

TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi

TARR

TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW

e-ISSN : 2602 - 2923

Yıl-Year : 2021
Cilt-Volume : 6
Sayı-Issue : 3
Periyot/Period : Eylül - September



e-ISSN	2602-2923
Yıl/Year	2021
Cilt/Volume	6
Sayı/Issue	3
Periyot/Period	Eylül / September
Yayın Dili/Publication Language	Yayın dili Türkçe olmakla beraber diğer dillerde de yazılar yayınlanmaktadır. Although the language of publication is Turkish, articles in other languages are also published. Sosyal ve Beşeri Bilimler, Tarih, Kültür ve Sanat, Ekonomi, İletişim, Hukuk, İktisadi İdari Bilimler, Felsefe, Dini Araştırmalar ile Eğitim Araştırmaları. <i>Social Sciences and Humanities, History, Culture and Arts, Economics, Communications, Law, Administrative Sciences, Philosophy, Religious Studies, Educational Studies and others related to human and society.</i>
Kapsam /Scope	Türk Akademik Araştırmalar Dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir. <i>Turkish Academic Research Review is an international peer-reviewed academic journal.</i> Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Mehmet Şahin'e, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir. <i>Copyrights of the articles published in the journal belong to Mehmet Şahin whereas the legal responsibility belongs to the authors.</i>
İletişim/Communication	Doç. Dr. Mehmet Şahin Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye. Tel: +90 533 056 9174 e-mail turkisharr@gmail.com https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr



Sahibi / Owner

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya-Turkey

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Address

Antalya, 07000, Türkiye
Mailto:turkisharr@gmail.com
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Baş Editör / Editor in Chief

Prof. Dr. Rifat Atay
rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya-Turkey

Hakem Kurulu | Referees Board

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift tarafı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve hakemlik sürecinde yayımlanmamaktadır.

Turkish Academic Research Review uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept confidential and not published during the refereeing process. For detailed information, please click here: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Turkish Academic Research Review provides immediate open access to its contents.

Makaleler / Articles

Makaleler; İngilizce başlık, öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve APA / İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 250 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared with APA / the ISNAD Citation Style

“Turkish Academic Research Review - Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR] yılda dört kez yayımlanan hakemli, akademik uluslararası bir dergidir. TARR’da yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber diğer dillerde yapılan çalışmalar da yayımlanmaktadır. Dergide yer alan yazıların bütün yayın hakları TARR’a ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Kişileri ayrıştırıcı, kin ve nefrete sürükleyici, din karşıtı yazılar dergiye kabul edilmemektedir. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.”

“TARR: Turkish Academic Research Review is a peer-reviewed, international journal published four times a year. The scientific and legal responsibility of the articles published in TARR belongs to the authors. Although the language of publication is Turkish, articles are published in other languages. All publication rights of the published articles belong to TARR and cannot be printed, reproduced or transferred to the electronic media in whole or in part without the permission of the publisher. The editorial board is responsible for publishing the articles.

Alan Editörleri / Field Editors

Prof. Dr. Mustafa Erdoğan	merdogan@ybu.edu.tr	Dil ve Edebiyat	Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara-Turkey
Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić	c.hadzimejlic@alu.unsa.ba	Kültür ve Sanat	Academy of Fine Art, Sarajevo University, Bosna-Hersek
Prof. Dr. Oliver Leaman	oleaman@uky.edu	Sosyal Bilimler	Kentucky University, Lexington-ABD
Prof. Dr. Ebrahim Moosa	emoosal@nd.edu	Dini Araştırmalar	Notre Dame University, Indiana-ABD
Prof. Dr. Rifat Atay	rifatay@akdeniz.edu.tr	Dini Araştırmalar	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Prof. Dr. Zakir Avşar	zakiravsar@gmail.com	İletişim	Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara-Turkey
Prof. Dr. Islam Zhemeny	iemenyislam@yahoo.com	Filoloji	Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan
Assoc. Prof. Dr. Zailabidin Ajimamatov	zaynabidina@gmail.ru	Dini Araştırmalar	Osh State University, Osh-Kyrgyzstan
Assoc. Prof. Dr. Imad ElMerzouk	i.elmerzouk@gmail.com	Hukuk	Université Sultan Moulay Slimane, Béni Mellal-Maroc
Assist. Prof. Dr. Musa Rahimi	rahimi.musa@gmail.com	Dil ve Edebiyat	Allameh Tabataba'i University, Tahrán-Iran
Assoc. Prof. Dr. Yusuf Gököl	yusuf.gokalp@manas.edu.kg	Dini Araştırmalar	Kyrgyz-Turkish Manas University, Bishkek, Kyrgyzstan
Assoc. Prof. Dr. Yasin Pişgin	yasinpisgin@akdeniz.edu.tr	Dini Araştırmalar	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Şeref Göküş	serefgokus@akdeniz.edu.tr	Eğitim	Akdeniz University, Antalya-Turkey

Yayın Kurulu / Editorial Board

Assoc. Prof. Dr. Okan Alay	okanalay@hacettepe.edu.tr	Hacettepe University, Ankara-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Ali Algöl	algul@agri.edu.tr	Ağrı İbrahim Çeçen University, Ağrı-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Selçuk Erincik	erincik@divinity.ankara.edu.tr	Ankara University, Ankara-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Bahset Karşlı	bkarsli@akdeniz.edu.tr	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Fatih Koca	fkoca@ankara.edu.tr	Ankara University, Ankara-Turkey
Assist. Prof. Dr. Muhammet Yeşilyurt	muhammetyesilyurt@atauni.edu.tr	Atatürk University, Erzurum-Turkey

Dr. Selami Kurt	Selamikurt74@gmail.com	T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri
Res. Assist. Aziz Karabulut	aziz.karabulut0758@gmail.com	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Res. Assist. Ferdi Karabulut	ferdikarabulut95@gmail.com	Uşak University, Uşak-Turkey

Dil Editörleri | Language Editors

Prof. Dr. Rifat Atay	English	rifatay@akdeniz.edu.tr	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Assist. Prof. Dr. Kıyasettin Arslan	Arabic	kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Assist. Prof. Dr. Musa Rahimi	Persian	rahimi.musa@gmail.com	Allameh Tabataba'i University, Tahran-Iran
Assist. Prof. Dr. Tahyr Ashyrov	Russian	tahyr.ashyrov@beun.edu.tr	Bülent Ecevit University, Zonguldak-Turkey
Assist. Prof. Dr. Kemal Demir	German	kdemir@akdeniz.edu.tr	Akdeniz University, Antalya-Turkey

Bilim Kurulu / Scientific Advisory Board

Prof. Dr. Metin Akis	Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kilis-Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Akkuş	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Numan Aruç	Makedonya Bilim ve Sanatlar Akademisi, Üsküp-Makedonya
Prof. Dr. Safi Arpaguş	Marmara Üniversitesi, İstanbul-Türkiye
Prof. Dr. Sabina Bakšić	Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna-Bosna-Hersek
Prof. Dr. Behruz Bekbabayi	Allameh Tabataba'i University, Tahran-Iran
Prof. Dr. Leyla Blili	Manuba Üniversitesi, Manouba-Tunus
Prof. Dr. İhsan Çapçioğlu	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Halil Çeltik	Gazi Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Ivan Balta	Osijek Üniversitesi, Osijek-Hırvatistan
Prof. Dr. Hayri Erten	Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya-Türkiye
Prof. Dr. Şakir Gözütok	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van-Türkiye
Prof. Dr. Zülfikar Güngör	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Cazim Hadzimejlić	Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna-Bosna Hersek
Prof. Dr. Said Haşimi	Umman Tarih Cemiyeti Başkanı, Umman
Prof. Dr. Aleksandar Kadjević	University of Belgrade, Belgrad-Sırbistan
Prof. Dr. Ulvi Keser	Girne Amerikan Üniversitesi, Girne-Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti
Prof. Dr. Raşit Küçük	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Başkanı, İstanbul-Türkiye
Prof. Dr. Dzemat Latiç	Saraybosna Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Saraybosna-Bosna Hersek
Prof. Dr. Oliver Leaman	Kentucky University, Lexington-ABD
Prof. Dr. Ebrahim Moosa	Notre Dame University, Indiana -ABD

Prof. Dr. Abdullah Mutawa	Kral Suud Üniversitesi, Riyad-Suudi Arabistan
Prof. Dr. İbrahim Sadavi	Tunus Üniversitesi, Tunus
Prof. Dr. Suheyl Sapan	Kral Suud Üniversitesi, Riyad-Suudi Arabistan
Prof. Dr. Redzep Skrijelj	Novi Pazar Devlet Üniversitesi, Novi Pazar-Sırbistan
Prof. Dr. Erdal Toprakyaran	Universität Tübingen, Tübingen-Almanya
Prof. Dr. Kaplan Üstüner	Harran Üniversitesi, Şanlıurfa-Türkiye
Doç. Dr. Zaynabidin Acimamatov	Osh Devlet Üniversitesi, Osh-Kırgızistan
Doç. Dr. Şahin Ahmetoğlu	Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale-Türkiye
Doç. Dr. Ali Albayrak	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Liliana Elena Boşcan	University of Bucharest, Bükreş-Romanya
Doç. Dr. Birgül Bozkurt	Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin-Türkiye
Doç. Dr. Bilal Çakıcı	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Doç. Dr. Bekir Direkçi	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Nihada Delibegović Džanić	Tuzla Üniversitesi, Tuzla-Bosna Hersek
Doç. Dr. Hassen Abdullah Ğuneyman	Kral Suud Üniversitesi, Riyad-Suudi Arabistan
Doç. Dr. Orhan Gürsu	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Bahset Karıslı	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Şemsettin Kırış	Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu-Türkiye
Doç. Dr. Fatih Koca	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Doç. Dr. Oksana Koshulko	Polotsk State University, Polotsk-Belarus
Doç. Dr. Memli Krasniği	Institute of Albanology, Priştine-Kosova
Doç. Dr. Thomas Kuehn	Simon Fraser University, Canada
Doç. Dr. Abdulaziz Süleyman el-Mukbil	Kassim Üniversitesi, Buraydah-Suudi Arabistan
Doç. Dr. Nadia Yaseen	Bagdad University, Bağdat-Irak
Yrd. Doç. Dr. Musa Rahimi	Allameh Tabataba'i Üniversitesi, Tahran-İran
Dr. Öğr. Üyesi Tuncay Akgün	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Tahyr Ashyrov	Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Camelia Elena Călin	Spiru Haret Üniversitesi, Bükreş-Romanya
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih Duman	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Hamza Karcic	University of Sarajevo, Saraybosna-Bosna-Hersek
Dr. Öğr. Üyesi Ercan Ömirbayev	Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan-Kazakistan
Dr. Öğr. Üyesi Qoşqar Selimli	Bakü Devlet Üniversitesi, Bakü-Azerbaycan
Dr. Öğr. Üyesi Ebubekir Sıddık Şahin	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Lamiye Vagifkizi	Azerbaycan Bilimler Akademisi, Bakü-Azerbaycan
Dr. Hatem Cabbarlı	Azerbaycan Parlamentosu, Bakü-Azerbaycan
Dr. Najibullah Akbari	Kabil Üniversitesi, Kabil-Afganistan
Dr. Tyulyubayeva Akmaral	L.N.Gumilyov Eurasian National University-Kazakistan
Assist. Prof. Jasim Zinelabidin	Kerkuk University, Irak

Dizinlenme Bilgileri / Abstracting And Indexing Services



BASE
Bielefeld Academic Search Engine



CiteFactor
Academic Scientific Journals Index



DRJI
Directory of Research Journals Indexing



ERIH PLUS
European Reference Index For The Humanities And Social Sciences
Indexing Star: 05.09.2019



EBSCO
Humanities International Index

Indexing Start: 10.1.2021



ESJI
Eurasian Scientific Journal Index



İSAM
İslam Araştırmaları Merkezi

Indexing Start: 30.12.2016



I2OR
International Institute Of Organized Research



İdealonline



Academic Resource Index



MLA International Bibliography



OAJI
Open Academic Journals Index

Indexing Start: 08.05.2020



ROAD
Directory Of Open Access Scholarly Resources

Indexing Start: 10.01.2018



SOBIAD



TEİ
Türk Eğitim İndeksi

Indexing Start: 15.2.2018



MIAR

Information Matrix for the Analysis of Journals

Indexing Start: 23.03.2021



EuroPub Database

Indexing Start: 31.03.2021

Sayı Hakemleri / Issue Referees

Prof. Dr. Arda Arıkan	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Ayşegül Ataman	Lefke Avrupa Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Gülçin Yahya Kaçar	Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Yunus Kaplan	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Prof. Dr. Nazife Oya Levendoğlu	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer Faruk Teber	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Kerime Üstünova	Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Güler Doğan Averbek	Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Selda Kozbekçi Ayranpınar	Dokuz Eylül Üniversitesi
Doç. Dr. Alper Akdeniz	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Senem Ceylan	Süleyman Demirel Üniversitesi
Doç. Dr. Serpil Ersöz	Manisa Celal Bayar Üniversitesi
Doç. Dr. Derya Girgin	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Doç. Dr. Mevlüt Gülmez	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Sami Kılınçlı	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Doç. Dr. Recep Önal	Giresun Üniversitesi
Doç. Dr. Metin Parıldı	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Harun Savut	Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi
Doç. Dr. Bülent Şığva	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Doç. Dr. Muzaffer Tan	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Sıdıka Seza Yılancıoğlu	Galatasaray Üniversitesi
Dr. Öğr.Üyesi Osman Aktaş	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Öğr.Üyesi Kıyasettin Arslan	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr.Üyesi Engin Bölükmeşe	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Dr. Öğr.Üyesi Deniz Çeliker	Süleyman Demirel Üniversitesi
Dr. Öğr.Üyesi Sadi Gedik	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Dr. Öğr.Üyesi Atıla Gökdemir	Süleyman Demirel Üniversitesi
Dr. Öğr.Üyesi Necmi Karslı	Karadeniz Teknik Üniversitesi
Dr. Öğr.Üyesi Berker Kurt	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr.Üyesi Ömer Faruk Söylev	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi
Dr. Öğr.Üyesi Arife Ünal Süngü	Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Dr. Öğr.Üyesi Hatice Teber	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr.Üyesi M. Fatih Turanalp	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Öğr.Üyesi Salih Yalın	Erciyes Üniversitesi
Dr. Öğr.Üyesi Eyüp Yaka	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr.Üyesi Gül Şen Yaman	Süleyman Demirel Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Turan Bahşi	Akdeniz Üniversitesi
Öğr. Gör. Dr. Recep Kırıcı	Pamukkale Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Esat Sabırlı	Selçuk Üniversitesi
Dr. Saliha Türcan	DİB

İçindekiler / Contents

Jenerik / Generic

i-ix

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Gökhan v. Köktürk Hatice Üstüner Aslı Yılmaz İpek Duygu Özdemir	Özel Yetenekliler ve Toplum İnşası <i>Special Talent and Society Building</i>	827-862
Betül Bülbül Oğuz Murat Aktürk	Merkezî Sınavlara Hazırlıkta “Filde Çatı” Konusu Üzerine <i>On the Subject of "Verb Roof" in Preparation for Central Exams</i>	863-881
Bilal Şimşek Bekir Direkci Betül Koparan	Türkçe Öğretmenlerinin Eğitimde Teknoloji Entegrasyonu ve Türkçe Öğretmeni Yetiştirme Sürecine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi <i>Investigation of Turkish Teachers' Opinions on Technology Integration in Education and Turkish Teacher Training Process</i>	882-902
Rabia Aksoy Arıkan	Şeytanın Avukatı ve Goethe'nın Faustus Adlı Yapıtlarında Geçen Şeytan Temasının Anamentinsellik Açısından Karşılaştırmalı İncelenmesi <i>A Comparative Study on the Devil Theme in "The Devil's Advocate" and "Faustus" By Goethe Within the Framework of Hypertextuality</i>	903-919
Abdullah Uçar	Pîr Muhammed Mevlevî'nin Hazînetü'l-Ebrâr İsimli Eserinin 4. Cildinde Bir Ayetin İrşat Şekli <i>Guidance Form of a Verse in the 4th Volume of Pir Muhammad Mawlawi's Khazinat al-Abrar</i>	920-934
İbrahim Akça	Baba Rahîm Meşreb Menâkıb-nâmesi'nde Geçen Şiirlerdeki Acem Kaynaklı Mitolojik Şahıslar <i>Mythological Characters of Persian Origin in the Poems in Baba Rahim Mashrab Manaqibnama</i>	935-954
Encümen Bayram	Bir Bildungsroman Örneği Olarak el-Bâhis 'Ani'l-Hakîka <i>Al-Bâhith 'An al-Haqiqa As A Bildungsroman</i>	955-968
Mine Ceranoğlu Meltem Özsan	Giysi Tasarımlarında “Maraş File Nakışı” <i>"Maraş Net Embroidery" in Clothing Designs</i>	969-999

Çağlar Toptaş	Cinuçen Tanrıkorur'un İlâhî Formundaki Bestelerinin Biçim Yönünden Tahlili <i>The Formal Analysis of Cinuçen Tanrıkorur's Compositions in Hymnal Form</i>	1000-1034
Fevzi Yiğit	İbn Rüşd'ün Tanrı'ya Cevher Demesinin Neden ve Sonuçları <i>The Reasons for and the Consequences of Averroes' Saying Essence to God</i>	1035-1052
Tunahan Erdoğan	İmam Mâturîdî'nin Te'vîl ve Haber Teorilerinin Mukayesesi <i>The Comparison of Ta'vîl and Âhâd Riwaya Theories of İmâm al-Mâturîdî</i>	1053-1085
Ali Yüksel Şeyma Nur Kayacan Ahmet Çakmak Muhammed Kızılgöçer	Eleştirel Düşünme Eğiliminin Dindarlık Üzerine Etkisi: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği <i>The Effect of Critical Thinking Tendency on Religiosity: Theology Faculty Students Example</i>	1086-1132
Orhan Gürsu Burak Salih Selçuk	Türkiye'de Yapılan Dindarlık-Bağımlılık Çalışmalarının Yöntemsel Analizi <i>A Methodological Analysis of Religious-Addiction Studies Conducted in Turkey</i>	1133-1150
Osman Çatal	İlk Üç Sûre Özelinde İbn Kesîr'in Taberî Rivâyetleri ile İlgili Değerlendirmelerinin Tahlili <i>An Analysis of Ibn Kathir's Evaluations Regarding Tabari Narrations in the First Three Surahs</i>	1151-1173
Ali Bakkal Hatice Teber	Gayesi Bakımından Mucize Çeşitleri <i>Types of Miracles in Terms of Their Purpose</i>	1174-1213
Recep Kırıcı Tunahan Erdoğan	Hicri IV. Yüzyıl Gramercilerinin Nahiv Tanımları Bağlamında Sarf-Nahiv İlişkisi <i>The Morphology-Syntax Relationship in the Context of Grammar Definitions of 4th Century Hijri Grammarians</i>	1214-1230
İbrahim İmamoğlu	Tefsire Dair Bir Modernleş(eme)me Hikayesi: Hamdi Yazır Üzerinden Abduh'u Anlamak/Okumak <i>A Modernization/Un-Modernization Story of Tafsir: Understanding/Reading 'Abduh Through Hamdi Yazir</i>	1231-1271

Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]

Yayın ve Yazım İlkeleri [e-ISSN: 2602-2923]

A. Yayın İlkeleri:

1. “Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]” Dergisi, Mart, Haziran, Eylül ve Aralık olmak üzere yılda 4 sayı yayımlanan uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
2. “Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]”da, Sosyal ve Beşeri Bilimler, Tarih, Kültür ve Sanat, Ekonomi, İletişim, Hukuk, İktisadi İdari Bilimler, Felsefe ve Dini Araştırmalar ile Eğitim Araştırmaları alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme; sempozyum, seminer, konferans, panel gibi bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar; model önerileri, vb. yazılara yer verilir.
3. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulunun incelemesinden sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve en az iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır. Yayımlanma kararı alınan çalışma, yayın sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili dönem içerisinde cevap verilir.
4. Yayımlanmayan yazılar iade edilmemektedir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilmektedir.
5. Hakemlerden ikisi “yayımlanabilir veya düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirttiği takdirde, gerekli düzeltilmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltilme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
6. Çeviri veya sadeleştirme yazılarında, metinlerin orijinallerinin bir kopyası eklenmelidir.
7. Kitap değerlendirme yazılarının yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
8. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarlara telif ücreti ödenmez.
9. Yayınına karar verilen yazılar elektronik olarak yayımlanacaktır.
10. Dergiye gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması veya başka bir bilimsel yayın organında değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. İlmî toplantılarda sunulmuş tebliğler, gerekli açıklamaların yapılması şartıyla yayımlanabilir.
11. Aşağıda belirtilen yazım ilkeleri ve formata göre hazırladığınız yazılarınızı derginin ana sayfasında bulunan Üyelik butonundan, sisteme üye olduktan sonra, makalenizi “*Word*” formatında (Ad Soyad belirtmeksizin) göndermeniz gerekmektedir. Hakem sürecinin sağlıklı işlenmesi açısından yazının başlık kısmında yazar adı, unvanı, kurumu vb. iletişim bilgileri olmamalıdır. Bu bilgiler hakem süreci tamamlandıktan sonra yayım aşamasında editör tarafından eklenecektir. Ancak tüm yazılar <http://dergipark.org.tr/tarr> üzerinden takip edileceği için üyelik sürecinde makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları ve çalıştıkları kurum üyelik sistemine tam girilmelidir.
12. Yazının Turkish Academic Research Review (Türk Akademik Araştırmalar Dergisi)’e gönderilmesi, başvuru kabul edilir.
13. Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı “Turkish Academic Research Review”e aittir. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

B. Yazım İlkeleri:

Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.

1. Başlık: Makalenin içeriği ile uyumlu, içeriği en iyi ifade eden bir başlık olmalı ve koyu harflerle 12 Punto Times New Roman Her Sözcüğünün Baş Harfi Büyük yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.

2. Yazar adı ve kurum bilgileri: Sisteme yüklenecek olan çalışma hakemlere gideceğinden dolayı yazar ad ve kurum bilgileri yazılmamalıdır. Yazı yayımlanması için onay aldıktan sonra son şekliyle yüklenmeden önce Ad-Soyad, Kurum Bilgileri (TR&ENG), email ve Orcid ID şablonunda belirtildiği üzere yazılmalıdır.

3. Öz: Makaleler; İngilizce başlık, öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve APA-İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.

4. Anahtar Kelimeler: Özün altında, en az 5, en çok 7 sözcükten oluşan anahtar kelimeler mutlaka verilmelidir. Anahtar kelimelerin Her Sözcüğünün Baş Harfi Büyük yazılmalıdır ve aralarında virgül kullanılmalıdır.

5. Ana Metin: Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 35 dergi sayfasını (15.000 sözcük) aşmamalıdır. Dergiye gönderilecek yazılar A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ 4 cm ve sol taraflardan 5 cm boşluk bırakılarak “en az, 12nk” satır aralıklı, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 10 punto “Times New Roman” yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Bununla birlikte, gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Dipnot ve kaynakça gösteriminde “APA” sistemi kullanılacaktır.

6. Bölüm Başlıkları: Makalede, içerik ile uyumu sağlamak kaydıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir. Bu başlıklar Her Sözcüğü Büyük Harfle yazılmalıdır.

7. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Dergiye gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir.

8. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler.

9. Alıntı ve Göndermeler: Doğrudan alıntılar tırnak içinde verilmelidir. 3 satırdan az alıntılar satır arasında; 3 satırdan uzun alıntılar satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1.5 satır aralığıyla 9 punto olarak yazılmalıdır. Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnız açıklamalar için başvurulmalı ve (Office Word) otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir.

10. Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler ÖN KONTROL, İNTİHAL TARAMASI, HAKEM DEĞERLENDİRMESİ ile TÜRKÇE-İNGİLİZCE DİL KONTROLÜ aşamalarından geçirilmektedir. Ön Kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön Kontrol aşamasını geçen çalışmalar ise çift

tarafı kr hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır.

11. Makalede noktalama işaretlerinin kullanımında, kelime ve kısaltmaların yazımında en son çıkan **TDK Yazım Kılavuzu** esas alınmalı, açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmeli, amaç ve kapsam dışına taşan gereksiz bilgilere yer verilmemelidir.

12. Makalenin hazırlanmasında geçerli bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amaçı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.

Alıntı ve kaynakların ayrıntılı bilgisi için bakınız:

http://www.tk.org.tr/APA/apa_2.pdf

Tahkikli neşir esasları için bakınız:

http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/ISAM_Tahkikli_Nesir_Esaslari.pdf

Editör / Editor

Yeni Sayımızla Yeniden Merhaba Sevgili Okurlar,
Dergimizin altıncı cildinin üçüncü sayısını ikmal edip sizlerin istifadesine sunmanın kıvancını paylaşmak isteriz.

On yedi araştırma makalesi ile yine yoğun sayılardan biri ile karşınızda olduğumuzu söyleyebiliriz. Bu sayıdaki makaleler kapsam itibarıyla birden çok alana dahil edilebilse de, kaba bir tasnifle yedişer çalışma ile ilahiyat ve dilbilimler alanı öne çıkmaktayken; sosyoloji, tasarım ve müzik gibi alanlardan da araştırmalar bulunmaktadır.

