}}=3.9053$) yabancı dil laboratuvarının olması ($\bar{X}_{\text{yok}}=3.4619$) yabancı dil laboratuvarının olmamasına göre, yazma yeterliğinde de yabancı dil laboratuvarının olması ($\bar{X}_{\text{var}}=3.8421$) yabancı dil laboratuvarının olmamasına ($\bar{X}_{\text{yok}}=3.4717$) göre daha etkili olduğu şeklinde yorumlamak mümkündür. Analizin tamamına bakıldığında dil laboratuvarının okullarda bulunması öğrencilerin Arapça öz-yeterliklerine yönelik görüşlerinde etkili olmayacağı yönündedir. Ancak bu araştırmanın örneklemini oluşturan Anadolu İmam-Hatip liselerinde yabancı dil laboratuvarı bulunmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Daha önce yabancı dil laboratuvarında çalışma imkânı bulamamış öğrencilerin yabancı dil laboratuvarının Arapça öz-yeterlik algılarına etkisi hakkında doğru olarak değerlendirememelerine etken bir faktör olabilir.

10. Anadolu İmam-Hatip Liselerinde Eğitim-Öğretim Gören Öğrencilerin Haftada Arap Dilini Çalışmalarının Arapça Öz-Yeterliklerine Etkisine Yönelik Görüşlerine Ait Bulgular ve Yorumlar

Tablo 14'de Anadolu İmam-Hatip Liselerinde eğitim- öğretim gören öğrencilerin haftada Arap dilini çalışmalarının Arapça öz-yeterliklerine etkisine yönelik görüşlerine ait verilerin analizleri yer almaktadır. Arapça öz-yeterlik boyutları olan okuma, gramer ve yazma yeterliklerine göre öğrencilerin görüşleri arasında anlamlı farklılıklar bulunmaktadır (Tablo 14). Arapça dersine hiç çalışmayan öğrencilerle çalışan öğrenciler arasında görüş farklılıklarının olduğu anlaşılmaktadır.

Tablo14. Haftalık Arapça Çalışma Saatlerinin Öğrencilerin Arapça Öz-Yeterlilikleri Üzerine Etkisi

Boyutlar	\bar{X}				F	p	Grup fark
	1-2 saat	5 Saatten fazla	3-5 saat	Hiç Çalışmam			
Okuma yeterliği	3.5205	3.8194	3.8770	2.7726	15.933	.000*	1-2 saat- Hiç çalışmam 5 saatten fazla-Hiç çalışmam 3-5 saat- Hiç çalışmam
Grammer yeterliği	3.6798	3.7000	3.9639	3.0217	9.135	.000*	1-2 saat- Hiç çalışmam 3-5 saat- Hiç çalışmam
Yazma yeterliği	4.7019	4.6111	4.7131	4.0732	8.308	.001*	1-2 saat- Hiç çalışmam 3-5 saat- Hiç çalışmam
p* < .05							

Analiz sonuçlarına göre öğrencilerin okuma yeterliğine yönelik görüşleri arasında anlamlı farklılığın olduğu [$F_{(3,637)} = 15.933, p = .000$] görülmektedir. Bu farklılığın 1-2 saat arası çalışan öğrencilerle ($\bar{X}_{1-2 \text{ saat}} = 3.5205$) hiç çalışmayan öğrenciler ($\bar{X}_{\text{Hiç Çalışmam}} = 2.7726$) arasında ve 5 saatten fazla çalışan öğrenciler ($\bar{X}_{5 \text{ saatten fazla}} = 3.8194$) ile hiç çalışmayan ($\bar{X}_{\text{Hiç Çalışmam}} = 2.7726$) öğrenciler arasında, 3-5 saat arası çalışan öğrencilerle ($\bar{X}_{3-5 \text{ saat arası}} = 3.8770$) hiç çalışmayan ($\bar{X}_{\text{Hiç Çalışmam}} = 2.7726$) öğrenciler arasında olduğu görülmektedir. Gramer yeterliğine yönelik öğrenci görüşleri arasında anlamlı farklılığın olduğu [$F_{(3,637)} = 9.135, p = .000$], bu farklılığın ise 1-2 saat arası çalışan öğrencilerle ($\bar{X}_{1-2 \text{ saat}} = 3.6798$) hiç çalışmayan öğrenciler ($\bar{X}_{\text{Hiç Çalışmam}} = 3.0217$) arasında, 3-5 saat arası çalışan öğrenciler ($\bar{X}_{3-5 \text{ saat arası}} = 3.9639$) ile hiç çalışmayan ($\bar{X}_{\text{Hiç Çalışmam}} = 3.0217$) öğrenciler arasında olduğu görülmektedir. Yazma yeterliğine yönelik öğrenci görüşleri arasında anlamlı farklılığın olduğu [$F_{(3,637)} = 8.308, p = .001$], bu farklılığın ise 1-2 saat arası çalışan öğrencilerle ($\bar{X}_{1-2 \text{ saat}} = 4.7019$) hiç çalışmayan öğrenciler ($\bar{X}_{\text{Hiç Çalışmam}} = 4.0732$) arasında, 3-5 saat arası çalışan öğrencilerle ($\bar{X}_{3-5 \text{ saat arası}} = 4.7131$) hiç çalışmayan ($\bar{X}_{\text{Hiç Çalışmam}} = 4.0732$) öğrenciler arasında olduğu görülmektedir.

Verilerin aritmetik ortalama değerlerine bakıldığında da Arap diline çalışma süresinin artmasıyla Arapça öz-yeterliklerinin yükseldiği söylenebilir. Alt boyutlara bakıldığında daha fazla süreli çalışmanın okuma yeterliği algısını yükselttiği, yazma ve gramer yeterliğinde ise 5 saatten daha fazla çalışan öğrencilerin yeterlik algıları ile hiç çalışmayan öğrencilerin yeterlik algıları arasında anlamlı fark olmadığı görülmüştür.³¹

11. Anadolu İmam-Hatip Liselerinde Eğitim-Öğretim Gören Öğrencilerin Yaşlarının Arapça Öz-Yeterliklerine Etkisine Yönelik Görüşlerine Ait Bulgular ve Yorumlar

Öğrencilerin yaşlarının, Arapça öz-yeterlik üzerine etkisine yönelik görüşleri ANOVA ile bu görüşler arasında anlamlı farklılığın olup olmadığı da Scheffe testi ile test edilmiştir. Yaşın, öğrencilerin Arapça öz-yeterliklerine ait boyutlarını oluşturan okuma [$F_{(2,630)} = .316, p > .729$], gramer [$F_{(2,630)} = .338, p > .714$] ve yazma [$F_{(2,630)} = 1.161, p > .314$] yeterliklerine etkisinin olmadığı görülmektedir. Başka bir ifadeyle yaş, öğrencilerin Arapça öz-yeterliklerini etkilememektedir.

³¹ Karakış, 'Lise Öğrencilerinin İngilizce Dersine Yönelik Kaygıları, Motivasyonları, Öz-Yeterlik Algıları Ve İngilizce Ders Başarıları Arasındaki İlişki', s. 137.

Tablo15. Yaşın Öğrencilerin Arapça Öz-Yeterlikleri Üzerine Etkisi

Boyutlar	\bar{X}			F	p	Grup fark
	13-15yaş	16-18 yaş	19'dan büyük yaş			
Okuma yeterliği	3.3539	3.2567	3.3750	.316	.729	-
Gramer yeterliği	3.5294	3.4296	3.7333	.338	.714	-
Yazma yeterliği	4.5941	4.4216	4.8889	1.161	.314	-
p* < .05						

Analiz sonuçları incelendiğinde okuma yeterliği boyutunun aritmetik ortalaması yaşları 16-18 arası (\bar{X} 16-18 yaş = 3.2567) ve 13-15 yaş = 3.3539) olan öğrencilerin 19'dan büyük (\bar{X} 19'dan büyük yaş = 3.3750) olan öğrencilere göre daha düşük olduğu anlaşılmaktadır (Tablo 16). Gramer yeterliği boyutuna bakıldığında ise 19'dan büyük (\bar{X} 19'dan büyük = 3.7333) yaş grubundaki öğrencilerin, 13-15 yaş (\bar{X} 13-15 yaş = 3.5294) ve 16-18 yaş (\bar{X} 16-18 yaş = 3.4296) gruplarındaki öğrencilere göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Yazma yeterliği boyutunda da bu durumun aynı olduğu görülmektedir. Yazma yeterliği boyutunda 19'dan büyük (\bar{X} 19'dan büyük = 4.8889) yaş grubundaki öğrencilerin, 13-15 yaş (\bar{X} 13-15 = 4.5941) ve 16-18 yaş (\bar{X} 16-18 yaş = 4.4216) gruplarındaki öğrencilere göre daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

12. Anadolu İmam-Hatip Liselerinde Eğitim-Öğretim Gören Öğrencilerin Sınıflarına Göre Arapça Öz-Yeterliklerine Yönelik Görüşlerine Ait Bulgular ve Yorumlar

Tablo 16'da öğrencilerin sınıf düzeylerinin Arapça öz-yeterliklerine etkisine yönelik görüşlerine ait verilerin analizleri bulunmaktadır. Arapça öz-yeterlik boyutları olan okuma, gramer ve yazma yeterliklerine göre öğrencilerin görüşleri arasında anlamlı farklılıklar bulunmaktadır (Tablo 16).

Tablo16. Sınıfın Arapça Öz-Yeterlik Üzerine Etkisi

Boyutlar	\bar{X}			F	p	Grup fark
	9.sınıf	10.sınıf	11. sınıf			
Okuma yeterliği	3.5026	2.9490	3.1366	3.7611	6.933	.000* 9.sınıf-10.sınıf 10.sınıf-12. sınıf
Gramer yeterliği	3.7003	2.9542	3.4315	4.022	9.456	.000* 9.sınıf-10.sınıf 10.sınıf-12.sınıf
Yazma yeterliği	4.6340	4.1937	4.2948	5.0185	5.610	.001* 9.sınıf-10.sınıf 10.sınıf-12.sınıf
p* < .05						

Analiz sonuçlarına göre öğrencilerin Arapça öz-yeterlik boyutu olan okuma yeterliğine yönelik görüşleri arasında anlamlı farklılığın olduğu [$F_{(3,619)} = 6.933, p = .000$], bu farklılığın ise 9. sınıfa giden öğrencilerle ($\bar{X}_{9.sınıf} = 3.5026$) 10. sınıfa giden öğrenciler ($\bar{X}_{10.sınıf} = 2.9490$) arasında ve 10. sınıfa giden öğrencilerle 12. sınıfa giden öğrenciler arasında olduğu ($\bar{X}_{12.sınıf} = 3.7611$) görülmektedir. Gramer yeterliğine yönelik öğrenci görüşleri arasında anlamlı farklılığın olduğu [$F_{(3,619)} = 9.456, p = .000$], bu farklılığın ise 9. sınıfa giden öğrencilerle ($\bar{X}_{9.sınıf} = 3.7003$) 10. sınıfa giden öğrenciler ($\bar{X}_{10.sınıf} = 2.9542$) arasında yine 10. sınıfa giden öğrencilerle 12. sınıfa giden öğrenciler arasında olduğu ($\bar{X}_{12.sınıf} = 4.022$) bulunmuştur. Yazma yeterliğine yönelik öğrenci görüşleri arasında anlamlı farklılığın olduğu [$F_{(3,619)} = 5.610, p = .001$], bu farklılığın ise 9. sınıfa giden öğrencilerle ($\bar{X}_{9.sınıf} = 4.6340$) 10. sınıfa giden öğrenciler ($\bar{X}_{10.sınıf} = 4.1937$) arasında, 10. sınıfa giden öğrencilerle 12. sınıfa giden öğrenciler arasında olduğu ($\bar{X}_{12.sınıf} = 5.0185$) elde edilmiştir.

Verilerin analizi değerlendirildiğinde 11. sınıf öğrencilerinin diğer sınıfta olan öğrencilere göre görüşlerinin etkili olmadığı anlaşılmaktadır. Okuma yeterliği, gramer yeterliği ve yazma yeterliği boyutlarına bakıldığında özellikle 12. sınıf öğrencilerinin 9., 10. ve 11. sınıf öğrencilerine göre aritmetik ortalama değerlerinin yüksek olduğu görülmektedir. Bu anlamda Arapça okuma yeterliğinin son sınıfta yükseldiği söylenebilir. 9. sınıf kitaplarında hareke kullanımının olması ancak 10. sınıf kitaplarında hareke kullanımının oldukça azalması öğrencilerde okuma becerisine yönelik yeterlik algısının düşmesine sebep olarak gösterilebilir. Aynı şekilde 10. sınıf kitaplarında gramer konularının birden artması 12. sınıfta ise gramer konularının oldukça azalması, kelime ve kalıp ifadelerle ağırlık verilmesi, daha çok metin ağırlıklı içerik olması 10. ve 12. sınıflarda gramer yeterliği arasında farklılık oluşturmaktadır. 9. sınıf öğrencilerinin ilk döneminde yazmaya ağırlık verilmesi, yeni bir alfabe öğrenilmeye başlamasının heyecanı ve öğretmenin olumlu dönütler vermesi, bu beceriye yönelik yeterlik algısının gelişmesinde etkilidir. 12. sınıf öğrencilerinin daha fazla kelime haznesine sahip olmaları, nahiv ve yazım kurallarındaki bilgi birikimleri, imlâ kurallarına daha çok hâkim olmaları, yazma yeterlik algılarının yüksek olmasında önemli bir unsurdur. 9. ve 12. sınıf öğrencilerinin 10. ve 11. sınıfa nazaran yazma yeterlik algılarındaki farklılığa bir diğer sebepte 10. ve 11. sınıflarda öğrencilerin hareke ve irapların öğretimine daha çok maruz kalmaları, yeni kurallar ile daha fazla muhatap olmaları, yanlış yapma kaygısı gösterilebilir.

SONUÇ

Araştırmadan elde edilen bulgulara göre Anadolu İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin okuma ve gramer yeterlikleri yazma yeterliklerine göre genel olarak daha düşüktür. Öğrencilerin Arapça öz-yeterlik algıları sınıf, çalışma saatleri, anne-baba yabancı dil tutumu ve okulun yabancı dil olanaklarından etkilenmektedir. Ancak öğrencilerin Arapça öz-yeterlik algıları cinsiyet, yaş ve aile ekonomik durumu gibi değişkenlerden etkilenmemektedir. Ayrıca öğrencilerin Arapça öz-yeterlik algıları Arapçanın Latin harflerinden oluşmaması, harekeli bir dil olması, sağdan sola doğru yazılıyor olması ve diğer dersler ile ilişkili olmaması gibi değişkenlerden de etkilenmemektedir. Öğrencilerin çoğunluğu Arapçayı Kur'an-ı Kerim dili olduğu için öğrenmek istemektedir. Öğrencilerin Arapça öz-yeterlik algı farklılıkları 9. sınıf ve 12. sınıf ile 10. sınıf ve 11. sınıfları arasında görülmüştür. 9 ve 12. sınıflar yüksek yeterlik algısına sahip iken, 10 ve 11. sınıf öğrencilerinin düşük yeterlik algısına sahiptir.

Öneriler

Gerçekleştirilen çalışma doğrultusunda şu önerilerde bulunulabilir:

- Anadolu İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin Arapça öz-yeterlik algılarının geliştirilmesi için program, öğrenim ortamı, öğretici ve sosyal çevre tarafından desteklenebilir. Ayrıca bu okullarda öğrencilerin yabancı dil öz-yeterlik algılarını geliştirmek amacıyla; yabancı dil laboratuvarları kurulabilir,

hedef dili ana dili olarak konuşan bireyler ile eğitim ortamlarında bir araya gelebilir ve öğretmen tarafından daha fazla yabancı dil materyali ile desteklenebilir.

- Anadolu İmam-Hatip Liselerinde uygulanan Arapça müfredatının 10 ve 11. sınıf konuları gramer bakımından hafifletilerek daha fazla etkinlik ile zenginleştirilebilir. Bu açıdan gramer yeterliğinin bu sınıflarda daha düşük olması engellenebilir.
- Anadolu İmam-Hatip Liselerinde Arapça dersine yabancı dil formasyonu almış ve Eğitim Fakültesi mezunu öğretmenler görevlendirilebilir.
- Öğretmenlere, öğrencilerin Arapça öz-yeterlik algılarını geliştirmelerine yönelik hizmet içi eğitim verilerek yeni düzenlemeler yapmaları, etkinlik ve strateji geliştirmeleri sağlanabilir.

Kaynakça

- AYLAR, F., & Aksin, A. (2011). Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Öz-Yeterlik İnanç Düzeyleri ve Problem Çözme Becerileri Üzerine Bir Araştırma (Amasya Örneği), *Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12(3), 299-313.
- AYDIN, B. (1999), Konuşma ve Yazma Derslerinde Yabancı Dil Öğrenimindeki Kaygı Nedenleri, Yayınlanmamış Doktora Tezi, *Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü*, Ankara.
- BANDURA, A. (1986), *Social Foundations of Thought and Action: A Social Theory*, Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall.
- BANDURA, A., 1997, *Self- Efficacy : The Exercise of Control*, W. H. Freeman and Company, NewYork.
- BANDURA, A. (2002), *Self-efficacy in Changing Societies*, Cambridge Universty Press, NewYork.
- BANDURA, A.& Locke, E. A. (2003), Negative Self-Efficacy And Goal Effects Revisited, *Journal of Applied Psychology*, 88(1), 87.
- BANDURA, A. (2005). "Guide For Constructing Self-Efficacy Scales", *Self-Efficacy Beliefs of Adolescents*, Information Age Publishing.
- BIKMAZ, F.H. (2004). Öz-yeterlik İnançları, içinde Kuzgun, Y. ve Deryakulu, D. (Ed.), *Eğitimde Bireysel Farklılıklar*(ss. 289-315), Nobel Yayın Dağıtım, Ankara.
- BLUMENFELD, P. C., Soloway, E., Marx, R. W., Krajcik, J. S., Guzdial, M., & Palincsar, A. (1991), Motivating Project-Based Learning: Sustaining The Doing, Supporting The Learning, *Educational Psychologist*, 26(3-4), 369-398.
- BÜYÜKDUMAN, F. İ. (2006), İngilizce Öğretmen Adaylarının İngilizce ve Öğretmenlik Becerilerine İlişkin Öz-Yeterlik İnançları Arasındaki İlişki, Yayınlanmamış Doktora Tezi, *Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.

ÇINAR, Fatih “1924’ten 2000’e Kadar Uygulanmış Olan İmam Hatip Lisesi Öğretim Programlarının Analizi Ve Karşılaştırılması”, *Milli Eğitim Dergisi*, Sayı 197, Kış/2013, s: 187-208

DEMİR, T., 2014, Yazma Öz-yeterlik Ölçeğinin Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması (The Study of the Validity and Reliability of the Writing Self-Efficacy Scale-Turkish Form), *Kafkas Üniversitesi, e – Kafkas Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), s. 67. www.kafkas.edu.tr/dosyalar/.../kafead_2014_1_1_TUM%20DERGI.pdf Erişim Tarihi: 15.01.2016

HAIR, J. F., Anderson, R. E., Tatham, R. L., & William, C. (1998), *Multivariate Data Analysis*, Prentice-Hall Inc. New Jersey, USA.

HANCI YANAR, B. & Bümen, N. T., (2012), İngilizce İle İlgili Özyeterlik İnancı Ölçeğinin Geliştirilmesi, *Kastamonu Eğitim Dergisi*, Cilt: 20, No: 1.

HANLON, E. H., & SCHNEIDER, Y., (1999), Improving Math Proficiency through Self Efficacy Training, <http://eric.ed.gov/?id=ED433236> . Erişim Tarihi: 07.05.2016

HOY, A. W., “What do teachers need to know about self-efficacy?” <http://www.coe.ohio-state.edu/ahoy/What%20do%20teachers%20need.pdf> Erişim Tarihi: 20.05.2016

HSIEH, P. H. P. (2004) How College Students Explain Their Grades in a Foreign Language Course: The Interrelationship of Attributions, Self-Efficacy, Language Learning Beliefs, and Achievement, Yayınlanmamış Doktora Tezi, *Teksaş Üniversitesi*, Austin.

HUANG, S. C., & Chang, S. F., (1996), Self-Efficacy of English as a Second Language Learner: An Example of Four Learners: <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED396536.pdf> . Erişim Tarihi: 12.03.2016

JINKS J. & Morgan V., (1999), Children's Perceived Academic Self-Efficacy: An Inventory Scale, *The Clearing House: A Journal of Educational Strategies, Issues and Ideas*, 72:4, 224-230. <http://dx.doi.org/10.1080/00098659909599398> 29.06.2015. Erişim Tarihi: 05.08.2016.

KAPLAN, D., (1995), Statistical Power in Structural Equation Modeling, Hoyle, Rick H. (Ed), *Structural Equation Modeling: Concepts, Issues, And Applications*, Sage Publications, Thousand Oaks, CA, US.

KARAKIŞ, Ö. (2014), Lise Öğrencilerinin İngilizce Dersine Yönelik Kaygıları, Motivasyonları, Öz-Yeterlik Algıları Ve İngilizce Ders Başarıları Arasındaki İlişki, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bolu.

KARASAR, N. (2012), *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yay., Ankara.

MULTON, K. D., Brown S. D. ve Lent, R. W., (1991), Relation of Self-Efficacy Beliefs to Academic Outcomes: A Meta-Analytic Investigation, *Journal of Counselling Psychology*, 38-1.

MUSTAPHA, N.H., Mustapha, N.F., Daud, N., Wahab, M. A., (2013), 'Arabic Language Efficacy Questionnaire (ALEQ): Assessing Self-Efficacy And Achievement', *GEMA: Online Journal of Language Studies*.

ÖZERKAN, E., (2007). Öğretmenlerin Öz-Yeterlik Algıları İle Öğrencilerin Sosyal Bilgiler Benlik Kavramları Arasındaki İlişki, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Edirne.

PAJARES, F., (1996), 'Self-Efficacy Beliefs in Academic Settings', *Review of Educational Research*, 66(4), 543-578.

PAJARES, F., & Schunk, D. H., (2001), Self-Beliefs And School Success: Self-Efficacy, Self-Concept and School Achievement, *Perception*, 11, 239-266.

SALLABAŞ, M. E. (2013). Türkçeyi Yabancı Dil Olarak Öğrenenler İçin Konuşma Öz-yeterlik Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (36).

SENEMOĞLU, N., (2005), *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim-Kuramdan Uygulamaya*, Gazi Kitabevi., Ankara.

SCHERMELLEH, K., Moosbrugger, H. ve Müller, H. (2003), 'Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness of Fit Measures', *Methods of Psychological Research Online*, 8(2).

URDAN, T., Pajares, F.,(2004), Academic Motivation of Adolescents-IAP - *Information Age Publishing*, 32.

TEMPLİN, Stephen A.; Guile, Timothy C.; Okuma, Takanobu, "Creating a Reliable and Valid Self-Efficacy Questionnaire and English Test To Raise Learners' L2 Achievement via Raising Their Self-Efficacy": <http://eric.ed.gov/?id=ED466625> . Erişim Tarihi: 09.09.2016

WOOD, R., & Bandura, A. (1989), Social Cognitive Theory of Organizational Management, *Academy of Management Review*, 14(3), 361-384.

WOOLFOLK HOY, A. (2004) "What do teachers need to know about self-efficacy?"

<http://www.coe.ohio-state.edu/ahoy/What%20do%20teachers%20need.pdf>. Erişim Tarihi: 20.04.2016.

ARAPÇA'NIN SEVÂHİLÎ DİLİNİN GELİŞMESİNE KATKISI

Hasan SOYUPEK*

Öz

Bu çalışmada, Arapçanın Sevâhilî diline katkısı ele alınmaktadır. İlk önce Sevâhilî dilinin konuşulduğu bölge ve ülkeler hakkında bilgi verilmektedir. İkinci olarak Sevâhilî dilinin tarihi süreç içindeki gelişimi ile ilgili bilgiler aktarılmaktadır. Tarihi süreçteki gelişimine paralel olarak Arapçanın Sevâhilî dili üzerindeki etkileri, hangi yollar ile etkileşimin başladığı ve hangi alanlarda Arapça kelimelerin kullanıldığı geniş olarak incelenmiştir. Daha sonra Sevâhilî dilinden Arapça kelimelerin çıkarılmasına yönelik çalışmalardan bahsedilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Swahili, Arapça, Bantu, Dil, Afrika.

The Contribution of the Arabic Language to the Development of the Swahili Language

ABSTRACT

This study deals with the contribution of the Arabic to the evolution of the Swahili language. Firstly, informations are being given about the areas and countries in which the Swahili is being spoken. Then, informations about the development of the Swahili language throughout the historical process are being given. Parallel to its development throughout the historical process, the influences of the Arabic to Swahili, the ways the influences commenced and the areas of usage of Arabic words in Swahili are being examined extensively. Then, studies on determining the Arabic words in Swahili are mentioned.

Key Words: Swahili, Arabic, Bantu, Language, Africa.

* Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Balâgatı Ana Bilim Dalı.

1- Giriş

Afrika, Arap ve Farisilerle bunların dışındakilerin inşasına iştirak ettiği aklî ve maddî ürünün sonucunda oluşmuş ve orta çağda özellikle Arap¹ müslümanların Doğu Sahile hicret etmesi ile parlak çağını yaşamıştır. Bu hicret edenler, orada İslâmî devletler kurmak suretiyle de yetinmeyip, sahil bölgesi, hatta iç kısımlara kadar İslâmî fikir ve mirası nakletmede katkı sağlamışlardır. Araplar gerek kurulan devletlerde, gerekse İslâmî fikir, dil ve kültürlerini nakletmede aktif rol oynamışlardır.² Sevâhilî ise Bâbülmendep Boğazı'nın güneyinden başlayıp Güney Afrika Cumhuriyetine kadar devam eder. Ayrıca Cibuti, Somali, Kenya, Tanzania, Mozambik, Malavi, Komor Cumhuriyeti (Komor adaları) ülkeleriyle irili ufaklı Lamu, Mombasa, Pemba, Zengibar, Kilve, Pate ve Mafia gibi kıyı adalarını içine alır.³ Bu bölge ile Afrika'da kullanılan dillerin en önemlilerinden biri olan Sevâhilî dili,⁴ Afrika, Avrupa, Amerika ve Asya'da bulunan üniversite ve dil enstitülerinde de okutulmaktadır. Pek çok radyo istasyonlarından uluslararası programların yayımlandığı bu dil, aynı zamanda Unesco teşkilatının bültenlerinde çalışma dili olarak kullanılmaktadır. Böylece bu dil, sadece birliğe teşvikte değil, pek çok Afrika bölgesi için de milli şuru tutuşturmada pay sahibidir.⁵ Çoğu Tanzania'da ve özellikle Zengibar adasında

¹ Tarihçilerin çoğunluğu, Doğu Afrika şehirlerinde deniz yolculuğu yapanların çoğunun Ummanlı Araplar olduğunu zikretmişlerdir. Bu bölgede Ummanlı Arapların sadece Sevâhilî diline değil, aynı zamanda kültür, ekonomik ve günlük hayata güçlü etkileri olmuştur. (*Vatan gazetesi* (Ummân), Erişim Tarihi: 18.01.2017.)

² Derek Nurse-Thomas Spear, *The Swahili*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania 1985, s. 3; Abdulaziz Y. Lodhi, "The Language Situation in Africa Today", *Nordic Journal of African Studies* 2(1): 79-86 (1993), s. 79; <http://arabic.alsahid.net>, Erişim Tarihi: 07.08.2016; *Vatan gazetesi* (Ummân), Erişim Tarihi: 18.01.2017; Ayrıca bkz. Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, Kahire t.y., IX, 5-7; Kadir Özköse, "Başlangıçtan Günümüze Kadar Afrika'da İslâm ve Tasavvuf", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, cilt. III, sayı: 7, s. 157, 158.

³ Seyyid Ahmed Hurayz, *el-Müessirâtu'l-Arabiyye fi's-sekâfeti's-Sevâhiliyye fi Şarkı Afrikâ*, Dâru'l-Cil, Beyrût 1988, 7, 8; Marilyn Meritt-Mohamed H. Abdulaziz, "Swahili as a National Language in East Africa", *To the Educational Resources Information Center (ERIC)*, U.S.S. t.y., s. 6; Hatice Uğur, "Sevâhilî", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, XXXVI, s. 579; "el-lügatü's-Sevâhiliyye fi Şarkı Afrika beynel-mâdi ve'l-hâdir", www.al-hayat.com, Erişim Tarihi: 15.8.2016.

⁴ Abdulaziz Y. Lodhi, "The Language Situation in Africa Today", *Nordic Journal of African Studies* 2(1), 1993, s. 82; "el-Lügatü's-Sevâhilî fi Şarkı Efrîkâ beyne'l-mâdi ve'l-hâdir", Ar.wikipedia.org, Erişim Tarihi, 17.08.2016.

⁵ M. Bâtîbû, "İshâmü'l-lügatîl-Arabiyye ve Tadvîruhâ", *Mecelletün Devriye*, Rajab April 1984, Sene: 2, Sayı: 2, Nisan 1984, s. 39; Abdulaziz Y. Lodhi, *a.g.m.*, s. 87; "el-lügatü's-Sevâhiliyye fi Şarkı Afrika beynel-mâdi ve'l-hâdir", www.al-hayat.com; Kadir Özköse "Batı Afrika'da Tasavvuf Akımlarının Etkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* III (2003), Sayı: 2, s. 154.

yaşayan üç milyon Sevâhilî halkının ana dili olan Sevâhilî, Kenya, Tanzanya,⁶ Uganda, Demokratik Kongo, Cüzürü'l-Kamer, Zambiyâ, Malâvî, Mozembîk ve Somali gibi devletlerin resmî dili,⁷ miladi yedinci ve sekizinci asırlarda ise yerliler ile Arap tüccarları arasında irtibatı sağlayan Afrika'nın doğu sahilinin dili olmuştur.⁸ Diğer taraftan 50 milyondan fazla Doğu Afrikalının iletişim dili olmakla birlikte⁹ Afrika Birliğinin resmî dili olarak seçilmiş olan İngilizce, Fransızca, Portekizce ve Arapça'ya ek olarak beşinci dildir. Yaklaşık 150 milyon kişi tarafından konuşulan bu dili, 24 milyon kişi birinci derecede ve 18 milyon ise ikinci derecede dil olarak kullanmaktadır. Ayrıca bu dil, Ghana, Benin, Cameroon, Togo ve Afrika'nın diğer Batı bölgelerinin de önemli bir dilidir.¹⁰

Sevâhilî dili Doğu Afrika'daki Bantu dillerinden biri olarak kabul edilmesinin yanında,¹¹ orada yayılması ve konuşanlarının sayısı yönünden de Arapçadan sonra ikinci sırada gelmektedir.¹² Arap yazısı ile yazılı Sevâhilî metinler, hem Arapça yazılmış metinlere hem de Kur'ân-ı Kerîm metinlerine benzemektedir. Çünkü yazarların bir kısmı, bazı kelimelerin telaffuzunda Arap üslubuna yakın olmasına çaba göstermişlerdir.¹³

⁶ Hurayz, *a.g.e.*, 7, 8; Abdulaziz Y. Lodhi, *a.g.m.*, s. 82; Uğur, *a.g.mad*; "el-lügatü's-Sevâhiliyye fi Şarkı Afrika beynel-mâdî ve'l-hâdir", *www.alhayat.com.com*, Erişim Tarihi: 15.8.2016.

⁷ Edgar C. Polome, *Swahili Language Handbook*, Washingto 1967, s. 2; Evâdî Hâfîz, "el-Lügatü's-sevâhiliyye ve Alâkatühâ bi'l-Arabiyye", *www.ahram.org.eg*, Erişim Tarihi: 10.06.2016; Bâtîbû, *a.g.m.*, s. 39. "Lügatün Sevâhiliyye", *www.al-hayat.com*, Erişim Tarihi: 16.08.2016; "A Brief History of the Swahili Language", *www.glcom.com*, Erişim Tarihi: 22.08.2016; "A Brief History of the Swahili Language", *www.glcom.com*, Erişim Tarihi: 22.08.2016; "Swahili", *www.omniglot.com*, Erişim Tarihi: 22.08.2016.

⁸ Meritt-Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 3; Sevâhilî, Hausa, "Arap dilleri", *www.southword.net*; "Sevâhilî Dili Hakkında", *www.pdx.edu*, Erişim Tarihi: 10.07.2016.

⁹ Meritt-Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 6; "Sevâhilî Dili Hakkında", *www.pdx.edu*, Erişim Tarihi: 10.07.2016.

¹⁰ Abdulaziz Y. Lodhi, *a.g.m.*, s. 79; "Sevâhilî Dili Hakkında", *www.pdx.edu*, Erişim Tarihi:10.07.2016; "el-lügatü's-Sevâhiliyye fi Şarkı Afrika beynel-mâdî ve'l-hâdir", *www.alhayat.com.com*; "A Brief History of the Swahili Language", *www.glcom.com*, Erişim Tarihi: 22.08.2016; "Swahili", *www.omniglot.com*, Erişim Tarihi: 22.08.2016; Evâdî Hâfîz, *a.g.m.*, *www.ahram.org.eg*, Erişim Tarihi: 10.06.2016; Kısawahılı, *swahililanguage.stanford.edu*, Erişim Tarihi: 22.08.2016.

¹¹ Meritt-Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 6; Evâdî Hâfîz, *a.g.m.*, <http://www.ahram.org.eg>, Erişim Tarihi: 10.06.2016; <http://arabic.alsahid.net>, Erişim Tarihi: 07.08.2016; A Brief History of the Swahili Language, *www.glcom.com*, Erişim Tarihi: 22.08.2016; Kısawahılı, *swahililanguage.stanford.edu*, Erişim Tarihi: 22.08.2016.

¹² Bâtîbû, *a.g.m.*, s. 39.

¹³ Kevin Donnelly, *Writing and transliterating Swahili in Arabic Script With Andika*, y.y., 2015, s. 2; *Lügatün Sevâhiliyye*, *www.al-hayat.com*, Erişim Tarihi: 16.08.2016.

Sevâhilî dilinin Arapça ile olan bu yakın ilişkisi Doğu Afrika'daki Ummanlı Araplar ile yaptıkları ilişkiden kaynaklanmaktadır.¹⁴ Diğer taraftan dil, Afrika, Mekke, Medine, Dımaşk, Bağdat ve Kahire den gelen âlimler sayesinde gelişmiştir. Bu gelişmeler mihverinde Arapça, Doğu Sahilde bariz bir şekilde ortaya çıkmış ve buralardaki âdet, gelenek ve edebiyata iştirak etmiştir.¹⁵ Ayrıca Doğu Afrika toplumlarında ticari hareketin genişletilmesi ve kolaylaştırılmasında rol oynaması¹⁶ ile birlikte bu durum Sevâhilî kültürüne de yansımıştır.¹⁷

2- Sevâhilî Dili

Afrika'da konuşulan diller arasında Arapça'dan sonra ikinci sırada gelen Sevâhilî dili, kelime olarak Arapça "kıyı" anlamındaki sâhilin çoğulu olan "sevâhil" kelimesinden türetilen "kıyılara mensup, kıyılara ait" anlamındadır.¹⁸ Sevâhilî başlangıçta Doğu Afrika kıyılarının kuzey kesimlerinde, özellikle VIII. yüzyıldan itibaren yoğunlaşan Zenci, Arap, İran ve Hintliden oluşan melez halka verilen bir isimdir. Batı literatüründe ise "Swâhili" şeklinde kullanılmaktadır.¹⁹ Bu dilin kökeni ve kaynağı ile ilgili olarak farklı teoriler ileri sürülmüş olup, bunlarla ilgili bilgiyi ileride vereceğiz.

Siyasî ve ticarî saiklerle bölgeye hicret eden Arapların Sevâhilîler ile olan ilişkileri Sevâhilî dilinin kullanımının önemini ortaya çıkarmıştır.²⁰ Bununla birlikte dil ve tarihi ilişkiler Sevâhilî dilinin temel ve kalıp olarak Bantu dili olduğunu tekit etmektedir.²¹ Alfabesinde yirmi beşi sessiz, beşi sesli olmak üzere otuz harf bulunan Sevâhilî dilinde diğer Bantu dillerinde olduğu gibi erkeklik ve

¹⁴ Kevin Donnelly, *a.g.e.*, s. 2; Lügatün Sevâhiliyye, *www. al-hayat.com*, Erişim Tarihi: 16.08.2016.

¹⁵ *http:arabic.alsahid.net*, Erişim Tarihi: 07.08.2016.

¹⁶ Evâdî Hâfiz, *a.g.m.*, *www.ahram.org.eg*.

¹⁷ Bu kültür; inanç, âdet, lehçe, tarz, edebiyat, sanat, darbı mesel, yiyecek ve günlük davranışların karşımıdır. Bkz. Bernd Hein, *Africain Lingua Francas Munchen*; Hurayz, *a.g.e.*, 86; el-lügatü's-Sevâhiliyye fi Şargı Afrika beynel-mâdî ve'l-hâdir, *www. Al-hayat.com*.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, Dâru'l-Meârif, y.y., t.y., III, 1958.

¹⁹ Hurayz, *a.g.e.*, s. 7,8; Uğur, *a.g.mad.*, XXXVI, 579; Edgar C. Polome, *Swahili Language Handbook*, Washingto 1967, s. 1; Swahili, *www.omniglot.com*, Erişim Tarihi: 22.08.2016.

²⁰ *Vatan gazetesi* (Ummân), Erişim Tarihi: 18.01.2017.

²¹ Bâtîbû, *a.g.m.*, s. 39, 42; Meritt-Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 6; Swahili, *www.omniglot.com*, Erişim Tarihi: 22.08.2016; Kiswahili, *swahililanguage, stanfort.edu*, Erişim Tarihi: 22.08.2016. Bantu dilinin Kamerun ve Nijeryanın sınırlarından başlayarak Ekvator çizgisinin güneyine düşen Afrika bölgesinin en büyük kısmını kapsayarak iki bin yıl öncesi yayıldığı kanaati hâkimdir. Türetilmiş Bantu dili lehçelerinin sayısının üç yüz elli dil olduğu takdir edilmektedir. (Bkz. Bâtîbû, *a.g.m.*, s. 39, 42.)

deşilik kavramları bulunmamaktadır.²² Bu dilin halen beşi daha yaygın olmak üzere on beş farklı lehçesi konuşulmaktadır.²³

Arap göçmenler Doğu sahilinde sezonluk ikamet ettiklerinde, bölgenin halkları ile irtibat kurarlar ve kendileri de “Müdünü’s-sükkâni’s-sâhilîn” anlamında “Bilâdü’s-Sevâhilî” diye adlandırılırdı. İlerleyen zamanlarda zikredilen bu lakap, “es-savâhilî” diye meşhur olmuştur. Yaklaşık altı asır sonra Sevâhilî kelimesi, ticari ve kültürel olarak Arap dünyası ile irtibatı sağlayan Doğu sahilde ikamet edenlerin tamamı için kullanılır olmuştur. Bu ikamet edenlerin çoğunluğu, hem İslâm’a bağlanmışlar hem de Arap yaşam tarzına uyum sağlamışlardır.²⁴

İlk yazım şekli Arap harfleri ile başlayan Sevâhilî dili ²⁵ XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Latin alfabesiyle yazılmaktadır.²⁶

Sevâhilî'nin Afrika'nın en yaygın ikinci dili haline gelmesinin başlıca sebeplerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Ticaret alanında özellikle gezgin tâcirler tarafından kullanılması.
2. Sömürgecilik döneminde misyonerlerin faaliyetlerine kolaylık sağladığı için bu dili öğrenmeleri ve bilmeyen yerli halkı da öğrenmeye teşvik etmeleri.
3. Sömürgecilerin silahlı kuvvetlerine alınan her yerlinin öğrenmesinin zorunlu kılınması.
4. Arap alfabesinden Latin alfabesine geçilerek yerli okullarda derslerin Sevâhilî dilinde verilmesi
5. Bağımsızlık hareketleri sırasında Doğu Afrikada millî dil kabul edilerek mânevî bir değer kazanması ve bağımsızlıklarını kazanmalarından sonra Kenya ile Tanzanya tarafından da resmî dil kabul edilmesidir.²⁷
6. Yabancı kelimeleri kolaylıkla kabul edebilmesi ve bugün bile kabul etmeye devam etmesidir.²⁸

²² Donnelly, *a.g.e.*, s. 4; Meritt-Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 6; Uğur, *a.g.mad.*, XXXVI, 580; Evâdî Hâfîz, *a.g.m.*, www.ahram.org.eg.

²³ Meritt- Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 7; Edgar C. Polome, *Swahili Language Handbook*, Washinto 1967, s. 6; Uğur, *a.g.mad.*, XXXVI, 580.

²⁴ Bâtîbü,” *a.g.m.*, s. 39, 42; Nurse-Spear, *a.g.e.*, s. 3; “el-lügatü’s-Sevâhiliyye fi Şargı Afrika beynel-mâdî ve’l-hâdir”, www.al-hayat.com, Erişim Tarihi: 16.08.2016; “A Brief History of the Swahili Language”, www.glcom.com, Erişim Tarihi: 22.08.2016.

²⁵ Kevin Donnelly, *a.g.e.*, s. 7; Katrina Ranne, “Heavenly Drops The Image of water ın Traditional Islamic Swahili Poetry” *Swahili Forum* 17 (2010), s. 68.

²⁶ Uğur, *a.g.mad.*, XXXVI, 580.

²⁷ Uğur, *a.g.mad.*, XXXVI, 580.

²⁸ “Swahili, Hausa, Arap dilleri”, www.southword.net; “Swahili Dili Hakkında”, www.pdx.edu.

İngiliz sömürgesinin Sevâhilî diline önem verip eğitim ve öğretim dili olarak kullanması bölgede Arapçayı zayıflatmıştır.²⁹ Buna paralel olarak sömürgecinin Sevâhilî dilinin yazımında Latin harflerinin kullanılması yönünde sarf ettikleri çabanın sonucunda Doğu Afrika sakinleri, Arap harfleri ile Sevâhilî dilinin yazımını sürdürememişlerdir.³⁰

Yapı itibariyle diğer Bantu dili gibi bitişik olan, melezliği daha çok kelime hazinesindeki birkaç yabancı dile ait kelimelerin çokluğundan anlaşılan Sevâhilî dili, Arapça, Farsça ve Hintçe'nin yanı sıra sömürgecilik döneminde Portekizce ve İngilizce'den de kelimeler almıştır.³¹ Bu diller içerisinde Arapçanın payı daha büyük olmuştur.³²

Bütün bu gelişmelere rağmen Arapça'nın Sevâhilî diline etkisi önemli bir yer teşkil etmektedir. Arapça ile Sevâhilî dili arasındaki ilişkinin sağlam ve köklerinin derin olması karşılıklı etkilere yol açmıştır. Belki de bu etki, dilin düzenlenmesinde daha çok tesirli olmuştur. Hatta bu etki nedeniyle kendisindeki Bantu dilinin kurallarını Arapçanın etkisi altında değiştirmiştir.³³

3- Arapçanın Sevâhilî Dilinin Gelişmesine Katkısı

Sevâhilî dilinin gelişmesi ve günümüze kadar hâlâ gücünü koruması Arapça ile olan güçlü irtibatı sayesinde olmuştur.³⁴ Bu güçlü irtibattan dolayı bazıları Sevâhilî dilinin aslının Arapça olduğu ve ondan doğduğuna, diğer bazıları da Arapça ile Bantu dilinin karışımı olduğuna inanmaktadır. Ancak burada Sevâhilî dilinin Arapçadan doğmadığı gerçeğini belirtmek gerekir. Nitekim dilciler de dillerin karışımı ile yeni bir dilin doğmasının imkansız olduğunu teyit etmektedirler. Her ne kadar Sevâhilî dili Arapçadan doğmamış olsa da, büyük oranda Arapça etkisini taşıdığı söylenmektedir. Aslının Arapça olduğunu ileri sürenler arasında ise Sevâhilî dilinde Kur'ân-ı Kerim'in tefsirini yapan Afrika kökenli Abdullah Sâlih el-Fârisî ile Ali Muhsin el-Bervânî zikredilmektedir. Bunlar Sevâhilî dilin aslının Bantu dili olduğunu kesinlikle kabul etmemektedirler.³⁵

²⁹ Evâdî Hâfiz, *a.g.m.*, www.ahram.org.eg, Erişim Tarihi: 18.08.2016.

³⁰ Evâdî Hâfiz, *a.g.m.*, www.ahram.org.eg.

³¹ Uğur, *a.g.m.*, XXXVI, 580; Evâdî, *a.g.m.*, www.ahram.org.eg; Swahili, www.omniglot.com, Erişim Tarihi: 22.08.2016.

³² Meritt- Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 10; Evâdî, *a.g.m.*, www.ahram.org.eg.

³³ Hurayz, *a.g.e.*, s. 103, 104; Nurse- Spear, *a.g.e.*, s. 6; A Brief History of the Swahili Language, www.glcom.com, Erişim Tarihi: 22.08.2016.

³⁴ Bâtîbû, *a.g.m.*, s. 39, 40; Meritt- Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 10; <http://arabic.alsahid.net>, Erişim Tarihi: 07.08.2016.

³⁵ *Vatan gazetesi* (Ummân), Erişim Tarihi: 18.01.2017.

Sevâhilîlerin İslâm'ı kabul edip onun emirlerine boyun eğmeleri sonucunda onlara dinî nasihatlar Arapça ile verilmiştir. Dolayısıyla onlar için Arapça öğrenme zarureti ortaya çıkmış ve ilerleyen zamanlarda da âdet ve kültürlerinden etkilenmişlerdir.³⁶ Buna paralel olarak Sevâhilî dili de pek çok Kur'ânî kelimelere kucak açmıştır.³⁷ Böylece Araplar, Sevâhilî dilinin kıta içerisinde ve Doğu sahilinde yayılmasında önemli rol oynamışlardır.³⁸

Doğu Afrika'da Arap harfinin tarihinin Roma harfinden eski olduğunu görmekteyiz. Pek çok Arap hattı ve el yazmaları, Doğu Afrika sahilinin çeşitli bölgelerinde hâlâ mevcut olduğu gibi, buralarda Sevâhilîlerin kullandığı meşhur İslâmî Arapça kasidelerin varlığı da bilinmektedir.³⁹

Arapça kelimelerin Sevâhilî diline giriş üslubunu anlamak için Sevâhilîler ile Arapça konuşanların arasındaki irtibatın alanlarını belirlemek ve öncelikli olarak iki gurup arasında sağlanan irtibatın metodu üzerinde durmak gerekir. Her şeyden önce bu irtibat alanlarının çok ve çeşitli olduğunu belirtmek gerekir. Bunların hepsini açıklamak bir makale çalışması çerçevesinde zor ve uzun olacağı için bazılarını seçmek durumundayız. Ticari alan bunlardan bir tanesidir. Şüphesiz ki Araplar, en eski zamanlardan bu yana tüccar olarak Afrika'ya gelmişler ve bu alanda ciddi rolleri olmuştur. Çünkü onlar yanlarında ticaret mallarıyla birlikte fikirler! ve bu fikirleri yorumladıkları kelimeleri taşıyarak kabileler yardımı ile Afrika'yı baştanbaşa dolaşmışlardır. Örneğin şeyh Saîd b. Sultân döneminde ticaret, kıtanın iç kısımlarına kadar aktif ve canlı bir şekilde gerçekleşmiştir.⁴⁰

Kaynaklarda ilk olarak Arap tacirlerinin Afrika kıyılarına yerleşerek yerli kadınlarla evlendiklerinden bahsedilmektedir. Bu melez halk, kesin olmamakla birlikte, VII. yüzyılın sonlarında önceleri Kuzeydoğu Afrika sahillerine gelmeye başlamış ve daha sonraları da güneye doğru yerleşmişlerdir.⁴¹ Diğer taraftan Araplar'ın idâre ve kültürel olarak köklü varlığı Doğu sahili boyunca sürmüştür. Hatta bu varlık kıtanın bazı iç bölgelerinde de kendini hissettirmiştir.⁴²

³⁶ *Vatan gazetesi* (Ummân), Erişim Tarihi: 18.01.2017.

³⁷ Nurse-Spear, *a.g.e.*, s. 5; Meritt- Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 10; *www.paldf.net*, Erişim Tarihi: 07.08.2016.

³⁸ Hurayz, *a.g.e.*, 86; Nurse-Spear, *a.g.e.*, s. 5; Meritt- Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 9.

³⁹ Hurayz, *a.g.e.*, s. 94; Justus Strandes, *The Portugese in East Afrika, East African Literature*, Burea 1961, s. 72; Marilyn Meritt-Mohamed H. Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 9; Swahili, *www.omniglot.com*, Erişim Tarihi: 22.08.2016.

⁴⁰ Hurayz, *a.g.e.*, 89.

⁴¹ Uğur, *a.g.mad.*, XXXVI, 579, 580; Edgar C. Polome, *Swahili Language Handbook*, Washingto 1967, s. 10, 11.

⁴² Bâtîbû, *a.g.m.*, s. 45, 46.

Sevâhilî dilinin kaynağı ve Arapça ile olan ilişkisi hakkında pekçok görüş mevcuttur. Bu görüşlerden en önemlilerini şu şekilde zikredebiliriz:

1-Sevâhilî dili en basit şekillerde Arapçadan doğmuştur. Bu dil, göçmen ve ilk Arap tüccarlarının Afrika'nın Doğu sakinleri ile ticari ilişkilerine başlamaları sebebiyle gelişmeye başlamıştır. Bu, S. Fuller (ö.1967) gibi bilginlerin desteklediği bir görüştür.⁴³

2- Sevâhilî dili Afrika kökenli dillerden İntevî ile karışmış ve de gelişmiştir. Bu dil Doğu sahilde yer alan Lamu, Pate, Mombasa, Zanzibar, Wiluva ve Sofala gibi şehirlerdeki Araplar ile Afrikalılar arasındaki ticari ilişki ve temasları kolaylaştıran müşterek bir dil olmuştur. Bu, B. Krum, E. Polome, I. Johson ve R. Ruesch gibi bilginlerin katıldığı bir görüştür.⁴⁴

3- Sevâhilî dilinin gelişmesi, özellikle Zanzibar ve diğer sahil bölgelerinde Araplar ile dünürlük, akrabalık ve temaslara gerçekleşmiştir. Bu görüşe göre; Sevâhilî mahalli lehçelerin Arapça ile temaslarnın sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu, C. H. Stigand (ö. 1915) ve G. W. Brommfield (ö. 1931) gibi bilginlerin desteklediği bir görüştür.⁴⁵

4- Sevâhilî, Bântevî Afrika dilidir. Kenyadaki es-Sebâkî vadisinin alçak kesimlerinde kullanılmaktadır. Sonra bu dili konuşanlar, Doğu sahilindeki diğer yerlere göç etmişler ve bu dili Arap tüccarlar ile ticari işlerinde kullanmışlardır. Bu ise W. H. Whiteley (1969), T. Hennenbusch (ö. 1975), D. Nurse (ö. 1981) ve S. Chiragdin (ö. 1971) gibi bilginlerin ittifak ettiği bir görüştür.⁴⁶

Şüphesiz bu teoriler arasındaki ortak payda, Sevâhilî dilinin gelişmesinin Doğu sahile sınır komşusu Afrikalılar ile tüccar ve Arap göçmenler arasındaki mevcut temaslarnın sonucunda gerçekleştiği hususunda ittifak edilmesidir.⁴⁷

⁴³ Meritt-Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 10.

⁴⁴ Meritt-Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 10.

⁴⁵ Meritt-Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 10, 11.

⁴⁶ Bkz. Meritt-Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 11, 12.

⁴⁷ Bu dilin ortaya çıkışı, Doğu Afrika sahilinde yedinci ve sekizinci asırlarda Arap tüccarların yerliler ile olan irtibatı ile gerçekleşmiştir. (Meritt-Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 10; Edgar C. Polome, *Swahili Language Handbook*, Washingto 1967, s. 10; www.alhayat.com.com; *Vatan gazetesi* (Ummân), Erişim Tarihi: 18.01.2017.) Bu irtibat, Sevâhilî dilinin kaide ve kurallarına özellikle de sözlüğüne ve bazı terkiplerine yansımış (Hurayz, *a.g.e.*, s. 86; Meritt-Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 9.) ve ayrıca Sevâhilî'ye bölgesine ilk gelen Arap göçmenler tarafından kullanılmıştır. (Muhammed Hasan Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 141; Meritt-Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 6; Edgar C. Polome, *Swahili Language Handbook*, Washingto 1967, s. 7; "A Brief History of the Swahili Language", www.glcom.com, Erişim Tarihi: 22.08.2016; Nurse- Spear, *a.g.m.*, Pennsylvania, 1985, s. 3.) Bâtîbü, *a.g.m.*, s. 39, 40, 41; Edgar C. Polome, *a.g.e.*, s. 13.

Bu görüşlerin tamamı, bize bu dilin oluşturulmasındaki Arap unsurunun önemi hakkında bir fikir vermekle birlikte⁴⁸ Sevâhilî dilinin oluşumunun Arap ve Afrika unsurlarının etkileşiminin sonucunda gerçekleştiğini göstermektedir. Ayrıca Sevâhilî diline Arapların ciddi katkı sağladığı açık ve net olarak gözükmektedir.⁴⁹

Zikrettiğimiz bu görüşlerin dışında Sevâhilî dilini konuşanların Arap asıllı olduğu şeklinde görüş belirtenler olmuştur. Bunun anlamı Arapçanın Doğu Afrikada yayılmadığı anlamında değildir. Bilakis Arapça, farklı bölgelerde oturanlar arasında yayılmış⁵⁰ ve Sevâhilî dilinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu ise yönetim ve ticarete Arapların oynadığı rol sayesinde gerçekleşmiştir.⁵¹

Sevâhilî dili zaman içerisinde geniş yeni kullanım alanları kazanmış ve hatta güneyde Mozambik'e kadar Doğu sahili boyunca ve kıtanın iç kısmına doğru yayılmıştır. 1860-1890 tarihleri arasında da ortak konuşulan dil olarak ticaret, mahkeme, eğitim-öğretim, yönetim ve edebiyat gibi çeşitli alanlarda kullanılır hale gelerek gelişmeyi sürdürmüştür.⁵²

On sekizinci yüzyılda Arap harfleri ile yazılmış ve yaklaşık on beş tanede lehçesi olan⁵³ Sevâhilî gramerinde Bantu dili ile Arapça etkisi gözükmesi⁵⁴ ile birlikte Bantu dili kökenli olanların dışındaki kelimelerin tamamının Arapça olduğunu⁵⁵ iddia edenler olmuştur.⁵⁶

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Afrika Arap Sultanlığı yahut Doğu ve Orta Afrika olarak adlandırılan imparatorluk, saray dili mesabesinde olan Arapçanın yanında Sevâhilî diline de yer vermiş ve ayrıca bölge halkı da

⁴⁸ Bkz. Hurayz, *a.g.e.*, 86, 87; Bernd Hein, *African Lingua Francas Munchen*; Hurayz, *el-Müessirâtü'l-Arabiyye fi's-ekâfeti'i-Sevâhiliyye fi Şarkı Afrikâ, Dâru'l-Cil, Beyrût 1988, 86.)*

⁴⁹ Hurayz, *a.g.e.*, 87.

⁵⁰ Hurayz, *a.g.e.*, s. 87, 88; Nurse-Spear, *a.g.e.*, s. 3.

⁵¹ Hurayz, *a.g.e.*, s. 86.

⁵² Hurayz, *a.g.e.*, 87.

⁵³ Edgar C. Polome, *Swahili Language Handbook*, Washingto 1967, s. 18; el-Vâhâdîmû dili, Sevâhilî dilinin lehçelerindedir. Bu lehçe, Mweniwzide ki köylerin sakinlerinin bir lehçesidir. Bu lehçenin bazı açıklamaları Arapça ile tedvin edilmiştir. (Bkz. Sevâhilî Dili, www.britannica.com.)

⁵⁴ Bkz. Kevin Donnelly, *a.g.e.*, s. 8-10; Muhammed Hasan Abdulazîz, "Fî ta'lîmi'l-luğati'l-Arabiyye liğayri'n-nâtkîn bihâ", *es-Sicullu'l-ilmî liğayri'n-nâtkîn bihâ*, cüz: 3, Riyad 1980, s.144, 145.

⁵⁵ Sâlih Mahrûs Muhammed, "el-Lüğatü's-sevâhiliyye", www.alhayat.com, Erişim Tarihi:06.07.2016; Sevâhilî Dili Hakkında, www.pdx.edu; Sevâhilî Dili, www.britannica.com.

⁵⁶ Edgar C. Polome, *a.g.m.*, s. 15; Sevâhilî Dili, www.britannica.com.

İslâm'ı kabul etmiştir.⁵⁷ Sevâhilî dilinin de sahilde oturan kabileler arasında İslâm ve İslâm kültürünün yayılmasında büyük bir etkisi olmuştur.⁵⁸ Aynı şekilde Sevâhilî dilinin yerliler arasında yayılmasında da sahilde oturan kabileler arasında yayılan Arapça ile birlikte İslâm kültürü büyük bir katkı sağlamıştır.⁵⁹ Bu katkı nedeniyle Sevâhilî kültürü, İslâm inancını aksettirmektedir.⁶⁰

On dokuzuncu asrın ortalarına kadar Arap harfleri ile okunmuş olan bu dil⁶¹, Arapça kelimelerin yer aldığı Bantu harfleri ile okunmaya başlanmış,⁶² daha sonraları ve şu ana kadar da Latin harfleri ile yazılmaktadır.⁶³

Sevâhilî dilindeki isimlerin % 65, fiillerin % 70 ve sıfatların % 95'i Arapçadır. Kısacası Sevâhilî dili kaidelerininin Bantu dilinden, kelime ve fiillerin ise Arapçadan alınmış olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁴

Bütün bu gelişmeler Sevâhilî dilinin Arapçanın özelliklerinden büyük bir kısmını benimsemesine ve dolayısıyla etkilenmesine yol açmıştır. Arapça'nın Sevâhilî diline nüfuz etmesi üç alanda ortaya çıkmaktadır:

1- Kelimeler: Arapça, Sevâhilî dilini zenginleştirmede daha çok pay sahibi olmuştur. Çünkü Sevâhilî kelimelerinin toplamından % 35'nin Arapça asıllı olduğu ifade edilmektedir. Bu ödünç almaların büyük bir kısmı aşağıdaki alanlarda kümelenmektedir⁶⁵:

a-Din: Dini alan Sevâhilî'ye aktarılan Arapça kelimelerden en büyük kısmını tekeline almıştır. İslâmî fetih vasıtasıyla bu kelimeler, Afrika kıtasının

⁵⁷ Hurayz, *a.g.e.*, 88, 89; *Vatan gazetesi* (Ummân), Erişim Tarihi: 18.01.2017.

⁵⁸ *www.alhayat.com*.

⁵⁹ Meritt-Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 15.

⁶⁰ Sâlih Mahrûs Muhammed, *a.g.m.*, *www.alhayat.com*, Erişim Tarihi: 06.07.2016, Sevâhilî halkı istisnasız İslâmî benimsemişlerdir. Mezhep olarak ise Şâfi mezhebini tercih etmişlerdir. Sevâhilî kültürü İslâm inancını yansıtmaktadır. Özellikle şahıs, âdet, kıyafet bina sanat, edebiyat ve darbi mesellerde bu yansıma gözükmektedir. (Bkz. el-lügatü's-Sevâhiliyye fi Şarkı Afrika beynel-mâdi ve'l-hâdir, *www.al-hayat.com*. 16.08.2016.)

⁶¹ Meritt-Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 15; *Sevâhilî Dili Hakkında, Sevâhilî Dili*, *www.britannica.com.*, Erişim Tarihi: 10.07.2016. Arap harflerinin kullanılma sebebi ise İslâm kültürünün Sevâhilî halkı üzerinde bıraktığı etkiden kaynaklanmaktadır. (Bkz. Kevin Donnelly, *a.g.e.*, s. 8-10; Muhammed Hasan Abdulazîz, "Fî ta'lîmi'l-lügati'l-Arabiyye ligayri'n-nâtûkîn bihâ", *es-Sicullu'l-ilmî ligayri'n-nâtûkîn bihâ*, cüz: 3, Riyad 1980, s. 144, 145.)

⁶² Sâlih Mahrûs Muhammed, *a.g.m.*, *www.alhayat.com*, Erişim Tarihi: 06.07.2016.

⁶³ Sâlih Mahrûs Muhammed, *a.g.m.*, *www.alhayat.com*, Erişim Tarihi: 18.08.2016.

⁶⁴ Muhammed Hasan Abdulazîz, "Fî ta'lîmi'l-lügati'l-Arabiyye ligayri'n-nâtûkîn bihâ", *es-Sicullu'l-ilmî ligayri'n-nâtûkîn bihâ*, cüz: 3, Riyad 1980, s. 141; Edgar C. Polome, *a.g.e.*, s. 18.

⁶⁵ Bkz. Bâtîbû, *a.g.m.*, s. 45, 46; Muhammed Hasan Abdulazîz, *a.g.m.*, s. 144, 145; Nurse-Spear, *a.g.e.*, s. 6; A Brief History of the Swahili Language, *www.glcom.com*, Erişim Tarihi: 22.08.2016.

gibi kelimelerdir. سيتا (ستة) - سابا (سبعة) - ايداشرا (أحد عشر) - ثيناشرا (إثنا عشر) إشريني (عشرون) - ثلاثيني (ثلاثون) - أروبايني (أربعون) - خمسيني (خمسون) - ستيني (ستون) - سبيني (سبعون) - ثمانيني (ثمانون) - gibi sayılardır. Satma ve satın alma gibi kelimelerin durumunda böyledir. Bu alanda şu kelimeleri zikredebiliriz⁶⁹:

- منادي (بيع بالمزاد العلني) - فايدا (ربح) - خسارا (خسارة) - ندرا (نادر) - ريهاني - رهن - بيع (ثمن) رخيصي - (بخس رخيص) - غالي (غال)

e- İdare: Arap hükümdarlar Umman'da Zencebar'dan başlayarak Afrika'nın Doğu sahili bölgelerinde nüfuzlarını yaymışlardır. Bu da Sevâhilî dilinin Arapçadan idarî ve siyasî pek çok kelimeleri almasına neden olmuştur. Bunlar;

عقيدة (الحاكم البلدي) - ليوالي (زعيم) - دجامي (شيخ القرية) - ديواني (مستشار بلدي) - ماشاوي (مشاروات) - شريعا (تشريع) - محاكما (محكمة) - حكيم (قاضي) - طايفا (أمة) - سياسا (سياسة) gibi kelimelerdir.⁷⁰

f- Sesler⁷¹: Arapça kelimelere ek olarak bazı Arapça sesler, Sevâhilî dilini kolaylaştırmıştır. Dost ve arkadaş anlamındaki kelimenin ilk sesi olan ر harfinin telaffuzu bunlardandır.⁷² Örneğin; (خفل) - كرمو (أشفق) - رحيمو (هنا) - راحا (صديق) - رقيق (صديق) gibi kelimelerde gözükmektedir.⁷³

Sevâhilî dilinin Arapça'dan aldığı. ث - ن - غ gibi harfler vardır. Bunları (غال) gibi kelimelerinde buluruz. Arapça harflerinin geriye kalanları ise yaygın seslerle birlikte şekillendirilir. Böylece Arapça (خ) harfi, bölgede Sevâhilî ve Arapça ortaya çıkmadan önce Bantu dilinin lehçelerinin çoğunda kullanımı olan (harfi ile değiştirilir. Bunlar هباري (خبر نبأ) - هاني (سعادة) - هباري (خبر نبأ) gibi kelimeler de ortaya çıkmıştır. Yine هارفي 'ك'ye dönüştürülür. Bu dönüşüm (وقت) وكتي (نكاه) - وكتي (وقت) gibi kelimelerinde görülmektedir. Ancak Sevâhilî dilini konuşanların pek çoğu, Arapça asıllı kelimeleri özellikle namaz ve özel

⁶⁹ Bkz: "A Brief History of the Swahili Language", www.glcom.com, Erişim Tarihi: 22.08.2016; Muhammed Hasan Abdulaziz, *a.g.e.*, s. 144, 145; Nurse-Spear, *a.g.e.*, s. 6.

⁷⁰ Bkz. Bâtîbü, *a.g.m.*, s. 45, 46; Nurse-Spear, *a.g.e.*, s. 6; Kevin Donnelly, *Writing and transliterating Swahili in Arabic Script With Andika*, y.y., 2015, s. 10,11.

⁷¹ Sesin tanımı: et-Tehâvî'nin aktarımına göre, ses (savt çoğu: asvât) havanın dalgalanması anlamındadır. Son dönem araştırmacılarından bazıları şöyle tanımlar: Ses kaynağı canlı veya cansız olup, kendisinde düzenli ve devamlı titreşim bulunan iştimize ait tesirdir. Arap dilinde kısa seslileri gösteren müstakil harfler yoktur. Sami dillerinden Arapça'ya intikal eden alfabe sessizler üzerine kuruludur. Kısa seslileri gösteren işaretler ise sessizlere göre yenidir. (Bkz. Bulut, Ahmet, *Arap Dili Araştırmaları I*, Alfa Basım Yayım, Bursa 2000, s. 5, 6.)

⁷² Harf tabirini teleffuz anlamında kullanmak mümkün olduğu gibi, seslerin yazılı rumuzları tarzında da kullanılabilir. Ayrıca lafzı meydana getiren şeye'de harf denir. (Bkz. Bulut, Ahmet, *Arap Dili Araştırmaları I*, Alfa Basım Yayım, Bursa 2000, s. 7.)

⁷³ Bkz. Kevin Donnelly, *a.g.e.*, s. 10,11; Bâtîbü, *a.g.m.*, s. 45, 46; Nurse-Spear, *a.g.e.*, s. 6.

üslup gerektiren diyaloglarla ilgili olanları kullandıklarında, genellikle Arapça lafzını ezberlemektedirler.⁷⁴

Sevâhilî kelimelerinin omurgasında gelen sesleri dikkatle incelendiği zaman, her birini ağzın ön kısmından sakın olarak telaffuz edilen olarak görülmektedir. Diğer Bantu dillerine göre de durum böyledir. Ağzın arka kısmına bağımlı seslere gelince onlar; ق - ع - ح - ق harfleridir. Arapça asıllı olan bu harfler Sevâhilî diline nakledilir. Ayrıca Sevâhilîde diğer ذ - غ gibi Arapça sesler de vardır. Bunların Bantu dillerinde yaygınlığı azdır.⁷⁵

g. Nahiv kurallar: Sevâhilî dili, Arap nahvinden pek çok temel kural almıştır. Bu kuralların çoğunluğu bağlaç, hal ve zarflarda ortaya çıkmaktadır. Bunlar;

ايهي (حتى) - سابابو (لأن) - واكاتي (عندما) - كبال (قبل) - بعدا (بعد) - كريبويا (قرب) vs. gibi olanlardır. Bunlar Arapçadan direkt olarak aktarılmıştır. Ayrıca durum sifata göre de böyledir. Buna örnek olarak

تياري (جاهز) - بور (جودة) - موهيمو (أساسي) vs. kelimelerini zikredebiliriz. Bantu dilinde sıfat yapısının başlarda gelmesine rağmen Sevâhilî dilinde bu kelimeler başta gelmez.⁷⁶

h. Edebî Çalışmalar: Arapça, Sevâhilî diline paralel olarak edebiyatının gelişmesine de katkı sağlayan en önemli dillerdendir. Yani edebiyatını açık ve net bir şekilde etkilemiş ve ayrıca edebî alanda yazılan eserlerin çoğunluğu, Arapça imla kurallarına ve üslubuna uymaktadır. Ayrıca şiirde beyitlerin nazmı Arap aruzunun bazı unsurlarına uymakla⁷⁷ birlikte şairleri Arap üslubundan etkilenmişler ve bu etki günümüze kadar sürmüştür. Şiirin konuları ise İslâmî ruhu ve kalıbı taşımış ve Arapça şiirin pek çok vezinlerini kullanmıştır.⁷⁸

⁷⁴ Bkz. Bâtîbû, *a.g.m.*, s. 45, 46; Nurse-Spear, *a.g.m.*, s. 6; Kevin Donnelly, *a.g.e.*, s. 10,11.

⁷⁵ Bâtîbû, *a.g.m.*, s. 46-49. Ayrıca bu konuda bkz. *Ar.wikipedia.org*.

⁷⁶ Bkz. Bâtîbû, *a.g.m.*, s. 45, 46; Hurayz, *a.g.e.*, s. 102, 103. Nurse-Spear, *a.g.e.*, s. 6; Kevin Donnelly, *a.g.e.*, s. 10,11. Ayrıca aşağıdaki kelimeler, kullanıldığı alanları net olarak açıklamaktadır: Aibu: عيب - Akili: عقل - Akram: احترام أو احترام - Ashiki: عاشق - Hatia: كتاب - Kitabu: جلال - Jalili: جبار - Jabari: حج - Hiji: هبة - Hiba: حكاية - Hikaya: خطينة - Mohakma: محكمة - Hekima: حكمة - İnjili: انجيل - Haki: حق - Neema: نعمة - Dhambi: ذنب (Bkz. Seyyid Ahmed Hurayz, *el-Müessirâtü'l-Arabiyye fi's-ekâfeti'i-Sevâhiliyye fi Şarkı Afrikâ, Dâru'l-Cil, Beyrût 1988, 91; Kevin Donnelly, Writing and transliterating Swahili in Arabic Script With Andika, y.y., 2015, s. 19-23; A Brief History of the Swahili Language, www.glcom.com, Erişim Tarihi: 22.08.2016.*)

⁷⁷ Bkz. Kevin Donnelly, *a.g.e.*, s. 10,11; Bâtîbû, *a.g.m.*, s. 45, 46; *Vatan gazetesi* (Ummân), Erişim Tarihi: 18.01.2017; Nurse-Spear, *a.g.e.*, s. 6. Ayrıca bkz. Kazan, Ramazan, "El-Kalkaşandî'nin Subhu'l-A'sâ Adlı Eseri ve Edebî Özellikleri", *Nüşha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2003, cilt. III, sayı: 8, s. 110.

⁷⁸ *Vatan gazetesi* (Ummân), Erişim Tarihi: 18.01.2017.

Her ne kadar Sevâhilî dilinin % 35'i Arapça kökenden türemiş olsa da, Bantû dili temel kelime ve şekiller yönünden Sevâhilî dilinin omurgasını oluşturmaktadır. Bu durum Sevâhilî dil yapısının nahvî terkip ve ses düzeni yönünden Bantû ailesine mensup olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Nitekim Sevâhilî dilinin temel kelimeleri de Bantû üslubuna adapte olmuştur. Bu temel kelimeler, dünya dillerinin her birindeki kavramlar gibidir. Bunlar kültür olgusuna bağlı yahut belirli anlamlarda hapsedilmiş kelimeler değildir. Ayrıca bu kelimeler, diğer dillerde daha fazla tedavülde olan kelimeler grubundandır. Örneğin; Sevâhilî dilinde insan bedeni ile ilgili vücuda ilişkin Arapça kelimeler şu şekilde yer almaktadır:

الرأس – اليد – الرّجل- الشعر- الفهم- العين – الكبد- المعدة vs. gibi. Yine basit sayılara ilişkin olanlar ise واحد- اثنان- ثلاثة- اربعة- خمسة şeklindedir. Ayrıca bu kelimeler, doğal unsurlar olarak adlandırılır. Nitekim المطر- الريح- السماء- السحاب- القمر- الشمس- طویل- قصير- صغیر- كبير- خفيف- ثقيل- أبيض- أسود gibi sıfat ile ilgili kelimeler de doğal unsurlardandır. Dillerin tamamında olduğu gibi sıfat ile ilgili kelimeler, Sevâhilî dilinde kullanılmaktadır.⁷⁹

Sevâhilî dili, 19. asrın ortalarına kadar Avrupalılarda latin harfleri ile Araplarda ise Kur'ân âyetleri başta olmak üzere Arap harfleri ile yazılır ve okunur olmuştur. Sevâhilî dilinde daha önce zikrettiğimiz kelimelerin dışında yer alan Arapça kelimeler şunlardır:⁸⁰

Savâhilî dili	Arapça
Sahihi	صحيح
Biashara	محكمة
Hakimu	لحاكما
Waraka	ورقة
İla	إلا
Kama	كما
Hata	حتى
Wala	ولا
Lakini	لكن
Bila	بلا ⁸¹

⁷⁹ Bkz. Bâtîbû, *a.g.m.*, s. 46-49; Muhammed Hasan Abdulazîz, *a.g.m.*, s. 144, 145. Sevâhilî dilinde isimler şu şekilde oluşmaktadır: (كيتو (شيئ) Ki-tu- (طفل) M-toto gibi. - فيتو (أشياء) Vi-tu - (أطفال) Wa-toto gibi. Birincisi müfred diye adlandırılır. İkincisi ise cemi sigası olarak kastedilir. (Bâtîbû, *a.g.m.*, s. 46-49; Kevin Donnelly, *a.g.e.*, s. 20-24.)

⁸⁰ Bkz. Kevin Donnelly, *a.g.e.*, s. 13; Meritt-Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 15; Hurayz, *a.g.e.*, s. 102, 103; “A Brief History of the Swahili Language”, *www.glcom.com*, Erişim Tarihi: 22.08.2016.