Çok kısa detaylarla alan yoğunluk sırasıyla makalelere değinmek gerekirse, ilahiyat alanındaki ilk çalışma F. Yiğit'in "İbn Rüşd'ün Tanrı'ya Cevher Demesinin Neden ve Sonuçları" adlı makalesidir. Aynı alanda onu, müteakiben de T. Erdoğan'ın "İmam Mâtürîdî'nin Te'vîl ve Haber Teorilerinin Mukayesesi" isimli makalesi gelmektedir. İlahiyat alanında ortak bir çalışma olan, "Eleştirel Düşünme Eğiliminin Dindarlık Üzerine Etkisi: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği"ni O. Gürsu ve B. S. Selçuk tarafından yazılan "Türkiye'de Yapılan Dindarlık-Bağımlılık Çalışmalarının Yöntemsel Analizi" adlı bir başka ortak çalışma takip etmektedir. O. Çatal'ın "İlk Üç Sûre Özelinde İbn Kesîr'in Taberî Rivâyetleri ile İlgili Değerlendirmelerinin Tahlili" ismini taşıyan çalışmadan sonra, A. Bakkal ve H. Teber'in "Gayesi Bakımından Mucize Çeşitleri" adlı ortak makalesi gelmektedir. İlahiyat alanındaki son çalışma İ. H. İmamoğlu'nun Arapça kaleme aldığı, "Tefsire Dair Bir Modernleş(eme)me Hikayesi: Hamdi Yazır Üzerinden Abduh'u Anlamak/Okumak" adını taşımaktadır.

Dilbilim alanına gelindiğinde ise, ilk çalışma B. Bülbül Oğuz ve M. Aktürk tarafından hazırlanan "Merkezî Sınavlara Hazırlıkta "Fiilde Çatı" Konusu Üzerine" adını taşımaktadır. Onu, "Türkçe Öğretmenlerinin Eğitimde Teknoloji Entegrasyonu ve Türkçe Öğretmeni Yetiştirme Sürecine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi" adlı bir başka ortak çalışma takip etmekte, akabinde ise R. Aksoy Arıkan'ın "Şeytanın Avukatı ve Goethe'nin Faustus Adlı Yapıtlarında Geçen Şeytan Temasının Anamentinsellik Açısından Karşılaştırmalı İncelenmesi" gelmektedir. A. Uçar'ın hazırladığı "Pîr Muhammed Mevlevî'nin Hazînetü'l-Ebrâr İsimli Eserinin 4. Cildinde Bir Ayetin İrşat Şekli" makalesini, İ. Akça imzasını taşıyan "Baba Rahîm Meşreb Menâkıb-nâmesi'nde Geçen Şiirlerdeki Acem Kaynaklı Mitolojik Şahıslar" adlı çalışma takip etmektedir. E. Bayram da bu sayıya "Bir Bildungsroman Örneği Olarak el-Bâhis 'Anî'l-Hakîka" makalesi ile katkıda bulunurken, dilbilim alanındaki son çalışma, R. Kırıcı ve T. Erdoğan tarafından yazılan "Hicri IV. Yüzyıl Gramercilerinde Nahiv Tanımları Bağlamında Sarf-Nahiv İlişkisi" isimli makedir.

Bu sayının farklı alanlardaki makaleleri arasında ise çok yazarlı iki araştırma olan "Özel Yetenekliler ve Toplumsalın İnşası" ve "Giysi Tasarımlarında 'Maraş File Nakışı'" zikredilebilir. Son olarak Ç. Toptaş'ın "Cinuçen Tanrıkorur'un İlâhî Formundaki Bestelerinin Biçim Yönünden Tahlili" adlı güzel sanatlara dair önemli çalışmasını dikkatlere sunmak isteriz.

Bu sayının sizlere sunulmasında yoğun çaba ve gayretleri olan başta makale sahibi değerli bilim insanlarına, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, değerlendirme aşamasında kıymetli emekleri olan alan editörlerimize ve Doç. Dr. Mehmet Şahin'e şükran borçlu olduğumuzu ifade etmek isteriz. Sözü daha fazla uzatmadan, sayımızın bilim dünyasına katkı sağlaması temennisi ile iyi okumalar dileriz.

Prof. Dr. Rifat ATAY
Baş Editör
Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Antalya/Türkiye
rifatay@akdeniz.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8715-3023>

Özel Yetenekliler ve Toplum İnşası

Special Talent and Society Building

Gökhan V. KÖKTÜRK – Hatice ÜSTÜNER – Aşlı YILMAZ – İpek Duygu ÖZDEMİR

Dr. Öğretim Üyesi, A.Ü. Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü / Akdeniz University, Faculty of Education, Sociology Department, kokturk@akdeniz.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-8453-4063

Dr., Antalya Bilim ve Sanat Merkezi / Antalya Science and Art Center, h.ustuner1977@gmail.com, Orcid ID: 0000-0002-1439-8502

Antalya Bilim ve Sanat Merkezi / Antalya Science and Art Center, asliyilmaz_antalya@hotmail.com, Orcid ID: 0000-0001-7725-8278

Antalya Bilim ve Sanat Merkezi / Antalya Science and Art Center, ipkdygu@gmail.com, Orcid ID: 0000-0002-8916-0494

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	8 Haziran / June 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	16 Eylül / September 2021
Yayın Tarihi – Date Published	20 Eylül / September 2021
Yayın Sezonu	Temmuz – Ağustos - Eylül
Pub Date Season	July – August - September

Atf / Cite as: Köktürk, G. V.-Üstüner, H.-Yılmaz, A.-Özdemir, İ.D., (2021), Özel Yetenekliler ve Toplum İnşası/Special Talent and Society Building. Turkish Academic Research Review, 6 (3), 827-862. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/64962/948243>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Özel Yetenekliler ve Toplum İnşası

Gökhan V. KÖKTÜRK – Hatice ÜSTÜNER – Aslı YILMAZ – İpek
Duygu ÖZDEMİR

Öz

Günümüzde hızla değişen teknoloji, toplum inşasında beşeri sermayenin ve nitelikli insan gücü yetiştiriminin gerekliliğini daha da arttırmaktadır. Türkiye'nin gelecekteki hedeflerine ulaşabilmesinde anahtar rolündeki en önemli kaynaklarından biri özel yetenekli bireylerdir. Makalede öncelikle toplumsal gelişmenin itici gücü olan özel yetenekli bireylerin fark edilme süreçleri, özel yetenekli bireylerde aile kurumunun önemi üzerinde durulmuştur. Yetenekleri doğrultusunda gerekli eğitimlerin verilmesi ve içinde buldukları sosyal çevre ile uyum süreçleri ve toplum tarafından özel yetenekli bireylere yönelik anlam atfetmeleri de önemli bir husus olarak ele alınmıştır. Eğitimcilerin rolü ve bu yollarla istenilen toplumsal yapının oluşturulmasının önemi de vurgulanmıştır. Çalışmanın sonuçları literatür taraması ve katılımcılarla yapılan ön görüşmeler sonucunda elde edilen varsayımlar doğrultusunda hazırlanmıştır. Bu bağlamda bu araştırmada üstün yetenekli bireylerin, ailelerinin, eğitimlerinden sorumlu öğretmenlerin ve sosyal çevrenin görüşleri alınarak bu bireylerin kendi geleceklerini ve toplumun geleceğini nasıl yönlendirebilecekleri belirlenmeye çalışılmıştır. Yapılan analizlerde ise açıklamanın değil anlamının ortaya konulması amaçlanmıştır. Araştırmada çoklu metod stratejisi izlenmiştir. Bu amaçla anket çalışması yüz yüze uygulanarak ve anket formunun ikinci bölümünde katılımcıların katılma dereceleri sorularak, likert ölçeği benzeri soru tipi ve madde analizi stratejisiyle değerlendirme yapılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre katılımcılar, BİLSEM'lerin hangi amaçlarla eğitim verdiğinin bilincindedirler. Ancak BİLSEM sınavlarının mutlaka duyurulması ve ebeveynlerin sürece dahil olması gerektiğini düşünmektedirler. Bunun yanında katılımcılardan BİLSEM'lerin toplumun ihtiyacını karşılayabildiği yönünde anlamlı bir görüş ortaya çıkmamıştır ve özel yetenekli öğrencilerin toplumun diğer bireylerden üstün olarak görülmediği belirlenmiştir. Öğrencilerin kendilerine yönelik özel/üstün yetenek algılarında bir yetersizlik görülmeyle birlikte, meslek tercihleri konusunda özellikle sanat, tıp ve mühendislik alanlarına yoğunlaşmadan özgür hareket etmek istedikleri söylenebilir. Elde edilen verilerle bu konuda yapılacak olan bilimsel çalışmalara bir katkı sağlanması hedeflenmektedir.

Anahtar Kavramlar: BİLSEM, Eğitim, Toplum, Özel Yetenek, Üstün Yetenek

Special Talent and Society Building

Abstract

At the present time, rapidly changing technology increases the necessity of human capital and qualified manpower in the construction of society. One of the most important resources that play a key role for Turkey to reach its future goals is individuals with special talents. In the article, first of all, the process of recognition of gifted individuals, who are the driving force of social development, and the importance of the family institution in gifted individuals are emphasized. Giving the necessary trainings in line with their abilities, adaptation processes with the social environment they are in, and attributing meaning to gifted individuals by the society were also considered as important issues. The role of educators and the importance of establishing the desired social structure in these ways are also emphasized. The results of the study were prepared in line with the assumptions obtained as a result of literature review and preliminary interviews with the participants. In this context, in this research, it has been tried to determine how these individuals can direct their own future and the future of the society by taking the opinions of gifted individuals, their families, teachers responsible for their education and the social environment. In the analyzes, on the other hand, it is aimed to reveal understanding, not explanation. A multiple method strategy was followed in the study. For this purpose, the questionnaire study was applied face-to-face and in the second part of the questionnaire, the participants' degree of participation was asked, and an evaluation was made with a Likert scale-like question type and item analysis strategy. According to the results of the research, the participants are aware of the purposes for which BILSEMs provide training. However, they think that BILSEM exams should be announced and parents should be involved in the process. In addition, there is no significant opinion that BILSEM's can fulfill the requirements of the society and it has been determined that gifted students are not seen superior to other individuals in the society. Although there is a deficiency in the special/gifted perceptions of the students, it can be said that they want to act freely without concentrating on the fields of art, medicine and engineering. With the obtained data it is aimed to contribute to the scientific studies to be carried out on this subject.

Keywords: BILSEM, Education, Society, Special Talent, Giftedness

Structured Abstract

The subject and scope of the research: Basic expectations about gifted/talented students, awareness of gifted/special talent and what the roles of BILSEM students can be in building the social are the subject of research in general terms. In this direction, the scope of the study consists of 4 groups: specially gifted students studying at the Antalya Science and Art Center in Antalya, parents of students, teachers of students and social environment.

Method of Research

The questionnaire forms prepared in the research conducted in Antalya Science and Art Center were applied face to face to the social environment, educators, gifted students and parents of special talented students. The survey application was conducted with 100 people, 25 people from each group, with the Ethics Committee Decision No:121, dated 11.05.2020, of the Rectorate of Akdeniz University Social and Humanities Sciences. Participants for the social environment were selected from people in the living areas of BILSEM students (such as neighbors, family friends, tradesmen) by judicial sampling. The individuals that make up the educators group are the teachers of high school students. A likert scale questions-type questionnaire form consisting of 27 assumptions and answers such as “agree, agree somewhat, undecided, disagree somewhat, disagree” was applied to the sampling group. The results were analyzed in the SPSS statistics Base v23 version data editor and tables were created. Comments and discussion are based on the results in the tables.

Conclusions and Discussion

Based on the assumption that BILSEM students will be role models as intelligent individuals in the construction of the social, the importance of gifted students has been tried to be emphasized. Based on the results obtained, opinions were shared on raising awareness about superior / special talents and BILSEM's, the education of teachers responsible for the education of special/gifted students and the importance of parents' opinions, public opinion on BILSEM's and special/giftedness concepts. When we look at the results in this context, it is seen that the participants agree that BILSEM exams must be announced. As can be seen in the literature review, teachers, who are seen as the main factor that manage and direct (Yurdatapan, 2010), organize and implement education (Mitchener & Anderson, 1989; Güven, 2004), have a great importance in the identification of gifted children. According to the study, no positive opinion was indicated from the participants that the parents are university graduates and have special talents. This research shows us that the special ability of the student is not shaped by the education level of the parents. However, it is known that the education level of families is important in raising special talented students. It is necessary to underline the organization of supportive, trust-building psychological and sociological support education programs for the families in the education process of the students (Levent, 2011, p. 196), and the increase in the number and widespread of these programs. According to the participants, being specially gifted is not seen as a privileged quality from other individuals in the society. It can be said that the identification and expectations of the participants about individuals with special talents are not related to the social and are considered more as personal skills. In the survey conducted, it is seen that 78 % of BILSEMs respond to a need in the society. Participants partially agreed with the statement that BILSEMs can meet the needs of the society at a rate of 43.4 % and this result shows us that the expectations from BILSEM students for the construction of the society are not very meaningful. Studies such as creating social awareness, bringing special talented individuals to the agenda

through public service ads, advertisements and social media (ÜZE, 2016) will provide more in-depth information about how BİLSEMs and specially talented individuals can benefit socially. If we take it from another point of view, the value judgments of the society and the meanings attributed to special talents by the society should never be ignored, and studies containing more sociological perspectives should be conducted on this subject. In the research, the rate of students' participation with the statement "BİLSEM students are really special talented" is 48 %. This situation shows us that there is a deficiency in students' perceptions of special / gifted towards themselves. As a result of their research, Chen and Wu (2021, p.12) stated that the motivations and academic achievements of students who do not consider themselves gifted are negatively affected, whereas students who perceive themselves as talented may achieve better motivation and better academic results. In addition, 12 % of the students agreed with the statement "Graduates of BİLSEM have to be more successful academically than other students". More detailed studies on students' special / giftedness perceptions and academic achievement at BİLSEMs will contribute to the determination of road maps for them to be role models in the construction of the future society. 86.8% of the participants agreed with the view that teachers who teach special talented should receive extra training. This point reveals the importance of training teachers responsible for the education of BİLSEM students. In the study, parents' views were found to be significant in terms of showing the need and importance of counseling teachers in BİLSEM schools. As Levent (2012, p.36) stated, while students with normal development begin to plan about their careers in high school or university, this interest emerges at a much earlier age in gifted students and therefore, these individuals are given guidance on career choice at earlier ages needs to be done. The limitations of this study are clear and it has been tried to contribute to the literature with a sociological perspective. Broader research will contribute to the understanding of the roles that smart individuals, who have an important place in human capital for our country, can play in the construction of society.

1.Giriş

Eğitim kavramı bugüne dek birçok sosyal bilimci tarafından işlev ve amaçlarına göre günümüze kadar farklı şekillerde tanımlanmıştır. Birey üzerine odaklanan tanımlarda bir davranış değiştirme süreci olarak açıklanan eğitim, toplum üzerine odaklanan tanımlarda bir topluma uyum sağlama süreci olarak karşımıza çıkmaktadır (Kızılloluk, 2013, s. 5). Bu doğrultuda Ergun (2005, s. 23), eğitimin toplumsal düzenleme ilkelerinin izlenmesi ve gerçekleştirilmesi için eğitim ve öğretimi bir araç olarak görmektedir. Denilebilir ki eğitim, toplumsal bir kurum olarak, toplumsal yapının istek ve ihtiyaçları doğrultusunda toplumsal yaşamın düzenlenmesini sağlamakta bir görev üstlenmektedir. Eğitim aynı zamanda toplumsallaştırma işlevi ile toplumun değerlerini, normlarını, gelenek ve göreneklerini, kültürel birikimini yeni kuşaklara aktararak hem bireylerin topluma uyumunu hem de toplumların devamlılığını sağlamaktadır (Kızılloluk, 2013, s. 53). Lundberg ve Schrag'a göre eğitim kültürel mirası aktarmanın yanında sözelimi icatlar, yaratıcı sanatlar ve teknoloji alanındaki yenilikler ile problemlere çözüm

getirerek kültürel mirasa katkıda bulunur ve böylelikle bir toplumun sosyo-kültürel değişiminde ve gelişiminde önemli bir fonksiyona sahip olmaktadır (Güngör, 1991, s. 57).

Eğitim konusunun önemine dikkat çeken Türk sosyolojisi, Türkiye’de sosyolojinin kuruluş yıllarında Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılması ve Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulması sürecinde, yeni bir toplum inşasının söz konusu olması sebebiyle eğitime öncelikli olarak önem vermiştir. Ziya Gökalp ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin kişiliğinin ve kimliğinin oluşmasında eğitimin altını önemle çizmişlerdir. Ziya Gökalp, Türk Milli Eğitim sisteminin sorunlarını ilk kez sistemli olarak ele almış ve eğitim sistemi hakkındaki görüşleri ile Türk Millî Eğitim sisteminin modernleşmesinin yolunu açmıştır (Güçlü, 2009, s. 5). Ziya Gökalp’in hars ve medeniyet ayrımı onun talim ve terbiye görüşlerinin temelidir. Nitekim hars kültürel, millîdir ve millete aittir. Medeniyet ise evrensel bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla öğretim yolu ile bireylere batının bilim ve fen konularındaki bilgileri verilirken, hars ailede öğretilir ve ona göre eğitim ailede başlar. Gökalp bu noktada sadece nesillerin eğitilmesinden bahsetmez aynı zamanda ona göre eğitim, toplumun kuruluşunun önemli bir yapı taşıdır.

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ise özellikle genç nesillerin eğitimine önem vermiştir. 1929 yılında kaleme aldığı “Gençliğin Terbiyesi” adlı makalesinde eğitimin rolünü birleştirici, bütünleştirici ve kalkındırıcı olarak ifade etmektedir (Güngör, 1991, s. 59). Günümüz sosyologlarından Nevin Güngör Ergan’ın ise eğitimle ilgili önemli görüşleri vardır. Ergan eğitimin işlevini, kültürel birikimi ve devamlılığı sağlamak, sosyalleştirme/toplumsallaştırma süreci ile fertlere toplumun değerlerini ve normlarını öğretmek ve sosyo-kültürel bütünleşmenin yanı sıra bireylere mesleki statüler kazandırarak toplumun aydın sınıfını oluşturmak, bilim, sanat ve teknoloji alanlarında nitelikli iş gücünü yetiştirmek olarak görmektedir (Ergan, 2018, s. 297).

Görüldüğü gibi toplum inşası söz konusu olduğunda eğitim yaklaşımlarında, eğitimin yerine getirdiği fonksiyonlar üzerinde önemle durulmuştur. Eğitimin işlevlerinde bireyselden toplumsala doğru bir anlayış göze çarpmaktadır. Eğitime bireysel yaklaşım başka bir deyişle eğitimin mikro analizi daha çok eğitimin sosyal boyutuna odaklanmaktadır. Eğitimin toplumsal boyutu yani makro analizi ise eğitim ve toplum inşası, toplumsal yapı kuruluşu konularına odaklanmaktadır. Buradan hareketle kültürel unsurların millete ait olanın yüceltilip, medeniyet dairesine dahil edilmesi gerekmektedir. Toplumun inşası konusunda bireylerin aldıkları eğitim doğrultusunda aynı zamanda harsa da hâkim olmaları gerekmektedir.

Günümüzde hızla değişen teknoloji, toplum inşası noktasında nitelikli insan gücü yetiştirmenin önemini daha da ön plana çıkarmıştır. Türkiye'nin gelecekte hedeflediği akıllı topluma ulaşabilmesi ancak iyi bir eğitimden geçmiş aynı zamanda değerlerine ve kültürlerine sahip çıkan akıllı bireyler sayesinde olacaktır. Konuya bu açıdan bakıldığında geleceğin toplum inşasında önemli bir yere sahip olacak akıllı bireylerin fark edilmesi, tanınması ve gerekli eğitimlerin verilmesi oldukça önem arz etmektedir. Akıllı bireylerin gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de en önemli kesimini üstün/özel yetenekli bireyler oluşturmaktadır. Tarihimizde üstün yetenekli bireylerin en iyi değerlendirildiği dönem, Osmanlı İmparatorluğu zamanında 600 yıllık bir imparatorluğun yönetim, bilim ve sanat kadrolarını oluşturan ve bugün birçok gelişmiş ülkedeki üstün yeteneklilerin eğitimine kaynaklık teşkil eden Enderun Mektepleri'dir (Dönmez, 2005, s. 84).Günümüzde ise ilk defa 1995 yılında Ankara'da açılan ve bugün 81 ilde bulunan Bilim Sanat Merkez'leri (BİLSEM) ile özel yetenekli bireylerin yetiştirilmesi ve beşeri kaynaklara dahil edilmesi hedefleriyle çalışmalara devam edilmektedir. Nitekim TÜBİTAK 2023 vizyonunda da belirtilen ve bilim, teknoloji ve yenilikte yetkinleşmiş; üreten, net katma değerini kendi beyin gücüne dayanarak arttırabilen bir Türkiye hedefi öngörülmektedir (TÜBİTAK, 2004). Böylelikle bilim ve teknoloji odaklı kazanımların ön planda olduğu bireyler yetiştirmek, toplumsal farkındalığı arttırarak her alanda özel yetenekli bireylerin eğitim, öğretim ve istihdam olanaklarını sağlamak ve toplum inşasını sağlam zeminlere oturtturarak ilerlemek, toplumdaki tüm paydaşların katkıda bulunması gereken bir zorunluluk haline gelmiştir.

2.Özel Yetenek

“Üstün zekâlı ve üstün yetenekli” kavramlarının birden çok beceriyle ilişkili olduğu yıllar içinde ortaya çıkmış ve Howard Gardner gibi kuramcılar tarafından zekânın çok boyutlu olabileceği ortaya konulduktan sonra, yapılan tanımlar değişerek bugünkü halini almıştır (MEB, 2013, s.37). Gardner, zekanın sadece sözel ya da sayısal olarak ifade edilemeyeceğini, farklı boyutlarda ele alınması gerektiğini belirterek çoklu zekâ kuramını ortaya çıkarmıştır. Gardner'a göre zekâ, problem çözme, yeni ürünler, yeni çözümler yaratabilme kapasitesi ve her bireyde bulunan ve tamamen kendine özgü olan yetenek ve becerilerin toplamıdır (Duygulu, 2012). Özel yetenekli birey ise yaşlarına göre daha hızlı öğrenen; yaratıcılık, sanat, liderliğe ilişkin kapasitede önde olan, özel akademik yeteneğe sahip, soyut fikirleri anlayabilen, ilgi alanlarında bağımsız hareket etmeyi seven ve yüksek düzeyde performans gösteren birey olarak tanımlanmaktadır (MEB, 2016a). Başka bir tanımda

üstün/özel yetenek, insanlık yaşamı için temel değeri olan ve iyi tanımlanmış yetenek alanlarında sahip olunan olağanüstü potansiyel veya kapasitedir (Özbay, 2019, s. 8).

Özel yetenekli bireyler, bir toplumun bütününe yönelik, başka bir deyişle toplumsal olana yönelik sosyalleşme sürecinde oldukça önemli ajanlardır. Özel yetenekli öğrencilere eğitim yoluyla yapılan her türlü yatırım, arzu edilen toplumun inşasında önemli yapı taşlarını oluşturmaktadır. Nitekim, özel yeteneği olan bireyler, yeteneklerinin hangi alanda olduğu tespit edildikten sonra, toplumsal değişimin itici gücü haline gelmektedir. Türkiye genç ve dinamik bir nüfusa sahip olmakla birlikte, nüfusun yaklaşık % 14'lük kısım parlak zekâlı bireyler olarak karşımıza çıkarken, yaklaşık % 2'lik kısım üstün zekâlılardan oluşmaktadır (MEB, 2016b). Bu durum Türkiye'nin beşerî sermayesini tanıma ve tanımlama yönündeki çalışmaların önemli bir parçasıdır. Nüfusun % 2'lik bir kısmını oluşturan özel yetenekli bireylerin fark edilmesi ve tanımlama süreci, bu bireylerin yetiştirilmesi hedeflerinde ilk ve en önemli basamağı oluşturmaktadır. Bu doğrultuda Millî Eğitim Bakanlığı Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından oluşturulan Özel Yetenekliler Strateji Uygulama planında da özel yetenekli bireylerin tespit edilmesi, tanımlanması, yönlendirilmesi ve yerleştirilmesi ile ilgili iş ve işlemleri yürütmek ve politikalar geliştirmek, sürecin ilk hedefi olarak belirtilmiştir (MEB, 2013). Türkiye'nin ekonomik kalkınma ve toplum inşası hedeflerinde, özel yetenekli bireylerin tanımlanması ve bu doğrultuda farklılaştırılmış ve zenginleştirilmiş olarak verilen eğitimler, bu bireylerin hem erken yaşta yönlendirildiklerinde gelişimlerini hızlandırılabilir ve düzenlenebilir hale getirmesi hem de kazanımlarının bilim, teknoloji, sanat ve hizmet sektörlerine katkıda bulunması açısından oldukça önemlidir (MEB, 2017a). Türkiye'de Bilim Sanat Merkezleri'ne yerleştirilecek özel yetenekli öğrencilerin tanımlama süreçleri Millî Eğitim Bakanlığı tarafından, her eğitim öğretim döneminde öncelikle grup tarama ardından başarılı olan öğrencilerin bireysel değerlendirmeye alınması süreci ile yapılmaktadır (MEB, 2019).

Özel yetenekli öğrencilerin tanımlanması başka bir ifade ile fark edilebilmesi için gerekli çalışmalar yapılmakla birlikte bu süreci geciktiren ya da engelleyen birtakım toplumsal değerler ile ilgili faktörler bulunmaktadır. Bu faktörlerden en önemlileri sosyal çevre, aileler ve eğitimcilerden kaynaklanmaktadır. Sözelimi üstün yetenekli öğrencilerin davranış farklılığı gösterebileceklerinin ya da akademik başarısının düşük olabileceğinin bilinmemesi; toplumda özel/üstün yetenekli olmanın bir statü göstergesi olması sebebiyle bu kavrama yanlış anlamlar atfedilmesi; özel yetenekli çocukların ilköğretim çağında öğretmenleri tarafından fark edilememesi,

ailelerin sosyo-ekonomik düzeylerinin düşük olması ya da tam tersi sosyo-ekonomik düzeyi yüksek ailelerde özel yeteneğin normal bir zeka düzeyi olarak görülmesi gibi faktörler sayılabilir. Bu faktörler temelde özel yetenekli öğrencilerin erken yaşlarda fark edilmemelerine neden olduğu için toplum inşası açısından büyük bir dezavantaj oluşturmaktadır.