⁸¹ Kevin Donnelly, *a.g.e.*, s. 13; Nurse-Spear, *a.g.e.*, s. 6; Evâdî Hâfîz, *a.g.m.*, *www.ahrām.org.eg*, Erişim Tarihi: 18.08.2016; *www.paldf.net*, Erişim Tarihi: 07.08.2016.

Şeyh Saîd b. Sultân, Ummanlı tüccarlardan seçkin bir gurubu Zencebâr'a kadar kendisine eşlik etmeye teşvik etmiştir. Ayrıca Doğu Afrika ve ortalarını kapsayan aktif ticari harekete vesile olması için onların seyahatlerini artırmaya teşvik etmenin yanında masraflarını da karşılamıştır.⁸² Bu ticârî hareketlilik ve ticaretle ilgili Arapça kelimelerden pek çoğunun Sevâhilî diline girmesine neden olmuştur.⁸³

Karşılıklı ticaret yolu ile Sevâhilî diline giren ve aynı anlamda kullanılan Arapça kelimelere ek olarak ilave anlamlar vermek için bazı Arapça kelimelerin sigaları da yinelenmiştir. Sevâhilîler "utajiri" kelimesini (تجارة) anlamında kullanmalarına rağmen, bu kullanım Sevâhilî'nin bazı bölgelerinde yaygın değildir. (تجارة) anlamındaki (Biashara) kelimesi ise revaçta ve kullanımdadır. Bu kelime aynı zamanda Arapça olan (بيع - شراء) kelimelerini de içine almaktadır. Gerçekte bu iki kelime ticari işlemde yapılan şeyleri temsil etmektedir.⁸⁴

Ticari alanda Araplar ile Sevâhilîler arasında temas ve işbirliklerinin olması, Arapça kelimelerin tamamının Sevâhilî diline bu yollarla girdiği anlamına gelmez. Ticari iş birliğinin yanında karşılıklı konuşmak ve temas kurmak yolu ile de girmiştir. Afrika ve Arap ülkesinde te'lif edilmiş olan pek çok Arapça kitap ve sözlükler Sevâhilî dilinin zenginleştirilmesinde önemli rol oynamış ve hâlâ da rol oynamaya devam etmektedir.⁸⁵

Diller sözlüklerini iki önemli yolla zenginleştirirler. Bunlardan ilki diğer dillerden ödünç alma, diğeri ise medenî gelişimlere eşlik edebilmek için eski kelimelerin kullanım dairelerini genişletmektir. Sevâhilî dili, Arapçadan pek çok kelimeleri ödünç almış ve bazılarını da aynı anlamlarda kullanmıştır. Bazı kelimelerde ise aslî anlam ile yeni anlam arasındaki fark anormal olarak ortaya çıkar. Sanki ikisinin arasında hiç bir fark yok gibidir. Bununla ilgili şu örneği verebiliriz⁸⁶:

Abiria: Sevâhilî dilinde "abiri" Arapçada يعبر fiilindedir. Bazen - عابر - anlamındadır. Fakat bu kelime çoğu kez مسافرين anlamında kullanılmaktadır.⁸⁷

⁸² Hurayz, *a.g.e.*, s. 89.

⁸³ Arapçadan Sevâhilî diline giren kelimelerden önceki aktardığımız ek olarak şu kelimeleri de zikredebiliriz: Duka: دكان - Mtajiri: تاجر وكذلك تعني الرجل الثرى - Mali: تجارة - Ghali: غالي - Soko: سوق - Rahisi: رخيص (Bkz. Hurayz, *a.g.e.*, s. 90; Kevin Donnelly, *a.g.e.*, s. 20-23.)

⁸⁴ Hurayz, *a.g.e.*, s. 90; Kevin Donnelly, *a.g.e.*, s. 20-23.

⁸⁵ Hurayz, *a.g.e.*, 91.

⁸⁶ Meritt- Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 16; Hurayz, *a.g.e.*, s. 99.

⁸⁷ Bu konuda geniş bilgi için Bkz. Hurayz, *a.g.e.*, s. 99.

Arapça, zamanla Afrikada öğrenilen en iyi ticaret, yönetim ve edebiyat dili olmuş ve ayrıca Arap ve Afrikalı insanlar arasında yapılan günlük ticari işbirliği Arapça kelimeler ile yapılır hale gelmiştir.⁸⁸ İlerleyen yıllarda ise Sevâhilî halkı, Afrikalılar ile Arap ve Hintli tüccarlar arasında aracı rol oynamıştır.⁸⁹

Doğu Afrikada şairler çeşitli konularda Arapça şiirler yazdıkları gibi Arapça yazılan bu şiirler, Sevâhilî diline de tercüme edilmiştir. Sevâhilî dilinde yazılmış olan şiirler ise kalıp ve içerik bakımından Arapçadır. Yani Sevâhilî şiiri, Arap şiir kalıplarını kullanmaktadır. Özellikle de dînî şiirde Arapçanın kullanımı çok fazladır.⁹⁰

Sevâhilî dilinde yazılmış şiirlerde Arap şiir kalıplarını kullanan Sevâhilî halkı, eğitim ve öğretim yanında Hristiyanlığın yayılmasında da Arapçayı kullanmıştır. Zencebâr gençlerinden % 60' Sevâhilî'yi Arap harfleri ile yazmayı tercih etmişlerdir.⁹¹ Arapça yazılı Sevâhilî edebiyatına dair en eski örnekler, XIII. Yüzyılda yaşadığı sanılan Liongo Fumo'ya atfedilen lirik şiirler olup, bunlar C. G. Büttner tarafından derlenerek yayımlanmıştır.⁹² İngiliz sömürgeciliği döneminde bölgeye gelen Ahmediyye mensupları, 1953'te "Kurani Tukufu" adıyla Sevâhilî dilinde ilk Kur'ân mealini yayımlamışlardır.⁹³ Wilson tarafından 1939 yılında "Arap ve Roma harfleri ile Swahili dili" başlığı ile yazılan raporda, Zencebârlı gençlerden % 60'ı ve Bambalı gençlerden %35'inin Sevâhilî dilini Arap harfleri ile yazdıklarını belirtmiştir.⁹⁴

Zencebâr ve Cezîratü'l-Hadra' da yapılan bir araştırma ise her yüz kişide kaç kişinin hangi harfi kullandığını göstermeye çalışmıştır. Buna göre;
el-Cezîratü'l-Hadra' da her yüz kişide;
32 kişi Arap harfleri ile,
2 kişi Roma harfleri ile,
2 kişi (Arapça- Roman) iki tür ile de yazmaktadırlar.
34 kişi ise ümmidir.
Zencebâr'da her yüz kişide ise;
55 kişi Arap harfleri ile,

⁸⁸ Hurayz, *a.g.e.*, 87, 88.

⁸⁹ Sâlih Mahrûs Muhammed, "el-Lügatü's-sevâhiliyye", *www.alhayat.com*; Meritt-Abdulaziz, *a.g.m.*, s. 16; Kevin Donnelly, *a.g.e.*, s. 13; "el-lügatü's-Sevâhiliyye fi Şarkı Afrika beynel-mâdî ve'l-hâdir", *www.al-hayat.com*. 16.08.2016.

⁹⁰ Hurayz, *a.g.e.*, s. 112.

⁹¹ *www.alhayat.com.com*.

⁹² Uğur, *a.g.mad.*, XXXVI, 580.

⁹³ Uğur, *a.g.mad.*, XXXVI, 580.

⁹⁴ "el-lügatü's-Sevâhiliyye fi Şarkı Afrika beynel-mâdî ve'l-hâdir", *www.al-hayat.com*, Erişim Tarihi: 16.08.2016.

1 kişi ise Roma harfleri ile yazmaktadır.

7 kişi de hem Arap harflerine ve hem de Roma harflerine aşınadır.

37 kişi ise ümmidir.⁹⁵ Sevâhilî dilindeki Arap harflerinin kullanımı ile oranlama sonuçları böyle iken, Arapça kelimelerin oranı konusundaki görüşler ise farklıdır. Bazı Sevâhilîlere göre; Sevâhilî sözlüğünün % 72, 17 'lik oranı Bantu diline ve % 22,09 'lik oran ise Arapça kelimelere dayanmaktadır.⁹⁶ İngilizce, Farsça, Portekizce, Hintçe gibi dillerin oranı ise % 6 'yı geçmemektedir.⁹⁷

4- Sevâhilî Dilinden Arapça Kelimelerin Çıkarılmasına Yönelik Çalışmalar

Sevâhilî dilindeki Arap harfi ve kelimelerinin varlığına karşı savaş açılmış ve buna yönelik mücadele etme kampanyası pek çok alanda çeşitli vesile ile yapılmıştır.⁹⁸ Bu savaşa Sevâhilî dilinin İslâm dini ile irtibatlı bir dile dayanmış olmasını neden gösteren⁹⁹ bazı misyoner ve hıristiyanlar da katılmıştır.¹⁰⁰ 1896 yılında Afrika'ya gelen Alman misyoner Karl Roehli, Zencebâr lehçesine tercüme edilmiş İncil'deki Arapça kelimelerden rahatsız olmuş ve bu onu Afrika'da kaldığı sürece tedirginliğe sürüklemiştir.¹⁰¹

Alman yönetimi, 1907'de Doğu Afrika'da Arapça yazının resmi daire ve hükümet vesikalarında kullanılmamasını emretmiştir.¹⁰² İngiltere yönetimi de 1907 yılında Zencebâr'da eğitim için bir kurum inşa etmiş ve daha sonra eğitim-öğretim dilinin Arap harfi mi yoksa Roman harfi mi olması hususunda uzun bir tartışma yapmış ve sonunda da yazıda Roman harfi ile Sevâhilî dilinin kullanılmasına karar vermiştir. Ancak Roman harfini zorunlu kılma çalışmaları

⁹⁵ *Ceridetü'l-felak*, sayı: 3, Receb 1358, 19 Ağustos 1939.

⁹⁶ C.W.Twmu, "Swahili Vocabulary Expansion", *A Preliminary Observation*, Vol. 42, March 1972, p. 9, s. 15.

⁹⁷ İngilizce dili, Sevâhilî'yi zengin kılmada benzer oranda katkı sağlayan bir dildir. Bunun sebebi ise Tanzanyada oynadığı sömürge ve tarihi role bağlanmaktadır. İngilizce kelimelerin çoğunluğu, eğitim, ilim, teknoloji, idare, ekonomi, ticaret, techizât ve ithal mallarda görülebilir. Mütevazî katkı sağlayan diğer diller içerisinde Arapça vasıtasıyla Sevâhilî'ye sızan Türkçe kelimelerdir. Bu kelimeler (باروتي) vs. gibi askeri alanda yer almaktadır. Bu dillerin dışında Farsça da gıda maddeleri, alet ve edevât vs. alanındaki kelimelerle katkı sağlamıştır. Portekiz ile devam eden temaslar, pek çok Portekizce kelimelerin Sevâhilî diline girmesine neden olmuştur. Özellikle bu kelimelerden araç gereç ve oyuncaklara ilişkin kelimelerde girmiştir. Sevâhilî dili Hintlilerden beslenme, sosyal ve ekonomik hizmetlere ilişkin kelimeler almıştır. (Bkz. Bâtîbü, *a.g.m.*, s. 48, 49.)

⁹⁸ Hurayz, *a.g.e.*, s. 92;" el-lügatü's-Sevâhiliyye fi Şarkı Afrika beynel-mâdi ve'l-hâdir", *www.al-hayat.com*. Eişim Tarihi: 16.08.2016.

⁹⁹ Hurayz, *a.g.e.*, s. 92.

¹⁰⁰ Hurayz, *a.g.e.*, s. 92; Nurse-Spear, *a.g.e.*, s. 6.

¹⁰¹ Hurayz, *a.g.e.*, a. 92.

¹⁰² Justus Strandes, *The Portugese in East Afrika*, East African Literature Burea 1961, s. 72.

Sevâhilî'nin bazı bölgelerinde sert bir muhalefet ile karşılaşmıştır.¹⁰³ Ayrıca İngiltere, Zencebâr'da yerleşik halkın Arapça ve Arap harfine karşı millî tutkularını bilmelerine rağmen¹⁰⁴ müslümanı dininden uzaklaştırmak için Sevâhilî dilinin Arap harfleri yerine Latin harfleri ile yazılmasını hedeflemiştir.¹⁰⁵

1926 yılında Alman misyoner Karl Roehl, ikinci kez Doğu Afrika'ya geldiğinde, Sevâhilî dilini dinî alanda geçen Arapça kelimelerden kurtarmak için bu kelimeleri Bantu dilinin kelimeleri ile değiştirerek, İncili yeniden Zencebâr lehçesine tercüme etmeye çalışmıştır.¹⁰⁶

Zencebâr Başkanı Krûmî de Arap harfi ile mücadele kampanyasına katılarak Arapça Kur'ânı Kerîm ve dinî ilimlerin Zencebârdaki hükümet okullarında öğretilmesinin yasaklanması kararını vermiştir. Ayrıca Arapça kitap ve Kur'ân cüzlerinin haczedilmesini ve kullanılmaları kolay olmayacak yerlerde depolanmasını emretmiştir.¹⁰⁷

Buna benzer Arapça kelimelere karşı bazı çalışmalar yapılmış ise de, Arapça kelimeler, Sevâhilî diline girmeyi başarmış ve Sevâhilî toplumunda yerleşmiştir.¹⁰⁸

SONUÇ

Bantu dil ailesine mensup olan Sevâhilî dili, büyüme ve gelişmesine Arapça başta olmak üzere katkı sağlayan pek çok yabancı dil olmasına rağmen, bu diller içerisinde Arapçanın büyük rol oynadığı ve özellikle de Sevâhilî dilini kullananlar tarafından genel kabul gördüğünü söyleyebiliriz. Nitekim Arapçanın bu dile katkısı, Sevâhilî dilinin kullandığı Arapça kelimelerin sonundaki eklerden anlaşılmaktadır. Özellikle dinî, kültürel, sosyal ve ticari alanlarda Arapça asıllı kelimeler çok olduğu gibi, eğitim, ilim ve teknoloji alanlarında da durum benzer şekilde gözükmektedir. Yani Arapça kelimelerin Sevâhilî diline hakim olduğunu ve onun içinde kaynaştığını görmekteyiz.

Sevâhilî dilinin gelişmesinde Arap göçmen ve tüccarların ve özellikle de İslâm dininin önemli katkı sağladığını da belirtmek gerekir.

Her ne kadar Hıristiyan misyonerler, Sevâhilî dilindeki Arapça kelimelerin varlığına karşı mücadele etmiş olsalar da Sevâhilî dilini konuşan

¹⁰³ "el-lügatü's-Sevâhiliyye fi Şarkı Afrika beynel-mâdi ve'l-hâdir" www.al-hayat.com. 16.08.2016; Hurayz, a.g.e., s. 92.

¹⁰⁴ Hurayz, a.g.e., s. 94.

¹⁰⁵ www.alhayat.com.com.

¹⁰⁶ Hurayz, a.g.e., 92; Meritt-Abdulaziz, a.g.m., s. 17.

¹⁰⁷ Ali Ömer Mezî, *Evdâu'l-lügati'l-Arabiyye fî Zencebâr*, y.y., 1983, s. 46.

¹⁰⁸ Hurayz, a.g.e., 92.

kimselerin Arapçayı, İslâmî ve kültürünü kadirşinas olarak bilmelerinden dolayı engel olmayı gerçekleştirememişlerdir.

KAYNAKLAR

- "A Brief History of the Swahili Language", www.glcom.com, Erişim Tarihi: 22.08.2016.
- Abdulaziz Y. Lodhi, "The Language Situation in Africa Today", *Nordic Journal of African studies* 2(1), 1993, s. 79-86.
- Ali Ömer Mezî, *Evdâu 'l-lüğati 'l-Arabiyye fi Zencebâr*, y.y., 1983.
- Allen, J. de V. (1993). *Swahili Origins*, James Currey Ltd, London t.y.
- "Bedü ta'lîmi'l-Sevâhîlî bi'l-cemiyeti'l-İfrîgiyye", www.ahram.org.eg.
- Bernd Hein, "Africain Lingua Francas Munchen", www.britannica.com.
- Bulut, Ahmet, *Arap Dili Araştırmaları I*, Alfa Basım Yayım, Bursa 2000.
- C.W.Twmu, "Swahili Vocabulary Expansion: A Preliminary Observation", Vol. 42, March 1972, p. 9.
- Cemâl Zekeriyâ, *el-alâkâtü 'l-Arabiyyetü 'l-Afrikiyyâ*, Kahire 1977.
- Derek Nurse-Thomas Spear, *The Swahili*, University of Pennsylvania Press Pennsylvania 1985.
- Edgar C. Polome, *Swahili Language Handbook*, Washingto 1967.
- Evâdî Hâfiz, "el-Lüğatü's-sevâhîliyye ve Alâkatühâ bi'l-Arabiyye", www.ahram.org.eg, Erişim Tarihi: 10.06.2016.
- İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arap*, Dâru'l-Meârif, y.y., t.y.
- Justus Strandes, *The Portugese in East Afrika*, East African Literature Burea, y.y., 1961.
- Katrîna Ranne, "Heavenly Drops The Image of water in Traditional Islamic Swahili Poetry" *Swahili Forum* 17 (2010), s. 58-81.
- Kazan, Ramazan, "El-Kalkaşandî'nin Subhu'l-A'sâ Adlı Eseri ve Edebî Özellikleri", *Nüşha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2003, cilt: III, sayı: 8, s. 107-128.
- Kevin Donnelly, *Writing and transliterating Swahili in Arabic Script With Andika*, y.y., 2015.
- "Kıswahılı", swahililanguage.stanford.edu, Erişim Tarihi: 22.08.2016.
- "el-Lüğatü's-Sevâhîliyye fi Şargı Afrika beynel-mâdî ve'l-hâdir", www.al-hayat.com, Erişim Tarihi: 16.08.2016.
- M. Bâtîbû," İshâmu'l-lüğatil-Arabiyye ve Tadvîruhâ", *Mecelletün Devriye*, Rajab April 1984, Sene: 2, Sayı: 2, Nisan 1984, s. 39-49.
- Marilyn Meritt-Mohamed H. Abdulaziz, "Swahili as a National Language in East Africa", *To the Educational Resources Information Center (ERIC)*, U.S.S., s. 1-33.
- Muhammed Hasan Abdulazîz, "Fî ta'lîmi'l-lüğati'l-Arabiyye ligayri'n-nâtükîn bihâ", *es-Sicullu 'l-ilmî li gayri'n-nâtükîn bihâ*, cüz: 3, Riyad 1980, s. 139-158.

Özköse, Kadir, “Başlangıçtan Günümüze Kadar Afrika’da İslâm ve Tasavvuf”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, cilt: III, sayı, s. 157-184.

“Batı Afrika’da Tasavvuf Akımlarının Etkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* III (2003), Sayı: 2, s. 153-168.

Sâlih Mahrûs Muhammed, “el-Lüğatü’s-sevâhiliyye”, *www.alhayat.com*, Erişim Tarihi:06.07.2016.

See WHITELEY, W., *Swahili. The Rise of a National Language*, London 1969.

Sevâhilî, Hausa, “Arap dilleri”, *www.southword.net*, Erişim Tarihi: 14.08.2016.

“Swahili”, *Ceridetü’l-felak*, sayı: 3, Receb 1358, 19 Ağustos 1939.

Seyyid Ahmed Hurayz, *el-Müessirâtü’l-Arabiyye fi’s-sekâfeti’i-Sevâhiliyye fi Şarkı Afrikâ*, Dâru’l-Cil, Beyrût 1988.

Swahili”, *www.omniglot.com*, Erişim Tarihi: 22.08.2016.

Şevki Dayf, *Târihu’l-edebi’l Arabî*, Kahire t.y.

Uğur, Hatice, “Sevâhilî”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, XXXVI, 579-581.

Vatan gazetesi (Ummân), Erişim Tarihi: 18.01.2017.

W.E.Welmers, *African Language Structures*, University of California Press, y.y., 1973.

www.pdx.edu. Erişim Tarihi: 10.07.2016.

http:arabic.alsahid.net, Erişim Tarihi: 07.08.2016.

www.alhayat.com, Erişim Tarihi: 15.8.2016.

BERBEHÂRÎ ve ŞERHU'S-SÜNNE ADLI ESERİNDEKİ HAŞVÎ TEMÂYÜL

İsa KOÇ*

Öz

Hicri II. asrın ortalarında tarih sahnesine çıkan Haşviyye ile alakalı klasik kaynaklarda bazı bilgiler yer almaktadır. Ancak diğer mezhepler söz konusu olduğunda; bu mezheplerin kurucuları ve temsilcileri hakkındaki bilgilere kaynaklardan ulaşmak mümkün iken; aynı durumun Haşviyye için geçerli olduğunu söylemek çok zordur. Klasik kaynaklarda birkaç isim dışında Haşviyye'ye mensup isimler şeklinde herhangi bir listeye rastlanmamaktadır. Zikredilen isimlerin hayatları ve fikirleri hakkında da fazla bilgi bulunmadığı için söz konusu isimler ile Haşviyye arasında bir bağlantı kurulamamıştır. Bu çalışmada Haşviyye ile İmam Berbehârî (ö. 329/940-941) arasında bir ilişkinin var olup olmadığının ortaya konulmasına çalışılacaktır. İmam Berbehârî'nin "haşvî" özellikler taşıyıp taşımadığı, onun hayatından ve eserindeki düşüncelerinden hareketle tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Berbehârî, Haşviyye, *Şerhu's-Sünne*, Gelenekçilik.

Hashwi Tendance in Berbehârî and His Work: *Şerhu's-Sunna*

Abstract

There is a little information about the Hashwiyya which showed up in the middle of the second century (AH) in the classical Islamic sources. In spite of that, it is possible to find a pile of information in the matter of sects other than the Haswiyya. The sources have contain only a few names of supporter of the sect. Besides that, the Haswhi scholars's lifes and ideas are out of reach in the sources. Because of this, it is hard to establish a connection between the names and the Haswiyya. This study aims to reveal the existence of relationship between

* Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Mezhepleri Tarihi ABD, isakoc@sdu.edu.tr.

Hashwiyya and Berbehari (d. 329 AH). Otherwise, his connection with the Haswiyya will be discussed based on his life and works.

Keywords: Berbehârî, Hashwiyya, *Şerhu's-Sunna*, Traditionalism.

Giriş

Sosyal bir varlık olarak insan, farklı fikir ve düşüncelerin ortaya çıkması için yeterli bir sebeptir. Bu sebeple diğer dinlerin yaşamış olduğu farklılaşmaları İslâm dini de tecrübe etmiş ve İslâm dini içerisinde mezhepler veya fırkalar zuhûr etmiştir. Bu yapılar, kendi düşüncelerini ifade etmek, diğer mezhepler ile farklarını ortaya koymak ve kendileri dışındaki oluşumların düşüncelerini eleştirmek için eserler kaleme almışlardır.

Belli bir şahıs ve fikir etrafında toplanan mezhepler, bir süre sonra belirli kavramlar ile isimlendirilmişlerdir. Fırka ve mezheplere bakıldığında bu isimlendirmelerin birkaç biçimde yapıldığı söylenebilir. Kurucusunun ismine, sahip olunan fikre, ilk ortaya çıktıkları yere nispetle yapılan isimlendirmelerin yanı sıra, aşağılama-hakaret amaçlı ve târihî olaylara dayandırılarak yapılan isimlendirmeler de bulunmaktadır. Sırasıyla Zeydiyye, Cebriyye, Harûriyye, Eftâhiyye ve Râfıza bu isimlendirmelere örnek olarak verilebilir.

İslâm Mezhepleri Tarihi çalışmalarının hedeflerinden biri mezheplerin kurucularının ve daha sonraki temsilcilerinin tespit edilmesidir. Kurucusu kabul edilen şahsa nispetle yapılan isimlendirme de bu meselenin önemini göstermektedir. Şahıslar ile fikirler arasında bağlantı kurulmadan yapılacak bir değerlendirmenin neticeye ulaşması çok zor gözükmektedir.

1. Haşvî Oluşum¹

Muhâlifler tarafından aşağılama-hakaret amaçlı olarak Haşviyye şeklinde isimlendirilen bu yapılanma, bir mezhep hüviyetine sahip olmak için gerekli görülen sistematik teoloji, yazılı edebiyat, toplumsal taban ve fikhî-amelî uygulamalar² gibi özellikleri tam anlamıyla barındırmadığından, mezhep olmaktan çok, gelenekçi-muhafazakâr zihniyet içerisinde var olan bir oluşum şeklinde ifade edilebilir. Bu yapılanmanın İmâm Berbehârî ile ilişkisinin olup olmadığını tayin edebilmek için, öncelikle Haşviyye kavramını ve Haşviyye'nin oluşum sürecini incelemek gerekmektedir.

¹ Bu başlık altındaki bilgiler tarafımızca hazırlanan "Haşviyye Fırkası" isimli Yüksek Lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

² Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto, Ankara, 2012, s. 363-365. Ayrıca bkz. Mehmet Ali Büyükkara, "İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar", *1. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, 15-16 Haziran 2006, Ankara, 2006, s. 408-409.

1.1. Haşviyye Kavramı

“Haşviyye” kavramı, karın bölgesinde karaciğer, dalak ve işkembe gibi yağ dışında bulunan her şey anlamına gelen “haşâ” kelimesinden türemiştir.³ Fiil formunda “bir şeyin içini doldurmak (yastık, silah)” anlamına gelen bu kelime; isim formunda ise, “yastık, yatak, boş söz, boş söz eden kimse, verimsiz, bozulmuş, kokmuş, kenar, taraf ve taraftar” gibi birçoğu olumsuz içeriğe sahip anlamlara gelmektedir.⁴

“Haşvî” ya da “haşevî” kelimesi ise, “artık (gereksiz) ve çok söz eden” kişi anlamlarına gelmektedir. İnsanların alt tabakası ya da sefil gürûhu gibi anlamlara gelen “huşvetu'n-nâs” terkibi de burada söz konusu edilmelidir. Arapça’da “fûlânun min huşveti fûlân” tabiri “filan kimse bulunduğu topluluğun ayak takımındadır” manasında kullanılmaktadır.⁵

Bu kavrama kelime anlamında iki hadis metninde rastlanmaktadır. Birincisi “iyi olmayan zekât malları (min havâşî emvâlihîm)” anlamına gelmekte olup Buhârî’nin *Sahîh*’inde⁶ diğeri ise “taraftar ve etrafındakiler (havaşin mine’n-nas)” manasında Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde yer almıştır.⁷ Haşv ve haşvî kavramları, kelime anlamlarından ziyade Haşviyye ile ilişki kurabileceğimiz şekilde iki rivayet içerisinde yer almıştır. Bu rivayetlerin ilki Ebû Ca’fer el-Mansûr’un (ö. 158/775) İbn Cüreyc’in (ö. 150/767) kaleme aldığı eseri ile alakalı değerlendirmesidir. Rivayete göre Halife, İbn Cüreyc’in kitabını görmek ister ve baktıktan sonra “Şayet şu fazlalıklar (haşv) olmasaydı, ne güzel olurdu” şeklinde düşüncesini belirtir. Fazlalıklar olarak değerlendirdiği yerler ise hadisin senedi dediğimiz “bana ulaştı”, “bana nakledildi” gibi ibarelerdir.⁸ Hattâ İbn Cüreyc’in Halife’nin ona bu kitap karşılığında hiçbir şey vermemesinden yakındığı da rivayet edilmiştir.⁹ Diğer rivayette ise, Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) kendine mektup yazan Şu’be b. Haccâc’a (ö. 160/776) “Şehrin ne iyi haşvisidir” diyerek karşılık verdiği bildirilmiştir.¹⁰ Bahsedilen bilgiler her ne kadar bizlere Haşviyye

³ İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, Dâru's-Sâdir, Beyrut, t.y. XIV, 178; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifat*, (thk. Muhammed Siddik el-Minşâvî), Dârü'l-Fazile, t.y. s. 77.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, XIV, 180; Mehmet Emin, Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara Okulu Yayınları, 1999, s. 23-29.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, XIV, 180.

⁶ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nasır), Dâru Tuki'n-Necât, 1422, “Fezailu'l-Ashâb”, V, 17.

⁷ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Fezailu'l-Ashab”, V, 17.

⁸ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y. X, 404.

⁹ Hatib Bağdâdî, *a. g. e.*, c. X, s. 400-401; İsmail Cerrahoğlu, “İbn Cüreyc”, *DİA*, XIX, 405.

¹⁰ Hatib Bağdâdî, *a. g. e.*, X, 259.

gibi bir grubun varlığını haber vermese de; hicri II. asrın başlarında haşv kavramının hadisçilere yönelik olarak kullanıldığını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bu düşünce tarzının Ashâb-ı Hadis geleneği içerisinde zuhur ettiği düşünüldüğünde söz konusu bilgi daha önemli hale gelmektedir.

Haşviye ile Ashâb-ı Hadis ve Hanbelî mezhebi arasında var olan ilişki ile ilgili bazı hususlara değinmek gerekmektedir. M. Emin Özafşar'a göre "Haşviye olgusu Hanbelîlik olgusundan ayrı değildir. Hanbelîliğe mensup bazı hadis çevrelerine bu isim verildiği için iki olgu birbiriyle iç içedir. Bu ikisi de hadis ve rivayete bağlılık iddiasından bağımsız düşünülemez."¹¹ Aynı şekilde Ahmed Emin de hadisin zahirine aşırı vurgu yapmalarından ötürü Hanbelîlerin büyük çoğunluğuna "Haşvî" nitelemesinin yapıldığını belirtmiştir.¹² "Hicri IV. asrın sonlarına kadar, Ehlü'l-Hadîs ile Ahmed b. Hanbel'in ashâbı arasında sıkı bir alakanın bulunduğu"¹³ bilgisi de dikkate alındığında Haşviye ile Ashâb-ı Hadis ve Hanbelîler arasında yakın ilişkinin olduğu aşikar bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar aralarında sıkı bir alakanın mevcut olduğunu belirtsek de bütün Hanbelîlerin ya da Ashâb-ı Hadis ekolünü benimseyen herkesin Haşvî düşünceye sahip olduğunu iddia etmenin mümkün olmadığını ifade etmek gerekir. Haşviye'yi bu iki düşünce içerisindeki bazı şahısların benimsediği aşırı fikirlere sahip bir grup olarak ortaya koyabiliriz.

Aktarılan bilgiler ve Haşvî düşüncenin genel yapısı dikkate alındığında Haşviye kavramını tanımlama noktasında bazı girişimler olmuştur. Örneğin Mekhûl en-Nesefî (ö. 318/930), bu kavramı "çok hadis nakleden ama manâlarını ve içeriklerini bilmeyen, farzı, sünneti, terhîbi, ve tahfîfi aynı şey olarak gören kimseler" olarak tanımlamıştır.¹⁴ Bu kavram Weir tarafından, "kaba bir Mücessime telakkisi ifade eden hadisleri hiçbir teknik ve tenkîde tâbi tutmaksızın, hattâ diğer hadislerle tercih ederek sahih hadis addedip harfîyen tefsir eden hadis ashâbı hakkında kullanılan ve hakaret ifade eden bir tabir" şeklinde ifade edilmiştir.¹⁵ Son olarak M. Yurdagür de Haşviye'yi "dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nassların zahirine bağlı kalmak suretiyle teşbîh ve teccîme kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen isim" olarak tarif etmiştir.¹⁶

Haşviye; "dinin merkezine rivâyeti (eser) koyan, bu rivâyetleri literal bir yaklaşım ile değerlendiren, bu yapıları nedeniyle teşbîh ve teccîm düşüncesine

¹¹ Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, s. 82.

¹² Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Müssetü Hindavi li't-Talim ve's-Sekafe, Kahire, 2012, s. 740.

¹³ Kırbaoğlu, M. Hayri, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, OTTO, Ankara, 2011, s. 73.

¹⁴ Mekhûl en-Nesefî, "*Kitâbu'r-Red ale'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle*", (thk. Seyit Bahçivan), Hikmetevi Yayınları, Konya, 2013, s. 254.

¹⁵ T. H. Weir, "Haşviye-Haşviya", *M. E. B. İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1964, c. V, s. 357.

¹⁶ Metin Yurdagür, "Haşviye", *DİA*, XVI, 426-427.

sahip, farklı düşüncelere yaşam hakkı tanımayan, genellikle toplumun alt tabakasına mensup insanların benimsediği, Ashâb-ı Hadis ve Hanbelîler'in arasında ortaya çıkmış bir oluşum" şeklinde tanımlanabilir.

Haşviyye'nin özelliklerinden biri olarak zikrettiğimiz toplumun alt tabakasına mensûbiyet hususunda bazı bilgileri paylaşmak gerekmektedir. Öncelikle bu yargının bütün müntesipleri kapsayacak şekilde kullanılmadığını, Haşviyye'nin karakteristiğini ortaya koyan genelleyici bir ifade olduğunu belirtmeliyiz. Klasik kaynaklarda Haşviyye oluşumuna verilen bazı isimlerin bu düşüncüyü desteklediğini görmekteyiz. Örneğin bazı kaynaklarda Haşviyye için *nâbite*,¹⁷ *gusr*,¹⁸ *gusa*¹⁹ ve *tağam*²⁰ gibi kavramlar kullanılmıştır. Tüm bu kavramlar Haşviyye'nin toplumun alt tabakasına mensup, avâm tabakasından insanların benimsediği bir yapı olduğunu ortaya koymaktadır.²¹ Ayrıca bu isimlendirmeler, sadece Şîî ve Mu'tezilî kesimler tarafından değil; Mâtüridî çevreler ve hattâ İbn Kuteybe tarafından da Haşviyye için kullanılmıştır.

1.2. Haşviyye'nin Oluşum Süreci

Haşviyye'nin ortaya çıkışı ile alâkalı olarak Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) meclisinde yaşanan bir tartışmaya yer verilmektedir. Bu rivâyete göre "Hasan-ı Basrî halkasında bazı kişileri bir şeyler konuşurken buldu. Bunun üzerine Hasan-ı Basrî konuşan insanların halkanın kenarına (haşâi'l-halka)

¹⁷ Nâbite (ç. Nevâbit), daha çok Mu'tezilî âlimler tarafından Haşviyye zihniyeti için kullanılmış "acemi, toy tecrübesiz" gibi anlamlara gelmektedir. Nâbite kavramının kullanımı için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1972, s. 80; İbnü'n-Nedim, *Fihrist*, (thk. Rızâ-Teceddüd), t.y. s. 229-231; Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, (I-VII), 1950, VI, 62; Hayyât, Ebü'l-Hüseyn, *el-İntisâr ve'r-Red ala'bni'r-Râvendî el-Mülhid*, s. 18, 27, 69, 89, 145; Kâ'bî, *Kabulu'l-Ahbâri ve Marifetü'r-Ricâl*, (thk. Ebi Amr Hüseyin b. Ömer b. Abdurrahim), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y. I, 19-20; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, (thk. Muhammed Basıl Uyunu's-Süd), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, (I-II), Beyrut, 1998, II, 240; İbn Murtaza, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, en-Neşaratü'l-İslamiyye, Beyrut, 1961, s. 82.

¹⁸ Gusr; cahil, ayak takımı, alt tabaka insan topluluğu ve insanların en rezilleri gibi anlamlara gelmektedir. (İbn Manzûr, *a. g. e.*, V, 7). Kavram İbn Kuteybe'nin *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* adlı eserinde Haşviyye için kullanılmıştır.

¹⁹ Gusâ kelimesi de insanların düşükleri ve rezilleri anlamına gelmektedir. (İbn Manzûr, *a. g. e.*, XV, 115). Bu kavram da İbn Kuteybe'nin *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* adlı eserinde Haşviyye için kullanılmıştır.

²⁰ Nâşi el-Ekber'in eserinde "tağâmu ehli's-Şâm" şeklinde kullanılan bu kavram, değersiz, kıymetsiz, avâm gibi anlamları bünyesinde barındırmaktadır. (İbn Manzûr, *a. g. e.*, XII, 365). Kavramın kullanımı için bkz. Nâşi el-Ekber, *Fırka-ı İslâmî ve Mesele-i İmâmet*, (trc. Ali Rıza İmani), Mezahib ve Edyân Üniversitesi, s. 181; a. mlf., *Usûlu'n-Nihal*, (thk. Seyit Bahcivan), Konya, 2007, s. 16.

²¹ Hanbelilik ile ilgili çalışmasında Zübeyir Bulut da, Haşviyye'nin kitlesel karakterini ve toplumun alt tabakasına mensup kişiler tarafından benimsediğini ortaya koymuştur. Bkz. Zübeyir Bulut, *Hanbelî Akaid Sistemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003, s. 45-46.

atılmasını istedi.”²² Bu rivâyet dikkate alındığında kavramın “haşâ” kelimesine nispetle Haşeviyye şeklinde okunması gerekmektedir. Ancak Tehânevî (ö. 1158/1745) bunların Mücessime olduğunu, Allah’ı cisim olarak kabul ettiklerini ve bundan dolayı kendilerinin “haşv” kelimesine nispetle “Haşviyye” şeklinde isimlendirildiklerini aktarmaktadır.²³

Bahsedilen hikâye bizlere, Mu’tezile ve Râfızâ kavramlarının ortaya çıkışı hakkındaki mevcut rivâyetleri hatırlatmaktadır. Bu iki rivâyet hakkında M. A. Büyükkara şunları söylemektedir. “Bu meşhur hikâyelerin doğruluğuna ve isim kaynaklığı yaptıklarına dair elimizde ciddi bir kanıt bulunmamaktadır. Aksine, aynı hikâyeyi anlatan farklı kaynakların hikâyeyi verişleri analiz edildiğinde, rivâyetler arasında kayda değer uyumsuzlukların bulunduğu görülecektir. Şöhret bulmuş bir ismin, kısa süreli bir diyalogun sonucunda alem olduğu iddiası zâten fazla inandırıcı değildir. Muhtemelen bu hikâyeler, 73 fırka esaslı sınıflama sisteminden doğan boşlukları doldurma gayreti ya da muhalifler tarafından olumsuzlama ve dışlama amaçlı olarak sonradan üretilmiş rivayetler olmalıdırlar.”²⁴ Haşviyye hakkındaki rivâyeti bu genel kaide altında değerlendirmek mümkündür. Nitekim Haşviyye’den bahseden ilk kaynaklarda bu bilgiye rastlanmamış olup, rivayetin geçtiği kaynakların İbn Asâkir (ö. 571/1176) ve Tehânevî gibi sonraki dönemlere ait yazarların eserlerinde yer alması da, rivâyetin daha sonra ortaya çıktığına dair delil niteliği taşımaktadır.

Haşviyye’nin Hasan-ı Basrî’nin meclisinde bir olay sonucu ortaya çıktığına dair rivayeti kabul etsek bile, asıl önemli olan o mecliste yapılan tartışmanın niçin meydana geldiğini ortaya koymaktır. Yani Haşviyye’nin toplumun belli kesimleri tarafından hicri II. asrın ortalarında hangi gerekçe ve sebeplerle benimsendiğini ifade etmek gerekmektedir. Mezhep, fırka, zihniyet ya da herhangi bir düşünce ortaya çıktığı dönemde tartışılan konular çerçevesinde yani o dönemin fikrî yapısı içerisinde var olmaktadır. Öyle ise Haşviyye’nin o dönemde ortaya çıkışında hangi unsurlar etkili olmuştur, niçin insanlar bu şekilde bir düşünce yapısına sahip olmuşlardır, bir düşünce ile etkileşim sonucunda mı yoksa bir düşünceye tepki olarak mı ortaya çıkmıştır gibi soruların cevaplanması gerekmektedir.

²² İbn Asâkir, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî*, Dimeşk, h. 1347, s. 11; Tehânevî, *Keşşafu Istılahati'l-Fünun ve'l-Ulûm*, (thk. Ali Dahrûc), Mektebetü Lübnan Naşirun, (I-II), Beyrut, 1996, I, 678.

²³ Tehânevî, *Keşşaf*, I, 678.

²⁴ Mehmet Ali Büyükkara, “Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/ Usûl Mes’alesi 1: Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları*, İstanbul, 2005, s. 449. Ayrıca bkz. Mustafa Öztürk, *Kur’an’ın Mutezîlî Yorumu-Ebu Müslim el-İsfahanî Örneği-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014, s. 10-11.

Haşviyye'nin zuhûr etmesinin sebebi olarak iki unsur zikredilebilir. Bunlardan ilki toplumda var olan Ashâb-ı Hadis-Ashâb-ı Re'y ayrımıdır. Bu farklılaşmanın sahâbe döneminden başlayarak mevcut olduğunu sahâbe arasında da farklı yaklaşımların olduğunu ifade etmemiz gerekir.²⁵ Bu yaklaşım farklılıkları bir süre sonra çatışma şeklini almış, toplumda iki farklı kesimden bahsetmek mümkün olmuştur.²⁶ İki kesim arasındaki tartışmalar bir süre sonra aşırı fikirlerin doğmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Ashâb-ı Hadis arasındaki aşırı fikirleri savunan kesimin Haşviyye'nin ortaya çıkmasının nedenlerinden biri olduğu söylenebilir. Ashab-ı Hadis-Ashâb-ı Re'y tartışmalarının neticesinde ortaya çıkan durumu İbn Hibban (ö. 354/965) çok güzel özetliyor: "İnsanlardan bir kısmı hadis talebeleri (talabetü'l-ahbâr) idi. Onlar, şehir şehir dolaşıyorlardı. Bütün amaçları, ezberlemeden, onlarla amel etmeden, sahihini sakîminden ayırmadan hadis toplamak ve yazmaktı. Öyle ki sonunda halk onları "haşviyye" diye adlandırdı. Diğer grup ise, bütün uğraşları; görüşleri bellemek, münakaşa etmek olan fakihlerdi. Bunlar da sünnetleri ve içeriklerini ezberlemekten, kabul şartlarını öğrenmekten, sahih ve sakîmini birbirinden ayırt etmekten yüz çevirmişler, hatta sünnetleri kesin bir biçimde kulak ardı etmişlerdir."²⁷ Bu rivâyet de çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır ki; Haşviyye Ashâb-ı Hadis arasından neşet etmiş, onların fikirlerini daha uç boyutlara taşımış bir oluşumdur.

Haşviyye'nin gün yüzüne çıkmasındaki ikinci sebep ise, hicri II. asrın başlarında görülmeye başlanan aklî ve felsefî fikirlerdir. İslâm dünyasının daha önce tanışmadığı felsefî eserlerin tercüme edilmesi ve Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742), Cehm b. Safvân (ö. 128/745) gibi şahısların düşünceleri, bazı insanların rivayete dayalı bir yapıya aşırı bir şekilde sarılmalarına neden olmuş gibi gözükmektedir. Yine bu zaman diliminde daha sonra Mu'tezile mezhebinin benimseyeceği fikirlerin de toplumda neşet etmeye başladığı görülmektedir. Bütün bu cereyanların karşısında Ashâb-ı Hadis düşüncesine sahip insanları kendi görüşlerine daha sıkı sarılma ihtiyacı hissetmişlerdir. Dinin aslından olmadığını düşündükleri bu yeni fikirler karşısında aşırı fikirlere doğru kaymaya başlamışlardır.

2. İmam Berbehârî İle Haşviyye Arasındaki İlişki

2.1. Haşviyyeden Olduğu İddia Edilen Şahıslar

Haşviyye kavramına ve ortaya çıkışını kısaca değindikten sonra, bu grupla İmâm Berbehârî ile aralarındaki ilişkiye geçebiliriz. Klasik kaynaklarda Haşviyye düşüncesini benimseyen herhangi bir kesimden veya birkaç istisnâ

²⁵ Sahabe arasındaki farklı yaklaşımlar için bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1999, s. 153-467.

²⁶ M. Emin Özaşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLI., s. 225-273

²⁷ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhin mine'l-Muhaddisin*, (I-II), (thk. Hamdi b. Abdilmecid b. İsmail), Dâru's-Semî', t.y. I, 19- 20.

dışında insanlardan bahsedilmez. Kavramın hakaret anlamını taşıyor olması, bunun bir sebebi olarak gösterilebilir. Muhâlifler tarafından yapılan bir isimlendirme olması sebebiyle özellikle Ashâb-Hadis ve Eş'arî makâlât geleneğinde bu kavrama neredeyse hiç yer verilmemiştir. Bundan dolayı “şu isimler bu düşünceye sahiptir, şu dönemde yaşamışlardır” gibi bir bilgi bu eserlerde yer almamakta, sadece Haşviye düşüncesine sahip birkaç isimden bahsedilmektedir. Örneğin Şehristânî (ö. 548/153), Mudar, Kehmes, Ahmed el-Huceymî ve diğerlerinin Ashabu'l-Hadis Haşviye'sinden bir grup olduklarını ve ilahlarının ruhani ya da cismânî olsun sûretinin, uzuvlarının ve boyutlarının bulunduğunu, bir yerden bir yere intikal etmesinin, inmesinin, yükselmesinin, orada yerleşip ve mekân tutmasının mümkün olduğunu ifade etmiştir.²⁸

Şehristânî'nin ismini verdiği şahıslar hakkında bu kayıt dışında bir bilgiye araştırdığımız kaynaklarda rastlanmamıştır. Bu isimler dışında bir de Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) Haşviye düşüncesine sahip olduğuna dair bazı tartışmalar yer almaktadır.²⁹ Böyle bir düşüncenin ortaya çıkmasında Mukâtil b. Süleyman'ın eserinde Allah'ı mahlûkâtına benzettiğini çağrıştıran rivâyetlere yer vermesi etkili olmuştur. Eş'arî de eserinde Mukâtil'i teşbîh düşüncesine sahip Mürciî isimler arasında zikretmektedir.³⁰ Fakat sadece bu özelliği nedeniyle Mukâtil b. Süleyman'ın “Haşvî” düşünceye sahip olduğunu söylemek zor gözükmemektedir.

2.2. İmâm Berbehârî

2.2.1. Hayatı

Kaynaklarda 233(848), 252(866) ya da 253(867) yılında doğduğu, ve 329(940) yılında vefat ettiği rivayet edilen Ebu Muhammed Hasen b. Ali b. Halef el-Berbehârî, yaşadığı dönemde özellikle Bağdat çevresinde Hanbelîler'in reisi konumunda bir şahıs olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaynaklarda hayatının ilk yılları ve hocaları hakkında bilgi yok denecek kadar azdır. Berbehârî sahip olduğu fikirleri Ahmed b. Hanbel'in talebesi olan Ebû Bekir el-Mervezî'den (ö. 275/888) almıştır. O, Mervezî dışında Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'den de (ö. 283/896) ders almıştır.³¹ Tüsterî ile hoca-talebe ilişkisine sahip olması hasebiyle, Berbehârî'nin

²⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2006, s. 82.

²⁹ Bu tartışmalar için bkz. Ali Sami en-Neşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-1*, (ter. Osman Tunç), İnsan Yayınları, İstanbul, 1999, s. 331, 340, 387; İsmail Cerrahoğlu, “Tefsirde Mukatil b. Süleyman ve Eserleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXI. s. 1-35; İbrahim Çelik, “Kur'an'da Haberi Sıfatlar ve Mukatil b. Süleyman'a İsnad edilen Teşbîh Fikri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 1987, Sayı:2, Cilt:2, yıl:2, s. 151-160; Hatice K. Arpağuş, “Haşvî Temayülün İzdüşümü: Mukatil b. Süleyman Örneği”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2012/2), s. 89-102.

³⁰ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslamiyyin*, (tsh. Helmut Ritter) Dâru'l-İhyâ't-Turâsî'l-Arabi, 3.baskı, Beyrut, s. 152.

³¹ Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, (thk. Ebî Yâsir Hâlid b. Kasım er-Redâdî), Mektebetü'l-Gurabai'l-Eseriyye, Medine, 1994, s. 14.

zühhd hayatına ilişkin bazı bilgiler paylaşılmıştır. Nitekim Ebu'l-Hasan b. Beşâr, Berbehârî'nin babasından kalan yetmiş bin dirhemlik mirasından uzak durduğunu ifade etmiştir.³²

Berbehârî'nin çok sayıda öğrencisinin olduğu rivâyet edilmiştir. Abdullah b. Muhammed el-Ukberi (ö. 387/997), Hüseyin b. Sem'un (ö. 387/997), *Şerhu's-Sünne* adlı eserinin râvisi Ahmed b. Kamil ve Muhammed b. Osman Ebû Bekir bunlardan bazılarıdır.³³ Hanbelî mezhebinin usûl ve esaslarının oluşturulduğu dönemde yaşamış olması sebebiyle Berbehârî, Hanbelîler açısından önemli bir şahıstır. Ebû Bekir el-Hallâl (ö. 311/923) eserleri ile Hanbelî mezhebinin usûllerini ortaya koyarken, Berbehârî ise hararetli ve heyecanlı vaazları ile temâyüz etmiştir.³⁴

A. S. Kılavuz tarafından “sert ve katı bir Hanbelî” olarak nitelendirilen Berbehârî³⁵ o dönemde Bağdat'ta meydana gelen bazı olaylarda rol almıştır. İç karışıklıklar olarak değerlendirebileceğimiz bu olaylara İmâm Berbehârî'nin sahip olduğu dünya görüşünü ortaya koyması açısından önemli olduğu için burada kısa bir şekilde yer vereceğiz. Aynı zamanda Haşviyye oluşumunun bazı karakteristik özelliklerini de taşıdığına dair bu olaylarda bazı izler bulmak mümkün olacaktır.

2.2.2. Rol Aldığı Olaylar

Berbehârî'nin, bazı olaylara karıştığına dair tarih kitaplarında bilgiler bulunmaktadır. Hattâ bu olaylardaki faaliyetleri, onun dönemin yöneticileri tarafından yakalanması için kararlar alınmasına neden olmuştur. Berbehârî'den önce de bazı örneklerine rastladığımız bu tavır, Berbehârî'de tam anlamıyla gün yüzüne çıkmıştır. Hanbelîler ile Taberî arasında yaşananlar, Berâsâ Mescidi olayları, makâm-ı mahmûd tartışmaları, Hz. Muaviye'nin lânetlenme girişimi etrafında meydana gelen olaylar, Şelmagâni'nin yargılanması ve öldürülmesi, İbn Şenebûz'un yargılanması, Berbehârî fitnesi, Mahya bayramını engelleme girişimleri³⁶ ve son olarak Eş'arî ile arasında yaşanan diyalog bu olaylar arasında zikredilebilir.³⁷

Eş'arî ile arasında geçtiği rivayet edilen konuşma, Berbehârî'nin düşünce yapısını ortaya koyması açısından önemlidir. Rivâyete göre Eş'arî, Mu'tezilî

³² Berbehârî, *a. g. e.*, s. 16.

³³ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 18.

³⁴ Hayatı hakkında bkz. Ahmet Saim Kılavuz, “Hasan b. Ali El-Berbehârî, Hayatı ve İtikadi Görüşleri” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:2, Cilt:2, 1987, 112-114; Muhyettin İğde, *İmâm Berbehârî ve Ekolü*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale, 2008, s. 36-37.

³⁵ Kılavuz, *a. g. m.* s. 116.

³⁶ Bu olaylar hakkındaki tarihi veriler için bkz. İğde, *İmâm Berbehârî ve Ekolü*, s. 41-75.

³⁷ Birçok kaynakta bu tartışmanın geçtiği ifade edilse de; *Şerhu's-Sünne*'nin muhakkiki Redâdî bu rivayetlerin sahih olmadığını ifade etmiştir. s. 22-23.

düşünceden ayrıldıktan sonra Bağdat'a gelerek Berbehârî'yi ziyaret etmiş ve kendisinin kelâmî konularda bir eser kaleme aldığını, bu eserde Ebu Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim'i eleştirdiğini, aynı şekilde Yahudilere, Hıristiyanlara ve Mecusilere de reddiyeler yazdığını söylemiştir. Berbehârî buna karşılık olarak söyledikleri hakkında bir şey bilmediğini ve anlamadığını; tek bildiği şeyin Ahmed b. Hanbel'in bildikleri olduğunu söylemiştir. Berbehârî, Eş'arî'nin daha sonra yanından ayrıldığını ve "İbâne" adlı kitabını yazdığını fakat kendisinin bu kitabı da kabul etmediğini söylemiştir.³⁸

Eş'arî'nin eseri kaleme aldığı tarih veya Berbehârî'yi ziyaret etme nedenleri ile alakalı farklı tartışmalar³⁹ mevcut olsa da burada bizi ilgilendiren husus, Berbehârî'nin Eş'arî'nin düşüncelerine karşı sergilediği tavidir. Berbehârî, Eş'arî'nin kaleme aldığı eserde her ne kadar reddetmek için olsa da, kelâmî yöntemlere başvurmasını kabul etmemiş ve bu nedenle ona karşı bir tavır takınmıştır. Hanbelî kültürün kelam karşıtlığı dikkate alındığında bu düşüncenin muhtemel olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Eş'arî'nin düşüncelerine karşılık olarak bildikleri tek şeyin Ahmed b. Hanbel'in bildiklerinin olduğunu söylemesi de, rivâyete ne kadar sıkı sıkıya bağlı olduklarını ortaya koymasından önemlidir.

Kaynaklarda "Berbehârî Fitnesi/Hanbelî Fitnesi" olarak geçen olaylarda Berbehârî ve arkadaşları halk üzerinde otorite ve baskısını artırmış, evlere girmiş, buldukları nebiz ve şarapları sokaklara dökmüş, şarkıcı kadınlara saldırarak sazlarını kırmış, ticari işlemlere karışmış, sokaktan geçenleri hırpalamış, gördüklerini sorguya çekip, cevap vermeyenleri dövmüş, emniyet güçlerine teslim etmiş ve bu yaptıklarıyla Bağdat'ta bir korku ortamı oluşturmuştur.⁴⁰ Bu yaptıkları nedeniyle Halife Râzî Billâh bir fermân çıkartmış, Hanbelileri teşbîhe inanmakla ve büyük imamların kabirlerini ziyaret etmeyi yasaklamakla suçlamıştır. Bununla da kalmayıp yakalanmasını istemiş fakat Berbehârî hayatının farklı zamanlarında olduğu gibi kaçmayı ve saklanmayı başarmıştır.⁴¹

323(935) yılında vukû bulan olaylar da Berbehârî ve arkadaşlarının kendilerince yanlış olduğunu düşündükleri meselelerde nasıl bir tavır içerisinde olduklarını göstermesi ve sahip oldukları düşünce yapısını ortaya koymasından önemlidir. Kendi düşüncelerine muhâlif fikirlere yönelik bu

³⁸ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, Dârul-Ma'rife, Beyrut, II, 18; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, XV, 90.

³⁹ Eş'arî'nin hayatı ve bu konular ile ilgili olarak bkz. Yar, Erkan, "Eş'ari ve Metodolojisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: X, sayı: 2, s.19-47; Keskin, Mehmet, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2013.

⁴⁰ İbnu'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, VII, 113-114; IV, İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, Daru İbn-i Kesir, Beyrut, 1989, IV, 121, 158-164.

⁴¹ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakatu'l-Hanâbile*, II, s. 44; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XV, 92-93.

yaklaşımları, meseleleri zâhirî ve literal bir tarzda değerlendirmelerinden ve asıl dinin kendi inandıkları görüşlerden oluştuğunu düşünmelerinden kaynaklanmaktadır.

Taberî'nin (ö. 310/923) hayatının son yıllarında karşı karşıya kaldığı olaylar bize Berbehârî'nin düşünce yapısını anlama konusunda yardımcı olabilecek niteliktedir. Taberî'nin hayatının son zamanlarında evden çıkmasına izin verilmiyor, onun yanına gelenler ve ondan ders almak isteyenler engelleniyordu. Bu baskı ve tutum, Taberî vefat ettiğinde de devam etmiş, Taberî'nin gündüz defnedilmesi Hanbelîler tarafından engellenmiş ve bu nedenle Taberî ancak geceleyin kendi evinde defnedilmiştir.⁴² Meydana gelen bu olaylarda Hanbelîlerin lideri konumundaki Berbehârî'nin etkisinin olmadığını iddia etmek çok makul gözükmemektedir. Berbehârî ve arkadaşlarının Taberî'ye karşı davranışlarının bazı sebepleri olabileceği üzerinde değerlendirmeler yapılmıştır.⁴³ Bu gerginliğin sebepleri arasında Taberî'nin Ahmed b. Hanbelî'yi fakih kabul etmemesi, Şiî düşüncelere sahip olması ya da bazı âyet ve hadisleri tevîl etmesi sayılmıştır. Tartışmaya sebep unsurun ne olduğunun bizim açımızdan çok fazla önemi bulunmamaktadır. Sebebi ne olursa olsun farklı düşünceye sahip bir kişiye karşı sergilenen bu davranışlar, daha önce ifade ettiğimiz gibi, Berbehârî'nin tahammülsüz tavırlarının bir neticesi konumundadır.

2.2.3. Düşünce Dünyası

Bu kısımda Berbehârî'nin "*Şerhu's-Sünne*" adlı eserinde yer alan bütün fikirlerine değinmek yerine, daha çok bu fikirlerin arkasında yer alan zihniyeti ortaya koyma amaçlanmaktadır. Berbehârî bu kitabının hemen başında, hamd cümlesinden sonra "İslâm'ın sünnet olduğunu, sünnetin de İslam olduğunu, biri olmadan diğerinin olmayacağını" söyleyerek eserine giriş yapmıştır.⁴⁴ Bu hususta eserinin başka bir bölümünde de Kur'an'ın sünnete olan ihtiyacının, sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından daha fazla olduğunu söylemiştir.⁴⁵ Yine Berbehârî, kendisine bir hadis ulaştığında onu istemeyip Kur'an'ı isteyen kişiyi zındıklıkla suçlamaktadır.⁴⁶

Berbehârî'den aktarılan bu bilgilere Ashâb-ı hadis düşüncesi içerisinde de rastlamak mümkündür. Örneğin Malatî bu konuda iki rivayete yer vermektedir. "Biliniz ki, nasıl bir kimse Kur'an'ın bir âyetini inkâr ettiğinde, onun hepsini inkâr etmiş oluyorsa, aynı şekilde bir tek hadisi inkâr eden de Hz. Peygamber'i

⁴² İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, VII, 8-10; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Daru'l-Hicr, 1998, XIV, 848-849.

⁴³ Bkz. İğde, *a. g. e.*, s. 44-48.

⁴⁴ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 67.

⁴⁵ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 89.

⁴⁶ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 122.

(sâhibu'ş-şerîa) inkâr etmiş olur."⁴⁷ Yahyâ b. Kesîr'den aktardığı diğer rivâyette ise: "Sünnet Kur'an'a hükmeder, fakat Kur'an sünnete hükmetmez" demiştir.⁴⁸

Eş'arî de Ashâb-ı hadisî düşüncelelerinden biri olarak "Kur'an'ın sünneti nesh edemeyeceği" düşüncesinde oldukları bilgisine yer vermektedir.⁴⁹ Bununla birlikte sünnetin Kur'an'ı nesh edebileceği de iddia edilmiştir. Çünkü Allah bir şeriatını, diğer bir şeriatı ile ortadan kaldıracaktır.⁵⁰ Ashâbu'l-hadis diye de anılan selefiyye gelenekçiliğinin mensuplarının "Sünnet beyân bakımından Kur'an'a hâkimdir" sözleri de bu konuda fikir vermektedir.⁵¹

Berbehârî ile onun düşüncesine yakın Malatî ve Selefiyye gelenekçilerinden paylaşılan bilgiler Ashâb-ı hadisî düşüncesinde Kur'an-Sünnet ilişkisinin boyutlarını ortaya koymaktadır. İşcan bu durumu, "Sünnetin, Kur'an'ı belli bir çevre kültürün çevrelemesi ve hegemonyası altına alması"⁵² olarak yorumlayarak "bu kabullerin asârı, Kur'an'ın da üzerinde dinin usulünü ve fîrûunu belirleyen bir otorite haline getirdiğini ifade etmiştir.⁵³ Son olarak bütün "bu düşüncelerin arka planında da yerel kültürü muhafaza etme kaygısının bulunduğunu" söylemiştir.⁵⁴

Ashâb-ı hadisî düşüncesine sahip Berbehârî'nin eser (hadis) ile alâkalı bu şekilde bir fikre sahip olması normal karşılanacak bir durumdur. Bunun sebepleri ile ilgili olarak yukarıda paylaşılan düşüncelerin yanına, "Kur'an'ın yapısı itibari ile kendi düşüncelerini insanlara kabul ettirmek ve onları kontrol altında tutmak için müsait olmaması sebebiyle sünnet ve hadis üzerinden bu emellerini gerçekleştirme aracı" fikri de eklenebilir.

Berbehârî'nin hadis ve sünnet konusunda düşüncelerine yer verdikten sonra onun ittibâ ve taklid hususunda paylaştığı bilgilere yer verebiliriz. Ona göre "Sünnet ve cemâat bütün dinî konular hakkında hüküm vermiştir ve cemâat bunu bütün insanlara açıklamıştır. Bundan dolayı insanların yapması gereken bu kurallara tabi olmaktır."⁵⁵ Yine bu konu ile alâkalı olarak, yaşadığı dönemde herhangi bir kişiden bir şey işittiğinde kişinin acele davranmaması, Hz. Peygamber'in ashâbının ya da âlimlerden birinin bu konuda herhangi bir

⁴⁷ Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, (thk. Zâhid el-Kevserî), Mektebetü'l-Maarif, Beyrut, 1968, s. 12.

⁴⁸ Mehmet Kubat, *Malatî ve Kelamî Görüşleri*, Ahenk Yayınları, Van, 2008, s. 169.

⁴⁹ Eş'arî, *a. g. e.*, s. 296.

⁵⁰ Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik-İslami Köktencilik'in Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 76.

⁵¹ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, s. 52.

⁵² İşcan, *a. g. e.*, s. 77.

⁵³ İşcan, *a. g. e.*, s. 75.

⁵⁴ İşcan, *a. g. e.*, s. 72.

⁵⁵ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 68, 104-105.

açıklamasının olup olmadığını sorması, şayet bir açıklama bulursa ona yapışması ve aksi bir şekilde davranmaması gerektiğini, bu tarz bir davranışın cehennem azâbı ile neticeleneceğini dile getirmiştir.⁵⁶ Daha sonra cemaatin lüzumuna değinen Berbehârî, cemâate muhalif davranan kişilerin İslâm'ın bağınyı boyunlarından çıkaracağını ve tam bir dalâlete düçâr olacağını söylemiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in ashâbının “ehlü's-sünne ve'l-cemâat” olduğunu, onların aksine hareket edenin bid'at ve dalâlet ehli olduğunu, bütün dalâlet ehlinin de cehennemde olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷

Berbehârî, dini sadece taklit olarak yorumlamış, taklit edilecek kişilerinde Hz. Peygamber'in ashâbı olduğunu dile getirmiştir. Bu düşüncesini eserin birçok yerinde tekrarlayarak dinin ittibâ ve taklid düşüncesi üzerine oturduğunu vurgulamıştır.⁵⁸ Taklid ve ittiba düşüncesi beraberinde, Berbehârî'nin eserini bid'at ve muhdesât (yenilik) fikri çerçevesinde tasarlamasına sebep olmuştur. Dini konulardaki bütün yeniliklerin bid'at, bütün bid'atlerinin dalâlet olduğunu, bütün dalâlet ehlinin de cehennemde olduğunu⁵⁹ ısrarla vurgulayan Berbehârî, kendisinin bid'at olarak değerlendireceği bütün düşüncelerin cehenneme girmek için yeterli olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Nitekim o bid'atlere inananları ve imanın şartı olarak değerlendirdiği hususlara muhalefet edenleri kâfir olarak yaftalamaktadır. Örneğin; kelâm, husûmet, cidâl, mirâ, Allah'ın kelâmının muhdes olduğunu söylemek bid'attir.⁶⁰ Aynı şekilde ru'yet, mizân, kabir azâbı, Münker ve Nekir, Hz. Peygamber'in havzı ve şefaati, sırat, cennet ve cehennemın yaratılmış ve ebedî olduğu, Mesîhu'd-deccâl ve yeryüzüne inmesi gibi konuların tamamı imanın şartı olarak zikredilmiştir.⁶¹ Bu hususlarda herhangi bir farklı düşünce, kâfir olmak için yeterli olmaktadır.

Eserinde sıklıkla tekrarladığı akıl, kelâm ve şahsî görüş karşıtlığı ile rivâyetlere sıkı sıkıya bağlılık, müteşâbih âyetler ve bu tarz hadislerin değerlendirmesinde de kendini göstermektedir. Buna göre “Kulların kalpleri Rahmân'ın iki parmağı arasındadır”, “Allah, dünya semâsına iner”, “Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı”, “Rabbimi en güzel sûrette gördüm” gibi hadisler tefsir edilemez. Bunlara ancak teslim olunur ve hadisler tasdik edilir. Bu hususlara iman gereklidir. Her kim bunları açıklar veya reddederse Cehmî olur.⁶² Bu meselede Berbehârî, “müteşâbih konusunda tevakkuf et, müteşâbih âyetleri yorumlama arzu ve isteğinin olmasın” şeklinde uyarılarda bulunmaktadır.⁶³ Yine bu

⁵⁶ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 69.

⁵⁷ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 67.

⁵⁸ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 99-100, 128.

⁵⁹ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 68.

⁶⁰ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 71, 94, 128-129.

⁶¹ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 72-75.

⁶² Berbehârî, *a. g. e.*, s. 81-83.

⁶³ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 128.

konu ile alâkalı olarak Allah'ın sıfatları konusunda nasıl ve niçin gibi soruların sorulamayacağı⁶⁴ ve Allah'ın zâtı hakkında düşünmenin bid'at olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵

İlk planda Ashâb-ı hadis ve Haşviyye düşüncesi ile bağlantılı olarak görülmesi de fazilet sıralaması, sahâbe algısı ve halifeye (sultan) karşı tutum gibi konuların önemli olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Berbehârî'nin eserinde bu konularla ilgili bazı bilgiler bulmamız mümkündür. Nitekim Berbehârî, Benî Hâşim'in Hz. Peygamber'e akrabalık ve yakınlıklarından ötürü, Arapların ve Kureyş'in bütün kollarıyla diğer kabile ve milletlerden daha faziletli olduklarını ifade etmiştir.⁶⁶ Bu düşüncenin temelinde Arapların Hz. Peygamber'in kendi içlerinden olması hasebiyle kendilerini dinin sahibi olarak görme eğilimleri bulunmaktadır. Henry Laoust'un Ahmed b. Hanbel'in düşüncesi üzerine yaptığı çalışmada imanın şartları arasında şu bilgiye yer verdiği görülmektedir: "O (bir kimse), Arapların hak, üstünlük ve önceliğe sahip olduklarını kabul eder ve onları sever ve Şuûbilerin görüşlerine uymaz."⁶⁷

Sönmez Kutlu da hadis taraftarlarının zihniyet yapısını ifade ederken onların şu özelliklerinden bahsetmiştir: "Hadis taraftarlarının teşekkülünde en fazla rol oynayan ve daha sonra kendi adlarına nispetle fıkıh mezhepleri kurulmuş olan İmâm Mâlik, Şâfii ve Ahmed b. Hanbel'in her üçü de Arap'tır. Arapların yaşantıları ve kültürlerinde önceden beri var olan bağlılık anlamındaki sünnet telakkileri, onlarda; Kitap, Sünnet, sahâbe ve tâbiûna bağlılık şeklinde tezâhür etmiş görünmektedir. Hadisleştirilmiş olan bu telakkiye göre, bunların dışındakilerin hepsi yani rey ve kıyas sonradan ortaya çıkmış bidat görüşlerdir; bunlara tabi olmak insanı dalalete düşürür. Hattâ onların din anlayışlarında Arapçılık önemli bir rol oynamış ve Arap'ı sevmek, imanın şubelerinden biri sayılmıştır."⁶⁸

Berbehârî, Hz. Peygamber'den sonra en faziletli kişi konusunda genel kabulden farklı bir düşünce ortaya koymuştur: Hz. Peygamber'den sonra en faziletli üç kişi Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'dır. Bu düşüncesini İbn Ömer'den rivâyet edilen bir hadis ile delillendirmiştir.⁶⁹ Bu üç isimden sonra insanların en faziletli olanları ise Hz. Ali ve aşere-i mübeşşere'den kabul edilen diğer

⁶⁴ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 71.

⁶⁵ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 84. Bu tür haberi sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda bkz. Metin Yurdagür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Kayseri, 1983, s. 249-264.

⁶⁶ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 98-99.

⁶⁷ Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler* (ter. Ethem Ruhi Fırlı-Sabri Hizmetli), Pınar Yayınları, İstanbul, 1999, s. 131-133; Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (ter. Ethem Ruhi Fırlı), Sakaç Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2010, s. 407.

⁶⁸ Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitabiyat, Ankara, 2000, s. 62-63.

⁶⁹ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 75.

sahabîlerdir.⁷⁰ İlk üç halifeyi Hz. Ali'den farklı bir yere koyduğu izlenimini uyandıran bu değerlendirmenin bir benzerini eserin sonunda da görmemiz mümkündür. Berbehârî, “Kim Ali ve Osman hakkında susarsa Şîî'dir. Ali'yi Osman'ın önüne geçiren Râfîzî'dir” dedikten sonra “ehl-i istikamet olmanın şartını “üçünü (Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman) ashabın diğerine takdim etmek şeklinde ifade etmiştir.⁷¹ Berbehârî'nin bu düşüncesinin temellerini Ahmed b. Hanbel'in naklettiği rivâyetlerde⁷² ve oğlu Abdullah b. Ahmed'in eserinde zikrettiği birçok hadiste görmek mümkündür.⁷³ Abdullah babasına “Hz. Ali'yi halife olarak kabul etmeyen bazı grupların varlığı” ile alakalı bir soru yöneltir. Bu düşünceyi reddeden Ahmed b. Hanbel, Hz. Ali'nin sadece dördüncü halife olduğunu vurgulamış; fakat fazilet hususunda Hz. Ali'yi dördüncü sıraya koyma konusunda bir tutum sergilememiştir.⁷⁴

Söz konusu rivâyetlerden hareketle Berbehârî'nin yaklaşımını, sahip olduğu düşünce yapısının ayırt edici vasıflarından biri olarak yorumlayabiliriz. Berbehârî, Hz. Ali hakkında olumsuz herhangi bir ifade kullanmamakta hatta O'nu üçünden sonra en faziletli arasında zikretmekle beraber muhtemelen o dönemde mevcut Şîî düşünceler sebebiyle Hz. Ali'yi diğer üç halifeden farklı bir konumda değerlendirmiştir. M. Zeki İşcan ise bu tarz rivayetleri, “Muâviye taraftarlığı veya daha genel olarak Emevi iktidarı yandaşlığı ile ashâbu'l-hadis arasında en azından gayri resmi diyebileceğimiz bir bağlantıdan söz etmek mümkün hale gelmektedir” şeklinde değerlendirmiştir.⁷⁵

Berbehârî, sahâbenin geneli ile ilgili düşüncelerini açıklarken onların sadece faziletlerinden bahsedilebileceğini ifade etmiş, onlar hakkında bir kelime eden kişiyi heva sahibi olarak nitelendirmiştir.⁷⁶ Hareket noktasının merkezinde rivayetler olması sebebiyle Berbehârî'nin sahabe ile alakalı olarak farklı bir düşünce yapısına sahip olması zaten mümkün gözükmemektedir. Hz. Ali-Muâviye arasındaki savaş ile alakalı, ayrıca Hz. Âişe, Talha ve Zübeyr hakkında konuşmanın yanlışlığını “keff” düşüncesi çerçevesinde değerlendirmiş ve ashâb hakkında olumsuz hiçbir düşüncenin ortaya atılmayacağını çeşitli hadisler ile savunmuştur.⁷⁷

Ashâb-ı hadis düşüncesinin genel karakteristiği dikkate alındığında, yukarıda zikredilen sahâbe algısı şaşkıncı değildir. Fakat Berbehârî, sahâbe

⁷⁰ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 76.

⁷¹ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 134.

⁷² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrut, t.y., II, 76; III, 355.

⁷³ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's-Sunne*, (thk. Muhammed b. Said b. Sâlim el-Kahtânî), Dâru İbni Kayyim, Suudi Arabistan, 1986, s. 584-592.

⁷⁴ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *a. g. e.*, s. 590.

⁷⁵ İşcan, *a. g. e.*, s. 158.

⁷⁶ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 76-77.

⁷⁷ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 111-112.

konusunda daha dikkat çekici olduğunu düşündüğümüz bazı görüşlere de yer vermiştir. Birincisi şu şekildedir: “Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik ve Üseyd b. Hudayr’ı seven bir adam gördüğünde bil ki; o kişi ehl-i sünnettir.”⁷⁸ Daha sonraki cümlede on sekiz isim daha zikreden⁷⁹ Berbehârî, sahâbe arasında bu üç ismi özellikle zikretmiş olmalıdır. Bunun sebepleri olarak söz konusu isimlerin çok hadis rivayet etmiş, önemli sahâbîler kabul edilmeleri ve bu üç sahâbî hakkında olumsuz bazı değerlendirmelerin var olduğu düşüncesi zikredilebilir. Yani Berbehârî, bu sahâbîler hakkında eleştiri yapan kişileri Ehl-i sünnet çerçevesinden çıkarmaktadır. Dikkate şâyân diğer husus ise; Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in, Hz. Âişe’nin odasında Hz. Peygamber’in yanına defnedilmesinin iman çerçevesinde değerlendirilmesidir.⁸⁰ Ashâb-ı hadis geleneğinde olduğu gibi Berbehârî’de de imânın çerçevesi bir hayli genişletilmiştir. Bu fikirlerin alt yapısını ise Berbehârî’nin sahip olduğu “şeriatın tamamının iman olarak telakki edilmesi”⁸¹ fikri oluşturmaktadır.