Toplumun en küçük yapı taşı olan aile, toplum inşasında devamlılığı sağlayan işlevi ile vazgeçilmez niteliktedir. Aile kurumu çocuğun gelişiminde, toplumsal değerlerin nesilden nesile aktarılmasında ve toplumsal yapının korunmasında kısacası toplumsallaşmada çok önemli bir yere sahiptir. Ailenin yapısı, sosyo-kültürel düzeyi, eğitim düzeyi, yaşanılan çevre vb. değişkenler, aile tarafından çocuğa verilen eğitimin amacı, içeriği ve yöntemi üzerinde belirleyici olmaktadır (Kızılluk, 2013, s. 70). Aile çocuğun topluma uyumunu sağlama görevini üstlenen bir kurum olarak çocuğu toplumsal hayata hazırlamaktadır. Dolayısıyla toplum inşasında önemli bir işlevi olan aile kurumunun önemi aynı zamanda ailenin eğitim üzerindeki rolünün de farkında olunmasını zorunlu kılmaktadır. Buradan hareketle özel yetenekli bireylerin fark edilmesi ve ilk eğitimlerini alması da aile kurumunda gerçekleşmektedir. Bu nedenle aile, toplumun bütününe ait olanın inşa edilmesi sırasında, bu bireylerin eğitiminde okullar kadar önemli bir yere sahip olmaktadır. Nitekim Demirel ve Sak'ın (2011) belirttiği gibi;

“Tannenbaum'a göre bir çocuğun gerçekten üstün zekalı olabilmesi genel yetenek, zihinsel olmayan faktörler, çevresel faktörler ve şans faktörünün bir arada olmasına bağlıdır. Bu faktörlerin her biri, üstün zekayı oluşturabilmek için kendi başlarına yeterli değil ama gereklidir. Bu nedenle dört faktörün bir araya gelmeleri beşincisi olmadan bir şey ifade etmemektedir. Çevresel faktörler, yeteneğin ortaya çıkması için önemlidir. Çevrenin iki yönlü etkisi vardır. Çevre, yeteneği geliştirebilir de köreltebilir de.”

Bu açıdan bakıldığında çevresel faktörlerin içinde yer alan aile kurumu, özel yetenekli bireylerin tanılanma sürecinde hem olumlu hem de olumsuz bir rol oynayabilmektedir. Ailelerin büyük bir bölümü özel yeteneğin ne demek olduğunu, hangi faktörlerin özel yeteneği belirlediğini bilmemektedir. Çocuklarının gelişim sürecinde çoğu zaman fark ettikleri tek durum çocuğun farklı olduğudur ve bu farklılık aile için çözülmesi gereken bir dizi sorunu beraberinde getirerek dezavantajlı bir durum oluşturabilmektedir (Akarsu, 2004, s. 448). Bazı aileler ise çocuklarının üstün yeteneklerini kabul etmeyerek bu yetenekleri görmezden gelmekte ve üstün

yetenekli çocukların sıradan bir yaşantıya sahip olmalarına neden olmaktadır (Yılmaz & Çaylak, 2009, s. 372).

Toplumsallaşma sürecinde çocuk için ailenin rol model olduğu gerçeğinden hareketle hem özel yeteneğin erken yaşlarda tanılanabilmesi hem de özel yetenekli çocuklara verilecek nitelikli eğitimin aile içinde başlayabilmesi için toplumun tüm katmanlarında ailelerin mutlaka bilinçlendirilmesi ve gerekli eğitimlerin verilmesi gerekmektedir. Bu sürecin gerektiği şekilde yapılandırılmaması, gelecekte akıllı toplumun inşasında çok önemli yere sahip olacak özel yetenekli bireylerin, toplumun diğer bireyleri arasında kaybolup gitmesine sebep olacaktır. Oysa ki fark edilen farklılık geliştirmeye açık yetenekler olarak ortaya çıkarak, inşa sürecinde yerini alacaktır.

Çevresel faktörlerin içinde yer alan diğer bir etken unsur, özel yetenekli bireylerin sosyal çevreleridir. Toplumun oluşturan bireylerin özel yetenekli öğrencilere bakış açılarında bilgi yetersizliği ile birlikte toplumun üstün/özel yetenek kavramına atfettiği anlamlar çerçevesinde birtakım ön yargılar ortaya çıkmaktadır. Özel yeteneklilere karşı geliştirilen tutumlarda abartılan beğeni, hayranlık ya da fiziksel özelliklerine ve ruhsal durumlarına karşı küçümseme, eleştiri gibi doğru bilinen yanlışlar ortaya çıkmıştır. Başka bir ifade ile sosyal çevre, bu bireylerin zaten üstün yetenekli olduğu için ayrıcalıklı bir eğitim almasını gereksiz görmekte ve akademik, fiziksel ve duygusal açılardan diğer bireylerle eşit bir eğitim almasını doğru bulmaktadır (Özbay, 2019, s. 12). Ayrıca özel yetenekli bireylerin normal bir eğitimin yanında ek bir eğitim almasının toplumun üstesinden gelemeyeceği sorunlara neden olacak bir seçkinler sınıfı ortaya çıkaracağı yönünde ön yargılar bulunmaktadır (Üstün Zekalılar Enstitüsü, 2020). Buradan özel yetenekli bireylerin yeteneklerinin tanılanmasında ve geliştirilmesinde eğitimcilerin vurguladığı sosyal çevrenin etkisinin önemli olduğu görüşü nedeniyle, toplumun da özel yetenek kavramı ve özel/üstün yetenekli bireyler konusunda kesinlikle bilinçlendirilmesi gerektiği sonucuna varılabilir. Toplum içinde uygulanacak farkındalık ve bilinçlendirme eğitimlerinin yanı sıra özel yetenekli bireylerin doğru bir şekilde yönlendirilerek topluma uyum süreçlerinin sağlanması, onların toplum için bir sorun olarak görülmesinin önüne geçebilir. Bu durum ise temelde toplumun inşası için vazgeçilmez olan toplumsal değerlerin, toplumun bütün katmanlarına doğru şekilde ve doğru yerlere yerleştirilmesiyle ilgili bir sorunsal oluşturmaktadır. Ayrıca toplumsal değişimin yönünün gelişme olarak nitelendirilebilmesi için geleceğin inşasında aynı zamanda rol model olacak özel yetenekli bireylerin, içinde bulunduğu toplumu

tanınması, toplumsal değerlerin farkında olması ve bu farkındalığı doğru hedeflere konumlandırabilmesi çok önemlidir. Hızla gelişen teknolojik değişimlerle gelecekte toplum inşasında artık insan aklının ve ahlâkının daha kıymetli olacağı gerçeği, Türkiye açısından beşerî kaynaklarına sahip çıkma zorunluluğunu beraberinde getirmektedir. Özel yetenekli bireylerin de Türkiye'nin beşerî kaynaklarında çok önemli bir yere sahip olması nedeniyle, bu bireylerin Türkiye'nin elinden kayıp gitmemesi için gerekli bütün önlemler alınmalı, toplumsal farkındalığın oluşması için sistemli ve destekleyici çalışmalara azamî önem verilmelidir.

Aileden sonra özel yetenekli bireylerin tanınma sürecinde ve eğitiminde en önemli yere sahip olan kurum okul ve onların eğitimlerinden sorumlu olan öğretmenlerdir. Millî Eğitim Bakanlığı Öğretmen Yetiştirme Genel Müdürlüğü 2017-2023 Öğretmen Strateji Belgesi'nde belirtildiği şekilde; "Eğitim sistemlerinin nihai amacı; topluma faydalı, toplumsal değerleri gözeten, etkili iletişim becerilerini edinmiş, değişime uyum sağlayabilen, öğrenme kaynaklarına erişme ve bunlardan etkin bir şekilde yararlanma becerilerini kazanmış, bilgi iletişim teknolojilerini verimli kullanabilen, kendisiyle ve toplumla barışık, inisiyatif alan, araştıran, sorgulayan ve eleştirel düşünme becerilerine sahip özgür bireyler yetiştirebilmektir. Bu niteliklere sahip bireylerden oluşacak bir toplumun inşasında en önemli görev ise öğretmenlere düşmektedir (MEB Öğretmen Yetiştirme Genel Müdürlüğü, 2017)."

Buradan hareketle geleceğin toplum inşasında özel/üstün yetenekli bireylerin eğitimden sorumlu öğretmenlerin rolü oldukça kritik bir öneme sahiptir. Yeteneklerine ve ihtiyaçlarına göre farklılaştırılmış ve zenginleştirmiş bir eğitim verilmesi gereken bu bireyler için öğretmenlerin bu yetenekleri geliştirebilmesi adına zengin bir bilgi birikimine sahip olması gereklidir. Bugün BİLSEM'lerde eğitim gören özel yetenekli öğrenciler, yöntem olarak proje tabanlı lider öğretmenler rehberliğinde planlama, uygulama değerlendirme aşamalarını yaparak, yaşayarak öğrenen; üreten, sorun çözen, yaratıcı düşünebilen, bilimsel araştırma ve buluş yapabilen bireyler olarak yetiştirilmeye çalışılmaktadır (Çağlar, 2004, s. 96). BİLSEM öğretmenleri eğitim yanında, özel yetenekli bireylerin topluma kazandırılmasında, onların sağlıklı ve mutlu bir birey olarak yetiştirilmesinde, özel yetenekli çocukların aileleri ve sosyal çevreleri ile iletişimlerinin geliştirilmesinde kritik bir öneme sahiptir. Bu anlamda BİLSEM öğretmenlerinin özel yetenekli öğrencilere bakış açıları ve görüşleri, çözüm önerileri toplum inşasında ortaya çıkabilecek sorunların birinci elden önlenmesine yardımcı olacaktır. Nitekim Ayaydın ve Ün (2018)'ün Bilim ve Sanat Merkezi Öğretmenlerinin BİLSEM ve Üstün Yetenekli Öğrencilerin Eğitimine

Yönelik Görüşlerini incelediği araştırmasında öğretmenlerin, üstün yetenekli öğrencileri hızlı anlayan, farklı çözümler üreten, yaratıcı, düşünme kapasitesi ileri, ürün geliştiren, çabuk sıkılan bireyler olarak gördükleri saptanmıştır. Aynı araştırmada öğretmenler, BİLSEM’lerin daha çok geliştirilmesi ve desteklenmesi gerektiğini, BİLSEM öğretmenlerinin öğrencilerde önemli farklar yarattığını ve özel yetenekli bireylerin erken yaşlarda tanınması gerektiği şeklinde görüş bildirmişlerdir. Buradan hareketle özel yetenekli öğrencilere eğitim veren eğitimcilerin görüşleri, eksikliklerin giderilmesinde, toplumsal farkındalığın kazandırılmasında kısacası inşa sürecinde, değişimin ileri yönde olabilmesi için önemli birer anahtardır.

Görüldüğü gibi BİLSEM öğrencileri ve özel yetenekleri, toplum inşasında önemli rolleri olması sebebiyle, toplumda farklı ve akıllı bireyler olacaklardır. Ancak hem Bilsem öğrencilerinin ve öğretmenlerinin hem de aile ve çevrenin bu farklılığın farkında olmaları gerekmektedir. Bir arada yaşama biçimi ve toplumu inşa süreci söz konusu olduğundan, öğrencilerin velilerin öğretmenlerin ve sosyal çevrenin görüşleri ön plana çıkmaktadır.

Bu doğrultuda yapılan bu çalışma ile özel yetenekli bireylerin, onların aile üyelerinin, eğitimlerinden sorumlu öğretmenlerin ve sosyal çevrenin görüşleri alınarak, özel yetenekli öğrencilere dair ailelerin, toplumun, eğitimcilerin ve özel yetenekli bireylerin kendilerine dair olan beklentileri, bu bireylerin toplumun inşasında hangi rolleri alabileceği, kendi geleceklerine ve dolayısıyla toplumun geleceğine nasıl bir yön verebilecekleri konusunda analizlerle tespitler yapılmaya çalışılmıştır.

3.Yöntem

Yapılan bu çalışma farkındalık düzeyi yüksek bir çalışma olmuştur. Farkındalık düzeyinin yüksekliğini sağlayan faktör ise hangi bilgiyi ortaya koymak istediğimizi ve bu bilgiye hangi yol veya yollardan ulaşabileceğimizin bilincinde olunmasından kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda yapılan çalışmada nitel bir araştırma stratejisi izlenmiş, yapılan analizlerle açıklamanın değil, anlamının ortaya konulmasına çalışılmıştır. Aynı zamanda nicel bir araştırmanın SPSS yolu ile sayısallaştırma stratejisi izlenmiş, böylelikle araştırılan konu metotlar arası bütünlük çerçevesinde ele alınmıştır. Verilerin toplanabilmesi amacıyla konu ile ilgili literatür taraması öncelikli faaliyeti oluşturmaktadır. Bu faaliyet kapsamında kitap, makale, internet kaynakları, gazete haberleri incelenmiştir. Yapılan literatür taraması konuyla ilgili temel varsayımların oluşmasında en etkili unsur olmuştur. Nitekim öğrenci,

öğrencilerin aileleri, öğretmen ve sosyal çevre dahilinde bireylere, likert ölçeği benzeri soru tipi ile hazırlanan soru formu ile katılma dereceleri sorulmuştur. Anket uygulaması Akdeniz Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği 11.05.2020 tarih ve 121 sayılı Etik Kurul Kararı izni ile gerçekleştirilmiştir. Elde edilen cevaplar madde analizi stratejisiyle değerlendirilmiştir. Bu madde analizini oluşturan en önemli unsur ise katılma derecelerinin yüzdelik oranıdır. Soru formunda katılımcılara verilen ifadeler temel varsayımlarımızdır. Bu varsayımlara da daha önce belirttiğimiz gibi literatür taraması ve katılımcılarla yapılan ön görüşmelerle ulaşılmıştır. Elde edilen veriler SPSS veri editöründe değerlendirilerek yüzdelik oranlar üzerinden yorumlaması yapılmıştır. SPSS programı olarak, Akdeniz Üniversitesi'nin SPSS Statistics Base v23 sürümü kullanılmıştır.

Araştırma Antalya ilinde bulunan Antalya Bilim ve Sanat Merkezi'nde gerçekleştirilmiştir. Çalışmamız sırasında hazırlanan anket formları sosyal çevre, eğitimciler, özel yetenekli öğrenciler ve özel yetenekli öğrencilerin velileri şeklinde dört gruba uygulanmıştır. Yaşlar kategorize edilerek, yaş grupları arasındaki değişimler incelenmiştir. Sosyal çevre için katılımcılar, BİLSEM öğrencilerinin yaşam alanlarındaki (komşu, aile dostu, esnaf gibi) kişilerden yargısal örnekleme yoluyla seçilmiştir. Eğitimciler grubunu oluşturan bireyleri, lise düzeyindeki öğrencilerin öğretmenleri oluşturmaktadır. Özel yetenekli öğrenciler grubunu ise lise düzeyindeki BİLSEM öğrencileri oluşturmaktadır. Aileler grubu ise özel yetenekli öğrencilerin ailelerinden oluşmaktadır. Anket, her gruptan 25'er kişi olmak üzere toplam 100 kişiye uygulanmıştır.

Dolayısıyla anket formu iki bölümden oluşmuştur. İlk bölümde, kişilerin demografik özellikleri belirlenmiştir. Anket formunun ikinci bölümünde ise, likert ölçeği benzeri soru tipi tipinde hazırlanan (katılıyorum, kısmen katılıyorum, kararsızım, kısmen katılmıyorum, katılmıyorum) 27 adet temel varsayımlarımızı içeren ifadeler katılımcılara yöneltilmiştir.

4.Bulgular

Uygulanan anket formunda yer alan "BİLSEM'in hangi amaçlar doğrultusunda çalıştığından haberdarım" ifadesine öğrenci velileri % 96 oranında olumlu yanıt verirken % 4'ü ise bu ifadeye olumsuz yanıt vermiştir. Öğrenciler ise katılıyorum ve kısmen katılıyorum şeklinde toplam olarak % 92 oranında görüş bildirmişlerdir. Öğrencilerin % 8'inden kararsızım şeklinde yanıt alınmıştır. Aynı

ifadeye eğitimcilerin verdiği yanıt % 76 olumlu iken, % 12'si kararsızım, % 12'si katılmıyorum şeklindedir. Sosyal çevre ise bu ifadeye % 36 katılmış, % 24 kısmen katılmıştır. % 36'sı ise olumsuz cevap vermiştir. Tablo 1'de görüldüğü gibi katılımcılar % 59 katılıyorum, % 22 kısmen katılıyorum cevabını vermiştir. Buna göre tüm katılımcıların %81 gibi bir oranla olumlu cevap verdikleri tespit edilmiştir.

Tablo 1 BİLSEM'in Hangi Amaçlar Doğrultusunda Çalıştığında Haberdarım

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	59	59,0
Kısmen Katılıyorum	22	22,0
Kararsızım	6	6,0
Kısmen Katılmıyorum	3	3,0
Katılmıyorum	10	10,0
Toplam	100	100,0

Anket formunda yer alan diğer bir ifade ise “Tüm veliler BİLSEM'e giriş sınavından haberdardır” şeklindedir. Bu ifadeye velilerin % 20'si katılırken % 44'ü kısmen katılmaktadır., % 32'si katılmadığını belirtmiştir. Aynı ifadeye öğrenciler % 12 katılırken % 40 kısmen katılmaktadır. Öğrencilerin % 40'ı ise olumsuz ifade belirtmişlerdir. Eğitimcilerden alınan yanıtların ise % 32 oranında olumlu, % 24 oranında olumsuz ve % 36 oranında kararsız olarak karşımıza çıkmıştır. Sosyal çevre aynı ifadeye % 24 oranında olumlu, % 60 oranında olumsuz cevap vermiştir. Bu durumda Tablo 2'de gözüktüğü gibi bu ifadeye, 98 katılımcı cevap vermiştir. Katılımcılardan gelen cevaplar % 43,9 olumlu iken, % 39,8 olumsuzdur.

Tablo 2 Tüm Veliler BİLSEM Giriş Sınavından Haberdardır

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	15	15,3
Kısmen Katılıyorum	28	28,6

Kararsızım	16	16,3
Kısmen Katılmıyorum	9	9,2
Katılmıyorum	30	30,6
Toplam	98	100,0

Soru formundaki bir önceki ifadeye göre “Tüm veliler BİLSEM’e giriş sınavından haberdar olmalıdır” şeklinde değiştirdiğimiz zaman ise: Velilerin % 96’sı katılmış, öğrencilerin ise % 68’i katılmış, % 16’sı kısmen katılmıştır. Aynı ifadeye eğitimciler % 80 oranında katılırken, sosyal çevre % 64 oranında katılmaktadır. Sosyal çevrenin % 16’sı kısmen katılmaktadır. Tablo 3’de görüldüğü gibi olumlu cevap toplamda % 90,8, olumsuz cevap % 7,1’dir.

Tablo 3 Tüm Veliler BİLSEM'e Giriş Sınavından Haberdar Olmalıdır

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	78	79,6
Kısmen Katılıyorum	11	11,2
Kararsızım	2	2,0
Kısmen Katılmıyorum	0	0
Katılmıyorum	7	7,1
Toplam	98	100,0

“Özel yetenekli çocuk sahibi ebeveynler üniversite mezunudur” şeklinde verilen bir ifadeye veliler % 8 katılırken, % 80 oranında olumsuz görüş bildirmişlerdir. Bilsen öğrencileri ise bu ifadeye % 64 oranında katılmamakta, % 16 oranında kısmen katılmamaktadır. Eğitimciler % 83,4 olumsuz olarak görüşlerini ifade etmişlerdir. Sosyal çevre ise % 12 kısmen katılıyorum, % 60 katılmıyorum ve % 24 kararsızım şeklinde yanıt vermiştir. Tablo 4’de katılımcıların % 11,1 oranında olumlu görüş bildirirken, % 76,8 oranında olumsuz görüş bildirdikleri görülmektedir.

Tablo 4 Özel Yetenekli Çocuk Sahibi Ebeveynler Üniversite Mezunudur

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	1	1,0
Kısmen Katılıyorum	10	10,1
Kararsızım	12	12,1
Kısmen Katılmıyorum	17	17,2
Katılmıyorum	59	59,6
Toplam	99	100,0

“Özel yetenekli çocukların ebeveynler de özel yeteneklidir” ifadesine velilerin % 79,1’i olumsuz; öğrencilerin % 82’si olumsuz; eğitimcilerin % 80’i olumsuz ve sosyal çevrenin % 68’i olumsuz, % 20’si kararsız görüş belirtmişlerdir. Tablo 5’de görüldüğü üzere tüm katılımcıların % 76,8’i bu varsayım hakkında olumsuz görüş belirtmişlerdir.

Tablo 5 Özel Yetenekli Çocukların Ebeveynleri de Özel Yeteneklidir

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	5	5,1
Kısmen Katılıyorum	8	8,1
Kararsızım	10	10,1
Kısmen Katılmıyorum	21	21,2
Katılmıyorum	55	55,6
Toplam	99	100,0

Formdaki “Özel yetenekli çocuklar toplumun %98’inden üstündür” ifadesinde ise durum: Veliler % 16,7 katılıyorum, % 16,7 kısmen katılıyorum, % 58,3 katılmıyorum ve % 20,8 kısmen katılmıyorum; Bilsem öğrencileri % 28 katılıyorum % 20 kısmen katılıyorum, % 24 katılmıyorum % 16 kısmen katılmıyorum; eğitimciler % 24 kararsızım, % 36 katılmıyorum % 28 kısmen katılmıyorum; sosyal çevre % 8

katılıyorum, % 40 katılmıyorum ve % 24 kısmen katılmıyorum şeklindedir. Tablo 6’da ankete katılanların % 28,2’si olumlu, % 56,6 olumsuz cevap vermiştir. % 15,2 ise kararsız kalmıştır.

Tablo 6 Özel Yetenekli Çocuklar Toplumun %98’inden Üstündür

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	14	14,1
Kısmen Katılıyorum	14	14,1
Kararsızım	15	15,2
Kısmen Katılmıyorum	20	20,2
Katılmıyorum	36	36,4
Toplam	99	100,0

“BİLSEM öğrencileri gerçekten özel yeteneklidir” ifadesinde oranlar: Velilerin % 48’i katılırken % 44’ü katılmamaktadır. Öğrenciler bu ifadeye % 48 katılıyorum, % 20 kısmen katılmıyorum, % 16 kararsız olarak cevap vermişlerdir. Eğitimcilerde ise oranlar: % 20,8’i katılıyorum % 33,3 kısmen katılıyorum, % 29,2 kararsızım şeklindedir. Sosyal çevrenin % 20’si bu ifadeye katılırken, % 28’i kısmen katılmaktadır, % 28’i de olumsuz görüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Tablo 7’deki ifadeye 99 katılımcı cevap vermiştir. Toplamda katılımcıların % 63,6’sı olumlu görüş belirtmiş, % 18,2’si olumsuz görüş bildirmiş, % 18,2’si kararsız kalmıştır.

Tablo 7 BİLSEM Öğrencileri Gerçekten Özel Yeteneklidir

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	34	34,3
Kısmen Katılıyorum	29	29,3
Kararsızım	18	18,2
Kısmen Katılmıyorum	10	10,1
Katılmıyorum	8	8,1
Toplam	99	100,0

Yapılan ankette “BİLSEM toplum için bir ihtiyaca cevaptır” ifadesine velilerin % 92’si olumlu yanıt verirken, öğrencilerin % 76’sı olumlu, % 12’si olumsuz olarak yanıtlamıştır. Eğitimciler ise bu ifadeye % 44 oranında katılırken, % 32 oranında kısmen katılmaktadır. Sosyal çevrenin % 44’ü katılmakta iken % 24’ü kısmen katılmakta ve % 20’si kararsız kalmaktadır. Tablo 8’de görüldüğü gibi katılımcılar % 78 oranında olumlu, % 10 oranında olumsuz olarak ankete cevap vermişlerdir.

Tablo 8 BİLSEM Toplum İçin Bir İhtiyaca Cevaptır

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	54	54,0
Kısmen Katılıyorum	24	24,0
Kararsızım	12	12,0
Kısmen Katılmıyorum	8	8,0
Katılmıyorum	2	2,0
Toplam	100	100,0

Soru formundaki “BİLSEM toplumun ihtiyaçlarını karşılayabilmektedir” ifadesine veliler % 8,3’ü katılıyorum, % 62,5’i kısmen katılıyorum şeklinde cevap vermiş, % 20,8’i bu ifadeye kararsız kalmıştır. Öğrencilerin ise % 16’sı katılmış, % 40’ı kısmen katılmış ve % 20’si de kısmen katılmamıştır. Eğitimcilerin % 12’si bu ifadeye katılırken, % 52’si kısmen katılmıştır.; sosyal çevrenin % 20’si kısmen katılırken % 36’sı kararsız kalmış, % 24’ü katılmamıştır. Tablo 9’da tüm katılımcıların % 43,4’ünün kısmen katılırken % 22,2’sinin de kararsız kaldığı gözükmemektedir.