Hilâfeti, Hz. İsa’nın nüzûlüne kadar Kureyş’e ipotekleyen⁸² Berbehârî, hiçbir şekilde sultana karşı ayaklanmayı meşrû görmemektedir.⁸³ Sultana karşı ayaklanmanın ve sultan ile mücadelenin Berbehârî’nin düşüncesinde yeri yoktur. Bu tarz faaliyetler Hâricî olmak için de yeterli görülmektedir.⁸⁴ Sultana karşı ayaklanma, esere (hadise) muhâlefet etmek anlamına geldiğinden bu kişi cahiliye döneminde ölen kişi konumuna getirilerek bir şekilde cehennemlik olduğu vurgulanmak istenmekte ve bu düşünceler Hz. Peygamber’in bir iki hadisi ile delillendirilmektedir.⁸⁵ Sönmez Kutlu, bu durumu “pasif siyasi tutum sergileme” şeklinde nitelendirmektedir. Hadis taraftarları yaşanan siyasi tecrübeyi, dokunulmaz kılma, kutsallaştırma ve doğrulama yoluna giderek siyasi bir zihniyet oluşturmuşlardır. Bu grubun dinî edebiyatı incelendiğinde, bu pasif siyâset anlayışını telkin eden onlarca rivâyete rastlamak mümkündür.⁸⁶

Benî Hâşim’i diğer kollardan, Kureyş’i diğer kabilelerden, Arapları da diğer milletlerden üstün görmesi ile sahâbe ve sonraki nesiller arasında bir fazilet sıralaması tesis etmesi gibi yaklaşımları sebebiyle zihniyetinin hiyerarşik (kategorik sınıflandırma) şekilde çalıştığını düşündüğümüz Berbehârî, bu yaklaşımını bir konuda daha sergilemiştir. Allah’ın âhirette görülmesi konusunu geniş bir şekilde ele alan Berbehârî, ilk olarak âmâların, daha sonra erkeklerin,

⁷⁸ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 119.

⁷⁹ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 120-121.

⁸⁰ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 113.

⁸¹ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 96.

⁸² Berbehârî, *a. g. e.*, s. 78.

⁸³ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 116.

⁸⁴ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 78.

⁸⁵ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 78.

⁸⁶ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine*, s. 60.

sonra da kadınların Allah'ı 'bizzat kendi gözleri'⁸⁷ ile göreceğini; bu duruma imanın vâcip, onu inkâr etmenin küfür olduğunu belirtmiştir.⁸⁸

Bu hususta aksi istikamette bir görüş ifade edenleri küfür ile suçlaması şeklindeki katı tutumunu bir kenara bırakarak, onun kadın ile erkek arasında fark gözetmesi üzerinde durmak gerekmektedir. Açıklamalarından Cennet'e giren müminlerin Allah'ı görmesi hususunda erkeklerin kadınlara göre öncelik hakkına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Görme yetisine sahip olmayan insanların Allah'ı ilk olarak görecekları konusunda bir gerekçe bulmak mümkün iken, kadın erkek arasında böyle bir ayrıma gitme konusunda herhangi bir neden bulunamamakta; onun bu şekilde bir tasnife gitmesinde kendisinin sahip olduğu düşünce yapısının etkili olduğu hissedilmektedir. Bu düşünce yapısında kadına bakışın olumsuz olduğu, kadının erkeğe göre daha geri planda tutulduğu görülmektedir. Bu anlayışın bugün Berbehârî'nin fikirlerinin takipçisi şeklinde değerlendirebileceğimiz Vehhâbîler ve Selefiyye gelenekçileri arasında devam ettiği gözlemlenmektedir. "İslâmî gelenekçilikte kadının statüsü ve rolü ister istemez gelenekçi kalıplar içerisinde kalmaktadır. Bu bakış açısıyla kadın sosyal hayattan büyük ölçüde soyutlanmış olmakta, kadının görevi evinin işleri ve çocuklarıyla sınırlı kalmaktadır. Kadının tesettürüne diğer akımlara kıyasla daha fazla ihtimam gösterilir. Gelenekçi teşkilatlar baştan aşağı erkeklerin egemen olduğu yapılardır. Çalışma ve eğitim sahalarında iki cinsin yollarının zarureten kesiştiği durumlarda sıkı bir ayırıştırma uygulanır. Bölünmüş mekanlar, müstakil toplanmalar, farklı sınıflar ve hocalarla bu ayırım gerçekleşir."⁸⁹

Berbehârî'nin düşünce yapısını ortaya koyduğunu düşündüğümüz bir diğer konu da onun tasavvuf ile alâkalı görüşleridir. Allah'a karşı yaklaşımın havf ve recâ bağlamında olması gerektiğini ifade eden Berbehârî, Allah'a aşk ve şevk duyanlar ya da bu tarzı benimseyenler ile oturmayı sakıncalı kabul etmektedir.⁹⁰ Mutasavvıflara karşı bir eleştirisinin olduğunu gördüğümüz Berbehârî, aynı zamanda bu insanların kadınlar ile ilişkilerinden de rahatsız gözükmektedir. Muhtemelen kadın-erkek ilişkilerinden hareketle kadınlar ile beraber aynı ortamı paylaştıklarını düşünmektedir. Kadın ilişkileri ve tasavvuf yolunu benimsemeleri

⁸⁷ Kalp gözü ile Allah'ın görüleceği düşüncesini reddetmek için bu tarz bir ifade kullanılmıştır.

⁸⁸ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 94.

⁸⁹ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, s. 53; Büyükkara, Cihâdî Selefiler ile Berbehârî arasındaki ilişki hakkında önemli bir bilgi paylaşmaktadır. Cihâdiyye-Suûdiyye ayrımı yapan Büyükkara, Cihadiyye'nin özelliklerinden birini şu şekilde ifade etmiştir. "Cihadiyye'nin geçmişten verdiği örnekler; Abbasiler'in işkencelerine cesurca direnen Ahmed b. Hanbel, kılıcını Tatarlara çeken İbn Teymiyye, Bağdat sokaklarında haramlarla fülü mücadele kampanyası başlatan İmâm Berbehârî, müşrik ve fâsiklara karşı Arabistan'da bir cihat hareketi başlatan İbn Abdülvehhab'dır. Bkz. Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, s. 68.

⁹⁰ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 111.

nedeniyle bütün bu düşüncedeki kişilerin dalâlette oldukları düşüncesine sahiptir.⁹¹ Tasavvuf ile ilgili bir diğer mesele onun bâtın ilmi hakkındaki düşünceleridir. O, kitapta ve sünnette yer almaması sebebiyle bâtın ilmi üzerinden yapılan bütün değerlendirmelerin, bid'at ve dalalet kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Kitap ve sünnet dışındaki hiçbir dini bilgiye itibar etmemesi ve âlimi, sünnet ile rivâyete tabi olan kişi⁹² olarak tanımlaması sebebiyle kelama yaklaşımında olduğu gibi batın ilmine de bakışı olumsuzdur.

Son olarak Berbehârî'nin yetmiş üç fırka rivâyeti bağlamındaki düşüncelerine değinmek gerekmektedir. Berbehârî, "ümmetim yetmiş üç firkaya ayrılacaktır. Biri hâriç tamamı cehennemdedir. O fırka, cemâattir" hadisini zikrederek dini Hz. Osman'ın ölümüne kadar ki zaman ile sınırlandırmaktadır.⁹³ Daha sonra ortaya çıkan bütün düşünceler ve firkalar bu kapsamda değerlendirilerek ehl-i bid'at kapsamına sokulmaktadır. Bu firkalara örnek olarak Cehmiyye, Kaderiyye (Mu'tezile), Şîa, Hâriciyye ve Mürcie gösterilebilir.⁹⁴ Ona göre teşbîh hakkında konuşan⁹⁵ ve Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusunda susan Cehmi'dir.⁹⁶ Tevhîdi açıklamaya çalışan ve adl ile cebr konusunda konuşan Mu'tezilî (Kaderî)'dir.⁹⁷ Fâcir sultanın arkasında namaz kılmayan ve kılıç ile ayaklanan Hâricî'dir. Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ı diğer ashâba takdîm etmeyen Şîî'dir. Son olarak kim ameli imanın bir parçası olarak görmüyorsa Mürcîî'dir.⁹⁸

Mezheplerin sayısını dört büyük yapıdan hareketle (Kaderiyye, Mürcie, Şîa, Havâric) yetmiş iki olarak belirleyen Berbehârî bu sistemi ile Ashâb-ı Hadis geleneğine hâkim olan (4x18 +1=73) tasnifini benimsemiştir.⁹⁹

Değerlendirme ve Sonuç

Hayatına, karıştığı olaylara ve fikirlerine yer verdiğimiz Berbehârî, "**Haşviyye**" kavramı tanımlanırken kullanılan birçok unsuru bünyesinde taşıyan bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Haşviyye'nin Ashâb-ı Hadis ve Hanbelî mezhebi ile yakın ilişkisi, Berbehârî söz konusu olduğunda tam anlamıyla gün yüzüne çıkmaktadır. Aynı şekilde Berbehârî'nin benimsediği rivâyet merkezli, taklid ve ittibâ üzerine kurulu düşünce sistemi, Haşviyye'nin temel karakteristik özelliklerinin başında gelmektedir.

⁹¹ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 111.

⁹² Berbehârî, *a. g. e.*, s. 104.

⁹³ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 97.

⁹⁴ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 118, 132.

⁹⁵ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 141.

⁹⁶ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 100.

⁹⁷ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 118.

⁹⁸ Berbehârî, *a. g. e.*, s. 132.

⁹⁹ Tasnif şekilleri için bkz. Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2010, s. 177-182.

Saydığımız unsurların ve sahip olduğu fikirlerin birçoğunun bütün Hanbelîler ve hadis ehli tarafından savunulduğu düşünüldüğünde, Berbehârî'yi o kesimden ayıran ve aynı zamanda Haşvî temâyüller taşıdığını söyleyebileceğimiz birtakım özelliklerinin de bulunması gerekmektedir. Berbehârî'nin tek doğru yol olarak kendi çizgisini görmesi, bu fikirler dışında hiçbir görüşe yaşam hakkı tanınaması ve bu sahip olduğu katı ve sert tutumunu insanların hayatına müdahale noktasına kadar sürdürmesi (fiilî müdahale) sebebiyle, onun Haşvî temâyülleri bünyesinde taşıdığını söylemeliyiz.

Günümüzde “Haşviye kavramı”, herhangi bir oluşum için kullanılmamaktadır. Fakat XVIII. yüzyılda ortaya çıkan Vehhâbî hareketinin, günümüzde Selefi olarak adlandırılan yapıların ve Ortadoğu'daki cihadî oluşumların köklerinde Haşvî karakterin varlığı, çalışmanın bir diğer sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yapıları, sahip oldukları fikirler çerçevesinde Hâricî zihniyetin devamı olarak görmek yerine, “Haşvî oluşumun marjinal ve silaha başvuran şekli” olarak değerlendirmek daha mâkul gözükmektedir. Zikredilen bu mezhep ve oluşumların fikirlerine, sahip oldukları düşüncelere baktığımızda, onlarla Haşviye'nin büyük oranda paralellik içinde oldukları göze çarpmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sunne*, (thk. Muhammed b. Said b. Sâlim el-Kahtânî), Dâru İbni Kayyim, Suudi Arabistan, 1986.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, t.y.

Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Müssetü Hindavi li't-Tâlim ve's-Sekâfe, Kahire, 2012.

Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-1*, (ter. Osman Tunç), İnsan Yayınları, İstanbul, 1999.

Arpaguş, Hatice K., “Haşvi Temayülün İzdüşümü: Mukatil b. Süleyman Örneği”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2012/2), s. 89-102.

Berbehârî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Ali b. Halef, *Şerhu's-Sunne*, (thk. Ebî Yâsir Halid b. Kasım er-Redâdî), Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, Medine, 1994.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sâhîh*, (thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir), Daru Tuki'n-Necat, 1422.

Bulut, Zübeyir, *Hanbeli Akaid Sistemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.

Büyükkara, Mehmet Ali, “Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/ Usûl Mes'elesi 1: Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları*, İstanbul, 2005, s. 441-491.

_____, Mehmet Ali, “İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar”, *1. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, 15-16 Haziran 2006, Ankara, 2006.

- _____, Mehmet Ali, *Çağdaş İslami Akımlar*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayevân*, (I-VII), 1950, VI, 62; Cerrahoğlu, İsmail, "İbn Cüreyc", *DİA*, XIX, 405.
- _____, İsmail, "Tefsirde Mukatil b. Süleyman ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXI. s. 1-35.
- Cürcânî, es-Seyid eş-Şerîf, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, (thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî), Dâru'l-Fazile, t.y.
- Çelik, İbrahim, "Kur'an'da Haberi Sıfatlar ve Mukatil b. Süleyman'a İsnad edilen Teşbih Fikri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 1987, Sayı:2, Cilt:2, yıl:2, s. 151-160.
- Erul, Bünyamin, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1999.
- Eş'arî, Ebu Hasan Ali b. İsmail, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (tsh. Helmut Ritter) Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3.baskı, Beyrut, s. 152.
- Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin, *el-İntisâr ve'r-Red ala'bni'r-Râvendî el-Mülhid*, t.y.
- Henry Laoust, *İslam'da Ayrılkçı Görüşler* (ter. Ethem Ruhi Fıglalı-Sabri Hizmetli), Pınar Yayınları, İstanbul, 1999.
- İbn Asâkir, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî*, Dımeşk, h. 1347.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebu Hüseyin Muhammed, *Tabakatu'l-Hanâbile*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.
- İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhin mine'l-Muhaddisîn*, (I-II), (thk. Hamdi b. Abdilmecid b. İsmail), Dâru's-Semî', t.y.
- İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1972.
- İbn Manzur, *Lisânu'l Arab*, Dâru's-Sâdır, Beyrut, t.y.
- İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya, *Kitâbu Tabakati'l-Mu'tezile*, en-Neşaratü'l-İslâmiyye, Beyrut, 1961.
- İbnü'n-Nedim, *Fihrist*, (thk. Rızâ-Teceddüd), t.y.
- İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki), Daru'l-Hicr, 1998.
- İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, Dâru İbn-i Kesîr, Beyrut, t.y.
- İğde, Muhyettin, *İmam Berbehârî ve Ekolü*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale, 2008.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik-İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012.
- Kâ'bî, Ebu'l-Kasım, *Kabulu'l-Ahbârî ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, (thk. Ebi Amr Hüseyini b. Ömer b. Abdurrahim), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

- Keskin, Mehmet, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Hasan b. Ali el-Berbehârî, Hayatı ve İtikâdî Görüşleri" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:2, Cilt:2, 1987, s. 111-120.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, OTTO, Ankara, 2011.
- Kubat, Mehmet, *Malati ve Kelami Görüşleri*, Ahenk Yayınları, Van, 2008.
- Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitabiyat, Ankara, 2000.
- _____, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2010.
- _____, Sönmez, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto, Ankara, 2012.
- Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Redd ala Ehli'l- Ehvâ ve'l-Bid'a*, (thk. Zâhid el-Kevserî), Mektebetü'l-Maârif, Beyrut, 1968.
- Mekhûl en-Nesefî, "*Kitâbu'r-Red ala'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle*", (thk. Seyit Bahçivan), Hikmetevi Yayınları, Konya, 2013.
- Nâşî el-Ekber, *Fırka-ı İslâmî ve Mesele-i İmâmet*, (trc. Ali Rızâ İmani), Mezâhib ve Edyân Üniversitesi.
- _____, *Usulu'n-Nihal*, (thk. Seyit Bahçivan), Konya, 2007.
- Özaşar, M. Emin, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLI. s. 225-273
- _____, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Mutezilî Yorumu-Ebu Müslim el-İsfahanî Örneği-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2006.
- T. H. Weir, "Haşviye-Haşviya", *M. E. B. İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1964, V, 357.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, (thk. Ali Dahrûc), Mektebetü Lübnan Nâşirûn, (I-II), Beyrut, 1996.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (ter. Ethem Ruhi Fiğlalı), Sarkaç Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2010.
- Yar, Erkan, "Eş'ari ve Metodolojisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: X, sayı: 2, s.19-47.
- Yurdagür, Metin, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Kayseri, 1983, s. 249-264.
- _____, "Haşviyye", *DİA*, XVI, 426-427.
- Zehebî, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, Müessetü'r- Risale, Beyrut, 1996.

İsa KOÇ

Zemahşerî, *Esâsu'l-Belağâ*, (thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd),
Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, (I-II), Beyrut, 1998.

DÂVÛD EZ-ZÂHIRÎ'NİN USÛLÜNE HAS YÖNÜYLE “DELİL”*

Mustafa TÜRKAN**

Öz

Zâhiriyye mezhebinin kurucu imamı Dâvûd ez-Zâhirî'nin hüküm istinbat metodları kendi eserleri günümüze ulaşmadığı için tam olarak tespit edilememiştir. Bu çalışmada Dâvûd ez-Zâhirî'nin miras bıraktığı usûlünün tespitine yönelik küçük bir katkı sağlamak amacıyla onun *delil* ismini verdiği yöntemin içeriği belirlenmeye çalışılmıştır. Bu minvalde kanaatimiz Dâvûd ez-Zâhirî'nin usulüne has yönüyle *delil*, sırasıyla illet-i mansûsa, mefhûmu'l-muvâfaka, mefhûmu'l-muhâlefe adlarıyla anılan delâlet şekillerinin bir araya getirilmesinden ibarettir. Dâvûd ez-Zâhirî, mantûk ya da mefhûm yoluyla hükme ulaşamadığında ise Şâri'in serbest bıraktığı durumları istishâbu'l-hâl prensibi gereği mübahlık kapsamında değerlendirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dâvûd ez-Zâhirî, Zâhiriyye Mezhebi, Fıkıh Usûlü, Delil.

Evidence: From the Point of Dawud al-Zahiri's Methodology

Abstract

They haven't been exactly determined the icthad methods of Dawud al-Zahiri who is the establisher of Zahiriyya because of the fact that his books couldn't be able to reach today. In this article it is tried to be determined the method that Dawud al-Zahiri named *evidence* to contribute to definition of his methodology. Our opinion in this topic evidence from the point of Dawud al-Zahiri's methodology is putting together indication shapes. These are in order:

* Bu makale SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2015 yılında Prof. Dr. Adnan KOŞUM danışmanlığında tamamlanan “Dâvûd ez-Zâhirî: Doktrini ve İslam Hukukuna Katkıları” adlı tezimizden yararlanmak suretiyle üretilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, mturkan@pau.edu.tr.

İllet-i mansûsa, mefhûmu'l-muvâfaka, mefhûmu'l-muhâlefe. When Dawud al-Zahirî couldn't reach the judgment by means of explicit (mantûk) or implicit (mefhûm) meaning he evaluated the situations that Şâri released within permission by rule of the istishâbu'l-hâl principle.

Keywords: Dawud al-Zahirî, Madhab of Zahirîyya, Methodology of Fiqh, Evidence.

Giriş

İslam hukuk tarihinde kayda değer bir yer edinen Zâhiriyye mezhebi, alanın araştırmacıları tarafından ilgiyle incelenmiş ve mezheple ilgili çok sayıda çalışma yapılmıştır. Zâhiriyye mezhebi üzerine daha önce yapılan çalışmaları incelediğimizde araştırmalarda mezhebin kurucusu olarak Dâvûd ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) ismi anılmış, kısaca onun zâhirî/laflî manaya verdiği önem ve kıyas karşısındaki tavrı anlatıldıktan sonra daha ziyade İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) zâhirîliği ve görüşleri etrafında temerkûz edilmiştir. Dâvûd ez-Zâhirî'nin özellikle fıkıh usûlüne ilişkin görüşlerine kaynaklarda az temas edilmesi, onun fıkıh doktrininin tespitini geciktirmiş ve Dâvûd ez-Zâhirî'nin zâhirîliğinin kendine has özellikleri günümüze kadar tam manasıyla açıklığa kavuşturulamamıştır. Başlı başına bir mezhebin kurucusu olması, o mezhebin genel karakteristiğinin temellerini atması gibi etkenlerin yanında kendi yaklaşım tarzıyla da orijinal bir görünüm arz etmesi itibarıyla Dâvûd ez-Zâhirî'nin istinbat metodlarının tespiti önemlidir. Bu minvalde makalemizde onun usûlünün tespitine yönelik küçük bir katkı sağlamak amacıyla Dâvûd ez-Zâhirî'nin *delil* ismini verdiği yöntemin içeriğini belirlemeye çalışacağız.

Tabakât kitaplarında Dâvûd ez-Zâhirî'nin hüküm istinbat metodlarından birinin *delil* yöntemi olduğu zikredilmektedir. Sözelimi el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Dâvûd ez-Zâhirî hakkında “(güya) sözde ahkâm konularında, kıyası reddetti fakat fiilen (kıyası kullanmaya) mecbur kaldı ve onu *delil* diye isimlendirdi” demiştir.¹ Fakat Dâvûd ez-Zâhirî'nin *delil* ismini verdiği bu yönteminden kastettiği içerik ile ilgili kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. İbn Hazm'ın usûle ilişkin görüşlerinin yer aldığı eserlerinde, o da *delil* ismini verdiği, icma' ve nasslardan elde ettiği bir yöntemden bahsetmektedir.² Zâhiriyye mezhebini çalışan araştırmacılar genelde İbn Hazm'ın sözkonusu *delil* yöntemini, zâhirîlerin tümüne ait bir delâlet biçimi olduğu ön kabulüyle konuya yaklaşmaktadırlar. Hâlbuki isimlendirmesi aynı olsa da içerik bakımından Dâvûd

¹ el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî (ö. 463/1072), *Târihu Bağdât*, I-XVI, Thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2002, c. IX, s. 347.

² İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd (ö. 456/1064), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, Thk: Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut ty, c. V, s. 105.

ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın *delil* yöntemlerinin özdeş yönleri bulunmakla birlikte farklı taraflarının da olabileceği ihtimal dâhilinde görülmelidir.³ Çünkü aşağıda da belirteceğimiz üzere Dâvûd ez-Zâhirî, mefhûmu'l-muvâfaka⁴ ve mefhûmu'l-muhâlefe⁵ ile amel ettiği halde⁶ İbn Hazm, bu delâlet yöntemlerini reddetmiştir.⁷ Bu sebeple Dâvûd ez-Zâhirî'nin *delil*den ne kastettiğini belirleyebilmek için İbn Hazm'ın eserleriyle birlikte diğer kaynaklardaki bilgilerden ve Dâvûd'un fûrû-ı fıkıh görüşlerinden yararlanmak gerekmektedir.

Dâvûd'un *delil* yönteminin ayrıntılarına geçmeden önce İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) bu konuyla ilgili tespitini belirtmemiz yerinde olur. İbn Abdilber,

- ³ Nitekim Nüreddîn el-Hâdimî de *delil* yönteminin içeriği ile ilgili Dâvûd ez-Zâhirî ile İbn Hazm arasında ihtilaf olduğunu söylemektedir. Nüreddîn el-Hâdimî, *ed-Delîl inde'z-Zâhiriyye*, s. 450. Ayrıca Bkz: Ahmed, Bukayr Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhiriyye bi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, Dâru Kuteybe, Beyrut 1990, s. 61.
- ⁴ Nasstan anlaşılan sözün, inceleme ve ictihadda bulunmaya ihtiyaç duyulmaksızın kelâmın siyâkı ve maksadından hareketle, nassta belirtilmeyen durum hakkında da sabit olmasıdır. Bkz: el-Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfuddîn Ali b. Ebî Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-IV, Thk: Abdurrezzâk Affî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1402, c. III, s. 67; Abdulazîz el-Buhârî, Ahmed b. Muhammed Alâuddîn (ö. 730/1330), *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, Thk: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, c. I, s. 115.
- ⁵ Sözün, mantûkun hükmünün, hükümde dikkate alınan kayıtlardan birini taşıması sebebiyle meskût anı hakkında geçerli olmadığına delâlet etmesine 'delîlü'l-hitâb/mefhûmu'l-muhâlefe' denir. Başka bir ifadeyle lafzın sözde belirtilmeyen durumdaki manasının sözde belirtilene aykırı olmasıdır. Bkz: es-Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebâr İbn Ahmed el-Mervezî (ö. 489/1096), *Kavâtu'l-Edille fî'l-Usûl*, I-II, Thk: Muhammed Hasan İsmail eş-Şafî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, c. I, s. 237; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1250/1834), *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, I-II, Thk: Ahmed Azv İnâye, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, yy. 1999, c. II, s. 38.
- ⁶ es-Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, c. I, s. 238; Ebû'l-Vefâ İbn Akîl, Ali b. Akîl b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 513/1119), *el-Vâdih fî Usûli'l-Fıkıh*, I-V, Thk: Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1999, c. III, s. 258, 267; İzmîrî, İsmail Hakkı (ö. 1946), "Fıkıh Zâhirî", *Sebîlürreşâd*, İstanbul 1332, XII, S. 296, s. 172. Örnekler için Bkz: İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd (ö. 456/1064), *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, I-XI, Thk: Muhammed Münîr ed-Dimeşkî, İdâretü'l-Tab'ati'l-Münîra, Mısır 1347-1352, c. V, s. 169-172, c. X, s. 420-422; en-Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref (ö. 676/1277), *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb (es-es-Sübkî ve el-Mutî'nin ikmalleriyle birlikte)*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut ty, c. V, s. 267.
- ⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. VII, s. 2, 57-58. İbn Hazm'ın bu yöntemlerle ilgili olarak diğer fukahayla birlikte Dâvûd ez-Zâhirî'yi de eleştirdiğiyle ilgili olarak Bkz: Nüreddîn el-Hâdimî, *ed-Delîl inde'z-Zâhiriyye*, s. 33.

Dâvûd ez-Zâhirî'nin *delil* yöntemini örneklerle açıklamıştır. Buna göre “İçinizden âdil iki kimseyi şahit tutun⁸ ayetinin delâletiyle birisi, bu ayet fâsığın şahitliğinin reddine delildir dese (Dâvûd’a göre) isabet etmiş olur.”⁹ Yine “Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah’ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın.”¹⁰ ayeti Cuma namazına gitmeye engel her türlü maniye yasaklamaktadır.¹¹ Birinci ayet, mantûkuyla şahidin âdil olmasını gerekli kılarken, mefhûmu’l-muhâlefesi ile de fâsığın şahitliğini reddetmektedir. İkinci ayet mantûkuyla alışverişi yasaklarken mefhûmu’l-muvâfakası ile Cuma namazına gitmeye engel diğer durumları da yasaklamaktadır. İbn Abdilber’in yukarıdaki açıklamalarından hareketle Dâvûd ez-Zâhirî’ye nispet edilen *delil* yönteminin mefhûmu’l-muvâfaka ve mefhûmu’l-muhâlefeyi kapsadığını anlamaktayız. Fakat İbn Abdilber, yukarıdaki örneklerdeki bu tür delâletlerin bazıları tarafından kıyas şeklinde isimlendirildiğine dikkat çeker. Buna mukabil Ebû Kâsım el-Bağdâdî’nin (ö. 365/976) de belirttiği gibi kıyas, aralarındaki ortak mana/illet sebebiyle aslın hükmünün fer‘e ilhakı işlemidir. Mesela “altın altınla, gümüş gümüüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, hurma hurmayla ve tuz tuzla misli misline, birbirine eşit ve peşin olarak trampa edilirler”¹² hadisini fukaha değerlendirirken kuru üzüm, mısır ve pirincin, hurma, buğday ve arpa gibi olduğunu söylemişlerdir. Çünkü mezhepler arasında ihtilaflar olmakla birlikte yenilebilir, depolanabilir ya da keylî olmak sözkonusu ürünlerin ortak illetidir. Kıyası kabul eden mezhepler hadisteki altı sınıf malın hükmünü kendi benimsedikleri illete binaen zikredilmeyen diğer mallara da kıyas ile ilhak etmişlerdir. Fakat Dâvûd ez-Zâhirî, kıyası kabul etmediğinden eşit miktarda ve peşin değiştirilme şartının hadiste belirtilen altı sınıf üründe geçerli olduğunu söylemiş, bunların dışında “Allah alışverişi helal, ribâyı haram kılmıştır.”¹³ ayetinin delâletiyle peşin/veresiye, eşit/fazlalıklı trampa işleminin câizliğine hükmetmiştir.¹⁴ Binaenaleyh Dâvûd ez-Zâhirî’nin kıyas dediği yöntemle *delil* şeklinde isimlendirdiği istinbat usûlü aynı şeyler değildir. Aralarında işlem-kaplam ilişkisi itibariyle tanımlardan kaynaklanan farklılıklar söz konusudur.

Bizim Dâvûd ez-Zâhirî’ye nispet edilen sözlerden, usûl kitaplarında onun metoduna dair değerlendirmelerden ve onun fûrû-ı fıkıh görüşlerinden hareketle

⁸ *Talâk*, 65/2.

⁹ İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber b. Âsım en-Nemrî el-Kurtubî (ö. 463/1071), *Câmiu Beyanı’l-İlm ve Fazlihi*, I-II, Thk: Ebû’l-Eşbâl ez-Züheyri, Dâru İbni’l-Cevzi, Suudi Arabistan 1994, c. II, s. 887.

¹⁰ *Cumua*, 62/9.

¹¹ İbn Abdilber, *Câmiu Beyâni’l-İlm*, c. II, s. 888.

¹² Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri (ö. 261/875), *el-Câmiu’s-Sahih*, Beytü’l-Efkârı’d-Düvelî, Riyad 1998, 81.

¹³ *Bakara*, 2/275.

¹⁴ İbn Abdilber, *Câmiu Beyâni’l-İlm*, c. II, s. 888-890.

edindiğimiz kanaat; Dâvûd ez-Zâhirî, bir meselenin hükmünü tespit etmek için Kitap, sünnet ve sahâbe icma'ını esas kabul etmiştir. Şayet meseleyi bu kaynakların zâhirî/lafzî anlamından istinbat edememişse önce illet-i mansûsa sonra mefhûmu'l-muvâfaka ve mefhûmu'l-muhâlefe ile çözmeye çalışmıştır. Şayet bu delâlet şekilleriyle de hükme ulaşamamışsa istishâbu'l-hâl prensibine göre hükmün mubahlık olduğunu söylemiştir. Bu minvalde Dâvûd ez-Zâhirî'nin *delil* yönteminin illet-i mansûsa, mefhûmu'l-muvâfaka, mefhûmu'l-muhâlefe ve istishâbu'l-hâlın sırasıyla bir araya getirmesinden ibaret olduğunu söylememiz mümkündür. Fakat her ne kadar bu yöntemi farklı isimlerle kategorize etsek de son tahlilde bunların hepsinin bir araya gelerek işlevselleştiği delâlet biçimine Dâvûd ez-Zâhirî'nin usûlüne has yönüyle *delil* ismini vermeniz daha uygun olacaktır.

1. İlet-i Mansûsa

Hükmün illetinin Şâri' tarafından naslarla belirtilmesi durumunda; hükmün, illetin bulunduğu tüm durumlara taşınıp taşınamayacağı ve bu ilhak işleminin kıyas yoluyla mı yoksa dil unsuruna bağlı biçimde bizzat nasların delâletiyle mi gerçekleştiği hususu doktrinde tartışılmıştır. Söz gelimi kıyası sistemleştirerek re'yi kıyas ile sınırlandıran eş-Şâfiî, illeti naslar tarafından belirtilen hükmün, illetin bulunduğu tüm durumlara taşınacağını düşünmüş ve bu delâletin kıyas yoluyla olduğunu kabul etmiştir.¹⁵ Dâvûd ez-Zâhirî de şer'î-amelî bir hükmün illeti naslar yoluyla tespit edilmişse, o illetin kapsadığı diğer durumlarda da aynı hükmün geçerli olduğunu düşünmüş ve hükme illeti belirleyen nassın delâletiyle ulaşmıştır.¹⁶ Nitekim el-Hatîb el-Bağdâdî Dâvûd'un illet-i mansûsaya göre hükme ulaşmayı câiz gördüğünden bahsetmiştir.¹⁷ Kanaatimizce es-Sübki'nin naklettiği ve Dâvûd'un 'usûl' ismini verdiğini söylediği birkaç sayfalık risalesindeki şu sözleri onun illet-i mansûsaya göre hükme ulaşmayı kabul ettiğini göstermektedir: "*Tahrîmin niçin gerçekleştiğini belirten bir illete bizi muvaffak kılması dışında, Hz. Peygamber'in haram kıldığı bir şeye benzerliğinden dolayı bir kimsenin haram kılınmayan bir şeyi haram sayması câiz değildir. (Fakat Hz. Peygamber'in) buğdayın buğdayla satışı haram kılındı çünkü keylidir, şu elbiseyi yıka çünkü onda kan vardır, onu öldür çünkü o siyahtır, misallerinde olduğu gibi (hükmün illeti naslarla tespit edilirse) bunlardan hükmün bağlayıcılığının sebebi anlaşılır. Şayet bu şekilde değilse orada taabbudîlik zâhirdir. Bunun dışında meskûtün anh olanlar affedilenler*

¹⁵ eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris (ö. 204/820), *er-Risâle*, Thk: Ahmed Şâkir, Mısır 1940, s. 512.

¹⁶ Nûreddîn el-Hâdimî, *ed-Delîl inde'z-Zâhiriyye*, s. 509.

¹⁷ el-Hatîb, *el-Fakîh*, c. I, s. 448. Krş: Emîn, Ahmed (ö. 1954), *Duha'l-İslam*, I-III, Mektebetü'n-Nahda, Kahire ty, c. II, s. 236; Ebû İd, Ârif Halîl Muhammed, *el-İmâm Dâvûd ez-Zâhirî ve Eseruhû fi'l-Fıkhı'l-İslâmî*, Dâru'l-Erkam, Kuveyt 1984, s. 140-141.

*kapsamına dâhildir.*¹⁸ es-Sübkî, bu sözleri Dâvûd'dan naklettikten sonra, onun illet-i mansûsa ile hüküm istinbatını kıyas kapsamında değerlendirmedini belirtmiştir.¹⁹

Dâvûd ez-Zâhirî'nin yukarıdaki sözleri, mansûs illete dayanarak hükme ulaşmayı tecvîz ettiği gibi furû-ı fıkha dair görüşlerini incelediğimizde onun illeti nasslarla bildirilen meselelerin hükümlerini o meselelere has kabul etmediğini bilakis aynı illetin bulunduğu tüm durumlara taşıdığını görmekteyiz. Sözgelimi “*Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın.*”²⁰ emri, sarhoşken namaz kılmanın bâtil olduğuna delâlet etmektedir. Ayet bu hükmün illetini “sarhoşun ne söylediğini bilmemesi” şeklinde tespit etmiştir. Bu bağlamda Dâvûd ez-Zâhirî, ne söylediğini bilmeyen sarhoşun diğer amellerinin de butlânına hükmetmiştir. Mesela Dâvûd'a göre sarhoşun yemini ve talâkına hüküm bina edilemez. Bu hükme delil olarak da yukarıda zikrettiğimiz ayeti göstermektedir. O, hükmün illeti aynı ayetle bildirildiği için bu illetin geçerli sayılacağı tüm durumlarda aynı hükmün sabit olduğunu düşünmektedir.²¹

Yine Dâvûd, “*Su bulamazsanız o zaman temiz bir toprağa yönelin.*”²² ayetinde teyemmümün cevâzının suyun bulunmamasına bağlı kılındığını, dolayısıyla seferdeyken yükünde veya yakınında bir yerde su olduğu halde bunu unutarak ya da suyun bulunduğunu bilmediği halde teyemmümle namaz kılan kişinin teyemmümünün ve kıldığı namazın sahih olduğunu söylemiştir. Çünkü o, su bulamadığı için teyemmüm yapan kişi gibidir. Bu konuda Davud ez-Zâhirî, yanındaki suyu unutan veya su olduğunu bilmeyen kişinin durumunun su

¹⁸ es-Sübkî, Tâceddîn b. Abdilvehhâb Takıyyuddîn (ö. 771/1330), *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, I-X, Thk: Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, yy. 1413, c. II, s. 290; el-Hacvî, Muhammed b. el-Hasen es-Seâlibî (ö. 1956), *el-Fikrû's-Sâmî fî Târîhi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Rabat-Fas, 1340-45, c. III, s. 25. el-Hacvî, Dâvûd'un bu ifadeleri şebek kıyasını reddetmek için söylediğini belirtmiştir. Zira şebek kıyası zann ifade eder.

¹⁹ es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, c. II, s. 290.

²⁰ *Nisa*, 4/43.

²¹ el-Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb (ö. 450/1058), *el-Hâvi'l-Kebîr fî Fikhi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî (Şerhu Muhtasari'l-Müzenî)*, I-XIX, Thk: Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Ebû'l-Mevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999, c. X, s. 236, 419; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. VIII, s. 49-50, c. X, s. 208-210; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 595/1198), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Beyrut 2004, c. II, s. 89; en-Nevevî, *el-Mecmû'*, c. XVII, s. 62; eş-Şattî, Muhammed b. Hasan b. Ömer el-Hanbelî (ö. 1307/1890) *Risâle fî Tecrîdi Akvâli'l-İmâm Dâvûd ez-Zâhirî*, <http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=303817>, Erş. Tar: 15.01.2017, s. 16.

²² *Mâide*, 5/6.

bulamayan kişiyle aynı olduğunu düşünmüştür.²³ Dâvûd, teyemmüme ruhsat veren ayette hükmün illeti belirlendiği için, ayetin hükmünü illetin bulunduğu diğer durumlara da teşmil ederek mansûs illet ile hükme ulaşmıştır. Binaenaleyh nassların mantûkuyla hükmü tespit edilen problemlerin illeti, şayet mansûs ise Dâvûd ez-Zâhirî'nin aynı illetin söz konusu olduğu diğer durumlarda da hüküm tespitinde bulunduğunu söyleyebiliriz. Fakat o, yeni meselelerin hükümlerinin kıyas ile değil bizzat Şâri' tarafından nass ile bildirildiği kanaatindedir. Bu sebeple mansûs illetle hüküm istinbatına kıyas yerine *delil* adını verdiği yöntemle ulaşmıştır. Kanaatimizce onun karşı çıktığı husus müctehidler tarafından nassların ta'îlî neticesinde belirlenen müstenbata illetle hüküm istinbatında bulunmaktadır.

2. Delâletü'n-Nass/Mefhûmu'l-Muvâfaka

Nasstan anlaşılan hükmün/sözün, inceleme ve ictihadda bulunmaya ihtiyaç duyulmaksızın kelamın siyâkı ve maksadından hareketle, nassta belirtilmeyen durum hakkında da sabit olmasıdır. Bu delâlet yöntemine "*mansûs ile gayr-ı mansûsun lügat manasıyla cem edilmesidir*" de denilmiştir. Bu tanıma göre mansûs ile gayr-ı mansûsun birlikteliği ictihad ve istinbata gerek olmaksızın sırf dil unsuruyla tezahür etmektedir. Yani şer'î değil lügavî bir birlikteliktir. Dolayısıyla delâletü'n-nass/mefhûmu'l-muvâfaka, kıyastan farklı bir şeydir. Usûlcülerin çoğunluğu bunu fehva'l-hitâb şeklinde isimlendirmiştir. Hanefiler, bu delâlet şekline delâletü'n-nass derken şâfîilerin bir kısmı mefhûmu'l-muvâfaka demiştir.²⁴ Bununla birlikte bazı hanefî ve şâfîiler ise bu tarz delâleti, celî kıyas olarak isimlendirmişlerdir.²⁵

Delâletü'n-nassı kıyasın bir türü sayan anlayışa göre kıyasta bulunan rükünler bu şekildeki delâlette de bulunmaktadır. Sözelimi "*Rabbın, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya-babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara 'öf' bile deme; onları azarlama, onlara tatlı ve güzel*

²³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. II, s. 122; en-Nevevî, *el-Mecmû'*, c. II, s. 267.

²⁴ el-Âmidî, *el-İhkâm*, c. III, s. 67; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, c. I, s. 115.

²⁵ eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *el-Lüm'a fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 44; es-Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, c. I, s. 236; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, c. I, s. 115-116; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdir ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), *Teşnîfü'l-Mesâmi' bi-Cem'i'l-Cevâmi'*, I-IV, Thk: Seyyid Abdulazîz - Abdullah Rebi', Mektebetü'l-Kurtuba, yy. 1998, c. I, s. 343. eş-Şâfîî, bu delâlet türünü celî sıfatıyla nitelemeden kıyasın en güçlüsü biçiminde açıklamıştır. "*Allah'ın kitabında ya da rasûlünün sünnetinde bir şeyi haram kılmasından, onun çoğunun da haramlık bakımından onun gibi hatta ondan da ötede olduğu anlaşılır. Çünkü çoğun aza göre bir üstünlüğü vardır. Aynı şekilde tâatin azı övüldüğünde çoğunun övülmesi evlâdır. Bir şeyin çoğu mubah kıldığında ondan daha azının mubah olması evlâdır.*" Ayrıntılı bilgi için Bkz: eş-Şâfîî, *er-Risâle*, s. 513-515.

söz söyle.”²⁶ ayetinde anne ve babaya “öf” denilmesi yasaklanmaktadır. Dolayısıyla onların dövülmesi evleviyetle yasaklanmıştır. Fakat bu hükme kıyas yoluyla da ulaşılabilir ki bu manada anne ve babaya “öf” demek, kıyasın rükünlerinden *asıl*a tekabül etmektedir. Anne ve babanın darp edilmesi ise kıyasın rükünlerinden *fer*’dir. Anne ve babanın üzerinden ezânın kaldırılması ise *asıl* ile *fer*’ arasındaki ortak illettir. *Asıl* ve *fer*’ arasında ortak *illet* söz konusu olduğu için kıyas yoluyla *asıl*ın hükmü *fer*’e ilhak edilerek, anne ve babanın dövülmesi nehyedilmiş olur. Anne ve babanın dövülmesinin yasak oluşu zâhir olduğu için de buna celî kıyas demişlerdir.²⁷

Delâletü’n-nass/mefhûmu’l-muvâfakanın dil unsuruna dayandığını söyleyen çoğu usûlcü, bu delâleti kıyas-ı celî biçiminde isimlendirmenin yanlış olduğunu söylemiştir. Onlara göre bu delâlet dil unsuruna dayanan lafzî bir delâlettir. Çünkü icma’ ile sabittir ki kıyasın rükünlerinden *asıl*, *fer*’den bir parça olamaz. Hâlbuki yukarıdaki örnekte kıyas-ı celînin *asıl*ı şeklinde iddia edilen “öf” demek, *fer*’ olarak iddia edilen darp etmenin bir parçasıdır. Dolayısıyla bu istinbat kıyasla değil delâletü’n-nass/mefhûmu’l-muvâfaka yoluyla gerçekleşmiştir. Bu manayı daha da açmak için bir örnek verirsek; bir adam emri altındaki birisine hitaben “şu kişiye bir zerre bile verme” diye talimatta bulursa, bu sözden zerreden daha fazla miktarın verilmesini de yasakladığı anlaşılmaktadır. Doğrudan talimatta zikredilmeyen mana kıyas ile değil dil unsuruyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bu şekildeki delâletin kıyas-ı celî biçiminde isimlendirilmesi usûlcülerin çoğunluğuna göre yanlıştır.²⁸ Bu bağlamda el-Cessâs (ö. 370/981) da delâletü’n-nassın celî kıyas adıyla isimlendirilmesine karşı çıkar. Çünkü kıyas ile hüküm belirleyebilmek için *asıl* ve *fer*’in durumları hakkında teemmüle ve hüküm birliğinin gerektiğine dair mananın (illet) belirlenmesine, daha sonra ise *asıl* ve *fer*’ arasında hükmün cem edilmesine ihtiyaç vardır. Fakat bazılarının celî kıyas saydığı söz konusu delâlette böyle bir süreç yoktur. Bu delâlet çeşidinde kıyasın ne olduğunu bilmeyen ümmîler bile nassda zikredilmese de meselenin hükmünü sadece dili anlamlarıyla akledebilirler.²⁹

Ebû’l-Vefâ İbn Akîl (ö. 513/1119), fehva’l-hitaba göre hüküm istinbatında bulunup bulunmadığına dair Dâvûd ez-Zâhirî’den iki görüş nakledildiğini söylemiştir. Fakat o, kendi kanaati olarak Dâvûd’un fehva’l-hitâbı

²⁶ *İsrâ*, 17/23.

²⁷ es-Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, c. I, s. 237.

²⁸ es-Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, c. I, s. 236 vd; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, c. I, s. 115-116.

²⁹ el-Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî (ö. 370/980), *el-Fusûl fi’l-Usûl*, I-IV, Kuveyt 1994, c. IV, s. 100. Ayrıca Bkz: Tan, Oğuzhan, “Kökeni Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesi Zâhirîlik”, *AÜİFD*, c. 51, sayı: 2, 2010, s. 147.

hüküm istinbatında kullandığını belirtmiştir.³⁰ el-Âmidî (ö. 631/1233) ve Abdulazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), kıyası kabul edenlerin de etmeyenlerin de delâletü'n-nass/mefhûmu'l-muvâfaka ile amel ettiklerini sadece Dâvûd ez-Zâhirî'nin kat'îlik-zannîlik kaygısından³¹ dolayı bu yöntemin aleyhine sözünün nakledildiğini söylemişlerdir.³² İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), Dâvûd'un delâletü'n-nass/mefhûmu'l-muvâfakayı kabul ettiğini belirtmiştir.³³

Kanaatimizce fukahanın söz konusu istinbat yönteminin isimlendirilmesinde ittifak edememeleri Dâvûd ez-Zâhirî'nin bu yöntemi benimseyip benimsemediği hususunda ihtilaf oluşturmuştur. Nitekim tabakât ve fıkıh usûlü kitaplarından tespitlerimize göre Dâvûd, kendi yöntemini söylerken delâletü'n-nass, fehva'l-hitâb, mefhûmu'l-muvâfaka ve kıyas-ı celî gibi bir tabir kullanmamış ve sadece *delil* ismini verdiği bir yöntemden bahsetmiştir. Buna mukabil fukaha arasındaki bu çeşit delâletle ilgili kavram kargaşasından dolayı Dâvûd'un aslında kıyası-ı celîyi benimsediği fakat buna *delil* ismini verdiğini söyleyenler olmuştur.³⁴

Usûlcüler arasındaki delâletin lafzî mi yoksa kıyasî mi olduğuyla ilgili ihtilafı bir kenara bırakırsak delâletü'n-nass/mefhûmu'l-muvâfaka, genel kabule göre manaya delaleti açısından ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan birincisine göre söylenmeyen durumun söylenenden mana bakımından öncelikli olduğu mefhûmu'l-evlâ çeşididir. İkincisi ise söylenmeyenin söylenene mana yönünden eşit olduğu mefhûmu'l-musâvât çeşididir.³⁵ Dâvûd ez-Zâhirî'nin fûrû-ı fıkha dair fetvalarını incelediğimizde her iki çeşit delâlete uygun biçimde görüşlerinin olduğu görülmektedir.

Dâvûd ez-Zâhirî'nin fûrû görüşlerinden hareketle evlâ olan mefhûmu muvâfakaya şu örnekleri verebiliriz: O, vefat eden tüm Müslümanların cenaze namazının kılınacağını söylemiştir. Ölen kişi günahkâr veya bid'at çıkarıcı birisi olsa ya da had suçu, isyan suçu gibi bir sebepten dolayı öldürülse; şayet düşünce ve tavırlarıyla küfür sahasına girmemişse, o kişinin cenaze namazı kılınır. Çünkü İmran b. Husayn'ın (ö. 52/672) rivayetine göre Hz. Peygamber, zina suçundan hamile kalıp recmedilen Cüheyne kabilesinden bir kadının cenaze namazını

³⁰ Ebû'l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâdih*, c. III, s. 258.

³¹ Bu rivayet daha o zamandan Dâvûd ez-Zâhirî'nin kat'îlik kaygısında olduğunun anlaşıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

³² el-Âmidî, *el-İhkâm*, c. III, s. 67; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, c. I, s. 115-116.

³³ İsmail Hakkı, "Fıkıh Zâhirî", s. 172.

³⁴ el-Hatîb, *Târîh*, c. IX, s. 247; el-Hacvî, *el-Fikrû's-Sâmî*, c. III, s. 25.

³⁵ ez-Zerkeşî, *Teşnifü'l-Mesâmi'*, c. I, s. 341-343.

kılmıştır.³⁶ Dâvûd ve onunla bu konuda aynı fikirde olan diğer zâhirîler, bu olayın mefhûmu ve Hz. Peygamber'in "arkadaşınız üzerine (cenaze) namazını kılınız"³⁷ sözlerinden ihticada bulunarak her ne suç işlerse işlesin Mü'minlerin cenaze namazının kılınacağını söylemişlerdir. Çünkü Hz. Peygamber'in had cezasına mahkûm edilen birinin cenazesini kılması diğer günahları işleyen ve fakat Müslüman olduğu halde vefat eden kişilerin de cenaze namazının kılınmasının meşruluğuna evleviyetle delâlet etmektedir.³⁸

Dâvûd ez-Zâhirî, buluş çağına ulaşmamış çocukların şahitliğinin makbul olmadığını söylemiştir. Bunun için şu iki nassın mefhûmuyla hareket ederek sonuca ulaşmıştır: "Kalem üç gruptan kaldırdı; ... bâliğ oluncaya kadar çocuktan."³⁹ hadisi buluş çağına ulaşmamış çocuğun sorumluluk alamayacağını bildirmektedir. Ayrıca "İçinizden iki âdil kimseyi şahit tutun."⁴⁰ ayetinin gereği, şahitlerin âdil olması gerekmektedir. Dolayısıyla adâlet vasfını taşımayan kişilerin şahitliği kabul edilemez. Durum böyle olunca üzerinden sorumluluk kaldırılmış çocuğun adâlet vasfını taşıması ve kendisinden şahitlik yapmasının istenmesi bu nassların mefhûmuyla istenmemeli ve çocuğun şahitliği evleviyetle kabul edilmemelidir. Çünkü yukarıdaki hadisin delâletiyle hafif mükellefiyetler dahi çocuğa yüklenmediğine göre ağır sorumluluk gerektiren şahitlik ondan istenmemelidir.⁴¹

Dâvûd ez-Zâhirî'nin, mefhûmu'l-evlâ yöntemini kullanmak suretiyle

³⁶ ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl b. Behrâm (ö. 255/869), *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*, Thk: Hüseyin Selîm Esed ed-Darânî, Dârü'l-Muğnî, Riyad 2000, "Hudûd", 17.

³⁷ el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra (ö.256/870), *el-Câmiu's-Sahîh el-Câmiu'l-Müsned es-Sahîh el-Muhtasar min Umûri Rasûlillâh (s.a.s.) ve Sünenihî ve Eyyâmihî*, Thk: Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavgîn-Necâh, yy. ty, "Cenâiz", 56.

³⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. V, s. 172; en-Nevevî, *el-Mecmû'*, c. V, s. 267.

³⁹ Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/889), *Sünenü Ebî Dâvûd*, Ta'lik: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1424, "Hudûd", 16.

⁴⁰ *Talâk*, 65/2.

⁴¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. IX, s. 421-422. İbn Hazm da bu konuda Dâvûd ez-Zâhirî ile aynı görüşü paylaşmıştır. Aslında bu konuda İbn Hazm ile Dâvûd'un delilleri aynı olmakla birlikte, İbn Hazm hükmün ilgili ayet ve hadisin ibaresinden doğrudan istinbat edildiğini düşünmektedir. Hâlbuki yukarıda zikrettiğimiz ayet ve hadiste buluş çağına ulaşmayan kişinin şehâdetinin reddedildiğine dair bir ifade yoktur. Ancak nassların mefhûmundan söz konusu sonuca ulaşılabilir. Binaenaleyh İbn Hazm, usûlünde mefhûmu'l-muvâfaka'nın aleyhine değerlendirmede bulunsa da (Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. VII, s. 57-58) fûrû-ı fıkha dair fetvalarının bazılarında bu yöntemi kullandığına dair bir kanaat belirtmemiz mümkündür.

verdiği fetvalardan biri de cemaatle namaz kılmanın hükmü hakkındadır. O, ezanı işiten bir erkeğin namazı mescitte imamla birlikte kılmasının üzerine farz olduğunu söylemiştir.⁴² Ona göre Müslüman âkil-bâliğ bir erkek, özürsüz olarak cemaati terk ederse onun münferiden kıldığı namazı da bâtıldır. Dâvûd ez-Zâhirî, bu görüşlerine Hz. Peygamber'in birçok hadisinden ihticâcda bulunarak delil getirmiştir. Fakat biz burada yalnızca evleliyet tarikiyle namazın cemaatle kılınmasına delâlet eden hadisi zikretmekle yetineceğiz. Ebu Hüreyre'nin rivayet ettiği bir hadiste "Gözleri görmeyen bir kişi Peygamber Efendimize geldi ve "ey Allah'ın Rasûlü beni mescide götüreceksin bir yardımcı yok" dedi ve Hz. Peygamber'den (s.a.s.) evinde namaz kılmak için ruhsat istedi. Hz. Peygamber (s.a.s.) de ruhsat verdi. Daha sonra adamlarla karşılaşıncı Hz. Peygamber (s.a.s.) onu çağırır ve "namaz için (okunan) ezanı işitiyor musun?" diye sordu. "Evet" cevabını alınca Hz. Peygamber (s.a.s.) "icabet et" buyurdu."⁴³ Buna göre Hz. Peygamber (s.a.s.) bir âmâyâ bile ezanı işittiği zaman cemaate katılmayı emrettiğine göre özürsüz bir şekilde Müslüman erkeklerin mescitte cemaatle namazı terk etmeleri evleviyetle câiz olmamalıdır.⁴⁴

Musâvât yoluyla mefhûmun delâletine dair de birkaç örnek vermemiz yerinde olur. Örneğin Dâvûd ez-Zâhirî, üzerinde zekât borcu olduğu halde ödemeden vefat eden kişinin bıraktığı mirastan başta zekâta taalluk eden borçları ödendikten sonra kalan kısmın alacaklılar, lehine vasiyet edilenler ve vârisleri arasında öncelik sıralarına göre taksim edileceği görüşündedir. Zekâta tâbi malların tümünün zekât borcu ödendikten sonra diğer hak sahipleri haklarını alabilirler. Çünkü "yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığınızın..."⁴⁵ ayetindeki "borç" ibaresi âmm bir lafız olup kul hakkı ile Allah hakkına eşit seviyede delâlet etmektedir. Ayrıca İbn Abbâs'ın rivayetine göre "bir adam Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelerek "Ey Allah'ın Rasûlü, annem vefat etti ve onun oruç borcu var. Onun yerine tutabilir miyim?" dedi. Hz. Peygamber (s.a.s.); "Şayet annenin borcu bulunsaydı, onu annenin yerine öder miydin?" buyurdu. Adam,

⁴² el-Mâveridî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. II, s. 297; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. IV, s. 196; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber b. Âsım en-Nemrî el-Kurtubî (ö. 463/1071), *el-İstizkâr*, I-IX, Thk: Sâlim Muhammed Atâ - Muhammed Ali Muavviz, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000, c. II, s. 137; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c. I, s. 143-144; eş-Şattî, *Risâle*, s. 10.

⁴³ Müslim, "Salât", 255.

⁴⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. IV, s. 196 vd; el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Huseyn Bedrüdîn (ö. 855/1451), *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, I-XIII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000, c. II, s. 324; ed-Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafê el-Mâlikî (ö. 1230/1815), *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr*, I-IV, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty, c. I, s. 319; es-Sâvî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Halvatî (ö. 1241), *Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhi's-Sağîr*, I-IV, Dâru'l-Maârif, yy, ty, c. I, s. 424.

⁴⁵ *Nisâ*, 4/12.

“evet” deyince Hz. Peygamber (s.a.s.) “Allah’a olan borç ödenmeye daha layıktır” buyurdu.⁴⁶ Bu olayda Hz. Peygamber’in sözleri Allah hakkı olan oruç borcunun ölenin yerine tutulabileceğine delâlet ettiği gibi mefhûmu’l-müsâvâtıyla Allah hakkı kabul edilen zekât borcunun ödenmesine de delâlet etmektedir. “Allah’a olan borç ödenmeye daha layıktır.” kaydı ise terikeden Allah haklarının kul haklarına takdim edileceğine işaret etmektedir.⁴⁷

Yine Dâvûd, Kur’an öğretmesi veya ilim öğretmesi için bir kişinin ücretle tutulmasının câiz olduğunu söylemiştir.⁴⁸ “Karşılığında ücret aldığınız vazifelerin en haklı olanı, Allah’ın kitabı mukabilindeki ücrettir.”⁴⁹ hadisi ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bir kadını Kur’an-ı Kerimi öğretmesi mukabilinde bir adamla evlendirdiğine dair rivayet⁵⁰ Kur’an ve ilim öğretmesi için ücretle öğretici tutulmasının cevâzına delâlet etmektedir. Fakat bu iki rivayetin mantûkundan yukarıdaki hükme ulaşmak mümkün görünmemektedir. Ancak hükme rivayetlerin mefhûmuyla ulaşılabilir. Dâvûd’un rivayetlerin umûmünden Kur’an öğretme karşılığında ücret alınmasının cevâzına ulaştığı söylenebilse bile ilim öğretme karşılığında ücret alınmasının mubahlığına ancak rivayetlerin mefhûmu’l-müsâvâtıyla ulaşılabilir.

Yukarıda zikrettiğimiz fûrû-ı fikha dair örneklerden hareketle Dâvûd ez-Zâhirî’nin delâletü’n-nass/mefhûmu’l-muvâfaka ile hüküm istinbatında bulunduğunu söylememiz mümkündür. Fakat mezhebin Dâvûd’dan sonra ikinci imamı kabul edilen İbn Hazm, bu delâlet çeşidini kıyas şeklinde nitelemekte ve reddetmektedir.⁵¹ O, “onlara öf bile deme”⁵² âyeti hakkında eğer anne ve babayla ilgili bu lafızlardan başka bir şey vârid olmasaydı, onları dövmenin ve öldürmenin haram sayılmayacağını, sadece onlara “öf” demenin haram kabul edileceğini iddia etmiştir. Bununla birlikte aynı ayette ve başka ayetlerde anne ve babaya iyilikte bulunulması, güzel söz söylenilmesi, rahmet kanatlarının gerilmesi ve onların azarlanmaması emredildiği için dövülmesi de yasaklanmıştır.⁵³ Binaenaleyh yukarıda zikrettiğimiz mefhûmu’l-muvâfakaya uygun fetvaları Dâvûd’un âmmın delâleti kapsamında değerlendirmiş olma ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Son tahlilde Dâvûd, nasıl isimlendirilirse isimlendirilsin nassların ibaresinde doğrudan temas edilmediği halde ancak dil unsuruna ya da kıyasa dayanarak tespit

⁴⁶ Müslim, “Sıyâm”, 157.

⁴⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. VI, s. 88; en-Nevevî, *el-Mecmû’*, c. V, s. 335-336.

⁴⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. VIII, s. 194.

⁴⁹ el-Buhârî, “İcâre”, 16.

⁵⁰ el-Buhârî, “Nikâh”, 14.

⁵¹ İbn Hazm’ın mefhûmu’l-muvâfakayı kıyas olarak gördüğüyle ilgili bir tespit için Bkz: Nûreddîn el-Hâdimî, *ed-Delîl înde’z-Zâhiriyye*, s. 442.

⁵² *İsrâ*, 17/23.

⁵³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. VII, s. 57-58.

edilebilecek hükümleri ilgili nasslardan istinbat ettiğini müşahede etmekteyiz.⁵⁴ Dolayısıyla o, zâhirîliğini lafızcılık üzerine inşa etmiş olmakla birlikte zaman zaman manayı ibareye hapsedmemiş, akletme melekesini de işin içine katmak suretiyle nassların mantûkunda zikredilmeyen hususları mefhûmunun delâletiyle çözüme kavuşturmuş ve kendine has bir usûl tesis etmiştir.

3. Delîlü'l-Hitâb/Mefhûmu'l-Muhâlefe

Delîlü'l-hitâb/mefhûmu'l-muhâlefe; sözün, ibaredeki kayıtlardan birini taşımaması sebebiyle meskût anı hakkında hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir.⁵⁵ Başka bir ifadeyle lafzın sözde belirtilmeyen durumlardaki manasının sözde belirtilene aykırı olmasıdır.⁵⁶ Mantûkun hükmüne konulan kayıtlar bakımından bu delâlet türünün birçok çeşidi bulunmaktadır. Ebû'l-Vefâ İbn Akîl, es-Sem'ânî ve İzmirli İsmail Hakkı, delîlü'l-hitâb/mefhûmu'l-muhâlefeyi çeşitleri arasında ayırım yapmaksızın Dâvûd ez-Zâhirî'nin kullandığını söylemişlerdir.⁵⁷ İbn Müflih ve eş-Şevkânî ise Dâvûd'un mefhûmu'l-muhâlefenin çeşitleri arasında bulunan mefhûmu'l-adedi hüküm istinbatında kullandığını belirtmişlerdir.⁵⁸ Fakat burada şunu belirtmeliyiz ki, İbn Hazm kendisinin ve zâhirîlerin cumhurunun görüşü olarak, sözün mantûkuyla ifade ettiği şeyin dışında kalan hususların hükmünün, delîlü'l-hitâb yoluyla anlaşılmasının mümkün olmadığını; onların hükmünün ancak konuyla ilgili başka bir delile mevkûf olduğunu söylemiştir.⁵⁹ Bu cümleden hareketle İbn Hazm'ın ve onunla aynı fikirdeki zâhirîlerin çoğunluğunun nazarında delîlü'l-hitâb/mefhûmu'l-muhâlefenin delâletinin kabul edilmediğini, buna mukabil Dâvûd'un da içinde bulunduğu zâhirîlerin bir kısmı tarafından geçerli bir delâlet türü sayıldığını söylememiz mümkündür. Nitekim Dâvûd'un fûrû-ı fıkıh görüşlerini tetkik ettiğimizde onun bu delâlet türünden en azından şu dördünü hüküm istinbatında kullandığını tespit edebilmekteyiz.

⁵⁴ Aynı yönde bir değerlendirme için Bkz: Nûreddîn el-Hâdimî, *ed-Delîl inde'z-Zâhiriyye*, s. 448.

⁵⁵ Şa'ban, Zekiyyüddîn *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Ter: İ. Kâfi Dönmez, TDV Yay, Ankara 2001, s. 407.

⁵⁶ es-Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, c. I, s. 237; eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, c. II, s. 38.

⁵⁷ es-Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, c. I, s. 238; Ebû'l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâdih*, c. III, s. 267; İsmail Hakkı, "Fıkıh Zâhirî", s. 172. Ayrıca Dâvûd ez-Zâhirî'nin delîlü'l-hitâb/mefhûmu'l-muhâlefenin bazı çeşitlerini hüküm istinbatında bir yöntem olarak kullandığıyla ilgili değerlendirme için Bkz: Nûreddîn el-Hâdimî, *ed-Delîl inde'z-Zâhiriyye*, s. 472-481.

⁵⁸ İbn Müflih, Muhammed b. Müflih b. Muhammed Ebû Abdillâh Şemsüddîn el-Makdisî er-Râmîni (ö. 763/1362), *Usûli'l-Fıkıh*, I-IV, Thk: Fehd b. Muhammed es-Sedhân, Mektebetü'l-Abîkân, yy. 1999, c. III, s. 1096; eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, c. II, s. 44.

⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. VII, s. 2. Ayrıca Bkz: Nûreddîn el-Hâdimî, *ed-Delîl inde'z-Zâhiriyye*, s. 467-471.

3.1. Mefhûmu's-Sıfat

Hükmü bir vasıf ile kayıtlanmış nassın, bu vasfı taşımayan durumlar hakkında o hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir.⁶⁰ Dâvûd ez-Zâhirî, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "*sâime koyunda zekât vardır*"⁶¹ hadisini delil göstererek koyun türünün sadece sâimesinin zekâta tâbi olduğunu deve ve sığır türünün ise sâimesiyle me'lûfesiyle zekâtının verileceğini söylemiştir. Çünkü bu hadis, mantûku ile sâime vasfını taşıyan koyunlarda zekâtın icâbına/vücûbiyetine delâlet etmektedir. Hadis, mefhûmu's-sıfatı ile me'lûfe koyunlarda zekât vermenin vâcip olmadığını göstermektedir. Çünkü mantûk hakkında hükmün kayıtladığı sıfat, me'lûfe koyunlarda bulunmamaktadır. Fakat deve ve sığır türü herhangi bir vasıfla kayıtlanmadığı için bunlar sâimesiyle de me'lûfesiyle de zekâta tâbidir.⁶²

Dâvûd'un mefhûmu's-sıfatla hüküm istinbatında bulunduğu hususlardan biri de ihramlının hata ile ya da unutmaya sonucu av hayvanı öldürmesi meselesidir. "*Ey iman edenler! İhramlı iken av hayvanı öldürmeyin. Kim (ihramlı iken) onu kasten öldürürse (kendisine) bir ceza vardır.*"⁶³ ayetinde ihramlının av hayvanını öldürmesi *kasten* vasfıyla kayıtlanmıştır. Bu ayet mefhûmu's-sıfatıyla *kasten* olmayan öldürmenin cezasının bulunmadığını gösterir.⁶⁴

3.2. Mefhûmu'ş-Şart

Hükmü şart edatlarından biriyle belirli bir şarta bağlanmış nassın, bu şartın bulunmadığı hususlarda, o hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir.⁶⁵ "*Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin.*"⁶⁶ ayeti, mantûku ile bâin talâkla boşanan kadının hamile olması halinde nafakasının koca tarafından karşılanması gerektiğine delâlet etmektedir. Ayetteki hüküm kadının hamile olması şartına bağlandığı için; Dâvûd ez-Zâhirî, mefhûmu'ş-şartın

⁶⁰ eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, c. II, s. 42; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 407.

⁶¹ el-Buhârî, "Zekât", 38.

⁶² el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. III, s. 188. İbn Hazm, "delîlü'l-hitâb/mefhûmu'l-muhâlefe" ile amel etmediğinden bu konuda koyunun sâimesinin de me'lûfesinin de zekâta tâbi olduğunu söylemiştir. Ayrıca İbn Hazm, hanefiler ve şâfiileri ihramlının hataen av hayvanını öldürmesi durumunda söz konusu delâlet yöntemini kullanmadıkları halde bu konuda kullandıkları için tutarsızlıkla eleştirmiştir. Bkz: İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. VI, s. 47-48.

⁶³ *Mâide*, 5/95.

⁶⁴ el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. IV, s. 283; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. VII, s. 214; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c. I, s. 368; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemâilî el-Makdisî (ö. 620/1223), *el-Muğnî*, I-X, Mektebetü'l-Kâhire, yy. 1968, c. III, s. 439.

⁶⁵ eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, c. II, s. 43; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 408.

⁶⁶ *Talâk*, 65/6.

delâletiyle bâin talâkla boşanan kadına -eğer hamile değilse- nafaka ve süknâ hakkının verilmeyeceğini söylemiştir. Bunun sebebi, söylenenin hükmünün bağlandığı şartın, söylenmeyende bulunmamasıdır.⁶⁷

3.3. Mefhûmu'l-Aded

Hükmü belirli bir sayı ile sınırlanmış nassın bu sayının dışında kalan adetler için, o hükmün yerine gelmeyeceğine delâlet etmesidir.⁶⁸ "Her beş deveden bir koyun (zekât olarak verilmesi) gerekir."⁶⁹ hadisinin mantûku devenin zekâta tâbi olabilmesi için nisap miktarını beş adetle kayıtladığı için Dâvûd ez-Zâhirî, hadisin mefhûmu'l-adedi ile deve sayısı beşten az ise bu develerin zekâta tâbi olmayacağını söylemiştir.⁷⁰ Yine o, "beş ukiyye⁷¹ gümüşten daha az olan (gümüş)te zekât yoktur"⁷² hadisinin mefhûmu'l-adediyle gümüşe zekât düşebilmesi için beş ukiyyenin üzerinde olması gerektiğini belirtmiştir.⁷³

3.4. Mefhûmu'l-Gâye

Hükmü belirli bir sınır ile kayıtlanmış nassın, bu sınırdan sonra o hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir. Bu tür delâlet Arapça'daki *ilâ* veya *hattâ* harfleri ile hükmün uzatılması şeklinde de tarif edilmiştir.⁷⁴ Sözelimi abdest ayetinde geçen "dirseklere kadar ellerinizi yıkayın."⁷⁵ emrinde bulunan "dirseklere kadar" terkihi, Dâvûd ez-Zâhirî'ye göre abdestte yıkanacak nihâi noktayı beyan etmektedir. Dolayısıyla ayetin mantûku, abdestte kolların yıkanması farz kılınan kısmın dirseklerin başladığı yere kadar olduğunu göstermektedir. Ayet, mefhûmu'l-gâyesi ile dirseklerin ve üst kısmının yıkamasının farz olmadığına delâlet etmektedir.⁷⁶ Yine "sonra akşama kadar

⁶⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. X, s. 284; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c. II, s. 102-103; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. VIII, s. 164-165.

⁶⁸ eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, c. II, s. 44; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 409.

⁶⁹ el-Buhârî, "Zekât", 38.

⁷⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. VI, s. 21.

⁷¹ "Evâk" kelimesi, "Ukiyye"nin cemisidir. Bir ukiyye, 40 dirhemdir. Bir Ukiyye, 40 dirhem olduğuna göre; beş ukiyye ise 200 dirhem etmektedir. Bkz: İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. VI, s. 59.

⁷² Mâlik b. Enes (ö. 179/795), *el-Muvattâ* (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayeti), Thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1997, "Zekât", 1.

⁷³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. VI, s. 59-60. İbn Hazm, bu konuda Hz. Peygamber'in "beş ukiyyeden az" ifadesinin hükme doğrudan delâlet ettiğini düşünmektedir. Bkz: İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. VI, s. 60.

⁷⁴ eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, c. II, s. 45; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 409.

⁷⁵ *Maide*, 5/6.

⁷⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c. I, s. 11; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, c. II, s. 267. İbn Hazm, bu konuda kolların dirseklerle birlikte yıkanmasının da dirseklere kadar yıkanmasının da abdestin sahih olması için yeterli olduğunu düşünmektedir. Çünkü Arap

*orucu tamamlayın.*⁷⁷ ayeti mantûku ile orucun akşam vaktine kadar tutulmasını emretmekte, mefhûmu'l-gâyesi ile de güneş batımından sonra geceleyin oruç tutmanın vâcip olmadığına delâlet etmektedir.⁷⁸

4. İstishâbu'l-Hâl

Geçmişte sabit olan bir durumun değiştiğine dair delil bulunmadıkça hali hazırda eski durumunu koruduğuna hükmetmek manasına gelen istishâbu'l-hâlin⁷⁹ bazı türlerini eş-Şâfiî'nin böyle bir adlandırma yapmaksızın furû meselelerin çözümünde bir tercih şeklinde kullandığı ifade edilmiştir.⁸⁰ Fakat görebildiğimiz kadarıyla istishâbu'l-hâli ilk dönem klasik fıkıh bilginleri içerisinde en etkili bir prensip olarak kullanan isim Dâvûd ez-Zâhirî'dir.⁸¹ Muhtemelen Dâvûd ez-Zâhirî, istishâb prensibini bu isim altında değil, *delil* ismini verdiği yöntemin içerisinde son tercih şeklinde kullanmıştır. Nitekim İbn Hazm da istishâbı *delil* yönteminin içinde değerlendirmektedir.⁸²

dilinde “ilâ” harf-i ceri son noktayı ifade edebildiği gibi *maa* manasında beraberliği de belirtebilmektedir. Nasslarda abdest ayetindeki *ilâ* harf-i cerinin iki anlamdan hangisi için kullanıldığı teybin edilmediğinden, delilsiz bir şekilde manalardan birine tahsisi câiz değildir. Bu sebeple abdestte kolların dirseklere kadar ya da dirseklerle birlikte yıkanması câizdir. Bkz: İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. II, s. 51-52. Kanaatimizce İbn Hazm'ın bu konudaki tavrı, onun mefhûmu'l-muhâlefeyi kabul etmediğini açık bir şekilde göstermektedir. Zira o, söz konusu delâlet yöntemini kabul etseydi *ilâ* har-i cerini son nokta biçiminde kabul edip, mefhûmu'l-muhâlefe ile dirseklerin üst kısmının yıkanması farz kılınan yerlerden olmadığını beyan etmesi gerekirdi.

⁷⁷ *Bakara*, 2/187.

⁷⁸ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, c. II, s. 267.

⁷⁹ Ebû'l-Huseyn el-Basrî el-Mu'tezilî, Muhammed b. Ali et-Tayyib (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, Thk: Halil el-Meys, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1403, c. II, s. 325; eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, c. II, s. 174.