Tablo 9 BİLSEM Toplumun İhtiyaçlarını Karşılayabilmektedir

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	11	11,1
Kısmen Katılıyorum	43	43,4
Kararsızım	22	22,2

Kısmen Katılmıyorum	9	9,1
Katılmıyorum	14	14,1
Toplam	100	100,0

“BİLSEM öğrencileri toplumda ayrıcalıklıdır” ifadesine velilerin % 20,8’i katılırken % 29,2’si kısmen katılmış, % 20’si kararsız kalmıştır. % 20’si ise bu ifadeye katılmamıştır. Bilsem öğrencileri bu ifadeye % 24 katılıyorum ve % 20 kısmen katılıyorum cevabını verirken, % 32 oranında katılmadığını belirtmiştir. Eğitimcilerin ise % 29,2’si olumlu, % 41,7’si olumsuz olarak yanıtlarken, sosyal çevrenin % 48’i bu ifadeye katılmamış, % 24’ü kararsız kalmıştır. Bu ifadede Tablo 10’da belirtildiği gibi katılımcıların 98’inden cevap alınmıştır. Buna göre oranlar şöyledir: % 35,7 olumlu, % 42,9 olumsuz, % 21,4 kararsızdır.

Tablo 10 BİLSEM Öğrencileri Toplumda Ayrıcalıklıdır

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	17	17,3
Kısmen Katılıyorum	18	18,4
Kararsızım	21	21,4
Kısmen Katılmıyorum	10	10,2
Katılmıyorum	32	32,7
Toplam	98	100,0

“Bilsem öğrencilerinin ebeveynleri toplumda ayrıcalıklıdır” ifadesine velilerin % 84’ü olumsuz, öğrencilerin % 72’si olumsuz, eğitimcilerin % 68’i olumsuz ve % 20’si kararsız, sosyal çevrenin ise % 64’ü olumsuz % 32’si kararsız olarak görüşlerini bildirmişlerdir. Tablo 11’e göre katılımcıların % 72’sinin olumsuz ve % 20’sinin kararsız olduğu görülmektedir.

Tablo 11 Bİlsem Öğrencilerinin Ebeveynleri Toplumda Ayrıcalıklıdır

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	5	5,0
Kısmen Katılıyorum	3	3,0
Kararsızım	20	20,0
Kısmen Katılmıyorum	10	10,0
Katılmıyorum	62	62,0
Toplam	100	100,0

Bir önceki ifadenin yanında “BİLSEM öğrencileri toplumda ayrıcalıklı olmalıdır” ifadesine ise oranlar: Veliler % 68'i olumlu, % 24'ü olumsuz; Bİlsem öğrencileri % 44'ü olumlu, % 44'ü olumsuz; eğitimcilerin % 32'si olumlu, % 56'sı olumsuz; sosyal çevre % 28'i olumlu, % 56'sı olumsuz görüş bildirmişlerdir. Tablo 12'ye göre tüm katılımcılarda % 43 olumlu ve % 45 olumsuz görüş olduğu ortaya çıkmaktadır.

Tablo 12 BİLSEM Öğrencileri Toplumda Ayrıcalıklı Olmalıdır

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	20	20,0
Kısmen Katılıyorum	23	23,0
Kararsızım	11	11,0
Kısmen Katılmıyorum	11	11,0
Katılmıyorum	34	34,0
Toplam	100	100,0

Soru formunda yer alan “Her özel yetenekli öğrenci BİLSEM’e gitmektedir” şeklindeki ifadeye velilerin % 12'si katılırken, % 12'si kısmen katılmaktadır ve % 56'sı katılmamaktadır. Öğrencilerin ise % 16'sı katılırken % 80'i olumsuz düşünmektedir. Eğitimciler % 20'si kısmen katılıyorum, % 24'ü kısmen

katılmıyorum, % 52'si katılmıyorum şeklinde görüş bildirirken; sosyal çevre % 12'si olumlu % 68'i olumsuz olarak görüş bildirmişlerdir. Tablo 13'e katılımcıların % 20 olumlu, % 71 olumsuz cevap verdikleri görülmektedir.

Tablo 13 Her Özel Yetenekli Öğrenci BİLSEM'e Gitmektedir

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	9	9,0
Kısmen Katılıyorum	11	11
Kararsızım	9	9,0
Kısmen Katılmıyorum	17	17,0
Katılmıyorum	54	54,0
Toplam	100	100,0

“BİLSEM sayısının artırılmasına ihtiyaç vardır” ifadesine velilerin % 68'i katılıyorum, % 20'si kısmen katılıyorum ve % 12'si kararsızım seçeneğini işaretleyerek yanıt vermiştir. Bu ifadeye öğrenciler % 48 katılarak, % 12 kısmen katılarak, % 16 kararsız kalarak, % 24'ü ise katılmayarak düşüncelerini ifade etmiştir. Eğitimcilerle baktığımızda eğitimcilerin % 84'ünün bu ifadeye olumlu yanıt verdiğini görmekteyiz. Sosyal çevre yanıtlarında ise % 92 oranında olumlu görüş hakîm olmuştur. Tablo 14'e göre % 81 oranında olumlu ifade tespit edilmiştir.

Tablo 14 BİLSEM Sayısının Artırılmasına İhtiyaç Vardır

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	58	58,0
Kısmen Katılıyorum	23	23,0
Kararsızım	9	9,0
Kısmen Katılmıyorum	6	6,0
Katılmıyorum	4	4,0
Toplam	100	100,0

“BİLSEM mezunları akademik anlamda diğer öğrencilere göre daha başarılıdır” ifadesine veliler % 84 olumlu, % 12 kararsızım şeklinde görüşlerini belirtirken, öğrenciler % 68 oranında olumlu % 16 oranında kararsız, bunun yanında eğitimciler bu ifadeye % 52 oranında olumlu, % 24 oranında kararsız ve % 24 oranında katılmıyorum şeklinde cevap vermişlerdir. Sosyal çevre ise % 28 oranında kısmen katılırken % 44 oranında kararsız kalmıştır. Tablo 15’e göre katılımcılar ankete % 60 oranında olumlu cevap verirken, % 24 oranında kararsız kalmışlardır.

Tablo 15 BİLSEM Mezunları Akademik Anlamda Diğer Öğrencilere Göre Daha Başarılıdır

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	26	26,0
Kısmen Katılıyorum	34	34,0
Kararsızım	24	24,0
Kısmen Katılmıyorum	8	8,0
Katılmıyorum	8	8,0
Toplam	100	100,0

“BİLSEM mezunları akademik anlamda diğer öğrencilere göre daha başarılı olmak zorundadır” ifadesine velilerin % 44’ü olumlu, % 48’i olumsuz yanıt vermiştir. Bunun yanında öğrencilerin % 12’si katılırken % 20’si kısmen katılmış ve % 56’sı katılmamıştır. Eğitimcilerle döndüğümüzde ise bu ifadeye % 40’ının olumlu, % 48’inin olumsuz yanıt verdiğini görmekteyiz. Sosyal çevrede yanıtlar % 16 katılıyorum, % 12 kararsızım, % 72 olumsuz olarak karşımıza çıkmaktadır. Tablo 16’da tüm cevaplara göre oranlar şu şekildedir: % 33 olumlu, % 59 olumsuz.

Tablo 16 BİLSEM Mezunları Akademik Anlamda Diğer Öğrencilere Göre Daha Başarılı Olmak Zorundadır

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	13	13,0
Kısmen Katılıyorum	20	20,0
Kararsızım	8	8,0

Kısmen Katılmıyorum	23	23,0
Katılmıyorum	36	36,0
Toplam	100	100,0

“Özel yetenekli öğrencilere eğitim veren kişiler de özel yetenekli olmalıdır” ifadesine velilerin % 62,5'i katılıyor, % 16,7'si kısmen katılıyor ve % 16,7'si katılmıyorum şeklinde belirtirken, öğrenciler % 45,8 oranında olumlu, % 20,8 kararsız, % 33,3 de olumsuz olarak görüşlerini ifade etmiştir. Bunun yanında eğitimciler aynı ifadeye % 60 oranında olumlu, % 28 oranında olumsuz cevap vermişlerdir. Sosyal çevrede ise bu oranları % 70,8 olumlu, % 20,8 olumsuz şeklinde görmektediriz. Tablo 17'ye göre 97 katılımcıdan cevap alınabilmiştir. Bu ifadeye toplamda katılımcıların % 63,9 olumlu, % 24,7 olumsuz görüş bildirmiştir.

Tablo 17 Özel Yetenekli Öğrencilere Eğitim Veren Kişiler de Özel Yetenekli Olmalıdır

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	37	38,1
Kısmen Katılıyorum	25	25,8
Kararsızım	11	11,3
Kısmen Katılmıyorum	16	16,5
Katılmıyorum	8	8,2
Toplam	97	100,0

“Özel yeteneklilere eğitim veren öğretmenler fazladan eğitim almalıdır” ifadesine velilerin %95,8'i katılmaktadır. Aynı ifadeye öğrencilerin % 75'i katılmakta iken % 12,5 katılmamaktadır. Eğitimciler ve sosyal çevre ise bu ifadeye % 88 oranında katılmaktadır. Toplamda Tablo 18'e göre katılımcılar % 86,8 oranında olumlu görüş bildirirken, % 4,1 oranında olumsuz görüş bildirmişlerdir.

Tablo 18 Özel Yeteneklilere Eğitim Veren Öğretmenler Fazladan Eğitim Almalıdır

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	67	68,4
Kısmen Katılıyorum	18	18,4
Kararsızım	9	9,2
Kısmen Katılmıyorum	3	3,1
Katılmıyorum	1	1,0
Toplam	98	100,0

“BİLSEM’de çalışan öğretmenler her yıl eğitim almalıdır” ifadesinde oranlar şu şekildedir: Veliler % 80 katılıyorum % 16 kısmen katılıyorum; öğrenciler % 32 katılıyorum, % 16 kısmen katılıyorum; % 40 kararsızım; eğitimciler % 68 katılıyorum ve % 20 kısmen katılıyorum; sosyal çevre % 56 katılıyorum ve % 20 kısmen katılıyorum, % 20 kararsızım şeklindedir. Tablo 19’da tüm katılımcıların % 77 oranında olumlu görüş bildirdikleri tespit edilmiştir.

Tablo 19 BİLSEM’de Çalışan Öğretmenler Her Yıl Eğitim Almalıdır

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	59	59,0
Kısmen Katılıyorum	18	18,0
Kararsızım	16	16,0
Kısmen Katılmıyorum	-	-
Katılmıyorum	7	7,0
Toplam	98	100,0

“BİLSEM öğrencilerinin üniversitede seçecekleri bölümü rehber öğretmen gibi yetkili biri belirlemelidir” ifadesine velilerin % 52’si olumlu, % 20’si kararsız, % 28’i olumsuz yanıt verirken, Öğrencilerin ise % 12’sinin katıldığını, % 48’inin katılmadığını, % 16’sının da kararsız kaldığını görmekteyiz. Aynı ifade için eğitimcilerden % 28 katılıyorum % 24 kısmen katılıyorum ve % 24 kararsızım yanıtlarını almaktayız. Bu ifadeye sosyal çevre % 36 oranında katıldığını, % 44

oranında kısmen katıldığını ve % 12 oranında kararsız kaldığını belirtmiştir. Toplamda Tablo 20'ye göre katılımcıların cevapları şu şekildedir: % 54 oranında olumlu, % 30 oranında olumsuz ve % 16 oranında kararsızdır.

Tablo 20 BİLSEM Öğrencilerinin Üniversitede Seçecekleri Bölümü Rehber Öğretmen Gibi Yetkili Biri Belirlemelidir

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	25	25,0
Kısmen Katılıyorum	29	29,0
Kararsızım	16	16,0
Kısmen Katılmıyorum	7	7,0
Katılmıyorum	23	23,0
Toplam	100	100,0

“BİLSEM mezunları üniversitede sanat alanında bir bölüm seçmelidir” ifadesine veliler % 8 oranında katılırken % 12 oranında kısmen katılmışlardır ve % 60 oranında katılmamaktadır. Aynı ifadeye öğrenciler % 88 oranında, eğitimciler de % 84 oranında olumsuz görüş bildirmiştir. Sosyal çevrede ise bu oranlar % 40 olumlu ve % 48 olumsuz şeklindedir. Tablo 21'e göre tüm katılımcılar % 85 oranında olumsuz görüş belirtmişlerdir.

Tablo 21 BİLSEM Mezunları Üniversitede Sanat Alanında Bir Bölüm Seçmelidir

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	3	3,0
Kısmen Katılıyorum	5	5,0
Kararsızım	7	7,0
Kısmen Katılmıyorum	15	15,0
Katılmıyorum	70	70,0
Toplam	100	100,0

Formdaki “BİLSEM mezunları üniversitede tıp bölümünü seçmelidir” ifadesinde ise durum şu şekilde karşımıza çıkmaktadır: Veliler % 28 olumlu, % 68 olumsuz; öğrenciler % 8 olumlu, % 80 olumsuz; eğitimciler % 88 olumsuz, sosyal çevre % 48 olumlu, % 44 olumsuz şeklindedir. Tablo 22’ye göre katılımcılar, % 2 oranında katılıyorum, % 76 oranında katılmıyorum görüşünü bildirmişlerdir.

Tablo 22 BİLSEM Mezunları Üniversitede Tıp Bölümünü Seçmelidir

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	2	2,0
Kısmen Katılıyorum	6	6,0
Kararsızım	8	8,0
Kısmen Katılmıyorum	8	8,0
Katılmıyorum	76	76,0
Toplam	100	100,0

“BİLSEM mezunları üniversitede mühendislik bölümünü seçmelidir” ifadesine ise velilerin % 16’sı katılıyorum, % 80’i katılmıyorum; öğrencilerin ise % 16’sı katılıyorum, % 72’si katılmıyorum seçeneğini işaretleyerek yanıt vermiştir. Eğitimcilere baktığımızda bu oranları % 12 kararsızım, % 84 katılmıyorum olarak görmekteyiz. Diğer bir yandan sosyal çevrede bu oranlar % 40 katılıyorum, % 56 katılmıyorum şeklinde değişmektedir. Tablo 23’e göre katılımcılar ankete % 14 oranında olumlu görüş bildirirken, % 79 oranında toplamda olumsuz görüş bildirmişlerdir.

Tablo 23 BİLSEM Mezunları Üniversitede Mühendislik Bölümünü Seçmelidir

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	2	2,0
Kısmen Katılıyorum	12	12,0
Kararsızım	7	7,0
Kısmen Katılmıyorum	8	8,0

Katılmıyorum	71	71,0
Toplam	100	100,0

Araştırmadaki “BİLSEM mezunları üniversitede düşük puanlı bölümleri seçmemelidir” ifadesinde velilerin % 20'si katılıyorum, % 12'si kararsızım, % 68'i katılmıyorum seçeneğini işaretleyerek yanıt verirken, öğrenciler % 36 katılıyorum, % 80 katılmıyorum seçeneğini işaretlemiştir. Eğitimciler de ise bu oranlar % 20 katılıyorum, % 72 katılmıyorum şeklinde iken sosyal çevrede bu oranlar % 40 katılıyorum, % 56 katılmıyorum şeklindedir. Tablo 24'e göre katılımcılar % 32 oranında olumlu ve % 65 oranında olumsuz görüş bildirmişlerdir.

Tablo 24 BİLSEM Mezunları Üniversitede Düşük Puanlı Bölümleri Seçmemelidir

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	15	15,0
Kısmen Katılıyorum	17	17,0
Kararsızım	3	3,0
Kısmen Katılmıyorum	15	15,0
Katılmıyorum	50	50,0
Toplam	100	100,0

“BİLSEM’de okuyan öğrenciler üniversite tercihlerini velilerin isteği doğrultusunda seçmektedir” ifadesine alınan yanıtlarda veliler, bu görüşe % 12, 5 oranında katılmakta, % 33,3 oranında kararsız kalmakta ve % 37,5 oranında katılmamaktadırlar. Öğrenciler de ise bu oranlar, % 8 olumlu, % 84 oranında olumsuzdur. Eğitimciler ise bu görüşe % 16 oranında katılırken, % 68 oranında katılmamaktadırlar. Alınan yanıtlara göre sosyal çevrede bu görüş % 36 olumlu, % 48 oranında olumsuz olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplamda Tablo 25'e göre katılımcılar bu görüşe % 67,6 oranında olumsuz görüş bildirmişlerdir.

Tablo 25 BİLSEM’de Okuyan Öğrenciler Üniversite Tercihlerini Velilerin İsteği Doğrultusunda Seçmektedir

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	4	4,0
Kısmen Katılıyorum	12	12,1
Kararsızım	16	16,2
Kısmen Katılmıyorum	14	14,1
Katılmıyorum	53	53,5
Toplam	99	100,0

Anket formundaki “Bir öğrencinin BİLSEM’de eğitim alması öğrencide toplumsal baskı yaratır” ifadesine velilerin % 36’sı katılıyorum, % 12’si kararsızım, % 52’si katılmıyorum seçeneğini işaretleyerek yanıt vermiştir. Öğrencilere baktığımızda bu oranları % 48 katılıyorum, % 12 kararsızım, % 40 katılmıyorum şeklinde görmekteyiz. Bu ifade de eğitimcilerin % 28’i katılıyorum, % 16’sı kararsızım, % 56’sı katılmıyorum seçeneğini işaretlemişlerdir. Sosyal çevrede ise sonuçlar; % 20 katılıyorum, % 28 kararsızım, % 52 katılmıyorum durumundadır. Tablo 26’ya göre toplam oranlar şu şekildedir: Olumlu görüş % 33, olumsuz görüş % 50, kararsız % 17.

Tablo 26 Bir Öğrencinin BİLSEM’de Eğitim Alması Öğrencide Toplumsal Baskı Yaratır

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	8	8,0
Kısmen Katılıyorum	25	25,0
Kararsızım	17	17,0
Kısmen Katılmıyorum	14	14,0
Katılmıyorum	36	36,0
Toplam	100	100,0

“Özel yetenekli öğrenciler mutlaka öğretmenlerin isteği doğrultusunda üniversite tercihi yapmalıdır” ifadesine velilerin % 12’si katılırken, % 84’ü katılmamaktadır. Öğrencilerde bu ifadeyi % 4 katılıyorum, % 16 kararsızım, % 80 katılmıyorum şeklinde görmekteyiz. Eğitimciler ise % 12 katılıyorum, % 84 katılmıyorum şeklinde formu işaretlemişlerdir. Bunun yanında sosyal çevrede bu ifade % 36 katılıyorum, % 56 katılmıyorum olarak karşımıza çıkmaktadır. Tablo 27’ye göre katılımcılardan % 76 oranında bu ifadeye olumsuz görüş bildirilmiştir.

Tablo 27 Özel Yetenekli Öğrenciler Mutlaka Öğretmenlerin İsteği Doğrultusunda Üniversite Tercihi Yapmalıdır

	Frekans	Yüzde
Katılıyorum	6	6,0
Kısmen Katılıyorum	10	10,0
Kararsızım	8	8,0
Kısmen Katılmıyorum	11	11,0
Katılmıyorum	65	65,0
Toplam	100	100,0

Sonuç ve Tartışma

Araştırmanın bulgularına göre katılımcılar % 81 gibi büyük bir oranda BİLSEM’lerin hangi amaçlarla eğitim verdiğinden haberdar olmakla birlikte, % 39,8’i BİLSEM giriş sınavlarından haberdar değildir. Ancak bu noktada “velilerin BİLSEM sınavlarından haberdar olmaları gerekmektedir” görüşüne katılım oranının tekrar % 81’e çıktığını görmekteyiz. Verilen cevaplar ışığında, veli/öğrenci/eğitimci/sosyal çevrenin BİLSEM sınavlarının mutlaka duyurulması gerektiği yönünde hemfikir oldukları görülmektedir. Özel yetenekli öğrencileri tanılama; zekâ, yaratıcılık ve başarı gibi bireysel özelliklere ilişkin bilgilerin toplandığı ve bu bilgiler doğrultusunda öğrencilerin zihinsel kapasiteleri veya potansiyelleri hakkında kararların alındığı bir süreci kapsar (Kurnaz & Ekici, 2020, s. 369). Özel eğitime gereksinimi olan üstün yetenekli bir öğrencinin tanınması süreci ise, Türkiye’de, genellikle o öğrencinin ilköğretim çağındayken öğretmeni tarafından üstün yetenek programlarına, özellikle BİLSEM’lere, aday gösterilmesi ile başlayabilmektedir (Akar & Uluman, 2013, s. 202). Bu doğrultuda yapılan literatür taramasında gözlemlendiği şekliyle; eğitimde,

öğretim programlarının başarıya ulaşmasında, yöneten ve yönlendiren (Yurdatapan, 2010); öğretimi düzenleyen ve uygulayan asıl unsur olarak görülen öğretmenlerin (Mitchener & Anderson, 1989; Güven, 2004), özel yetenekli çocukların fark edilmelerinde de büyük önemi bulunmaktadır. Özel yetenekli öğrencilerin tanılanması sürecinde BİLSEM sınavlarının toplumun tüm kesimlerine duyurulması, velilerin olabildiğince sürece dahil edilmesi BİLSEM okulları hakkında farkındalığın artmasına yardımcı olacaktır. Aynı zamanda Milli Eğitim Bakanlığı'nın Özel Yetenekli Bireylerin Eğitimi Strateji ve Uygulama (MEB, 2020) kılavuzunda da belirttiği gibi ülkemizde okul öncesi dönemdeki öğrencilerin tanılanmalarında, okul öncesi öğretmenlerinin yanında ailelerin de yönlendirici olarak kabul edildiği görülmektedir. Dolayısıyla ebeveynlerin BİLSEM sınavlarından haberdar olmaları, özel yetenekli çocukların önce ailede daha sonra okul öncesi ile devam eden süreçte, özel yeteneğe sahip olan ancak fark edilemeyen bireylerin kaybının önlenmesini sağlayabilir.

Toplumun bütününe ait olanın inşa edilmesi sırasında, toplumun en önemli yapısal unsuru olan aileler de bu bireylerin eğitiminde okullar kadar önemli bir yere sahiptir. Özel yetenekli bireylerin eğitim yoluyla fark edilebilmesi aynı zamanda büyük oranda içinde buldukları sosyal çevre ile de ilgilidir. Bu bağlamda; özel yetenekli bir çocuğun hayatında öğretmen ve alması gereken eğitim kadar ailesinin de önemi vardır (Gross, 2004). Ailelerin çocuklarının özel yetenekli olduğunu öğrendiklerinden sonraki tutumu bazen çocuklarının özelliğini reddetme ya da abartma şeklinde olabilir (Akarsu, 2004). Yeteneği reddeden aile, çocuğunun farklı ve özel ihtiyaçlarını göz ardı ederek onun yeteneklerinin körelmesine neden olabilmektedir. Üstünlüğü abartan ailenin ise çocuğundan altından kalkamayacağı, farklılık alanı dışındaki alanlardan da beklentileri olabilir. Üstün yetenekli çocuğun işlevlerini yerine getirmesi, yaşamdan doyum sağlayan mutlu ve dengeli birey olarak yetişmesi aile içi ilişkiler ve anne babaların tutumları ile ilişkilidir (Karakuş, 2010, s. 129).

Araştırma bulgularına göre özel yetenekli bireylerin ebeveynlerinin üniversite mezunu ve özel yetenekli olduğuna dair katılımcılardan olumlu görüş bildirilmemiştir. Ailelerin eğitim düzeylerinin özel yetenekli bireylerin yetiştirilmesinde önemli bir faktör olduğu bilinmektedir. Ancak araştırmada bu ifadeye katılma dereceleri göstermektedir ki BİLSEM okullarında okuyan öğrencilerin ebeveynlerinin eğitim düzeyi hakkında, herhangi bir peşin bilgiden söz edilemez ve öğrencinin özel yetenekli olduğunun fark edilmesi velinin eğitim

durumuna göre şekillenmemektedir. Özel yetenekli öğrencilerin eğitim hayatlarında ise ailelere yönelik destekleyici, güven arttırıcı psikolojik ve sosyolojik bakımdan destek olacak aile destek eğitim programlarının düzenlenmesi (Levent, 2011, s. 196) ve bu programların sayılarının arttırılması, yaygınlaştırılması bu süreçteki eksikliklerin giderilmesine katkı sağlayacaktır. Karakuş (2010, s. 140)'un yaptığı araştırmanın sonuçlarına göre ebeveynlerin Bilim ve Sanat Merkez'lerine yönelik beklentilerinde çocuk, aile, okul ve Bilim ve Sanat Merkezi arasında iş birliği sağlanması, çocukların yanı sıra anne babaların eğitimleri ile ilgili gereksinimlerin karşılanmasının gerektiği yönünde görüşler belirlenmiştir. Karakuş (2014, s. 297)'un yaptığı diğer bir araştırmaya göre eğitim düzeyi yükseldikçe anne babaların çocuklarının eğitiminde kendilerini yeterli olarak değerlendirdikleri ve çocuklarına eğitim ve eğitimin önemine ilişkin bazı değer ve tutumları kazandırma konusunda daha şanslı olduklarını belirtilmektedir.

Araştırma sonuçlarına göre, özel yeteneklilerin sosyal çevrede, öğrenciler arasında ve veliler arasında toplumsal meydana getiren diğer bireylerden üstün olarak görülmediği ortaya çıkmış, buradaki üstünlüğün sadece yetenekte olduğu düşünülmüştür. Başka bir ifade ile katılımcılara göre, özel yetenekli olmak toplumda ayrıcalıklı bir niteliğe sahip olmak için yeterli görülmemektedir. Denilebilir ki katılımcıların özel yetenekli bireylere ilişkin tanılama ve beklentileri toplumsal olana ilişkin değildir ve daha çok kişisel beceri olarak düşünülmektedirler. Demirel ve Sak (2011, s. 67) yetenek türlerinin toplumsal değerlerini Türk toplumu içinde araştırdıkları çalışmanın sonucuna göre; çeşitli yetenek türlerinin toplumsal değerlerinin, toplumun ihtiyaç hiyerarşisine ve geçmiş deneyimlerine göre değişkenlik gösterebileceğini belirtmişlerdir.