⁸⁰ ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır (ö. 794/1392), *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, I-VIII, Dâru'l-Kütübî, yy. 1994, c. VIII, s. 17.

⁸¹ Ebû'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 228, 325; eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *et-Tebşira fî Usûli'l-Fıkh*, Thk: Muhammed Hasan Haytû, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk 1403, s. 526; ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, c. VIII, s. 20; eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, c. II, s. 174, 177. Örnekler için Bkz: el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. I, s. 143, 147; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. I, s. 77-80, c. II, s. 79-80, 126; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c. I, s. 42; el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferruh el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 671/1273), *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Thk: Hişâm Semîr el-Buhârî, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003, c. XVII, s. 227; en-Nevevî, *el-Mecmû'*, c. II, s. 72.

⁸² İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. V, s. 106. Ayrıca Bkz: Nüreddîn el-Hâdimî, *ed-Delil inde'z-Zâhiriyye*, s. 306.

Dâvûd ez-Zâhirî, istishâba dayalı biçimde birçok hükme ulaşmıştır.⁸³ Söz gelimi o, teyemmüm yaptıktan sonra bu haliyle namaz kılan kişinin su görmesi halinde namazına devam etmesi gerektiğini, namazının ve teyemmümünün bozulmadığını söylemiştir. Çünkü teyemmüm yapan kişinin teyemmümünün su bulamamasından dolayı câizliği icma' ile sabittir. Bu haliyle hükmen tâhir iken namaz kılan kişinin namaz esnasında su görmesi, namazını bozmasını gerektirmez. Zira abdestli bir şekilde namaza başlamış ve namazda da bu ibadetin fiilleriyle meşgul olmaktadır.⁸⁴ Bu haldeyken namazının ve teyemmümünün bozulacağına dair bir nass ya da icma' söz konusu olmadığı için istishâb delili gereği namazına devam etmesi gerekir.⁸⁵

Dâvûd ez-Zâhirî, istishâbu'l-hâl prensibinden dolayı abdest aldıktan veya guslettikten sonra abdestinin bozulup bozulmadığı hususunda ve yine gusül gerektiren yeni bir halin varlığı konusunda şek yaşayan kişinin, abdest ve gusül aldığına yönelik yakîni bilgisinden dolayı yeni bir abdest almasına veya gusletmesine gerek olmadığını söylemiştir. Çünkü "şek ile yakîn zâil olmaz"

⁸³ Amr Osman, zâhirîlerin istishâbu'l-hâli meselenin hükmüyle ilgili nasslarda delâletin bulunmadığı konularda hüküm istinbatında kullandıklarından hareketle onları hanefilerle ilişkilendirme gayretine girmiştir. Çünkü el-Cessâs, "kadınlara dokunmuşsanız" ayetindeki "lems" lafzının, hakîkî manası olan elle dokunmaya hamledilemeyeceğini, bu lafzın ancak cimâ' manasında anlaşılabilirliğini söylemektedir. Hz. Aişe'nin rivayetine göre Hz. Peygamber, eşlerinden birini öptükten sonra abdest almadan namazını ikâme etmiştir. el-Cessâs, bu rivayetten hareketle "lems" lafzının cimâ' manasında anlaşılmasının sünnete uygun olduğunu dile getirmektedir. Buna mukabil elle dokunma durumunda abdest alınmasının vücûbu için ayrı bir nass gerekmektedir. Bu da olmadığı için elle dokunma durumunda abdest alınması gerekmez. Bkz: el-Cessâs, *el-Fusûl*, c. I, s. 285. Amr Osman, el-Cessâs'ın delil olmadığı durumda hüküm verilemeyeceği yönündeki tespitini istishâb şeklinde değerlendirmekte ve zâhirîler de istishâbı kullandığı için onların görüşlerini hanefilerle ilişkilendirmektedir. Bkz: Amr, Osman, *The History and Doctrine of the Zâhirî Madhhab*, Princeton University, New Jersey 2010, s. 200. Hâlbuki usûl eserlerinde zâhirîlerin istishâbı nefîy ve ispatta, yani gerek mevcut hüküm ve hakları korumada (def) gerekse yenilerini elde etmede geçerli bir delil saydığı buna mukabil ilk dönem hanefî fakihlerinin istishâbı iki açıdan da delil saymadığı, hanefîlerin çoğunluğunun ise sadece def yönüyle yeterli delil gördüğü şeklinde genel ifadeler vardır. Bkz: Bardakoğlu, Ali, "İstishâb" *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 379. Bu bakımdan hukuk ekollerinin belirli fer'î meselelerde benimsediği çözüm örneklerinden hareketle usûlleriyle ilgili genelleme yapmanın yanıltıcı olabileceği göz ardı edilmemelidir. Bu bağlamda kanaatimizce Amr Osman'ın bu kategorik ayrımının ihtiyatla karşılanması gerekir.

⁸⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. II, s. 126.

⁸⁵ eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, c. II, s. 177.

kaidesince kesin bilgiye sahip olduğu haline göre hüküm verilir.⁸⁶

Tespitimize göre Dâvûd ez-Zâhirî, nasslar yoluyla emredilmeyen ya da yasaklanmayan tüm fiillerin hükmünün mubahlık olduğunu düşünmektedir.⁸⁷ Onun “*nasslar(in umûmun)da açık bir hüküm bulunmazsa Allah onu affetmiştir*”⁸⁸ sözü de buna işaret etmektedir. Bu bağlamda Dâvûd, abdest alsın ya da almasın bir kimsenin ayrıca cünüp ve hayızlının Kur’an okumasının ve mushafa dokunmasının câizliğine hükmetmiştir. Gerekçe için de bu fiillerin hayırlı ameller olduğunu ve yapanın sevap kazanacağını, bu ibadetleri yasaklayabilmek için delil getirilmesi gerektiğini savunmuştur. Hâlbuki Dâvûd’a göre Kur’an’a bu haldeyken dokunmayı ya da onu okumayı yasaklayan geçerli bir delil yoktur.⁸⁹

Dâvûd ez-Zâhirî’nin fîrû-ı fıkha dair fetvalarında istishâbu’l-hâl üzerine bina ettiği hükümler çoktur. Onun görüşlerini incelediğimizde nassların doğrudan müdahale etmediği ya da nasslardaki ifadelerin mefhûmunun delâleti kapsamına girmeyen konularda istishâb kaidesiyle fetva verdiğini⁹⁰ görmekteyiz.

Sonuç

İslam hukuk tarihinde sünî beşinci mezhep kabul edilen Zâhiriyye mezhebinin kurucu figürü Dâvûd ez-Zâhirî’nin usûlünün önemli delâlet biçimlerinden biri olan *delil* yöntemi, mezhebin ikinci imamı İbn Hazm’ın aynı adı taşıyan yönteminden bir takım farklılıklar taşımaktadır. Dâvûd ez-Zâhirî, karşılaştığı meselelerin hükmünü Kur’an ve sünnetin zâhirî/laflî manasıyla ve sahâbe icma’ıyla çözüme kavuşturmak istemiştir. Dâvûd ez-Zâhirî’nin söz konusu üç kaynak haricinde usûlünün karakteristik özelliğini yansıtan bir istinbat metodu daha vardır ki onun ismi *delil*dir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Dâvûd ez-Zâhirî’nin *delil* yöntemi sırasıyla illet-i mansûsa, mefhûmu’l-muvâfaka, mefhûmu’l-muhâlefe adlarıyla anılan delâlet şekillerinin bir araya getirilmesinden ibarettir. Dâvûd ez-Zâhirî, mantûk ya da mefhûm yoluyla hükme ulaşamadığında ise Şâri‘ Teâlânın kasıtlı olarak serbest bıraktığı durumları

⁸⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. II, s. 79-80.

⁸⁷ Zâhirîler, ibâha alanının ilahî irade tarafından teşrî kılındığını savunmaktadırlar. Yani akıl bir şeyin hükmünün mubahlık olduğuna karar veremez. Şâri‘in kasıtlı olarak hükmünü beyan etmediği durumlar ibâha alanına dâhildir ki, bu da aklın hüküm koyamayacağı anlamındadır. Nüreddîn el-Hâdimî, *ed-Delîl inde’z-Zâhiriyye*, s. 313.

⁸⁸ es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şâfiyye*, c. II, s. 290; el-Hacvî, *el-Fikrî’s-Sâmî*, c. III, s. 23.

⁸⁹ el-Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, c. I, s. 143, 147; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. I, s. 77-80; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, c. I, s. 42; el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmî’l-Kur’an*, c. XVII, s. 227; en-Nevevî, *el-Mecmû’*, c. II, s. 72; el-Mahallî, Hüseyin b. Muhammed, (ö. 1170/1756), *Mezîdü’n-Ni’me li-cem’i Ekvâli’l-Eimme*, yy. ty, s. 68.

⁹⁰ İsmail Hakkı, “Fıkhi Zâhirî”, s. 173.

mubahlık kapsamında değerlendirmiştir. Yani o, delil yöntemi kapsamında son tercih şekli olarak İstishâbu'l-hâl prensibine bağlı biçimde meseleyi halletmeye gayret etmiştir. Binaenaleyh Dâvûd ez-Zâhirî'nin şeriati sırf tevkîfî görmesiyle *delil* yöntemine dayanarak hüküm tespitinde bulunması, onun doktrininin kendi içinde uyumluluğunu göstermektedir.

Her ne kadar illet-i mansûsa, mefhûmu'l-muvâfaka ve mefhûmu'l-muhâlefe ile hüküm tespiti bazıları tarafından kıyas adıyla isimlendirilse de Dâvûd ez-Zâhirî, bunların kıyas olduğunu reddetmiş ve bunları *delil* adını verdiği kendine has istinbat yönteminden saymıştır. Dâvûd'un *delil* yöntemiyle ilgili, aslında celi kıyası kullandığı ve fakat buna *delil* ismini verdiği şeklindeki değerlendirmeler kanaatimizce fukahanın mefhûmun delâletini farklı adlarla tanımlamasından kaynaklanmaktadır.

Kaynakça

Abdulazîz el-Buhârî, Ahmed b. Muhammed Alâuddîn (ö. 730/1330), *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, Thk: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Ahmed, Bukayr Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhiriyye bi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, Dâru Kuteybe, Beyrut 1990.

el-Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Ebî Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-IV, Thk: Abdurrezzâk Afîfî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1402.

Amr, Osman, *The History and Doctrine of the Zâhirî Madhhab*, Princeton University, New Jersey 2010.

el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Huseyn Bedrüddîn (ö. 855/1451), *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, I-XIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

Bardakoğlu, Ali, "İstishâb" *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 376-381.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra (ö.256/870), *el-Câmiu's-Sahîh el-Câmiu'l-Müsned es-Sahîh el-Muhtasar min Umûri Rasûlillâh (s.a.s.) ve Sünenihî ve Eyyâmihî*, Thk: Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavgîn-Necâh, yy. ty.

el-Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî (ö. 370/980), *el-Fusûl fî'l-Usûl*, I-IV, Kuveyt 1994.

ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl b. Behrâm (ö. 255/869), *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*, Thk: Hüseyin Selîm Esed ed-Darânî, Dâru'l-Muğnî, Riyad 2000.

ed-Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe el-Mâlikî (ö. 1230/1815), *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr*, I-IV, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/889), *Sünenü Ebî Dâvûd*, Ta'lik: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1424.

Ebû İd, Ârif Halîl Muhammed, *el-İmâm Dâvûd ez-Zâhirî ve Eseruhû fi'l-Fıkhı'l-İslâmî*, Dâru'l-Erkam, Kuveyt 1984.

Ebû'l-Huseyn el-Basrî el-Mu'tezilî, Muhammed b. Ali et-Tayyib (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, I-II, Thk: Halil el-Meys, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1403.

Ebû'l-Vefâ İbn Akîl, Ali b. Akîl b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 513/1119), *el-Vâdih fi Usûli'l-Fıkh*, I-V, Thk: Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1999.

Emîn, Ahmed (ö. 1954), *Duha'l-İslam*, I-III, Mektebetü'n-Nahda, Kahire ty.

el-Hacvî, Muhammed b. el-Hasen es-Seâlibî (ö. 1956), *el-Fikrû's-Sâmî fi Târîhi'l-Fıkhı'l-İslâmî*, Rabat-Fas, 1340-45.

el-Hâdimî, Nüreddîn, *ed-Delîl inde'z-Zâhiriyye*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2000.

el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî (ö. 463/1072), *Târîhu Bağdât*, I-XVI, Thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2002.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber b. Âsım en-Nemrî el-Kurtubî (ö. 463/1071), *Câmiu Beyanı'l-İlm ve Fazlihi*, I-II, Thk: Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî, Dâru İbni'l-Cevzî, Suudî Arabistan 1994.

Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber b. Âsım en-Nemerî el-Kurtubî (ö. 463/1071), *el-İstizkâr*, I-IX, Thk: Sâlim Muhammed Atâ - Muhammed Ali Muavviz, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd (ö. 456/1064), *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, I-XI, Thk: Muhammed Münîr ed-Dımeşkî, İdâretü'l-Tab'ati'l-Münîra, Mısır 1347-1352.

....., *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, Thk: Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut ty.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemâilî el-Makdisî (ö. 620/1223), *el-Muğnî*, I-X, Mektebetü'l-Kâhire, yy. 1968.

İbn Müflih, Muhammed b. Müflih b. Muhammed Ebû Abdillâh Şemsüddîn el-Makdisî er-Râmînî (ö. 763/1362), *Usûli'l-Fıkh*, I-IV, Thk: Fehd b. Muhammed es-Sedhân, Mektebetü'l-Abîkân, yy. 1999.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 595/1198), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Beyrut 2004.

İzmirli, İsmail Hakkı (ö. 1946), "Fıkhı Zâhirî", *Sebîlürreşâd*, İstanbul 1332, XII, S. 296, s. 170-175.

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferruh el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 671/1273), *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Thk: Hişâm Semîr el-Buhârî, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003.

el-Mahallî, Hüseyin b. Muhammed, (ö. 1170/1756), *Mezîdü'n-Ni'me li-*

cem 'i Ekvâli'l-Eimme, yy. ty.

Mâlik b. Enes (ö. 179/795), *el-Muvattâ* (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayeti), Thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1997.

el-Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb (ö. 450/1058), *el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî (Şerhu Muhtasari'l-Müzenî)*, I-XIX, Thk: Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Ebû'l-Mevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, Beytü'l-Efkârî'd-Düvelî, Riyad 1998.

en-Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref (ö. 676/1277), *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb (es-es-Sübki ve el-Mutî'nin ikmalleriyle birlikte)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.

es-Sâvî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Halvatî (ö. 1241), *Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhi's-Sağîr*, I-IV, Dâru'l-Maârif, yy, ty.

es-Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr İbn Ahmed el-Mervezî (ö. 489/1096), *Kavâtu'l-Edille fî'l-Usûl*, I-II, Thk: Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

es-Sübki, Tâceddîn b. Abdilvehhâb Takıyyuddîn (ö. 771/1330), *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, I-X, Thk: Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, yy. 1413.

Şa'ban, Zekiyyüddîn *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Ter: İ. Kâfi Dönmez, TDV Yay, Ankara 2001.

eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris (ö. 204/820), *er-Risâle*, Thk: Ahmed Şâkir, Mısır 1940.

eş-Sevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1250/1834), *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, I-II, Thk: Ahmed Azv İnâye, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, yy. 1999.

eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *el-Lüm'a fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

....., *et-Tebşıra fî Usûli'l-Fıkh*, Thk: Muhammed Hasan Haytû, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1403.

Tan, Oğuzhan, "Kökeni Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesi Zâhirîlik", *AÜİFD*, 2010, c. 51, sayı: 2, s. 137-166.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır (ö. 794/1392), *Teşnîfü'l-Mesâmi' bi-Cem'i'l-Cevâmi'*, I-IV, Thk: Seyyid Abdulazîz, Abdullâh Rebi', Mektebetü'l-Kurtuba, yy. 1998.

....., *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, I-VIII, Dâru'l-Kütübî, yy. 1994.

NASLAR VE İÇTİHA TLAR ÇERÇEVESİNDE SABAH NAMAZI VAKTİNİN TESPİTİ HAKKINDA BİR İNCELEME

Nihat TOSUN*

Öz

Vakit, pek çok ibadetin yerine getirilmesinde önemli bir şarttır. Vakitli ibadetlerden biriside namazdır. Namaz için vaktin belirlenmesi olmazsa olmaz bir şarttır. Bütün namazlar için önemli olan vaktin belirlenmesi, sabah namazı için ise ayrı bir önem arz etmektedir. Zira sabah namazı vaktinin girişi de çıkışı da pek çok fikhî hükmü etkilemektedir. Bunların başında sabah namazı vaktinin girişini belirten Fecr-i sadık'ın (hakiki fecr'in) doğuşu gelmektedir. Fecrin doğuşu üç tane ibadetin vaktini belirlemektedir. Bunlar; Sabah namazının vaktinin girişi, yatsı namazının vaktinin çıkışı ve oruç ibadetinin başlangıcı, bir diğer ifadeyle imsak vaktinin başlangıcıdır. Kur'an ayetlerinde ve Hz. Peygamberin hadislerinde bu konuda bilgiler verilmiş, Müslüman âlimler de asırlar boyunca derledikleri eserlerde bu hususta gerekli açıklamalarda bulunmuşlardır. Günümüzde de bu alanda araştırmalar devam etmektedir. Ortaya çıkan yeni durumlar göz önünde bulundurularak ulusal ve uluslararası düzeyde bir takım çalışmalar yapılmaktadır. Bizim bu çalışmamızda bu bağlamda incelemidir.

Anahtar Kelimeler: Fecir, Sabah Namazı, Vakit, Nas, İctihat

An Analysis Concerning the Determination of the Time for Facr Prayer on the Basis of Qur'an, the Sunnah, and Islamic Jurisprudence

ABSTRACT

Salaah is a prayer which is strictly related to the time. The determination of the true time is a sine qua non of the prayer. Although it is important for each

* Yrd. Doç. Dr. Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku A.B.D. Öğretim Üyesi.

prayer during a day, calculation of the time of dawn prayer has a particular importance. There are plenty of fiqh rules regarding the beginning and ending time of the dawn prayer. The most important of these are the appearance of the second dawn called Al-Fajr As-Sadiq and calculating three other times of worship, which are the beginning time of dawn prayer, the ending time of the isha prayer and the time to stop eating during the month of fasting, in other words the beginning of the imsak. With the informations coming from the verses of the Qur'an and the hadiths of the Prophet Muhammad (pbuh), Muslims also have come up with explanations about this issue in fiqh books that have been compiled for centuries. There are still some studies conducted on the topic, by taking into consideration current issues. In this study, we shall explain regarding the determination of the time of dawn prayer within the frame work of Qur'an, the Sunnah and ijtihad.

Key Words: Fajr, Dawn Prayer, Time, Qur'an and the Sunnah, Ijtihad

Giriş

İnsan, yaratılışının gereği inanmaya ve inandığı varlığa ibadet edip ruhen tatmin olmaya ihtiyaç duyan bir varlıktır. Bu ihtiyacın boyutlarını ve mahiyetine de yüce yaratıcı bilip belirlemektedir. Bu, beşer düşüncesini aşan bir durumdur. Kaldı ki beşerin bu alana müdahalesi en hafif şekliyle dinin esaslı unsurlarından birisi olan imanın zedelenmesi anlamına gelir ve şirktir. Nitekim insanların Hak dinden uzak kaldıkları zamanlarda ve sapkın topluluklarda ortaya koydukları ibadet uygulamaları bunu göstermektedir. Mesela; İslam öncesi Arap toplumunun elleriyle yaptıkları putlara taparken sergilediği cahiliyet anlayışı veya eski Çin, Japonya ve Hindistan gibi ülkelerde görülen Taoizm, Budizm, Hinduizm gibi beşeri inanç sistemleri ve ibadet anlayışları bunun en bariz örneklerindedir.

İnsanı yaratan ve halini en iyi bilen Allah Teâlâ,¹ onun beden ve ruh sağlığı için ihtiyaç duyduğu gereksinimlerini karşılamak üzere bir takım prensipler vazedmiştir. Bu bağlamda ibadet olarak ne yapması ve ne zaman yapması gerektiğini belirlemiş ve en uygun şekilde ibadet etmeyi emretmiştir. Buradan da anlaşıldığı gibi, İbadetler teabbudîdir. Bir diğer ifadeyle mahiyeti, nasıl, ne zaman, ne miktarda ve ne şekilde ifa edileceği yüce Yaratıcı tarafından tayin ve tespit edilmiştir. Mahiyeti vahiy yoluyla bildirmiştir. Vahyin okunan şekli olan Kur'an-ı Kerim ayetlerinde isimleri zikredilen veya genel hatlarıyla belirtilen ibadetler, vahyin okunmayan şekli olarak ifade edilen Peygamberimizin (sav) sünneti ile de uygulamalı olarak bütün boyutlarıyla öğretilmiştir. Bu öğretiyi sahabe yoluyla yine uygulamalı olarak sonraki nesillere aktarılmıştır. Dolayısıyla ibadetler dinin asla değişmez ve değiştirilemez sahasını, bir diğer ifadeyle kırmızı çizgilerini oluştururlar. Bunların başında hiç şüphesiz İslâm'ın temel şartlarını oluşturan namaz, oruç, hac, zekât vb. ibadetler gelmektedir.

¹ Bk: Mülk 67/14

Bu ibadetlerden namaz ibadeti, günde beş vakit olarak farz kılınmıştır.² Beş vaktin de en faziletlisi sabah namazıdır. Peygamberimiz (sav) şöyle buyurmuştur; "*İki serinlik namazını, sabah ve ikindiye kılan kimse cennete girer.*"³ Diğer bir hadislerinde de şöyle demiştir: "*Sabah namazını kılan kimse Allah'ın himayesindedir. (Dikkat et,!) Allah, bizzat himayesinde olan bir konuda seni sorguya çekmesin.*"⁴

Farklı şekillerde tasnif edilebilen İbadetler, eda edilişi açısından şöyle tasnif edilmiştir. Belirli bir vakit tayini yapılan ibadetlere "mukayyed vakitli ibadetler", belirli bir vakit tayini yapılmayan ibadetlere ise "mutlak vakitli ibadetler" denir. Nezredilen namazlar mutlak vakitli ibadetlere bir örnektir. Beş vakit farz namazlar ve bunlara bağlı olarak kılınan sünnetler, vitir, teravih, Cuma, bayram namazları vb. ibadetler ise "mukayyed vakitli ibadetler" dir, edası için vakit şarttır. Bu vaktin de başlangıç ve bitiş sınırları belirlenmiştir. İbadetlerin belirlenmiş vakti içinde yapılmasına eda, vakti çıktıktan sonra yapılmasına da kaza, kılınan bir namazdaki eksiklikten dolayı vakti içinde tekrar kılınmasına iade denir. Vakit, namazın kişiye farz oluşunun sebebi, edasının ise şartıdır. Yani vakti girmeden kılınacak bir namaz eda yerine geçmediği gibi, vakti çıktıktan sonra kılınan bir namaz da eda yerine geçmez, ancak kaza edilmiş olur.⁵

İbadetlerin zamanında yerine getirilmesi, doğal olarak vakitleri bilmeyi gerektirmektedir. Vakitleri tespit etmek ve bilmekte her insanın anlayabileceği genel ölçülere bağlanmıştır. Bu bağlamda ibadetlerin bazısının vakti gökyüzündeki güneşin hareketlerine bağlanırken, bir kısmının vakti de gökyüzündeki ayın hareketlerine bağlanmıştır. Mesela; Allah Teâlâ Muharrem, Recep, Şaban Ramazan, Şevval, Zilkade ve Zilhicce gibi hicri ayların girişini tespit etmeyi gökyüzündeki ayın (hilâlin) hareketlerine bağlamış ve şöyle buyurmuştur: "*Sana, hilâlleri soruyorlar. De ki: Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir.*"⁶

Bir diğer Âyet-i Kerimede ise oruç ibadetinin vaktini güneşin hareketlerine ve şafağın doğuşuna bağlayarak şöyle buyurmuştur: "*Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için. Sonra da akşama kadar orucu tam tutun*"⁷

² Buhari, Salât 1, c. I, s. 92; Müslim, iman 263, c. I, s. 148;

³ Buhari, Fazlı Salatü'l-Fecir 26, c. I, s.144; Müslim, Mesâcid 37, c. I, s. 440;

⁴ Müslim, Mesâcid 46, c. I, s. 454

⁵ Abdurrahman el-Cezerî, "Kitabü'l-Fıkhi Ale Mezahibi'l-Erbaa" Daru'l-Fikri, 1972, c. I, s. 180;

⁶ Bakara 2/189

⁷ Bakara 2/187

İbadetlerin vakitlerini belirlemede ki ölçüler bağlamında Allah Teâlâ namaz vakitlerini de gökyüzündeki güneşin hareketlerine bağlamış ve şöyle buyurmuştur: “Güneşin tepe noktasından batıya yönelmesinden, gecenin kararmasına kadar namaz kıl ve sabah namazını da (kıl). Çünkü sabah namazı tanıklı bir namazdır.”⁸ Ancak görüldüğü gibi beş vakit namazın vakitleri Kur’an-ı Kerim’de ana hatları ile ve genel ifadelerle belirtilmiştir. Bu ifadelerden namaz vakitlerinin başlangıç ve bitiş anlarını tafsilatlı bir şekilde anlamak ve bilmek mümkün değildir. İbadetlerin yapılışı ile ilgili tafsilatı bilmek Peygamberimizin (sav) uygulaması ve öğretisi ile olabilmektedir.

Bütün dini meselelerde olduğu gibi, ibadet vakitlerinin belirlenmesi konusunda da müçtehit imamlarımız büyük gayret sarf etmişler, naslardan hareketle bunun ölçülerini belirlemişlerdir. Günümüzde gelişen teknoloji ve bilimden faydalanarak ibadet vakitlerinin belirlenmesi ile ilgili gayretler önemini korumakta ve bu alanda bir takım çalışmalar yapılmaktadır. Mesela; Diyanet İşleri Başkanlığının 1978 li yıllardan bu yana yapa geldiği ru’yet-i hilâl toplantıları, Din İşleri Yüksek Kurulunun “Namaz vakitlerini belirlemede ölçü olarak başvuru fecrin doğuşu, akşam şafağının sona ermesi vb. atmosferik belirtilerin kısmen veya tamamen oluşmadığı ya da bu belirtilerin yatsı vakti açısından çok geç, fecir/imsak açısından ise çok erken olduğu bölgelerde namaz vakitlerinin belirlenmesi” vb. konularda yaptığı çalışmalar ve bu alanda dünyanın değişik yörelerinde farklı ilim erbabı tarafından ortaya konan çabalar bunun en bariz örneklerindedir.⁹

Fecir vaktinin tespiti ile ilgili araştırmacıların ve âlimlerin yaptığı çalışmalar, fıkıh alanında pek çok hususu ilgilendirmekte ve pek çok hükümde belirleyicilik arz etmektedir. Özellikle sabah namazı vaktinin girişini, yatsı namazı vaktinin sona erişini veya sahur vaktinin bitip oruç tutma (imsak) vaktinin başlangıcını bildirmesi açısından önem taşımaktadır. Dolayısıyla dinî literatürde sabah namazı vaktinin tanımının ve belirlenmesinin ayrı bir dikkatle ele alındığı görülmektedir. Geçmişten günümüze bu konuda yapılan araştırmalar, bilim insanlarının ortaya koydukları gayretler doğrultusunda sabah namazı vaktinin tespiti hususunda bir incelemede bulunacağız.

Fecir Vakti (Sabah Vakti)

Arapçada fecir (الفجر) ve sabah (الصباح) kelimeleri aynı manayı ifade eden iki isimdir. Fecir kavramı mastar olarak; yarma, akıtma ve fişkırtma anlamlarına gelirken, isim olarak güneşin doğmasından önce doğu ufkunda beliren tan yeri ağarması, sabah aydınlığı veya gece karanlığındaki güneşin kızılılığı gibi anlamlara gelir. Türkçe’de tanyeri, şafak sökmesi, gün ağarması, sabahın alaca

⁸ İsrâ 17/78

⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı, Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Din Hizmetleri Raporu 2013, Ankara, 2014

karanlığı vb. ifade edilen bu olay, gece ile gündüzü birbirinden ayırdığı veya gündüz aydınlığını ortaya çıkardığı için fecir diye adlandırılmıştır.¹⁰

Fıkıh ıstılahında ise fecir, sabaha karşı doğu ufukunda kızılığın ortaya çıkmasından önce ufukta genişlemesine yatay olarak görünen beyazlıktır. Enlemesine beyazlık manasına “Beyaz-ı müsta’rız” diye ifade edilen ufuktaki bu beyazlığa fecr-i sadık denir. Bu aydınlık kaybolmaz, ufukta incecik doğduktan sonra güneşin doğumuna kadar artmaya devam eder ve nihayetinde güneş ufukta görünür. Onun için sabah namazının vakti: “Fecr-i sadık” tan güneşin doğmasına kadar olan süre olarak ifade edilmektedir.¹¹ Burada fecr-i sadık diye ifade edilirken diğer bir kavram olan “fecr-i kâzip”ten yani sabah doğu ufukta yukarıya doğru uzunlamasına görünen yalancı fecirden ayrılmak istenmiştir. Çünkü yalancı fecir, ufukta diklemesine uzun bir aydınlık şeklinde görülür ve ardından kaybolur, tekrar karanlık basar ve gece devam eder. Onunla sabah namazı vakti girmez, yatsı namazı vakti çıkmaz, oruç tutmakta farz olmaz. Araplar bu olayı iki sebepten dolayı kurt kuyruğu manasına gelen (ذنب السرحان) olarak isimlendirmişlerdir. Birincisi aydınlığın uzunluğu, ikincisi de bu aydınlığın yanda veya aşağıda değil de yukarıda oluşudur.¹²

Fecir Vakti Kavramının Naslarda ve Kaynaklardaki Yeri

Fecir vakti kavramı Kur’an-ı Kerim ayetlerinde ve Peygamberimiz ’in (sav) hadisi şeriflerinde pek çok değişik münasebetle zikredilmektedir. Aynı şekilde bu iki kaynaktan süzülerek içtihat yoluyla ortaya konan fıkıh kaynaklarında, özellikle ’de ibadet vakitlerinin belirlenmesi esnasında zikredildiği görülmektedir.

¹⁰ Muhammet b. Yakup el-Fiyruzebâdi, *el-Kamusu’l-Muhit*, tahk.: Müessesetü’r-Risale Tahkik Bürosu, Müessesetü’r-Risale 1987, s. 291; Ahmet b. Muhammet Ali el-Mukri el-Feyyumi, *Misbahu’l-Münîr*, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut, c. I, s. 321; Muhammet b. İdris eş-Şafî, *el-Umm*, Daru’l-Marife, 1393, c.I, s.156; Yakup Çiçek, Fecir mad. DİA, 1995, c. XII, s. 286-287

¹¹ Burhaneddin Ali b. Ebubekir el-Merğınani, *El-Hidaye*, Daru’l-Fikir, Beyrut 1977, c. I, s. 217 (İbn Hümmam’ın Şerhu Fethi’l-Kadiri ile beraber basılı); Ebubekir Ahmed b. Ali er-Razi el-Cassas, *Ahkamu’l-Kur’an*, Daru’l-Kitabu’l-Arabi, Matbaatü’l- Evkaf el-İslamiyye, 1335, c. I, s. 230; Abdullah b. Mahmud b. Mevdud el-Mevsili, *el-İhtiyar Li Tali’l- Muhtar*, Daru’l-Marife, Beyrut, Lübnan 1975, c. I, s. 38; Ebu Zekerya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevi, *el-Mecmu*, Daru’l-Fikir, c. III, s. 18; Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudame, *el-Muğni ve Şerhu’l Kebir*, Daru’l-Kitabi’l Arabî, Beyrut 1982, c.I, s. 395;

¹² Cassas, “*Ahkâmü’l-Kuran*”, c. I, s. 230; Sadullah b. İsa el-Müfti, “*Şerhu’l-İnaye Ale’l-Hidaye*”, Daru’l- Fikir, Beyrut, 1977, c. I s. 217 (İbn Hümmam’ın Şerhu Fethi’l Kadiri ile beraber basılı); Abdülkerim b. Muhammet b Abdülkerim er-Rafî, *el-Aziz fi Şehi’l-Veciz*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1997, c. I, s. 373; Elmalı Hamdi Yazır, “*Hak Dini Kur’an Dili*”, Eser Kitabevi, İstanbul 1971, c. I, s. 672;

A. Ayetlerde Zikredilen Fecir Vakti

Ayet-i Kerimeler 'de farklı konu başlıkları altında fecir vaktine değinilmiş ve fecirden bahsedilmiştir. Bazı örneklerini şöyle zikredebiliriz:

Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerimde günde beş vakit olarak farz kılınan namazın vakitlerine işaret ederek şöyle buyurur:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى عَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

"Güneşin zevalinden (öğle vaktinde Batı'ya kaymasından) gecenin karanlığına kadar (belli vakitlerde) namazı kıl. Bir de sabah namazını kıl. Çünkü sabah namazı şahitlidir".¹³ Ayet-i Kerime'de namaz vakitlerine işaret ederken; "Bir de sabah namazını kıl" diyerek fecir vaktinde kılınan sabah namazına değinmektedir.¹⁴

Ramazan orucunu haber veren Âyet-i kerimede de;

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى

الَّيْلِ

"Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için. Sonra da akşama kadar orucu tam tutun"¹⁵ buyururken, orucunu tutma süresinin fecir vaktinden başladığına işaret etmektedir. Elmalı Hamdi Yazır, Ayetteki (مِنَ الْفَجْرِ) "fecirden itibaren" ifadesinin nehari şer'inin bundan başladığını anlatmak için nazil olduğunu belirtmiştir. "Fecirden olanı" açıklarken de; "Yani sabahleyin şafak sökünceye tan yeri iplik gibi ağarınca kadar, bütün gece bunlara me'zuniyet vardır. İmsak vakti sabahın bu beyaz ipliği zuhur edeceği andır" diyerek açıklamaktadır. Sözlerinin devamında: "Vücubu imsakin fecr-i sadığın bidayetinden başladığında icma vardır" demektedir.¹⁶ Araştırmacılarında ifade ettikleri gibi Fecr-i sadıkta renkler ayrışır, koyu karanlık yeryüzüne çekilir, üstte beyaz ışık kuşağı, ortada kızıl kuşak iyice belirginleşir.¹⁷ Allah'ın Elçisi de bu konuya işaret ederek şunları söylemiştir: "فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَغْتَرِضَ لَكُمْ الْأَحْمَرُ" "Size göre kızillik enlemesine yayılınca kadar yiyin, için".¹⁸

Kur'an-ı Kerim'de çocuk eğitimi ve terbiyesi ile ilgili Ayette, insanın yapısını en iyi şekilde bilen Yüce Yaratıcı, onun çocukluk merhalesindeki ruhsal ve bedensel gelişiminde etkili olan unsurlardan biri olan zamanlamaya işaret ederek şöyle buyurur:

¹³ İsra 17/78

¹⁴ Elmalı, "Hak Dini", c. V, s. 3194

¹⁵ Bakara 2/187

¹⁶ Elmalı, "Hak Dini", c. I, s. 672

¹⁷ Abdülaziz Bayındır, "Ekvatoradan Kutuplara Namaz ve Oruç Vakitleri", Süleymaniye Vakfı, Din ve Fitrat Araştırma merkezi, 18 Temmuz 2012, s. 29;

¹⁸ Ebu Davud, Savm, Vaktü's Sahur 17

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ

“Ey iman edenler! Ellerinizi altında bulunanlar (köleleriniz) ve sizden henüz bulûğ çağına ermemiş olanlar, günde üç defa; sabah namazından önce, öğleyin elbiselerinizi çıkardığınız vakit ve yatsı namazından sonra (yanınıza girecekleri zaman) sizden izin istesinler”¹⁹ buyurmuştur. Müslümanların çocuk eğitiminde ve aile içinde gözetilmesi gereken mahrem saatleri hatırlatırken, yataktan kalkıp giyinme zamanı olan “sabah namazından (fecirden) öncesinden bahsetmiştir.²⁰

Zaman zaman önemli olaylara işaret ederken bazı şeylere kasem eden Allah Teâlâ, fecir vaktine de kasem etmektedir;

وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ وَالْأَيْلِ إِذَا بَسَرَ

“Andolsun fecre, On geceye (Zilhicce ayının ilk on gecesine), Çifte ve teke, Gitmekte olan geceye”²¹ Burada Yüce Mevla’nın kasem ettiği şeylerden birisinin de fecir vakti olduğu görülmektedir. Bir diğer Ayette de: وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ”²² diyerek sabah vaktine yemin etmektedir. Arapçada “esfere’s-subuh” (أَسْفَرَ الصَّبْحِ) sözü, doğu ufkunun açıldığı ve şüpheye yer olmayacak şekilde aydınlandığı vakit için kullanılmaktadır.²³ Fecirden bahseden bir diğer ayeti kerime de Kadir Gecesi haber veren Ayet-i Kerimedir.

سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ

“O gece, esenlik doludur. Ta fecrin doğuşuna kadar”²⁴ diyerek Kadir Gecesindeki güzelliklerinin devam edeceği vakte işaret etmiş ve fecir vaktini Kadir Gecesinin bitiş noktası olarak bildirmiştir.

B. Hadislerde Zikredilen Fecir Vakti

Peygamberimiz (sav) farklı münasebetlerle zikrettiği pek çok hadisi şerifte fecir vaktinden bahsetmiştir. Hadis kitaplarında farklı bölümlerde farklı rivayetler ile yer alan bu hadislerin tamamını zikretmemiz mümkün değil. Ancak meramımızı ifade etmeye yetecek kadarıyla bazı hadisleri zikredeceğiz. Mesela;

1. Abdullah b. Amr’ın rivayet ettiği hadisi şerifte, Peygamberimiz (sav) namaz vakitlerini belirtirken şöyle haber verdiler: “Sabah namazının vakti: Fecrin doğuşundan güneş doğana kadardır. Güneş doğduğu zaman namazı bırakın, muhakkak ki o Şeytanın iki boynuzu arasından doğar.”²⁵ Diğer bir rivayette: “Sabah namazını (fecri) kıldığınızda, onun vakti güneşin ilk ışıklarının doğduğu

¹⁹ Nur 24/58

²⁰ Elmalî, “Hak Dini”, c. V, s. 3538

²¹ Fecir 89/1

²² Müddessir 74/34

²³ el-Feyyumi, Misbahu’l-Münîr, c. 1, s. 279

²⁴ Kadir 97/5

²⁵ Müslim, Mesacit 173, c. I, s. 427

ana kadardır”²⁶. Bir diğer rivayette ise, “Sabah namazının vakti güneş doğana kadardır”²⁷ buyurdular.

2. Peygamber (sav) Namaz vakitlerinin başlangıcının ve sonunun olduğunu bildiren uzunca bir hadislerinde şöyle bildirdi: “Sabah namazının ilk vakti fecrin doğduğu an, son vakti de güneşin doğduğu andır.”²⁸

3. Yine yalancı fecre işaret eden bir hadislerinde de şöyle haber verdi: “Sizi ne Bilal’in ezanı ne de ufukta görülen uzunlamasına dikey aydınlık (Yalancı fecir) yanıltmasın. Ta ki şöyle şöyle fecir doğana kadar bekleyin.” Bir diğer ifadeyle “beyaz-ı “müsta’rız” halinde, ufukta yayılan bir aydınlık doğana kadar bekleyin.”²⁹ Buyurdu. Yine bir diğer hadislerinde de şöyle dedi: “Sizi ne Bilal’in ezanı ne de fecr-i müstetil (denen yalancı fecir) sahur yapmaktan alı koymasın. Sizi ancak ufukta ki fecr-i müstetir (veya beyaz-ı “müsta’rız) denen (focr-i sadık) sahur yapmaktan alıkoyar.”³⁰

Bir kişi Peygambere namaz vakitlerini sordu. O da şahsa hemen cevap vermeyip uygulamalı olarak göstermek için ilk gün sabah namazını fecir vakti girer girmez kıldırdı. Bu olayı nakleden Ebu Musa el-Eşarî rivayetinde şu bilgiyi paylaşır; “Ogün Allah’ın Elçisi Sabah namazını, fecir doğar doğmaz (kızılık) yarıldığı sırada kıldırdı. İnsanlar neredeyse birbirini tanıyamayacak haldeydi”³¹. Burada “İnsanlar neredeyse birbirini tanıyamayacak haldeydi” sözü, karanlığın tamamen kalkmadığını, yayılan cılız aydınlıktan ötürü insanların birbirlerini henüz tanımaya başladıklarını gösterir. Benzer manayı ifade eden hadisin bir diğer rivayetinde İbn Ömer Hz. Hafsa ’dan şöyle dediğini nakleder: Peygamberimiz sabah fecir vaktinde ufuk aydınlanınca iki rekât namaz kıldırdı.³²

C. İmamların İctihatlarında Fecir

Müçtehit imamlar sabah namazı vaktinin tespiti hususunda naslardan hareketle hükme varmışlar.³³ Mesela; bütün farz namazlarda olduğu gibi sabah namazının vaktini tespit ederken de ölçü olarak İmamet-ü Cibril (Cebrail’in imamlığı) hadisi olarak bilinen Hadis-i şerifi esas almışlardır. Farklı rivayetler ile nakledilen hadiste haber verildiği gibi Cebrail (as) her vaktin namazını Kâbe’nin yanında imamlık yaparak Peygamber efendimize (sav) ikişer defa kıldırmıştır. Birinci defasında vaktin girdiği ilk anda, ikinci defasında da vaktin çıktığı son anda kıldırmıştır. Bu durumu bizlere şöyle haber vermiştir: “Cibril (as) iki defa (yani iki gün) Beyt-i Muazzam’ın yanında imam olup bana namaz kıldırdı. Birinci

²⁶ Müslim, Mesâcîd, c. I, s. 426

²⁷ Müslim, Mesacit 171, c. I, s. 427

²⁸ Tirmizi, Mavakitü’s-Salat 151, c. I, s. 283

²⁹ Nesâî, Keyfe’l-Fecir 2171, c. IV, s. 148

³⁰ Tirmizi, Beyanü’l-Fecir 706, c. III, s. 86

³¹ Müslim, Mesâcîd 178, c. I, s. 429

³² Nesâî, Bab Vakti Rekatı’l-Fecir 1761, c. III, s. 252

³³ İbn Kudame, “Muğni”, c.I, s. 395;

*defasında, zeval vaktinde gölgenin bir nalın tasmaı kadar uzadığında Öğle namazını, her şeyin gölgesi birer misli uzadığında İkindiyi, oruçlunun orucu bozduğu vakitte Akşamı, şafak kaybolduğunda Yatsıyı, oruçluya yeme içmenin haram olduğu vakitte Sabah namazını kıldırdı. Ertesi gün ikinci defa kıldırdığında, Öğle namazını her şeyin gölgesinin bir misli uzadığı vakitte, ikinci namazını iki misli olduğunda, Akşam namazını oruçlu iftar ettiği anda, Yatsı namazını gecenin üçte birine doğru, Sabah namazını da ortalık iyice aydınlandığı vakit kıldırdı. Sonra bana döndü ve: Ya Muhammed, bu senden evvelki enbiyanın vaktidir. Namaz vakti işte bu iki vakit arasındadır dedi."*³⁴ Bir diğer rivayete göre de: "Bu iki vakit arası senin ve ümmetinin vaktidir"³⁵ buyurdu.

Namaz vakitleri Cebrail tarafından Hz. Peygamber'e (sav), onun tarafından da ashabına gösterilerek öğretilmiştir. Müslim hadisinde de belirtildiği gibi adamın biri Peygamberimize namaz vakitlerini sorar. Peygamberimiz de ona iki gün kendileriyle namaz kılmasını söyler. Bilal'e emreder ezan okuyup kamet getirir, Peygamberimiz 'de namaz kıldırır. Birinci gün namazları vaktin girdiği ilk anda kıldırır, ikinci gün ise son vaktinde kıldırır. Bilahare etrafındakilere, namaz vakitlerini merak eden nerede? diye sorar. Adam benim, buradayım ya Rasulallah deyince, Efendimizde ona: "Namazların vakti gördüklerinin arasındır" der.³⁶ İslâm âlimleri de, Hz. Peygamber zamanından itibaren kendilerine intikal eden hadislerden ve uygulamalardan hareketle namaz vakitlerini belirlemeye çalışmışlardır. Müçtehitlerin bu tespitlerine göre de sabah namazının vakti daha öncede belirttiğimiz gibi Fecr-i sadık" diye ifade edilen ikinci fecrin (gerçek fecrin) oluşmasından güneşin doğmasına kadar olan süre olarak ifade edilmektedir. Bu husus ümmetin üzerinde icma ettiği bir durumdur.³⁷

Bazı fıkıh kaynaklarında Sabah namazının kılınışı, tarihi geçmişı itibariyle Âdem (as) kadar dayandığı rivayet edilmektedir. İlk defa Hz. Âdem Cennetten yeryüzüne indirildiği zaman yeryüzünün gecenin karanlıkla kaplı olduğunu gördü, daha önce görmediği bu manzaradan çok korktu. Fecir vakti olup ta aydınlık ortaya çıkınca Allah'a şükür olarak iki rekât namaz kıldı. Birinci rekâtı gecenin karanlığından kurtuluş için, ikinci rekâtta gündüzün aydınlığına kavuşmanın şükürü için kıldı. Bu durum sabah namazının iki rekât oluşunun ve

³⁴ Müslim b. Haccac el-Kuşeyri en-Nisaburi, *Sahihü'l-Müslim*, Mektebetü'l-Faysaliyye, Mekke-i Mükerreme, Babı Evkati's-Salavati'l Hams, c. I, s. 425; Bu konu da Müslim, Ebu Davud ve Tirmizi gibi hadis imamları tarafından yapılan farklı rivayetler için bk: Muhammed b. Abdullah el-Hatip et-Tebrizi, *Mişkâtü'l Mesabih*, el Mektebü'l-İslami 1985, c. I, s. 184;

³⁵ Burhaneddin Ali b. Ebubekir Merđinani, *El-Hidaye*, Daru'l-Fikir, Beyrut 1977, c. I, s. 217

³⁶ Müslim, "Sahih", c. I, s. 425;

³⁷ İbn Kudame, "Muğni", c. I, s. 395;

Müslümanlara da farz kılınmasının sebebi olarak zikredilmiştir.³⁸ Müçtehit imamlarımızın tespitine göre de sabah namazının vakti, sabah ufukta “beyazı’l mu’tarız” olarak ifade edilen ikinci fecrin doğduğu andan güneşin doğduğu ana kadardır. Bunun delili de daha önce zikri geçen Cebrail’in imamlığı hadisidir. Bazıları Hadisteki (مَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ) “*Bu iki vakit arası*” lafzından hareketle itirazda bulunup vaktin evvelinin ve sonunun namaz vaktinden sayılamayacağı görüşünü ileri sürmüşlerdir. Ancak bu durum arzu edilenin dışındadır. Çünkü böyle olması halinde vaktin evvelinde veya sonunda kılınan namazlar vakit dışında yerine getirilmiş olur, bu da namaz vakitlerinin öğretilmesine uymaz.³⁹ Aynı şekilde yalancı fecir denilen sabah ufukta dikey olarak uzunlamasına doğan ve sonra kaybolan aydınlığın yani fecr-i kâzibin hüküm belirlemede bir etkisi yoktur. Çünkü Peygamberimiz hadis-i şeriflerinde: “*Sizi ne Bilal’in ezanı ne de ufukta görülen uzunlamasına dikey aydınlık (Yalancı fecir) yanıltmasın. Ta ki şöyle şöyle fecir doğana kadar (bekleyin)*”⁴⁰ buyurmuştur. Bir diğer ifadeyle Beyaz-ı müsta’rız halinde, ufukta yayılan bir aydınlık doğana kadar bekleyin buyurmuşlardır.⁴¹

Zikredilen hadisler ve benzerleri bize namaz vakitlerinin atmosferdeki zeval, şafağın kaybolması ve ufukta beyazlığın belirmesi gibi tabii alametler ile belirlendiğini haber vermektedir. Sabah namazı vakti de; Fecr-i sadığın doğuşundan güneşin doğuşuna kadar olan zaman dilimidir. Bu alametler esas alınarak hesaplama yoluyla da beş vakit namazın vakitleri tayin olunmaktadır. Tayin olunan bu vakitler Maliki, Şafîi ve Ahmet b. Hanbel gibi bazı imamlar tarafından zaruri ve ihtiyari gibi kısımlara ayırırken, Hanefiler bu ayırıma gitmemiştir.⁴²

Vaktin Oluşmadığı Yerlerde Sabah Namazı

Allah Teâlâ: “*Şüphesiz namaz, müminlere, vakitli olarak farz kılınmıştır*”⁴³ buyurmaktadır. Vaktin girmesi, namazın farz olması için sebep, edası için de şarttır. Bu kurala göre, eğer namaz vakitlerinden biri veya bir kaç gerçekleşmiyorsa o takdirde namazın o ortamdaki insanlara farz olmaması gerekir. Mesela; zamanın altı ay gece altı ay gündüz halinde yaşandığı kutup bölgelerinde, uçak ve füze gibi hızlı araçlarla seyahat esnasında veya uzay

³⁸ Sadullah b. İsa el Müfti, “*Şerhu’l-İnaye*”, c. I, s. 217; Abdullah b. Şeyh Muhammed b. Süleymani meşhur adıyla Damat efendi, *Mecmau’l Enhur Fi Şerhi Mülteka’l Ebhur*, Daru İhyau’t-Turasi’l-Arabi, ts. c. I, s. 69;

³⁹ Sadullah b. İsa, “*Şerhu’l-İnaye*”, c. I, s. 218;

⁴⁰ Nesâî, Bab Keyfe’l-Fecir, h. No: 2171, c. IV, s. 148

⁴¹ Bkz: Merğınani, “*Hidaye*”, c. I, s. 217; Cassas, “*Ahkâmü’l-Kur’an*”, c. I, s. 230; el-Mevsili, “*el-İhtiyar*”, c. I, s. 38; İmam Malik b. Enes, *el-Müdevvene*, Daru’l-Kütüp el-İlmiyye, Beyrut, c. I, s. 184; Nevevi, *el Mecmu*, c. III, s. 18; er-Rafîi, “*el-Aziz*”, c. I, s. 373; Abdullah b. Ahmed b. Kudema, *Muğni*, Daru’l-Fikir, Beyrut, 1405, c. I, s. 429;

⁴² Cezeri, “*Kütübü’l-Fıkhi ale Mezahibi’l-Erbaa*”, c.I, s. 184;

⁴³ Nisâ 4/103

yolculuğu gibi bazı durumlarda vakitler oluşmamaktadır. Bu gibi durumlarda Müslümanların konumu ne olmalıdır? Namaz ve Oruç gibi vakte bağlı olan ibadetleri nasıl yerine getireceklerdir?

Yapılan tespitlere göre kuzeyde 49° enleminden itibaren kutuplara doğru yaz aylarında bazı günlerde yatsı ve imsak vakitleri oluşmamaktadır. 66° enlemlerinden itibaren mevsimlere göre diğer vakitler de oluşmamaktadır. Yaz mevsiminde güneş devamlı olarak ufkun üzerinde kalmakta ve batmamaktadır. Güneş batmadığı için de gündüz gece olayı gerçekleşmeyip devamlı gündüz konumunda olmaktadır. Buna denk gelen kış mevsiminde ise, güneş ufkun altında kalmakta ve günün 24 saatinde bir tek defa dahi ufkun üstünde görülmemektedir. Daha önce zikrettiğimiz gibi 66° kuzey enleminde 17 gün, 68° enleminde 51 gün, 70° enleminde 72 gün, 72° enleminde 86 gün güneş hiç batmamaktadır. Kutuplarda ise güneş 6 ay devamlı batmadan ufkun üstünde devretmekte, 6 ay da devamlı ufkun altında devretmekte ve hiç doğmamaktadır.

Yapılan çalışmalar ve araştırmalarda göstermiştir ki, kutuplara doğru çıktıkça gece ile gündüz arasında ki fark açılmaya başlamaktadır. Bu fark yaz ve kış mevsimlerinde o kadar büyümektedir ki, güneşin hareketlerinin ve astronomik alametlerin namaz vakitlerinin tayinindeki rolü bir hayli azalmaktadır. Bu hal 45. Arz (enlem) dairesinin kuzeyinde yer alan ülkelerde bazı namaz vakitlerinin geç teşekkül etmesi veya namaz vaktinin girdiğini gösteren atmosfer alâmetinin hiç meydana gelmemesi gibi sebeplerle, buralarda yaşayan Müslümanların bazı problemlerle karşılaşmalarının söz konusu olduğu görülmüştür.⁴⁴ Bu tespitlere göre, Namaz vakitlerinin muntazam olarak belirlendiği ve sıkıntı olmadan uygulanabildiği bölgeler yalnız Ekvator ve sıcak memleketler olarak görülmektedir. Bunun da kapsamı veya tespit edilmesi gereken çizgisi 45 derece Kuzey enlem dairesi ve 45 derece Güney enlem dairesidir. Bu iki çizgi arasındaki bölgeler normal mıntıka, gerisinde kalan bölgeler ise anormal mıntıka olarak kabul edilmektedir. Normal mıntıka olarak bilinen bu enlem dairesi bugün dünyadaki insanların dörtte üçünün iskân alanıdır. Bu alan Asya'nın bir bölümünü, bütün Afrika'yı, Hindistan'ı, Okyanusu, Avusturalya'yı, Çini ve İki Amerika'yı ihtiva etmektedir. Bu taksime göre iki çizgi arasında kalan Müslümanlar genelde ibadet vakitlerini tespit ve bir senelik ibadet alışkanlıklarında ciddi bir sıkıntı yaşamamaktadırlar.⁴⁵ Söz konusu sıkıntı 45. Enlemin gerisinde kalan bölgeler için söz konusudur.

⁴⁴ Bk; Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulunun 31.05.2007 tarih ve 48 sayılı kararı; Muhammed Hamidullah, “İslam’a Giriş”, Çev.: Kemâl Kuşcu, İrfan Yayınevi, İstanbul 1973, s. 306-308; İbrahim Paçacı “Akşam Namazı Vaktinin Çıkışı ve Yatsı Namazı Vakti” İbrahimpacaci.com.; Hayrettin Karaman, *İslam’ın Işığında Günün Meseleleri*, İz Yayıncılık 2012, s. 100; Karaman, “Namaz Vakitleri ve Kutuplarda Namaz” makalesi, s. 12, www.HayrettinKaraman.net (14.04.2016)

⁴⁵ Hamidullah, “İslam’a Giriş”, s. 306;

Namaz vakitlerinin oluşmadığı bu bölgelerdeki sıkıntılar buraların Müslümanlar tarafından fethinden sonra ortaya çıkmıştır. Bu bölgelerin fethi ve ibadet vakitlerinin problem haline gelmesi de müçtehit imamlar devrinden sonra olmuştur. Onun için müçtehit imamlardan önceki dönemlerde bu bölgelerdeki ibadetlerle ilgili herhangi bir görüşe rastlamak pek mümkün değildir. Bu konu, ancak hicri V. asırlardan itibaren imamların gündemini meşgul etmeye başlamıştır.⁴⁶ İlk defa Hanefî mezhebi fakihlerinden Şemsü'l-eimme Abdülaziz b. Ahmed el-Hulvânî (ö. 448) nin, daha sonra Şeyhu'l-Kebîr Seyfû's-Sünne el-Bakkâlî (ö. 576) ve Zahîrüddîn Hasan b. Ali el-Merğînânî (ö. 600) gündeme getirmiştir. Son dönemlerde Nimet-i İslâm müellifi Mehmet Zihni Efendi (ö. M. 1913) gibi bazı âlimler tarafından da ele alındığı görülmektedir. Bu âlimlerde konuyu ele alırken genelde şöyle gündeme getirmişlerdir. Kolu veya bacağı olmayan bir engelliden, nasıl abdest alırken yıkanması gereken mahallin olmaması nedeniyle o uzvu yıkama farzı düşüyorsa, vakitlerin oluşmadığı yörelerde de vaktin namazı düşer demişlerdir.⁴⁷ Buradan hareketle, Hanefî mezhebinden İmam Zeylaî ve bazı âlimler ibadetin sebebi olan vaktin bulunmaması nedeniyle farziyetin makul olmadığını, dolayısıyla mükellefiyetin bulunmayacağını ifade etmişlerdir.⁴⁸ Ancak yine Hanefî fıkıhçılardan Burhaneddin el-Kebîr diye maruf olan İmam Abdülaziz b. Ömer el-Mervezî,⁴⁹ gibi büyük imamların başını çektiği, son dönemde İbn Abidin vb. âlimlerin çoğunluğunun teyit ettiği görüşe göre ise, bu gibi yerlerde namaz vakitleri için ölçü alınan astronomik alâmetler bulunmasa dahi vakitler takdir edilerek namazların kılınması gerekmektedir.⁵⁰ Bu gibi bölgelerde namaz vakitlerinin tayini için esas alınan atmosferle ilgili mezkûr alâmetler bulunmadıkça namazın farz olmayacağını söylemek isabetli bir yaklaşım olarak görülmemiştir. Namazın şartı olan vaktin bulunmamasını abdest uzvunun bulunmamasına kıyas ederek, “nasıl kolu olmayanın elini yıkaması farz değilse, bulunduğu yerde namaz vakti bulunmayan kişinin de namaz kılması farz olmaz” demek doğru bir kıyas olarak değerlendirilmemiştir. Zira namazın ve orucun farz kılınmasının zahiri sebebi her ne kadar vaktin girmesi ve vaktin girdiğini gösteren atmosferik belirtiler ise de,

⁴⁶ Karaman, “*Namaz Vakitleri ve Kutuplarda Namaz*”, s. 12;

⁴⁷ Muhammet Emin, Meşhur adı ile İbn Abidin, *Haşiyetü Reddü'l-Muhtar*, Daru'l-Kahraman, İstanbul 1984, c. I, s. 362

⁴⁸ İmam Fahreddin Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyinü'l-Hakaik Şerhu Kenzü'd-Dakaik*, Daru'l-Kitabi'l-İslâmi, c. 1, s. 81; İbn Abidin, “*Haşiyeye*”, c. I, s. 362; Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslâm Büyük İslam İlmihali*, Huzur Yayınevi, s. 268

⁴⁹ İmam Abdülaziz b. Ömer b. Mervezi hicri 490 lı yıllarda Selçuklular döneminde yaşamış bir Hanefî âlimidir. Bk: Muhammed Abdulhay el-Leknevi, “*Fevâidi'l-Behiyye*”, Daru'l-Marife, Beyrut, s. 98.

⁵⁰ İbn Abidin, “*Haşiyeye*”, c. I, s. 362; Leknevî, “*Fevâidi'l-Behiyye*”, s. 161; Şehabüddin Ahmet b. Muhammet eş-Şelbî, *Haşiyetü's-Şelbî Ala Tebyinü'l-Hakaik Şerhu Kenzü'd-Dakaik*, Daru'l-Kitabi'l-İslâmi, c. 1, s. 81; Karaman, “*İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*”, s. 99;

esas sebep Allah'ın emri oluşudur. Dolayısıyla, mezkûr alametler olmadığı zamanda da bu ibadetlerin yerine getirilmesi gerekir.⁵¹

Diğer yandan günlük beş vakit namazın farz oluş şekline baktığımız zaman, Miraç hadisinde belirtildiğine göre, önce günde elli vakit olarak farz kılınmıştır. Daha sonra herhangi bir zaman ve mekân kaydı koymadan genel bir şekilde günde beş vakit olarak kesinleşmiştir. Vakitlerin mahiyeti hakkında tafsilata girilmemiştir.⁵² Konuyla ilgili diğer bir hadiste de Peygamberimiz (sav): “Günlük beş vakit namazı Allah kullarına farz kılmıştır”⁵³ diyerek genel bir ifade de bulunmuştur.

Bu delillerden anlaşıldığına göre, her mükellefe bir gün ve bir gecede beş vakit namaz kılmak farz kılınmış, herhangi bir istisnada da bulunulmamıştır. Farzların bilinen vakitlere dağılımı, normal muntaka diye ifade edilen yörelerde ve namaz vakitlerinin normal olarak oluşması halindedir. Anormal muntaka olarak ifade edilen yörelerde ve vakitlerin normal olarak oluşmadığı durumunda ise, farzlar yine farz olarak devam etmekte, sorumluluklar ortadan kalkmamaktadır. Vakitlerin muntazaman bulunamaması nedeniyle ibadetler sakit olmamaktadır.⁵⁴ Müslümanlar ibadetlerini yerine getirmek zorundadır.

Bir diğer delil de Efendimizin (sav) Deccal hadisi diye maruf olan Sahih-i Müslim ve diğer Sünen kitaplarında rivayet edilen hadisidir. Bu hadiste buyurur ki; “Deccal yeryüzünde kırk gün kalacaktır. Bu kırk günün bir günü bir yıl gibi, bir günü bir ay gibi, bir günü bir hafta gibi, diğer günleri ise normal günleriniz gibi olacaktır.” Peygamberimiz böyle deyince, yanında bulunan sahabeler bir sene veya bir ay gibi uzun olan günlerde normal günlerdeki beş vakit namazın yeterli olup olmadığını sordular. Bunun üzerine Hz. Peygamber'de; “Hayır bir günlük namaz yeterli değildir; namaz vakitlerini takdir edersiniz.” buyurmuştur.⁵⁵ Bu gibi durumlarda vakitlerin oluşmaması sorumluluğu ortadan

⁵¹ Bk: İbrahim Paçacı “Akşam Namazı Vaktinin Çıkışı ve Yatsı Namazı Vakti” İbrahimpaçaci.com. Hayrettin Karaman, Namaz Vakitleri ve Kutuplarda Namaz, s. 11, www.HayrettinKaraman.net

⁵² Miraç hadisi olarak bilinen uzunca bir hadis-i şerifte bu durum şöyle ifade edilir: “Miraç gecesinde Hz. Peygamber'e namaz ilk etapta elli vakit olarak farz kılınmıştır. Daha sonra Peygamberimizin münacatı ve Rabbimizin lütfuyla namaz vakitleri eksiltilerek beşe indirilmiş ve ardından şöyle nida olunmuştur: “Ey Muhammed! Benim katımda söz değişmez. Bu beş vakit namaz sebebiyle, senin için elli vakit namaz sevabı vardır” Denilmiştir. Bk: Buhari, Miraç 42, c. IV, s. 248; Ebu Bekir Ahmet b. Hüseyin b. Ali el-Beyhaki, “es-Süneni'l-Kübra”, tk.: Muhammet Abdülkadir Ata, Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 1994, Ferâizi'l Hamse, c. I, s. 530; Tirmizî, Salât 45; Nesâî Salât 1;

⁵³ Beyhaki, “es-Süneni'l-Kübra”, c.I, s. 531;

⁵⁴ İbn Abidin, “Haşiye”. I, s. 364; Kemalüddin Muhammet b. Abdülvahid, Meşhur adıyla İbn Hümmam, Şerhü Fethu'l-kadir, Daru'l-Fikir, Beyrut 1977, c. I, s. 224;

⁵⁵ Müslim, Kitabu'l-Fiten ve Eşrâtu's-Sâat 20, c. IV, s. 2252

kaldırmaz. Daha öncede ifade edildiği gibi beş vakit namazın farz olmasının zahiri sebebi her ne kadar vaktin bulunması ise de, asıl sebebi ilâhî hitaptır. Bir diğer ifadeyle, Yüce Allah'ın bunu emretmiş olması ve ona kulluk yapma yükümlülüğüdür.

Klasik kaynaklarda müçtehit imamlar, vakitlerin oluşmadığı bölgelerde sabah namazının vakti ile ilgili söz konusu bu iki görüşü belirtip, ağırlıklı olarak uygulamaya daha layık olanın vakitleri takdir etmek olduğunu belirtmişlerdir. Son dönemlerde de bu doğrultuda bazı çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu mevzuda ortaya konan en doyurucu eser geçen asrın müçtehitlerinden sayılan Kazanlı Şihabüddin Harun b. Behaüddin el-Mercanînin (ö. H. 1306), “Nazuratu'l-Hak fi farziyatti'l-İşâ ve inlem yegibi'ş-Şefak” adlı eseri görülmektedir. Eser hicri 1287 yılında Rusya da Kazan matbaasında tabedilmiştir.⁵⁶

Hindistan'ın yetiştirdiği büyük âlimlerden Prof. Dr. Muhammed Hamîdullah da konuyla ilgili şöyle demiştir: “Bildigime göre asrımızda bu meseleyi ilk defa ele alanlar, Haydarabat eyaleti âlimler meclisi olmuştur. Güzel bir nasip sebebiyle ben de o mecliste bulunmuştum. Bu meclis ittifakla şu kararı almıştı: Güneşin hareketine göre vakitleri ayarlama ve amel etmenin nihai sınırı 45. enlem daireesi olacaktır. Buradan itibaren 90'ıncı dereceye kadar ise 45. derecenin vakitleri uygulanacaktır”. “Bu bölgelerde güneşe göre değil saate göre hareket edilir. Namaz için böyle olduğu gibi oruç vs. için de böyledir”.⁵⁷

Günümüzde de bu alanda yapılan çalışmalar devam etmektedir. Mesela; Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı ile Suudi Arabistan'daki Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî'nin (Dünya İslam Birliğinin) ortak teşebbüs ve tertibi ile 1980 Haziran ayının 23-27 günleri arasında Brüksel İslâm Merkezi'nde bu maksatla bir ilmî toplantı yapılmıştır. Toplantı bilhassa vakitlerin oluşmadığı bölgelerdeki problemi yaşayan ülkeler başta olmak üzere İslâm ülkeleri çapında tertip edilmiş ve kongreye kısmen din âlimi, kısmen kozmografya ve takvim mütehassısı olmak üzere kırkın üzerinde delege katılmıştır.⁵⁸

Yine İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hocalarından Prof. Dr. Abdülaziz Bayındır hoca ve arkadaşları İstanbul da Süleymaniye Vakfı, Din ve Fıtrat Araştırmaları Merkezi olarak bu alanda çalışmalarda bulunmuşlardır. Çalışmalar kapsamında 2011 yılı Ocak ayının ikinci haftası ile Haziran ayının

⁵⁶ Şihabüddin Harun b. Behaüddin el-Mercanî (ö. 1306 h.) “Nazuratu'l-Hak fi fardiyetti'l-İşâ ve inlem yegibi'ş-Şefak”, Kazan matbaası, Rusya, h. 1287, s. 148, Karaman, “İslam'ın Işığında Günün Meseleleri”, s. 100;

⁵⁷ Hamîdullah, “İslam'a Giriş”, s. 103; Hamîdullah hocanın sözlerinin bir kısmını Karaman hoca “Namaz Vakitleri ve Kutuplarda Namaz” isimli makalesinde, s. 12 de nakletmektedir.

⁵⁸ Karaman, “İslam'ın Işığında Günün Meseleleri”, s. 97;

dördüncü haftasında, dünyanın en kuzeyinde, kutuplara en yakın yerleşim yeri olan Norveç'in Tromso şehrine iki seyahat gerçekleştirip gözlemler ve tespitler yapmışlardır. Bu tespite göre, gecenin göstergesinin olmadığını, gündüzün göstergesinin de güneş değil, aydınlık olduğu tespitine varmışlardır. Ayrıca yazın namaz ve oruç vakitlerinin kutup bölgelerinde hem hesapla hem gözlemlerle belirlenebileceğini ve hesabın ölçülerinin Kur'an'da ayrıntılı olarak açıklandığı kanaati oluşmuştur.⁵⁹

Bu kapsamında Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, Namaz vakitlerini belirlemede ölçü olarak başvurulacak fecrin doğuşu, akşam şafağının sona ermesi vb. atmosferik belirtilerin kısmen veya tamamen oluşmadığı, yâda bu belirtilerin yatsı vakti açısından çok geç, fecir/imsak açısından ise çok erken olduğu bölgelerde namaz vakitlerinin belirlenmesi konusunu ele aldı. Yapılan müzakereler sonunda 31.05.2007 tarih ve 48 sayılı kararı 10-11.06.2009 tarihlerinde yeniden değerlendirilerek şu neticeye vardı. Normal vakitlerin olduğu dönemlerde ve bölgelerde namazlar, sünnette belirtilen bu vakitlerde kılınacaktır. Bu ölçülerin kısmen veya tamamen oluşmadığı bölgelerde ise namaz vakitlerinin "takdir edilerek" belirlenmesi gerektiği hususu, günümüzde bütün fetva kurumlarının üzerinde görüş birliği içerisinde oldukları bir meseledir.⁶⁰

Bu durumda bir bölgede söz konusu nedenlerden dolayı herhangi bir namazın vakti gerçekleşmiyor ise veya tam olarak belirlenemiyorsa, orada yaşayan Müslümanlar vakitlerin olduğu en yakın yerleşim yerini esas almak suretiyle takdir yoluna gitmeli ve namazları buna göre beş vakit olarak kılınmalıdırlar. Takdir hususunda oruçta da namaz gibidir. Vaktin belirlenemediği yörelerde ve durumlarda, zamanlamanın muntazaman belirlenebildiği en yakın bölge esas alınarak tutulmalıdır. Bu gibi durumlarda zamanlamada takdir yöntemine başvurulması kaçınılmazdır. İbn Abidin Şurumbülâli'nin (ö 1069) *Nuru'l-İyzağ Şerhi* olan "İmdadü'l-Fettah" adlı eserinde şöyle dediğini nakletmektedir: "Aynı şekilde Oruç, Zekât, Hac, İddet Müddeti, Alış verişlerde vade, Selem ve Kira akitlerinde vb. bütün hususlarda süreler takdir olunur. Günün başlangıcına bakılır, dört mevsimden her biri günlerdeki uzunluk ve kısalığa göre takdir edilir. Şafî mezhebi imamlarının kitaplarında da durum böyledir. Bizde aynisini söylüyoruz. Esasen namazların takdirinde icma olduğu söylenmektedir".⁶¹ Kaynaklarda takdirde bulunmanın delili olarak ta genelde

⁵⁹ Bayındır, "Ekvatoradan Kutuplara Namaz ve Oruç Vakitleri", s. 1

⁶⁰ Din İşleri Yüksek Kurulunun 10-11/06/2009 tarihli kararı

⁶¹ İbn Abidin, "Haşiye", c. I, s. 365; Ayrıca bk: Ebu Zekeriya Muhyiddin b. Şeref en Nevevi, *el-Mecmu*, Daru'l-Fikir, c. III, s. 47; Türkiye Diyanet Vakfı "İman ve İbadetler", Ankara 2005, c. I, s. 238; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul, s. 117; Halil Gönenç, *Büyük Şafî İlmihali*, Yasin Yayınevi, İstanbul 2011, s. 104

daha önce zikredilen Deccal hadisi gösterilmektedir. Bu hadisi şerifte, Deccalın gelişi gibi farklı bir münasebetle bile olsa Efendimizin (sav) on dört asır öncesinden yaptığı bu mucize açıklaması ile günümüzde 45. enlem dairesinden kutuplara kadar olan bölgede nasıl ibadet edileceğinin en ikna edici delilini teşkil etmiştir.

Güneşin doğu ufkundan doğup batı ufkunda kaybolması ve tekrar doğduğu noktaya gelmesi bugün 24 saatlik bir zaman diliminde gerçekleşmektedir. Normal şartlarda ibadetlerin vakitleri de bu zaman dilimi içerisindeki güneşin hareketlerine bağlı olarak tespit edilmiştir. Beş vakit namazın vakitleri bu süre içerisinde serpiştirilmiştir. Ancak zaman açısından bu dengenin bozulduğu 45. enlem dairesinden kutuplara kadar olan bölgede güneş doğduğu noktadan hareket edip tekrar aynı noktada görünmesi 24 saatlik bir sürede gerçekleşmemektedir. Bu süre güneşin bulunduğu enleme göre farklılık arz etmektedir. Daha öncede belirttiğimiz gibi yapılan tespitlere göre kuzey 49° enleminden itibaren kutuplara doğru yaz aylarında bazı günlerde yatsı ve imsak vakitleri oluşmamaktadır. 66° enlemlerinden itibaren mevsimlere göre diğer vakitler de oluşmamaktadır. Buradan öte enlemler arttıkça güneşin batmadığı günlerin sayısı da artmaktadır. Kutuplarda ise güneş 6 ay devamlı batmadan ufkun üstünde devretmekte ve batmamakta, 6 ay da devamlı ufkun altında devretmekte ve hiç doğmamaktadır.