Yapılan ankette BİLSEM'lerin % 78 oranında toplumda bir ihtiyaca cevap olduğu görülmektedir. Katılımcılar, BİLSEM'lerin toplumun ihtiyaçlarını karşılayabilmektedir ifadesine ise % 43,4 oranında kısmen katılmışlardır ve bu sonuç bize göstermektedir ki BİLSEM öğrencilerinden toplumun inşasına yönelik beklentiler çok anlamlı değildir. Oysaki Tubitak (2010, s. 3) Üstün Yeteneklilerin Eğitimi Ortak Akıl Platformu Raporu'nda, üstün yeteneklileri ulusal ve evrensel değerlerle geleceğe yön verecek bireyler olarak yetiştiren model ve lider ülke olmak vizyon ifadesi ile ele almıştır. Ancak katılımcılardan alınan sonuçlar, böyle bir farkındalığın henüz tam anlamıyla oluşmadığını göstermektedir. Toplumsal farkındalığın oluşturulması, ülke genelinde kamu spotu reklamlar ve sosyal medya üzerinden özel yetenekli bireylerin sık sık gündeme getirilmesi gibi (ÜZE, 2016)

çalışmalar, özellikle BİLSEM’ler ve özel yetenekli bireylerin toplumsal açıdan nasıl faydalar sağlayabileceği konusunda daha derinlemesine bilgi sahibi olunmasını sağlayacaktır. Diğer bir önemli nokta; toplumun sahip olduğu değer yargıları, toplum tarafından özel yeteneklilere atfedilen anlamlar asla göz ardı edilmemeli, bu konuda daha fazla sosyolojik bakış açısı içeren araştırmalar yapılmalıdır. Bulgulara göre özel yetenekli öğrencilerin toplumda ayrıcalıklı olarak görülmesi oranının da % 43’lerde kalması, özel yetenekli öğrencilere ilişkin beklentilerin daha derin ve geniş bir şekilde ele alınması gerektiğini göstermektedir.

Her özel yetenekli öğrencinin BİLSEM’de öğrenim gördüğü düşünülmemektedir. Bu görüş ile birlikte BİLSEM sayısının artırılması yönünde katılımcıların hem fikir olduğu görülmektedir. Bu konuda özellikle eğitimciler ve sosyal çevre olumlu görüş bildirmiştir. Öğrencilerin tanılama süreçlerine sosyal bilimcilerin dahil edileceği programların yürütülmesi, araştırmalara göre toplumun %2’sini oluşturan üstün/özel yetenekli bireylerin ortaya çıkarılmasında etkili bir unsur olabilir. Bunun yanında BİLSEM okulları ve öğrencileri hakkında farkındalığın artması, BİLSEM okullarının sayılarının artmasıyla doğru orantılı olarak, toplumun inşasında önemli bir süreç olacaktır.

Yapılan araştırmada “BİLSEM öğrencileri gerçekten özel yeteneklidir” ifadesine öğrencilerin katılım oranının % 48 olarak belirlenmesi, öğrencilerin kendilerine yönelik özel/üstün yetenek algılarında bir yetersizlik olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda “BİLSEM mezunları akademik anlamda diğer öğrencilere göre daha başarılı olmak zorundadır” ifadesine ise öğrencilerin % 12 oranında katılması bu görüşü destekler niteliktedir. Chen ve Wu (2021, s. 12), yaptıkları araştırmanın sonucunda kendilerini üstün zekalı olarak atfetmeyen öğrencilerin motivasyonlarının ve akademik başarılarının olumsuz yönde etkilendiklerini, aksine yetenekli olarak algılayan öğrencilerin ise daha iyi motivasyon ve daha iyi akademik sonuçlar elde edebileceğini ifade etmişlerdir. BİLSEM’lerde öğrencilerin özel/üstün yetenek algıları ve akademik başarı ile ilgili daha detaylı yapılacak araştırmalar, özel/üstün yetenekli öğrencilerin geleceğin toplum inşasında rol model olabilmeleri açısından yol haritalarının belirlenmesine katkı sağlayabilir. Ancak araştırmalar üstün zekâ etiketinin öğrencilerde olumsuz birtakım sorunlara da yol açtığını bize göstermektedir. Sözcüleri Türkiye’de insanların üstün zekâlılar ile ilgili yaygın yanılgıları ve dogmaların belirlenmesi ile ilgili araştırmada, üstün zekâlıların genellikle ruhsal sorunlu insanlar olarak algılanması ve bir alanda

yetenekli olmak için üstün zekânın çok gerekli olmadığı düşüncesinin toplumda yaygın olarak kabul görüyor olması belirlenmiştir (Öpengin & Sak, 2012, s. 42).

“Özel yeteneklilere eğitim veren öğretmenler fazladan eğitim almalıdır” görüşüne katılımcılar % 86,8 oranında olumlu görüş bildirmişlerdir ve öğretmenlerin her yıl eğitim alması gerektiğini düşünmektedirler. Katılım oranları göstermektedir ki BİLSEM öğrencilerinin eğitiminden sorumlu öğretmenlerin eğitilmesi önemli bir nokta oluşturmaktadır.

“BİLSEM öğrencilerinin üniversitede seçecekleri bölümü rehber öğretmen gibi yetkili biri belirlemelidir” ifadesine daha çok veliler katılmaktadır. BİLSEM okullarında rehber öğretmenlere duyulan ihtiyacı ve önemi göstermesi bakımından velilerin görüşü anlamlıdır. Öğrencilerin üniversitede özellikle sanat, tıp ve mühendislik alanlarına yoğunlaşmaları gerektiği konusunda katılımcılar olumsuz görüş bildirmişlerdir. Ayrıca üniversitede mutlaka düşük puanlı bir bölümü tercih etmemeleri gerektiği konusunda anlamlı bir görüş ortaya çıkmamıştır. “Öğrencilerin üniversite tercihlerini velilerin ve öğretmenlerinin isteği doğrultusunda seçmektedir” konusuna ise katılımcılar olumsuz görüş bildirmişlerdir. Aynı şekilde öğrencilerin üniversite tercihlerini mutlaka öğretmenlerin isteği doğrultusunda yapmalıdır şeklindeki görüşe de katılım olmamıştır.

Üniversite tercihlerini ebeveynlerden öğretmenlerinden veya sosyal çevreden etkilenmeden kendi istek ve yetenekleri doğrultusunda gerçekleştirdikleri ve toplumun inşası için önemli bir yapı taşı olan, soru soran ve sorgulayan birey olma yolunda ilerledikleri ön görülebilir. Ancak üstün/özel yetenekli öğrencilerin rehberlik ihtiyaçları bu anlamda daha çok öne çıkmaktadır. Levent (2012, s. 36)’in belirttiği gibi normal gelişim gösteren öğrenciler kariyerleri ile ilgili plan yapmaya lise ya da üniversitede başlarken üstün yetenekli öğrencilerde bu ilgi çok daha erken yaşlarda ortaya çıkmaktadır ve bu nedenle bu bireylere daha erken yaşlarda meslek seçimi ile ilgili rehberlik yapılması gerekmektedir. Öğrencilerin toplumsal değerler ile birleştirilen ve sorgulamaya dayalı öğrenme ile toplumda rol model olmaları, sürdürülebilir bir gelecek açısından oldukça önem arz etmektedir. Sürdürülebilir gelecek, BİLSEM öğrencilerinin kariyer planlamalarında rehberlik hizmetlerinin etkin bir şekilde yürütülmesi zorunluluğunu beraberinde getirmektedir. Ayrıca Szabó ve diğerlerinin (2020: 4) Macaristan’da bilim adamı olmak isteyen öğrenciler için yaptıkları araştırmada, özel/üstün yetenekli öğrencilerin yükseköğretimde yetenek ve becerilerinin körelmesini önlemek, yükseköğretim yetenek yönetimi ile bilim

alanlarında ortaya çıkan yetenekleri belirlemenin ve fırsatları yakalamanın önemli olduğunu belirtmişlerdir.

Doğan (2020, s. 3296)'ın Akdeniz Bölgesi'ndeki BİLSEM'lerde eğitim alan 198 ortaokul öğrencisinin gelecekte tercih etmek istedikleri meslekleri belirlemek amacıyla yaptığı araştırmasında elde ettiği sonuçlara göre, meslek grupları; tıp, mimarlık-mühendislik, bir bilim alanında uzmanlık, uzay bilimleri, sanat, spor, eğitim, güvenlik ve savunma şeklinde sıralanmıştır. Aynı çalışmada öğrencilerin öz-yeterlik, kaynağı bilme, kendini fark etme, amaç belirleme, seçme, iç motivasyon ve yükleme şeklinde adlandırılan sekiz farklı boyuttaki güçlü ve zayıf yönlerinin oldukça farkında oldukları ve mesleki kariyer ve yetenek gelişimi öz yeterlik düzeyi olarak iyi durumda oldukları belirlenmiştir. Doğan'ın araştırması paralelinde Türkiye'nin başka bölgelerinde benzer araştırmalar yapılması, BİLSEM öğrencilerinin meslek tercihleri konusunda daha detaylı bilgi sağlayacaktır.

Gerçekleştirilen bu çalışma küçük ölçekli bir alan araştırmasıdır. Dolayısıyla yorumlarda aşırı genelleme hatasına düşülmemeye çalışılmıştır. Bu bağlamda yapılacak daha geniş ölçekli araştırmalar bize endüstri 4.0'dan toplum 5.0'a geçiş aşamasında, beşerî sermayede önemli yeri olan akıllı bireylerin eğitiminde BİLSEM okulları ve özel/üstün yetenekli öğrencilerin oldukça önemli bir yeri olduğunu ve toplum inşasında üstlenebilecekleri rollerin neler olabileceğinin anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. Böylelikle beşerî sermayenin ön plana çıkacağı gelecekte, teknolojik gelişmelere uyum gösteren akıllı bireyler yoluyla sürdürülebilir kalkınma mümkün hale gelecektir.

Kaynakça

- Akar, İ., & Uluman, M. (2013). Sınıf Öğretmenlerinin Üstün Yetenekli Öğrencileri Doğru Aday Gösterme Durumları. *Üstün Yetenekliler Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 1(3), 199-212.
- Akarsu, F. (2004). Üstün Yetenekli Çocukların Ailelerinin Sorunları. *Üstün Yetenekli Çocuklar Seçilmiş Makaleler Kitabı* (Haz. Mustafa Ruhi Şirin, Adnan Kulaksızoğlu, Ahmet Emre Bilgili). Çocuk Vakfı Yayınları. 447-460.
- Ayaydın, Y., & Ün, D. (2018). Bilim ve Sanat Merkezi Öğretmenlerinin BİLSEM ve Üstün Yetenekli Öğrencilerin Eğitimine Yönelik Görüşleri. *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 7(1), 121-155.

- Chen, M., & Wu, X. (2021). Attributing academic success to giftedness and its impact on academic achievement: The mediating role of self-regulated learning and negative learning emotions. *School Psychology International*, 42(2), 170-186.
<https://doi.org/10.1177%2F0143034320985889>
- Çağlar, D. (2004). Ülkemizde Üstün Yetenekli Çocuklara Yönelik Uygulamalar ve Yasal Düzenlemeler: *Üstün Yetenekli Çocuklar Seçilmiş Makaleler Kitabı*. (Haz. Mustafa Ruhi Şirin, Adnan Kulaksızoğlu, Ahmet Emre Bilgili). Çocuk Vakfı Yayınları. 89-119.
- Demirel, Ş., & Sak, U. (2011). Yetenek Hiyerarşisi: Üstün Yetenek Türlerinin Toplumsal Değerleri Üzerine Bir Araştırma. *Türk Üstün Zeka ve Eğitim Dergisi*, 1(1), 61-76.
- Doğan, A. (2020). Üstün yetenekli öğrencilerin meslek tercihleri, *Turkish Studies - Education*, 15(5), 3277-3300.
<https://dx.doi.org/10.47423/TurkishStudies.45545>
- Dönmez, N. M. (2005). Üstün Yeteneklilerin Eğitimi ve Bilim Sanat Merkezleri. *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Dergisi*, 2(1-2), 84-89.
- Duygulu, S. (2012). Çoklu Zeka ve Zeka Türleri, <https://www.serapduygulu.com.tr/makaleler/egitim/coklu-zeka-ve-turleri.html>, Erişim tarihi: 15 Ocak 2021.
- Ergan, N. G. (2018). Eğitim. İçinde Esra Burcu Sağlam & Aslıhan Öğün Boyacıoğlu & Ayça Gelgeç Bakacak (Eds.), *Sosyoloji*. Siyasal Kitabevi. 294-313.
- Ergun, D. (2005). *Sosyoloji ve Eğitim*. İmge Kitabevi.
- Gross, M.U.M. (2004). *Exceptionally gifted children*, London: RoutledgeFalmer.
- Güçlü, N. (2009). Ziya Gökalp'ın Türk Kültürü ve Eğitim Tarihindeki Yeri. *Türk Yurdu*, 98(262), 5.
- Güngör, N. (1991). *Kültür-Eğitim-Dil Üzerine Görüşleri ile Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Güven, İ. (2004). Etkili Bir Öğretim İçin Öğretmenlerden Beklenenler. *Milli Eğitim Dergisi*, Sayı:164.
https://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/164/guven.htm Erişim Tarihi: 02.02.2021
- Karakuş, F. (2010). Üstün Yetenekli Çocukların Anne Babalarının Karşılaştıkları Güçlükler. *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6(1), 127-144.
- Karakuş, F. (2014). Üstün Yetenekli Çocukları Olan Anne Babaların Çocuklarının Eğitimine Yönelik Algıları, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 33(1), 289-304.
- Kızılluluk, H. (2013). *Eğitimin Toplumsal Temelleri*. Anı Yayıncılık.
- Kurnaz, A., & Ekici, S. G. (2020). BİLSEM Tanılama Sürecinde Kullanılan Zeka Testlerinin Psikolojik Danışmanların ve BİLSEM Öğretmenlerinin Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi. *Çocuk ve Medeniyet*, 5(10), 365-399.

- Levent, F. (2011). *Üstün Yetenekli Çocukların Hakları El Kitabı*. Çocuk Vakfı Yayınları. Erkan Matbaası.
- Levent, F. (2012). Üstün Yetenekli Öğrencilerin Rehberlik İhtiyacına Yönelik Eğitim Politikaları. Geleceğin Mimarları Üstün Yetenekliler Sempozyumu, Namık Kemal Üniversitesi Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu, Tekirdağ.
- Milli Eğitim Bakanlığı (MEB). (2013). Özel Yetenekli Bireyler Strateji ve Uygulama Planı 2013 – 2017, 37-38.
https://orgm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2013_10/25043741_zelyeteneklibireylerstratejiveuygulamaplan20132017.pdf
- Milli Eğitim Bakanlığı (MEB). (2016a). Bilim ve Sanat Merkezleri Yönergesi.
https://orgm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2016_10/07031350_bilsem_yonergesi.pdf
- Milli Eğitim Bakanlığı (MEB). (2016b). Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Üstün Zekâ, Özel Yetenek ve Kaynaştırma.
http://www.megep.meb.gov.tr/mte_program_modul/moduller/%C3%9Cst%C3%BCn%20Zek%C3%A2.%20%C3%96zel%20Yetenek%20ve%20Kayna%C5%9Ft%C4%B1rma.pdf
- Milli Eğitim Bakanlığı (MEB). (2017a). Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Üstün Zekâlılar ve Özel Yetenekliler.
http://megep.meb.gov.tr/mte_program_modul/moduller/%C3%9Cst%C3%BCn%20Zek%C3%A2l%C4%B1lar%20ve%20%C3%96zel%20Yetenekliler.pdf
- Milli Eğitim Bakanlığı Öğretmen Yetiştirme Genel Müdürlüğü. (2017b). Öğretmen Strateji Belgesi 2017-2023.
https://oygm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_07/26174415_Strateji_Belgesi_RG-Ylan-26.07.2017.pdf
- Milli Eğitim Bakanlığı (MEB). (2019). Bilim Sanat Merkezleri Öğrenci Tanılama ve Yerleştirme Kılavuzu 2019-2020.
https://orgm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2019_11/15173608_TanYlama_KYlavuzu_YeYitek_Ekli_2.pdf, Erişim Tarihi: 20.02.2021.
- Milli Eğitim Bakanlığı (MEB). (2020). Özel Yetenekli Bireylerin Eğitimi Strateji ve Uygulama Kılavuzu.
https://orgm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2013_11/25034903_zelyeteneklibireylerineitimstratejiveuygulamaklavuzu.pdf, Erişim Tarihi: 20.02.2021.
- Mitchener, C. P. & Anderson, R.D. (1989). Teachers' perspective: developing and implementing an STS curriculum. *Journal of Research in Science Teaching*, 26(4), 351-369.
- Öpengin, E. & Sak, U. (2012). Üstün Zekâlı Öğrencilerin Bakış Açısıyla Üstün Zekâ Etiketinin Öğrencilerin Çeşitli Algıları Üzerindeki Etkileri. *Türk Üstün Zekâ ve Eğitim Dergisi*, 2(1), 37-59.
- Özbay, Y. (2019). Üstün Yetenekli Çocuklar ve Aileleri

<http://www.aep.gov.tr/wp-content/uploads/2012/10/UstunYetenekliCocuklar.pdf>

Szabó, J. & Révész, H.G. & Van-Dyke, D.J. (2020). The most important attributes for talented students who want to be scientists. *Gifted Education International*, 1-14. <https://doi.org/10.1177%2F0261429420947092>

Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK). (2004). Ulusal Bilim ve Teknoloji Politikaları 2003-2023 Strateji Belgesi.

https://www.tubitak.gov.tr/tubitak_content_files/vizyon2023/Vizyon2023_Strateji_Belgesi.pdf

Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK). (2010). Üstün Yeteneklilerin Eğitimi Ortak Akıl Platformu Raporu.

https://orgm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2013_08/27032244_20_22_aralk_uyoap.pdf

Üstün Zekalılar Enstitüsü (ÜZE). (2020). Sosyal Çevrenin Üstün Yetenekli Çocuğa Bakışı.

<https://ustunzekalilar.org/tr/Makaleler/Icerik/129-Sosyal-Cevrenin-Ustun-Yetenekli-Cocuga-Bakisi>

ÜZE. (2016). Üstün Zekalı Yeteneklilerin Tanılanmasına Yönelik Öneriler.

<https://ustunzekalilar.org/tr/Makaleler/Icerik/1260-Ustun-Zekali-Yeteneklilerin-Tanilanmasına-Yonelik-Oneriler>

Yılmaz, M. & Çaylak, B. (2009). Bilim Sanat Merkezinin Öğrencilerin Fen ve Teknoloji Dersindeki Başarılarına Sağladığı Katkılarına İlişkin Velilerin Görüşleri. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(11), 369-383.

Yurdatapan, M. (2010). Fen ve Teknoloji Dersi Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması Dersi Sırasındaki Öğretmen Rollerinin Değerlendirilmesi. *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 31, 177-191.

Merkezî Sınavlara Hazırlıkta “Fiiilde Çatı” Konusu Üzerine

On The Subject of "Verb Roof" in Preparation for Central Exams

Betül BÜLBÜL OĞUZ – Murat AKTÜRK

Dr. Öğretim Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Manisa Celal Bayar University, Faculty of Science and Literature, Turkish Language and Literature Department, betul.oguz@cbu.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-6743-6293

Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni, Manisa İl Millî Eğitim Müdürlüğü / Manisa Provincial Directorate of National Education, turkakturk@gmail.com, Orcid ID: 0000-0001-5413-2429

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	7 Temmuz / July 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	16 Eylül / September 2021
Yayın Tarihi – Date Published	20 Eylül / September 2021
Yayın Sezonu	Temmuz – Ağustos - Eylül
Pub Date Season	July – August - September

Atıf / Cite as: Bülbül Oğuz, B.,-Aktürk, M. (2021), Merkezî Sınavlara Hazırlıkta “Fiiilde Çatı” Konusu Üzerine/ on The Subject of "Verb Roof" in Preparation For Central Exams. Turkish Academic Research Review, 6 (3), 863-881. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/64962/964204>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Merkezî Sınavlara Hazırlıkta “Fiilde Çatı” Konusu Üzerine

Betül BÜLBÜL OĞUZ – Murat AKTÜRK

Öz

İlköğretimden üniversiteye kadar görülen eğitimde kademeler arasında geçişin nasıl yapılacağı ülkelere göre farklılık göstermektedir. Kademeler arası geçişte kullanılan farklı kriterler arasında okul ortalaması, diploma puanı, gidilmek istenen okulun yaptığı sınav ve merkezî sınavları saymak mümkündür. Türkiye’de lise ve üniversite kademelerine geçişte bu yöntemler arasından merkezî sınav uygulaması tercih edilmektedir. Merkezî sınav, uygulaması ve değerlendirilmesi tek merkezden yapılan sınav olarak tanımlanmaktadır. Öğrenciler bu sınavda okullarda aldıkları temel derslerden sorumludurlar. Türkçe de hem soru sayısı hem de puan hesaplamasındaki ağırlığı bakımından sorumlu olunan temel derslerden biridir. Türkçe dersinin bu sınavlarda sorulan iki temel soru tipi vardır. Bunlardan ilki anlam konularına ait soru tipleridir. Anlam soruları, tüm merkezî sınavlarda ağırlıklı bölümü oluşturmaktadır. Sözcüğün, cümlenin ve paragrafın anlamı, anlam konularının bölümlerini oluşturmaktadır. Merkezî sınavlara (üniversite ve liselere giriş sınavları) hazırlık sürecinde öğrencilere Türkçe dersinde anlam konularının yanı sıra dil bilgisi konularından da sorular sorulmaktadır. Bu konuların bir kısmı liselere ve üniversitelere hazırlık aşamasında içerik olarak birtakım farklılıklar gösterse de bazı konular sınav hazırlık süreçlerinin tamamında yer almaktadır. Bunlardan biri olan “Fiilde Çatı” konusu, sınav kaynaklarının konu anlatımı ve test bölümlerinde yer almaktadır. Bu konu, testlerde ve sınavlarda doğrudan sorulabildiği gibi başka dil bilgisi konularıyla birlikte karma olarak da verilebilmektedir. Ayrıca “Anlatım Bozuklukları” konusu kapsamı içerisinde yer alan “Çatı Uyuşmazlığı” maddesinde de çatı konusunun özelliklerine yer verilmektedir. Merkezî sınavlara hazırlık kaynaklarında, Millî Eğitim Bakanlığına ait yayınlarda ve akademik kaynaklarda bu konunun tasnifi, adlandırılması ve soruluş biçimlerinde birtakım farklılıklar görülebilmektedir. Bu araştırmada merkezî sınavlara hazırlık kaynaklarında ve akademik kaynaklarda “Fiilde Çatı” konusunun tasnifiyle ilgili yaşanan ikilemlerin ortadan kaldırılması ve edilgen, dönüşlü, işteş fiillerle ilgili tartışılan bazı örneklerin sınıflandırılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fiil çatısı, merkezî sınav, edilgen, işteş, dönüşlü

On The Subject of "Verb Roof" in Preparation for Central Exams

Abstract

How the transition will be made between the levels of education from primary education to university varies from country to country. Among the different methods used, it is possible to count the school average, diploma score, the exam held by the desired school and the central exams. Central examination is preferred among these methods in the transition to high school and university levels in Turkey. The central exam is defined as the exam that is administered and evaluated from a single center.

In this exam, students are responsible for the basic courses they take in schools. It is one of the basic courses in Turkish, which is responsible for both the number of questions and its weight in the calculation of points. The Turkish course has two basic question types asked in these exams. The first of these is the question types related to meaning topics. Meaning questions constitute the weighted part in all central exams. The meaning of the word, sentence and paragraph constitute the parts of the meaning issues. During the preparation process for the central exams (university and high school entrance exams), students are asked questions about grammar as well as meaning in Turkish lessons. Although some of these subjects show some differences in terms of content in the preparation phase for high schools and universities, some subjects are included in all exam preparation processes. One of them, "Fiilde Roof", is included in the lecture and test sections of the exam resources. This topic can be asked directly in tests and exams, or it can be mixed with other grammar topics. In addition, the characteristics of the roof subject are also included in the article "Roof Conflict" within the scope of the "Speech Disorders" topic. There are some differences in the classification, naming and questioning of this subject in the preparations for the central exams, the publications of the Ministry of National Education and academic resources. In this research, it is aimed to eliminate the dilemmas related to the classification of the subject of "Fiilde Roof" in the preparation sources for the central exams and in the academic sources and to classify some of the discussed examples about passive, reflexive and homogeneous verbs.

Keywords: Verb frame, central exams, passive, coexisting, reflexive

Structured Abstract

Language is an important tool in the transmission of thoughts and feelings. Individuals who do not master the subtleties of their mother tongue have difficulty expressing themselves in their daily lives, professional lives and social relations. A good mother tongue education is also important in learning foreign languages. For these reasons, individuals have to learn the subtleties of their mother tongue well in the process that starts with their families and continues throughout their school life. Therefore, learning the mother tongue correctly should be seen not only as a process that concerns the teaching life, but also as an important stage that covers the whole life of individuals. Grammar; It is of great importance in terms of comprehending the logic, functioning and subtleties of a language beyond its superficial semantic features. Learning grammar also provides gains in many aspects, apart from the features it provides in relation to that language.