Güneşin doğu ufkundan doğup batı ufkundan kaybolma süresinin 24 saati aştığı, normal vakitlerin oluşmadığı, gün veya gece uzunluğunun günlerce belki aylarca sürdüğü durumlarda yalnızca beş vakit namaz kılmak yetmeyecektir. Vakitleri belirlemede esas alınan şafağın veya güneşin doğması, gölgenin bir veya iki misli olması, güneşin batması, şafağın kaybolması vb. alâmetlere itibar edilmeyecektir. Bu gibi bölgelerde vakitleri muntazam olan bölgelerdeki ölçülere bakılmaksızın vakitler takdirde bulunup, normal günlerde ve mıntıkalarındaki gibi 24 saatlik gün hesabı üzerinden beş vakit namaz saatleri hesap edilerek vazifeler yerine getirilecektir.⁶² Daha önce işaret ettiğimiz gibi bazı kaynaklar 'da belirtildiği üzere, namaz vakitlerinin tayini için esas alınan mezkûr alâmetler bulunmadıkça namazın da farz olmayacağını söylemek, namazın şartı olan vaktin bulunmamasını, abdest uzvunun bulunmamasına kıyaslamak doğru görülmemiştir. Bir diğer ifadeyle vakit başkadır, vakti ifade etmek için ihtiyaç duyulan alâmetler başkadır. Vakit, zamandan veya mekândan tahdit edilen sınırlı bir miktardır. Zamandan tahdit edilen sınırlı miktarın durumuna örnek namaz vakitleridir.⁶³ Dolayısıyla belli bir zamanı yaşayan insan vakti paylaşmıştır ve o vakit onun vakti olmuştur. Alâmetler ise vakti anlamamızı sağlayan güneşin

⁶² Bk: Karaman, “İslam’ın Işığında Günün Meseleleri”, s. 100; Muhammed Fuat Abdülhakî, “Sahih-i Müslim Tahkiki”, c. IV, s. 2252;

⁶³ Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Tarifâr*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 114

doğması, batması, tepe noktasına gelmesi, gölgenin boyu, şafak, fecir gibi olaylardır. Bu alâmetler bulunsa da bulunmasa da vakit vardır. Vakti yaşayan, Allah'ın nimetlerine mazhar olan insan da her halükarda Allah'a kulluk edecek, namaz ve oruç gibi şükran vazifelerini yerine getirecektir.⁶⁴

Son dönemde bu yönde yapılan çalışmalardan Müslümanların problemlerini çözen kararlar çıkmıştır. Mesela; Mercane konu ile ilgili şöyle demiştir: “Alâmetlerin bulunduğu yerlerde onlara riayet etmek ihtiyata uygundur. Ancak bunlar bulunmuyorsa veya bulunduğu halde uymakta güçlükler zuhur ediyorsa, o zaman normal mıntıkaların, zamanlaması düzenli olan yörelerin takvimine göre hareket edilir. Eğer herhangi bir sebeple bu da mümkün olmuyorsa o mıntıkada, güneşin batması ile şafağın kaybolması arasındaki en kısa uygun müddet esas alınarak hareket edilir. Ancak bazı yerlerde konum itibariyle öyle bir zaman gelir ki, güneşin batması ile doğması bir olur; işte o zaman alâmetler tamamen bir tarafa bırakılarak takdir yoluna gidilir”.⁶⁵

Muhammed Hamîdullah hoca da Deccal hadisinden hareketle şöyle demiştir; “Bu hadiste tavsif edilen birinci gün, güney yarı kürenin 90 derece paralelindeki duruma, yani kutuplardaki şartlara; ikinci gün kuzey yarı kürenin 68 derece paralelinin biraz güneyindeki duruma ve üçüncü gün de 66 derece paralelin biraz güneyindeki ahvale benzemektedir. Peygamber (sav) in bu emirlerine isnatla İslâm ulama meclisleri böyle durumlarda güneşi değil de saat hareketlerini takip etmeyi ve yükü hafifletmek için 45 derece paralel ile kutuplar arasındaki yerler de 45 derece paralelindeki zamanı takip etmeyi emrettiler”.⁶⁶ Onun Bürüksel toplantısına sunduğu bir tebliğde de şöyle dediği de nakledilmektedir; “...kutba yakın enlemlerde yer alan bölgelerde, Deccalın vakitlerine benzer vakitler bulunmaktadır. Peygamberimiz (sav) oralarda ne yapacağımızı açıkça ifade buyurarak "*takdir ediniz*" demiştir; yani güneşin hareketine göre değil, zaman ölçme âleti olan saate göre hareket ediniz, buyurmuştur”.⁶⁷

İslam âlimlerinin öteden beri tartışa geldiği bu konuyu araştıran Türkiye Cumhuriyetinin en yetkin dini otoritesi Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kuruluda benzer neticeye varmış ve şöyle demiştir: “Normal vakitlerin oluştuğu dönemlerde ve bölgelerde namazlar, sünnette belirtilen bu vakitlerde kılınacaktır. Bu ölçülerin kısmen veya tamamen oluşmadığı bölgelerde ise namaz vakitlerinin "*takdir edilerek*" belirlenmesi gerektiği hususu, günümüzde bütün fetva kurullarının üzerinde görüş birliği içerisinde oldukları bir meseledir. Şu kadar var ki henüz herhangi bir takdir yöntemi üzerinde birlik sağlanamamıştır. Bu durum, bu bölgelerde namaz vakitlerinin belirlenmesi meselesinin geçmişten

⁶⁴ Karaman, “*Namaz Vakitleri ve Kutuplarda Namaz*”, s. 10;

⁶⁵ Mercânî, “*Nazuratü'l-Hak*”, s. 117;

⁶⁶ Hamîdullah, “*İslama Giriş*”, s. 308;

⁶⁷ Karaman, “*Namaz Vakitleri ve Kutuplarda Namaz*”, s. 12;

günümüze hep gündemde kalmasına sebep olmuş, İslam âlimleri ve çeşitli ilmi kuruluşlar bu hususta çözümler ortaya koymuşlardır. Ancak bu çözümler arasında da takdir yöntemindeki farklılıklardan kaynaklanan bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır”.⁶⁸

Uygulamanın en yakın örneği, Diyanet İşleri Başkanlığının Londra Din Hizmetleri Müşaviri Mahmut Özdemir’in Haziran ayına denk gelen 2015 Ramazanında iftar ve sahur vakitlerinin belirlenmesiyle ilgili AA muhabirine yaptığı değerlendirmesidir. Bu değerlendirmesinde İzlanda’da yaşayan Müslümanların, güneşin neredeyse hiç batmaması nedeniyle ortaya çıkan imsakiye ihtilafı nedeniyle yeryüzünde bazı bölgelerde vakit belirtilerinin tam olarak oluşmadığını, astronomik ve atmosferik belirtilerin gerçekleşmediğini belirtmiştir.⁶⁹

Fecir’in Doğuşuyla İlişkili Bazı Fıkhî Hükümler

Sabah namazı vaktini tarif ederken belirttiğimiz gibi fıkıh ıstılahında fecir, sabaha karşı doğu ufkunda kızılığın ortaya çıkmasından önce ufukta genişlemesine yatay olarak görünen beyazlıktır. Fecr-i sadık diye ifade edilen beyazlığın doğuşuyla sabah namazının vakti başlar ve güneş doğana kadar devam eder, güneşin doğuşuyla biter. Sabah namazı vaktinin alametleri olan fecrin doğuşu ve güneşin doğuşu, fıkhî hükümlerde başka pek çok hususu da ilgilendirir. Başlıca örnekleri şunlardır.

1. Yatsı Namazı Vaktinin Sona Ermesi

Mezhep İmamlarının da belirttiği gibi sabah namazı vaktinin girişi aynı zamanda yatsı namazı vaktinin de sona erişidir. Fecrin doğuşuyla yatsı namazının vakti sona erer ve sabah namazının vakti başlar.⁷⁰ Zikri geçen Cebrail’in İmamlığı hadisinde de ifade edildiği gibi Peygamberimiz (sav) “*Yatsı vaktinin sonu fecrin doğduğu andır.*” buyurmuştur. Sabah namazı vaktini ele alırken de ifade ettiğimiz gibi normal vakitlerin oluştuğu mntikalarda bütün namazlarda olduğu gibi yatsı namazı da belirtilen vakitlerde kılınır. Bu hususta herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak kuzey enlemlerde bulunan bazı memleketlerde yılın bazı aylarında yatsı namazı vakti girmemektedir. Normalde yatsı namazı vakti, güneş battıktan sonra ufukta meydana gelen aydınlığın yani şafağın kaybolması ve karanlığın gelmesiyle başlar. Ancak yukarıda bahsi geçen vakitlerin muntazam olarak oluşmadığı mntikalarda güneş battıktan sonra ufukta meydana gelen aydınlık güneş doğana kadar kaybolmamaktadır. Bu durumda namaz vakitlerini tespit etmekte esas alınan astronomik belirtiler kısmen veya tamamen oluşmamaktadır. Bu gibi hallerde sabah namazı vaktinde olduğu gibi, yatsı

⁶⁸ Din İşleri Yüksek Kurulunun 10-11/06/2009 tarihli kararı

⁶⁹ AA (Anadolu Ajansından) nakleden, Haber 7. Com, 22.06.2015

⁷⁰ Merğînânî, “*Hidaye*”, c. I, s. 222; Nevevi, “*el-Mecmu*”, c. III, s. 40

namazı vaktinin de "takdir edilerek" belirlenmesi gerektiği hususu, günümüzde bütün fetva kurullarının üzerinde görüş birliği içerisinde oldukları bir meseledir. Yatsı namazı vaktinin konumu sabah namazı vaktinden farklı değildir. Bu hususta araştırmalar ve değerlendirmeler yapan Diyanet İşleri başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu yatsı namazı ile ilgili en son şu kararları almıştır:

a. 45. Enlemin ötesinde Yatsı namazı vakti hesaplanırken 31.05.2007 tarih ve 48 sayılı Din İşleri Yüksek Kurulu kararında belirtildiği şekilde şer'î gecenin (Güneşin batışı ile fecri sadık arasındaki sürenin) üçte biri ile yatsı vaktinin belirlenmeye devam edilmesine oybirliği ile, ancak;

b. 45. Enlemden sonra, Şer'î gecenin üçte birinin 1 saat 20 dakikadan sonraya kaldığı bölgelerde ve dönemlerde yatsı namazı vaktinin başlangıcının akşam namazı vaktinden itibaren 1 saat 20 dakikayı geçmeyecek şekilde takdir edilmesine oy çokluğu ile,

c. İmsak vaktinin, Mart-Eylül ayları arasında zaruret ve ihtiyaca binaen günün (a ve b maddeleri doğrultusunda) takdir edilmiş akşam-yatsı aralığına derece farkı dolayısıyla 10 dakika eklenerek bu sürenin güneşin doğuş saatinden çıkarılmak suretiyle takdirle belirlenmesine, takdire geçişin de tedrici olarak sağlanmasına oy birliği ile,

d. 62. Enlemin ötesinde 62. enlemin vakitlerinin kullanılmasına oy birliği ile karar vermiştir.⁷¹

2. Oruç İbadetinin Başlaması

Fecr-i sadık (hakiki fecir) oruç ibadetinin başlangıcında da belirleyicilik arz etmektedir. Onun bu belirleyiciliğine işaret eden müçtehit imamlar fecr-i sadık'ı tarif ederken şöyle demişlerdir; Fecr-i sadık, kendisiyle oruçluya yeme ve içmenin haram olduğu andır.⁷² Hz Peygamber de bu durumu ifade ederken: "*Her kim fecir vaktinden önce oruca başlamaz ise onun orucu olmamıştır*"⁷³ buyurmuştur. Vakitlerin olduğu bölgelerde fecr-i sadığın başlangıcıyla imsak vaktinin başladığı ve orucun farz olduğu hususunda ümmetin icması vardır.⁷⁴ Vakitlerin oluşmadığı veya vakitlerin belirlenmesinde esas alınan astronomik ölçülerin kısmen veya tamamen oluşmadığı bölgelerde ise, namaz vakitlerinde olduğu gibi oruç tutma vaktinin de "takdir edilerek" belirlenmesi gerektiği hususu, geçmişten günümüze üzerinde görüş birliği olan meselelerdendir.⁷⁵

⁷¹ DİB, Din İşleri Yüksek Kurulu, 31.05.2007 tarih ve 48 sayılı kararı

⁷² Merğînâni, "*Hidaye*", c. I, s. 222; Nevevi, "*el-Mecmu*", c. III, s. 43 ve c. VI, s. 361;

⁷³ Sünen Darukutni, Tebyittü'n-Niyeti Mine'l-Leyli, c. II, s. 171

⁷⁴ Nevevî, "*el-Mecmu*", c. III, s. 45; Elmalî, "*Hak Dini*", c. I, s. 672;

⁷⁵ Bk: İbn Abidin, "*Haşiye*", c. I, s. 365; Nevevi, "*Mecmu*", c. III, s. 47; Türkiye Diyanet Vakfı, "*iman ve ibadetler*", c. I, s. 238; Din İşleri Yüksek Kurulunun 10-11/06/2009 tarihli kararı.

3. Diğer bazı hükümler

İslam fıkhında Sabah namazı, yatsı namazı ve oruç gibi ibadetlerin dışında pek çok hüküm Fecri Sadık ile ilintilidir. Bunların başında Müslümanların çeşitli münasebetlerle mübarek saydığı Regaip, Miraç, Beraat ve Kadir gecesi gibi geceler gelmektedir. Diğer yandan Hac 'da Arafat ve Müzdelife vakfelerinin zamanını, Kurban Bayramını, Ramazan Bayramını, Ramazan'da Sadaka-ı fitrın vaktini belirlemede hep fecri sadık başlangıç veya bitiş vaktinin ölçüsü olmuştur. Fıkıh kaynaklarımızda bunların tafsilatını bulmak mümkündür.⁷⁶ Mesela Kadir Gecesi ile ilgili Kur'anı Kerimde şöyle buyurur: “*Kadir gecesi bin aydan daha hayırlıdır. Melekler ve Ruh (Cebrail) o gecede, Rablerinin izniyle her türlü iş için iner de iner. O gece, tan yerinin ağarmasına (Fecre) kadar bir esenliktir.*”⁷⁷

Beraat gecesi ile ilgili Peygamberimiz (sav) şöyle haber verir; “*Şaban ayının yarısı olduğunda (15.) gecesini kıyamda bulunun ve ihya edin, gündüzünde de oruçlu olun. Zira o gün Allah Teâlâ dünya semasına iner, ta fecir vakti doğana kadar; yok mu İstiğfarda bulunan günahlarını affedeyim, yok mu rızık isteyen ona rızık vereyim, yok mu derdine derman isteyen ona şifa vereyim*”.⁷⁸

Hac ve Arafat vakfesi ile ilgili Hz. Peygamber (sav) şöyle ifade eder: “*Hac Arafat'tır, Hac Arafat'tır, her kim Kurban bayramının birinci gününde fecrin doğuşundan önce Arafat'ta bulunursa muhakkak ki Haccı tamam olmuştur.*”⁷⁹

Sonuç

İslâm, Allah'ın beşeriyete gönderdiği son ilahi dindir. Emirleri evrenseldir ve kıyamete kadar geçerlidir. Sorumluluk yüklerken tüm zamanlarda uygulanabilecek bir kıvamda ve herkesin kaldıra bileceği oranda yüklemiştir. Allah hiçbir kimseyi gücünün üstünde ve kaldıramayacağı bir yükte sorumlu tutmamıştır.⁸⁰ Emirlerinin yerine getirilmesinde ve uygulamalarda bir takım zorluklar söz konusu olduğunda da kolaylık kapılarını aralamıştır. Bununla ilgili olarak Kur'anı Kerimde; “*Şüphesiz güçlkle beraber bir kolaylık vardır. Gerçekten güçlkle beraber bir kolaylık vardır.*”⁸¹ Esasını koymuştur. Hz

⁷⁶ Bkz: İbn Abidin, “*Haşiye*”, c. VI, s. 318; Alaaddin Muhammet es-Semerkandi, “*Tuhfetü'l-Fukaha*”, Duru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1984, c. I, s. 339; İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebi, “*Mülteka'l- Ebhur*”, Tahk.: Vehbi Süleyman Ğavcı, Müessesetü'r-Risale 1989, c. I, s. 216; Hüseyin b. Muhammet Sait Abdülğani Molla Aliyyü'l-Kari, “*İrşadu's-Sarî*”, Beyrut, Daru'l-Kitab, s. 137, 146; Nevevi, “*Mecmu*”, c. VI, s. 126 ve c. VIII, s. 153 ; Gönenc, “*B. Ş. İlmihali*”, s. 395;

⁷⁷ Kadir 97/2-5

⁷⁸ Sünen-i İbn Mâce, Bab 191, c. I, s. 444

⁷⁹ Sünen-i Darukutni, Mavakit, c. I s. 240

⁸⁰ Bakara 2/286

⁸¹ İnşirah 94/5-6

Peygamber de Sahabelerine “*Kolaylaştırın zorlaştırmayın, Müjdeleyin dinden nefret ettirmeyin*”⁸² diyerek bu prensibi teyit etmiştir.

Bu umumi emirler yanında Hz peygamber bazı özel durumlarla ilgili açıklayıcı ve ufuk açıcı bilgiler de vermiştir. Bu durumlardan biri de ibadet vakitlerinin tespiti hususudur. Hadisi Şeriflerde konuyla ilgili gerekli bilgiler verilmiştir. Zira Namaz, Oruç, Hac vb. ibadetlerin vakitlerinin yeryüzünde gerek normal olarak adlandırılan mntikalarda gerekse anormal olarak kabul edilen mntikalarda ki tespiti bir gerekliliktir. Bu gereklilikten dolayı ibadet vakitlerinin mahiyeti şer-î naslar da belirtilmeye çalışıldığı gibi, müçtehit imamlar ve Müslüman âlimler tarafından da gerekli çaba gösterilmiştir. Geçmişten günümüze bu alanda yapılan çalışmalar ve gayretler canlılığını muhafaza ede gelmiştir. Bu çalışmamız da bunun bir devamı ve göstergesidir.

Kaynaklar

- Ahmed b Hanbel, Müsned, Tahk.: Şuayb el- Arnavut ve Diğerleri, Müessesetü’r Risale, 1999, www.temawy.com
- Bayındır, Abdülaziz, Ekvatordan Kutuplara Namaz ve Oruç Vakitleri, Süleymaniye Vakfı, Din ve Fıtrat Araştırma merkezi, 18 Temmuz 2012
- Beyhaki, Ebu Bekir Ahmet b. Hüseyin b. Ali, es-Süneni’l-Kübra, Tahk.: Muhammed Abdülkadir Ata, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut,1994
- Bilmen, Ömer Nasuhi, Büyük İslam İlmihali, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul
- Buhari, Muhammed b. İsmail, Sahih Buhari, Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul, 1981.
- Buhari, Muhammed b. İsmail, Sahih Buhari, Tahk.; Mustafa Dîb Boğa, Daru İbn Kesir, Beyrut, 1987.
- Cassas, Ebubekir Ahmed b. Ali er-Razi, Ahkâmla-Kur’an, Daru’l-Kitabi’l-Arabi, Matbaatü’l-Evkaf el-İslamiye, 1335,
- Cezerî,,Abdurrahman, “Kitabü’l-Fıkhi Ale Mezahibi’l-Erbaa” Daru’l-Fikri, 1972
- Cürcânî, Şerif Ali b. Muhammed, et-Tarifâr, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1983
- Damat efendi, Abdullah b. Şeyh Muhammed b. Süleymani, Mecmau’l Enhur Fi Şerhi Mülteka’l Ebhur, Daru İhyau’t-Turasi’l-Arabi, ts.
- Dârukutni, Ali b. Ömer Ebu’l Hasan, Sünen-i Darukutni, Tahk.: Muhammed Haşim el-Yemâni, Daru’l-Marife, Beyrut, 1966
- DİB, Din İşleri Yüksek Kurulunun 10-11/06/2009 tarihli Kararları
- DİB, İlmihal (iman ve ibadetler), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2005
- Elmalı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, Eser Kitabevi, İstanbul, 1971

⁸² Buhari, Kitabü’l-İlim 11, c. I, s. 25

- Feyruzebâdi, Muhammet b. Yakup, el-Kamusu'l-Muhit, Tahk.: Müessesetü'r-Risale Tahkik Bürosu, Müessesetü'r-Rsale, 1987
- Feyyumi, Ahmet b. Muhammet Ali el-Mukri, el-Mektebe el-İlmiyye, Beyrut,
- Gönenç, Halil, Büyük Şafii İlmihali, Yasin Yaymevi, İstanbul, 2011
- Halebi, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim, Mülteka'l- Ebbur, Tahk.: Vehbi Süleyman Ğavcı, Müessesetü'r- Risale, 1989
- Hamidullah, Muhammed, İslama Giriş, Çev.: Kemâl Kuşcu, İrfan Yayinevi, İstanbul 1973
- İbn Abidin, Muhammet Emin, Haşiyetü Reddül-Muhtar, Daru'l-Kahraman, İstanbul 1984
- İbn Hümmam, Kamalüddin Muhammed b. Abdulvahit es-Sivasi, Şerhu Fethu'l-Kadir, Daru'l-Fikir, Beyrut, 1977
- İbn Kudame, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, el-Muğni ve Şerhu'l Kebir, Daru'l-Kitabi'l Arabî, Beyrut 1982
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, Ebu Abdullah el-Kazvini, Tahk.: Muhammed Fuat Abdülbaki, Daru'l-Fikir, Beyrut
- Karaman, Hayrettin, İslam'ın Işığında Günün Meseleleri, İz Yayıncılık, 2012, s. 100 Karaman, Hayrettin, Namaz Vakitleri ve Kutuplarda Namaz, www.HayrettinKaraman.net
- Leknevî Muhammed Abdulhay, el-Fevâidü'l-Behiyye, Daru'l-Marife, Beyrut.
- Malik b. Enes, el-Müdevvene, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, c. I, s. 184, (<http://www.raqamiya.org>)
- Mercanî, Şihabüddin Harun b. Behaüddin, (ö. 1306 h.) Nazuratu'l-Hak fi fardiyetti'l-İşâ ve inlem yegibi'ş-Şefak, Kazan matbaası, Rusya, h. 1287
- Merğınani, Burhaneddin Ali b. Ebubekir, El-Hidaye, Daru'l-Fikir, Beyrut, 1977 (İbn Hümmam'ın Şerhu Fethi'l Kadiri ile beraber basılı)
- Molla Aliyyü'l Kari, Hüseyin b. Muhammet Sait Abdülgani, İrşadu's-Sarî, Beyrut, Daru'l-Kitab
- Muhammed b. Abdullah el Hatip et-Tebrizi, Mişkatü'l-Mesabih, el Mektebetü'l-İslamî, 1985/1405
- Musulî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud, el-İhtiyar Li Ta'lil-Muhtar Daru'l-Marife, Beyrut, Lübnan, 1975
- Müslim b. Haccac el-Kuşeyri en-Nisaburi, Sahih Müslim, Mektebetü'l-Faysaliyye, Mekke-i Mükerreme
- Müslim b. Haccac, Sahih Müslim, el-Mektebetü'l-Faysaliyye, Mekke-i Mükerreme.
- Müslim b. Haccac, Sahih Müslim, Tah.: Muhammed Fuad Abdülbaki, Daru ihya Türasü'l-Arabî, Beyrut.
- Nevevi, Ebu Zekerya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevi, el-Mecmu, Daru'l-Fikir

Paçacı, İbrahim, “Akşam Namazı Vaktinin Çıkışı ve Yatsı Namazı Vakti” İbrahimpacaci.com.

Râfî, Abdülkerim b. Muhammet b Abdülkerim, el Aziz fi Şehi'l-Veciz, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997

Sadullah b. İsa el Müfti, Şerhu'l-İnaye, Daru'l-Fikir, Beyrut, 1977 (İbn Hümam'ın Şerhu Fethi'l Kadiri ile beraber basılı);

Semerkandi, Aladdin Muhammet, Tuhfetü'l-Fukaha, Duru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984

Şafî Muhammet b. İdris, el-Umm, Daru'l-Marife, 1393

Şelbî, Şehabüddin Ahmet b. Muhammet, Haşiyetü's-Şelbî Ala Tebyinü'l-Hakaik Şerhu Kenzü'd-Dakaik, Daru-l-Kitabi'l-İslâmi

Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali, Tebyinü'l-Hakaik Şerhu Kenzü'd-Dakaik, Daru-l-Kitabi'l-İslâmi

Zihni Efendi, Mehmet, Nimet-i İslâm Büyük İslam İlmihali, Huzur Yayınevi.

ENDÜLÜSLÜ DÜŞÜNÜRLERİN İBN SİNA'YA BAKIŞI

Birgül Bozkurt*

Öz

Bu makalenin temel amacı, Endülüslü filozof (Müslüman ve gayrimüslim), tarihçi ve fakihlerin İbn Sina'ya nasıl baktıklarını, felsefi, dini, tabiplik ve insani açıdan onu nasıl gördüklerini ortaya koymaktır. Bu çalışmada Endülüslü filozofların eserleri, fikirlerinin yer aldığı kaynaklar, tıp ve fıkıh âlimlerinin fikirlerini içeren eserler ve Endülüs tarih ve kültürüne dair tarih ve tabakât kitapları esas alınmıştır. Bu kaynaklar Endülüslüler gözündeki İbn Sina resmine dair bizlere önemli bilgiler vermektedir. Bu çalışma, literatürdeki bir eksikliği gidermeyi amaçlamaktadır. Çünkü bu konuda bütünlükçü bir çalışmaya henüz rastlamış değiliz. Bu makale ayrıca bize bilgi sosyolojisi açısından önemli katkılar ve farklı yaklaşımlar sağlayacaktır. Yine bu makale Doğu ve Batı İslam dünyası arasındaki ilişkilerin felsefi anlamdaki boyutunun belirginleşmesine ve Meşrikî-Mağribî ayırımına dair ileri sürülen iddialar ile bu iddialara yönelik itirazları içeren tartışmalara İbn Sina bağlamında katkıda bulunacaktır.

Anahtar Kavramlar: İbn Sina, Endülüs, İslam Felsefesi, Tıp, Mağrib, Meşrik

The Views of Andalusians Thinkers Regarding Ibn Sina

Abstract

The main purpose of this article is to propound how the Andalusian philosophers (Muslim and non-Muslim), historians and Islamic canonists (faqih) evaluated Ibn Sina in philosophical, religious, physicians and humanistic aspects. In this study, the resources that include works of Andalusian philosophers and their ideas, the resources including views of faqihs and physicians, and history and tabaqat books about history and culture of Anadaluia are taken as a basis. These resources have given us important knowledge about how Ibn Sina looks in

* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

the eyes of Andalusians thinkers. This study, aims to fill a gap in literature of this field because we haven't met yet any integrative studies in this subject. This article will also give us important contributions and different approaches with regards to sociology of knowledge. Moreover, this article will contribute to clarifying the philosophical aspect of relationships between Eastern (Mashreqî) and Western (Maghrebî) Islamic world and the discussions including claims related to Mashreqî and Maghrebî division and objections towards these claims in the context of Ibn Sina.

Keywords: Ibn Sina, Andalusia, Islamic Philosophy, Medicine, Maghreb, Mashreq

Giriş

Endülüs düşünce hayatı ve felsefesi, ülkemizde henüz yeterli ilgiyi görmüş değildir. Geçmişte Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanların bir arada yaşadığı Endülüs, Doğu İslam dünyasından farklı yaklaşımlar ileri süren ve farklı bakış açılarına sahip filozof, sufi ve düşünürlerin ortaya çıkmasına zemin olmuştur. Müslümanların burayı fethetmesiyle, Doğu İslam dünyasının zengin bilim ve düşünce birikimi buraya ulaşmış ve burası kendi özel konum ve yapısıyla yeni ürünlerin ortaya çıkması için önemli bir ortam haline almıştır. Müslümanların hâkim olduğu dönemde Endülüs'teki siyasi yapı ve Zahirî ve Mâlikî zihniyet felsefi eserlerin gelişini geciktirse de seyahatler, göçler, sürgünler ve ticaret gibi nedenlerle bu eserlerin buraya ulaşması mümkün olabilmiştir. Endülüs'te siyasi istikrarsızlık, felsefi çalışmalara yönelik bakışta inişli çıkışlı bir grafiğe neden olmuştur. III. Abdurrahman'ın (929-961) halife oluşundan oğlu II. Hakem'in (961-976) ölümüne kadar süren elli yıllık dönem, halifelerin ilgisi, siyasi istikrar ve refah gibi nedenlerle felsefe ve bilimler için olumlu sonuçlar doğurmuştur. Mulûku't-Tavâif dönemi gibi, karmaşanın hâkim olduğu bir zaman diliminde dahi ilmi birikim taşraya kadar inmiş ve kültürel hayat olumlu anlamda etkilenmiştir. Murabıtlar (1091-1147) ve Muvahhidler (1147-1238) döneminde de istikrarsız bir seyir izleyen felsefeye ilgi, fakihlerin kültürel hayattaki hâkimiyetine rağmen Muvahhidî hükümdarı Ebu Yakub Yusuf (1163-1184) gibi ilim âşıklarının desteğiyle Endülüs İslam düşüncesinin önemli düşünürleri olan İbn Tufeyl (ö.1185/6) ve İbn Rüşd (ö.1198) gibi filozofların ortaya çıkmasını sağlayabilmiştir.

Endülüs; coğrafyası, sosyal ve kültürel yapısı ve siyasi tablosuyla, elbette Doğu İslam medeniyetinin önde gelen filozofu İbn Sina'ya (ö.1037) yönelik bakışa etkide bulunmuştur. Gazâlî'nin (ö.1111) tekfirine maruz kalan ve dini bazı uygulamalarından dolayı eleştirilen bu filozofa, doğal bir seyirle Endülüslülerin gözünde belli bir önyargı oluşmuştur. Ama diğer yandan aynı filozof, tabiîliği ve *el-Kânun*'uyla sağlık gibi önemli bir alanda, Endülüslülerin karşılarında durmaktaydı. Bu durumda Meşrik (Doğu) karşısında Mağrib (Batı) olarak ifade edilen Endülüs, bütün yönleriyle İbn Sina'yı nasıl görecek? Bu sorunun cevabı

elbette merakları cezbetmektedir. Bu sorunun cevabını bulmaya dönük olan bu çalışmamız, evvela Endüslülerin İbn Sina'ya bakışını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu hedef, Endüslü'nün Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan filozof, düşünür ve mütercimlerinin İbn Sina'yı hem bir filozof hem de bir tabip olarak nasıl gördüklerini ortaya koymakla gerçekleşecektir. Yine bu hedef, Endüslü tarihçi ve tabakât yazarları ile fakihlerin İbn Sina'ya dair görüşleriyle de netleşecektir. Bu bağlamda, çalışmamızda XV. yüzyıla kadarki bir dönemde karşımıza çıkan mezkûr alanlardaki şahsiyetlerin fikirlerini buraya yansıttık. Eldeki verilerle Endüslülerin İbn Sina'ya bakışını ortaya koyarken, bu noktada fikrî tartışmalardan ziyade, yaklaşımlar, bakışlar ve algılara ağırlık verdik. Çalışmamızın tarihsel ve içeriksel sınırı, ana hatlarıyla bu şekildedir.

Bütün bunları yapmanın İslam düşüncesi açısından ne tür katkıları ve faydaları olacaktır? Evvela tarihsel, sosyolojik ve felsefi boyutları olan bu çalışmayla Endüslü düşünürlerinin İbn Sina'ya bakışları ortaya konularak tarihsel bir tablo netleştirilecek ve bu noktada literatürdeki bir eksiklik de giderilecektir. Diğer yandan Endüslülerin İbn Sina'ya nasıl baktıkları bu bölge ve medeniyetin sosyal, siyasi ve kültürel yapısı hakkında önemli bilgiler verecektir. Bu yapıyı bilmek, Endüslü'ü anlamamızı ve dolayısıyla da ona dair çalışmaları yaparken daha doğru değerlendirmeler yapmamızı sağlayacaktır. Böylece burada ortaya çıkan düşünce birikiminin Doğu'dan farkı veya ilişkisi daha iyi anlaşılabilir. Ayrıca Endüslü'deki felsefi ve tasavvufi boyutların temellerini netleştirmeye dönük katkılar da sağlayacaktır. Sosyoloji, felsefe ve tarih sarmalında şekillenen bu çalışmamız, verilerin veya bilginin sosyolojisine¹ adım atmaktadır. Bu

¹ Bilgi sosyolojisi genelde bilgi-toplumsal yapı bileşkesinde ortaya çıkan bir bilimdir. Yani bireysel düzeyin dışında toplumla ilişkisi kurulabilen bir bilgi anlayışı, dolayısıyla da bilgi sistemiyle bağlantısı bakımından her türlü toplumsal gerçeklik veya sosyolojik yaklaşım, bilgi sosyolojisinin alanını oluşturur. Bilgi sosyolojisi bilgi sistemleri ile toplumsal yapılar arasındaki ilişkileri inceler. Böylece toplumun geçmişini açıkladığı kadar geleceğine de ışık tutar. Bilgi sosyolojisine dair bir kafa karışıklığı olsa da onu sosyolojinin sosyolojisi ya da sosyolojinin felsefesi gibi değerlendirenler çoğunluktadır. Durkheim'in bakışıyla bilgi, toplumsal bir ürün olup bireysel bilgiden söz edilecekse bunun da kaynağı toplumdur. Başka bir ifadeyle kişisel bilinç, kolektif bilincin bir uzantısıdır. Scheler'e göre de bilgi-toplum arasında bir paralellik vardır ve birine öncelik verilemez. Bireysel veya toplumsal düzeyde bilgi, bir süje-obje ilişkisi olarak bir gerçeğin bir gerçeğe katılmasıdır. Dolayısıyla bilgi bireysel düzeyde başlar ve gittikçe kolektifleşir. Bilginin her haliyle toplumsal bir niteliği vardır. Bu nedenle esasen bilim adamlarının en derin sezilerinin arka planında bile kolektif tecrübeler yatar. Zira düşünce şekilleriyle toplum şekilleri arasında kaçınılmaz bir ilişki vardır, farklı toplumlar farklı düşünceleri farklı düşünceleri ise farklı toplumları belirler. Başka bir açıdan bakıldığında bilgi bazı yapılara bağlı olarak ortaya çıkar, sonra da bu bilgi bireyselleşir. Önce birey kolektif bilgiden yararlanır ama onu geliştirerek farklı bir bilgi düzeyi ortaya koyar. Zamanla bu bilgedeki bireysel çizgi de kaybolur genel bir beşeri bilgi ortaya çıkar. Mustafa Aydın, *Bilgi Sosyolojisi*, Açılım Kitap, İstanbul 2016, s. 11, 13, 46, 50-51. Dolayısıyla bir bilginin oluşumunda toplumun etkisi olmakta, ortaya bir kişi tarafından çıkarılan bilgi de topluma

yönüyle en genel manada bilgi sosyolojisi, bilginin, kişi-toplum ilişkisi üzerinden yapılanması, etkilenimi ve izahı şeklindeki bir perspektifi bizlere vererek İbn Sina'nın Endülüs'teki algısını anlamamıza katkı sağlayacaktır. Böylece Endülüslülerin İbn Sina'yla ilgili düşünceleri bir sosyolojinin bakışını ifade etmekle birlikte bu bakıştan bir sosyoloji çıkarma imkânı da verecektir. Bu çalışmamız aynı inancın farklı iki coğrafyadaki yaklaşımını göstermek bakımından da önemli olup bu çerçevede Muhammed Âbid el-Cabirî'nin (ö.2010) Meşrikî-Mağribî ayırımına dair tartışmalara da katkılar sağlayacaktır.

1. Endülüslü Düşünürlerin Bir Filozof Olarak İbn Sina'ya Bakışı

1.1. Endülüslü Müslüman Filozoflara Göre İbn Sina

Endülüslü Müslüman filozofların İbn Sina'ya bir filozof olarak nasıl baktıklarını ortaya koyarken öncelikle Endülüs'te felsefenin başlamasında etkili olan isimlerden yola çıkmamız uygun olacaktır. Bu noktada İbn Meserre (ö.931) hakkındaki bir iddiayı söyleyerek konuya giriş yapacağız. Yakın zamanda yapılmış bir çalışmada ifade edilen bu iddiaya göre İbn Meserre'nin düşünceleri ile İbn Sina'nın fikirleri arasında bir ilişki kurulmuş ve aralarında bir paralellik bulunduğu ileri sürülmüştür.² Oysa İbn Meserre'nin 931 yılında öldüğünü, İbn Sina'nın ise 980 tarihinde dünyaya geldiğini düşündüğümüzde bu ilişkilendirmenin tarihsel açıdan mümkün olmadığı görülecektir. Dolayısıyla aralarında fikrinsel bir etkileşimin olduğu ve böylece İbn Meserre'nin İbn Sina'ya dair bir algısının bulunduğu şeklindeki iddianın söz konusu olmayacağı açıktır. İbn Meserre dışında Endülüslü meşhur kelamcı İbn Hazm'ın (ö.1064) da İbn Sina'nın fikirlerinden etkilenmiş olabileceği ileri sürülmüştür.³ Bu durum tarihsel olarak mümkün olsa da İbn Hazm'ın ulaşabildiğimiz çoğu eserinde⁴ böyle bir etkilenimi açıkça gösterecek belirgin ifadeler gördüğümüzü söyleyemeyiz. Var olduğu dile getirilen etkilenim, muhtemelen fikrinsel benzerlikler üzerine kurgulanmıştır. Endülüs'ün önemli filozofu İbn Bâcce'de (ö.1138) ise genellikle Fârâbî (ö.951) etkileri baskın olup onun eserlerinde⁵ yaptığımız taramalarda İbn Sina'nın ismine rastlayamadık.

katılmakta yani kolektif bilince geçmekte ve bu süreç devam ederek toplumlara anlama ve açıklamada önemli katkılarda bulunmaktadır.

² Ahmet Bozyiğit, *İbn Meserre ve Felsefesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015, s. 64.

³ Müftü Selim Saruhan, "Zahirîliğin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefi Meseleler", *Dini Araştırmalar*, c. 9, Mayıs Ağustos 2006, sy. 25, s. 162.

⁴ Bu konuda İbn Hazm'ın *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, *Cevâmiu's-sîre*, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, *en-Nüzbetü'l-kâfiye fi usûli ahkâmî'd-dîn* ve *Tavku'l-hamâme* adlı eserlerinde İbn Sina ismine rastlamadık.

⁵ İbn Bâcce'nin Macid Fahri tarafından tahkik ve neşri yapılmış olan *Resâilu İbn Bâcce el-ilâhiyye* içerisinde yer alan *İttisâlu'l-akl bi'l-insan*, *Risaletü'l-veda*, *Tedbirü'l-mütevahhid* gibi risalelerinde İbn Sina'nın ismine rastlamadık. Bkz. İbn Bâcce, *Resâilu İbn Bâcce el-ilâhiyye*, Thk. Macid Fahri, Daru'n-Nehar li'n-Neşr, Beyrut 1991. Yine İbn

İbn Tufeyl'e geldiğimizde, onun, ünlü eseri *Hayy İbn Yakzan*'a yazdığı girişte İbn Sina'ya yönelik yaklaşımı İbn Bâcce'ye dair fikirleriyle birlikte genel manada olumlu bir seyir arz eder. İbn Tufeyl'in İbn Sina'ya yönelik olumlu yaklaşımını ortaya koymada, ismi geçen eserine yazdığı girişi iyi tahlil etmek gerekir. Bu çerçevede İbn Tufeyl, eserin hemen başında muhatabının kendisinden istediği şeyi açıklamakta ve bu isteğin İbn Sina'nın *Hikmetü'l-meşrikiyye* eserinde ifade ettiği sırların izah edilmesi olduğunu belirtmektedir. İbn Tufeyl, eşyanın hakikatini olduğu gibi anlamak isteyenlerin bu tür sırları açığa kavuşturmak için çok çabalaması gerektiğini ve kendisinin de gücü ölçüsünde bunu izah edeceğini söylemektedir.⁶ İbn Tufeyl, kendisinden talep edilen şey nedeniyle daha önce yaşamadığı, bilmediği, tanımlayamadığı tatlı durumları tattığını da sözlerine eklemektedir. Ona göre bu hal, bu dünyaya ait olmayan bir zevk hali olup bunu yaşayanlar şeriatla bağdaşmayan sözler de sarf ederler. İbn Tufeyl bu zevk haline işaret ettikten hemen sonra İbn Bâcce'nin ittisal teorisine değinmekte, burada rasyonel süreçle elde edilen bilginin neticesinde oluşan ilahi hallere dair İbn Bâcce'nin yorumunun soyut akıl yürütmeye kazanılan bir ilim olan nazari ilim olduğunu belirtmektedir. İbn Bâcce'nin bu düzeye ulaştığını fakat bunun ötesine geçemediğini de sözlerine ilave eden İbn Tufeyl, işte bu noktada ehl-i zevk veya mistik/sufi bilgi ile nazari/felsefi bilgi ayrımını netleştirmekte, zevki bilginin nazari bilgi düzeyinin üstünde olduğunu, "her ikisi de bilgidir; fakat gözle görmek başka, kitap sayfalarından öğrenmek başkadır." diyerek ifade etmektedir. İbn Tufeyl zevki bilginin müşahedeye olduğunu, bu müşahedenin bir aleti varsa bunun ancak "kuvvet" kavramı gibi mecazi bir kavramla belirtilebileceğini, sufilerin bunu ifade edecek yeterli bir tabirlerinin olmadığını da sözlerine eklemektedir.⁷

İşte tam bu noktada İbn Tufeyl muhatabının isteği üzerine kendisinde meydana gelen zevk halinin İbn Sina'nın *Hikmetü'l-meşrikiyye* eserinde işaret ettiği hallerden biri olduğunu söyleyerek İbn Sina'ya atfettiği ve yukarıda özetlediğimiz zevki hallere ve bunun sürecine dair bilgiler aktarmaya başlamaktadır. İbn Tufeyl, İbn Sina'nın anlattıkları ile kendisinin zevki bilgi dediği şeylerin uyumuna dikkat çekmekte ve bu konuda şu net cümleleri dile getirmektedir:

İbn Sina, bahsettiği bu hallerle Allah'ı arayanlar için zevk ve vicdanı, meleke derecesine gelen halleri kast edip tercih etmiştir. Yoksa İbn Saiğ'in [İbn Bâcce] dediği gibi kıyaslarla, mukaddematı düzenleyip sınıflandırmakla elde edilen teorik ve soyut anlayış yapısında olan halleri kastetmemiştir.⁸

Bâcce'nin *Kitabu'n-Nefs, Şerhu's-Simâi't-tabî li Aristutalis* ve *Ta'liku İbn Bâcce alâ Mantiki'l-Fârâbi* adlı eserlerinde de İbn Sina'ya atıfta bulunduğunu görmedik.

⁶ İbn Tufeyl / İbn Sina, *Hayy İbn Yakzan Ruhun Uyanışı*, Çev. Yusuf Özkan Özburun ve Diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 11.

⁷ İbn Tufeyl / İbn Sina, *Hayy İbn Yakzan Ruhun Uyanışı*, s. 12-13.

⁸ İbn Tufeyl / İbn Sina, *Hayy İbn Yakzan Ruhun Uyanışı*, s. 13.

İbn Tufeyl daha sonra mutasavvıfların/ehl-i zevkin bilgileriyle filozofların/ehl-i nazarın bilgileri arasındaki farklılıkları doğuştan âmâ olan birinin bir şehri bu haliyle tanınması ve gözünün açıldıktan sonra tanınması arasındaki farkı ifade eden örnekle açıklamıştır. Bu örnekle İbn Tufeyl, zevki bilginin nazari bilgidен daha açık olmak ve büyük zevk vermek bakımlarından üstün olduğunu ifade etmiş, ehl-i nazarı doğuştan âmâ olan kişinin bu haldeki bilgisine benzetmiştir. Şu var ki her iki grubun bilgisinin nesnesi burada İbn Tufeyl'e göre uhrevi âlemdir ve bu konu, aralarındaki ortak noktadır. Diğer yandan İbn Tufeyl, mutasavvıfların halini velayet derecesi olarak görmekte, bu derecenin vehbi halinin peygamberler için geçerli olduğunu da söylemektedir.⁹

İbn Tufeyl muhababına bu iki yolu açıkladıktan sonra zevki bilgi için “git [yaşa] ve gör!” yolunu, nazari bilgi için de kalem ve yazı yolunu önermiş, ancak nazari yolun spekülâtif ve karmaşık olduğunu, bu yolda sapıtmaların olabileceğini, bu yolun semboller yolu olduğu için asıl mananın gizlendiğini belirtmiştir. İbn Tufeyl nazari ya da felsefi bilginin Aristoteles ve Fârâbî'nin eserleriyle birlikte İbn Sina'nın kitaplarıyla da kendilerine ulaştığını, fakat asıl gaye için bunların yeterli olmadığını açıkça beyan etmiştir. Bunlarla birlikte tarihsel süreç itibarıyla evvelce matematik ve sonrasında mantıkla hakikate ulaşma gayretlerinin de sonuçsuz kaldığını belirtmiştir.¹⁰

İşte bu süreç göstermektedir ki, İbn Tufeyl için hakikat yolu zevki yol olup İbn Sina da esas itibarıyla *Hikmetü'l-meşrikiyye*'de bu yola yakındır. Onun, nazari yolu yani felsefeyi aktardığı, özellikle de bunu *eş-Şifâ*'da yaptığı doğrudur; ama İbn Tufeyl'e göre bu eseriyle ve buradaki ifadeleriyle İbn Sina'yı iyi anlamak mümkün olursa, esasında onun zevki yola yakın olduğu görülür. Bu durumu İbn Tufeyl şu şekilde izah etmiştir:

İbn Sina'ya gelince, o, Aristo'nun kitaplarında yer alan meseleleri açıklamaya çalışarak onun metoduna göre yorumlarda bulunmuş ve *eş-Şifâ* adlı büyük eserini onun felsefi yolu üzere yazmıştır. Kendisi bu durumu *eş-Şifâ*'nın Mantık bölümünde açıkladığı gibi kendi takip ettiği metodun Aristo'ya muhalif olduğunu da orada açıklamıştır. Hakikati arayanların İşrâkiye felsefesine dair kaleme aldığı kitaba başvurmalarını tavsiye etmiştir.

Aristo'nun kitaplarıyla *eş-Şifâ*'nın dikkatlice incelenmesine önem veren kimseler Aristo'dan bize aktarılmayan bazı bilgi ve yorumların da *eş-Şifâ*'da bulunduğunu ancak bunların çoğu yerde benzeştiklerini söylerler.

Gerek Aristo'nun kitaplarına gerekse *eş-Şifâ*'nın içerdiği hakikatlere dikkat edilmez ve sadece zahirlerine bakılacak olursa hiç birisinden istifade

⁹ İbn Tufeyl / İbn Sina, *Hayy İbn Yakzan Ruhun Uyanışı*, s. 13-14.

¹⁰ İbn Tufeyl / İbn Sina, *Hayy İbn Yakzan Ruhun Uyanışı*, s. 15-16.

edilemez. İstenilen mükemmelliğe ulaşamaz. İbn Sina doğrudan doğruya kendisi söz konusu kitabın baş tarafında bu hakikati gizleyememiştir.¹¹

Bütün bunlardan anlaşıldığına göre İbn Tufeyl, İbn Sina'nın gerçekte zevki yolu esas yol olarak gördüğünü ve bu haliyle farklılaştığını düşünmektedir ki bu nedenle İbn Sina İbn Tufeyl'in gözünde olumlu bir yere sahiptir.

Temel sorunumuz İbn Tufeyl'in İbn Sina yorumunun esasları ve bu konudaki tutarlılığı olmayıp daha çok onun İbn Sina'yı nasıl gördüğü ve Endülüs'te İbn Sina algısına dair nasıl bir tabloya katkı sağladığı olsa da elbette İbn Tufeyl'in buradaki iddialı yorumları irdelenmeye muhtaçtır. Bu konuda dikkat çeken bir yorum da Dimitri Gutas'a aittir. Ona göre İbn Tufeyl İbn Sina'nın Meşrikî felsefesi hakkında *eş-Şifâ*'da geçen bilgilerle sınırlıdır ve zaten sadece bu eserdeki ilgili yerlere atıfta bulunmaktadır. Ayrıca Gutas'a göre İbn Tufeyl alıntılardığı metni çarpıtmakta ve buna dair ayrıntılı tahliller yapmaktadır.¹² Ona göre İbn Tufeyl, İbn Sina'nın *el-İşârât*'ta Hayy b. Yakzan hikâyesinin rollerini anlamaya dönük öğütlerini takip ederek ortaya bir hikâye koymuş ve bu hikâyede İbn Sinacı epistemolojik şemayı kullanarak sembollerle sistematığını kurgulamıştır. Bunda başarılı olup olmadığı, İbn Sina'nın epistemolojik teorisine katılıp katılmadığı vb. gibi hususlar tartışılarsun Gutas'a göre İbn Tufeyl'in yanında İbn Sina göz ardı edilebilecek biri değildir ve kendi felsefi düşüncesi için İbn Sina'dan yararlanmışır. İbn Tufeyl'in amacı, İslam felsefesinin hâkim bir ismi olan İbn Sina'nın görüşlerinin, İslam kelamının yine hâkim bir ismi olan Gazâlî tarafından ona yöneltilen eleştiriler doğrultusunda değiştirilmesi suretiyle zamana uygun bir sentezini sunmak olmuştur.¹³

Bütün bunlardan sonra şunu rahatlıkla söylemek gerekir ki, İbn Tufeyl'in İbn Sina'ya bakışı oldukça olumludur. Her ne kadar bir niyet okuması veya yapılan ayrıntılı tahliller İbn Tufeyl'in İbn Sina'yı çarpıtmak istediği şeklindeki bir sonuca götürme çabasıdaysa da İbn Sina, İbn Tufeyl için kayda değer bir filozof olup araştırılmaya, okunmaya ve hakıyla bilinmeye değerdir.

Endülüs'teki filozoflar içerisinde bize İbn Sina'nın felsefi yönüne dair en kapsamlı yorumları Kurtubalı filozof İbn Rüşd vermektedir. Elbette İbn Rüşd'ün İbn Sina'nın felsefi görüşlerine dair kabul ve tenkit niteliğindeki yaklaşımlarını içeren çalışmalar önemli bir yekûn teşkil eder. Ancak bütün bunlarla birlikte bizi ilgilendiren yönün İbn Rüşd'ün İbn Sina'ya genel anlamda nasıl baktığı ve ona dair nasıl bir algıya sahip olduğudur. Bu bağlamda evvela İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-tehâfüt* adlı eserine bakmak gerekmektedir. İbn Rüşd burada

¹¹ İbn Tufeyl / İbn Sina, *Hayy İbn Yakzan Ruhun Uyanışı*, s. 17.

¹² Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, Der. ve Terc. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 97-100.

¹³ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, s. 104-112.

Gazâlî'nin filozoflara yönelik eleştirilerine cevap verirken Müslüman filozoflara dair bakış açısını da ortaya koymuş olmaktadır. Bu eserde felâsifeden kast edilenlerden birinin İbn Sina olduğu malumdur ve nitekim İbn Rüşd, Gazâlî'nin "akıllardan çıkan şeyler" ile ilgili konuda yalnızca İbn Sina ve yandaşlarının görüşlerini reddettiğini açık bir şekilde ifade ederek bu durumu belirtmektedir.¹⁴ Ayrıca İbn Rüşd'ün Gazâlî'yi eleştirdiği noktalardan birisinin de onun İbn Sina'nın kitaplarından başka hiç bir kitabı incelememiş olmasıdır.¹⁵ Nitekim Gazâlî'nin kendisi de *Tehâfütü'l-felâsife*'de İslam filozofları arasında Aristoteles'i en iyi nakledip inceleyenlerin Ebu Nasr Fârâbî ve İbn Sina olduğunu ve kendisinin bu eserinde bu ikisinin Aristoteles'in öğretilerinden seçip doğru buldukları görüşleri geçersiz kılmakla yetineceğini ifade etmektedir. Ayrıca Gazâlî sözün de uzayıp gitmemesi için filozofların öğretilerini bu iki kişinin (Fârâbî ve İbn Sina) nakli doğrultusunda reddetmekle yetineceğini sözlerine ilave etmektedir.¹⁶

Dolayısıyla İbn Rüşd, Gazâlî'nin filozoflara dair söylemlerini eleştirirken Gazâlî'nin karşısında yer alanlardan biri olarak İbn Sina'ya yakın durmuş ve onunla ilgili -onun bazı fikirlerine katılmasa da- genel anlamda olumlu bir bakışa sahip olmuştur. Örneğin âlemin ezeliyeti mevzusunda Gazâlî'nin filozofların Allah'ın âlemin yaratıcısı ve âlemin O'nun yapıtı olduğuna dair söylemlerinin aldatıcı olduğunu söylemesi üzerine İbn Rüşd, İbn Sina'yı da kast ederek filozoflara yönelik olumlu tutumunu şu sözleriyle ifade etmiştir: "Gazâlî'nin söylediklerinin, onların (filozofların) aldatmalarının açıkça ortaya konmasıyla hiç bir ilgisi yoktur. Tersine asıl aldatmayı Gazâlî, filozoflara söylemedikleri sözleri isnat etmekle yapmaktadır."¹⁷

İbn Rüşd, fikri manada İbn Sina'yla çatıştığı kadar onunla paralel de düşünmektedir. Nitekim o, Gazâlî'nin İbn Sina ve diğer filozofların ilk nedendeki çokluğun bulunduğu dair görüşlerine itirazlarını belirttikten sonra kendi fikirlerini ortaya koymuş ve bu konudaki sözleriyle İbn Sina'nın tarafında bulunduğunu dile getirmiştir. İbn Rüşd'e göre "Gazâlî, filozoflara yanlış bir görüşü mal etmek suretiyle bu konuda başarıya ulaşmış, kendisine doğru yanıt verebilecek bir kimseyi bulamayınca, bu durumdan sevinç duymuş ve dolayısıyla filozoflar için bağlayıcı birçok imkânsızlıklar ortaya çıkmıştır. Boş bir alanda serbestçe hareket eden kimse elbette sevinç duyacaktır. Eğer Gazâlî bu suretle

¹⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, Çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ, c. 1, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, s. 267.

¹⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, c. 1, s. 284.

¹⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)*, Trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s. 4-5.

¹⁷ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, c. 1, s. 190. Bu konudaki diğer destekleyici ifadeler için ilgili sayfanın devamına bakılabilir.

filozofların görüşlerinin reddedilemeyeceğini bilmiş olsaydı, bundan bir sevinç duyamazdı.”¹⁸

Başka bir yerde de İbn Rüşd, Gazâlî'nin İbn Sina hakkında Allah'ın bu dünyada ve ötekisinde hiç bir şeyi bilmeyip yalnızca kendi özünü bildiğine dair iddialarına cevap vermekte, bu konuda İbn Sina'yı savunan bir tutum sergileyerek şu ifadeleri sarf etmektedir: “İbn Sina yalnızca Allah'ın ancak kendi özünü bildiği görüşüyle öteki varlıkları insanın bilgisinden daha üstün bir bilgiyle bildiği görüşünü birleştirmek istemektedir; çünkü bu bilgi Allah'ın özünün aynıdır. (...) İşte bu nedendir ki onun bu sözünde hiç bir çelişki bulunmadığı gibi öteki filozofların da bu sözde utanç duyacakları hiç bir husus yoktur. Tersine bu, onların hepsinin kabul ettikleri bir görüştür ya da onların kabul ettikleri görüşün zorunlu bir sonucudur. Bu hususu kesinlikle kavrayacak olursan filozofların çoğu görüşlerinde Gazâlî'nin onlarla uyum halinde olduğu açıkça görüldüğü halde onun filozoflara sırf saldırmak amacıyla mal ettiği şeylerin ne denli çirkin şeyler olduklarını anlamış olursun.”¹⁹

İbn Rüşd, Gazâlî'nin filozofları küfürle suçladığı meşhur üç mesele hakkındaki düşüncelerinde filozoflara, dolayısıyla İbn Sina'ya dair olumlu bakışını sürdürmüştür. İbn Rüşd'e göre Gazâlî, filozofları üç meselede küfre düşmekle suçlamıştır. Birincisi, cismani haşr meselesi, ikincisi Allah'ın tikelleri bilmediği iddiası, üçüncüsü ise âlemin ezeliği meselesidir. İbn Rüşd, cesetlerin haşri konusunda filozofların görüşlerini açıkladığını ve bu konunun kuramsal meselelerden biri olduğunu ifade etmiş, Allah'ın tikelleri bilmediği konusunun filozofların görüşü olmadığını, âlemin ezeliği fikrinde ise filozofların ezeli kavramını kelamcılarının filozofları küfürle suçladıkları anlamda kullanmadıklarını söylemiştir. İbn Rüşd, bütün bunlara rağmen Gazâlî'nin, *Tehâfütü'l-felâsife* dışındaki bir başka kitapta da küfürle suçlamayı, sanki herkesin birleştiği bir hususmuş gibi sürdürdüğünü bunun da karışıklığa düşmek olduğunu ifade ederek²⁰ İbn Sina'dan yana bir tavır sergilemiş olmaktadır.

Bunlara ilave olarak, yapılan bir çalışmada İbn Sina'nın özellikle mantık alanında İbn Rüşd'ün Aristoteles inşasına katkıda bulunduğu dile getirilmiştir. Tasavvur-tasdik ile suret-madde kavram çiftinde görülen bu etkinin, İbn Rüşd'ün serh ve telhislerinde kendisini farklı konularla da gösterdiği ifade edilmiştir. Aynı çalışmada adı geçen kavram çiftlerinin Aristoteles'in Arapçaya çevrilmiş mantık

¹⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, c. 1, s. 279.

¹⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, c. 1, s. 401.

²⁰ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, c. 2, s. 715. İbn Rüşd'ün bu konudaki daha geniş açıklamaları için bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl Felsefe Din İlişkisi*, Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s. 80-116, 125-127; İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2013, s. 196-199.

eserlerinde geçmemekle birlikte İbn Rüşd'ün bu deyimleri Fârâbî ve İbn Sina'dan aldığı belirtilmediği vurgulanmıştır. Öte yandan yapılan bu araştırmaya göre, İbn Rüşd mugalata mevzusunda İbn Sina'nın mugalatayı Aristoteles metninin özüne uygun olarak anladığını söylemiştir.²¹

Elbette İbn Rüşd'ün İbn Sina'nın bazı fikirlerine karşı olduğu bilinmektedir. Hatta o, bazı konularda İbn Sina'yı ciddi şekilde eleştirmiştir. Bu eleştirilerinin temelinde onun bazı konularda Aristoteles'in fikirlerine uymaması bulunmaktadır. Örneğin İbn Rüşd, İbn Sina'yı Yeni-Eflatuncu "Bir'den ancak bir çıkar." görüşünü kabul etmesinden dolayı eleştirmekte ve bu fikrin Aristoteles'e ait olmadığını ifade etmektedir. İbn Rüşd, İbn Sina ve Fârâbî'nin bu hataya düşmelerine anlam verememekte ve bu konuda şunları söylemektedir: "Bu durumun Fârâbî ve İbn Sina'ya nasıl olup ta gizli kaldığına şaşırılmamak elden gelmiyor; çünkü onlar, bu tür boş şeyleri ilk söyleyenlerdendir. Daha sonra insanlar onlara uymuşlar ve bu görüşü filozoflara mal etmişlerdir. (...) İşte bu nedenle, kitaplarının birçok yerlerinde Gazâlî'nin, onların metafizikle ilgili bilgilerinin sanıya dayandığını söylemesinde haklılık payı vardır."²²

İbn Rüşd'ün İbn Sina'nın böyle bir hataya düşmesini anlayamaması, böyle bir şeyi ona yakıştıramaması anlamındadır ve bu yaklaşım esasında onun gözünde İbn Sina'nın önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün İbn Sina'ya yönelik bu eleştirileri ona dair olumsuz bir izlenime sahip olduğu anlamına gelmemektedir.

İbn Rüşd'ün İbn Sina'ya dair fikrîsel eleştirileri önemli çalışmalara da konu olmuştur. Bu çalışmalardan birine göre bu eleştiriler; anlama ve yorumlama sorunu, yöntem sorunu ve ilahiyat ve tabiiyyat ile ilgili bazı sorunlar olmak üzere üç başlık altında toparlanabilir. Tekrara düşmemek ve çalışmamızın amacını aşmamak için bunlara kısaca değinmekle yetineceğiz. Anlama ve yorumlama başlığı altında İbn Rüşd, İbn Sina ve Fârâbî'yi Aristoteles'in görüşlerini anlamama, yanlış anlama, başka görüşlerle karıştırma ve çarpıtma gerekçeleriyle eleştirmektedir. Hatta onun bu konulara dair eleştiri içeren kitaplar yazdığı da ileri sürülmüştür.²³ Fakat bu eserlerin elimize ulaşmamış olması bize göre dikkate değer bir durum olup oldukça manidardır ve İbn Rüşd'ün bu düzeyde eleştiriler sergileyip sergilemediğine dair bazı soru işaretlerini doğurmaktadır.

²¹ Ali Durusoy, "İbn Rüşd'ün Aristoteles İnşasında Fârâbî ve İbn Sina'nın Katkıları", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, Ed. M. Kazım Arıcan, B. Ali Çetinkaya vd., Asitan Yayınları, Sivas 2009, s. 292.

²² İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, c. 1, s. 275-276.

²³ Ömer Mahir Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakimeyn", *Divan*, 2001/1, s.146-150; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, c. 1, s. 283.

Yöntemle ilgili başlık altında ise İbn Rüşd, İbn Sina'yı kesin bilginin ve hakikatin kriteri olan burhanî kıyas yöntemini kullanmamaktan dolayı şiddetle eleştirmekte ve böylece onu bu yöntemin kemal seviyesini temsil eden Aristoteles'in çizgisinden uzaklaşmakla ve böylece zannî görüşlere veya kelimcilerin yöntemlerine tâbi olmakla suçlamaktadır.²⁴ İlahiyat ve tabiiyyat konularında ise varlık-mahiyet ilişkisi, varlıkların mümkünü'l-vücûd, vâcibu'l-vücûd ve vâcibu'l-vücûd bi-gayrihi şeklindeki bölümlenmesi, isbat-ı vacib, sudûr nazariyesi, bilfiil sonsuz varlığın mevcudiyeti, nefsin hâdis oluşu, gök cisimlerinin mahiyeti, küllî ilim ile cüzî ilim arasındaki ilişki gibi meselelerde İbn Sina'yı eleştirmiş ve onun görüşlerine katılmamıştır.²⁵

Dolayısıyla bizi İbn Sina'ya dair yaklaşımında adeta farklı git-gellere sürükleyen İbn Rüşd'ün, İbn Sina'nın metodunu ve birçok felsefi fikrini eleştirmesi, özellikle Aristoteles'i iyi anlamadığına dair tenkitleri, yine de onun İbn Sina'ya karşı olumsuz bir bakışa sahip olduğu anlamına gelmez. Zira İbn Rüşd'ün gözünde İbn Sina hep önemlidir ve onunla hemfikir olduğu konular da vardır. Gutas'a göre de pek çok konuda İbn Sina ile aynı görüşte olmayan İbn Rüşd bile şerhlerinde onunla olan fikir ayrılığını savunmak için kesin deliller koymak durumunda kalmıştır. Çünkü İbn Sina Doğu ve Batı dünyasının en muteber felsefe üstadıdır ve kolayca hiçe sayılabilecek biri değildir.²⁶ İşte bu nedenle İbn Rüşd'ün yaklaşımı, -Aristoteles'ten ilham alarak- kanaatimizce şu sonuca çıkmaktadır. İbn Rüşd, İbn Sina'yı sevmektedir fakat hakikati ondan daha çok sevmektedir.

Endüslü'ün farklı bir siması ve filozof-sufi kimliğiyle öne çıkan Mürsiyeli Abdülhak İbn Seb'in'in (ö.1270) *Büddü'l-ârif* adlı eserinde filozoflara yönelik ifadeleri bizim için oldukça önem arz etmektedir. İbn Seb'in genelde filozoflara yönelik sert söylemlerde bulunmuş ve bunlardan İbn Sina da nasibini almıştır. Nitekim İbn Seb'in, yapmış olduğu hakikat sınıflandırmasında filozofları, kendi yolu olan ve "tahkik" derecesi diye nitelendirdiği seviyeye ulaşamayan gruplar içerisinde değerlendirmiş; bu dereceye ulaşamayan filozoflardan biri olarak da İbn Sina'yı göstermiştir.²⁷

²⁴ Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn", s. 150-154.

²⁵ Bu konudaki ayrıntılar için bkz. Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn", s. 154-171; Oya Şimşek, Yaşar Aydın, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 17, sy. 1, 2008, s. 283-296; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, c. 1, s. 267. Bu konulardaki eleştiriler için ayrıca bkz. Ömer Bozkurt, *Gazâlî ve İbn Rüşd'de İmkan İmkansızlık ve Zorunluluk*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2009.

²⁶ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, s. 111.

²⁷ İbn Seb'in, *Risale'tu'l-fakiriyye, Resailu İbn Seb'in* içinde, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire 1956, s. 6-7.

Buna ilave olarak, İbn Seb'în'in İbn Sina'ya yönelik eleştirileri daha çok hakaret cümleleriyle karşımıza çıkmaktadır. Ona göre İbn Sina, safsata yapan, lafi çok, faydası az biridir. Yazmış olduğu eserlerin bir faydası yoktur. Meşrikî felsefeyi anladığı zannedilen ancak bırakın anlamayı o felsefeden üzerinde biraz koku dahi taşımayan birisidir. Eserlerinin çoğu Eflatun'un kitaplarından izler taşır. Onun sözüne itibar olunmaz, *eş-Şifâ* en meşhur eseridir ancak bu eser de birçok belirsizliklerle doludur. Şükran borçlu olduğu Aristoteles'e muhalif davranmıştır. *İlahiyat, el-İşârât ve't-tenbihât, Hayy b. Yakzan* gibi en güzel eserlerinde, Eflatun'un *Kanunlar*'ı ve sûfilerin sözlerinden alıntılar ve etkilenimler vardır. Medeniyet ve felsefi araştırmaları için de aynı durum söz konusudur ve bu konularda da onun sözüne itibar edilmez.²⁸

Görüldüğü üzere filozof-sufi kimliği ve kendine has tarzıyla İbn Seb'în'in gözünde İbn Sina açık bir şekilde olumsuz bir izlenime sahiptir. Ona göre İbn Sina'nın filozofluğu ve hatta felsefeyi anladığı bile tartışmalıdır. Onu itibar edilmez biri olarak gören İbn Seb'în, İbn Sina'nın Meşrikî felsefeyi de bilmediğini düşünmektedir.

Tunus'ta doğmuş ancak yaşantısının belli dönemlerinde Endülüs'te bulunmuş ve Endülüslü hocalardan ders almış olan Mağribli²⁹ büyük İslam düşünürü İbn Haldun (ö.1406) ise İbn Sina hakkında az sayıda olumlu cümle sarf etmekle birlikte eleştiri niteliğindeki sözleri biraz daha fazla olan biridir. Nitekim İbn Haldun *Mukaddime*'sinde pek çok kişinin felsefe ilminde zirveye ulaştığını ancak bunlardan bir kaçının şöhret bulup tanındığını ifade etmiş, bu şahıslardan birinin de Doğu dünyasında İbn Sina olduğunu belirtmiştir.³⁰ İbn Haldun, İbn Sina'nın *eş-Şifâ*'sının kapsamlı bir eser olduğunu, onun diğer eserlerinde de bu

²⁸ İbn Seb'în, *Büddü'l-ârif*, Tahkik: Corc Ketture, Daru'l-Endelus-Daru'l-Kindî, Beyrut 1978, s.144. İbn Seb'în'in genelde filozoflara ve özelde de İbn Sina'ya dair görüşlerinin ayrıntıları için bkz. Birgöl Bozkurt, "Endülüslü Filozof-Sûfi İbn Seb'în'e Göre Hakikati Arayanlar", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi*, c. VII, yıl 2009, sy. 14, s. 283-309; Birgöl Bozkurt, "İbn Seb'în'in Felsefe ve Filozoflara Bakışı", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol – M. Enes Kala, YBÜ İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara 2014, s. 441-453.

²⁹ Mağrib, Endülüs'le ilişkili olan bir coğrafya parçasıdır. Tarihsel açıdan Mağrib ve İspanya'nın güneyinde kurulan devletler her iki bölgeye birden hâkim oldukları için genellikle bu bölgelerin ikisi de Endülüs olarak nitelendirilmiştir. Bkz. Süleyman Uludağ, "İbn Haldun", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 19, 1999, ss. 538-543; Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih*, s. 28, 33; İbrahim Harekat, "Mağrib", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 27, 2003, s. 314. Bu nedenle İbn Haldun'u Endülüslü düşünürler içerisinde değerlendirmekte bir sorun bulunmamaktadır.

³⁰ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, c. II, Çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Kültür Armağanı, Ankara 2004, s. 689.

kitabındaki görüşlerini özetlediğini düşünmektedir. Onun bu konudaki ifadeleri şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

Aristo'nun bu konulardaki (tabiiyat/tabii ilimler) kitapları insanların ellerinde mevcuttur ve Me'mûn zamanında diğer felsefi kitaplarla birlikte bunlar da tercüme edilmiştir. Daha sonra insanlar bu eserleri esas alarak ve onların şerh edilmesi niteliğinde eserler yazmışlardır. Bunların en kapsamlısı İbn Sina'nın *Şifâ* isimli eserinden yazdıklarıdır. Daha önce söylediğimiz gibi bu eserde felsefi ilimlerin yedisini de ele almıştır. Sonra bunu *Necât* ve *İşârât* isimli kitaplarında özetlemiştir. İbn Sina birçok meselede Aristo'ya muhalefet etmiş ve o meselelerde kendi görüşünü söylemiştir. (...) Doğulu bilginler İbn Sina'nın *İşârât* isimli eserine büyük ilgi göstermişlerdir.³¹

Görüldüğü üzere bu ifadelerinde İbn Haldun, İbn Sina'ya ve onun eserlerine dair genel olarak olumlu bir tutum sergilemektedir. Ancak bu olumlu tutumuna ilave olarak İbn Haldun'un İbn Sina'ya yönelik eleştirileri de olmuştur. Bunların başında İbn Sina'nın peygamberlikle ilgili fikirleri gelmektedir ve İbn Haldun'un bu konudaki eleştirileri şu şekildedir: "Bu konuda İbn Sina'nın söylediklerine aldırma. O, peygamberliği, hayalin, hayali suretleri müşterek algıya göndermesiyle gerçekleşen rüya seviyesine indiriyor. Oysa peygamberlere vahiy olarak gelen kelimeler, rüyadaki kelimelerden daha şiddetlidir."³²

İbn Haldun'un bir eleştirisi de İbn Sina'nın mutasavvıfların sözlerinde yer alan "kutup" kavramına dair *İşârât* adlı eserinde sarf ettiği ifadelerle³³ ilgilidir. İbn Haldun bu ifadelerle atıfta bulunarak, "Bu ne akli ne de şer'i bir delile dayanmıyor. Sadece bir çeşit hitabettir. Diğer taraftan bu söz, imamların birbirine varis olduklarını iddia eden Şiilerin sözlerinin de aynısıdır."³⁴ demektedir ve bu konuda İbn Sina'nın görüşünün zayıf olduğunu söylemektedir.

İbn Haldun'un İbn Sina'ya dair sözleri kimi zaman oldukça sertleşmektedir. Ona göre İbn Sina, Aristoteles'in ilahiyata dair görüşlerini takip ederek Allah'ın saptırdığı kişiler içerisinde yer almıştır. İbn Haldun'a göre Aristoteles'ten sonra Müslüman filozoflar bu görüşleri almışlar ve çok az istisna dışında adımı adımına onun izinden yürümüşlerdir. Bu durum Abbasi halifelerinin eski filozofların kitaplarını Yunancadan Arapçaya çevirmeleriyle gerçekleşmiştir. Müslümanlardan pek çok kişi bu kitapları okumuş, ilim yolunu tutanlardan Allah'ın saptırdıkları bu görüşleri benimsemişler, onları savunmak

³¹ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 705.

³² İbn-i Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 667.

³³ Muhtemelen İbn Sina'nın *el-İşârât ve't-tenbihât* eserinin "Ariflerin Makamları" adlı "Dokuzuncu Namat"ta sarf ettiği sözlerini kast etmektedir. Bkz. İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbihât)*, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.182-190.

³⁴ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 677.

için mücadeleye girmişler ve teferruata ilişkin meselelerde anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Onların en meşhurlarından ikisi dördüncü yüzyılda Seyfu'd-devle döneminde yaşamış olan Ebu Nasr Fârâbî ile İsfahan'da Büveyhoğulları devletinde beşinci yüzyılda Nizamulmülk zamanında yaşamış olan Ebu Ali bin Sina'dır.³⁵

İbn Haldun'un bu yaklaşımlarına bakıldığında onun İbn Sina'ya karşı olumlu-olumsuz arasında bir bakışa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İbn Haldun, İbn Sina'yı fikirsel düzeyde bazı konularda eleştirmekte fakat bunun yanında onu felsefe alanında şöhrete ulaşmış ve ünü yayılmış biri olarak da tanımlamakta, İbn Sina'nın özellikle *eş-Şifâ* adlı eserine değer atfetmektedir. Bununla birlikte kimi yerde İbn Sina'yı Aristoteles'e muhalefet etmekle niteleyen İbn Haldun, kimi yerde de onu Aristoteles'i takip etmekten dolayı sapıtan biri olarak görmekte ve böylece çelişiklere de düşmektedir. Bütün bunlardan çıkaracağımız sonuç şudur ki, İbn Haldun İbn Sina'ya yönelik bakışında daha çok olumlu ve olumsuz arasında bir yere konumlandırılabilir.

Burada Endüslü Müslüman düşünürlerin İbn Sina'ya dair ortak bir tartışma konusunu dikkatlere sunmak gerekir. Bu da İbn Sina'nın Aristotelesçi olup olmadığına dair tartışmalardır. Bilindiği üzere İbn Rüşd, İbn Sina'yı Aristoteles'i anlamamakla ve yanlış anlatmakla eleştirmişti. İbn Seb'in de onun Aristoteles'i takip ettiğini sandığını fakat esasında Platon çizgisinde olduğunu söylemişti. İbn Tufeyl ise İbn Sina'nın Aristoteles yolunda oluşuna dair çelişkili ifadeler kullansa da onun yolundan farklı bir yolda olduğuna dair daha bir ısrarcıydı. İbn Haldun ise büsbütün tereddütte olup bir yerde onun Aristoteles'e muhalefet ettiğini söylemiş, bir yerde de Aristoteles'in fikirlerine sarılmakla sapıklığa düştüğünü ileri sürmüştür. Bu kadar farklı değerlendirmeler göstermektedir ki, Endüslü Müslüman filozoflar için İbn Sina'nın Aristoteles karşısındaki tavrına dair genel kanaat onun Aristoteles'in tam bir takipçisi olmadığı şeklindedir. Ancak kendi aralarındaki farklı yaklaşımlar, onların hepsinin İbn Sina'ya dair kapsamlı bir bilgiye sahip olmadıklarını da göstermektedir.

1.2. Endüslü Müslüman Tarihçi ve Tabakât Yazarlarına Göre İbn Sina

Endüslü filozofların bu kanaatlerine ilave olarak Endüslü tarihçi ve tabakât yazarlarının İbn Sina'ya dair ne tür kayıtlarda bulduklarına değinmek de bize İbn Sina'nın Endüslüler gözünde nasıl bilindiğine dair önemli veriler sağlayacaktır. Bu çerçevede yaptığımız araştırmalar ve taramalar neticesinde tarihsel olarak İbn Sina'dan sonra gelen İbn Beşkuval'in (ö.1183) *Kitabu's-sıla fi ahbâri eimmeti'l-Endelus*, Humeydî'nin *Cezvetu'l-muktebes*, Feth b. Hakan'ın

³⁵ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 758-759.

(ö.1135) *Kalâidu'l-ikyân* ve *Matmahu'l-enfüs* ile Dabbî'nin (ö.1203) *Buğyetu'l-mültemis* adlı eserlerinde İbn Sina'ya dair bir bilgiye rastlayamadık. Bu konuda ulaşabildiğimiz kadarıyla İbn Sina ile ilgili olarak Endüslü Lisanuddîn İbn Hatîb'in (ö.1374-5) *el-İhâta fi ahhâri Gırnata* adlı eseri ile Faslı biyografi alimi Şihabuddin Ahmed b. Muhammed el-Makkarî'nin (ö.1632) *Nefhu't-tub* adlı eserinde bazı bilgilere rastladık.

Buna göre Lisanuddîn İbn Hatîb, Malaka (Malaga) ahalisinden Ahmed b. İbrahim b. Ahmed b. Safvan'ın hayatını anlatırken, bu kişinin İbn Sina'nın *Ruh Kasidesi*'yle karşılaştırmalarının bulunduğu bir şiirine yer vermektedir.³⁶ Yine İbn Hatîb, Ali b. Abdullah en-Numeyrî Şüsterî'nin İbn Sina'dan bahseden bir şiirini de bizlere aktarmaktadır.³⁷ Ahmed b. Muhammed el-Makkarî (ö.1632) ise *Nefhu't-tub* adlı meşhur eserinde Lisanuddîn İbn Hatîb'in Endüslü İbn Cübeyr hakkında verdiği bilgileri aktarıp bunlar içerisinde onun bir beyitine dikkat çektiğini ifade etmekte, bu beyit içerisinde İbn Sina'nın isminin de geçtiğini söylemektedir. Bu beyit şu şekildedir:

Zamanımızda bir fırka zuhur etti
Onun zuhuru zamanımız için uğursuzluktur
Dinde taklit etmedi ancak
İbn Sina ve Ebu Nasr'ın yolunu.³⁸

Beyitten anlaşıldığına göre İbn Sina, ortaya çıkışı uğursuzluk olarak kabul edilen bir fırka tarafından dinde izlenen biri olarak gösterilmiştir. Endüslü İbn Cübeyr'in İbn Sina'ya olumlu bakmadığı bu şiirden net bir biçimde anlaşılmaktadır.

Ayrıca Makkarî, mezkûr eserinde İbn Sina'nın isminden ve eserlerinden ayrıca söz etmektedir. O, İbn Sina'ya daha çok hayat hikâyelerini incelediği isimlerin İbn Sina ve eserleriyle olan ilgileri çerçevesinde yer vermiştir. Örneğin Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Harrâlî'nin İbn Sina'nın *Necât*'ını okuttuğunu ve bu eseri halka halka eleştirip reddettiğini ifade etmiştir. Makkarî, Harrâlî'nin aynı zamanda iyi bir Mâlikî mezhebi âlimi olduğunun, tefsir ve usul-u fıkıhla ilgili eserler yazdığının ve mantık, tabiiyyat ve ilahiyat hakkında da çalışmalar yaptığının söylendiği bilgisini de bizlere aktarmaktadır.³⁹

Bu bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Endüslü tabakât sahipleri ve tarihçilere göre İbn Sina meşhur bir filozof olmakla birlikte Endüslü'nün bazı şair

³⁶ Lisanuddîn İbn Hatîb, *el-İhâta fi ahhâri Gırnata*, c. I, Thk. Muhammed Abdullah Ğınan, Kahire 1973, s. 229.

³⁷ Lisanuddîn İbn Hatîb, *el-İhâta fi ahhâri Gırnata*, c. I, s. 211.

³⁸ Ahmed b. Muhammed el-Makkarî et-Tilimsanî, *Nefhu't-tub min gusni'l-Endelüsi'r-râtib*, thk. İhsan Abbas, c. II, Dar-u Sadır, Beyrut 1988, s. 385.

³⁹ el-Makkarî, *Nefhu't-tub*, c. II, s. 187-188.

ve âlimleri tarafından kimi zaman kötü bir izlenim verilen, kimi zaman da fikirleri nedeniyle eleştirilen biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.3. Endülüslü Yahudi ve Hıristiyan Filozof ve Düşünürlere Göre İbn Sina

Endülüs'te Müslümanlarla birlikte yaşayan Yahudi ve Hıristiyan filozof ve düşünürlerin kanaatlerine bakmak, İbn Sina'nın Endülüs'teki algılanış biçimine dair önemli ipuçları verecektir. Bu noktada evvela Fuat Sezgin'in bir tespitine dikkat çekerek başlamak yerinde olacaktır. Çünkü Sezgin'e göre daha X. yüzyılda İber yarımadasında tek tük görülmeye başlayan Arapça kitapların Latinceye tercümelerinin etkisiyle de Toledo'da "Arapça Aristoteles" in yoğun bir resepsiyonu gerçekleşmiştir. Bu dalgayla Avrupa'ya ulaşan peripatetik ansiklopediyi Schipperges "Yeni Aristoteles" olarak nitelendirmektedir. Bu eser İbn Sina'nın *eş-Şifâ* adlı eseridir.⁴⁰ Goichon'a göre de Toledolu veya Tuleytula'lı Piskopos Raymond, Yunanca ve Arapça temel eserleri Hıristiyan âleminde tanıtmak için İspanya'da bir mütercimler koleji kurmuştu. Bu tercümelemler özellikle 1130 ve 1150 yılları arasında ardarda yapılmış, XIII. yüzyılın ilk yarısına kadar devam etmiştir. Bu tercümelerin tıptakilere nazaran İslam felsefesine ait eserlerde daha iyi olduğu görülmektedir.⁴¹

Bu tablo Endülüslü gayrimüslimlerin İslam filozof ve düşünürlerinin eserlerine ve tabi ki İbn Sina'nın da çalışmalarına dönük bir ilgi içerisinde olduklarını açıkça göstermektedir. Spesifik örneklerde de bu ilgi karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Kurtubalı Yahudi filozof Musa İbn Meymun (ö.1204) her ne kadar İbn Sina'nın, eserleri ve düşünceleri açısından Fârâbî'den sonra geldiğini ifade etse de onu yeni fikirler ortaya koyan seçkin bir filozof olarak görmektedir. Ünlü eseri *Delâletü'l-hâirîn*'i İbraniceye tercüme eden İbn Tibbon'a yazdığı Arapça mektupta İbn Meymun bu durumu şöyle dile getirmektedir: "Ali İbn Sina'nın eserleri ince tedkik ve dikkatli bir seçme mahsulü iseler de Ebu Nasr Fârâbî'nin kitapları gibi değildir. Gene de insana dikkatli bir araştırma yapmada faydalı olabilirler."⁴²

⁴⁰ Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, c. I, Çev. Abdurrahman Aliy, İstanbul Büyükşehir Belediyesi A.Ş. Yayınları, İstanbul 2008, s. 95.

⁴¹ A. M. Goichon, *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, Çev. İsmail Yakıt, Ötüken Yayınları, İstanbul 2000, s. 85-86.

⁴² Shlomo Pines, "Translator's Introduction the Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed", Moses Maimonides, *The Guide of The Perplexed*, Trans. Shlomo Pines, The University of Chicago Press, Chicago 1964. s. 10; Hüseyin Atay, "Önsöz", Musa İbn Meymun, *Delâletü'l-hâirîn* içinde, İbranca'dan Arapçaya Çev. ve Haz. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1974, s. 16; Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, Çev. Ayşe Meral, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.199.

İbn Tibbon'a gönderdiği mektubunda bazı çekincelere ve hatta bazı güvensizliklere vurgu yapan İbn Meymun'a göre İbn Sina Aristotelesçi okula ait olarak düşünülen yegâne seçkin filozoftur. Kesin bir bakış açısından bu tavır oldukça anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü onun kendi belirtmesinde İbn Sina tam olarak Peripatetik değildi, bilakis o, bu gelenekten bağımsızlığının üzerinde önemle durmaya meyletti. İlaveten İbn Sina şüphesiz yeni fikirler ortaya koydu.⁴³

Dolayısıyla İbn Meymun üzerinde İbn Sina'nın etkileri olmuştur. Bu etkilerin vahiy anlayışı ve zorunlu varlık kavramı çerçevesinde olduğu da ileri sürülmüştür. Vahiyle bağlantılı olarak İbn Meymun'un, nübüvvet anlayışında Fârâbî ve İbn Sina'nın kullandığı teorik yaklaşım ile kavramları kullandığı dile getirilmiştir. Ayrıca insanın sosyal bir varlık oluşu, iş bölümünün zorunluluğu ve dini bir hukukun ve peygamberliğin toplum için gerekliliği hususlarında da İbn Meymun'un İbn Sina'yı takip ettiği vurgulanmıştır. İbn Meymun'un, bilgi ve vahyin izahında kullandığı hads, ittisal, faal akıl ve mütehayyile kavramlarında İbn Sinacı bir içerik olduğu da ifade edilmiştir.⁴⁴ İbn Meymun'un zorunlu varlık konusunda ise İbn Sina'dan etkilenmesi kadar ayrıştığı yerler de vardır. Bu noktada onun zorunlu varlığa ulaşma noktasında İbn Sina'dan farklılaştığı, ancak zorunlu varlığın ilk varlık ve ilk sebep oluşu, zorunlu varlığın özellikleri, cisim olmadığı, tek olması, birliği, sebepsiz oluşu ve sırf fiil olması, kuvvelik taşımaması vs. gibi konularda ise onunla ortak yaklaşımlar sergilediği kaydedilmiştir.⁴⁵ Fakat bizce özellikle zorunlu varlık konusunda İbn Meymun'un İbn Sina'dan etkilenimine dair ayrıntılı ve ince çalışmaların tekrar yapılması gerekmektedir. Zira burada dile getirilen benzerlikler, başka filozoflarla da ilişki kurulmasını gerektirebilir.

İbn Sina'nın skolastik filozoflar ve din adamları tarafından tanınmaya başladığı dönem XII. yüzyılın ikinci yarısına rastlar. İbn Sina'nın daha yakından bilinmesi ise *Şifâ*'nın bazı bölümlerinin Yahudi mütercim İbn Davud (Johannes Hispanus) (ö.1180) tarafından Latince'ye tercüme edilmesiyle söz konusu olmuştur.⁴⁶ Bu Yahudi filozof, Abraham İbn Daud veya İbrahim b. Davud et-Tuleytuli olarak bilinmekte olup 1180 yılında vefat etmiştir. İbn Davud'un eserlerinde İbn Sina'nın etkileri açıkça görülmektedir.⁴⁷ Nitekim İbn Davud'un *Şifâ*'nın tercümesini yaptığı bölümlerden ilki, İbn Sina'nın biyografisini bize

⁴³ Pines, "Translator's Introduction the Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed", s. 43.

⁴⁴ Atilla Arkan, "İbn Sina'nın İbn Meymun Üzerindeki Etkileri", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2009, s. 346-347.

⁴⁵ Arkan, "İbn Sina'nın İbn Meymun Üzerindeki Etkileri", s. 349-350.

⁴⁶ H. Bekir Karlığa, "İbn Sina-Etkileri", *DİA*, yıl 1999, c. 20, s. 348.

⁴⁷ Angel Gonzales Palencia, *Tarihu'l-fikri'l-Endelüsi*, Çev. Hüseyin Munis, Mektebetu's-Sikafeti'd-Diniyye, s. 500.

bırakan öğrencisi Ebu Ubeyd el-Cüzcânî'nin (X. yüzyıl) *Şifâ*'nın başlangıç kısmına yazdığı kısa giriştir. İkincisi ise *Şifâ*'nın Mantık bölümü ile ilgili olan ilk risale ya da *Kitabu'l-Medhal*'dir. Avrupa Ortaçağ düşünürleri bu risaleyi muhtemelen bilmekteydiler. Mantık bölümünün bu kısmı Porphyry'nin *Isagoji*'si üzerine yapılmış bir şerh idi.⁴⁸ Diğer yandan İbn Davud, *Şifâ'nın* "Tabiiyat" bölümünün VI. Kitabı olan *Kitabu'n-Nefs*'i, *De Anima Liber Sexius Naturalium* adı altında Latinceye çevirmiş ve bu eseri dönemin Toledo Başpiskoposu Jean'a takdim etmiştir. Daha sonraki dönemlerde eserin çeşitli bölümlerinin tercümelere yapılmıştır.⁴⁹

Katalonya'da yaşamış olan Endülüslü Yahudi düşünür İsaac Albalag (ö.1270) ise İbn Sina'ya eleştirilerde bulunan önemli bir şahsiyettir. Gazâlî'nin *Mekâsidü'l-felâsife* adlı eserini İbraniceye tercüme etmiş olan Albalag, Fârâbî ve İbn Sina'ya bakış açısı noktasında Gazâlî ile aynı doğrultuda düşüncelere sahip olmuş ve İbn Sina'yı Aristoteles'in yolundan ayrıldığı konusunda tenkit etmiştir.⁵⁰ Albalag ile birlikte, Moses Narboni (ö.1362) ve Moses ben Judah gibi Aristotelesçi Yahudi düşünürler Gazâlî'nin İbn Sina'nın bilimine dair açıklamalarına yönelmişlerdir. Ancak onlar bunu özellikle İbn Rüşd'ün biliminin öğretilmesinde bir basamak olarak kullanmışlardır. Onlara göre en iyi bilim İbn Rüşd tarafından yorumlanmış olan ve sadece Aristoteles'e ait bilimdi. Doğa biliminin ciddi öğrencileri için başkasına bakmak için bir neden yoktu.⁵¹

Ünlü Yahudi mütercim ailesi İbn Tibbon'lar ve Kalonymus ben Kalonymus (ö.1328) gibi başta gelen mütercimler İbn Sina'nın bilimini ve Gazâlî'nin buna dair farklı açıklamalarını İbraniceye çeviri konusuna ilgi duymamışlardır. Bunda Kalonymus'un Joseph İbn Kaspi'ye (ö.1340) gönderdiği mektubunda İbn Sina'yı "önemli filozoflar" olarak nitelendirdiği filozof grubu içerisinde görmemesinin etkisi büyüktür. Bu görüşler Aristotelesçi bir düşünür olan ve İbn Sina'nın bilimle ilgili yazılarını kullanmayan İbn Kaspi tarafından

⁴⁸ Josep Puig, "İslam Felsefesinin Hristiyan İspanya'daki Serüveni (1200'e Kadar)", *İslam Felsefesinin Avrupa'ya Girişi* içinde, Charles E. Butterworth - Blake Andree Kessel, Çev. Ömer Mahir Alper - Ayşe Meral, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001, s. 27; Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 343.

⁴⁹ Puig, "İslam Felsefesinin Hristiyan İspanya'daki Serüveni (1200'e Kadar)", s. 28; Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, s. 352; Karlığa, "İbn Sina-Etkileri", c. 20, s. 348. İbn Sina'nın eserlerinin Latince çevirileri hakkında ayrıca bkz. Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, s. 339-365; Goichon, *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, s. 86.

⁵⁰ de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 210-211.

⁵¹ Steven Harvey, "Arabic into Hebrew: The Hebrew Translation Movement and the Influence of Averroes upon Medieval Jewish Thought", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Ed. Daniel H. Frank and Oliver Leaman, Cambridge University Press 2003, s. 269-270.

paylaşıldığı gibi Gersonides (ö.1344) tarafından da paylaşılmıştır. Aynı yaklaşım İsaac Albalag, Moses Narboni ve Moses ben Judah gibi düşünürlerde de karşımıza çıkmaktadır.⁵²

İbn Sina'nın fizik ve metafiziği ise XIV. yüzyıl Yahudi mütercimlerinden Todros Todrosi'nin *Necât* tercümesi vasıtasıyla 1340 dolaylarından itibaren Yahudi okuyuculara direkt olarak ulaştırılmıştır. Bununla beraber Barcelonalı Yahudi filozof Hasdai Crescas'tan (ö.1411) önce Aristotelesçi bilimi araştırmak ve anlamak isteyen Yahudi okuyucular üzerinde İbn Sina'nın az bir etkisi söz konusuydu. Crescas'tan sonra XV. yüzyılda Gazâlî'nin *Mekâsidü'l-felâsife*'si Yahudiler arasında Aristotelesçi bilimin en meşhur tek çalışması olarak ortaya çıkmıştır.⁵³

Bu bilgiler ışığında bir değerlendirme yaptığımızda, Endüslü Yahudi filozof, düşünür ve mütercimlerin İbn Sina'ya bakışlarının olumlu ve olumsuzlukta bir denge arz ettiği söylenebilir. Örneğin İbn Meymun için İbn Sina önemli ve faydalanılabilecek biridir. Aristotelesçiliği İbn Meymun'a göre de tartışılan İbn Sina'nın İbn Meymun üzerinde önemli etkileri olmuştur. Yine İbn Davud'un İbn Sina'nın eserlerine oldukça ilgi duyduğu ve bunların bir kısmını çevirdiği artık bilinen bir husustur. İsaac Albalag, Moses Narboni ve Moses ben Judah gibi kişiler ise Gazâlîci bir yaklaşımı benimseyip İbn Sina'yı eleştirmiş ve ilginç bir biçimde onlar da İbn Sina'yı Aristoteles çizgisinden sapmış biri olarak görmüşlerdir. İbn Tibbon'lar ve Kalonymus ben Kalonymus, İbn Kaspi ve Gersonides gibi düşünürler de İbn Sina yerine Gazâlî'yi tercihe meyletmışlerdir. Ancak bu vesileyle mezkûr şahısların İbn Sina ile de ilgilendikleri ifade edilmesi gereken bir husustur. Todros Todrosi ve Hasdai Crescas'ın İbn Sina'ya ilgileri olsa da bunlardan sonra İbn Sina etkilerinin azaldığı söylenebilir.

Endüslü Hristiyanlar içerisinde de İbn Sina'ya ilgi duyan önemli mütercim ve düşünürler olmuştur. Esasında Latin İbn Sinacılığının temellerini öncelikle İbn Sina'nın eserlerini Latinceye tercüme eden mütercimler atmıştır. Bu isimler bir yandan İbn Sina'nın eserlerini Latinceye tercüme ederken diğer yandan da onun görüşleri doğrultusunda eserler yazmışlardır⁵⁴ Bunlar içerisinde en önde geleni Dominicus Gundissalinus'tur (ö.1190). Gundissalinus; Kindî, Fârâbî, İbn Sina, İbn Rüşd ve Gazâlî gibi Müslüman filozofların eserlerini tercüme ettiği gibi kendisi de bunlardan ilham alarak eserler yazmıştır. Onun en çok etkilendiği düşünür ise İbn Sina'dır. Gundissalinus *De Prosessione Mundi* adlı eserinde Hristiyan kozmogonisindeki yaratılış olayını İbn Sina ve İbn Cabirol'un (ö.1058)

⁵² Harvey, "Arabic into Hebrew: The Hebrew Translation Movement and the Influence of Averroes upon Medieval Jewish Thought", s. 269-270.

⁵³ Harvey, "Arabic into Hebrew: The Hebrew Translation Movement and the Influence of Averroes upon Medieval Jewish Thought", s. 272.

⁵⁴ Karlığa, "İbn Sina-Etkileri", c. 20, s. 349.

görüşleri doğrultusunda ele almıştır. Burada özellikle İbn Sina'nın kozmogonisini Hristiyan verileriyle bağdaştırmayı denemiştir de bu kozmogoninin kabulü biraz zor olmuştur. Gundissalinus *De Immortalitate Animae* adlı eserinde de İbn Sina'nın *Kitabu'n-Nefs*'i doğrultusunda bir ruh anlayışı ortaya koymuştur. Gundissalinus bu eserde ilkin ruhun varlığının İbn Sina'ya ait delillerini ele almış ve onları yeri geldikçe tercüme etmiştir. Dış alemle irtibat kurmaksızın bizzat kendi düşüncesi, kendisinin var olduğunu ve düşündüğünü ilham edecek olan meşhur “uçan adam” mecazını alamet olarak alırken, ruhun bir cevher olduğunu, bir araz olmadığını, ölümsüz ve manevi olduğunu ortaya koymuştur. Bu mecaz Ortaçağ'ın çok sayıda düşünürü tarafından ele alınmıştır. 1330 yıllarında Arapçadan Latinceye tercümeler yapan İbn Davud'un daha çok Gundissalinus'a yardım ettiği ve muhtemelen Gundissalinus'un seçtiği eserleri Arapçadan Latinceye aktardığı, Gundissalinus'un da bunları düzelttiği sanılmaktadır.⁵⁵

Bunlara ilave olarak XIII. yüzyıl Hristiyan İspanya'sında Aristotelizm'e karşı bir ilginin olduğu ifade edilen bir durumdur. Bunun göstergelerinden bir tanesi de Toledolu mütercim Abraham Alvaro'nun 1273'te Aristoteles, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün eserlerinin farklı yazmalarını toplayarak bunları Toledo başpiskoposu Gonzalo Garcia Gudiel'e (ö.1299) vakfetmesidir. Gudiel, Dominicus Gundissalinus tarafından tercüme edilmemiş olan İbn Sina'nın *Şifâ*'sının tabiat bilimleri üzerine bir çevirisini yaptırmıştır.⁵⁶

İbn Sina'nın *el-İşârât ve't-tenbihât* ve *Necât* adlı eserlerinin XIII. yüzyıl öncesinde Latinceye tercüme edilmediği ifade edilmektedir. Ancak XIII. yüzyıl Dominiken rahibi Raimond Martin (ö.1285) 1278 yılı civarında kaleme aldığı *Pugio Fidei* adlı eserinde *İşârât* ve *Necât*'tan bazı bölümleri tercüme etmiş ve bu şekilde Batı dünyası XIII. yüzyılın sonlarında bu iki eserden haberdar olmuştur. Raimond Martin ayrıca *Hanceru'l-iman* ve *Şerhu'r-Remz* adlı eserlerinde İbn Sina'nın eserlerinden alıntılar yapmış ve İbn Rüşd'ün *Urcûzetu İbn Sina* şerhinden faydalanmıştır.⁵⁷

Neticede Endülüslü Hristiyanların İbn Sina'ya bakışları, elimizdeki veriler baz alındığında genel manada olumlu bir çizgidedir. Onlar arasında İbn Sina'ya olumlu bir gözle bakıp ilgi duyan önemli mütercim ve düşünürler olmuştur. Bunlar içerisinde en önde geleni Dominicus Gundissalinus'tur. O, yaratılış, kozmogoni, ruh gibi konularda İbn Sina'nın fikirlerinden oldukça istifade etmiş ve İbn Sina'ya yönelik olumlu bir yaklaşım içerisinde olmuştur. Benzer şekilde Toledolu mütercim Abraham Alvaro İbn Sina'nın bazı eserlerinin

⁵⁵ Goichon, *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, s. 87-88, 90; Karlığa, “İbn Sina-Etkileri”, c. 20, s. 350.

⁵⁶ Charles Burnett, “The Translating Activity in Medieval Spain”, *The Legacy of Muslim Spain*, Ed. Salma Khadra Jayyusi, E. J. Brill, Leiden - New York - Köln 1992, s.1047.

⁵⁷ Palencia, *Tarihu'l-fikri'l-Endelüsî*, s. 541-542; Karlığa, “İbn Sina-Etkileri”, c. 20, s. 349.

farklı yazmalarını toplamış, İbn Sina'nın *Şifâ*'sının tabiat bilimleri üzerine bir çevirisini de yaptırmıştır. Diğer yandan Raimond Martin de İbn Sina'nın *İşârât ve Necât*'ının bazı bölümlerini tercüme etmiş ve telif eserlerinde İbn Sina'dan alıntılar yaparak ona olan ilgisini göstermiştir.

2. Endüslü Düşünürlerin Bir Tabip Olarak İbn Sina'ya Bakışı

İbn Sina, filozof kimliği kadar tabip yönüyle de dünya tarihine damgasını vurmuş biridir. Buraya kadar İbn Sina'nın felsefi kimliğine Endüslü filozof ve düşünürlerin nasıl baktıklarını ortaya koymaya çalıştık. Şimdi ise Endüslülerin bir tabip olarak İbn Sina'ya nasıl baktıklarını ve ona yönelik nasıl bir tavır içerisinde olduklarını ortaya koymaya çalışacağız. Bu noktada İbn Sina'nın bu alandaki ünlü eseri *el-Kânun fi't-tıb*'ı belirleyici bir rol oynamaktadır.

Evvela şunu söylemek gerekir ki; İbn Sina'nın *el-Kânun fi't-tıb* adlı eseri Endüslü tabiplerce bilinmekteydi. Bu tabipler içerisinde *el-Kânun fi't-tıb*'tan faydalananlar olduğu gibi bu eseri bazı noktalardan eleştirenler de olmuştur. Bunlardan birisi tabip filozof Ebu'l-Ala Zühr İbn Abdülmelik İbn Muhammed İbn Mervan İbn Zühr el-İyadî'dir (ö.1131). el-İyadî, Endülüs'te İbn Sina'nın *el-Kânun fi't-tıb* adlı eserini ilk defa tetkik eden isimdir. Buna karşılık İbn Zühr'ün *Makale fi'r-red alâ Ebi Ali İbn Sina* adlı bir çalışması vardır. Bu çalışma İbn Zühr'ün İbn Sina'nın *el-Kânun*'unun bir bölümü olan *el-Edviyetü'l-müfred*e adlı eserinin katılmadığı bazı görüşlerine reddiye mahiyetinde bir makalesidir. Bu makaleyi İbn Zühr, oğlu Ebu Mervan istifade etsin diye yazmıştır.⁵⁸ Ancak oğul Ebu Mervan Abdülmelik İbn Zühr İbn Abdülmelik (ö.1162) ise her nedense babası gibi İbn Sina'nın *Kânun*'unu hafife almış ve onu birçok hususta eleştirmiş ve ona reddiye mahiyetinde yazılar yazmıştır.⁵⁹

İbn Sina'dan tıp alanında faydalanan Endüslü tabipler içerisinde İbn Baytar (ö.1248) da önemli bir örnektir. İbn Baytar *el-Câmi' fi müfredâti'l-edviyye ve'l-ağziyye* adlı eserinde kendilerinden yararlandığı birçok eczacı ve tabipten söz ederken İbn Sina'nın ismini de zikretmiştir.⁶⁰ Endülüs'ün XIII. yüzyıl tabiplerinden Muhammed İbn Kassum İbn Eslem el-Ğâfikî *el-Mürşid fi'l-kuhl* adlı eserinde kendisinden önce yaşamış göz tabiplerinin bu alanda yazdıklarını iyice tetkik etmiş ve bu bilgilere kendi deneyimlerini ekleyerek eserini yazmıştır. Bu tabiplerden biri de İbn Sina'dır. Ğâfikî, kitabının baş tarafında eserin telif sebebini anlatırken İbn Sina ve Zehravî'nin (ö.1013) bu alanda yazdıklarının tümünü iyice tetkik ettiğini belirtip bu çalışmalardaki eksiklik veya katılmadığı

⁵⁸ Ahmet Ağrakça, *İslam Tıp Tarihi*, Akdem Yayınları, İstanbul 2016, s. 332-333. Burada adı geçen eserle ilgili olarak ayrıca bkz. Mahmut Kaya, "İbn Zühr", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 20, s. 470.

⁵⁹ Ağrakça, *İslam Tıp Tarihi*, s. 336.

⁶⁰ Bu konu ve burada geçen eserin yazma nüshaları ile tercümeleri hakkında bkz. Ağrakça, *İslam Tıp Tarihi*, s. 291-293.

tarafları tespit ederek konuyu yeniden ele alıp yazdığını kaydetmiştir.⁶¹ Bunlarla birlikte İbn Rüşd'ün İbn Sina'nın tıptan bir urcûzesini şerh ettiği de bilinmektedir.⁶²

Lisanuddîn İbn Hatîb, ünlü eseri *el-İhâta fî ahbâri Gırnata*'da İbn Sina'dan ve eserlerinden söz etmektedir. İbn Hatîb, Gırnata ehlinde Ahmed b. Muhammed el-Kernî ile ilgili bilgi verirken İbn Sina'nın urcûzesinden bir beyit aktarmaktadır.⁶³ Makkarî de bu duruma dikkat çekerek İbn Hatîb'in öğrencilerinden İbn Mihnâ'nın İbn Sina'nın *Elfiye*'sinin yani tıbbâ dair urcûzesinin şârihi olup çok iyi bir şerh yazdığından söz etmiştir. İlave olarak Makkarî, İbn Hatîb'in de bu eserden nakillerde bulunduğunu, tıp konusunda bu esere güvendiğini ve bu kitabın Mağrib'te meşhur olup Meşrik diyarında onu görmediğini belirttiğini nakletmiştir.⁶⁴ Makkarî, İbn Hatîb'in tıpla ilgili çalışmalarından söz ederken onun *el-Manzume* adlı tıbbâ dair bir urcûzesini İbn Sina'nın bu konudaki diğer bir urcûzesine dayandırdığını söylemiş ve bundan dolayı İbn Hatîb'in bu alanda da mükemmelliğe ulaştığını ifade etmiştir. Ayrıca Makkarî İbn Hatîb'in eserlerinden söz ederken onun tıp alanında yaptığı çalışmaların İbn Sina'nın urcûzeleriyle birleştirildiğinde bu sanatı tamamlayacağını da belirtmiştir.⁶⁵

Burada İbn Sina'nın tıp yönü ve bununla bağlantılı fıkhi bir meseleye dair meşhur bir tartışmayı zikretmek gerektiğini düşünüyoruz. İbn Sina'nın içki içmesi meselesiyle ilgili olan bu hususu, Endülüslü Mâlikî fakihî Ebu İshak Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî (ö.1388) *el-İ'tisâm* adlı eserinde ele almış ve İbn Sina'ya dair olumsuz bir bakış açısı içeren yorumlarda bulunmuştur. Şâtîbî'ye göre bazı Müslüman filozoflar içki ile ilgili ayeti (Maide 5/93) içkiyi faydası için içip, eğlence için içmedikleri, bu konuda Allah'a söz verdikleri, bunu tıpkı bedene sıhhat veren bir ilaç ve besin gibi gördükleri şeklinde yorumlamışlardır. Şâtîbî, İbn Sina'nın da böyle bir sözünün bulunduğu aktarıldığını ifade etmektedir. Şâtîbî'ye göre İbn Sina'yı tanıyan bazıları onun ilim vb. için içkiden istifade ettiğini, üzerindeki tembelliği atmak için onu uyandıracak miktarda içki kullandığını söylemektedirler. İçkinin insanı harekete geçiren bir özellikte olduğu düşüncesinden hareketle İbn Sina'nın da bundan dolayı içkiyi bırakmadığı söylenmiştir. Şâtîbî'ye göre bunların hepsi apaçık bir yanlışlıktır. Bunun tedavi bahsi altında kullanımı da söz konusu olamaz. Ayrıca bu konuda ihtilaf vardır. Şâtîbî'ye göre İbn Sina'nın bedendeki etkili hastalıklar için değil, tembellikten

⁶¹ Bu konu ve burada geçen eserin yazma nüshaları için bkz. Ağırakça, *İslam Tıp Tarihi*, s. 348-249.

⁶² Muhammed Abdullah Çinan, *Devletü'l-İslam fî'l-Endelüs*, c. II, s. 223, 722. Ayrıca bkz. Nubahî, *Tarihu kudâti'l-Endelüs*, Beyrut 1983, s.111.

⁶³ Lisanuddîn İbn Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Gırnata*, c. I, s. 206-207.

⁶⁴ el-Makkarî, *Nefhu't-tib*, c. VII, s. 281-282.

⁶⁵ el-Makkarî, *Nefhu't-tib*, c. VII, s. 99.

kurtulmak, sağlığı korumak ve dinç olmak vb. durumlar için bunu kullanmayı söylediği sabittir. Bu konudaki ihtilaf içkinin hastalıkta kullanılması ile ilgilidir. Dolayısıyla İbn Sina'nın ve filozofların söyledikleri Allah'ın şeriatını bozmaktır, bid'attır.⁶⁶

Şâtıbî'nin, İbn Sina'nın yukarıda belirtilen muhtelif sebeplerle içki içtiğine dair ifadelerini doğrulayan kayıtlar bulunmaktadır. Bu kayıtlardan en önemlisi İbn Ebi Useybia'nın (ö.1269) *Uyûnu'l-enba' fi tabakâti'l-etibbâ* adlı eserinin İbn Sina ile ilgili bölümünde geçmektedir. Bu bölümde İbn Sina'nın hal tercümesini kendi ağzından öğrencisi Ebu Ubeyd el-Cüzcânî nakletmekte ve buna göre İbn Sina içki kullanımına dair şu ifadeleri sarf etmektedir:

(...) ve herhangi bir meselenin tedkikinde tertip etmiş olduğum kıyasın hadd-i evsatını bulamayacak olursam camiye gider ve namaz kılarak her şeyi icad ve ibda etmiş olan Allah'a niyaz eder ve bu suretle o problemi hallederdim. Evime döndüğüm vakit geceleri kandili önüme koyar ve okuyup yazmaya başladım. Uyku bastırarak veya vücuduma bir zaaf arız olacak olursa uykuyu kaçırmak ve zaafımı gidermek için bir kadeh şarap içer ve gene okumaya devam ederdim. (...)⁶⁷

Bu ifadeler ile Şâtıbî'nin İbn Sina'ya dair söyledikleri arasında paralellik olduğu açıkça görülmektedir. Buna ilave olarak aynı eserde Cüzcânî İbn Sina ile ilgili olarak şunları da söylemektedir: “Her gece İbn Sina'nın evinde talebe çeşitli dersler okurlardı. Ben *Şifâ* okudum. Benden sonra başkalarına *el-Kânun* okuturdu. Dersler bittikten sonra içki meclisi kurulur ve türlü türlü hanendeler meydana çıkardı.”⁶⁸ Bu bölümü çeviren Şerefeddin Yaltkaya, son cümleye düştüğü dipnotta şarap içmek ve pek çok istiğrak-ı şehvette bulunmanın ilk defa İbn Sina'da görüldüğünü ifade etmektedir.⁶⁹ Dolayısıyla mevcut meselenin fihki bağlamında uzun uzadıya tartışmalar yapılacak olsa da içki içmenin İslam dini açısından açık olan durumuna dair Şâtıbî'nin ifadelerini anlamak mümkündür.

⁶⁶ Ebu İshak eş-Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, c. II, Takdim: Ebu Ubeyde Hasan Âli Süleyman, Mektebetu't-Tevhid, trsz., s. 359-360.

⁶⁷ İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enba' fi tabakâti'l-etibbâ*, Tahkik: Nizar Rıza, Menşûratu Zâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrut trsz., s. 438. Krş. [İbn Ebi Useybia], “İbn Sina'nın İbn Ebi Useybia'nın Tabakât'ındaki Hal Tercümesi”, Çev. M. Şerefeddin Yaltkaya, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tedkikler*, TTK Yayınları, seri: VII, no: 1, Muallim Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1937, s. 4.

⁶⁸ İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enba' fi tabakâti'l-etibbâ*, s. 441, 444. Krş. [İbn Ebi Useybia], “İbn Sina'nın İbn Ebi Useybia'nın Tabakât'ındaki Hal Tercümesi”, s. 10, 14. İbn Sina'nın içkinin farklı yemeklerle nasıl içileceğine dair ifadeleri de vardır. Bunlar için bkz. [İbn Sina], “İbn Sina'nın Tıbdan Bir Urcuzesi”, Çev. Şerefeddin Yaltkaya, *Türk Tıp Tarihi Arkivi*, c. 1, no: 4, 1935, Kader Basımevi, İstanbul 1936, s. 133-134.

⁶⁹ [İbn Ebi Useybia], “İbn Sina'nın İbn Ebi Useybia'nın Tabakât'ındaki Hal Tercümesi”, s. 10, 2. dipnot.

Müslümanlar dışında Endülüs'te yaşamış düşünürlerin de İbn Sina'nın tıp çalışmalarına ilgi duyduğu görülmektedir. Endülüslü Yahudi filozof Musa İbn Meymun tıpla ilgili eserlerinden biri olan *Risale fi'l-cima*'da genellikle kendisinden önce bu alanda eser yazmış olanlardan faydalandığı gibi İbn Sina ve İbn Zühr'den de nakiller yapmıştır. Kısaca *fi'l-Cima*' olarak da anılan bu eser 1179-1181 yılları arasında yazılmış ve Hama emiri Melikü'l-Muzaffer Takıyyuddin Ömer'e takdim edilmiştir. Eser Arapça yazılmış ve Zerehya İbn İshak tarafından İbraniceye tercüme edilmiştir. Herman Kroner bu çeviriyi Arapça aslıyla beraber 1906 yılında neşretmiştir.⁷⁰

Esasında İbn Sina'nın bir hekim olarak Batı'da tanınmaya başlamasının *el-Kânun fi't-tıbb*'ın Toledo'da Cremonalı Gerard (ö.1187) tarafından XII. yüzyılın sonlarında Latinceye tercüme edilmesiyle gerçekleştiği ifade edilmiştir.⁷¹ İbn Sina'nın *el-Urcûze fi't-tıbb* adlı eserinin de yine aynı isim tarafından XII. yüzyılda Latinceye çevrildiği kuvvetli bir ihtimal olarak dile getirilmiştir. Fakat İbn Sina'nın *el-Urcûze fi't-tıbb* adlı bu eserinin İbraniceye tercümesinin ise Moise İbn Tibbon (ö.1274) tarafından yapıldığı ifade edilmiştir. Yine İbn Sina'nın *Ahkamu'l-edviyeti'l-kalbiyye* adlı eserinin de Arnaldo de Villanova (ö.1311) tarafından 1306'da Barcelona'da *De Viribus Cardis* adıyla Latince'ye tercüme edildiği kayıtlarda geçmektedir.⁷²

Bir tabip olarak İbn Sina Endülüslü Müslüman ve gayrimüslim tabipler için önemli bir kaynaktır. İbn Zühr, İbn Baytar, Ğafiki vb. şahsiyetler İbn Sina'nın *el-Kânun* adlı eserinden istifade etmişlerdir. Bazı bölümlerine yönelik reddiyeler olsa ve bazı kişilerce İbn Sina hafife alınsa da genel izlenim bu konuda İbn Sina'nın Endülüs'te önemli bir yere sahip olduğudur. Bu noktada Endülüslü tarihçilerin kayıtlarında İbn Sina'nın tıba dair bir urcûzesi de sıklıkla vurgulanmakta ve bunun ilgi gördüğü ifade edilmektedir. Tıpla bağlantılı olarak İbn Sina'nın tedavi ve bazı faydaları nedeniyle içki içtiğine dair rivayetleri değerlendirmede Endülüslü meşhur fakih eş-Şâtıbî İbn Sina'yı eleştirmekte ve bu tavrının asla kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Endülüslü Yahudi filozof İbn Meymun da İbn Sina'nın tıp çalışmalarından yararlanmış ve ondan nakillerde bulunmuştur. Diğer yandan İbn Sina'nın *el-Urcûze fi't-tıbb* ve *el-Kânun fi't-tıbb* adlı eserleri Cremonalı Gerard tarafından Latinceye tercüme edilmiş, bu urcûze ise Moise İbn Tibbon tarafından da İbraniceye çevrilmiştir. İbn Sina'nın öteki eserlerinin de benzer şekilde farklı dillere çevrildiği bilinmektedir. Dolayısıyla gerek Endülüslü Müslüman âlimler ve gerekse de Endülüslü Yahudi ve Hristiyan

⁷⁰ Ağrakça, *İslam Tıp Tarihi*, s. 290.

⁷¹ Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, c. I, s. 50, 96, 144. Ayrıca bkz. Şemsettin Günaltay, "İbn Sina'nın Şahsiyeti ve Milliyeti Meselesi", *Belleten*, c. 4, sy. 13, 11 Kanun 1940, TTK Basımevi, Ankara 1994, s. 36-37.

⁷² Karlığa, "İbn Sina-Etkileri", c. 20, s. 348-349.

düşünürler, İbn Sina'nın tıp yönüne önemli derecede olumlu bir yaklaşım içerisinde olup ondan yararlanmışlar ve onu tavsiye etmişlerdir.

Sonuç

Endüslü düşünürlerin felsefi kişiliği açısından İbn Sina algılarına toplu bir şekilde baktığımızda şunları söyleyebiliriz: İbn Sina'nın İbn Tufeyl'in gözünde oldukça değerli bir yeri varken; onu derinlemesine değerlendiren, felsefi açıdan ve özellikle de metodik bakımdan ona hatırı sayılır eleştirilerde bulunan İbn Rüşd ise İbn Sina'ya olumsuz bakıyor gözükmektedir. Fakat buna rağmen İbn Rüşd'ün gözünde İbn Sina önemlidir, Doğu ve Batı dünyasının en muteber felsefe üstadıdır ve bir çırpıda kenara konulacak biri değildir. İbn Seb'în'e geldiğimizde, onun İbn Sina'ya en ağır eleştirileri yönlendiren şahsiyet olduğunu görmekteyiz. İbn Sina'nın filozofluğunu ve hatta felsefeyi anlayıp anlamadığını bile tartışmaya açan İbn Seb'în, İbn Sina için hakarete varan ifadeler sarf etmekte ve ona yönelik olumsuz bir yaklaşım içerisinde bulunmaktadır. İbn Haldun ise İbn Sina'ya karşı bakışında olumlu ile olumsuz arasında bir yerde durmaktadır. Endüslü tabakât sahipleri ve tarihçiler ise eserlerinde Endülüs'ün bazı şair ve âlimlerinin İbn Sina'nın felsefi yönüne dair olumsuz algılarına ve fikirsel düzeyde eleştirilerine yer vererek İbn Sina'nın felsefi kişiliğine dair olumsuz bakışa destek vermiş olmaktadırlar.

Endüslü Yahudi filozof, düşünür ve mütercimlerin İbn Sina'ya bakışlarında da olumlu ve olumsuzlukta bir denge kendisini gösterir. İbn Meymun ve İbn Davud, İbn Sina'nın eserlerine ve fikirlerine baskın bir şekilde, Todros Todrosi ve Hasdai Crescas'ın ise kısmen olumlu yaklaşımları bulunurken; İsaac Albalag, Moses Narboni ve Moses ben Judah gibi kişiler ise açıkça İbn Sina karşıtlığı sergilemişlerdir. İbn Tibbon'lar ve Kalonymus ben Kalonymus, İbn Kaspi ve Gersonides gibi düşünürler de benzer yaklaşıma yakın durmuşlardır. Ancak hepsinin olumlu veya olumsuz olarak da olsa İbn Sina ile ilgilendikleri görülmektedir. Endüslü Hıristiyanlara gelince onların İbn Sina'ya bakışları elimizdeki bilgiler ve incelediğimiz şahıslar kadarıyla, olumlu bir çizgide yer alır.

İbn Sina'nın tabiiliği söz konusu olduğunda onun Endüslü Müslüman tabiiler için oldukça önemli ve istifade edilmeye değer olduğu karşımıza çıkar. Eserlerinin bazı bölümlerine yönelik reddiyelere maruz kalsa ve bazılarınca hafife alınsa da İbn Sina Endülüs'te bir tabip olarak oldukça olumlu bir algıya sahip görünmektedir. Ancak mesele onun tedavi ve bazı faydaları nedeniyle içki içmesine gelince, özellikle bu konuda fakihlerden oldukça sert tepkiler alır. Endüslü Yahudi ve Hıristiyan filozof ve düşünürlerin de İbn Sina'nın tabiiliğine olan ilgileri üst düzeydedir. Onun eserlerinden istifade edip bunları farklı dillere çevirmişlerdir. Dolayısıyla gerek Endüslü Müslüman âlimler ve gerekse de Endüslü Yahudi ve Hıristiyan düşünürler, İbn Sina'nın tıp yönüne olumlu bakmışlar, ondan yararlanmışlar ve onu tavsiye etmişlerdir.

Bütün bu bilgi ve yorumlardan hareketle şu değerlendirme ve sonuçlara ulaşmamız mümkündür: Endülüslü Müslüman düşünür ve tarihçilerin İbn Sina'ya yönelik bakışları farklılık göstermektedir. Olumlu ve olumsuz bakış açıları dengeli bir dağılım gösterse de olumlu yaklaşım biraz daha baskındır. İbn Sina'ya yönelik eleştirilerin ve buna bağlı olumsuz bakışların büyük oranda onun felsefi kimliğiyle ilgili olduğu, fakat onun tabip kişiliği ve tıp ilmindeki çalışmaları açısından ise yoğunluklu bir şekilde Endülüslü düşünürlerin olumlu bakışlarına mazhar olduğu görülmektedir. Endülüslü Müslüman düşünürler kadar Endülüslü Yahudi düşünürlerin de Müslüman düşünürlerle benzer bir grafik çizdiği yerde Hıristiyan düşünür ve mütercimlerin ise büyük çoğunlukla İbn Sina'yı her açıdan daha olumlu karşıladıkları ve ona ilgi gösterdikleri söylenebilir.

Netice itibarıyla Doğu İslam medeniyetinin en önemli düşünürlerinden birisinin Batı İslam medeniyetinde nasıl görüldüğüne dair önemli ipuçları veren bu bilgiler, Batı İslam dünyasının felsefe ve bilime bakışını bizlere tanıtmakta, böylece bu bölge ve medeniyetin sosyal, siyasi ve kültürel yapısı hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bu bilgilerle Endülüs siyasi, sosyal ve bilim ilişkilerini daha iyi görebilmekteyiz. Endülüs düşünürlerinin zihinlerinde yer alan gerek fıkhi kaygılar, gerek tasavvufi eğilimler ve gerekse de kendilerine özgü olabilme tutumları bu çalışmayla kısmen de olsa ortaya çıkabilmiştir. Her şeyden önce Endülüs düşüncesi en az Doğu İslam düşüncesi kadar kendine özgü bir kimliğe sahiptir ve bir taklitten ibaret olmayıp yeni bir felsefe ve bir açıdan da Doğu İslam felsefesinin daha da ileriye götürülmüş halidir; bu açıdan özgündür. Öte yandan burada kişi algılarını, düşünürler ve tarih bağlamında incelemekle bilginin sosyolojisine adım atmış olmaktadır ki, bu, düşünce tarihinin kopuk ve yalıtılmış bir şekilde ele alınmaması gerektiğini bizlere göstermiştir. Bu açıdan burada ele aldığımız düşünürlerin kanaatleri hem Doğu İslam dünyasına ait bir sosyolojinin bıraktığı izleri, hem de içerisinde yaşamış oldukları Endülüs dünyasının sosyolojisinden etkileri taşımakta ve bunlarla şekillenmektedir. Elbette tarihe damgasını vurmuş düşünürlerin bu sosyal bağlardan kendilerini kurtarmaya çalışarak objektifliğe yöneldiklerini görebilmekteyiz. Burada ele aldığımız düşünürler bütün bu etki ve izlerle şekillenen düşünceleriyle kendilerinden sonraki medeniyetlere elbette etkide bulunmuşlar ve böylece ortaya bilgi sosyolojisinin ya da sosyolojinin felsefesinin öngördüğü, bireyin kolektif bilgiden yararlandığı ama onu geliştirerek farklı bir bilgi düzeyi ortaya koyduğu, zamanla bu bilgideki bireysel çizginin kaybolup genel bir beşeri bilginin ortaya çıktığı şeklindeki yaklaşım gerçekleşmiş olmaktadır.

Meşrikî-Mağribî felsefe ayrımına dair tartışmalar noktasında ise bu çalışmamız göstermiştir ki; rasyonellik esasında hem Meşrik'te hem Mağrib'de baskındır. Ancak şu acı gerçeği de unutmamalıyız: Meşrik'te Gazâlî'yle başlayan İbn Sina'ya yönelik olumsuz bakış maalesef Batı İslam dünyasında da devam etmiştir. Endülüs'ün Zahirî-Malikî fakihlerinin ve aynı yoldaki bazı siyasi

otoritelerin de etkisiyle bu bakış sonraki zamanlarda pek değişmemiş gözükmektedir.

Kaynakça

- Ağırakça, Ahmet, *İslam Tıp Tarihi*, Akdem Yayınları, İstanbul 2016.
- Alper, Ömer Mahir, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakımeyn", *Divan*, 2001/1, ss. 145-172.
- Arkan, Atilla, "İbn Sina'nın İbn Meymun Üzerindeki Etkileri", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2009, ss.345-351.
- Atay, Hüseyin, "Önsöz", Musa İbn Meymun, *Delâletü'l-hâirîn* içinde, İbranca'dan Arapçaya Çev. ve Haz. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1974.
- Aydın, Mustafa, *Bilgi Sosyolojisi*, Açılım Kitap, İstanbul 2016.
- Bozkurt, Birgül, "Endüslü Filozof-Süfi İbn Seb'in'e Göre Hakikati Arayanlar", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi*, c. VII, yıl 2009, sy. 14, ss. 283-309.
- Bozkurt, Birgül, "İbn Seb'in'in Felsefe ve Filozoflara Bakışı", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol – M. Enes Kala, YBÜ İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara 2014, ss. 441-453.
- Bozkurt, Ömer, *Gazâlî ve İbn Rüşd'de İmkan İmkansızlık ve Zorunluluk*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2009.
- Bozyiğit, Ahmet, *İbn Meserre ve Felsefesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015.
- Burnett, Charles, "The Translating Activity in Medieval Spain", *The Legacy of Muslim Spain*, Edited By. Salma Khadra Jayyusi, E. J. Brill, Leiden - New York - Köln 1992.
- de Libera, Alain, *Ortaçağ Felsefesi*, Çev. Ayşe Meral, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Durusoy, Ali, "İbn Rüşd'ün Aristoteles İnşasında Fârâbî ve İbni Sina'nın Katkıları", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, Ed. M. Kazım Arıcan, B. Ali Çetinkaya vd., Asitan Yayınları, Sivas 2009, ss.283-293.
- el-Makkari, Ahmed b. Muhammed et-Tilimsani, *Nefhu't-tib min gusni'l-Endelüsi'r-râtib*, thk. İhsan Abbas, c. II, Dar-u Sadır, Beyrut 1988.
- eş-Şâtîbî, Ebu İshak, *el-İ'tisâm*, c. II, Takdim: Ebu Ubeyde Hasan Âli Süleyman, Mektebetü't-Tevhid, trsz.
- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)*, Trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.
- Goichon, A. M., *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, Çev. İsmail Yakıt, Ötüken Yayınları, İstanbul 2000.
- Gutas, Dimitri, *İbn Sina'nın Mirası*, Der. ve Terc. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2010.

Ğinan, Muhammed Abdullah, *Devletü'l-İslam fi'l-Endelüs*, c. II, Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1990.

Harekat, İbrahim, "Mağrib", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 27, 2003, ss. 314-318.

Harvey, Steven, "Arabic into Hebrew: The Hebrew Translation Movement and the Influence of Averroes upon Medieval Jewish Thought", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank and Oliver Leaman, Cambridge University Press 2003.

İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-enba' fi tabakâti'l-etibbâ*, Tahkik: Nizar Rıza, Menşûratu Zâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrut trsz.

[İbn Ebi Useybia], "İbn Sina'nın İbn Ebi Useybia'nın Tabakât'ındaki Hal Tercümesi", Çev. M. Şerefeddin Yaltkaya, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tedkikler*, TTK Yayınları, seri: VII, no: 1, Muallim Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1937, ss. 1-39.

İbn Hatîb, Lisanuddîn, *el-İhâta fi ahbâri Gırnata*, c. I, Thk. Muhammed Abdullah Ğinan, Kahire 1973.

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl Felsefe Din İlişkisi*, Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.

İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2013.

İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, Çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ, c. 1, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998.

İbn Seb'în, *Büddü'l-ârif*, Tahkik: Corc Ketture, Daru'l-Endelus-Daru'l-Kindî, Beyrut 1978.

İbn Seb'în, *Risaletü'l-fakiriyye, Resailü İbn Seb'în içinde*, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire 1956.

İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbihât)*, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

[İbn Sina], "İbn Sina'nın Tıbdan Bir Urcuzesi", Çev. Şerefeddin Yaltkaya, *Türk Tıp Tarihi Arkivi*, c. 1, no: 4, 1935, Kader Basımevi, İstanbul 1936, ss. 127-144.

İbn Tufeyl / İbn Sina, *Hayy İbn Yakzan Ruhun Uyanışı*, Çev. Yusuf Özkan Özburun ve Diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

İbn-i Haldun, *Mukaddime*, c. II, Çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Kültür Armağanı, Ankara 2004.

Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

Karlığa, H. Bekir, "İbn Sina-Etkileri", *DİA*, yıl 1999, c. 20, ss. 345-353.

Kaya, Mahmut, "İbn Zühr", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 20, yıl 1999, ss. 469-472.

Nubahî, *Tarihu kudâti'l-Endelüs*, Daru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut 1983.

Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih*, TDV Yayınları, Ankara 2013.

Palencia, Angel Gonzales, *Tarihu'l-fikri'l-Endelüsü*, Çev. Hüseyin Munis, Mektebetu's-Sikafeti'd-Diniyye.

Pines, Shlomo, "Translator's Introduction the Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed", Moses Maimonides, *The Guide of The Perplexed*, Trans. Shlomo Pines, The University of Chicago Press, Chicago 1964.

Puig, Josep, "İslam Felsefesinin Hristiyan İspanya'daki Serüveni (1200'e Kadar)", *İslam Felsefesinin Avrupa'ya Girişi* içinde, Charles E. Butterworth - Blake Andree Kessel, Çev. Ömer Mahir Alper - Ayşe Meral, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001.

Saruhan, Müfit Selim, "Zahirîliğin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefi Meseleler", *Dini Araştırmalar*, c. 9, Mayıs Ağustos 2006, sy. 25, ss. 159-179.

Sezgin, Fuat, *İslam'da Bilim ve Teknik*, c. I, Çev. Abdurrahman Aliy, İstanbul Büyükşehir Belediyesi A.Ş. Yayınları, İstanbul 2008.

Süleyman Uludağ, "İbn Haldun", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 19, 1999, ss. 538-543.

Şemsettin Günaltay, "İbn Sina'nın Şahsiyeti ve Milliyeti Meselesi", *Bellekten*, c. 4, sy. 13, 11 Kanun 1940, TTK Basımevi, Ankara 1994, ss. 1-37.

Şimşek, Oya & Aydın, Yaşar, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 17, sy. 1, 2008, ss. 283-296.

DURKHEIM VE WEBER: PARADİGMATİK BAĞLAMDA KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME*

Zeynep TÜRKKAN**

Öz

Bu çalışmanın amacı, sosyoloji biliminin başlıca kurucularından sayılan Max Weber ve Emile Durkheim'in sosyolojik görüşlerini paradigmatik bağlamda ele alıp karşılaştırmak ve bu yolla, onların metodolojik yaklaşımlarındaki benzerlik ve farklılaşmaları tespit etmektir. Bu amaç doğrultusunda, öncelikle paradigma kavramı tanımlanmaya, daha sonra Durkheim ve Weber'in toplumsal ontoloji ve insan doğası hakkındaki görüşleri ile epistemolojik ve metodolojik görüşleri ele alınıp karşılaştırılmaya çalışılacaktır. Sonuç bölümünde de çalışmanın sonucunda ulaşılan bulgular bir tabloda gösterilerek, iki paradigma arasında herhangi bir yakınlaşma olup olmadığı değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Max Weber, Emile Durkheim, Paradigma.

Durkheim and Weber: A Comparative Analysis in a Paradigmatic Context

ABSTRACT

The aim of this study is to analyse and compare sociological views of Max Weber and Emile Durkheim, who are regarded as among the principal founders of sociology, in a paradigmatic context and by this way, to identify convergences and divergences in their methodological approaches. In accordance with this purpose, firstly it will be attempted to define the concept of paradigm and afterwards to analyse and compare Weber and Durkheim's ideas about social ontology, human nature, epistemology and methodology. Lastly, by tabularizing findings which are arrived in this study, it will be tried to evaluate if there is any convergence between two paradigm.

* Bu makale, "Durkheim ve Weber: Paradigmatik Bağlamda Karşılaştırmalı Bir İnceleme" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, zeynepturkkan@sdu.edu.tr.

Key words: Max Weber, Emile Durkheim, Paradigm.

Giriş

İster doğa bilimleri ister sosyal bilimler ile meşgul olsun, her araştırmacı, bilimsel çalışmalarını belli bir paradigma temelinde gerçekleştirir. Kuram ve yöneme öncel olan birtakım felsefi varsayımlar¹ veya araştırmacıyı yönlendiren dünya görüşü² anlamına gelen paradigma, bilimsel bilginin üretilmesi açısından zorunlu bir önkoşuldur. Nitekim “bir paradigmanın ya da paradigma adayının olmadığı yerde, belli bir bilimin gelişmesi ile uzaktan yakından ilintisi olabilecek bütün etkenlerin göreceli önemlerini ayırt etme olanağı yoktur”.³ Dolayısıyla, böyle bir durumda yapılan iş olgu toplama ile sınırlı kalacak, olguların değerlendirilmesi ve bilime katkı sağlayabilecek anlamlı ve işe yarar bir sonuca ulaşılması mümkün olmayacaktır.

Bu çalışmada görüşleri ele alınan iki büyük sosyolog Emile Durkheim ile Max Weber de, diğer bütün sosyal bilimciler gibi, çalışmalarını, içinde buldukları düşünce geleneğinden, ya da farklı bir ifadeyle, benimsedikleri paradigmadan referans alarak gerçekleştirmişlerdir. Bu bağlamda, Durkheim’in sosyolojik yaklaşımında Fransız pozitivist geleneğinin etkisi ağır basarken, Weber’in görüşleri büyük ölçüde yeni-Kantçı (neo-Kantian) filozoflar ile diğer Alman düşünürlerin etkilerini taşımaktadır. Yine Durkheim, sosyolojiyi, doğa bilimi yöntemlerine dayalı bir toplumsal kurumlar bilimi olarak kurmayı hedeflerken, Weber böyle bir fikre çok az ilgi duymuştur. Weber yaşamı boyunca kendisi ve başkaları tarafından öncelikli olarak bir “sosyolog” olarak değil bir tarihçi, ekonomist ve hukuk teorisyeni olarak görülmüştür.⁴ Bu nedenle Weber’in, kariyerinin diğer unsurlarından da etkilenen sosyolojik görüşleri, Durkheim’in yaklaşımından oldukça farklı bir nitelik taşır.

Bu çalışmanın konusu, sosyoloji için olduğu kadar din sosyolojisi için de oldukça önemli iki figür olan Max Weber ve Emile Durkheim’in sosyolojik görüşlerini paradigmatic bağlamda ele alıp karşılaştırmak ve bu yolla onların metodolojilerindeki benzerlikleri ve farklılıkları tespit etmektir. Bu bağlamda

¹ Gibson Burrell-Gareth Morgan, *Sociological Paradigms and Organisational Analysis*, England, Ashgate, 1979/1992, s.1.

² Egon G. Guba-Yvonna S. Lincoln, “Competing Paradigms in Qualitative Research”, *The Landscape of Qualitative Research*, Editörler: Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln, Sage Publications, United States of America, 1998, pp. 195-220, s.195. Kuhn’un tezinde de paradigma kavramı, -başka anlamların yanında- “dünya görüşü” veya “bakış açısı” gibi anlamlara gelir. Bkz. Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, 8. Baskı, İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2008, s. 207.

³ Kuhn, 2008, s. 87-88.

⁴ Anthony Giddens, “Weber and Durkheim: Coincidence and Divergence”, *Max Weber and His Contemporaries*, Ed. Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel, Allen & Unwin, London, 1987, pp.182-189, s. 182.

araştırmamızda, paradigma nedir? Durkheim ve Weber'in görüşlerinde; (i) toplum nedir ve nasıl karakterize edilir? (ii) Bilimsel bilgi nasıl elde edilir? (iii) Sosyal bilimlerde doğa bilimlerinin yöntemleri model alınmalı mıdır? (iv) Bilim ve değer ilişkisi nasıl değildir? (v) Bilimsel çalışma açısından yasaların statüsü nedir? (vi) Sosyolojik çalışmada hangi açıklama türleri benimsenmelidir? (vi) Bilimsel çalışmada hangi tür kavramlar tercih edilmelidir? gibi sorulara cevaplar aranacak; ulaşılan bulgular doğrultusunda, sonuç bölümünde, Weber ve Durkheim'in metodolojik yaklaşımlarında herhangi bir örtüşme veya yakınlaşmanın olup olmadığı değerlendirilecektir.⁵

1. Paradigma Kavramı

Kelime anlamı itibariyle örnek, numune, dizi, kip, çekim örneği gibi anlamlara gelen⁶ paradigma kavramı, büyük ölçüde Thomas Kuhn'un 1962'de yayımladığı *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı kitabı sayesinde sosyolojinin de dâhil olduğu akademik disiplinlerde önemli olmuştur.⁷ Söz konusu eserde paradigmayı bir çok farklı anlamda kullanan Kuhn⁸, kavram ile kastedilenin net olmadığı şeklindeki eleştiriler⁹ üzerine kitabı yayınlanmasından yaklaşık yedi yıl sonraki ikinci baskısının sonsözünde (1969), kavramı aslında iki ayrı anlamda kullandığını belirtmiştir. Buna göre, Kuhn kavramı, (i) belli bir topluluğun üyeleri

⁵ Çalışmamızda Weber ve Durkheim'in daha çok "epistemolojik" ve "metodolojik" görüşlerine odaklandığımız için araştırmamızın temel iki kaynağı, onların başlı başına metodolojiye yönelik olan eserleridir. Bu bağlamda, Durkheim'in 1895'te yayınladığı *Sosyolojik Yöntemin Kuralları (Les regles de la methode sociologique)* adlı eseri ile Weber'in 1903 ile 1917 yılları arasında yazmış olduğu "Sosyal Bilimde ve Sosyal Politikada 'Nesnellik'", "Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine Eleştirel İncelemeler" ve "Sosyoloji ve İktisatta 'Etik Tarafsızlık'ın Anlamı" şeklindeki üç makaleden oluşan ve Weber'in ölümünden sonra *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi* adı ile basılan eseri çalışmamızda esas alınan temel kaynaklardır.

⁶ Bkz. www.tdk.gov.tr; <http://tureng.com/tr/turkce-ingilizce/paradigm>; <https://www.seslisozluk.net/paradigm-nedir-ne-demek>; <https://translate.google.com/#en/tr/paradigm>. (25.05.2017).

⁷ Bernard P. Cohen, "Paradigms and Models", *Encyclopedia of Sociology*, Editörler: Edgar F. Borgatta & Rhonda J. V. Montgomery, Second Edition, An Imprint of The Gale Group, Macmillan Reference USA, 2000, s. 2023-2031.

⁸ Thomas Kuhn'da paradigma kavramının ne olduğu üzerine bir makale kaleme alan Margaret Masterman, Kuhn'un "paradigma"yı yirmibirten daha fazla farklı anlamda kullandığını ve Kuhn'un yarı şairane dili dolayısıyla kavramın yüzeysel okuyucu için anlaşılmasının zor olduğunu belirtmektedir. Margaret Masterman, "Paradigmanın Doğası", *Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, Editörler: Imre Lakatos, Alan Musgrave, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1992, s. 70-110.

⁹ Paradigma kavramının belirsizliğine ilişkin eleştiri veya olumlu değerlendirmeler hakkında bkz. Cohen, 2000, s. 2027; Egon G. Guba, (1990). "The Alternative Paradigm Dialog", *The Paradigm Dialog*, Editör: Egon G. Guba, United States of America, Sage Publications, s.17-27;

tarafından paylaşılan inançların, değerlerin, tekniklerin bütünü, (ii) (bu bütünün içinde bir tek tür unsur olarak) model yahut örnek olarak kullanılan ve gerektiği zaman olağan bilimdeki bütün diğer bulmacaların çözümleme temeli olarak kesin kuralların yerine kullanabilen somut bulmaca çözümleri¹⁰ anlamında kullanmıştır.

Kuhn'un çalışması, esas olarak doğa bilimlerini hedef almış ve çoğu doğa bilimcinin geleneksel görüşlerine saldırmış olmasına rağmen, onun, sosyal bilimciler üzerindeki etkisi doğa bilimcilere oranla çok daha fazla olmuştur. Onun etkisiyle tarih, felsefe ve bilim sosyolojisi alanlarında önemli sorular ortaya atılmış ve bu alanlarda büyük bir literatür oluşmuştur.¹¹ Bu bağlamda, sosyolojide paradigmayı tanımlamak ve sosyolojik paradigmaları sınıflandırmak için çok sayıda girişim söz konusu olmuştur.¹² Paradigma hakkında yapılan tanımlamalara bakıldığında, onun, genellikle, bilimsel çalışmada araştırmacıya yol gösteren ontolojik, epistemolojik ve metodolojik varsayımlar bütünü olarak tarif edildiği görülmektedir.¹³ Bu çalışmada da paradigmanın bu şekildeki tanımı benimsenmiş ve kullanılmıştır.

¹⁰ Kuhn, 2008, s. 282.

¹¹ Cohen, 2000, s. 2025. Sosyolojinin alt dallarından olan *Bilgi Sosyolojisi* (Arslan, 2007, s. 21) ve genel sosyoloji üstü bir disiplin olan *Sosyolojinin Sosyolojisi* (Aydın, 2010, s. 13) bu bağlamda örnek olarak gösterilebilir. Kuhn'un tezinin bilgi sosyolojisi açısından önemi hakkında bkz. John Urry, "Thomas S. Kuhn as Sociologist of Knowledge", *The British Journal of Sociology*, Vol. 24, No.4 (Dec., 1973), (pp. 462-473), s. 468. www.jstor.org/stable/589735 (06.05.2015); Ted Benton & Ian Craib, *Sosyal Bilim Felsefesi*, Çev. Ümit Tatlıcan-Berivan Binay, 2. Basım, Ankara, Sentez Yayınları, 2012, s.84; Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat*, 2. Basım, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007, s. 16. *Sosyolojinin sosyolojisi* hakkında bkz. John Hassard, *Sociology and Organization Theory*, New York, Cambridge University Press, 1993, s. 57. Randall Collins, "A sociology of Sociology. By Robert W. Friedrichs", *American Journal of Sociology*, Vol.79, No.5, Published by University of Chicago Press, 1974, pp. 1364-1367. www.jstor.org/stable/589735 (13.01.2015); George Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, Çev. Himmet Hülür, Ankara, De Ki Yayınları, 2012, s. 529.

¹² Bazı paradigma tanım ve sınıflandırmaları hakkında bkz. Ritzer, 2012, s. 533-534; Andrew Effrat, "Power to the Paradigms: An Editorial Introduction", *Perspectives in Political Sociology*, (Ed. A. Effrat) United States of America, MacMillan Publishing Company, 1973, s.11; Tom Bottomore, "Competing Paradigms in Macrosociology", *Annual Review of Sociology*, Vol. 1, 1975, pp.191-202, s.199. <http://www.jstor.org/stable/2946044> (08.05.2015); Rudolf Richter, *Sosyolojik Paradigmalar*, Çev. Necmeddin Doğan, İstanbul, Küre Yayınları, 2012, s.23; Joseph A. Maxwell, *Qualitative Research Design*, Second Edition, Sage Publications, California, 2005, s. 36.

¹³ Örnek olarak bkz. Burrell & Morgan, 1979/1992, s. 45; Guba & Lincoln, 1998, s.201; Joseph A. Maxwell, *Qualitative Research Design*, Second Edition, Sage Publications, California, 2005, s. 36; Lawrence W. Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, Çev. Sedef Özge, İstanbul, Yayınodası Yayıncılık, 2007, s. 119-120; Beylül Dikeçligil, "Sosyal Bilimler Epistemolojisinde Sorunların Kaynağı: Ontolojiyi Unutmak", *Toplum Bilimleri Dergisi*, Cilt:1-3 Sayı:1-6, (s.47-67), 2009, s. 48.

2. Sosyal Ontoloji ve İnsan Doğası

Ontoloji, araştırması yapılan fenomenin doğasını (özel yapısını) araştırırken¹⁴ sosyal ontoloji de toplumsal olanın doğasını ve toplumsal hayatın temel yapılarını¹⁵ araştırır. İnsan doğasına ilişkin varsayımlar ise herhangi bir sosyal bilimsel teoride yansıtılan insan modelinin ne olduğu konusu hakkındadır.¹⁶ Birey davranışlarının oluşmasında “özgür irade”nin mi yoksa “belirlenim (determinizm)”in mi temel tayin edici olduğu tartışması bu kapsamda gerçekleşir. Bu başlık altında, Durkheim ve Weber’in sosyal ontoloji ve insan doğasına hakkındaki görüşleri ele alınacaktır.¹⁷

Durkheim’a göre toplum, kendisini oluşturan öğelerden farklı, *su-i generis* bir gerçekliktir. Nasıl ki doğru oranlarda ve doğru koşullar altında bağlanan iki gazın, -hidrojen ve oksijenin- etkileşimi yeni bir fenomeni yani “su”yu üretirse¹⁸, aynı şekilde toplum da onu oluşturan bireylerden farklı kendine has bir yapı oluşturur. Böylece her birey, halihazırda organize edilmiş bir toplum içinde doğar ve o suretle kişisel gelişimini tamamlar. Bir toplum, yüzyıllar boyunca, nesiller yaşarken ve ölürken stabil bir organizasyona sahip olabilir. Bu nedenle bir birey, bir toplumda yalnızca bir element, daha geniş sistemdeki tekil ünedir. Toplumun özellikleri, onu oluşturmak için birbirine bağlanmış bireylerden çıkarılamaz.¹⁹ Durkheim, bu görüşünü daha da ileri götürerek, toplumsal olguların kendilerine has yasalarının olduğunu iddia eder: “*Toplulukların zihniyeti ile bireylerin zihniyeti birbirinden farklıdır ve toplulukların zihniyeti kendine özgü yasalara sahiptir.*”²⁰ Bu sosyal ontolojik kabul ise sosyoloğa, toplumsal gerçekliğin yasalarını keşfetme sorumluluğu yükler: “*Sosyolog, toplumsal dünyanın içine girerken, bir bilinmezine içine*

¹⁴ Burrell ve Morgan, 1979/1992, s.1; Guba ve Lincoln, 1998, s. 201.

¹⁵ Theodore R. Schatzki, “A New Societist Social Ontology”, *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 33 No. 2, pp. 174-202, 2003, s. 174.

¹⁶ Burrell ve Morgan, 1979/1992, s. 2.

¹⁷ Durkheim ve Weber bu mesele ile doğrudan ilgilenmiş değillerdir. Bununla birlikte, sosyolojik görüşlerini ifade ettikleri satır aralarında, onların toplumsal olanın mahiyeti ile birey-toplum ilişkileri hakkında ne düşündüklerini yakalamak mümkündür. Biz de burada bunu yaptık; birey toplum ilişkileri ve sosyolojik bağlamda savdukları görüşlerden yola çıkarak sosyologların sosyal ontolojik tasavvurlarını ve insan doğasına ilişkin yaklaşımlarını ortaya çıkarmaya çalıştık.

¹⁸ John A. Hughes, Peter J. Martin, W. W. Sharrock, *Understanding Classical Sociology*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications, 1995, s. 164.

¹⁹ Anthony Giddens, *Durkheim*, Fontana/Collins, Great Britain, 1978, 36.