Knowing the rules of Turkish grammar and using these rules correctly in language practice is very important in terms of expressive power and communication. Speaking a language and mastering that language are two different things. For example, knowing the types of words, the frameworks of actions, and the sound events in words are important conditions for using the language correctly. Paying attention to spelling rules, punctuation; It is not only the responsibility of academicians, Turkish teachers and students studying Turkish language literature not to make a speech disorder while speaking and writing. All members of the society, regardless of their occupation, social status, or age group, have to use Turkish correctly and know the subtleties of Turkish. While this is the case, unfortunately, Turkish grammar is taken into the background both in secondary and high school curricula and in central exams, and it is left far behind the meaning issues. Grammar has begun to be perceived not as the basic building block of the language, but as a body of theoretical knowledge that is not very necessary. Turkish grammar lesson was removed from being a stand-alone

lesson in schools and became a small part of the language and expression lesson, then this lesson was also removed and discarded as a detail of the Turkish language and literature lesson. In school exams, on the other hand, as per the regulations, it can be included in a maximum of thirty percent of the questions. Accordingly, there is almost no grammar subject in secondary school and high school textbooks. The same is true for central exams. In the high school entrance exams, a maximum of 3-4 questions in the 20-question section are reserved for grammar, and in the university entrance exams, a maximum of 5-6 questions in the 40-question section in TYT. In AYT, however, no grammar questions are asked. Although there are few grammar questions in these exams, there are explanations and questions about grammar in MSH resources, and grammar topics are explained in preparatory courses and schools. In this process, as in many fields, some dilemmas, inconsistencies and uncertainties can be encountered in grammar. These uncertainties create many situations that make the work of teachers and students difficult in the grammar teaching process.

Different information can be found among different sources, information inconsistent with academic sources may be seen, and some inconsistencies may arise in terminology. Even though there are inconsistencies in the questions asked in different years in the central exams, more than one correct answer can be found in some questions, and these questions are not cancelled. Not canceling these questions puts teachers and exam resources in difficult situations, as well as students preparing for exams. In addition, this situation undermines the trust in the institutions that prepare the central exams.

In this study, one of the issues in which the above-mentioned dilemma situations take place, the topic of the verb Roof has been evaluated. Both the inconsistencies in the classification of the subject and the differences in the naming of some concepts form the basis of the study. The problems caused by the use of the same concept in different forms in different sources were discussed and solutions were suggested. While this study was being conducted, academic sources were taken as a reference, and some issues in academic sources were also evaluated. In addition, evaluations were made about some of the issues in the Turkish Language Institution's Spelling Guide that left students and teachers in dilemma during the preparation process for the central exams.

In this way, it is aimed to set a standard for the issues that students and teachers hesitate during the preparation process for central exams.

Giriş

Temel öğretimden yükseköğretime kadar devam eden eğitimde öğrencilerin kazanımlarının seviyesini belirlemek için çeşitli ölçme ve değerlendirme işlemleri yapılmaktadır. Okullarda çeşitleri, süreleri ya da şartları farklı olan bu ölçme ve değerlendirme işlemi öğrenci başarısı belirlemede ölçüt olarak kullanılmaktadır. Türkiye’de standart uygulaması olan sınavlardan biri ise eğitimin kademeleri arasında geçiş yapılırken gerçekleştirilmektedir. Tüm Türkiye’de eş zamanlı olarak uygulanan bu tip sınavlara “merkezî sınav” denilmektedir. Türk eğitim sisteminde merkezî sınavlar liselere girişte ve liseden üniversiteye geçişte uygulanmaktadır. Dünyanın çeşitli yerlerinde eğitim kademeleri arasındaki geçişi sağlamak için merkezî sınavların yanı sıra kullanılan farklı yöntemler bulunmaktadır. Adrese dayalı kayıt, mezuniyet ortalaması, öğretmen görüşleri, okul başarı ortalaması gibi kriterleri tercih edilen geçiş yöntemleri arasında saymak mümkündür (Demir-Yılmaz: 2019). Türkiye’de bugün üniversite öncesi eğitim; ilkökul, ortaokul ve lise kademelerinden

oluşmaktadır. Bunlardan ilkokul 1 ve 4. sınıf (dört yıl), ortaokul 5 ve 8. sınıf (dört yıl), lise 9 ve 12. sınıf (dört yıl) dönemlerini kapsamaktadır.

Yukarıda sayılan ve ülkelere göre farklılık gösteren uygulamaların bir kısmı Türkiye’de daha önce kullanılmış olan yöntemlerdir. Türkiye’de eğitim kademeleri arasındaki geçişte merkezi bir sınav uygulanması ise 1974 yılına dayanır. Üniversite sınavına giren öğrencilerin sayısındaki artış ve üniversiteye girişin daha objektif kriterlerle belirlenmesi gibi nedenlerle önce bazı üniversiteler ortaklaşa sınav düzenlemeye başlamışlardır. Daha sonrasında ise 1974 yılında, Üniversitelerarası Kurul tarafından üniversiteye girişin tek merkezden yapılmasına karar verilmiş, bunun neticesinde 1974 yılında Üniversitelerarası Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezi (ÜSYM) kurulmuştur. 1980 sonrasında YÖK kurulana kadar üniversiteye giriş sınavları bu merkez tarafından yapılmış, 1981 yılında Yükseköğretim Kurulunun bir alt kuruluşu olarak Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezi (ÖSYM) kurulmuştur. 2017 yılında ise yine merkezi olarak yapılan üniversiteye geçiş sisteminin son şekli verilmiştir¹.

Üniversiteye giriş dışında temel öğretimden ortaöğrenime geçişte de merkezi sınav uygulaması yapılmaktadır. Orta öğretime geçişte 1997 yılından beri farklı sınavlar uygulanmıştır. Bu sınavlar sırasıyla;

Liselere Giriş Sistemi (LGS)

Ortaöğretim Kurumları Seçme ve Yerleştirme Sınavı (OKS) 2004-2008

Seviye Belirleme Sınavı (SBS) 2008-2013

Temel Öğretimden Orta Öğretime Geçiş (TEOG) 2013

“Çoğunlukla bir veya birkaç sınav uygulamasına dayanan ortaöğretime geçiş sisteminin, alınan kararlar çerçevesinde düzenlenmesine yönelik çalışmalar sınav sayısı, içeriği, uygulama yöntemi ve değerlendirme kriterleri gibi birçok alanda değişiklikleri beraberinde getirmiştir.” (Dinç-Dere-Koluman: 2014: 401). Bu değişikliklerle birlikte ortaöğretime geçiş sınavı 2018 yılında son hâlini almış ve Liselere Geçiş Sistemi (LGS) sınavı uygulamaya konmuştur.

Merkezî Sınavlara Hazırlıkta Türkçe Dersi

Günümüzde her yıl milyonlarca öğrenci² bu sınavlara hazırlanmaktadır. Türkçe dersi her iki kademe geçiş sınavında yer almaktadır. YKS’de sorulan 120 sorudan 40’ını Türkçe soruları oluşturmaktadır. LGS’de ise toplamda 90 soru sorulmaktadır. Bu 90 sorudan 20’si Türkçe dersine aittir.

Her iki merkezî sınavda da Türkçe dersinde sınavda sorumlu olunan konular elbette seviye açısından farklılık gösterse de birbiri ile benzerlik içermektedir. YKS ve LGS’de sorumlu olunan Türkçe konu başlıkları şöyledir:

¹ <https://www.osym.gov.tr/TR,8789/hakkinda.html>

² https://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2020/YKS/yks_sayisal_27072020.pdf

YKS ve LGS’de Türkçe Dersi Konu Dağılımları

YKS Türkçe Konuları	LGS Türkçe Konuları
Sözcükte Anlam	Sözcükte Anlam
Cümlede Anlam	Cümlede Anlam
Parçada Anlam	Parçada Anlam
Anlatım Biçimleri	Görsel Yorumu
Deyim ve Atasözleri	Deyim ve Atasözleri
Ses Bilgisi	Sözel Mantık
Yazım Kuralları	Yazım Kuralları
Noktalama İşaretleri	Noktalama İşaretleri
Sözcük Yapısı	Yazı Türleri
Ad Soylu Sözcükler	Fiilde Çatı
Fiiller	Fiilimsiler
Cümle Öğeleri	Cümle Öğeleri
Cümle Türleri	Cümle Türleri
Anlatım Bozuklukları	Anlatım Bozuklukları

Görüldüğü gibi fiilde çatı, gerek 8. sınıf gerekse 11. sınıf müfredatında yer alan, bu nedenle de liselere ve üniversitelere giriş sınavlarında öğrencilere sorulan konulardandır.

Fiilde çatı konusu gerek LGS gerekse YKS’ye yönelik hazırlanan tüm konu anlatımlı kitaplarda ve soru bankalarında yer almaktadır. Bu kaynakların seçiminde öğretmen ve öğrencilerin kullanma sıklığı, birbirinden bağımsız yayın grupları olması, kolay ulaşılabilirliği gibi ölçütler esas alınmış olup bazı kaynaklarda basım yılına yer verilmemiş olmasından dolayı kaynakça bölümünde bu kaynaklarla ilgili bir tarihlendirme yapılamamıştır.

Fiilde Çatının Tasnifi

Bu konunun tasnifinde ve bazı alt başlıklarının adlandırılmasında sınıf düzeyleri arasında birtakım farklılıklar olmakla birlikte, bazı soru tiplerinde de tutarsızlıklar gözlenmektedir. Bu durum, konunun ve konuyla ilgili soruların anlaşılmasında problemlere neden olmaktadır. Özellikle LGS (Liselere Giriş Sistemi) kaynaklarında yapılan tasnifin YKS (Yükseköğretim Kurumları Sınavları) kaynaklarından ve akademik kaynaklardan farklı olduğu görülmekle birlikte LGS

kaynaklarının kendi aralarında da tutarsızlıklar olduğu göze çarpmakta, bu durum konunun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Kimi LGS kaynaklarında “Öznesine Göre Fiil Çatıları” başlığında “Etken ve Edilgen Fiil” alt başlıklarına, “Nesnesine Göre Fiil Çatıları” başlığında ise “Geçişli ve Geçişsiz Fiil” alt başlıklarına yer verildiği ve “Dönüslü Fiil, İşteş Fiil; Ettirgen Fiil, Oldurgan Fiil” alt başlıklarına değinilmediği görülmektedir (Anafen-74). Verilmeyen alt başlıkların metin içerisinde not biçiminde hatırlatılmakta ya da sorularda söz konusu alt başlıkların adları kullanılmadan (dönüslü, işteş, ettirgen, oldurgan) anlamları üzerinden sorular sorulmaktadır (Gama-145, Çanta-136, Karekök-166, FDD-376).

Her birimize ayrı ayrı soru çözdürdü.

Bu cümlede “iş başkasına yaptırma anlamı” vardır. Benzer bir kullanım aşağıdakilerin hangisinde bulunmaktadır?

- A) Doğrusu bu gelişme bütün beklentilerimizi öldürdü.
- B) Bizi neden yerimizden kaldırdı.
- C) Müdür, sekreterine bu konuyla ilgili dilekçe yazdırdı. *
- D) Bana bir masal anlat dedi, küçük kız.

(Gama-145)

Yukarıda verilen soruda C seçeneğindeki “yazdır-“ fiili üzerinden “ettirgen çatı” sorulmuş ancak bu ad özellikle kullanılmamıştır. Bunun yerine ettirgen çatının özelliği verilerek soru sorulmuştur.

Aşağıdakilerin hangisinde özne, işi yapan ve yaptığı işten etkilenen durumundadır?

- A) Yaşlı kadın yerinden hafifçe doğruldu. *
- B) Bahçenin her yeri dikkatlice arandı.
- C) Suçlular kısa sürede yakalandı.
- D) İhtiyaçlarımız hemen temin edildi.

(FDD-379)

Bu soruda da “dönüslü çatılı fiil” istenmiş ancak isim kullanılmadan dönüslü çatının tanımı üzerinden soru sorulmuştur. Kaldı ki bu sorunun A seçeneğinde verilen fiil dönüslülük eki değil isimden fiil yapan bir -l eki almıştır. Dolayısıyla etkilenme yoktur. *Doğrul-* eylemi, kendi kendine olma anlatmaktadır.

- (I) Kuşlar cıvıldaşır.
- (II) Kuzular meleşir.
- (III) Çocuklar koşuşur.
- (IV) Bunların birçoğuyla vedalaştık.

Numaralanmış cümlelerin hangisinde “iş karşılıklı yapma” anlamı vardır?

- A) I
- B) II
- C) III
- D) IV *

(Gama-143)

Bu soruda da “işteş çatı” ile ilgili bilgi tanım üzerinden sorulmuştur.

Millî Eğitim Bakanlığına bağlı ders kitaplarında da özne-yüklem ilişkisi verilirken yalnızca etken ve edilgen çatıdan, nesne-yüklem ilişkisi verilirken yalnızca geçişli ve geçişsiz fiilden söz edilmiş; etkinlik çalışmalarında bu doğrultuda sorular sorulmuştur:

“Aşağıdaki cümleleri özne-yüklem (etken-edilgen) ilişkisi bakımından inceleyiniz.”

(MEB 8. Sınıf Türkçe Ders Kitabı, 2019: 160)

Bereket topraktan bulut gibi köpürtülmüş.

Pehlivan dağlarında, şafaklar büyümüş.

Göge kılıçlar çekilmiş.

“Aşağıdaki cümlelerin özne ve yüklemine, varsa nesnesini bulunuz. Cümleleri nesne-yüklem (geçişli-geçişsiz) ilişkisi bakımından inceleyiniz.”

(MEB 8. Sınıf Türkçe Ders Kitabı, 2019: 171)

Gemi, hızla karaya doğru sürükleniyordu.

Üç tayfayı hırçın dalgalarla kaptırdık.

Çiftliğimde olsaydım keyifle kahvemi yudumluyordum.

Aşağıdaki cümlelerin hangisinin yüklemi nesnesine göre diğerlerinden farklıdır?

- A) Hamuru bir saat dinlendirdi.
- B) Yaz tatilinde Marmaris’e gittik.*
- C) Annesi gelince sofrayı kurardı.
- D) Rüzgâr konulu bir şiir yazdım.

(MEB 8. Sınıf Türkçe Ders Kitabı, 2019: 175)

Bu soruda A, C, D seçenekleri geçişli, B seçeneği geçişsiz olarak değerlendirilmiş; A seçeneğindeki fiil dikkate alınmamış, fiilin geçişsizken aldığı ek ile geçişli hâle getirildiği göz ardı edilmiştir.

Kimi LGS kaynaklarında ise sözü edilen çatı özellikleri hem konu anlatımlarında hem de sorularda ayrıntılı olarak verilmiştir. (Formül-173, Garantör-117)

- I. Yollar her sabah yıkanıyor.
- II. Şehitlerimizi bir törenle andık.
- III. Hepimizi bir öğretmen yetiştirdi.
- IV. Yemek on beş dakikada hazırıldı.

Yukarıdaki numaralandırmış cümlelerin hangisinde yüklem oldurgan bir eylemdir?

- A) I B) II C) III * D) IV

(Formül-184)

Aşağıdaki cümlelerin hangisinin yüklemi ettirgen bir fiildir?

- A) Babam, sonbaharda ağaçların yapraklarını bizlere toplatırdı.*
B) Öğretmenlerimiz boyu kısa arkadaşlarımızı ön sıralara oturturlar.
C) Matematik dersi ile ilgili sorularımızı Ahmet çözerdi.
D) Yusuf, ders aralarında bile kimseyle konuşmazdı.

(Garantör-122)

YKS kaynaklarına gelindiğinde böyle bir ikileme karşılaşmamaktadır. Bu kaynaklarda durum, gerek konu anlatımlarında gerekse sorularda tüm alt başlıklarıyla birlikte verilmektedir:

A. Öznesine Göre Fiil Çatıları

1. Etken Fiil
2. Edilgen Fiil
3. Dönüslü Fiil
4. İşteş Fiil

B. Nesnesine Göre Fiil Çatıları

1. Geçişli Fiil
2. Geçişsiz Fiil
3. Ettirgen Fiil
4. Oldurgan Fiil

(Analitik-147, Kampüs-19, Formül-387, Hedef-188, Palme-346, Final-369)

Akademik kaynakların bir bölümünde de buna benzer tasnifler yapılmaktadır. Caner Kerimoğlu; etken, edilgen, dönüslü, işteş, ettirgen, oldurgan çatıları Türkçedeki çatı türleri olarak sınıflandırmıştır. Kerimoğlu MSH kaynaklarında genelde söz edilmeyen meçhul çatıdan ve katmerli çatıdan söz etmiş ancak bunların ayrı bir çatı kategorisi olmadığını ifade etmiştir. Meçhul çatı, edilgenleştirilen fiilin nesne alıp almamasıyla ilgili bir durumdur. Katmerli çatı ise birden fazla çatı ekinin üst üste gelmesini ifade etmektedir (Kerimoğlu, 2019: 128, 134).

Tahsin Banguoğlu farklı bir çatı sınıflandırması yapmıştır. Banguoğlu, çatıları 1. Yalın Görünüş, 2. Olumsuz Görünüş, 3. Edilen Görünüşü, 4. Dönüslü Görünüş, 5. Karşılıklı Görünüş, 6. Ettiren Görünüşü biçiminde sınıflandırmıştır (Banguoğlu, 1990: 411). Bu tasnif MSH kaynaklarının tasnifinden oldukça farklıdır. Banguoğlu, fiillerin olumsuz çekimlerini de bir çatı özelliği olarak değerlendirmiştir.

Zeynep Korkmaz genel olarak MSH kaynaklarında verilen çatılara yer vermekle birlikte “ettirgen çatı” ifadesini hem ettirgen hem de oldurgan olarak

adlandırılan fiiller için kullanmıştır. Korkmaz, ettirgen çatıyı “etme bildiren geçişli fiiller ile olma bildiren geçişsiz fiilleri; yapma, yaptırma, ettirme bildiren geçişli fiillere çeviren bir çatı türü” olarak ifade etmiştir (Korkmaz, 2007:555).

T. N. Gencan öznesine göre çatıları etken, edilgen, dönüşlü işteş olarak sınıflandırmıştır (Gencan, 2001: 368). Aynı sınıflandırmayı Hikmet Dizdaroğlu’nda da görmek mümkündür (Dizdaroğlu, 1943: 41-47).

Güray König, çatı eklerini tasnif ederken edilgen, dönüşlü, işteş ve ettirgen çatıların varlığından söz etmiş; oldurgan çatı adlandırmasını yapmamıştır (König: 1983: 111).

Ahmet Benzer, nesnesine göre çatıları geçişli, geçişsiz, oldurgan; öznesine göre çatıları etken, edilgen, dönüşlü, işteş ve ettirgen biçiminde sınıflandırmıştır (Benzer, 2011: 1).

Muhsine Börekçi ise çatının eylemin nesnesine göre değil öznesine göre gösterdiği bir özellik olduğunu ve eylemlerin nesne alabilirlik durumlarına göre geçişli-geçişsiz diye değil oluş veya kılış eylemi olmalarına göre değerlendirilmeleri gerektiğini ifade etmiştir (Börekçi & Çelikpazu, 2018: 669).

Tanım ve Tasnif Belirsizlikleri

Çatı konusunun nesneyle değil özne ile ilgili bir kategori olduğu görüşü akademik kaynaklarda ağırlık kazanmaktadır (Börekçi, 2018: 669). Çünkü geçişlilik ve geçişsizliğin fiilin dil bilgisel değil sözlüksel özelliği olduğu belirtilmekle birlikte çatının tasnifi ve adlandırması hususunda farklı görüşler bulunmaktadır (Kerimoğlu, 2019: 128).

Edilgen fiiller, işin kim tarafından yapıldığı bilinmeyen ve gerçek özne almayan fiillerdir ve bu fiillerde “-l, -n” eklerinden bir kullanılır. (Genç adam parkın içinde dövülmüş.) Muharrem Ergin bu tür fiiller için “pasif fiiller” adlandırmasını yapmış ve asıl pasiflik ekinin “-l” olduğunu, “-n” ekinin de sonradan bu görevde kullanıldığını belirtmiştir (Ergin, 1989: 194). Zeynep Korkmaz, edilgen çatıyı “Geçişli ve geçişsiz fiillerden -l- ve -n- ekleri ile kurulan ve öznesi belli olmayan fiil” şeklinde tanımlamıştır (Korkmaz, 1992: 52). Ömer Demircan ise etken-edilgen ayrımını eleştirmektedir. Demircan’a göre bu ayrım İngilizceden çeviri yoluyla yapılmıştır ve Türkçede edilgenliğe özgü bir söz dizimsel bir ayrım yoktur ve edilgenlik aslında bir “gizil çatı” örneğidir (Demircan, 2003: 92).

Dönüşlü fiiller, öznenin yaptığı işten yine kendisinin etkilendiği ve işin yapana geri döndüğü fiillerdir ve bu fiiller de edilgenlikte olduğu gibi “-n” ekini alır. (Bu hatayı yaptığı için dövünüyor.) Caner Kerimoğlu dönüşlülüğü “İşi yapanın işten etkilenmesi” şeklinde tanımlamıştır (Kerimoğlu, 2019: 129). Dönüşlü çatıyla ilgili olarak akademik kaynaklarda belirtilmekle birlikte MSH kaynaklarında yer verilen bir husus da şudur: Dönüşlülük eki yalnızca geçişli fiillere getirilebilir. Aksi durumda hareketin sonucunun bir varlığa yönelmesi söz konusu olmaz (Balyemez, 2018: 67). Kerime Üstünova, bir durumdan bir başka duruma geçişi anlatan ve -lAn ekiyle genişletilen fiilleri (esinlen-, söylen-, yüklen-, toplan-...) dönüşlü kabul etmemiştir (Üstünova: 2016). İşteş fiiller, işin en az iki kişi tarafından karşılıklı veya birlikte yapıldığı fiillerdir ve bu fiiller “-ş” ekini alır. (Çocuklar okulda dövüşmüşler.) Muharrem Ergin bu eki “ortaklaşma eki” olarak adlandırır ve işteş fiilleri birden fazla fail tarafından yapılan fiiller olarak tanımlar (Ergin, 1989: 197). Etken fiiller, gerçek

öznenin belli olduğu ve herhangi bir çatı eki almayan fiillerdir. (Adamı yolun ortasında dövdü.)

Daha önce de belirtildiği gibi çatı, fiillerin özneleriyle ilgili bir sınıflandırma olarak kabul edilse de MSH kaynaklarının tümünde ve bazı akademik kaynaklarda da çatı unsurları içerisinde değerlendirilmektedir (Demir, 2020: 327; Balyemez, 2018: 63). Geçişli fiiller nesne alabilen (Dün akşam beni aramış.), geçişsiz fiiller nesne alamayan fiillerdir. (Onun sözlerine çok güldüm.) Oldurgan fiil adlandırması MSH kaynaklarının tamamında “Geçişsiz fiillerin “-tır, -t, -ır” eklerinden birini alarak geçişli olduğu filler” biçiminde tanımlanırken bu tanımlı kullanan akademik kaynaklar da vardır (Demir, 2020: 327; Demiray, 1967: 93; Ediskun: 1996: 226). Zeynep Korkmaz ise “geçişsiz fiillerin ek alarak geçişli yapıldığı veya geçişli fiillerin ek alarak başka bir kişiye yaptırıldığını gösteren (çift geçişli) fiiller” şeklinde bir tanımlama yaparak yalnızca ettirgen fiil adlandırmasını yapmıştır (Korkmaz, 1992: 59). Sedat Balyemez de ettirgen-oldurgan biçiminde ayrı bir adlandırmanın yanlış olduğunu ve ettirgenliğin nesneden çok özneyi ilgilendiren bir durum olduğunu ifade etmiştir. (Balyemez, 2018: 68) Ahmet Benzer, oldurgan fiillerin geçişsiz fiillerin geçişli yapılması biçiminde tanımlanmasının yanlış olacağını, bu durumun “olma bildiren fiilin yapma bildirmesi” şeklinde tanımlanabileceğini belirtir (Benzer, 2011: 11). Muhsine Börekçi, ettirgen çatı tanımında verilen “geçişlilik derecesinin artması ve eylemi bir başkasına yaptırma” ifadeleri arasında çelişki olduğunu ve “geçişlilik derecesinin artırılması ifadesinin kullanılmaması; ettirgen çatının öğretiminde geçişlilik ve geçişsizlik kavramlarından bahsedilmemesi gerektiğini belirtmiştir (Börekçi & Çelikpazu, 2018: 699).

Kaynaklarda verilen tanımlar ve bu tanımlar doğrultusunda yapılan tasnifler bazı belirsizliklere neden olmakta ve konunun farklı sınıf düzeylerinde anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Örneğin öznesine göre fiil çatılarında etken çatının tanımı şu şekilde verilmektedir: “Öznesi belli olan, işi öznenin yaptığı anlatan eylemlere etken eylem denir” (Palme-348). Bu tanım diğer kaynaklarda da benzer biçimlerde. Bu tanımdan anlaşılan şudur: Etken çatıda gerçek özne vardır, işi yapan gerçek manada bellidir; diğer maddelerde (edilgen, dönüşlü, işteş) bu durum söz konusu değildir. Oysaki söz konusu maddelerden bu tanımın dışında kalan yalnızca edilgen çatıdır. Bu tanım ve tasnif öğrencilerde dönüşlü ve işteş çatılarda gerçek öznenin olmadığı düşüncesini doğurmaktadır. Oysaki işteş çatı da dönüşlü çatı da gerçek öznesi olan ve öznenin söz konusu işi yaptığı çatılardır. Dönüşlü çatıda ayrıca öznenin işten etkilenmesi, işteş çatıda ise ayrıca öznenin belirtilen işi karşılıklı ya da birlikte yapması söz konusudur. Yani aslında dönüşlü ve işteş çatı da bir etken çatıdır.