²⁰ Emile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, Çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul, Bordo Siyah Yayınları, 2010, s. 30; Emile Durkheim, *The Rule of Social Sciences*, Edited by Steven Lukes, Translation by W. D. Halls, Palgrave Macmillan, USA, UK, Europe and other countries, 1982/2013), s. 40.

girdiğinin bilincinde olmalıdır ve kendini, henüz tespit edilmemiş olan yasalar tarafından yönlendirilen olguların arasında hissetmelidir."²¹

Durkheim'a göre, toplum yalnızca birey bilincinden bağımsız, "orada-dışarıda" bulunan bir yapı değil, fakat aynı zamanda birey üzerinde "baskı" uygulayan bir yapıdır: "*Şüphesiz, baskının her toplumsal olgunun karakteristik özelliği olduğunu kabul etmekteyiz*".²² Durkheim, toplumsal baskıların varlığını toplumsal kurallara (hukuki, ahlaki veya geleneksel kurallar) uymama durumunda bireyin karşılaştığı yaptırımlardan örnekler vererek açıklar.²³ Baskının kaynağı ise toplumun bizzat kendisidir.²⁴ Çünkü toplum, bireyden daha kesin bir gerçekliktir.²⁵ Bu yaklaşım, Durkheim'ı, insan iradesinin toplumsal olgular tarafından belirlendiğini söylemeye kadar götürür: "*Toplumsal olgular, bizim irademizin ürünleri olmak şöyle dursun, aslında bizim irademizi belirleyen şeylerdir ve bu bakımdan da eylemlerimizin, içlerinde şekillenmek zorunda oldukları birer kalıp gibidirler*".²⁶ Diğer bir ifadeyle, Durkheim'a göre birey doğası, "*toplumsal faktörün biçimlendirdiği ve dönüştürdüğü kesin olmayan bir şekle sahiptir*"²⁷ ve birey, toplumsal olgulara çoğunlukla hiçbir etki yapamaz, yaparsa da bu ancak çok küçük bir etki olacaktır.²⁸ Diğer taraftan toplumun birey üzerindeki belirleyiciliği yalnızca dışsal baskıdan kaynaklanmaz; toplum bireyi içten de kuşatır. Sosyalleşme sürecinde bireyler, toplumun inançlarını, değerlerini ve kurallarını içselleştirirler.²⁹ Böylece Durkheim tarafından birey, toplum

²¹ Durkheim, 2010, s. 25; Durkheim, 1982/2013, s. 37.

²² Durkheim, 2010, s. 228; Durkheim, 1982/2013, s. 143.

²³ A.g.e., s. 52.

²⁴ A.g.e., s. 228.

²⁵ Bu bağlamda Durkheim, "toplumsal fenomen ya da olgunun, kendisini bireylere dayatmak suretiyle, kendisini bireylerde yeniden üreten bir topluluk hali olduğunu, ve bu topluluk halinin parçalarda olduğu için bütünde değil bütünde olduğu için parçalarda bulunduğunu" belirtmektedir. (Durkheim, 2010, s. 62). Ayrıca o, kolektif durumların bireylere yansıtıp bireylerde somutlaşan biçimlerinden söz ederken (A.g.e., s. 58-59) veya Hobbes ve Rousseau'yu toplumsal örgütlenmeyi yapay bir şeymiş gibi sunmalarını eleştirirken hep aynı temayı, toplumun bireyden daha gerçek olduğu temasını işlemektedir. (A.g.e., s. 27).

²⁶ Durkheim, 2010, s. 92; Durkheim 1982/2013, s. 70.

²⁷ Durkheim, 2010, s. 206; Durkheim 1982/2013, s. 131.

²⁸ Peter L. Berger, *Invitation to Sociology*, Penguin Books, Great Britain, 1963, s. 108. Ayrıca bkz. Durkheim, 2010, s. 38.

²⁹ Bu bağlamda bkz. Durkheim, 2010, s. 50-54, 77; Durkheim, 2011, s.32; Jacques Coenen-Huther, *Durkheim'i Anlamak*, Çev. Serra Akyüz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 60; David F. Walsh, "Özne/Nesne", *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, Çev. İhsan Çapcıoğlu, Arif Korkmaz, (Ed. Chris Jenks, Çev. Ed. İhsan Çapcıoğlu), Birleşik Yayınevi, Ankara, 2012, ss.376-407, s.381.

tarafından içten ve dıştan neredeyse tamamıyla belirlenen pasif bir varlık olarak resmedilir.³⁰

Weber'e geldiğimizde; Durkheim, toplumu, bireyin dışında ve ona baskı yapan nesnel bir yapı olarak tarif ederken, Weber, "toplum" şeklinde bir kavram kullanmaz;³¹ "toplumsal" kavramını ise çekincelerle ve sınırlandırmalarla birlikte kullanır.³² Bunun sebebi, muhtemelen Weber'in bizatihi "toplum" diye bir anlayışının olmaması, dolayısıyla "toplum" yerine "toplumsal hayat"tan söz etmenin zorunlu olmasıdır. "Toplumsal hayat" terimi ise tüm toplumsal fenomenleri kucaklayan bir tek bütünün var olmadığı anlamına gelir. Bunun yerine, birbirleriyle ancak olumsal (*contingent*) ilişkiler içindeki toplumsal güçler söz konusudur.³³

Weber'in düşüncesinde, gerçeklik, somut tekil bireylerden oluşmuştur ve gerçek olarak hiçbir soyut veya genel varlıklar yoktur. Bundan dolayı toplumsal hayat bireylerden ibarettir. Bireyler, 'gruplar', 'toplumlar', ve 'medeniyetler' olarak adlandırılan eylemin geniş ve karmaşık örüntülerinde bir araya gelebilirler. Fakat yalnızca bireyler gerçekten vardır. 'Grup' ve 'toplum' gibi kavramlar, bireyler ve onların eylemlerinden başka hiçbir gerçekliği kastedemez.³⁴ "Sosyolojik bağlamda bir devlete, ulusa, şirkete, aileye ya da ordu birliklerine veya benzer topluluklara gönderme yapıldığı zaman, burada kastedilen sadece

³⁰ Bu bağlamda örneğin Giddens, "herkes, hatta Durkheim'in bakış açısına genelde sempatiyle yaklaşanlar bile, onun toplumsal olguların kısıtlayıcı doğası üzerindeki vurgusunun irade sahibi bilinçli bir fail olarak toplumsal aktöre yer bırakmadığını kabul etmektedir" (Anthony Giddens, *Siyaset Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, Çev. Tuncay Birkan, 2. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2001, s.134) derken, Ritzer, "Durkheim, toplumsal süreç içerisinde bilince aktif bir rol vermeyi başaramadı" demektedir. (Ritzer, 2012, s. 220).

³¹ Michael Halewood, *Rethinking the Social through Durkheim, Marx, Weber and Whitehead*, 2014, Anthem Press, New York and London, s. 130; Giddens, Anthony, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 244; Ralph Schroeder, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1996, s. 19.

³² Halewood, 2014, s. 131-132. Weber'e göre bu kavram genel bir anlam verilerek kullanıldığında sosyoloji açısından kullanışlı bir anlam içeriğine sahip olamamaktadır. Weber şöyle der: "Oldukça genel bir anlama sahip gibi görünen "sosyal" teriminin, kullanımı dikkatli bir şekilde incelendiği an, her ne kadar anlamı sıklıkla belirsiz olsa da belirgin biçimde tikel bir renge bürünüvermesi rastlantısal değildir. Bu terimin "genelliği", muğlaklığından kaynaklanır. *Terim, genel bir anlam verildiğinde, kültürün belirli unsurlarının sahip olduğu anlamın analiz edilebilmesini sağlayacak hiçbir spesifik bakış açısı sağlamamaktadır.*" (Max Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, Çev. Vefa Saygın Ögütte, İstanbul, Küre Yayınları, 2012, s. 95).

³³ Schroeder, 1996, s. 19.

³⁴ John A. Hughes-Peter J. Martin-W. W. Sharrock, *Understanding Classical Sociology*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications, 1995, s. 135-136. Ayrıca bkz. Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İstanbul, İnkılap Yay., 2001, s. 121.

tek tek bireylerin gerçek ya da mümkün sosyal eylemlerinin belli türden bir gelişmesidir.”³⁵ Bu bağlamda, örneğin, eğer “devlet”in davranışı hakkında konuşuyorsak, biz gerçekte politikacıların veya devlet memurlarının ve diğer devlet çalışanların davranışları hakkında konuşuyoruzdur. Eğer devlet bunu veya şunu yaptı diyorsak, biz gerçekte belli politikacılar veya devlet memurlarının bunları yaptığını kastediyoruzdur.³⁶ Dolayısıyla Weber, bu kolektiviteleri insan üstü fenomenler olarak kabul etmez, Weber’e göre onlar, bireylerin zihinlerindeki olanla veya olması gerekenle ilgili “tasavvur”lardır.³⁷ Bu nedenle de Weber, kolektif yapıların varlığını sürdürmesinin, bireylerin o kolektiviteye katılımını devam ettirmesine bağlı olduğunu savunur. Örneğin, “devlet” gibi bir kurum, eğer bireylerin davranışları onu devam ettirmeye yönelmiş olmasaydı varlığını sürdüremeyecekti.³⁸

Böylece, Weber’e göre, toplumsal düzen orada-dışarıda değil, bireylerin bilincinde bulunur. Eğer bireylerin bilincinde böyle bir düzenlenme olmasaydı toplumsal hayat bir kaostan başka bir şey olmayacaktı.³⁹ Nitekim Rickert için olduğu gibi⁴⁰ Weber için de gerçeklik, sonsuz ve tükenmezdir: “*Sonsuz sayıda olayların seli, sonu gelmez bir biçimde sonsuzluğa doğru akmaktadır.*”⁴¹ Dolayısıyla, toplumsal hayatın ontolojik temelini “düzen” olarak gören Durkheim’a karşılık Weber, toplumsal hayatın özünü “kaotik” olarak algılamaktadır. Bu varsayım ise Weber’in sosyolojisinde “birey”in ön plana çıkmasına sebep olmuştur. Nitekim kaos halindeki olayların bir anlam içeriğine sahip olarak zihinsel ve toplumsal anlamda bir düzene kavuşmasında ve düzenin varlığını sürdürmesinde etkin olan unsur “birey”dir. Bakıldığı zaman, Weber,

³⁵ Weber, 2012, s. 122.

³⁶ Hughes ve diğerleri, 1995, s.136.

³⁷ Max Weber, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, Çev. Medeni Beyaztaş, İstanbul, Yarın Yayınları, 2011, s. 31.

³⁸ Reinhard, Bendix, “Max Weber’s Interpretation of Conduct and History”, *American Journal of Sociology*, 1946, Vol.51, pp. 518-526, s. 519. Bu bağlamda bkz. Weber, 2011, s. 31; Weber Max, *Ekonomi & Toplum*, Çev. Latif Boyacı, İstanbul, Yarın Yayınları, 2012, s. 140-141.

³⁹ Bu bağlamda bkz. Henrik Jensen, *Weber and Durkheim: A Methodological Comparison* London and New York, Routledge, 2012, s. 25; Anthony Giddens, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 224; Navid Mohseni, “The Nature of Human and Social World for Marx, Weber and Durkheim: A Hermeneutic Analysis”, *Michigan Sociological Review*, No. 8 (Fall, 1994), pp. 84-94, s. 88. (www.jstor.org adresinden indirilme tarihi 12.12.2016); İbrahim Mazman, “Max Weber and Emile Durkheim: A Comparative Analysis on the Theory of Social Order and The Methodological Approach to Understanding Society”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt X, Sayı 1, 2009, ss.67-84, s. 70.

⁴⁰ Rickert hakkında bkz. Julien, Freund, *Beşeri Bilim Teorileri*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991, s. 69; Özlem, 2001, s. 39.

⁴¹ Weber, 2012, s. 111; Max Weber, *The Methodology of Social Sciences*, Translated by Edward A. Shils & Henry A. Finch, USA, Free Press, 1949, s. 84.

Durkheim'ın çok fazla üzerinde durduğu “toplumsal olgu” tarzında bir kavramdan hiç söz etmezken, Durkheim'ın ilgisiz kaldığı (veya psikoloji bilimine bıraktığı) bireysel eylemin “sübjektif anlamı” ve “niyeti” gibi kavramları sıkça vurgular. Bu bağlamda, ona göre, başkalarına anlamlı bir biçimde yönelmeyen ve kasıt içermeyen davranışlar toplu bir şekilde yapılmış olsa da toplumsal değildir. Eylemin sosyolojik olarak anlaşılabilmesi, hatta sosyolojinin konusu olabilmesi için başkalarına yönelik bir niyet ve anlam içermesi gerekmektedir.⁴² Diğer taraftan, Weber'de, eylemin bilinçliliği ile özgürlüğü arasında doğru orantı kurulduğu görülür. İnsan, berrak bir zihinle düşünmesini engelleyecek içsel ve dışsal faktörlerden özgürleşebildiği oranda bilinçli eylemlerde bulunacaktır.⁴³ Sonuç olarak, Durkheim'ın bütün sosyolojisinde “toplum” fikri ağır basarken, Weber'de, “birey” fikrinin ağır bastığı görülür.

3. Epistemoloji ve Metodoloji

Epistemolojik varsayımlar, bilginin dayanakları, yani birisinin dünyayı nasıl anlamaya başlayabileceği ve onunla bilgi anlamında nasıl iletişim kurabileceği hakkındadır.⁴⁴ Temelde ontolojik, epistemolojik, insan doğasal varsayımlar tarafından şekillenmiş olan metodoloji ise, paradigmanın su yüzeyinde kalan kısmıdır. Bu bağlamda, örneğin, toplumsal dünyayı kesin, dışsal ve nesnel gerçeklik gibi algılayan biri için bilimsel uğraş, karşılaştırdığı çeşitli elementler arasındaki ilişkilerin ve düzenliliklerin bir analizi üzerine odaklanmayı gerektirirken, toplumsal gerçekliğin yaratımında bireylerin öznel tecrübesinin önemini vurgulayan biri için bilimsel uğraş, bireylerin dünyayı kurma, yeniden-kurma, değiştirme ve yorumlama tarzlarını anlamaya odaklanmayı gerektirir. Birincisinde vurgu genel ve evrensel olanın açıklanması üstüne iken, ikincisinde, özel, tekil ve bireye özgü olanın anlaşılması üzerindedir.⁴⁵ Bu başlık altında, Weber ve Durkheim'ın, bilimsel bilginin nasıl elde edilebileceği hakkındaki görüşleri üzerinden epistemolojik yaklaşımlarını; “doğa bilimleri ve sosyal bilimler”, “bilim ve değer ilişkisi”, “açıklama türleri”, “kavram oluşumu”, “bilimsel yasalar” gibi konulara ilişkin görüşleri üzerinden de metodolojik yönelimlerini belirginleştirilmeye çalışacağız.

Durkheim'ın epistemolojik yaklaşımının, temelde, *tümevarımcı* bir karakter taşıdığı söylenebilir. Gerek kavramların tanımlanması ve olguların

⁴² Bkz. Weber, 2011, s. 43, 45; Bendix, 1946, s. 519.

⁴³ Weber, “empirik bir “özgürlük hissi”nin en yüksek ölçütü, rasyonel olarak gerçekleştirdiğimiz bilincinde olduğumuz (yani, fiziksel ve psişik “zorlama”nın, duygusal “etkilenimler”in ve yargının berraklığını engelleyen “tesadüfi” müdahalelerin söz konusu olmadığı, bilgimizin ölçüsüne, yani empirik kurallara en uygun araçlar vasıtasıyla kovaladığımız) eylemlerle bağlantılandırmaktayız” demektedir. (Weber, 2012, s. 154).

⁴⁴ Burrell ve Morgan, 1979/1992, s. 1.

⁴⁵ Burrell ve Morgan, 1979/1992, s.3.

sınıflandırılması, gerek olgular arasında neden-sonuç ilişkisi kurulması ve bilimsel yasalara ulaşılmasında, Durkheim'a göre, tümevarımcı bir yöntem benimsenmelidir. Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda, bilim insanının zihnindeki peşin hükümlerden sıyrılarak olguların kendi doğasına yönelmesi gerektiğini sık sık vurgular.⁴⁶ Bu bağlamda o, bilim insanının, günlük hayatın ve sağduyunun üstü kapalı, müphem ve belirsiz kavramlarını kullanmaması gerektiğini zira bu kavramların, sahil muhakeme için gerekli olan ayrııcı özelliklerinin yeterli olmadığını⁴⁷ savunur. Ayrıca, hiçbir deney veya yöntemsel karşılaştırma yapmadan yalnızca mantık yasalarına veya diyalektik argümanlara dayanarak bir takım yasalar ortaya koyan iktisatçıların ortaya koydukları bu yasaların doğal yasalar olmadığını söyler zira ona göre, doğal yasalar, pratik kaygıların karışmadığı tümevarım yoluyla saptanmış yasalardır.⁴⁸

Bilim insanının olgulardan hareket etmesi gerektiği fikri, olgulara saf bir giriş yapmanın mümkün olup olmadığı, mümkün ise bunun nasıl gerçekleşeceği sorusunu gündeme getirir. Durkheim'ın bu soruya cevabı, -tamamen açık olmamakla birlikte- sosyoloji ve sosyoloğun araştırma nesnesine önyargısız veya "saf" bir giriş yapmasının mümkün olduğu yönündedir.⁴⁹ Bunun nasıl gerçekleşeceği hususunda ise Durkheim, duyu verilerine, özellikle de "gözlem"e vurgu yapar.⁵⁰ Bu bağlamda o, örneğin, kavramların ilk etapta olguların dış ve yüzeysel niteliklerine göre tanımlanması gerektiğini çünkü ilk etapta olguların derinliklerindeki asıl niteliklere ulaşmak mümkün olmadığını, bunlara ancak uzun incelemelerden sonra erişilebileceğini⁵¹ söyler. Durkheim, sosyoloğun bu şekilde şeylere dıştan yaklaşmakla doğrudan doğruya gerçekliğe yönelmiş olduğunu belirtmektedir. Ona göre, olguların nasıl sınıflandırıldığı, sosyoloğa veya onun zihninin kendi yapısına değil, eşyanın tabiatına bağlıdır.⁵²

⁴⁶ Bu bağlamda, "Bütün peşin hükümler (kavramlar) sistematik bir biçimde tasfiye edilmelidir" (Durkheim, 2010, s. 96) diyen Durkheim'ın konuya ilişkin diğer açıklamaları hakkında bkz. A.g.e., s. 71-74; 83-89; 96-100.

⁴⁷ Harry Alpert, *Emile Durkheim and His Sociology*, Newyork, Russell & Russell Inc. New York, 1961, s. 114.

⁴⁸ Örneğin, ünlü arz ve talep yasası böyledir. Bu yasa hiçbir zaman tümevarımsal yöntemlerle iktisadi gerçekliklerin bir ifadesi olarak ortaya konulmamıştır. (Durkheim, 2010, s. 89).

⁴⁹ Jensen, 2012, s. 32.

⁵⁰ Bkz. Durkheim, 2010, s. 113.

⁵¹ Nurettin Şazi Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971, s. 36; Durkheim, 2010, s.101. Durkheim, önerdiği bu yönteme örnek olarak "suç" olgusunu tanımlar. Suç sayılan eylemler, ne zaman yapılsalar bir ceza tepkisiyle karşılaşılan bir eylemlerdir. Bu eylemlerin dış niteliklerine dayanarak hemen şöyle bir tanım yapmak mümkün olur: *Ceza tepkisiyle karşılaşılan her eylem, bir suçtur.* Görüldüğü gibi bu, olguların dış niteliklerine göre yapılmış bir tanımdır. Araştırmacının zihnindeki önsel fikirlerin tanımlamaya herhangi bir dahli söz konusu değildir. Kösemihal, 1971, s. 37; Durkheim, 2010, s. 101.

⁵² Bkz. Kösemihal, 1971, s. 102.

Toplumsal olguların gözlemlenmesine ilişkin kuralı, Durkheim, “toplumsal olguları şeyler gibi ele almak”⁵³ şeklinde formüle eder. Böylece Durkheim, aslında, “şeyler” ile “fikirlere”i ayırır ve ona göre, toplumsal olgular, “şeyler” yani “gözleme konu olabilme özelliğine sahip varlıklar” sınıfına girer. Dolayısıyla sosyolog, toplumsal olguları (hukuk kuralları, kültür, ahlaki düzenlilikler vb.), doğa bilimsel anlamda nesnelere ve gerçeklikler olarak ele almalıdır.⁵⁴ Bu kural, aynı zamanda, toplumsal olguların biliminin, doğa bilimlerinin olgularına yaklaşım biçimiyle *aynı araştırma duruşunu* benimsemesi gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁵ Zaten Durkheim’in sosyolojiyi bir doğa bilimi olarak kurmaya teşebbüs ettiği genellikle kabul edilen bir görüştür.⁵⁶ Doğa bilimlerini temel alan yaklaşımı, Durkheim’in, bütün ontolojik, epistemolojik ve metodolojik görüşlerinde hissedilir. Örneğin, toplumsal hayatta tekrar eden düzenliliklerden ve yasalardan söz eden Durkheim, bir sosyoloğun toplumsal olguları araştırırken bir fen bilimci gibi davranması gerektiğini düşünür.⁵⁷ Yani, nasıl ki fen bilimlerinde doğanın işleyiş kanunlarını keşfetmek bilimin amacı ise aynı şekilde toplumsal hayatın işleyiş kanunlarını keşfetmek de sosyolojinin amacı olmalıdır.⁵⁸ Bu bağlamda, onun, neden ve sonuç arasında yasa-benzeri ilişkilerin tesis edilmesine ilişkin ifadeleri de dikkat çekicidir. Örneğin, “*aynı sonuca her zaman aynı neden yol açar*”⁵⁹ veya “*iki fenomenin, belirli durumlarda beraber değiştiğini kanıtladığımız zaman bir yasaya ulaştığımızda kesin gözüyle bakabiliriz*”⁶⁰ gibi ifadeleri onun bir neden ile bir sonuç arasında kesin ve genel geçer bir ilişki, diğer bir ifadeyle, *determinist* bir ilişkinin kurulabileceğine inandığını gösterir. Sonuç olarak, onun metodolojisinin, doğa bilimlerinin metodolojileri gibi *nomotetik* (yasa koyucu/genelleştirici) bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir.

Durkheim’in epistemolojik açıdan tümevarımcı bir yaklaşım benimsemesi, onun, bilimsel tarafsızlık ilkesine verdiği önemi de gösterir. O,

⁵³ Durkheim, 2010, s. 71.

⁵⁴ Bkz. Ken Morrison, *Marx, Durkheim, Weber*, Sage Publications, London, California, New Delhi, 1995, s. 120, s. 156.

⁵⁵ Hughes ve diğerleri, 1995, s. 161.

⁵⁶ Allpert, 1961, s. 80-81; Giddens, 1996, s. 173. Bu bağlamda ayrıca bkz. Durkheim, 2010, s. 13, 25, 258.

⁵⁷ Durkheim bu bağlamda “bizim kuralımızın gerektirdiği bilimsel tavır, fizikçilerin, kimyacıların ve fizyologların bilimsel alanın keşfedilmemiş bir alanına yönelirken içinde buldukları zihinsel durumu sosyologların da benimsemesini şart koşar” demektedir. (Durkheim, 2010, s. 25).

⁵⁸ Durkheim’in “Sosyolog, toplumsal dünyanın içine girerken, bir bilinmezine içine girdiğinin bilincinde olmalıdır ve kendini, henüz tespit edilmemiş olan yasalar tarafından yönlendirilen olguların arasında hissetmelidir” (A.g.e., s. 25) dediğini hatırlayalım.

⁵⁹ A.g.e., s. 128.

⁶⁰ A.g.e., s. 246.

şeyleri gözlemek, betimlemek ve karşılaştırmak yerine, onların yerini tuttuğu sanılan fikirler ve nosyonlar üzerinden akıl yürütme yoluyla gerçekleştirilen çözümlenimin bilimsel değil, ideolojik olacağını söyler.⁶¹ Bu nedenle, ona göre, araştırmacı, toplumsal sağduyu tarafından oluşmuş peşin hükümleri bırakarak olguların kendi tabiatına yönelmelidir. Fakat Durkheim burada kalmaz ve bir adım daha ileri giderek, “şeylerin tabiatını” “iyi”nin ölçüsü olarak alır. Diğer bir ifadeyle, Durkheim’a göre, “olan”ın bilgisi, bize aynı zamanda “olması gereken”i bildirir: “Eşyanın tabiatına uygun hareket etmek önemlidir, çünkü ona aykırı olan her şey kötüdür; iyiye erişip kötüden kaçınmanın araçları da bizzat eşyanın tabiatından türeyebilir.”⁶² Eşyanın tabiatı hakkında bizi aydınlatacak olan da bilim olduğuna göre, bu durumda, Durkheim, bilimin alanına “değer”i taşımış olur ya da başka bir ifade ile, bilim ile değer arasında köprü kurmuş olur. Bu yaklaşımı, Durkheim’ı, bilimden pratik fayda beklenebileceği sonucuna götürür. Bu bağlamda o, “öyle ya, elde ettiğimiz bilgi, bizim hayatımızda bir işimize yaramıyorsa, gerçekliğin bilgisine erişmek için çabalamamızın ne anlamı vardır?”⁶³ diye sorar. Dolayısıyla, denilebilir ki Durkheim için bilimin nihai amacı, insan yaşamına pratik faydalar sunmasıdır: “Bilimden karşılanması beklenen ihtiyaçlar acil ihtiyaçlardır ve dolayısıyla da bu acil ihtiyaçların karşılanması için bilimin somut birtakım sonuçlara ulaşması beklenir. Ondan açıklamalar değil çareler ortaya koyması istenir.”⁶⁴

Durkheim’ın, toplumu, “kendisini oluşturan elementlerden farklılaşmış, yeni ve özgün bir yapı”, diğer bir ifadeyle, “kendisini oluşturan parçaların özelliklerinden farklı özelliklere sahip olan bir bütün” olarak gördüğü daha önce belirtilmişti. Bu ontolojik varsayım, Durkheim’ı, metodolojik açıdan *toplumcu* bir çizgiye götürmüştür. Nitekim Durkheim’a göre, bütün, parçaları üzerinde önceliğe sahiptir⁶⁵ ve parçaların tek tek incelenmesiyle anlaşılabilir. Dolayısıyla toplumsal olgular, ancak diğer toplumsal olgulara atıfla açıklanmalıdır: “Bir toplumsal olgunun belirleyici nedenini, bireysel bilinç durumlarında değil, bu toplumsal olguyu önceleyen başka toplumsal olgularda aramak gerekir.”⁶⁶ Aksi

⁶¹ A.g.e., s. 72. Ayrıca sosyolojinin partizanca mücadelelerin içine sıkışmaması ve bir bilim dalı olarak uzmanlık gerektirmesi gerektiği hakkında bkz. A.g.e., s. 264.

⁶² A.g.e., s. 74.

⁶³ A.g.e., s. 120. Bu konu hakkında bkz. A.g.e., s. 119-121.

⁶⁴ A.g.e., s. 75. Bu bağlamda Durkheim, “Şayet bilim bize en iyi amaç olarak hangisini seçmemiz gerektiği konusunda bir yardımda bulunmuyorsa, bir amaca ulaşmak için mevcut yollardan hangisini izlememiz konusunda bize nasıl bir yardımda bulunabilir? Bilim, örneğin, bize en ekonomik yolu, en kestirme yolu veya en basit olanı, en güvenli yolu tercih etmemiz gerektiğini niye söylesin? Hangi amacın en ulvi amaç olduğunu bize söyleme yetkisine sahip olamayan bir bilimin, ikincil amaçlar, yani araçlar söz konusu olduğunda da aynı güçsüzlüğü sergilememesi için hiçbir neden yoktur” demektedir. (A.g.e., s. 121).

⁶⁵ Jensen, 2012, s. 53. Bu bağlamda ayrıca bkz. Durkheim, 2010, s. 58, 59, 62.

⁶⁶ Durkheim, 2010, s. 212.

halde (açıklamanın birey düzeyinde yapılması halinde), açıklamalar, sosyolojinin değil psikolojinin kapsamına girer.⁶⁷

Toplumsal canlılığın ve etkinliğin kaynağı olarak toplumsal ortamı vurgulayan Durkheim⁶⁸, sosyoloji açısından iki tür açıklama önerir: *nedensel* ve *işlevsel açıklama*. Durkheim “neden” ile “işlev” kavramlarının farklılıkları üzerinde durarak⁶⁹, bunların ayrı ayrı incelenmesi gerektiğini söyler: “*bir toplumsal fenomenin açıklanmasına kalkışıldığı zaman, bu toplumsal fenomeni üreten etkin nedenler ile bu fenomenin yerine getirdiği işlev ayrı ayrı incelenmelidir.*”⁷⁰ Çünkü, Durkheim’a göre, “neden”ler toplumsal olguların “ortaya çıkışı”⁷¹ ile ilgiliyken, “işlevler”, “fayda” ve amaç” gibi kavramlarla ilgilidir.⁷² Ayrıca Durkheim, ‘neden’ sorununun ‘işlev’ sorunundan önce çözümlenmesi gerektiğini belirtir. Çünkü olguların nedenlerine dair sorular çözüme kavuşunca, genellikle buradan elde edilen yanıtlar, olguların sonuçlarına dair soruların yanıtlanmasına da yardımcı olur.⁷³ Fakat bu, işlevsel açıklamaların önemsiz olduğu anlamına gelmez zira Durkheim’a göre, sosyoloji açısından işlevsel açıklamalar da nedensel açıklamalar kadar önemli ve zaruridir.⁷⁴

⁶⁷ Bkz. A.g.e., s. 195-200.

⁶⁸ “Toplumsal ortamı, kolektif evrimin belirleyici etkeni olarak anlamak son derece önemlidir. Böyle bir anlayışın ortadan kaldırıldığı noktada, sosyoloji nedensel ilişki kurma gücünü yitirir” (Durkheim, 2010, s. 220-221) diyen Durkheim’a göre, bu iç ortamı oluşturan öğeler, şeyler ve kişilerdir. Maddi ve manevi olmak üzere iki türden oluşan şeyler, toplumsal dönüşümleri belirleyecek bir itkiyi doğuramazlar, çünkü bunlarda hiçbir güdüleyici güç bulunmaz. Bu yüzden aktif etken olarak geriye kalan tek şey insani ortamdır. Öyleyse, sosyoloğun temel çalışmaları, toplumsal fenomenler üzerinde belirli bir etki sahibi olmaya muktedir bu insani ortamın farklı özelliklerini ortaya çıkarmaya yönelmelidir. (A.g.e., s. 216).

⁶⁹ Bu bağlamda Durkheim, “bir olgunun faydalarını göstermek onun kökenini açıklamak anlamına gelmediği gibi, onun nasıl olduğunu göstermek de onun ne olduğunu göstermek anlamına gelmez” (a.g.e., s. 184) ve “biyoloji için geçerli olan şu ifade sosyoloji için de geçerlidir: Bir organ işlevinden bağımsız bir varlığa sahiptir, örneğin organlar aynı biçimleriyle kalarak farklı amaçlara hizmet edebilir. Demek ki, bir organı var eden nedenler, organın hizmet ettiği amaçlardan bağımsızdır” (a.g.e., s. 187) demektedir. Neden ve işlevin farklılıkları hakkında ayrıca bkz. A.g.e., s. 184-189.

⁷⁰ A.g.e., s. 192.

⁷¹ Morrison, 1995, s.161. Ayrıca bkz. Durkheim, 2010, s. 184-189.

⁷² Durkheim, 2010, s. 212-213.

⁷³ A.g.e., s. 192.

⁷⁴ Nedensel açıklama Durkheim’ın epistemolojisinde çok önemli bir yer tutar. Öyle ki Durkheim’a göre nedensel ilişki kurmaya teşebbüs etmeyen bir bilimden söz edilemez. (Alpert, 1961, s. 83). Durkheim’ın nedensellik hakkındaki şu ifadesi dikkat çekicidir: “Sosyolojiden, savunması beklenen şey, nedensellik ilkesinin toplumsal olgulara uygulanabilir olduğunu iddia eden ilkedir. Bu ilke, sosyoloji tarafından akılcı bir zorunluluk olarak değil, ampirik bir önerme ve meşru bir tümevarımın ürünü olarak ortaya konulmuştur. Nedensellik ilkesi, doğanın öteki alanları tarafından doğrulandığından ve kabul edilirliğini fiziksel ve kimyasal dünyadan biyolojik dünyaya, biyolojik dünyadan

Durkheim'in epistemolojisinde temel olarak tümevarımcı bir yaklaşım görülürken, Weber'in epistemolojisinde, yeni-Kantçı⁷⁵ tutum ağırlıklı olarak hissedilir. Yeni Kantçı Rickert'e göre, gerçeklik sonsuz ve tükenmez iken, bilgi daima sonludur, çünkü bilgi, bizzat kendi icrasının koşullarıyla, yani kendisine ait kavramlar aygıtıyla sınırlanmıştır. Bilim, gerçeğin tamamını kucaklayamaz ve dolayısıyla onun kopyası bile olamaz.⁷⁶ Bu bağlamda, gerçekliği kavramak, onu, bilişsel stratejinin ışığında kavramsal olarak yalınlaştırmak ve dönüştürmek demektir.⁷⁷ Epistemolojik yaklaşımında yeni-Kantçılardan ve özellikle de Rickert'ten etkilenen Weber de, benzer şekilde, bilgi elde etmenin imkânları üzerine öznenin lehine sınırlar koymuştur.⁷⁸ Weber'e göre de bilimsel bilgi, gerçekliğin bir kopyası olmayıp araştırmacının zihninde biçimlenen dolayısıyla da araştırmacının değer yargılarından etkilenen bir şeydir. Bu bağlamda Weber,

psikolojik dünyaya kadar genişlettiğinden, onun aynı şekilde toplumsal dünya için de geçerli olduğu söylenebilir." (Durkheim, 2010, s. 258). Bu konu hakkında ayrıca bkz. A.g.e., s. 222. Diğer taraftan, işlevleri araştırmanın önemi ve gerekliliği hakkında bkz. A.g.e., s. 194. Ayrıca Durkheim'in işlevselci olarak tanınması da bu bağlamda dikkat çeken bir husustur. Bu konuda bkz. Ruth A. Wallace & Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Leyla Elburuz & M. Rami Ayas, Punto Yayıncılık, İzmir, 2004, s. 25; Margaret M. Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. Hayriye Erbaş, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, s. 32; Lewis A. Coser, *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*, Çev. Himmet Hülür ve Diğerleri, Ankara, De ki Yayınları, 2010, s. 137; George Ritzer, *Klasik Sosyoloji Kuramları*, Çev. Himmet Hülür, Ankara, De ki Yayınları, 2013, s. 218.

⁷⁵ Alman idealist geleneğinin ardından, on dokuzuncu yüzyıl Almanyasında bilimsel materyalist dünya görüşlerinin popülerliğinin artması, entelektüel ve kültürel direnişin yeni-Kantçılık (neo-Kantianism) biçimini almasına yol açmıştır. Yeni-Kantçılık hareketinin oldukça çeşitli kolları vardır ve 1860 sonrası Almanya'da insani bilimler ile sosyal bilimleri derinden etkilemiştir. Felsefe tarihçisi Kuno Fischer, 1860'ta "Kant'a dönüş" çağrısı yapmış ve bu çağrı, Friedrich Albert Lange, Heinrich Rickert, Wilhelm Windleband ve Wilhelm Dilthey dahil olmak üzere Almanya'nın önde gelen pek çok entelektüelinde olumlu bir yankı bulmuştur. Yeni-Kantçılık, genel siyasal ve kültürel önemi çerçevesinde, devrimci sosyalizmle ilişkili olan materyalizme karşı ılımlı, tutucu bir düşmanlığı yansıtırken, materyalist Ernst Hasckel'in başını çektiği ve gittikçe tehlikeli bir hal alan Alman Sosyal Darwinci hareketin ırkçılığına karşı da liberal-hümanist bir direnişi içermektedir. Daha dar bir açıdan bakıldığında, yeni-Kantçılar, doğa bilimlerinin yöntemlerinin insani bilimler ile sosyal bilimlere taşınmasına karşı bir siper kazmaya çalışmaktadırlar. (Bkz. Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çevirenler Osman Akınbay & Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 527). Yeni Kantçılık hakkında ayrıca bkz. Freund, 1991, s. 65-66; Friz Ringer, *Weber'in Metodolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2003, s. 44-45; Necmettin Doğan, *Alman Sosyoloji Geleneği*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 48; Özlem, 2001, s. 35-56.

⁷⁶ Freund, 1991, s. 69.

⁷⁷ Ringer, 2003, s. 50.

⁷⁸ Jensen, 2012, s. 36.

“Kültürel gerçekliğin tüm bilgisi, görülebileceği üzere, daima belirli bakış açılarından hareketle edinilmiş bilgidir....Bu bakış açılarının “olguların kendisinden” türetilebilecekleri fikri durmadan tekrarlanıyorsa, bunun sebebi, mutlak bir sonsuzluktan ufak bir parça olarak seçtiği ve bizzat ilgilendiği kendi inceleme nesnesine bilmeden aracılığıyla yaklaştığı değer biçici idealardan dolayı bunun böyle olduğunun farkında olmayan uzmanın kendini naif biçimde aldatmasıdır”⁷⁹ demektir. Dolayısıyla Weber, olgulardan bakış açısı türetilmeyeceğini savunur. Bu bağlamda o, araştırmacının belli bir perspektiften ve bazı ön varsayımlardan hareket etmek zorunda olduğunu söyler. Fenomenler arasında neyin anlamlı neyin anlamsız, neyin önemli neyin önemsiz olduğunu belirlemede ve diğer bilimsel süreçlerde, ona göre, araştırmacının rolü büyüktür.⁸⁰ Böylece Weber, olgulara saf bir giriş yapılabileceğini ima eden Durkheim karşısında tamamen zıt bir epistemolojik tutum benimsemiş olur.

Diğer taraftan, toplumsal olguları “şeyler” yani “gözleme konu olabilme özelliğine sahip varlıklar” sınıfına dahil eden ve bunların doğa bilimlerinin yöntemleriyle incelenebileceğini savunan Durkheim’a karşı Weber, sosyal fenomenlerin, değer, motiv, niyet, ahlak kuralları vb. ile ilişkili oldukları için doğal fenomenlerden farklı olduklarını ve bundan dolayı doğa bilimlerinin yöntemleriyle araştırılamayacakları fikrini benimser.⁸¹ Bu nedenle, örneğin, Durkheim için sosyolojik yöntem açısından “gözlem” oldukça önemli iken, Weber için o, sosyal bilimler açısından güvenilir (ya da yeterli) bir bilgi edinme yolu değildir.⁸² Diğer bir örnek, Durkheim için sosyoloji biliminin amacı “yasalar keşfetmek” ve/veya olgular arasında “yasa benzeri nedensel ilişkiler kurmak” iken, Weber için sosyal bilimin amacı, somut ve tekil gerçeklikleri anlamaktır: “Bizi ilgilendiren sosyal bilim tipi, somut gerçekliğin empirik bilimidir. Hedefimiz, içine girdiğimiz gerçekliğin karakteristik biricikliğini anlamaktır.”⁸³ Dolayısıyla, Durkheim’ın metodolojik yaklaşımı *nomotetik* iken, Weber’inki daha çok *ideografik* bir niteliğe sahiptir. Bununla beraber Weber, fenomenler

⁷⁹ Weber, 2012, s. 109; Weber, 1949, s. 82-82.

⁸⁰ Bkz. A.g.e., s. 99, 108-109.

⁸¹ Weber’in, bu bağlamda, “biz, sosyal bilimlerde, psikolojik ve zihinsel (geistig) fenomenlere dönük, genel olarak sahil doğa bilimlerine ait şemaların çözülebileceği ya da çözmeye çalıştığı problemlerden spesifik anlamda farklı tipte bir problem olan empatik anlamıyla ilgilenmekteyiz” (a.g.e., s. 101), başka bir yerde “yasalar, sahil doğa bilimlerinde, bu bilimlerin evrensel anlamda geçerli oldukları ölçüde önemli ve değerlidirler. Kendi somutlukları içerisinde tarihsel fenomenlerin bilgisi açısından ise, en genel yasalar, içerikten yoksun olanlar bunlar oldukları için, en değersiz olanlardır” (a.g.e., s. 107) gibi ifadeleri bulunmaktadır. Bu konu hakkında ayrıca bkz. Weber, 2011, s. 32-33; Morrison, 1995, s. 267; Morrison, 1990, s. 98.

⁸² Bu nedenle Weber iki tür anlamadan söz eder: *Doğrudan anlama* ve *açıklayıcı anlama*. Bu bağlamda gözlem, *doğrudan anlama* ile ilgili iken, *açıklayıcı anlama* (gerçek manayı anlama) olayın mana bütünlüğüne nüfuz etmeyi gerektirir. Weber’e göre ikincisi olmadan anlama tam olarak gerçekleşmiş olmaz. Bkz. Weber, 2011, s. 17-29.

⁸³ Weber, 2012, s. 99; Weber, 1949, s. 72.

arasındaki nedensel ilişkilerin ifade edildiği birtakım yasalardan (veya düzenliliklerden) da söz eder⁸⁴ fakat bu yasalar, Weber'in sosyolojisinde, Durkheim'da olduğu gibi bilimin bir "amacı" olmayıp, tekil gerçekliklerin anlaşılmasında "araç" işlevi gören bir takım genellemelerdir.⁸⁵ Ayrıca, Weber'in sözünü ettiği bu yasalar, -yine Durkheim'da olduğu gibi- ontolojik varlığa sahip değildirler⁸⁶ ve bunlar, fenomenler arasındaki determinist bir ilişkiyi de kastetmezler.⁸⁷ Bunlar, daha çok araştırmacının ele aldığı tekil gerçekliği açıklamasında işine yarayacak olan araçlardır. Örneğin ideal tipler böyledir. İdeal tipler, doğa yasaları gibi keşfedilme yoluyla ulaşılmış kesinlik bildiren evrensel kanunlar olmayıp, sosyoloğun belli bir perspektiften yola çıkarak rasyonel bir şekilde soyutlama yoluyla oluşturduğu zihinsel inşalardır.⁸⁸

Durkheim ile Weber'in epistemolojik yaklaşımlarının farklılığı, onların sosyolojik açıklamada tercih ettikleri kavramlarda da kendini belli eder. Bu bağlamda Durkheim daha çok genel ve betimsel kavramlar kullanırken, Weber, ideal tip, diğer bir ifadeyle, "saf tip" kavramlar kullanmasıyla ünlüdür. Bu bağlamda, kişisellikten uzak olan genel kavramlar, toplumsal anlamda ortak tasarımlardır⁸⁹ ve *genel bağlantıları* yakalamaya uygundur.⁹⁰ "Bir veya daha fazla bakış açısının tek yanlı olarak vurgulanması"⁹¹ yoluyla oluşturulan ideal tipler ise biricik bağlamları yakalamak ve analiz etmekle ilgilidirler.⁹² Durkheim'ın bilimsel çalışma açısından oldukça önemli gördüğü genel kavramlar, Weber için, aynı derecede değerli değildir. Çünkü, Weber'e göre, bilimin ideali, empirik gerçekliği yasalara indirgemek olamaz.⁹³ Weber için, sosyal bilimsel ilginin kalkış noktası, -daha önce de belirttiğimiz gibi-, kültürel

⁸⁴ Yasalar hakkında bkz. Weber, a.g.e., s. 104-107.

⁸⁵ Bu bağlamda Weber, "Bir 'kültürel fenomenin' -bir 'tarihsel tekil'in- ele alındığı her durumda, *nedensel yasaların bilgisi, araştırmanın amacı değil sadece bir araçtır*. O, bir fenomenin (kültürel bakımdan anlamlı olan bir tekilliğin) ilgili bileşenlerinin somut nedenlerine dönük nedensel isnadı kolaylaştırır ve mümkün kılar" demektedir. (Weber, a.g.e., s. 106).

⁸⁶ Weber şöyle demektedir: "Oysa burada söz konusu olan, 'şeyler' arasındaki 'gerçek' karşılıklı-bağlantılar değildir; muhtelif bilimlerin alanını tanımlayan problemler arasındaki *kavramsal karşılıklı bağlantılardır*. Yeni problemlerin yeni yöntemlerle izlendiği ve doğruların bu münasebetle keşfedildiği yerde, kayda değer yeni bakış açılarına kapı açan yeni bir 'bilim' ortaya çıkar." (Weber, a.g.e., s. 94). Benzer bir açıklama için bkz. Weber, a.g.e., s. 90.

⁸⁷ Bkz. Ringer, 2003, s. 115; Özlem, 2001, s. 103.

⁸⁸ İdeal tipler hakkında bkz. Weber, 2011, s. 40; Weber, 2012, s. 69,70, 117-135.

⁸⁹ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, 8. Baskı, İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2010, s. 258.

⁹⁰ Jensen, 2012, s. 81.

⁹¹ Weber, 2012, s. 117.

⁹² Jensen, 2012, s. 81.

⁹³ Weber, 2012, s. 107.

hayatımızın gerçek, yani somut, tekil olarak yapılanmış oluşumdur.⁹⁴ Dolayısıyla, Weber'in sosyolojisinde genel kavramlar, Durkheim'da olduğu gibi merkezi bir yer işgal etmezler.

Değer tarafsızlığı hususunda, hatırlanacağı gibi Durkheim, olgulara saf bir giriş yapmanın ve dolayısıyla tamamen nesnel bilgi elde etmenin mümkün olduğunu ima etmekteydi. Weber'in yeni-Kantçı yaklaşımında ise mutlak bir objektiflik imkânsızdır: "...sosyal fenomenler"e yönelik, (bunların açıklayıcı amaçlarından dolayı, açıktan ya da zımnen, bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde seçildiği, analiz ve organize edildiği) özel ve "tek-yanlı" bakış açılarından azade, yani mutlak anlamıyla "nesnel" hiçbir bilimsel analiz söz konusu değildir."⁹⁵ Böyle olmakla birlikte, Weber, araştırmacının yine de mümkün olduğunca kişisel değer yargılarını ve ideolojilerini araştırmasına karıştırmamak için çaba göstermesi gerektiğini savunur. Yani, ona göre, başlangıcında kültürel ilgileri tarafından yönlendirilse de araştırmacı, araştırmanın sonraki safhalarında tarafsız bir tutum sergilemeye elinden geldiğince gayret göstermelidir.⁹⁶ Weber için, her şeye rağmen "bilimde evrenselliğe ulaşmak" bir idealdir ve metodolojik olarak doğru bir yaklaşımda üretilen bilimsel bilginin genel geçer olması gerekir.⁹⁷

Diğer taraftan "olan"ı "olması gereken" olarak gören ve bunların arasında bir anlamada köprü kuran Durkheim'ın aksine Weber, "olan" ile "olması gereken" arasında *mantıksal bir ayırım* olduğunu kabul eder ve bunların arasında bir anlamda "uçurum" olduğunu varsayar. Olan ve olması gereken arasındaki bu uçurum, doğal olarak, empirik analizlerden değer yargılarının türetilmesi diye bir şeyi imkansız kılmaktadır.⁹⁸ Nitekim Weber, birçok defa empirik bilimin değer yargısı anlamında bir yol gösterici olmadığını vurgulamaktadır. Bu bağlamda o, ilgili makalelerinde⁹⁹, empirik araçlarla estetik değerlendirmeye ulaşılamayacağı,¹⁰⁰ değer yargılarının çürütülemez olduğu¹⁰¹; empirik bilim olan sosyal bilimlerin kişiyi seçim yapma zahmetinden kurtaramayacağı¹⁰² ve bilimin, pratik problemlerin çözümü için bilimsel anlamda geçerli bir ilke tesis edemeyeceği¹⁰³ gibi görüşler ortaya koymakta ve şu açık ifadeleri kullanmaktadır: "*Empirik bir bilim, hiçbir kişiye, ne yapması gerektiğini söyleyemez; daha ziyade,*

⁹⁴ A.g.e., s. 101.

⁹⁵ A.g.e., s. 98-99.

⁹⁶ Bkz. Ringer, 2003, s. 163; Stephen Kalberg, *Max Weber'i Anlamak*, Çev. Bedri Gencer, Ankara, Lotus Yayınevi, 2009, s. 47.

⁹⁷ Weber, 2012, s. 85.

⁹⁸ Jensen, 2012, s. 39.

⁹⁹ Sosyoloji ve İktisatta 'Etik Tarafsızlık'ın Anlamı" ve "Sosyal Bilimde ve Sosyal Politikada 'Nesnellik'". (Weber, 2012b, s. 25-142).

¹⁰⁰ Weber, 2012, s.55.

¹⁰¹ A.g.e., s. 64-65.

¹⁰² A.g.e., s. 44.

¹⁰³ A.g.e., s.83.

ne yapabileceğini ve belirli koşullar altında ne yapmayı umabileceğini söyler".¹⁰⁴ Weber'in değer yargıları hususunda hassasiyetle karşı olduğu nokta, değer yargıları alanına ait tartışmaların bilimmiş gibi sunulması ve değer yargıları ile bilimin karıştırılmasıdır. Yoksa bilim insanının birtakım değer yargılarına sahip olması veya bu yargıları açık etmesi değildir. Zira Weber, bilim adamının değer yargılarını ifade edebilme olanağının elinden alınmasının asla düşünülemediğini belirtmektedir.¹⁰⁵ Ona göre yapılması gereken, değer yargıları hususunda bilim insanının kendisini ve okurlarını sürekli uyanık tutmasıdır. Diğer bir ifadeyle, bilim insanı ileri sürdüğü argümanların tam olarak nerede analitik anlamaya nerede duygulanımlara başvurduğunu aşikar kılmalıdır. Önemli olan budur. Yoksa Weber'e göre, "*ahlaki kayıtsızlık tutumu ile bilimsel 'nesnellik' arasında hiçbir bağlantı yoktur*".¹⁰⁶ Yani Weber, bilim insanından beklenen şeyin, değer yargısına sahip olmamak veya aşırılıklardan kaçınarak ortada bir tutum sergilemek olmadığını, zira bilimsel nesnellığın bunlarla bir alakası olmadığını düşünmektedir.¹⁰⁷

Durkheim'ın toplumsal ontolojik görüşleri onu metodolojik açıdan *toplumcu* bir çizgiye yöneltirken, Weber'in yaklaşımı, onu, *metodolojik bireyciliğe*¹⁰⁸ götürmüştür. Hatırlanacağı gibi, Weber'in toplumsal ontolojik yaklaşımı nominalistti. Yani Weber, gerçekliğin somut ve tekil bireylerden oluştuğunu, soyut ve kolektif kavramların ontolojik bir varlığının olmadığını, bunların gerçekte birey eylemlerinden başka bir şeyi kastetmediğini düşünmekteydi. Durkheim sosyolojisinde toplum ve toplumsal olgular ön plandayken, Weber'in sosyolojisinde, birey ve onun anlam içeren eylemlerinin ön planda olduğundan daha önce söz etmiştik. Bu bağlamda, bakıldığı zaman Durkheim başlangıç kavramı olarak "toplumsal olgu"yu kullanırken, Weber'in daha ziyade "toplumsal eylem"i tercih ettiği¹⁰⁹ görülür. Nitekim Weber sosyolojiyi, "*toplumsal eylemi, yorumsal olarak anlamakla ve dolayısıyla onun seyrinin ve sonuçlarının nedensel açıklamasıyla ilgilenen bir bilim*"¹¹⁰ olarak tanımlar. Tanımdan da anlaşıldığı gibi, Weber'e göre, toplumsal analizin temel ünitesi birey davranışıdır. Birey davranışı, birey ve toplumun her ikisinin mahalli olarak sosyolojinin konusudur. Bundan dolayı, bütün toplumsal kurumlar, gruplar ve sınıflar, sosyal fenomenin analizi için kullanışlı araçlar olarak hizmet eden

¹⁰⁴ A.g.e., s. 80.

¹⁰⁵ A.g.e., s. 86.

¹⁰⁶ A.g.e., s. 87.

¹⁰⁷ A.g.e., s. 87.

¹⁰⁸ Metodolojik bireycilik hakkında bkz. Vefa Saygın Öğütle, *Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 11. Daniel Little, *Varieties of Social Explanation*, Boulder-San Francisco-Oxford, Westview Press, 1991, s. 183; Benton, Craib, 2012, s. 118-119.

¹⁰⁹ Münch, 2004, s. 85.

¹¹⁰ Weber, 2012a, s.112.

inşalar olarak görülür.¹¹¹ Diğer bir ifadeyle, Weber'e göre, empirik kaldığı sürece sosyolojinin yönelebileceği, doğrudan ele alabileceği nesne, gözlemlenebilir insan eylemidir.¹¹² Weber, devlet, kooperatif, şirket, vakıf gibi birey üstü toplumsal teşekküllerin ise yorumcu sosyoloji tarafından "sadece tekil bireylerin belirli edimlerinin sonuçları ve örgütsel biçimleri olarak ele alınması" gerektiğini savunur.¹¹³ Diğer bir ifadeyle, kolektiviteler, birey davranışlarından çıkarılmak zorundadır.¹¹⁴ Dolayısıyla da Weber'e göre, kolektif varlıkların sosyolojik açıklaması, prensipte birey düzeyinde yürütülmeli veya birey düzeyine geri götürülmelidir.¹¹⁵ "Sosyoloji için, "devlet", "kooperatif birlikler", "feodalizm" ve benzeri kavramlar müşterek eylemin belirli türlerinin kategorilerini tayin ederler; ve ondan dolayı sosyolojinin görevi, onları anlaşılabilen eyleme, istisnasız katılımcı bireylerin eylemine geri götürmektir."¹¹⁶

Durkheim için sosyolojik açıklamanın iki ayağını *işlevsel ve nedensel açıklama* oluştururken, Weber için söz konusu ayaklar *anlama ve nedensel açıklama*'dan oluşur. Yani Weber, –Durkheim'la ortak olarak-, sosyal bilimsel çalışmada *nedensel açıklamanın* gerekliliğine inanırken, –Durkheim'dan farklı olarak-, *yorumlayıcı anlamayı* önerir. Yorumlayıcı anlama, doğa bilimlerinde olmayan açıklayıcı imkanları sunan bir yöntem olarak¹¹⁷ sosyolojik bilgiye özgüdür.¹¹⁸ Weber şöyle der: "Sosyolojinin vazifesi işte tam bu noktada başlamaktadır. Zira biz ("organizmaların" aksine) "toplumsal teşekküller" söz konusu olduğunda sadece işlevsel bağı ve kuralları (kanunlar) tespit etmekle kalmayıp onun da ötesine geçerek bütün fenni ilimlerin gücünü aşan ilave bir şey yapabileme imkanına sahibiz. Bu ilave şey, teşekküllere katılan fertlerin tek tek sergilediği davranışları anlayabilmektir."¹¹⁹ Weber'e göre anlamamanın sunduğu bu ilave katkının bir bedeli vardır; o da, sosyal bilimlerin bulgularının daha az tam ve daha az kesin olmasıdır.¹²⁰

Weber'e göre *anlama* dört türdür: *rasyonel, hissi-empatik, doğrudan ve açıklayıcı*. Doğrudan anlama, davranışın yorum gerek duyulmadan anında anlaşılmasıdır ve rasyonel veya hissi-empatik nitelikli olabilir. Açıklayıcı anlama,

¹¹¹ Bendix, 1946, s. 518.

¹¹² Özlem, 2001, s. 121.

¹¹³ Ted Benton, *Sosyolojinin Felsefi Kökenleri*, Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul, Küre Yayınları, 2009, s. 148

¹¹⁴ Bendix, 1946, s. 519.

¹¹⁵ Jensen, 2012, s. 51.

¹¹⁶ Max Weber, *Collected Methodological Writings*, Edited by Hans Henrik Bruun and Sam Whimster, Translated by Hans Henrik Bruun, London and New York, Routledges, 2012, s. 281.

¹¹⁷ Giddens, 2009, s. 243.

¹¹⁸ Weber, 2011, s. 33.

¹¹⁹ Weber, 2011, s. 32.

¹²⁰ Giddens, 2009, s. 243.

doğrudan anlaşılabilir davranışın bir anlam bağlamına yerleştirilmesidir. Anlama ve nedensel açıklama, Weber’de, “nedensel yorumlama” olarak birleşir. Seyri ile saiki arasında ilişki kurularak davranışın bir bütünlük içinde kavranması anlamına gelen nedensel yorumlama, “anlama” ve “nedensel açıklama”nın her ikisini de gerektiren bir işlemdir.¹²¹ Weber’e göre iki tür nedensellik vardır: tarihsel ve sosyolojik nedensellik. Tarihsel nedensellik biricik ve benzersiz olanı açıklamayı amaçladığı için genellemelere ulaşmayı amaçlamazken, sosyolojik nedensellikte, insan davranışlarının düzenliliği ve öngörülebilirliği hakkında genellemelere ulaşmak hedeflenir.¹²² Bu bağlamda tarihçi, nomolojik bilgi hususunda sosyolojiden yardım alır.¹²³ Weber, tekil bir neden ile somut bir sonuç arasında ilişkinin nasıl kurulacağı hususunda “karşı-olgusal analiz”den söz eder. Karşı-olgusal analiz, somut bir sonucun ortaya çıkmasında etkili olan faktörlerden birinin veya birkaçının farklı olması durumunda sonucun aynı olup olmayacağına dair zihinsel sorgulama anlamına gelir.¹²⁴ Weber şöyle der: “*Gerçek nedensel karşılıklı-ilişkilere nüfuz etmek için, gerçek olmayanlarını inşa ederiz.*”¹²⁵ Weber’e göre bu zihinsel işlemler yoluyla bir sonucun müsait kılınma derecesini hesaplamak mümkündür. Weber neden ile sonuç arasında ilişki kurmaya yönelik bu zihinsel süreçleri “yalıtma, genelleştirme ve olasılık yargılarının inşası” olarak ifade eder.¹²⁶ Fakat Weber için, sosyolojik genellemeler ve olasılık yargıları, bir neden ile bir sonuç arasında zorunlu bir ilişkiyi değil, yalnızca *yaklaşık nedensellik veya olasılıklı nedenselliği* kasteder.¹²⁷

Durkheim’ın reddettiği birey düzeyinde gerçekleştirilen motivasyonel *anlamayı* sosyolojisinin merkezine yerleştiren Weber, Durkheim’ın önemle vurguladığı işlevsel açıklama konusunda o kadar dışlayıcı değildir; fakat onu, Durkheim kadar da önemli görmez. Bu bağlamda Weber, işlevsel analizi, yalnızca bir başlangıç yönelimi olarak kabul eder.¹²⁸ Weber’e göre, sosyolojik analiz, doğa bilimlerinin düzeyi olan işlevsel ilişkilerin ve benzerliklerin gösterilmesiyle başlar fakat bu düzeyde kalmaz. Weber’e göre, araştırmacının nedensel ifadelerin ve işlevsel ilişkilerin ötesine gidebilme ve anlamaya yönelik sorduğu bireysel üyelerin ve katılımcıların motivlerine dair soru, doğa bilimlerini ve sosyal bilimler arasındaki biricik ayrımdır. Nedensel bağlantıların kanıtlanması doğa ve toplum

¹²¹ Weber, 2011, s. 17-28.

¹²² Bendix, 1946, s. 522; Özlem, 2001, s. 108.

¹²³ Bendix, 1946, s. 522.

¹²⁴ Karşı olgusal analiz hakkında bkz. Weber, 2012, s. 218; Jensen, 2012, s. 65; Ringer, 2003, s. 92; Gerhard Wagner & Heinz Zipprian, “The Problem of Reference in Max Weber’s Theory of Casual Explanation”, *Human Studies*, 1986, Vol. 9, pp 21-42, s. 278-279.

¹²⁵ Weber, 2012, s. 218.

¹²⁶ Bkz. Weber, a.g.e., s. 209, 216; Ringer, 2003, s. 92.

¹²⁷ Özlem, 2001, s. 112.

¹²⁸ Reinhard Bendix, “Two Sociological Traditions”, *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*, (Edit. By Reinhard Bendix and Guenther Roth), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1971, pp. 282-298, s. 291.

bilimlerinin her ikisinde de kanıtlamanın aynı mantıksal şemasını içerse de, yorumun nedensel yeterliliği kurulurken, anlam düzeyinde yeterlilik kurulması için *Anlama (Verstehen)* sosyolojisi zorunludur. Doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasındaki temel ayrımlardan biri bunu yapabilme kabiliyetidir. Doğa bilimlerinde yalnızca işlevsel ilişkiler ve benzerlikler gösterilebilir. Doğa bilimlerinde örneğin atomların, moleküllerin ve benzerlerinin hareketleri hakkında yalnızca gözlem yapılabilir veya bu hareketlerde bulunan benzerlikleri ortaya çıkarılabilir; fakat bunlar, Weber'in söylediği anlamda "anlaşılamaz". Sosyal bilimlerde ise fonksiyonel ilişkilerin ve benzerliklerin gösterilmesinin ötesine giderek, aktörlerin sübjektif niyetlerini ve eylemlerini anlayabiliriz. Bu, fonksiyonel analizin sosyolog için faydalı ve önemli olmadığı anlamına gelmediği gibi sosyolojik analizin durma noktası da değildir. Weber, fonksiyonel görüşün, geçici yönelim ve var olan bir fenomeni açıklamak için anlamının önemli olduğu sosyal eylem sürecinin ne olduğunun belirlenmesinde işe yarar olduğunu kabul eder.¹²⁹

Durkheim ve Weber, sosyoloji bilimi açısından "nedensel açıklama"nın gerekliliği üzerinde hemfikir olsalar da bunun ne anlama geldiği hususunda farklılaşmaktadırlar. Bu bağlamda, Durkheim'in "neden" kavramına yüklediği anlamın "koşullandırma" benzeri bir içerik taşıdığını söylemek mümkündür. Örneğin o, toplumsal değişimin gerçekleşmesi noktasında harekete geçirici iç eğilimlerden veya güdülerden söz edilebileceğini fakat böyle bir hipotezin nedensel bir açıklama sunmayacağını belirtmektedir. Çünkü neden, "verili" bir şeyken, "iç eğilim", "verili" bir şey değil, sadece kendisine atfedilen sonuçlar uyarınca oluşturulmuş zihinsel bir inşadır. Yani Durkheim, toplumsal ilerlemenin böyle bir "iç eğilim" ile açıklandığında olgular arasında "nedensellik" ilişkisi kurulmuş olmayacağını, dolayısıyla böyle bir açıklamanın "bilimsel" olmayacağını ifade etmektedir.¹³⁰ Diğer bir ifadeyle, Durkheim'a göre, böyle güdüler veya eğilimler üzerinden yapılan açıklamalar, eninde sonunda birey psikolojisinden hareket eden açıklamalardır. Dolayısıyla bu tür açıklamalar, ne "nedensel" ne de "bilimsel" değildir. Ona göre yapılması gereken, toplumsal olguların nedenlerini yine başka toplumsal olgularda aramaktır.

Weber'e geldiğimizde ise "neden" kavramına dair böyle bir sınırlandırmaya rastlamayız. Ona göre nedenler sonsuzdur: "*Sonuçtan hareketle oluşturulmuş nedensel zincirin geriye doğru neden olduğu tüm durumların tesis ettiği bütünlük, somut sonucun gerçekleşmesini sağlayacak belirli bir biçimde 'bir*

¹²⁹ Carl A. Taube, "The Science of Sociology and Its Methodology: Durkheim and Weber Compared", *The Kansas Journal of Sociology*, Vol. 2, No. 4, 1966, pp. 145-152, s. 150-151.

¹³⁰ Durkheim, 2010, s. 222. Durkheim ve Weber'de "nedensellik" kavramının aynı olmadığı hakkında bkz. Charles Ragin & David Zaret, "Theory and Method in Comparative Research: Two Strategies", *Social Forces*, Vol. 61, No. 3 (Mar., 1983), pp. 731-754.

arada etkide bulunmuştur”¹³¹. Başka bir anlatımla, sonucun meydana gelmesi, nedensel olarak işleyen her empirik bilim açısından, sadece belirli bir anın değil ama “sonsuzluğun” sonucudur.¹³² Bu bağlamda, örneğin, Weber’e göre Protestan etik, kapitalizmin yükselişinin tek nedeni değildir, fakat nedenlerden birisidir. Diğer neden ise -Marxçı okul tarafından vurgulanan- ekonomik faktörlerdir. Weber’in göstermeye çalıştığı şey, ekonomik faktörlerin kapitalizm fenomeninin yeterli bir açıklamasını oluşturmadığı zira ideolojik faktörlerin de rol oynadığı şeklindedir. Daha doğru bir ifadeyle, sonucun ortaya çıkmasını sağlayabilecek birçok etkenin bir araya gelmesi durumunda ideolojik faktörler rol oynar. Weber’e göre, bir neden veya nedenler, sosyal, ekonomik veya politik olabilir ve bu, bir ya/ya da durumu değildir.¹³³ Dolayısıyla Weber, bir nedensel çoğulcudur.¹³⁴ Durkheim ise, hatırlanacağı gibi, ‘bir sonucun yalnızca bir tek nedeni olabileceği’ görüşünü savunmaktaydı. Diğer bir ifadeyle, Durkheim’a göre, sonuçların çokluğu kadar nedenler vardır. Örneğin, intiharın birçok nedeni değil, bir çok türü vardır ve her neden farklı bir intihar türüne yol açar.

Sonuç olarak, metodolojik bireyci bir yaklaşıma sahip olan Weber ile metodolojik toplumcu bir tutumla hareket eden Durkheim’ın benimsedikleri sosyolojik açıklama türlerinin birbirinden -söz konusu yaklaşımlarıyla aynı doğrultuda olarak- farklılaştığı görülmektedir. Sosyologların birbirlerinin yaklaşımlarına ne kadar açık olabilecekleri hususunda ise, Weber’in Durkheim’ın işlevsel açıklamalarını kullanmasının, Durkheim’ın Weberin niyetel açıklamalarını benimsemesinden daha muhtemel görüldüğünü¹³⁵ söylemek mümkündür. Çünkü, Durkheim amaç ve niyetler temelinde yapılan açıklamaları sosyoloji dışı sayarken, Weber, işlevsel açıklamaları dışarıda bırakmaz, bilakis onların nedensel analizdeki yerini kabul eder. Diğer taraftan, Durkheim sosyolojik nedenleri toplumsal olgulara geri götürülebilirlerle sınırlarken, Weber, böyle sınırlandırmada bulunmaz. Bu bulgulardan yola çıkarak diyebiliriz ki Weber, sosyolojik açıklama hususunda, Durkheim’la kıyaslandığında daha geniş bir yelpazede hareket imkânı sunan kapsayıcı bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

Sonuç

Sosyolojinin iki önemli ismi Emile Durkheim ve Max Weber’in sosyolojik görüşlerinin ‘paradigmatik’ bağlamda ele alınıp karşılaştırıldığı bu çalışmada ulaşılan bulgular aşağıdaki tabloda özetlenmiştir.

¹³¹ Weber, 2012, s. 220.

¹³² A.g.e., s. 220.

¹³³ Taube, 1966, s. 148-149.

¹³⁴ Julien Freund, “Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi”, Çev. Kubilay Tuncer, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Editörler: Tom Bottomore, Robert Nisbet, (Yayına Hazırlayanlar: Mete Tunçay, Aydın Uğur), 2. Baskı, İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2010, s. 196.

¹³⁵ Jensen, 2012, s. 68.

Tablo 1: Durkheim ve Weber'in sosyolojik görüşleri hakkında paradigmatik bir karşılaştırma¹³⁶

Paradigmanın Boyutları	Durkheim	Weber
Sosyal Ontoloji	Düzen Algısı	Kaos Algısı
İnsan Doğası	Bir "İmkânsızlık" Olarak Özgürlük	Bir "İhtimal" Olarak Özgürlük
Epistemoloji	Tümevarımcılık	Yeni-Kantçılık
Doğa Bilimleri ve Sosyal Bilimler	Bir Doğa Bilimi Olarak Sosyoloji	Özgün Bir Bilim Olarak Sosyoloji
Bilim ve Değer İlişkisi	"Olan" ile "Olmayı Gereken" Arasında Köprü	"Olan" ile "Olmayı Gereken" Arasında Uçurum
Açıklama Türleri I	Metodolojik Toplumculuk	Metodolojik Bireycilik
Açıklama Türleri II	İşlevsel Açıklama ve Nedensel Açıklama	Anlama ve Nedensel Açıklama
Kavram Oluşumu	Genel Kavramlar	İdeal Tipler
Yasalar	"Amaç" Olarak Yasalar	"Araç" Olarak Yasalar

Tabloya bakıldığında, Weber ve Durkheim'da ortak olarak tek bir kavram göze çarpmaktadır: "Nedensel açıklama". O halde, her iki sosyoloğun da önemle üzerinde durduğu "nedensel açıklama"nın iki metodoloji arasında herhangi bir örtüşme veya yakınlaşmaya yol açtığını söyleyebilir miyiz? Bu araştırmanın sonucuna göre hayır, çünkü hatırlanacağı gibi her iki sosyolog, nedensel açıklamayı, kendi yaklaşımları açısından farklı anlamda ve konumda kullanırlar. Toplumda da doğada olduğu gibi yasalar olduğuna ve sosyoloğun bu yasaları bir doğa bilimci gibi keşfetmeyi amaçlaması gerektiğine inanan Durkheim, nedensel açıklamayı, kendi pozitivist yaklaşımı çerçevesine oturturken, toplumsal dünyanın özünde kaotik olduğuna inanan ve toplumsal istikrarı bireylerin zihninde oluşmuş bir düzen bilincine bağlayan Weber, onu, kendi yeni-Kantçı bakış açısı ile değerlendirir. Bu bağlamda, örneğin, her iki sosyolog "karşılaştırma" yöntemini de kullanır. Fakat onların bu yöntemi kullanım amaç ve biçimleri farklıdır. Farklı tür açıklama ve farklı derecede genellemeleri, Durkheim değişken-temelli (variable-based) çalışma üretmek için Weber ise durum-temelli

¹³⁶ Tablo, Jensen (2012)'den faydalanılmakla beraber, bu çalışmada işlenen konulara ve onların işleniş biçimlerine göre gerekli değişiklik ve eklemeler yapılarak tarafımızdan oluşturulmuştur.

(case-based) çalışma üretmek için kullanır. Weber'in durum-temelli stratejisi açıklama ve genelleştirme üretir fakat bu, Durkheim'in değişken-temelli stratejisi gibi değildir. Weber'de açıklama, 'işlevsel' değil 'genetik'tir ve genellemeler, soyut olarak 'tarih dışı' değil, tarihsel olarak 'somut'tur.¹³⁷ Genellemeler, diğer bir ifade ile, doğa bilimlerinde olduğu gibi zaman ve mekan üstü "evrensel yasa"ları kasetmez ve Durkheim'in yaklaşımında olduğu gibi "determinist" bir ilişkiyi değil "olumsal" bir ilişkiyi anlatır.

Diğer taraftan, Weber için, *yasalar*, bilimsel bir çalışmada -Durkheim'da olduğu gibi- "amaç" değil yalnızca "araç"tır. Weber'de bilimin amacı, somut gerçekliği anlamaktır ve yasalar (veya düzenlilik bildiren genellemeler), bu amaca ulaşma noktasında sosyoloğun kullandığı araçlardır. Diğer bir ifadeyle, soyut genellemeler, tarihsel yapıların genetik açıklamalarına bir ön hazırlık olarak yalnızca *yardımcı* bir rol oynarlar.¹³⁸ Dolayısıyla, Weber'de araştırmanın odak noktası, Durkheim'da olduğu gibi soyut değişkenler değil, somut durumlardır.

Sonuç itibariyle, bu çalışmada, -paradigmatik yönelimlerinin farklılığından dolayı- Durkheim ve Weber'in metodolojik yaklaşımlarında kayda değer herhangi bir ortak noktanın bulunmadığı fikrine ulaşılmıştır. Bu bağlamda, her iki metodolojik yaklaşımda da ortak olarak bulunan bazı unsurların (nedensel açıklama ve karşılaştırma gibi), ait oldukları paradigma bağlamında anlam kazandıklarından ve farklı bilişsel hedefler doğrultusunda kullanıldıklarından sosyologlar arasında herhangi bir yakınlaşmaya yol açmadığı görülmüştür. Bu konuda, "metodolojik prosedürlerin, ne kadar dar bir şekilde oluşturulduğuna bakılmaksızın, teorik ilgileri ve sorumlulukları takip ettiklerini ve bu sorumlulukların, tabiatı gereği özsel ve epistemolojik olduğunu"¹³⁹ savunan Ragin ve Zaret de bizimle benzer bir sonuca ulaşmıştır. Onlara göre de Durkheim ve Weber'in pozisyonları arasında, onların metodolojik farklılıklarının bir çözümünü içerebilecek orta bir nokta bulunmamaktadır. Onlara göre iki strateji, (i) analizin birliği, (ii) nedensellik kavramı, (iii) yeterli açıklama, (iv) analizin mantığı ile ilgili olarak ne örtüşür ne de yakınlaşır değildir.¹⁴⁰

Bu arada, sosyologların metodolojik yaklaşımları arasında herhangi bir örtüşme veya yakınlaşma olmadığı düşüncesinin, onların kendi metodolojik prosedürlerine daima sadık kalıp kalmadıkları fikriyle karıştırılmaması gerektiğini belirtmeliyiz. Nitekim sosyologların uygulamalı çalışmalarında kendi

¹³⁷ Charles Ragin & David Zaret, "Theory and Method in Comparative Research: Two Strategies", *Social Forces*, Vol. 61, No. 3 (Mar., 1983), pp. 731-754, İnternet Erişim: www.jstor.org/stable/2578132 (7.3.2017), s. 740.

¹³⁸ Ragin & Zaret, 1983, s. 742.

¹³⁹ Ragin & Zaret, 1983, s. 748.

¹⁴⁰ Ragin & Zaret, 1983, pp. 749.

metodolojik ilkelerini bazı hususlarda hayata geçirememiş olmaları,¹⁴¹ onların karşı paradigmaya yaklaşmış olabilecekleri fikrini¹⁴², bu fikir de Durkheim ve Weber'in metodolojileri arasında benzerlikler olabilir mi sorusunu akla getirebilir. Böyle bir düşünce, bizim çalışmamızın kapsam ve sınırları dahilinde bakıldığında gerçeğe uygun bir saptama olmayacaktır. Zira sahaya inmenin getirdiği zorluklar karşısında sosyologların birtakım ilkeleri ihmal etmesi veya uygulayamaması, onları karşı paradigmanın safına yaklaştırmak zorunda değildir. Ayrıca, sosyologlar açısından karşı paradigmaya kısmî bir yaklaşma söz konusu olsa bile bu, özelden Durkheim ve Weber'in metodolojilerinde bir yaklaşma olduğu anlamına da gelmez. En azından araştırmamız sonucunda ulaştığımız bulgular göstermektedir ki Durkheim ve Weber'in sosyolojileri, paradigmatik açıdan uzlaşmaz bir biçimde birbirinden farklı ve birbiriyle uyumsuzdurlar.

Kaynakça

Alpert, H., (1961) *Emile Durkheim and His Sociology*, Newyork: Russell & Russell Inc.

Aron, R., (2010) *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. K. Alemdar, 8. Baskı, İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Arslan, H., (2007) *Epistemik Cemaat*, 2. Basım, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Aydın, M., (2010) *Bilgi Sosyolojisi*, 2. Basım, İstanbul: Açılım Kitap.

Bendix, R., (1946) "Max Weber's Interpretation of Conduct and History", *American Journal of Sociology*, Vol. 51, No. 6, pp. 518-526. Published by: The University of Chicago PressStable. İnternet erişim: <http://www.jstor.org/stable/2770678> (23.11.2016).

¹⁴¹ Bu konuda ve bu çalışmada işlenen bütün konular hakkında detaylı bilgi için bkz. Zeynep Türkkkan, *Durkheim ve Weber: Paradigmatik Bağlamda Karşılaştırmalı İnceleme*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2017. (Yayınlanmamış Doktora Tezi),

¹⁴² Nitekim onlar hakkında böyle yorumlar yapılmıştır. Bu bağlamda örneğin, Weber'in pozitivist ve yorumlayıcı sosyolojiyi uzlaştırmaya çalıştığını kabul edenlerin sayısı az değildir. (Bkz. Ringer, 2003, s.1; Özlem, 2001, s. 64; Benton, 2009, s. 147; Parsons, 2015, s. 659). Durkheim'in da, -özellikle yaşamının sonlarına doğru- yorumlayıcı paradigmaya yaklaştığını iddia edenler olmuştur. Örneğin Parsons Durkheim'in görüşlerinde anti-pozitivist yaklaşımlarla bazı ortak noktalar tespit etmiştir. Parsons, Durkheim'dan 'toplumun yalnızca bireylerin zihinlerinde var olduğu'na dair bir ifadeyi alıntılıyarak, onun bu tutumunun Weber'in *verstehen* doktrinine çok yakın bir benzerliği temsil ettiğini de iddia etmektedir. Hatta o, Durkheim'in pozitivistin meşakkatlerinden kaçarken çok ileri gittiğini ve tamamen idealizmin tarafına geçtiğini söylemektedir. (Talcott Parsons, *Toplumsal Eylemin Yapısı*, Cilt 2: Max Weber, Çev. Nur Nirven, Ankara, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2015, s. 457-460).

Bendix, R., (1971) "Two Sociological Traditions", *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*, Ed. Reinhard Bendix and Guenther Roth, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press., pp. 282-298.

Benton, T., (2009) *Sosyolojinin Felsefi Kökenleri*, Çev. Ü. Tatlıcan, İstanbul: Küre Yayınları.

Benton, T.,-Craib, I., (2012) *Sosyal Bilim Felsefesi*, Çev. Ü. Tatlıcan-B. Binay, 2. Basım, Ankara: Sentez Yayınları.

Berger, P. L., (1963) *Invitation to Sociology*, Great Britain: Penguin Books.

Bottomore, T., (1975) "Competing Paradigms in Macrosociology", *Annual Review of Sociology*, Vol. 1, 1975, pp.191-202, İnternet Erişim: <http://www.jstor.org/stable/2946044> (08.05.2015).

Burrell, G.-Morgan, G., (1979/1992) *Sociological Paradigms and Organisational Analysis*, United Kingdom: Ashgate.

Coenen-Huther, J., (2013) *Durkheim 'i Anlamak*, Çev. S. Akyüz, İstanbul: İletişim Yayınları.

Cohen, B. P., (2000). "Paradigms and Models", *Encyclopedia of Sociology*, Ed: Edgar F. Borgatta - Rhonda J. V. Montgomery, Second Edition, Macmillan Reference USA: An Imprint of The Gale Group, pp. 2023-2031.

Collins, R., (1974) "A sociology of Sociology. By Robert W. Friedrichs", *American Journal of Sociology*, Vol.79, No.5, pp. 1364-1367, published by University of Chicago Press. İnternet Erişim: www.jstor.org/stable/589735 (13.01.2015).

Coser, L. A., (2010) *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*, Çev. H. Hülür vd., Ankara: De ki Yayınları.

Dikeçligil, B., (2009) "Sosyal Bilimler Epistemolojisinde Sorunların Kaynağı: Ontolojiyi Unutmak", *Toplum Bilimleri Dergisi*, Cilt:1-3 Sayı:1-6, ss.47-67.

Doğan, N., (2012) *Alman Sosyoloji Geleneği*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Durkheim, E., (1982/2013) *The Rule of Social Sciences*, Ed. S. Lukes, Trans. W. D. Halls, USA, UK, Europe and Other Countries: Palgrave Macmillan.

Durkheim, E., (2010) *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, Çev. C. Saraçoğlu, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.

Durkheim, E., (2011) *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Çev. F. Aydın, Ankara: Eski-Yeni Yayınları.

Effrat, A., (1973) "Power to the Paradigms: An Editorial Introduction", *Perspectives in Political Sociology*, Ed. A. Effrat, United States of America: MacMillan Publishing Company, pp. 3-33.

Freund, J., (1991) *Beşeri Bilim Teorileri*, Çev. B. Yediyıldız, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- Freund, J., (2010) "Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi", Çev. K. Tuncer, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ed. T. Bottomore-R. Nisbet, Yayına Haz. M. Tunçay, A. Uğur, 2. Baskı, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Giddens, A., (1978) *Durkheim*, Great Britain: Fontana/Collins.
- Giddens, A., (1987) "Weber and Durkheim: Coincidence and Divergence", *Max Weber and His Contemporaries*, Ed. W. J. Mommsen-J. Osterhammel, Allen & Unwin, London, pp.182-189.
- Giddens, A., (1996) *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, Çev. A. Çiğdem, Ankara, Vadi Yayınları.
- Giddens, A., (2009) *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, Çev. Ü. Tatlıcan, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Guba E. G.,-Lincoln Y. S. (1998) "Competing Paradigms in Qualitative Research", *The Landscape of Qualitative Research*, Ed: N. K. Denzin & Y. S. Lincoln, United States of America: Sage Publications, pp. 195-220.
- Guba, G. E., (1990) "The Alternative Paradigm Dialog", *The Paradigm Dialog*, Ed: E. G. Guba, United States of America: Sage Publications, pp.17-27.
- Halewood, M., (2014) *Rethinking the Social through Durkheim, Marx, Weber and Whitehead*, New York and London: Anthem Press.
- Hassard, J., (1999) *Sociology and Organization Theory*, New York: Cambridge University Press.
- Hughes, J. A.-Martin, Peter J.-Sharrock W. W., (1995) *Understanding Classical Sociology*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Jensen, H., (2012). *Weber and Durkheim: A Methodological Comparison*, London and New York: Routledge.
- Kalberg S., (2009) *Max Weber'i Anlamak*, Çev. B. Gencer, Ankara: Lotus Yayınevi.
- Kösemihal, N. Ş., (1971) *Durkheim Sosyolojisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kuhn, T. S., (2008) *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. N. Kuyaş, 8. Baskı, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Marshall, G., (1999) *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. O. Akınbay-D. Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Masterman, M., (1992) "Paradigmanın Doğası", *Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, Ed. Imre Lakatos-Alan Musgrave, Çev. H. Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, pp. 70-110.
- Mazman, İ., (2009) "Max Weber and Emile Durkheim: A Comparative Analysis on the Theory of Social Order and The Methodological Approach to Understanding Society", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt X, Sayı 1, ss.67-84. İnternet Erişim <http://asosindex.com/cache/articles/article-1423867208.pdf> (25.4.2016).
- Maxwell, J. A., (2005) *Qualitative Research Design*, Second Edition, California: Sage Publications.

Mohseni, N. (1994) "The Nature of Human and Social World for Marx, Weber and Durkheim: A Hermeneutic Analysis", *Michigan Sociological Review*, No. 8, pp. 84-94, İnternet Erişim: <http://www.jstor.org/stable/40968984> (12.12.2016).

Morrison, K. L. (1990) "Social Life and External Regularity: A Comparative Analysis of the Investigate Methods of Durkheim and Weber", *International Journal of Comparative Sociology*, Volume XXXI-Numbers 1-2, January-April, pp. 93-103.

Morrison, K., (1995) *Marx, Durkheim, Weber*, London, California, New Delhi: Sage Publications.

Münch, R., (2004) "Max Weber and Emile Durkehim in Dialogue: Classical Views on Contemporary Problems", *The Dialogical Turn*, Ed. C. Camic-H. Joas, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishes, pp. 83-104.

Neuman, W. L. (2007) *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, Çev. S. Özge, İstanbul: Yayınodası Yayıncılık.

Öğütü, V. S. (2013) *Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Özlem, D., (2001) *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İstanbul: İnkılâp Yayınları.

Parsons, T., (2015) *Toplumsal Eylemin Yapısı Cilt 2: Max Weber*, Çev. N. Nirven, Ankara: Sakaraya Üniversitesi Kültür Yayınları.

Poloma, M. M. (1993) *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. Hayriye Erbaş, Ankara: Gündoğan Yayınları.

Ragin, C.- Zaret, D., (1983) "Theory and Method in Comparative Research: Two Strategies", *Social Forces*, Vol. 61, No. 3, pp. 731-754. Oxford University Press. İnternet Erişim www.jstor.org/stable/2578132 (7.3.2017).

Richter, R., (2012) *Sosyolojik Paradigmalar*, Çev. N. Doğan, İstanbul: Küre Yayınları.

Ringer, F., (2003) *Weber'in Metodolojisi*, Çev. M. Küçük, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Ritzer, G., (2012) *Modern Sosyoloji Kuramları*, Çev. H. Hülür, Ankara: De Ki Yayınları.

Ritzer, G., (2013) *Klasik Sosyoloji Kuramları*, Çev. H. Hülür, Ankara: De ki Yayınları.

Schatzki, T. R., (2003) "A New Societist Social Ontology", *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 33 No. 2, pp. 174-202. İnternet Erişim www.pos.sagepub.com (31.7. 2014)

Schroeder, R., (1996) *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, Çev. M. Küçük, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Taube, C. A., (1966) "The Science of Sociology and Its Methodology: Durkheim and Weber Compared", *The Kansas Journal of Sociology*, Vol. 2, No.

4, pp. 145-152. Published by Social Thought and Research. İnternet Erişim <http://www.jstor.org/stable/23308493> (13.04.2016).

Türkkan, Z. (2017). *Durkheim ve Weber: Paradigmatik Bağlamda Karşılaştırmalı İnceleme*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Isparta, SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Wagner, G.-Zipprian, H., “The Problem of Reference in Max Weber’s Theory of Casual Explanation”, *Human Studies*, 1986, Vol. 9, pp 21-42. (Max Weber Critical Assessments 1, Ed. P. Hamilton, Vol. IV, London and Newyork: Routledge).

Wallace R. A.-Wolf A., (2004) *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. L. Elburuz- M. R. Ayas, İzmir: Punto Yayıncılık.

Walsh, D. F., (2012) “Özne/Nesne”, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, Ed. C. Jenks, Çev. İ. Çapcıoğlu, A. Korkmaz, Ankara: Birleşik Yayınevi.

Weber, M., (1949) *The Methodology of Social Sciences*, Trans. E. A. Shils & H. A. Finch, USA: Free Press.

Weber, M., (2011c) *Sosyolojinin Temel Kavramları*, Çev. M. Beyaztaş, İstanbul: Yarın Yayınları.

Weber, M., (2012b) *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, Çev. V. S. Öğütle, İstanbul: Küre Yayınları.

Weber, M., (2012c) *Collected Methodological Writings*, Ed. H. H. Bruun-S. Whimster, Trans. H. H. Bruun, London and New York: Routledges.

www.tdk.gov.tr

www.tureng.com

www.seslisozluk.com

www.translate.google.com

KİTAB-I MUKADDES'TE İSRAİLOĞULLARI'NIN SEÇİLMİŞLİĞİ VE JUSTİN MARTYR'İN SEÇİLMİŞLİK ELEŞTİRİSİ*

Halit Ahmet ÇİFTÇİ*

Öz

Yahudi geleneğinde “seçilmiş halk, kutsal kavim, Tanrı'nın halkı, Tanrı'nın çocukları” gibi kavramlar çerçevesinde şekillenen seçilmişlik doktrini, hem Yahudi hem de Hıristiyan tarihi ve teolojisinin temel argümanlarından biri olagelmıştır. İbranca'da “amm hanivhar” yani “seçilmiş halk” olarak ifade edilen bu doktrine göre İsrailoğulları Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri olarak bizzat Tanrı tarafından Sina Dağı'nda Hz. Musa aracılığıyla yapılan ahitleşme sonucu Tanrı'nın seçilmiş kavmi olmuşlardır.

İnsanlığın atası olan Hz. Adem'den başlayıp sırasıyla Nuh, İbrahim ve İshak ile devam eden seçilmişlik silsilesinin son halkası olarak Hz. Musa'nın şahsında bayraklaşan bu “kutsal kavim” anlayışı daha sonra Rabbinik literatürde de kendisine genişçe yer bulmuştur.

Seçilmiş kavim olmanın verdiği sorumlulukla İsrailoğulları yeryüzündeki diğer insanları Tanrı'nın kelamıyla uyarıp onları doğru yola götürmek durumundadırlar. Zira seçilmiş kavim olmak İsrailoğulları açısından övünülecek bir ayrıcalık veya üstünlük vesilesi değil; bilakis bir sorumluluk ve ağır bir yük teşkil etmektedir. Ancak bu sorumluluğu başarıyla yerine getirdikten sonra ödül olarak Tanrı katında bir üstünlük ve ayrıcalık sahibi olma hakkını kazanacaklardır.

* Bu çalışma, Süleyman Demirel Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri tarafından 4656-D1-16 no'lu proje kapsamında desteklenen tez projesinden üretilmiştir.

* Arş. Gör. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı. halitciftci@sdu.edu.tr

Tarih boyunca İsrailoğulları'nın bu seçilmişlik iddialarını eleştirenler olmuştur. Onların başında yaklaşık olarak 100-165 yılları arasında yaşamış olan Kilise Babası ve apolojist Justin Martyr gelmektedir. Justin Martyr günahkarlıklarından, isyankarlıklarından ve nankörlüklerinden dolayı Yahudilerin bu imtiyazı kaybettiklerini ve bu imtiyazın çarmıhta insanlığın iyiliği için kendini feda eden İsa Mesih'le birlikte artık Hıristiyanlara geçtiğini savunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kitab-ı Mukaddes, İsrailoğulları, Seçilmişlik, Justin Martyr, Yahudilik.

Election of the Israelites in the Holy Bible and Justin Martyr's Critique of Election

Abstract

The doctrine of election which consisted around the concepts "chosen people, holy nation, people of God, children of God" in the Jewish tradition has been the basic arguments of both Jewish and Christian histories and theologies. According to this doctrine which is expressed as "amm hanivhar" i.e. "chosen people" in Hebrew, Israelites were chosen by the Lord Jahveh as vicegerent of Him on Earth with the covenant that was constituted through the Prophet Moses on Mount Sinai. Beginning with the ancestor of mankind, Adam and respectively with Noah, Abraham and Isaac, came into existence with Moses, the last ring of the chain of chosenness, has been mentioned widely in the Rabbinic literature afterwards.

With the responsibility given by being a chosen nation, Israelites have to warn other people on Earth by the word of God and lead them to the right way. For, being a chosen nation is not a privilege or a superiority in the aspect of Israelites, on the contrary, is a responsibility or a heavy burden. Provided that they fulfilled this responsibility successfully, they are going to achieve the right of having a superiority and privilege in the view of the Lord Jahveh as a gift. Justin Martyr claimed that the Jews lost this privilege because of their sinfulness, defiance and ingratitude and that this privilege passed to the Christians thanks to Jesus Christ who sacrificed himself on the Cross for the good of mankind.

Keywords: The Holy Bible, Israelites, Election, Justin Martyr, Judaism.

Giriş

Modern çağda Yahudi ve Yahudi olmayan bilim adamları tarafından Yahudi halkını belirtmek için ihdas edilmiş terimlerden en fazla kullanılanı "seçilmiş halk" yani "amm hanivhar" kavramı Tanah'ın neredeyse hiçbir yerinde

bulunmaz.¹ Onun yerine Tevrat'ta İsrail halkını belirtmek için “kutsal halk” (amm kadoş)² veya “kutsal millet” (goy kadoş)³ terimleri kullanılır. Ancak seçilmişlik öğretisiyle en çok bağlantısı olan terim İbranca'da “b, h, r” kök harflerinden oluşan ve “seçmek” anlamına gelen fiildir. Aslında seçilmişlik inancının ortaya çıkışı Tesniye 7:6 ve 14:2'de geçen ve teknik bir terim olan “b, h, r” fiilinin ortaya çıkmasından önce gelir.⁴

Seçilmişlik öğretisini ifade eden önemli bir terim de “kadoş” kelimesidir. İbranca'dan diğer dillere “kutsal” olarak çevrilen ve “k, d, ş” kökünden gelen bu kelime, “ilahî amacı genel kullanımdan ayırmak” anlamında “Siz benim için kutsal (keduşim) olacaksınız. Çünkü ben, Rab, kutsalım ve ben sizi diğer kavimlerden benim olasınız diye ayırdım.”⁵ ifadesinde geçmektedir.⁶

Yukarıdaki cümlede geçen “Siz benim için kutsal olacaksınız. Çünkü ben, Rab, kutsalım.” ifadesi Levililer kitabında çok küçük farklarla birkaç kez tekrarlanır ve bu tekrarların çoğu Holiness Code (Kudsiyet Kitabı) olarak bilinen 17 ve 26. bölümler arasında geçer.⁷

“Kutsal halk” söyleminden ayrı olarak Tanah'ta İsrailoğullarıyla ilişkili biçimde kullanılan “kıymetli sahiplik” (am segullah)⁸, “Tanrı'nın kendi hissesi” (helek Yahveh)⁹ ve “bir miras halkı” (am nahalah)¹⁰ kavramları mevcuttur.¹¹

Yahudi geleneğinde önemli bir yer tutan ve Rabbinik literatürde düşünsel altyapısı kurulan İsrailoğullarının seçilmişliği inancı, Rabbinik literatüre aşinalığı büyük çapta kabul gören ve Kitab-ı Mukaddes'i iyi bilen Justin Martyr tarafından sert bir dille eleştirilmiştir. Bu çalışmada Kitab-ı Mukaddes'te ve Rabbinik literatürde seçilmişlik inancı genel olarak ele alınıp Justin Martyr'in seçilmişliği ve Yahudileri hangi bağlamlarda eleştirdiği ortaya koyulacaktır.

¹ Salime Leyla Gürkan, *The Jews as a Chosen People: Tradition and Transformation*, Routledge Taylor and Francis Group, New York, 2008, s. 9.

² Tes. 7:6, 14:2.

³ Çık. 19:6.

⁴ Ellen M. Umansky, “Election”, *Encyclopedia of Religion*, The Thomson Corporation, A.B.D., 2005, c. 4, s. 2744.

⁵ Lev. 20:26.

⁶ Gürkan, *The Jews*, s. 9.

⁷ Gürkan, *The Jews*, s. 9.

⁸ Çıkış, 19:5; Tesniye, 7:6; 14:2; 26:18; Mezmurlar, 135:4.

⁹ Tesniye, 4:20; 9:26; 32:9.

¹⁰ Tesniye, 4:20; Çıkış, 34:9.

¹¹ Gürkan, *The Jews*, s. 9.

1. Tanah'ta Seçilmişlik Öğretisi

İsrailoğulları'nın Tanrı tarafından seçilmiş olma bilinci İsrail'in kökenlerine dayanır. Sina Dağı'nda Hz. Musa'ya Tanrı tarafından halkın oraya bizzat Tanrı tarafından getirildiği söylenmiş ve "Ahdimi tutarsanız bana özel ve diğer insanların tamamından daha sevgili olacaksınız...ve bir kahinler krallığı, kutsal bir millet olacaksınız."¹² sözü verilmiştir. Aynı bilinç Tesniye 26:18'de "Bugün Rab sizinle bu anlaşmayı onun has kavmi olmanız diye yapıyor..." cümlesiyle gösterilmiştir. Seçilmişlik, ahit ve vaat İsrail inancının temel unsurudur.¹³ Bununla birlikte Yahudilik seçilmişliğin, Tanrı'nın tarihi misyonuna hizmet etme zorunluluğunun ötesinde herhangi özel bir statü verdiğini iddia etmez. Aynı zamanda diğer insanlara karşı herhangi özel bir hak veya güç verdiğini de iddia etmez. Ayrıca Yahudilik Yahudi olmayanların Tanrı'ya giden yolu kendilerinin bulabileceğini iddia eder. Seçilmişlik Tanrı'nın Yahudileri en yüksek standartta tutması demektir. Tanah'taki Neviim (Peygamberlik) kitaplarından Amos kitabında Tanrı İsrailoğulları'na "Ben sizi dünyanın diğer milletlerinin arasından tanıdım. Bu yüzden sizin bütün günahlarınızı affedeceğim."¹⁴ diye seslenir.¹⁵

Yahudilerle Yahudi olmayanlar arasındaki ilişkiler üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Amerikalı Yahudi akademisyen David Novak *The Election of Israel: The Idea of the Chosen People* isimli kitabında Kitab-ı Mukaddes'teki İsrailoğulları'nın seçilmişlik öğretisinin ortaya çıkışında Tanrı'nın rolünün seçen ve İsrailoğulları'nın seçilen olduğunun apaçık ve tutarlı olduğunu savunmuştur.¹⁶

Novak'ın düşüncesine göre İsrailoğulları'yla ilişkiyi başlatan Tanrı'dır ve bu ilişkiye karşılık verme durumunda olan ise İsrailoğullarıdır. İsrailoğulları Tanrı'nın kendilerini seçmesine cevap vermese ve kendilerini seçen Tanrı'dan yüz çevirse bile seçilmişlik bu şekilde son bulmaz. Bu ilişkiyi bir çeşit sözleşme, iki bağımsız grup arasındaki çift taraflı bir anlaşma gibi görme teşebbüsü Kutsal Kitap öğretisiyle açık bir şekilde ters düşer. Kutsal Kitap'ta Tanrı kendi başına bağımsızdır ve cezalandırılmayacağından emin olarak kendi başına süreç başlatıcı seçimler yapabilir. İsrailoğulları'nın tek şansı ise Tanrı onlar için ne yapmışsa tasdik etmek gibi gözükmektedir. Tanrı'nın İsrail için yapmış olduklarını

¹² Çıkış, 19:5-6.

¹³ Edward McLean Loveley, "Divine Election", *New Catholic Encyclopedia*, The Thomson Corporation, A.B.D., 2003, c. 5, s. 145.

¹⁴ Amos, 3:2.

¹⁵ Sara E. Karesh ve Mitchell M. Hurvitz, "Chosen People", *Encyclopedia of Judaism*, Facts on File, A.B.D., 2006, s. 88.

¹⁶ David Novak, *The Election of Israel: The Idea of the Chosen People*, Cambridge University Press, İngiltere, 1995, s. 163.

reddetmeyi seçmek, devam etmesine izin verilemeyecek, kabul edilmez bir seçenektir. İsrail için bugün anladığımız gibi çok fazla seçenek yoktur.¹⁷

Yukarıda yaptığımız alıntıda Novak'ın bir bakıma, İsrailoğulları'nın Tanrı'dan gelen Tevrat'ı kabul ederek aslında İsrailoğulları'nın Tanrı'yı seçmiş olduğu iddialarını reddettiğini görüyoruz. Novak, Sina Dağı'nda Hz. Musa'nın risaletiyle yapılan ahitleşmeyi iki bağımsız grup arasında yapılan bir anlaşma gibi görmenin anlamsızlığını belirtip; Tanrı'nın tartışmasız otoritesiyle İsrailoğulları'na bu anlaşmaya uymaktan başka bir şans bırakmadığını savunur. Novak'a göre İsrailoğulları'nın seçen taraf olmak gibi bir lüksü olmadığı gibi seçilen taraf olmaktan başka bir şansları da yoktur.

İsrailoğulları'nın neden diğer milletler arasından üstün ve mukaddes kılındığı konusunda Dan Jacobson *The Story of the Stories: The Chosen People and Its God* isimli çalışmasında şu soruyu sorar:

“Neden Yahve, İsrailoğulları'nı diğer insanların arasından kendi himayesine almak suretiyle seçmişti?”¹⁸

Aynı çalışmasında Jacobson kendi sorduğu bu soruyu kısaca “İsrailoğulları'nın seçilmiş olduklarına inanmak istedikleri için inandıkları bir durum olduğu” yönünde cevaplar.¹⁹

Jacobson bu doğrultuda İsrailoğulları'nın Tesniye 26:18-19'daki “Bugün Rab size verdiği söz uyarınca has kavmi olduğunuzu açıkladı. Bütün buyruklarına uyacaksınız. Tanrınız Rab sizi övgüde, ünde, onurda yarattığı bütün kavimlerden üstün kılacağını, verdiği söz uyarınca kendisi için kutsal bir halk olacağınızı açıkladı.” cümlesindeki “diğer kavimlerden üstün kılınan kavim olma” şansını kendi lehlerine yormalarının mümkün olabileceğini iddia eder. Ayrıca İsrailoğulları'nın kendi lehlerine yordukları bu ilahi niyetten diğer bütün milletlere karşı bir üstünlük konusunda ikna olmak gibi daha önce hiçbir kaynaktan almadıkları içsel bir güçlülük ve birbirine bağlılık duygusu çıkarmaya çalıştıklarını savunur.²⁰

Jacobson'un çalışmasında savunmak istediği aslında tam olarak şudur: İsrailoğulları Mısır'da kendi tarihleri açısından maddi ve manevi büyük bir yıkım olan 400 yıllık esaret hayatından sonraki ezilmişlik psikolojisini atlatma sürecinden, onca eziyetten sonra bir mükafat olarak Tanrı katında bir ayrıcalık ve üstünlük elde etme beklentileriyle çıkmışlardır.

¹⁷ Novak, *The Election of Israel*, s. 163.

¹⁸ Dan Jacobson, *The Story of the Stories: The Chosen People and Its God*, Harper & Row Publishers, A.B.D., 1982, s. 42.

¹⁹ Jacobson, *The Chosen People*, s. 42.

²⁰ Jacobson, *The Chosen People*, s. 42.

2. Rabbinik Literatürde Seçilmişlik Öğretisi

Rabbinik literatürde seçilmişlik öğretilerine geçmeden önce Rabbinik literatür hakkında kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır. Kur'an'da Rabbanîyyun olarak geçen Rabbiler, peygamberlerin bulunmadığı dönemlerde veya bölgelerde ya da peygamberlerin yanı sıra ve onların izniyle kendilerine uyan İsrailoğulları için Tevrat'a göre hüküm verip uygulayan Yahudi din alimi ve önderleridir.²¹ Rabbanî veya Rabbinik literatür ise Şim'on ha-Tsaddik'ten (M.Ö. IV-III. yüzyıllar) Babil Talmudu'nun tamamlanmasına kadar (M. 499) geçen dönemde Şifahi Tora'nın varisi olup onu elinde bulunduran Yahudi fıkıhçılarına ait olduğu ileri sürülen söz, davranış, tartışma ve kararların toplandığı yazılar bütünüdür. Geniş anlamıyla Rabbinik literatür, Tevrat ve Tanah'ın diğer bölümleri üzerine yazılan tefsir mahiyetindeki Midraş metinlerini de kapsar.²² Mabedin yıkılmasının ardından Filistin'in kuzeyinde Taberiye'de din akademileri kuran Ferisiler Yahudi sözlü geleneğinin oluşmasını sağlayan Rabbilere öncülük etmişlerdir.²³

Tanrı ve İsrailoğulları arasında Kutsal Kitap'ta anlatılan ilişki sadece Ferisi-Rabbinik gelenekte değil Filistin ve Diaspora toplumlarının her ikisinin içindeki hareketlerde dini bir düşünce ve teolojik bir tartışmanın odak noktası olagelmıştır. Rabbiler "seçilmiş halk" düşüncesini şiddetli bir şekilde desteklerlerken İsrail'in seçilmişliğinin Sina Dağı'nda Tevrat'ı gönüllü bir şekilde kabul etmelerinin üzerine temellendiğini vurgularlar.²⁴ Çıkış 19:5'te "Şimdi eğer sesimi dinlerseniz ve ahdimi tutarsanız diğer insanların arasında benim kıymetlilerim olacaksınız." cümlesiyle ifade edilen bu fikir, Tevrat'ın ilk olarak dünyadaki diğer milletlere özgür bir şekilde teklif edildiğini, ancak onların tamamının onu kötü yaşam tarzlarına ters düşen sınırlayıcı emirlerinden dolayı reddettiğini ve onu sadece İsrail'in kabul ettiğini iddia eden rabbiler tarafından geliştirilmiştir. Hatta onlar İsrailoğulları'nın Tevrat'ı, Tanrı onların üzerine dağı bir kubbe gibi asıp eğer onu kabul ederlerse onlar için iyi olacağı, ancak eğer kabul etmezlerse burada mezarlarını bulmakla tehdit etmesi üzerine kabul ettiklerini söylerler.²⁵

Tevrat'ın, İsrailoğulları'ndan önce diğer milletlere teklif edilmesi, Mabed'in 70 yılında yıkılışından 135 yılında Bar Kokhba İsyanı'nda son kale olan

²¹ Salime Leyla Gürkan, "Rabbanîyyun", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, c. 34, s. 376.

²² Ömer Faruk Harman, "Yahudilik", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, c. 43, s. 199.

²³ Harman, "Yahudilik", s. 191.

²⁴ Lou H. Silberman, "Chosen People", *Encyclopedia Judaica*, The Thomson Corporation, A.B.D., 2007, c. 4., s. 670.

²⁵ Silberman, "Chosen People", s. 670.

Betar'ın düşüşü arasında bir dönemde yaşamış olduğu tahmin edilen Rabbi Tarphon'dan²⁶ gelen bir rivayette anlatılmıştır. Bu rivayete göre Tanrı Tevrat'ı Esavoğulları'na teklif etmiştir. Esavoğulları içinde ne yazılı olduğunu sorup “Katletmeyeceksin” cevabını alınca bunun kendi karakterlerine uymadığını ve bu yüzden Tevrat'ı kabul etmeyeceklerini söylemişlerdir. Bunun üzerine Tanrı Tevrat'ı İsmailoğulları'na (Araplara) teklif etmiştir. Onlar da içinde ne yazılı olduğunu sormuşlar ve “Çalmayacaksın” yazdığını öğrenince “Biz atalarımızın geleneğini değiştirmeyiz. Çünkü ‘Ben İbraniler diyarından çalındım’ denildiği gibi atalarımız Yusuf'u Mısır'a çalıp götürmüştür.” diyerek reddetmişlerdir. Bunun üzerine Tanrı, dünyanın bütün milletlerine elçiler göndererek onları Tevrat'ı kabul etmeye davet etmiştir. Bu milletler Tevrat'ta “Benim önümde başka tanrıların olmayacak.” yazılı olduğu için “Onda bize layık bir şey yok, götür onu layık olan kullarına ver.” demişlerdir. Tanrı da Tevrat'ı İsrailoğulları'na teklif ettiğinde onlar hiç itiraz etmeden kabul etmişlerdir.²⁷

Bu anlatılan kıssada Tanrı'nın milletlerle nasıl muhatap olduğu konusu belirsizdir. Tanrı'nın peygamberler aracılığıyla milletlere çağrıda bulunmuş olması gerekmektedir.

Rabbînik anlayışa göre İsrail kutsaldır ve milletlerin en cesur ve atılganıdır. Tevrat onların yüzü suyu hürmetine yaratılmıştır. Diğer milletler yaratılışları itibarıyla Tevrat'ı kabul etmeye layık değildirlere. Bu yüzden İsrailoğulları seçkin bir millettir.²⁸

Rabbi Wayne Dosick* seçilmişlik hakkında *Living Judaism* adlı kitabında, yüzyıllar boyunca Yahudi ve Yahudilik karşıtlarının “seçilmişlik” kavramını varsayılmış bir üstünlüğün ve büyüklüğün gösterisini yapma teşebbüsü olarak gösterdiklerini; ancak gerçekte bunun tam tersinin doğru olduğunu iddia eder.²⁹ Dosick, ilgili kitabında seçilmiş halk kavramının Yahudilerin özel bir ayrıcalık için seçilmesi anlamına gelmediğini, ancak “diğer milletlerin üzerine bir ışık”, “Tanrı'nın sevgi ve yasaının aydınlığını yansıtan bir inanç toplumu” olmalarını kapsayan kutsal bir sorumluluk için “seçilmesi” demek olduğunu ifade etmiştir. Dosick'in düşüncesine göre Kutsal Yahudi sorumluluğu Tanrı'nın kelamını ve isteğini almak, öğrenmek, yaşamak ve öğretmektir. “Tanrı'nın Krallığı'nın hizmeti”ni almak ve iletme kolay bir görev değil ağır bir yükür.

²⁶ Schulim Ochser, “Tarfon”, *The Jewish Encyclopedia*, Ktav Publishing House, ABD, 1906, c. 12, s. 56.

²⁷ Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001, s. 68.

²⁸ Adam, *Tevrat*, s. 69.

* Amerika Birleşik Devletleri'nde San Diego Üniversitesi Jewish Studies bölümünde öğretim üyesi.

²⁹ Rabbi Wayne Dosick, *Living Judaism*, HarperCollins, A.B.D., 2007, s. 19.

Yine de Yahudiler onu isteyerek ve severek ancak daima mütevazî bir şekilde kabul etmiştir.³⁰

Dosick'in bu satırlarla anlatmak istediği Yahudilerin Tanrı tarafından kutsal kavim kabul edilip seçilmesiyle Yahudilerin bir ayrıcalık veya üstünlük sahibi olmayıp bilakis büyük bir sorumluluk yükü altına girdikleridir. Bu sorumluluk Tanrı'nın kelamını doğru yoldan bihaber insanlara iletip onların da İsrailoğulları gibi kurtuluşa ulaşmalarını sağlamaktır. Üstünlük ve ayrıcalık da İsrailoğulları ancak bu görevi yerine getirdikten sonra ortaya çıkacaktır.

3. Yeni Ahit'te Seçilmişlik Öğretisi

Hıristiyan seçilmişlik kavramı erken dönem kilisesinin kendini "Gerçek İsrail" olarak tanımlamasına dayanır. Erken dönem Hıristiyan teologları Yahudilerin Tanrı'nın seçilmiş kavmi olduğunu itiraf ederken İsa'yı onların Mesih'i olarak kabul etmeyen Yahudilerin ilahi ayrıcalık statüsüne daha fazla sahip olamayacaklarını vurgularlar.³¹ Bu noktada Hıristiyanlık'ta kavim merkezli bir seçilmişlik değil şahıs merkezli bir seçilmişlik anlayışının hakim olduğunu görmekteyiz. Bu şahıs merkezli seçilmişlik inancı Hıristiyanlık'ta aynı zamanda post-apokaliptik ve eskatolojik boyuttaki kurtuluş beklentileriyle iç içe geçmiş durumdadır. İsa Mesih'in Tanrı'nın seçilmişisi (the chosen one) olduğunu düşünen Hıristiyanlar onun zamanın sonunda gelip yeryüzünde Tanrı'nın adaletini ve kendisine inananların kurtuluşunu sağlayacağına inanırlar.

Hıristiyanlığın kurucusu olarak kabul edilen Pavlus*, Yeni Ahit'te Romalılara mektubunda İsrail'in seçilmişliğinden şu sözlerle bahseder:

³⁰ Dosick, *Judaism*, s. 19. Ayrıca Bkz.: Aydın, Fuat, *Yahudilik*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010, s. 21.

³¹ Umansky, *Election*, s. 2746.

* Bugünkü Hıristiyanlığın mimarı ve aynı zamanda Hıristiyan misyonerliğinin teorisyeni ve kurucusudur. İncil yazarlarından Luka onu Kilikya'dan Tarsuslu bir Yahudi olarak tanımlamıştır. Luka, bir Romalı ismine sahip olan Pavlus'tan Saul diye bahseder. Pavlus'un Yahudi kökeniyle yakından ilişkili olan bu İbranca isim ona büyük ihtimalle İsrailoğulları tarihindeki meşhur kral Saul'un isminden hareketle verilmiştir. Luka onun Kudüs'te Hıristiyanlara karşı alınan kararları desteklediğini ve yapılan infazları takip ettiğini vurgulamıştır. Dönemin ünlü Yahudi bilgini Hillel'in torunu ve Ferisi mezhebinin önemli hocalarından Rabbi Gamaliel'in öğrencisi olan Pavlus, bir vizyon neticesinde İsa taraftarı olduktan sonra kısa sürede Hıristiyanlar arasında etkili olmuş ve inisiyatif ele geçirmiştir. M. S. 10 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. İsa'nın havarilerinden olan Barnabas ile birlikte Pisidia Antakya'sına (Yalvaç), Antakya'ya, Kıbrıs'a, Ön Asya'ya ve İtalya'ya misyon seyahatlerinde bulunmuştur. Bu misyon çalışmalarında İsa Mesih'in kurtarıcı olarak Tanrı tarafından yeryüzüne gönderilmesi, öldürülmesi, mezara konması ve tekrar dirilmesini içeren iki temel öğretiyi üzerinde durmuşlardır. Ayrıntılı bilgi için Bkz.: Nasuh Günay, *Günümüz Türkiye'sinde Misyonerlik Faaliyetleri*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2006, s. 124-125; Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011, s. 31, 32, 37, 38; Mahmut Aydın, "Hıristiyanlık", *Yaşayan*

“Tanrı'nın sözü boşa çıktı demek istemiyorum. Çünkü İsrail soyundan gelenlerin hepsi İsraili sayılmaz. İbrahim'in soyundan olsalar bile hepsi onun çocukları değildir. Ama 'Senin soyun İshak'la sürecek.' diye yazılmıştır. Demek ki Tanrı'nın çocukları olağan yoldan doğan çocuklar değildir. İbrahim'in soyu sayılanlar Tanrı'nın vaadi uyarınca doğan çocuklardır. Çünkü vaat şöyleydi: 'Gelecek yıl bu zamanda geleceğim ve Sare'nin bir oğlu olacak.'”³²

Pavlus'un bu sözleri İsrail'in seçilmişlik inancıyla birebir örtüşmektedir. Zira İsrailoğulları seçilmişlik için İbrahim'in soyundan gelmenin yeterli olmadığına inanır. İbrahim'in bir köle olan ikinci eşi Hacer'in oğlu İsmail'in soyundan gelenleri gerçek manada “İsrail” saymayan İsrailoğulları'na göre Tanrı'nın kutsal kavmi olup kutsal sorumluluğu üstlenmek için İbrahim'in ilk eşi Sara'nın oğlu olan İshak'ın soyundan gelmek gerekmektedir.

Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı* isimli çalışmasında Pavlus'un Tekvin 16:15, 17:16 ve 21:1-13'te Hz. İbrahim ve eşleri hakkındaki kıssayı incelerken bir benzetme yaptığını şöyle anlatır:

“Pavlus'a göre bu kıssadaki Hacer, Sina Dağı'nı ve şimdiki (dünyasal) Kudüs'ü simgelemektedir. Köle Hacer'den olağan yoldan, yani normal hukuki gelenek çerçevesindeki bir ilişkiden doğan İsmail ise köleliği/hukuka bağımlılığı temsil etmektedir. Diğer taraftan "özgür kadın" olarak isimlendirilen Sare'nin “Göksel Kudüs'ü” simgelemekte olduğu belirtilmekte, onun oğlu İshak ise “Ruh'a göre doğan vaad çocuğu” olarak tanımlanmaktadır. Gerek Sare gerekse oğlu İshak, “özgürlük” kavramıyla doğrudan irtibatlandırılmaktadır. Pavlus 'olağan yoldan doğan (İsmail), Ruh'a göre doğana (İshak'a) nasıl zulmettiyse, şimdi de öyle oluyor.' diyerek Tekvin'deki çocuk İsmail ile İshak arasındaki kavgayı kendisi ve cemaatiyle Yahudiler ve Yahudi Hıristiyanlar arasındaki mücadelenin bir prototipi olarak yorumlama yoluna gider.”³³

Her ne kadar Pavlus bu kıssa benzetmesini kendisi ve cemaatiyle Yahudiler ve Yahudi Hıristiyanlar arasındaki kavganın bir prototipi olması açısından yapmışsa da bu benzetmenin Salime Leyla Gürkan'ın *Yahudilik* adlı kitabında bahsettiği “fiziki İsrail” (Yahudiler) ve “manevi İsrail” (Hıristiyanlar) şeklinde ayrımla³⁴ birebir örtüştüğünü söyleyebiliriz. Aynı kitapta Gürkan, Tesniye'deki “Siz Tanrı'nız Rab için kutsal bir kavimsiniz. Tanrı'nız Rab kendi has kavmi olmanız için yeryüzündeki bütün milletler arasından sizi seçti.”³⁵

Dünya Dinleri, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, s. 87 ve Şinasi Gündüz, *Misyonerlik*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009, s. 46-53.

³² Rom. 9:6-9.

³³ Gündüz, *Pavlus*, s. 94.

³⁴ Gürkan, *Yahudilik*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008, s. 86.

³⁵ Tesniye, 7:6.

cümlesinden yola çıkarak İsrail kavminin kutsallık kazanmasını Tanrı'nın kendilerini seçip ahitleşmesiyle bağdaştırır.³⁶

4. Justin Martyr'in Seçilmişlik Eleştirisi

Katolik Kilisesi'nin ilk büyük apolojisti olup Eski Ahit'in ilk kapsamlı yorumunu yapan teolog olma özelliğini taşıyan Justin Martyr'in* (d. 100? – ö. 165?) İsrailoğulları'nın seçilmişliğine karşı duruşu ve onların bu ayrıcalıktan mahrum olduklarına yönelik eleştirileri daha çok *Trypho ile Diyalog* adlı eserinde karşımıza çıkmaktadır. Justin, Gymnasium'un* avlusunda dolaşırken rastgele tanıştığı Yahudi Trypho'ya Tanrı'nın varlığından, birliğinden, O'nun evreni yaratıp düzenlemesinden bahsederek Hıristiyanlar ve Yahudiler için ayrı iki tanrı olmadığını, Tanrı'nın Trypho'nun atalarını Mısır'dan kudret eliyle çıkararak tek Tanrı olduğunu hatırlatmıştır.³⁷

Justin, bahsini ettiği tek Tanrı ile İsrailoğulları'nın yaptığı ahitleşme konusunda Kitab-ı Mukaddes'in İşaya bölümüne atıf yapmıştır.³⁸ İlgili kısım şu şekildedir:

³⁶ Gürkan, *Yahudilik*, s. 86.

* Antik Filistin şehirlerinden olan Samiriye'de Flavia Neapolis isimli yerleşim yerinde (modern Nablus) yaklaşık olarak 100 yılında doğmuştur. Ne Musevi ne de Samiri kökenli olduğunu iddia ettiği öne sürülse de bizzat kendisi *Trypho ile Diyalog* adlı eserinde Samirilerden "Halkım" diye bahsetmiştir. Samiri kökenli olduğunu iddia etse de hiçbir şekilde Samiri eğitimi almamış olmasından dolayı putperest olarak büyütülmüş olduğu aşikardır. Dedesi bir Yunan ismine sahip olan Bacchius ve babası da bir Latin ismine sahip olan Priscus'tur. İster Samiri ister Yunan olsun sünnetsiz olması hasebiyle Justin'in kesinlikle bir Musevi olmadığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte yazıları - özellikle Kutsal metinlerin ele alınışında- Musevi gelenekleri ve düşüncesiyle dikkate değer bir yakınlık göstermektedir. Justin Martyr, yaklaşık olarak 165 yılında İmparator Marcus Aurelius'un Roma'sında, Hıristiyan olduğu için öğrencileriyle birlikte tutuklanıp kafası kesilerek öldürülmüş ve bu olaydan sonra şehit manasına gelen "martyr" ünvanını almıştır. Bilgi için bkz.: Goodenough, Erwin Ramsdell, *The Theology of Justin Martyr*, Verlag Frommannsche Buchhandlung, Almanya, 1923, s. 57 ve Hinson, E. Glenn, "Justin Martyr", *Encyclopedia of Religion*, The Thomson Corporation, A.B.D., 2005, c. 7, s. 5043.

* Tercümede geçen kelime *xystus*'dur. Xystus, eski Yunan'da spor ve entelektüel sohbetler gibi aktivitelerle sosyalleşmeyi sağlayan bir mekan olan Gymnasium'un bir bölümü olup altında sporcuların antrenman yaptığı üstü açık veya kapalı olabilen revak benzeri bir yapıdır. Bilgi için Bkz.: Lomax, Edward ve Gunyon, Thomas (Ed.), *Encyclopedia of Architecture*, Johnson Fry & Co., New York, 1922, c. 2, s. 534.

³⁷ Roberts, Alexander ve Donaldson, James, (Ed.) *The Ante-Nicene Fathers – Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*, Charles Scribner's Sons, New York, 1913, c. 1 içinde *Dialogue with Trypho*, 11.

³⁸ Justin Martyr, *Dialogue*, 12.

“Sözlerimi duyun ve dinleyin ki yaşayasınız. Ben de sizinle ebediyen sürecek ve Davud’a söz verdiğim kalıcı iyilikleri içeren bir anlaşma yapacağım. Bakın, onu halklara şahit yaptım. Tanımadığınız ulusları çağıracaksınız. Sizi tanımayan uluslar koşa koşa size gelecek. Tanrınız Rab’den, İsrail’in Kutsal’ından dolayı size gelecekler. Çünkü Rab sizleri yüceltecek.”³⁹

Justin bu alıntıdan sonra İsrailoğulları’nı bu yasayı küçük görmekle ve Rabb’in bu yeni kutsal ahitleşmesini hafife almakla itham etmiştir. İsrailoğulları’nın bu yeni yasayı kabul etmedikleri gibi işledikleri günahlardan dolayı tevbe etmediklerini de iddia etmiştir. Yeremya’nın “Çünkü kulaklarınız kapanmış, gözleriniz kör olmuş ve kalbiniz katılaştı.”⁴⁰ diye yakındığını ve İsrailoğulları’nın bu yakınmayı bile umursamadıklarını nakleden Justin, Yasa Koyucu olan Tanrı’yı Yahudilerin görmediğini belirtip kifayetsiz insanlara vaaz eden Müjde’yi körlerin bile gördüğünü ancak Yahudilerin anlamadığını kaydetmiştir.⁴¹

Justin, Yahudilerin kendi kendilerine boş yere, sadece Mesih aracılığıyla elde edilebilecek olan kurtuluşun sözünü verdiklerini ve beden yoluyla İbrahim’in soyu olmakla Tanrı tarafından Mesih aracılığıyla ihsan edileceği bildirilen iyi şeylerin mirasçısı olacaklarına dair kendilerini aldattıklarını iddia etmiştir. İbrahim’in soyundan gelenlerin bile bekleyecek hiçbir şeyi olmadığını, ancak sadece zihinsel olarak İbrahim’in inancına benzeyenlerin beklenti içine girebileceğini kaydetmiştir. Yahudilerin kalplerinin katılığından dolayı verilen emirleri hatırlatan Justin, Hezekiel’den, putperestliklerinden dolayı Rabb’in felaketler gönderdiği bir ülkeden bahsedilen bölümden aşağıdaki alıntıyı yaparak; Yahudilerin ruhlarından bu kurtuluş ümidini söküp atmaları gerektiğini ve günahların affının nasıl mümkün olacağını ifade etmiştir.⁴²

“Varlığım hakkı için diyor Egemen Rab; ‘Eğer Nuh, Yakub* ve Daniel orada olsa bile ne oğullarını ne kızlarını kurtarabilirler.’”⁴³

Bu alıntıdan sonra Justin, Mesih’ten haberdar olmak ve İşıya’nın günahların bağışlanması konusunda bahsettiği çeşmede yıkanmak için İbrahim’in inancından başka bir yol olmadığını ifade etmiştir.⁴⁴

³⁹ İşıya, 55:3.

⁴⁰ Yeremya, 6:10.

⁴¹ Justin Martyr, *Dialogue*, 12.

⁴² Justin Martyr, *Dialogue*, 44.

* Çevirmenin notuna göre Kutsal Kitap’ta bu isim Eyüb olarak geçmektedir. Maranus, Yakub isminin zikredilmesini Yakub’un soyunun küstah iddialarının aksinin ispat edilmesi için uygun olduğunu düşünmüştür.

⁴³ Hezekiel, 14:20.

⁴⁴ Justin Martyr, *Dialogue*, 44.

Justin, Yahudilerden hiç kimsenin Tanrı'nın olayları önceden gördüğünü veya her insanın payını önceden takdir ettiğini söylemeye cesaret edemeyeceğini belirtmiştir. Dolayısıyla bu şeylerin Yahudilerin başına doğrulukla ve adaletle geldiğini, zira onların Adil olanı ve O'ndan önce de O'nun peygamberlerini öldürdüklerini ve şimdi de sinagoglarında Mesih'e inananlara küfrederek O'na ve O'nu gönderene umut bağlayanları reddettiklerini savunmuştur. Bu bağlamda İşıya'dan, Tanrı'nın Yahudilere hitap ettiğini iddia ettiği şu alıntıyı yapmıştır:⁴⁵

“Doğru kişi ölüp gidiyor, kimsenin umrunda değil. Sadık adamlar da göçüp gidiyor, kimse doğru kişinin göçüp gitmekle kötülükten kurtulduğunun farkında değil. Doğru kişi esenliğe kavuşur, doğru yolda yürümüş olan mezarında rahat uyur. Ama siz, ey falcı kadının çocukları, fahişelik ve zina edenlerin soyu, buraya gelin! Siz kiminle alay ediyorsunuz? Kime dudak büküyor, dil çıkarıyorsunuz?”⁴⁶

Tanrı'nın Oğlu olarak nitelendirdiği İsa Mesih'in, İbrahim'in soyundan gelen bir bakireden günahsız bir şekilde doğduğunu ve İbrahim'in de sünnetsizken Tanrı'ya olan inancı sebebiyle tasdik edildiğini ve kutsandığını kaydetmiştir. Dahası, bizzat Kutsal Metinler'in ve gerçeklerin de İbrahim'in sünneti doğruluktan dolayı değil de sadece bir işaret olarak aldığını gösterdiğini savunmuştur. Böylece insanlarla alakalı olarak sekizinci günde sünnet olmayan ruhun ailesinden ayrılacağını ileri sürmüştür. Ayrıca, kadınların bedensel sünnet olmaya muktedir olmamalarının da sünnetin doğruluk için değil bir işaret olarak verildiğini kanıtladığını iddia etmiştir. Zira Tanrı'nın kadınlara da aynı şekilde doğru ve erdemli olan her şeye uyma kabiliyeti verdiğini, ancak erkeklerin bedensel formunun kadınlarınkinden farklı olduğunu apaçık bir şekilde görüldüğünü belirtmiştir. Yine de hem erkeğin hem de kadının sırf bu nedenden dolayı doğru veya haksız olmadığını ancak dindarlık ve dürüstlük nedeniyle doğru sayıldığını ifade etmiştir.⁴⁷

Justin'in sünnet konusundaki sözlerine açıklık getirmek gerekmektedir. O, sünnetin Yahudilerin kabul ettiği gibi Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki ahitleşmenin bir sembolü olmadığını, bilakis sünnetin onları diğer milletlerden ayırmak için bir işaret olarak verildiğini düşünmüştür. Hatta zaman zaman sünnetin onlara bir ceza olarak verildiğini de ima etmiştir. Justin, Tanrı'nın egemenliğine girmek için sünnet yerine vaftizi ihdas etmiştir. Yahudilerin mikve havuzlarının* kırıldığını, zira sadece et ve bedeni temizleyen vaftizin fayda

⁴⁵ Justin Martyr, *Dialogue*, 16.

⁴⁶ İşıya, 57:1-4.

⁴⁷ Justin Martyr, *Dialogue*, 23.

* Yahudilerin Şabat ve bayram arefesinde tüm vücudu soya sokma (tevila) şeklinde yerine getirdikleri temizlik işlemi için hazırlanan ritüel temizlik havuzlarıdır. Boyutları, içerdiği suyun niteliği ve miktarıyla ilgili belirli kurallara riayet edilmek suretiyle hazırlanırlar.

getirmeyeceğini iddia ederek ruhun öfke açgözlülük, kıskançlık, nefret gibi kötü huylardan arınması gerektiğini kaydetmiştir.

Justin, Hıristiyanların da İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un Tanrısından başka bir tanrıya inanmadığını ancak O'na Musa veya yasa aracılığıyla inanırlarsa Yahudilerin yaptığının aynısını yapmış olacaklarını iddia etmiştir. Zira Justin, son bir Yasa ve bütün insanların uymakla yükümlü olduğu son ve en önemli bir anlaşma olacağını okuduğunu söylemiştir. Horeb'de yürürlüğe koyulan Yasa'nın eskidiğini ve sadece Yahudilere ait olduğunu iddia eden Justin, bu yeni Yasa'nın herkes için evrensel bir yasa olacağını ileri sürmüştür. Böylelikle yeni gelen Yasa'nın kendisinden önceki eski Yasa'yı feshettiğini ve aynı şekilde daha sonra gelen anlaşmanın da bir öncekini sonlandırdığını iddia etmiştir. Kendisinden sonra hiçbir yasanın, emrin veya fermanın gelmeyeceği Mesih'in ebedi, nihai ve güvenilir bir anlaşma olarak Hıristiyanlara verildiğini savunmuştur. Bu iddialarına dayanak olarak İşıya ve Yeremya'dan şu satırları alıntılamaştır:⁴⁸

“Beni dinle ey halkım, bana kulak ver ey ulusum! Yasa benden çıkacak, halklara ışık olarak adaletimi yerleştireceğim. Zaferim yaklaştı, kurtarışım ortaya çıktı. Halklar umutla gücümü bekliyorlar.”⁴⁹ “İsrail halkıyla ve Yahuda halkıyla yeni bir antlaşma yapacağım günler geliyor.” diyor Rab. ‘Atalarını Mısır’dan çıkarmak için ellerinden tuttuğum gün onlarla yaptığım antlaşmaya benzemeyecek.’⁵⁰

Justin bu nedenle, eğer Tanrı tesis edilmesi gereken bir antlaşma ilan etmişse ve bu antlaşma uluslara ışık olacaksa insanların çarmıha gerilen İsa Mesih'in ismi aracılığıyla putları ve diğer günahkarlıkları terk ederek Tanrı'ya yaklaşacağını ve ölene kadar itiraflarına sadık kalıp dindarlıklarını sürdüreceklerini ifade etmiştir. Dahası, yaptığı işler ve o işlerle ilişkili mucizeleriyle Mesih'in yeni yasa, yeni antlaşma ve bütün insanların arasında Tanrı'nın iyi şeylerini bekleyenler için bir umut olduğunun aşıkardığını belirtmiştir. Zira gerçek manevi İsrail'in ve Yahuda'nın, Yakub'un, İshak'ın ve inancından dolayı sünnetsizliği Tanrı tarafından onaylanıp kutsanan ve birçok ulusun babası olarak isimlendirilen İbrahim'in torunlarının, çarmıha gerilmiş Mesih aracılığıyla Tanrı'ya götürülen Hıristiyanlar olduğunu savunmuştur.⁵¹

Büyük ölçüde saf su veya yağmur suyu ile doldurulan Mikve'ye tamamen girmeden önce vücudun iyice yıkanıp tırnakların kesilmesi ve saçların boneyle kapatılması gerekir. Zira tevila, fiziki temizlikten ziyade manevi ve sembolik temizlenme veya yenilenme işlevi görür. Ayrıntılı bilgi için Bkz.: Gürkan, *Yahudilik*, s. 144.

⁴⁸ Justin Martyr, *Dialogue*, 11.

⁴⁹ İşıya, 51:4-5.

⁵⁰ Yeremya, 31:31-32.

⁵¹ Justin Martyr, *Dialogue*, 11.

Burada Hıristiyanları manevi İsrail olarak niteleyen Justin'in, fiziki İsrail ve manevi İsrail ayrımından söz eden Pavlus'tan etkilenmiş olduğunu görmekteyiz. Zira, Pavlus'un etkisiyle Rabbinik literatüre girmiş olan çift yönlü İsrail telakkisine göre bir tarafta dünya yaratılmadan önce var olduğuna inanılan "aşkın mevcudiyet" olarak İsrail, diğer tarafta İbrahim'le başlayan ve Yakub'un oniki oğlunun devamı olarak bugünkü Yahudi toplumunu da içeren "sosyo-etnik grup" olarak İsrail mevzubahistir.⁵² Justin de bütün günahkarlıklarına rağmen İsrailoğullarını bu manevi İsrail'le özdeşleştiren Rabbinik literatürü reddederek İsrailoğullarının günahkarlıklarından dolayı bu haklarını kaybettiklerini savunmuş ve Hıristiyanları bu "aşkın mevcudiyet" olan manevi İsrail'le özdeşleştirmiştir.

Yahudilerin İbrahim'in çocukları olmakla boşu boşuna böbürlendiklerini ifade eden Justin, kendilerini doğrulayıp İbrahim'in çocukları olduklarını iddia edenlerin az da olsa Hıristiyanlarla beraber mirası almak için arzulu olacaklarını belirtmiş ve bu konuda İşaya'ya atıf yapmıştır:⁵³

"... Ya Rab neden bizi yolundan saptırıyor, inatçı kılıyor, senden korkmamızı engelliyorsun? Kulların uğruna, mirasın olan oymakların uğruna geri dön. Kutsal halkın kısa süre tapınağına sahip oldu. Ama düşmanlarımız onu çiğnedi. Öteden beri yönetmediğin, sana ait olmayan bir halk gibi olduk. ... Yine de Babamız sensin Ya Rab. Biz kiliz, sen çömlekçisin. Hepimiz senin ellerinin eseriyiz. Ya Rab, fazla öfkelenme, suçlarımızı sonsuza dek anma. Lütfen bak bize, hepimiz senin halkınız. Kutsal kentlerin çölleşti, Siyon çöl oldu, Yerusolim viraneye döndü. Atalarımızın sana övgü sunduğu kutsal ve görkemli tapınağımız yandı, değer verdiğimiz her yer yıkıntıya döndü. Bunlara karşın Ya Rab, hala kendini tutacak mısın? Suskun kalıp bize alabildiğine eziyet çektirecek misin?"⁵⁴

Bu alıntı üzerine Trypho Justin'in Yahudilerden hiç kimsenin Tanrı'nın kutsal dağına mirasçı olamayacağını demek isteyip istemediğini sormuştur.⁵⁵ Justin onu kastetmediğini ancak Mesih'e zulmedip tevbe etmeyenlerin kutsal dağıdan mahrum olacaklarını ifade etmiştir. Ancak Yahudi olmayanlardan Mesih'e inananların ve daha önce işlemiş oldukları günahlardan tevbe edenlerin başrahipler, peygamberler ve Şabat'a uymasalar da, sünnet olmasalar da ve yortuları gözetmeseler de Yakub'un soyundan gelen adil insanlarla birlikte mirasa sahip olacaklarını ifade edip iddiasını desteklemek için İşaya'dan şu alıntıyı yapmıştır:⁵⁶

⁵² Gürkan, 2008, s. 86.

⁵³ Justin Martyr, *Dialogue*, 25.

⁵⁴ İşaya, 63:17-19 ve 64:8-12. Orijinal metinde Justin'in yapmış olduğu alıntı çok uzun olduğu için kısaltarak çıkarttığımız yerlere üç nokta koyduk.

⁵⁵ Justin Martyr, *Dialogue*, 25.

⁵⁶ Justin Martyr, *Dialogue*, 26.

“Ben Rab, seni doğrulukla çağırdım. Elinden tutacak, seni koruyacağım. Seni halka antlaşma, uluslara ışık yapacağım. Öyle ki kör gözleri açasın, zindandaki tutsakları, cezaevi karanlığında yaşayanları özgür kılasın.”⁵⁷

Ayrıca Justin, Yahudilerin sert kalpli, anlayışsız, kör ve noksan, içlerinde inanç olmayan evlatlar olduklarını ve Tanrı'nın da dediği gibi O'nu sadece dilleriyle yüceltip gönüllerinden tamamen uzak tuttuklarını ve Tanrı'nın değil kendi doktrinlerini öğrettiklerini iddia etmiştir.⁵⁸

Ben Zion Bokser, Justin'in Yahudilere ve Yahudiliğe yönelttiği ağır eleştirilerin Hıristiyan düşüncesinin ana akımına girerek Hıristiyan anti-semitizmi olarak bilinen akımın gelişmesinde önemli rol oynadığını iddia etmiştir.⁵⁹

Justin gerçek Yahudiliğin aslında Hıristiyanlık; Yahudiler tarafından kendi inançlarının kahramanları olarak idealize edilen İbrahim, İshak, Yakub, Musa ve diğer peygamberlerin hepsinin de aslında Hıristiyanların kahramanları olduğunu savunmuştur. O, İsa'nın Yahudilerin uzun zamandır beklediği ve Tevrat'ta da önceden haber verilen Mesih olduğunu iddia etmiş ve onun görevinin etrafında oluşturulan inancın Tevrat Yahudiliğinin tesis ettiği şeyleri hükümsüz kıldığını ileri sürmüştür. Justin, Yahudiliği Hıristiyan Kilisesi içinde orijinal bir biçimde yaşayan gerçek Yahudiliğin bir bozulması olarak görmüştür.⁶⁰

Justin'in bu ifadeleri de yine Hıristiyanları manevi İsrail olarak görmesinin bir yansımasıdır. Justin'e göre Hıristiyanlardan yüzyıllar önce yaşamış olan İbrahim, İshak, Yakub, Musa ve diğer peygamberlerin Hıristiyanların kahramanları olmaları Hıristiyanların, dünya yaratılmadan önce var olan “aşkın varlık” İsrail'le özdeş olmalarından dolayıdır.

SONUÇ

Kitab-ı Mukaddes'te daha çok İsrailoğulları ekseninde anlatılan seçilmişlik öğretisi, İsrailoğulları'nın Tanrı tarafından kendi kutsal ve has kavmi olarak diğer dünya kavimleri arasından seçilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Başlangıcı Hz. İbrahim'in Tanrı'yla yaptığı ahite kadar giden seçilmişlik, İsrailoğulları'nın Hz. Musa aracılığıyla Sina Dağı'nda Tanrı'yla yaptıkları Ahit ile perçinlenmiştir. İsrailoğulları Sina Dağı'nda Tanrı'dan kendilerine indirilen Tevrat'ı kabul ederek O'nun has kavmi olduklarına inanırlar. 400 yıllık Mısır esareti boyunca çektikleri ezilmişlik psikolojisini üzerlerinden atma amacıyla kendilerine bu şekilde bir ayrıcalık ve üstünlük atfeden İsrailoğulları, bununla birlikte, bu ayrıcalığın kendilerine verilmesinin kendi istekleri olmayıp Tanrı'nın

⁵⁷ İşaya, 42:6-7.

⁵⁸ Justin Martyr, *Dialogue*, 27.

⁵⁹ Bokser, Ben Zion, “Justin Martyr and the Jews”, *The Jewish Quarterly Review*, University of Pennsylvania Press, ABD, 1973, c. 64, sy. 2 s. 580.

⁶⁰ Bokser, *Justin Martyr*, s. 98-99.

otoritesinin bir sonucu olduğunu savunurlar. Tanrı'nın İsrailoğullarından önce başka milletlere teklif edip kabul ettiremediği Tevrat'ı hiç itiraz etmeden kabul ederek bu büyük yükün altına girdiklerini düşünmüşlerdir. Seçilmişliği, bir imtiyaz olarak kabul etmenin yanında büyük bir sorumluluk ve ağır bir yük olarak lanse ederek bu sorumluluğun, Tanrı'nın kutsal kelimelerini onun kutsal kavmi olarak kendilerinin yayma görevi olarak ortaya çıktığını düşünürler. Görevi yerine getirdiklerinde ise seçilmişliğin ayrıcalığından faydalanma adına Tanrı katında güzel ve imrenilecek bir statü sahibi olacakları inancındadırlar.

Justin, Tanrı'nın peygamberlerine tarifsiz işkenceler yapmakla ve onları öldürmekle suçladığı Yahudilerin, günahkarlıklarından dolayı Tanrı'nın seçilmiş kavmi olma ayrıcalığını yitirdiklerini ve bu ayrıcalığın İsa Mesih aracılığıyla Hıristiyanlara geçtiğini iddia etmiştir. Bu bağlamda Justin'in, Yahudilerin kavim merkezli seçilmişlik anlayışını ilga ederek; çarmıhta insanlık için kendini feda eden İsa Mesih'le birlikte şahıs merkezli bir seçilmişlik anlayışı ortaya koyduğunu görmekteyiz. Ancak İsa Mesih merkezli bu seçilmişlik anlayışı, sadece İsrailoğulları'nı kapsamak yerine Mesih'in öğretilerine uygun yaşayan herkesi kapsayarak evrensel bir kimliğe bürünmüştür. Justin, Pavlus tarafından ortaya konan fiziki İsrail ve manevi İsrail şeklindeki ayrımı benimseyerek Hıristiyanları manevi İsrail'le özdeşleştirmiş ve bu minvalde Hıristiyanlardan yüzlerce yıl önce yaşamış olan İbrahim, Yakub, Musa gibi peygamberleri Hıristiyanların kahramanları olarak görmüştür. Justin'in özellikle seçilmişlik bağlamında Yahudilere yönelttiği sert eleştirilerin, Hıristiyan düşüncesinin ana akımına girdiği ve Hıristiyan anti-semitizminin gelişmesine bir hayli katkıda bulunduğu ifade edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001.
- Aydın, Fuat, *Yahudilik*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010.
- Aydın, Mahmut, "Hıristiyanlık", *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.
- Bokser, Ben Zion, "Justin Martyr and the Jews", *The Jewish Quarterly Review*, University of Pennsylvania Press, ABD, 1973, c. 64, sy. 2.
- Dosick, Rabbi Wayne, *Living Judaism*, HarperCollins, A.B.D., 2007.
- Goodenough, Erwin Ramsdell, *The Theology of Justin Martyr*, Verlag Frommannsche Buchhandlung, Almanya, 1923.
- Günay, Nasuh, *Günümüz Türkiye'sinde Misyonerlik Faaliyetleri*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2006.
- Gündüz, Şinasi, *Misyonerlik*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009.
- Gündüz, Şinasi, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.

- Gürkan, Salime Leyla, "Rabbanıyyun", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, c. 34.
- Gürkan, Salime Leyla, *The Jews as a Chosen People: Tradition and Transformation*, Routledge Taylor and Francis Group, New York, 2008.
- Gürkan, Salime Leyla, *Yahudilik*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008.
- Harman, Ömer Faruk, "Yahudilik", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, c. 43.
- Hinson, E. Glenn, "Justin Martyr", *Encyclopedia of Religion*, The Thomson Corporation, A.B.D., 2005, c. 7.
- Jacobson, Dan, *The Story of the Stories: The Chosen People and Its God*, Harper & Row Publishers, A.B.D., 1982.
- Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*.
- Karesh, Sara E. ve Hurvitz, Mitchell M., "Chosen People", *Encyclopedia of Judaism*, Facts on File, A.B.D., 2006.
- Lomax, Edward ve Gunion, Thomas (Ed.), *Encyclopedia of Architecture*, Johnson Fry & Co., New York, 1922, c. 2.
- Loveley, Edward McLean, "Divine Election", *New Catholic Encyclopedia*, The Thomson Corporation, A.B.D., 2003, c. 5.
- Novak, David, *The Election of Israel: The Idea of the Chosen People*, Cambridge University Press, İngiltere, 1995.
- Ochser, Schulim, "Tarfon", *The Jewish Encyclopedia*, Ktav Publishing House, ABD, 1906, c. 12.
- Roberts, Alexander ve Donaldson, James, (Ed.) *The Ante-Nicene Fathers – Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*, Charles Scribner's Sons, New York, 1913, c. 1.
- Silberman, Lou H., "Chosen People", *Encyclopedia Judaica*, The Thomson Corporation, A.B.D., 2007, c. 4.
- Umansky, Ellen M., "Election", *Encyclopedia of Religion*, The Thomson Corporation, A.B.D., 2005, c. 4.

YAYIN İLKELERİ VE MAKALE YAZIM KURALLARI

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı halinde yayımlanan akademik ve hakemli bir dergidir. Dergi, *MLA International Bibliography* ve *Index Islamicus* adlı uluslararası indeksler tarafından taranmaktadır. Dergide orijinal ve akademik telif ve tercüme makale, sempozyum ve kitap tanıtımı gibi bilimsel çalışmalar yayımlanır. Makalenin başına 150 kelimeyi geçmeyecek şekilde Türkçe ve İngilizce bir özet ve anahtar kelimeler eklenmelidir. Makale yazarının veya çevirmenin adı yazının sağ üst köşesinde, unvanı ve bağlı olduğu kurum ve çalışma alanı ise yıldızlı dipnotta gösterilmelidir. Makalenin sonunda yazıda kullanılan kaynaklar “Kaynakça” başlığı altında mutlaka verilmelidir. Makalenin başlığı büyük harf ve kalın, alt başlıkların ise sadece ilk harfleri büyük şekilde yazılmalıdır. Yazılar biri isimli, iki nüshası isimsiz olmak üzere üç nüsha halinde editör veya yardımcısına teslim edilir. Tercüme yazılarda orijinal metin de eklenmelidir. Yazılar yayın kurulunca ön inceleme yapıldıktan sonra, uygun görülenler ilgili hakemlere gönderilir. Hakem raporları doğrultusunda yayımlanmasına karar verilir, varsa gerekli düzeltmeler yazardan istenir. Yayın aşamasına gelen yazıların son hali aşağıda belirtilen ölçülere göre düzenlendikten sonra cd veya e-posta yolu ile editöre ulaştırılır. Yazılarda, Türk Dil Kurumu’nun imla kaideleri esas alınır. Yazı içinde kaynak ve dipnot gösterimiyle ilgili belirtilen usullere mutlaka uyulması gerekir. Kitapların dipnot gösterimi şu şekilde olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:) veya edisyon ise (ed.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (c.III), sayfası (s.); Yazma eser ise, yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:) varak numarası (örnek, vr. 15b). Makalelerin dipnot gösterimi ise şöyle olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c.IV), süreli yayın ise (örnek, sayı:3), sayfası (s.). Dipnotlarda bir kaynak ilk defa gösterildiğinde tam künyesi, daha sonra ise kısaltması, yani yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır. Yayımlanmayan yazılar geri iade edilmez.

Yazı tipi: Times New Roman, Başlık:11 punto, Ana Metin: 10,5 punto;
Dipnot: 9 Punto

Sayfa Yapısı: Kenar Boşlukları: üst 7 cm, alt 4, sağ 4,5 sol 4,5

Biçim:

Metin Paragraf: Hizalama: İki yana yasla, Anahat düzeyi: Gövde metni, Girinti: sol 0, sağ 0, Özel: İlk satır 1.2 cm, Aralık: önce 0,6 nk, sonra 0,6 nk, Satır Aralığı: Tam, Değer:12 nk;

Dipnot Paragraf: Hizalama: İki yana yasla, Girinti: sol 0, sağ 0, Özel: Asılı 0.7 cm, Aralık: önce 0,3 nk, sonra 0,3 nk, Satır Aralığı: Tek. Dipnot numarasından sonra bir boşluk bir tab.