Ettirgen fiillerde ise geçişli bir fiilin çatı eki alması ve bunun sonucunda cümlede ikinci bir eyleyenin varlığının sezilmesi söz konusudur (Börekçi: 2004, Demircan: 2003). Ettirgenlik ve oldurganlık eki olarak adlandırılan ekler için (-t, -r, -DİR) Kerime Üstünova “yaptırım ekleri” adlandırmasını yapar ve şu ifadeleri kullanır:

“Geçişli eylem, yaptırım eklerini aldığı anda nesne adına değişen bir durum yoktur. Kurulan cümlede yine birincil nesne bulunur. Geçişsiz eylemin yaptırım eki alması da nesne adına bir değişik yaratmaz çünkü yaptırım eki, eylemi geçişli yapmaz. Yaptırım ekleri, özne-yüklem arasındaki ilişkileri düzenleyen eklerdir. Dolayısıyla geçişlilik, özneye göre belirlenmediğinden yaptırım eki alan geçişsiz eylemi geçişli saymak ve nesne alır konuma gelmesini beklemek yanılıdır. Bir eylemin nesne alıp almaması, dilbilgisel bir durum değildir. Özne-nesne ilişkisini gösteren geçişsizlik-geçişlilik, yapısal özellik değildir. Bunlar da tıpkı etkenlik gibi eylemde doğuştan var olan niteliklerdir. Bu yüzden sadece

kavramsal, sözlüksel bir ayırım olarak ele alınmalıdır” (Üstünova, 2012: 12).

Tasnifteki bu durum, özellikle soru çözümlerinde yanlış anlaşılmalara neden olmakta ve konunun mantığının öğrenilmesi sürecinde sıkıntılara yol açmaktadır.

“Bu proje için haftalardır hazırlanıyoruz.” **cümlesindeki özne-yüklem ilişkisi aşağıdakilerden hangisinde vardır?**

- A) Adım listeden çıkarılmış.
- B) Caddeler bayram için süsleniyor.
- C) Böylece bütün ev temizlendi.
- D) Kadın, hayretle etrafına bakıyordu.*

(Hedef-194)

Bu soruda öznesine göre fiil çatısı soru köküyle özdeş olan seçenek sorulmuştur. Soruda vurgulanan nokta soru kökünde ve D seçeneğinde gerçek öznenin olması, diğer seçeneklerde ise edilgen çatılı bir eylem bulunması nedeniyle gerçek öznenin yer almamasıdır. İlk bakışta soruda bir problem yok gibi görünse de yukarıda sözü edilen tasnife göre bu soruda bir hata oluşmaktadır. Zira soru kökündeki “hazırlanıyoruz” fiili dönüşlü, A seçeneğinde “çıkarılmış” fiili edilgen, B seçeneğinde “süsleniyor” fiili edilgen, C seçeneğinde “temizlendi” fiili edilgen, D seçeneğinde “bakıyordu” fiili etkendir, yani soru kökündeki fiilin çatısı ile doğru cevaptaki fiilin çatısı uyuşmamaktadır. Tasnifin getirdiği yanlış anlaşılma sorununun da yanlış anlaşılmasına neden olmaktadır.

“İnceden inceye boyanmaz mıydın?” **dizesinde görülen özneye göre çatı özelliği aşağıdakilerin hangisinde vardır?**

- A) Saklı sevdalara boyun eğdin.
- B) Hangi bulutlara niçin sarıldın?*
- C) Bu karpuz ne zaman kesildi?
- D) Etrafta yaprak kıpırdamıyor.

(Formül 8, 188)

Bu soruda ise yukarıdaki sorunun aksine soru kökündeki cümlelinin yüklemi, öznesine göre dönüşlü olarak alındığı için A ve D seçeneklerindeki etken fiillerden farklı kabul edilmiştir. Bu durum üstteki sorunun bakış açısına ters düşmektedir.

Merkezî sınavlara yönelik kaynaklarda bu ve benzeri birçok soruyu görmek mümkündür. Gerek bu tür sorularda yaşanabilecek karmaşayı ortadan kaldırmak gerekse konunun kavranmasını kolaylaştırmak için Fiilde Çatı konusunda farklı bir sınıflandırma yapılması mümkün olabilir. Bu sınıflandırmada öznesine göre fiil çatılarını etken ve edilgen şeklinde iki ana başlığa ayrılarak dönüşlü ve işteşi etken çatının alt başlıkları olarak verilebilir. Aynı şekilde nesnesine göre fiil çatılarında da madde, geçişli ve geçişsiz olmak üzere iki ana başlığa ayrılarak oldurgan ve ettirgen, fiiller ise geçişli ve geçişsiz çatıların kapsamında değerlendirilebilir.

Edilgen ve Dönüştü Fiiller

Fiilde Çatı konusuyla ilgili bir başka ikilemlilik durum ise bazı edilgen ve dönüştü fiillerin adlandırılmasıyla ilgilidir. Edilgen ve dönüştü fiillerin en önemli ortak yönleri aldıkları eklerdir. Her ikisi de “-n” ekini alabilir. Bu fiillerin temel farkı ise öznelerindedir. Edilgen fiillerde işi yapan unsur belirsizdir. (Kapılar maça iki saat kala açıldı.) Dönüştü fiillerde ise gerçek özne mevcuttur ve özne işi “kendi kendine” gerçekleştirmektedir. (Fırsatı kaçırdım diye çok dövündü.) Bununla birlikte bazı fiillerin edilgenlik ve dönüştülük özellikleri ancak cümledeki anlamları dikkate alındığında anlaşılabilir. (alın-, avlan-, atıl-, yıkan- vb.) Bu fiiller için bazı araştırmacılar “ikili çatı” adlandırmasını yapmıştır. (Topaloğlu, 1989; Hatiboğlu, 1978; Korkmaz, 1992) Ancak burada dikkat edilmesi gereken temel nokta dil ile ilgili tüm unsurların cümlenin bağlamı içinde değerlendirilmesi gerekliliğidir. Bir ekin işlevi, bir kelimenin anlamı veya görevinin ancak içinde bulunduğu cümleden hareketle yorumlanması ve adlandırılması gerekmektedir.

Bu iki çatı unsuruyla ilgili olarak MSH kaynaklarında verilen tanımlardan bazıları şu şekildedir:

“Cümlede özne işi yapmıyor fakat işten etkileniyorsa eylem edilgendir. Cümlede özne, yaptığı işten yine kendisi etkileniyorsa böyle cümlelerin yüklemi dönüştü çatıda bir eylemdir” (Formül-387).

“Cümlede gerçek özneleri belli olmayan fiillere edilgen fiil denir. Öznelerinin yaptığı işten yine özneleri etkilenen fiillere dönüştü fiiller denir” (Final-369).

“Öznesi yapıcı olmayan, eylemi kimin gerçekleştirdiği bilinmeyen fiiller edilgendir. Dönüştü fiillerde öznenin yaptığı iş kendi üzerine döner. Yani özne hem işi yapan hem de işten etkilenen durumundadır” (Hedef-191).

“Yüklemde bildirilen işi, kimin yaptığı belli olmayan eylemlere edilgen eylem denir. Dönüştü eylemlerde özne görevindeki sözcük hem eylemi yapar hem de bu eylemden etkilenir” (Palme-350).

Görüldüğü gibi MSH kaynaklarındaki tanımlar birbirine oldukça yakındır. Akademik kaynaklara bakıldığında da benzer tanımlara rastlamak mümkündür:

“Bir fiilin edilgen olabilmesi için biri biçimsel diğeri anlamsal iki özelliğe sahip olması gerekir. Biçimsel özellik (-l-) ve (-n-) ekleridir. Anlamsal özellik bu ekleri almadan önceki fiilin failinin gizlenmiş olmasıdır: Cam kırıldı. Dönüştülük için de (-l-) ve (-n-) ekleri şarttır. Örneği çok az da olsa (-ş-) eki de dönüştülük yapabilir. (Ali otobüse yetişemedi.) Dönüştülüğün anlamsal şartı işi yapanın işten etkilenmesidir: Ali giyindi. (-n-) eki giy- fiiline gelmiştir ve fiili yapan Ali, giyme işinden etkilenmiştir” (Kerimoğlu, 2019:129).

“Edilgen çatı, geçişli ve geçişsiz fiillerden (-l-) ve (-n-) ekleri ile kurulan ancak fiilin gösterdiği işin kimin tarafından yapıldığı belli olmayan, öznesi belirsiz fiil çatısıdır. Dönüştü çatı, fiildeki oluş ve kılışın doğrudan doğruya özneye dönüşünü gösteren ve çoklukla

fillerden (-n-), bazen de (-l-) ve (-ş-) ekleri ile kurulan fiil şeklidir: geçinmek, korunmak, açılmak, girişmek...” (Korkmaz, 1992:47,52).

Muharrem Ergin pasiflik (edilgenlik) ekinin (-l-), dönüşlülük ekinin (-n-) olduğunu ancak (-n-) ekinin zamanla pasiflik de bildirmeye başladığını belirtir. Ergin’e göre, pasif fiiller bir uğranılma ve maruz kalma ifade ederler. Bu fiiller fail isterler, bu fiillerde fail vardır fakat bu fail pasiftir. Pasiflik ekinin getirildiği geçişli fiilin gösterdiği harekete maruz kalır. O hareketi pasif fiilin faili yapmaz, o hareket kendisine yapılmış olur. Karşılıkları hareket o hareketi yapan veya olan nesnenin üzerine döndüğü için (-n-) eki ile yapılan bu fiillerle dönüşlü fiiller denir” (Ergin, 1989: 192,193).

“Söz içinde kimse olan isim, fiilden etkilenme durumunda ise o fiil tabanı –il- eki alıp edilen görünüşüne (aspect passif) girer. (Tutuklu Sivas’a gönderilecek.) Söz içinde kimse olan kendisi üzerinde kılıcıysa fiil tabanı bir –in- eki alıp dönüşlü görünüşe (aspect reflexi) girer. Böylece fiilin etkisi kimse üzerine dönmüş olur. (Bu adam fazlaca övünüyor)” (Banguoğlu, 1990: 413,414).

“Dönüşlülük fonksiyonu ile fiilden fiil yapan ek olarak verilen ve al-ı-n-, sal-ı-n-, gez-i-n- ... örnekleri verilen bu ek, aslında nesnesi kendi dönüşlülük zamirinden ya da iyelik ekli isimden oluşan nesneyi, öznedeyi birleştirme ya da ortadan kaldırma ekidir: “Ayşe saçını taradı.” cümlesinde nesne iyelik eki almıştır ve yüklemi oluşturan fiil kılış fiilidir. Bu durumda dilde en az çaba yasası gereği nesne yerine fiilin üzerine –N- eki getirilerek “Ayşe tarandı.” şeklinde bir dizge oluşturulabilir. “Ahmet kendini dövdü.” Örneğinde de geçişli kılış fiilinin istediği nesne dönüşlülük zamiri olduğu için fiile getirilecek olan dönüşlülük ekiyle “Ahmet dövündü.” şeklinde ortadan kaldırılabilir” (Delice, 2002: 190).

“Edilgen çatıda özne, cümle dışında bırakılır. Böylece bildiri, eyleyenin kestirilemeşiyle yüzey yapıda yoksullaşır. Bu; bildiride öznenin anlamsal değeri olmadığı, yeri olmadığı anlamına gelir. Ancak öznenin yokluğunu göstermez. Sadece öznenin egemenliğine son verilmiş, bazen de egemenlik el değiştirilmiş olur. Dolayısıyla edilgen eylem, öznesi olmayan eylem değildir” (Üstünova, 2006: 4).

“Edilgen çatılarda ikincil eyleyen durumundaki nesne dil bilimsel özne durumunda olup yapan / eden özne ya örtülü özne olarak sözcüye dahil edilmiş ya da sözcenin dışına atılmıştır. Gerçek özne yoktur. Nesne, sözde özne olarak kullanılır” (Börekçi 2004: 496).

Jean Deny, edilgen ve dönüşlü fiillerin ayrımı noktasında dönüşlü fiillerin tabanlarının (kök) geçişli olması gerektiğini ifade etmiştir (Deny, 1941: 344). Ancak bu duruma aykırı farklı örneklerle karşılaşmak mümkündür. Söz gelimi “O hırçın kız şimdilerde durulmuş.” örneğinde geçişsiz fiil (dur-) dönüşlü olmuştur.

Bu bilgiler ışığında edilgen ve dönüşlü fiillerle ilgili olarak şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

1. Hem edilgen hem de dönüşlü fiiller –n- ekini mutlaka almaktadır.

2. Edilgen fiillerde, gerçek özne belli değildir ancak dönüşlü fiillerde gerçek özne mevcuttur.
3. Edilgen fiillerin yüklem olduğu cümlelerde nesne, özne (sözde özne) görevini üstlenmektedir. Dolayısıyla geçişsiz fiiller edilgen yapıldığında cümlede herhangi bir özne varlığından söz edilemez (meçhul çatı).
4. Edilgen fiillerde *-l-*, *-n-* ekleri fiile “başkası tarafından” anlamı katarken dönüşlü fiillerde aynı ekler “kendisi tarafından, kendi kendine” anlamlarını yüklemektedir.
5. Edilgen fiillerde işi yapan ve işten etkilenen varlıklar farklıdır. Dönüşlü fiillerde ise işi yapan ve işten etkilenen aynı varlıklardır.

Ali, dün akşam çok **övüldü**.: Öven başkası, övülen Ali. (edilgen)
Araba bahçede **yıkandı**.: Yıkayan başkası, yıkanan araba. (Edilgen)

Ali, dün akşam çok **övündü**.: Öven Ali, övünen Ali. /Ali, Ali’yi övdü. (dönüşlü)
Maçtan sonra **yıkandım**.: Yıkayan ben, yıkanan ben. /Ben, beni yıkadım. (dönüşlü)

Görüldüğü gibi edilgen fiillerle dönüşlü fiiller arasındaki en önemli farklardan biri edilgen fiillerde işi yapan ile işten etkilenen varlıkların farklı, dönüşlü fiillerde aynı olmasıdır. “Ali övüldü.” cümlesinde öven ve övülen farklı kişilerken “Ali övündü.” cümlesinde öven ve övülen aynı kişilerdir yani Ali kendini övmüştür. Bu duruma daha pek çok örnek vermek mümkündür: dövündü, taranmış, yıkandı...

MSH kaynaklarındaki sorularda ve kimi akademik kaynaklarda dönüşlü fiil olarak verilen bazı fiillere bakıldığında bunların yukarıda yapılan açıklamalarla örtüşmediği görülmektedir.

Zeynep Korkmaz “zehirle-*n-*” fiilini dönüşlü fiillere örnek olarak vermiştir (Korkmaz, 2007:550). Bu fiili iki anlamda kullanmak mümkündür (ikili çatı). Bunlardan biri, “Birkaç sokak köpeği kimliği belirsiz kişiler tarafından zehirlenmiş.” cümlesindeki anlamdır. Bu cümlede zehirleyen ve zehirlenen farklıdır. Fiil, edilgen durumdadır. “Bana ikram edilen yemekten zehirlendim.” cümlesindeki anlam Zeynep Korkmaz’ın dönüşlü çatı başlığında verdiği anlamdır. Burada fiil *-n-* ekini almıştır fakat dönüşlü fiillerde görülen öznenin işi yapan ve işten etkilenen özelliğini göstermemektedir. Zehirleme işini yapanla zehirlenme işini yapan farklıdır. Yani cümlenin bağlamına göre kişi, kendini zehirlememiştir.

Zeynep Korkmaz “gör-ün” fiilini de dönüşlü fiillere örnek vermiştir (Korkmaz, 2007: 550). “Bugün çok şık görünüyorsun.” cümlesinde yüklem durumundaki “görünüyorsun” fiili, “görülüyorsun” fiilindeki gibi bir edilgen özelliğe sahip olmamakla birlikte tam olarak dönüşlü fiil özelliği de göstermemektedir. Bu fiile dönüşlü diyebilmek için birinci ve ikinci fiillerin aynı fiillerce yapılması gerekir. Oysaki bu fiilde gören ve görünen başkadır. Görme işinin öznesi sözü söyleyen kişi, görünme işinin öznesi ise sözün söylendiği kişidir. Aynı durum “Kara göründü.” örneği için de düşünülebilir. Bu örnekte de karanın kendi kendine görünmesi değil birilerinin kararı görmesi söz konusudur.

“Babasının sözlerine çok kırıldı.” cümlesinde yüklem durumundaki “kırıldı” dönüşlü olarak gösterilmektedir (Farklı Sistem-291). Fiil, *-l-* ekini almıştır ve bu ek

edilgen eylemlerde kullanılan bir ektir. Ayrıca bu fiil, dönüşlü fiillerin en belirgin özelliğiyle uyum göstermemektedir. Kırılma eylemini sözü söyleyen kişi yapmakla birlikte ilk eylemi yani kırma eylemini aynı özne gerçekleştirmemektedir. Yani dönüşlü fiillerde olduğu gibi özne kendini kırmamaktadır. Bir başka ifadeyle kıran ve kırılan farklıdır. Kırılma işinin öznesi sözü söyleyen, kırma işinin öznesi ise babası ya da babasının sözleridir.

“Ben o yârin gözlerine vuruldum.” cümlesinin yüklemine de benzer durum söz konusudur. Burada eylemin “Dedesi savaşta ayağından vurulmuş.” cümlesinin edilgen yükleminden farklı olduğu çok açıktır ancak fiil tam olarak dönüşlü bir özellik de göstermemektedir. Cümlede vurma ve vurulma işlerinin faileri farklıdır. Vurulma işinin öznesi sözü söyleyendir. Vurma işinin öznesi ise yârin gözleridir.

Bu örneklerin sayısı artırılabilir. Belirsiz bir özne taşımadıkları için edilgen olarak adlandırılması mümkün olmayan bu fiilleri, işin özneye geri dönmemesinden dolayı dönüşlü olarak kabul etmek de mümkün değildir. Bu fiiller, yapan ve etkilenenin farklı olması bakımından edilgen fiile, sözde özne taşıyamaması yönüyle dönüşlü fiile yakındır. Bu nedenle söz konusu fiiller çatı konusuyla ilgili olarak yeni bir tasnifi gerekli kılmaktadır. Engin Yılmaz, “çarpıl-, vurul-, geril-, kurul-, yayıl-, yıkıl-“ gibi bazı fiilleri mecazlaşarak dönüşlülük eğilimi gösteren fiiller olarak değerlendirmiştir (Yılmaz, 2001: 265).

İşteş Çatı

İşteş çatı konusu bütün MSH kaynaklarında yer alan bir konudur. Özneye yüklem ilişkisine göre çatı konusunun alt başlığı olarak etken, edilgen ve dönüşlü çatıyla birlikte verilir. İşteş çatının tanımı kaynaklar arasında ufak tefek farklılıklar gösterse de genelde şu şekildedir: Belirtilen işin en az iki özne tarafından karşılıklı veya birlikte yapıldığı fiillerdir. İşteşlik, fiil kök ya da gövdesine getirilen -ş ekiyle sağlanır.

Onunla sinemanın önünde selamlaştık. (Karşılıklı)
 Babamla geçen akşam telefonlaştık. (Karşılıklı)
 Hızla gelen arabayı görünce sağa sola kaçıştık. (Birlikte)
 Onlarca yolcu otobüse doluştu. (Birlikte)

Kimi MSH kaynaklarında işteş fiillerin bir üçüncü anlamından söz edilir: Nitelikte eşitlik. Bu kullanımda “-IAş” eki, fiile “önceden var olmayan, sonradan edinilen” anlamı katar (Final-156, FDD 8-284, Final Tür-Ed.-369).

O bakımsız bahçeler bahar gelince güzelleşti.
 Sen son günlerde iyice tembelleştin.

Bu konuda Zeynep Korkmaz, ad ve sıfatlardan +IA- ekiyle kurulmuş “yapma”, “etme” ve “olma” bildiren fiil gövdelerine gelerek bunları birer geçişsiz fiile çeviren -ş- ekinin işteşlik ekiyle karıştırmaması gerektiğini belirtmiş (ağır-la-ş-, beyaz-la-ş-, durgun-la-ş-, güzel-le-ş-); bollaş-, güzelleş-, iyileş- gibi örnekleri dönüşlü çatı başlığında değerlendirmiştir (Korkmaz, 2007: 552,553).

Muharrem Ergin’e göre ise -ş ekinin ortaklaşma ve oluş fonksiyonları vardır. Ortaklaşma fonksiyonu iki şekilde ortaya çıkar: karşılıklı yapıma, birlikte yapıma. M. Ergin, özellikle *-la, -le* eklerinin üzerine gelen -ş ekinin ortaklaşmadan çok oluş dönüşlü bir anlama büründüğünü ifade etmiştir: *güzelle-ş-, çirkin-le-ş-...* (Ergin, 1989:321).

Muhsine Börekçi, “esmerleşmek” gibi fiillerin işteş olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmiştir. (Börekçi & Çelikpazu, 2018: 699)

Caner Kerimoğlu, örneği az olmakla birlikte -ş ekinin dönüşlülük bildirdiğini (Ali otobüse yetişemedi.) belirtmiştir (Kerimoğlu, 2019:29).

Fuat Bozkurt da *büzüş-*, *yetiş-*, *alış-* gibi fiillerde -ş ekinin dönüşlülük anlamı taşıdığını belirterek bu filleri dönüşlü olarak kabul etmiştir (Bozkurt, 2004:144).

Doğan Aksan, edilgenlik eklerini *-l*, *-n*; dönüşlülük eklerini ise *-l*, *-n* ve *-ş* olarak belirtmiştir (Aksan, 1983: 219).

Sedat Balyemez, *-(I)ş/-(U)ş* ekli bazı fiillerde fiildeki hareketin doğrudan özneye döndüğünü, bu nedenle söz konusu fiillerin dönüşlü olduğunu belirtmiştir (Balyemez, 2018: 66).

Tahir Nejat Gencan ise bu görüşlere karşıt olarak işteş fiilleri tanımlarken “karşılık ve birlik” kavramlarının dışında nitelikte eşitlikten söz etmiş ve “esmerleş-, iyileş-, beyazlaş-“ gibi fiilleri işteş kabul etmiştir (Gencan, 2007: 391).

İşteş kelimesinin yapısı incelendiğinde kelimedeki *-daş* ekinin isimlere gelerek bir ortaklık anlamı kattığı görülür. Vatandaş aynı vatani, sırdaş aynı sırrı, ülküdaş aynı ülküyü, meslektaş aynı mesleği paylaşan kişileri ifade eder. Yani bu ekin kendisi de “birden fazla kişi” vurgusu yapar. İşteş kelimesinde de bu ek, bir işi yapan birden fazla kişiyi ifade eder. Bu iş bazen karşılıklı, bazen de birlikte yapılabilir. Dolayısıyla tek özne tarafından da yapılması mümkün olan bir fiil işteşliği ifade etmez. Bazı kaynaklarda ifade edilen nitelikte eşitlik, *-ş-* ekinin *+IA-* ekinin üzerine gelerek fiile nitelik değiştirme ve bir oluş anlamı katmasıdır. Ancak bu anlam işteş fiilin tüm kaynaklarda yer alan tanımıyla ve “işteş” kelimesinin anlamıyla örtüşmemektedir. *Güzelleş-*, *bronzlaş-*, *esmerleş-* gibi fiiller tek özne tarafından yapılabileceğinden işteş olarak kabul edilmemelidir.

Sonuç ve Öneriler

Fiilde Çatı konusunun, sınıf düzeylerine göre farklı alt başlıklarla verilmesi öğrencilerin konuyu kavramalarında sorun teşkil etmektedir. Ayrıca sınıflandırma yapılırken akademik kaynaklardaki tanımlamaların dikkate alınması ve daha kolay anlaşılır bir sınıflandırma yoluna gidilmesi gerekmektedir. Özellikle akademik kaynaklarda verilen çatının özne-yüklem ilişkisiyle ilgili bir yapı olduğu ve geçişlilik-geçişsizliğin kelimelerin sözlüksel nitelikleriyle ilgili bir durum olduğuna yönelik bilgiler MSH kaynaklarında da yer bulmalıdır. Aynı şekilde dönüşlü fiillerin nesne alabilen fiillerden oluşması gerektiği konusunda da bilgiler bu kaynaklarda öğrencilere aktarılmalıdır. Bununla birlikte ettirgen fiillerdeki “iş başkasına yaptırma anlamı”ndan hareketle bu çatının nesneyi değil özneyi ilgilendiren bir özellik taşıdığı vurgulanmalı ve MSH kaynaklarında sıklıkla belirtilen “geçişlilik derecesini artırma” tanımının doğurduğu çelişki ortadan kaldırılmalıdır. İşteş çatı bahsinde “nitelikte eşitlik” adıyla yer verilen ve işteş özellik göstermeyen *güzelleş-*, *bronzlaş-* gibi fiiller bu başlık altında verilmemelidir. Ayrıca edilgen fiil olmamakla birlikte öznenin yaptığı işten yine kendisinin etkilenmesi kuralına uymaması nedeniyle dönüşlü fiil özelliği de göstermeyen ancak pek çok kaynakta dönüşlü olarak adlandırılan fiiller yeni bir çatı tasnifini zorunlu kılmaktadır.

Kaynakça

- Aksan, D. (1983). *Sözcük Türleri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Alp, A. & Karadağ, E. & Yurdakul, H. & Kaya, Ö. (2017). *Türkçe Soru Föyleri TYT 1. Oturum*. İstanbul: Farklı Sistem Yayınları.
- Balyemez, S. (2018). *Dil Bilgisi Üzerine Açıklamalar*. Ankara: Pegem Akademi.
- Banguoğlu, T. (1990). *Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi.
- Benzer, A. (2011). *Türkçe Öğretiminde Çatı Konusu ve Biçime Dayalı Yeni Bir Sınıflama*. Gazi Üniversitesi Türkçe Eğitimi ve Öğretimi Araştırmaları Dergisi. C: 1, S: 1.
- Bozkurt, F. (2004). *Türkiye Türkçesi-Türkçe Öğretiminde Yeni Bir Yöntem*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Börekçi, M. (2004). *Türkçe Öğretimi Bakımından Çatı Kavramı*. V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri I. Ankara, 487-500.
- Börekçi, M. & Çelikpazu, E. (2018). *Ortaöğretim Onuncu Sınıf Öğrencilerinin Fül Çatısı İle İlgili Kavram Yanılgıları*. Turkish Studies Educational Sciences. International Balkan Universty. 13/27. s.: 669.
- Delice, H.İ. (2002). *Yüklem Olarak Türkçede Fül*. C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi. Aralık Cilt : 26 No:2 185-212.
- Demir, S. B. & Yılmaz T. A. (2019). En iyisi bu mu? Türkiye’de Yeni Ortaöğretime Geçiş Politikasının Velilerin Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi. *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19 (1), 164-183.
- Demiray, K. (1967). *Temel Dilbilgisi Lise 1-2-3*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevi.
- Demircan, Ö. (2003). *Türk Dilinde Çatı*. İstanbul: Papatya Yayıncılık.
- Deny, J. (1941). *Türk Dili Grameri*. (Çev.: Ali Ulvi Elöve). İstanbul: Maarif Vekaleti Yayınları.
- Dinç, E., Dere, İ. & Koluman, S. (2014). Kademeler Arası Geçiş Uygulamalarına Yönelik Görüşler ve Deneyimler. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S: 17, s.: 397-423.
- Dizdaroğlu, H. (1963), *Türkçede Füller*, 1. bs., Ankara: TDK Yayınları.
- Dolaner, K. & Tatlı, T. (2012). *Temel Bilgilerle Türkçe Soru Kitabı*. Ankara: Palme Yayıncılık.
- Ediskun, H. (1996). *Yeni Türk Dilbilgisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 5. Baskı.
- Er, M. & Taran, N. (Ed.). *8. Sınıf Türkçe Soru Bankası*. Ankara: İşleyen Zeka Yayınları.
- Erdoğan, G. & Öksüz, M. & Yaman, Y. (2019). *8. Sınıf Türkçe Soru Bankası*. Ankara: Gama Okul Yayınları.
- Ergin, M. (1989). *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Basım Yayım Tanıtım.

- Eselioğlu, H. & Set, S. & Yücel, A. (2019). Yücel, A. (Ed.). *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Türkçe 8 Ders Kitabı*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Gencan, T.N. (2007). *Dilbilgisi*. Ankara: Tek Ağaç Yayınları.
- Gencan, T.N. (2001). *Dilbilgisi*, 1. bs., Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Hayat, M. & Özkaynak, F. *LGS Türkçe Soru Bankası*. Ankara: Çanta Yayıncılık.
- Hatiboğlu, V. (1978). *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Kapusuzoğlu, R. *Türkçe-Edebiyat Konu Anlatımlı-YGS-LYS*. İstanbul: Hedef Yayınları.
- Karaca, H.V. *Türkçe-Edebiyat Konu Anlatımlı-ÖSS*. İstanbul: Formül Yayınları.
- Kerimoğlu, C. (2019). *Dilbilgisi Yazımı ve Öğretimi*. Ankara: Pegem Akademi.
- Korkmaz, Z. (1992). *Grammer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Korkmaz, Z. (2007). *Türkiye Türkçesi Grameri, Şekil Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- König, G. (1983). *Türkçede Çatı*. H.Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi. Özel Sayı. s.: 111. Ankara.
- Meşe, T. (Ed.). *8. Sınıf Türkçe Soru Bankası*. Ankara: Garantör (Data Yayınları).
- Örskaya, İ. *Türkçe-Edebiyat Uygulamalı Yöntemle Konu Anlatımlı-YGS-LYS*. İstanbul: Final Yayınları.
- Özbaş, M. & Akad. A & Topçu, A. & Özmen, M. *Türkçe Konu Anlatımı*. Ankara: Analitik (Merkez Yayınları).
- Öztürk, H. & Bayram, A. & Yelkencioğlu, S. & Yılmaz, C. *8.Sınıf Türkçe Konu Anlatımlı*. İstanbul: Formül Yayınları.
- Öztürk, M. (2019). *LGS Türkçe Soru Bankası*. Ankara: Gama Okul Yayınları.
- Sınar, A. *8. Sınıf Türkçe Soru Bankası*. İstanbul: FDD Yayınları.
- Taşel, İ. & Murat, S. & Oğuz, O. & Örskaya, İ. & Güner, Ö. (2006). *Türkçe Konu Anlatımlı-ÖSS*. İstanbul: Final Yayınları.
- Türkçe Konu Anlatımlı-TYT*. Ankara: Kampüs Yayınları.
- Topaloğlu, A. (1989). *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Ünal, M. & Tursun, H. (2019). *TYT Türkçe Soru Bankası*. İstanbul: Karekök Yayınları.
- Ünal, M. (2020). *Beceri Temelli Yeni Nesil Türkçe Soruları*. İstanbul: Karekök Yayınları.
- Üstünova, K. (2002). *Dil yazıları*. (1. Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Üstünova, K. (2012). *Geçişlilik-Geçişsizlik Nitelikleri Değişken Olabilir mi?*. Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/2 Spring 2012, p.7-14.
- Üstünova, K. (2006/2). *Yüklem, Yalnız Özneyi Mi İçinde Taşır?*, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi. C. 11, S. 11, s. 241-250

- Vural, S. (2012). *Türkçe Konu Anlatımlı*. İstanbul: Palme Yayıncılık.
- Yılmaz, E. (2001). Türkiye Türkçesinde İkili atı Sorunu. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*. C. 49, S: 22001, s.: 250-289.
- Yitgin, Y. & Sınar, A. 8. *Sınıf Türkçe Konu Anlatımlı*. İstanbul: FDD Yayınları.

Türkçe Öğretmenlerinin Eğitimde Teknoloji Entegrasyonu ve Türkçe Öğretmeni Yetiştirme Sürecine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi

Investigation of Turkish Teachers' Opinions on Technology Integration in Education and Turkish Teacher Training Process

Bilal ŞİMŞEK – Bekir DİREKÇİ – Betül KOPARAN

Arş. Gör., Akdeniz Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü/ Akdeniz University, Faculty of Education, Department of Turkish and Social Sciences Education, bilalonursimsek@gmail.com, Orcid ID: 0000-0002-2738-4898

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü/ Akdeniz University, Faculty of Education, Department of Turkish and Social Sciences Education, bdirekci@gmail.com, Orcid ID: 0000-0002-6951-8567

Arş. Gör., Akdeniz Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü/ Akdeniz University, Faculty of Education, Department of Turkish and Social Sciences Education, betulkoparan15@gmail.com, Orcid ID: : 0000-0003-2487-9868

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	30 Haziran / June 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	16 Eylül / September 2021
Yayın Tarihi – Date Published	20 Eylül / September 2021
Yayın Sezonu	Temmuz – Ağustos - Eylül
Pub Date Season	July – August - September

Atf / Cite as: Şimşek, B.-Direkci, B.-Koparan, B., (2021), Türkçe Öğretmenlerinin Eğitimde Teknoloji Entegrasyonu ve Türkçe Öğretmeni Yetiştirme Sürecine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi/ Investigation of Turkish Teachers' Opinions on Technology Integration in Education and Turkish Teacher Training Process. Turkish Academic Research Review, 6 (3), 882-902. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/64962/960468>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Türkçe Öğretmenlerinin Eğitimde Teknoloji Entegrasyonu ve Türkçe Öğretmeni Yetiştirme Sürecine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi

Bilal ŞİMŞEK – Bekir DİREKÇİ – Betül KOPARAN

Öz

Bu araştırmanın amacı, Türkçe öğretmenlerinin eğitimde teknoloji entegrasyonu ve Türkçe öğretmeni yetiştirme sürecine ilişkin görüşlerinin tespit edilmesidir. Nitel araştırmanın doğasına uygun olarak yürütülen araştırma durum çalışması deseniyle gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın çalışma grubu, amaçlı örnekleme yöntemlerinden kolay ulaşılabilir durum örnekleme yoluyla belirlenen kırk gönüllü Türkçe öğretmeninden oluşmaktadır. Veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmış, veriler öğretmenlerle yapılan görüşmeler aracılığıyla toplanmıştır. Verilerin analizinde içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Elde edilen bulgular öğretmen görüşleri, Türkçe öğretmenliği lisans programı, Türkçe Dersi Öğretim Programı (2019), ders kitapları, Millî Eğitim Bakanlığının sunmuş olduğu veriler ve literatürde yer alan araştırmalarla birlikte ele alınmıştır. Araştırma kapsamında Millî Eğitim Bakanlığının eğitimde teknoloji entegrasyonu bağlamında altyapı ve materyal geliştirme çalışmaları için önemli bir bütçe ayırdığı; Bakanlığın yayımlanmış olduğu verilerden ve öğretmen görüşlerinden hareketle bu hususta çeşitli eksiklikler yaşanmaya devam ettiği; araştırmaya katılan Türkçe öğretmenlerinin ders sürecinde teknoloji kullanımına olumlu baktığı ve çeşitli etkinliklerde teknolojiden faydalandığı; öğretmenlerin büyük çoğunluğunun, Türkçe dersi kapsamında teknoloji kullanımına yönelik lisans programı süresince bir ders almadığı; öğretmenlerin yaşadıkları eksiklikleri bireysel çabalarıyla, deneme yanılma yoluyla, hizmet içi kurslarla veya kurumdaki çalışanlardan yardım alarak giderdiği sonucuna ulaşılmıştır. Araştırmadan elde edilen sonuçlardan hareketle, Türkçe öğretmenliği lisans programına alan ve pedagoji bilgisini teknolojiyle bütünleştirecek derslerin eklenmesi; bu derslerin öğrenci merkezli ve uygulamalı olarak işlenmesi; okullarda kullanılan akıllı tahta, bilgisayar, tablet vb. teknolojik araçların Türkçe dersi bağlamında nasıl kullanılabileceğine yönelik eğitim verilmesi; özellikle öğretmenlik uygulaması dersi kapsamında teknolojik araçların ders sürecinde kullanımına ve E-okul, EBA gibi platformların öğretmen adayları tarafından tanınmasına olanak sağlanması ve Türkçe öğretmenliği lisans programının eğitimde yaşanan gelişmelerle birlikte sürekli güncellenmesi önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Öğretmen yetiştirme, Türkçe eğitimi, Türkçe öğretmeni, Eğitim teknolojileri, Teknoloji destekli Türkçe eğitimi.

Investigation of Turkish Teachers' Opinions on Technology Integration in Education and Turkish Teacher Training Process

Abstract

The aim of this research is to determine the opinions of Turkish teachers about the process of Turkish teacher training in the context of technology integration in education. The research was carried out with the case study pattern, one of the qualitative research designs. In this study convenience sampling method, which was one of the purposive sampling methods, was used. The volunteer participant of this study consists of 40 Turkish teachers. A semi-structured interview form was used as a data collection tool, and data were collected through interviews with teachers. This study proceeded from a content analysis, a widely used qualitative research technique which coding categories are derived directly from the text data. The findings were discussed together with the opinions of the teachers, the Turkish teaching undergraduate program, the Turkish Lesson Curriculum (2019), the textbooks, the data presented by the Ministry of National Education and the researches in the literature. Within the scope of the research, it is stated that the Ministry of National Education allocates a significant budget for infrastructure and material development studies in the context of technology integration in education; based on the data published by the Ministry of National Education and the opinions of teachers, various deficiencies continue to be experienced in this regard; Turkish teachers have a positive attitude towards the use of technology in the course process and benefit from technology in various activities; the majority of the teachers did not take a course on the use of technology in the course process during the Turkish teaching undergraduate program; it has been concluded that teachers overcome the deficiencies they experience with their individual efforts, by trial and error, by in-service courses or by getting help from the employees in the institution. Based on the results obtained from the research it is suggested to add specific, student-centered and applied courses which integrates pedagogical knowledge with technology in the Turkish Language Teaching Undergraduate Program, and to provide teacher candidates with the training on how to use technological tools such as smart boards, computers, tablets etc. in the context of the Turkish lesson. It is also strongly recommended to give the teacher candidates an opportunity to use and recognize platforms such as E-okul and EBA as a part of their teaching practice course while constantly updating the Turkish Teaching Undergraduate Program's curriculum along with the developments in education.

Keywords: Teacher training, Turkish language education, Turkish language teacher, Educational technologies, Technology integration in Turkish language education.

Structured Abstract

It is evaluated as very significant to give education to teachers who can keep up with technology closely, use current technology, and are open to innovations and development for an education system that aims to educate individuals equipped with knowledge and skills to progress efficiently. The inclusion of technology in education with different methods and techniques is considered to provide more efficiency with less effort in education instead of eliminating the activity of other teaching elements, especially teachers. In this context, teachers who can train individuals, who have the ability to access and use information need to be able to use technological tools effectively as well as to be able to apply current teaching techniques.

In modern education systems, teachers are expected to educate individuals who can reproduce and transform knowledge and integrate it with technology. This expectation can only be satisfied through a curriculum suitable for the basic ideas and skills of the age and teachers who are qualified to implement this program. The ability to use technology in the educational environment appears as the general profession competence of the teaching profession, regardless of the field. In fact, with the integration of technology, different education technologies have started to be used in Turkish education as in other teaching fields. In this regard, it is thought that the technology competencies of Turkish teachers are determinative in their general and special field competencies.

Examined the literature, it is understood that there is a remarkable relationship between Turkish teachers' having knowledge and skills on the use of basic technology and their ability to effectively benefit from the opportunities of technology in Turkish lessons. In this sense, Turkish teachers are expected to provide students an educational environment enriched with technological tools and equipment with internet, smart board, projection, computer, etc. in lessons. As a matter of fact, there are many studies about technology integration in education making learning more effective and the significance of its use by teachers. At the same time, studies have revealed that teachers and teacher candidates increase students' learning by using technology effectively. When taken into account these studies, it is thought that by making use of technological opportunities the use of interaction and multiple stimuli in the teaching process will contribute to Turkish lessons. This respective contribution can only be achieved by the correct planning of technology integration in education and the competent education of Turkish teachers in terms of technology skills. The aim of the research carried out in this framework is to examine the views of Turkish teachers on technology integration in education and the process of Turkish teacher education.

The research carried out in accordance with the nature of the qualitative research was conducted with a case study pattern. The study group of the research consists of forty volunteer Turkish teachers who were determined by means of easily accessible case sampling, one of the purposive sampling methods. A semi-structured interview form was used as data collection tool, and the data were collected through interviews with teachers. The content analysis technique was used in the analysis of the data. The findings, teacher opinions, Turkish Teaching Undergraduate Program, Turkish Lesson Teaching Curriculum (2019), textbooks, and the data presented by the Ministry of Education and the researches in the literature are contextualized.

When the research results are reviewed in general, it is found out that the Ministry of Education has allocated a significant budget for infrastructure and material development studies in the context of technology integration in education and has made various investments together with the FATİH project. Based on the data

published by the Ministry and the opinions of teachers, it has been determined that there are various deficiencies in this regard. In addition, in the interviews with the teachers, it was revealed that Turkish teachers have a positive attitude towards the use of technology in the course process and benefit from technology in various activities. However, the vast majority of these teachers stated that they did not take a course during the undergraduate program for the use of technology within the scope of the Turkish course during the undergraduate program. Teachers have overcome the deficiencies they experienced with their individual efforts by trial and error, in-service courses or by getting help from the employees in the institution. This situation can complicate the adaptation process of new teachers, and reduce the quality of the education given to the groups they attend in this process. As a matter of fact in the undergraduate education process a candidate teacher who can use technological tools like smart board, computer, projection, etc. in the context of a Turkish course, who has had a full knowledge of the contents of platforms such as EBA (Education Information Network), who can use technology together with profession and pedagogical knowledge, will be able to be more efficient in this regard when taking office. Based on the results obtained from the research, the addition of courses that will integrate pedagogical knowledge with technology into the Turkish teaching undergraduate program; giving these courses the student-centered and in practice; giving education on how to use smart boards, computers, tablets and technological tools used in schools in the context of Turkish lessons, particularly within the scope of the teaching practice course, the use of technological tools in the course process and enabling the recognition of platforms such as E-school and EBA by teacher candidates, and updating the Turkish teaching undergraduate program with the developments in education are recommended.

Giriş

Eğitim, çocukların ve gençlerin toplum yaşayışında yerlerini almaları için gerekli bilgi, beceri ve anlayışları elde etmelerine, kişiliklerini geliştirmelerine okul içinde veya dışında, doğrudan veya dolaylı yardım etme, terbiye (TDK, 2021) şeklinde tanımlanmaktadır. Sürekli gelişim içerisinde olan eğitim kavramı, dönemin ihtiyaçlarına göre şekillenmektedir. Çağdaş eğitim sistemlerinde söz konusu ihtiyaçların karşılanması adına farklı araçlar kullanılmaktadır. Bilginin depolanması, bilgiye anlık ve hızlı erişimin sağlanması gibi imkânlar sunan teknoloji bu araçlardan biri olarak görülmektedir. Eğitim ile teknolojinin bütünleştirilmesi ise öğrenmenin çalışma alanını ve herkese ulaşılabilirliğini genişletmiştir (Fu, 2013).

Bilginin aktarımında bir aracı rolü üstlenen teknolojinin eğitim ortamında kullanılması, öğrencilerin öğrenme süreçlerine katkıda bulunmaktadır (Kinuthia, Brantley-Dias ve Clarke, 2010; Balçın ve Ergün, 2016). Bununla birlikte, bilgi ve becerilerle donanmış bireyler yetiştirmeyi amaçlayan bir eğitim-öğretim sisteminin verimli ilerleyebilmesi adına teknolojiyi yakından takip edebilen, hâlihazırdaki teknolojiyi kullanabilen, yeniliklere ve gelişime açık öğretmenlerin yetiştirilmesi oldukça önemli görülmektedir (Kırındı ve Durmuş, 2019; Yiğit-Koyunkaya ve Tataroğlu-Taşdan, 2019). Teknolojinin farklı yöntem ve teknikler ile eğitimde yer alması, öğretmenler başta olmak üzere diğer öğretim unsurlarının aktifliğini ortadan kaldırmak yerine eğitimde daha az çaba ile daha çok verim alınmasını sağlayacaktır (UNESCO, 2019). Bu kapsamda, bilgiye erişme ve kullanma becerisine sahip bireyler yetiştirebilen öğretmenlerin, güncel öğretim tekniklerini uygulayabilmesinin yanı sıra teknolojik araçları etkili bir şekilde kullanabilmesi gerekmektedir (Akpınar, 2003; Jedeskog ve Nissen, 2004; Çakır ve Yıldırım, 2009; Erdemir, Bakırcı ve Eydurun, 2009).

Eğitim-öğretimin çağa uygun bir biçimde ilerlemesi ve yapılandırılması adına yapılan yenilikler pek çok alanı kapsamaktadır. İlgili literatüre bakıldığında; eğitim programları, okulun sahip olduğu kültür, okul yöneticileri, öğretmen ve öğrenci gibi birçok ana unsurun yer aldığı ancak tüm bu unsurların içinde en çok öğretmenlerin vurgulandığı görülmüştür (Cradler, 1996; Christiensen, 2002; Cartwright ve Hammond, 2003; Demetriadis, vd., 2003; Usluel ve Demiraslan, 2005). Öğrenme ortamının uygulayıcısı konumundaki öğretmenlerin yetiştirilmesi, eğitimin kalitesini doğrudan etkileyen bir durumdur. Nitekim, bir ülkedeki eğitimle ilgili çıktılar iyileştirmenin yolu, öncelikle öğretmen niteliklerini iyileştirmekten geçmektedir. Öğretmenler eğitimin başlatıcısı, geliştiricisi ve uygulayıcısı olarak eğitim sisteminin en hayati ögesi olduğundan, nitelikli öğretmen yetiştirme çabası ve kaygısı her zaman toplumların gündeminde önemli bir yer tutmaktadır (MEB, 2017, 1).

2023 Eğitim Vizyon Belgesi'nde geleceğin öğretmenlerinden beklenen özellikler "*Dijital içerikleri etkin olarak kullanma ve geliştirme kültürü edinmiş lider öğretmenler*" ifadesiyle belirtilmiştir (MEB, 2018). Bunun yanında son dönemde yapılan çalışmalara bakıldığında, öğrencilerin problem çözme becerileri ile öğretmenlerin teknolojik unsurlarla zenginleştiği eğitim ortamları arasında doğrusal bir ilişki olduğu görülmektedir (OECD, 2019). 2019 yılında bugünkü kullanılan şeklini alarak güncellenen Türkçe Dersi Öğretim Programı'nda yer alan Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi'nde (TYÇ) öğrencilerin hayat boyunca ihtiyaç duyabilecekleri beceriler ana dilde iletişim, öğrenmeyi öğrenme, dijital yetkinlik, matematiksel yetkinlik ve bilim/teknolojide temel yetkinlikler, inisiyatif alma ve girişimcilik, yabancı dillerde iletişim, sosyal ve vatandaşlıkla ilgili yetkinlikler

kültürel farkındalık ve ifade olmak kaydıyla sekiz ana yetkinlik alanı olarak belirlenmiştir (MEB, 2019). Bu bağlamda, öğretmenlerden özellikle 21. yüzyılın temel becerilerinden olan dijital yetkinlik konusunda bilgi ve beceriye sahip öğrenciler yetiştirilmesi istenilmektedir.

Çağdaş eğitim sistemlerinde öğretmenlerden, bilgiyi yeniden üretip dönüştürebilen ve bunu teknoloji ile entegre edebilen bireyler yetiştirmesi beklenmektedir. Bu beklenti ancak çağın temel düşünce ve becerilerine uygun bir öğretim programı ve bu programı uygulayabilecek nitelikteki öğretmenler aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Eğitim ortamında teknoloji kullanma becerisi, alan fark etmeksizin öğretmenlik mesleğinin genel alan yeterliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki, teknoloji entegrasyonu beraber diğer öğretmenlik alanlarında olduğu gibi Türkçe öğretiminde de farklı eğitim-öğretim teknolojileri kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim geliştirilen araçlarla bilgisayar ve mobil destekli dil öğreniminin mümkün kılındığı görülmektedir (Sözer, Özdamar ve Pilancı, 2020). Bu çerçevede araştırmacılar, Türkçe öğretim sürecinde teknoloji kullanımına yönelik araştırmalara odaklanmıştır (Şahin ve Akçay, 2011; Dargut ve Çelik, 2014; Akın ve Çeçen, 2015; Ercan ve Ateş, 2015; Özdemir, 2017; Yılmaz, Üstündağ, Güneş ve Çalışkan, 2017; Altunbay ve Bıçak, 2018; Geçgel, Kana ve Eren, 2020; Kuzhan ve Fidan 2020). Bunun yanında Millî Eğitim Bakanlığının yayımlanmış olduğu “Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri” ve “Türkçe Öğretmeni Özel Alan Yeterlikleri” incelendiğinde de teknoloji bilgisinin öğretmenler için temel yeterlik alanı olduğu göze çarpmaktadır (MEB, 2017a; MEB, 2017b). Bu çerçevede Türkçe öğretmenlerinin sahip oldukları teknoloji yeterliklerinin, onların genel ve özel alan yeterliklerinde belirleyici olduğu düşünülmektedir.

Yapılmış çalışmalardan hareketle Türkçe öğretmenlerinin, temel teknoloji kullanımı konusunda bilgi ve beceriye sahip olması ile Türkçe derslerinde teknolojinin imkânlarından etkili bir biçimde faydalanabilmesi arasında dikkate değer bir ilişki bulunduğu görülmektedir. Bu kapsamda Türkçe öğretmenlerinden öğrencilere derslerde internet, akıllı tahta, projeksiyon, bilgisayar vb. teknolojik araç ve gereçlerle zenginleştirilmiş bir eğitim ortamı sunmaları beklenmektedir (Karagül, 2020). Nitekim, eğitimde teknoloji entegrasyonunun öğrenmeyi daha etkili hale getirdiği ve öğretmenler tarafından kullanılmasının önemi hakkında birçok araştırma bulunmaktadır (Chen, Belkade ve Okamoto, 2004; Wang ve Vasquez, 2012; Başak ve Ayvacı, 2017; Şendurur ve Arslan, 2017; Ersoy ve Gürgen, 2021; Tanik Önal, 2021). Aynı zamanda, öğretmenlerin ve öğretmen adaylarının teknolojiyi etkili kullanarak öğrencilerin öğrenmelerini artırdığı ortaya çıkmıştır (Kinuthia, Brantley-Dias ve Clarke, 2010; Sancar Tokmak, Sürmeli ve Özgelen, 2014; Balçın ve Ergün, 2016; Can, Topçuoğlu Ünal, 2018; İskender, 2016; Timur, Yılmaz ve İşseven, 2017). Bu araştırmalar dikkate alındığında, teknolojik imkânlardan yararlanarak öğretim sürecinde etkileşim ve çoklu uyaranların kullanılmasının Türkçe derslerine katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Söz konusu katkı ancak eğitimde teknoloji entegrasyonunun doğru planlanması ve Türkçe öğretmenlerinin teknoloji becerileri noktasında yetkin bir şekilde yetiştirilmesiyle sağlanabilir. Bu çerçevede yürütülen araştırmanın amacı Türkçe öğretmenlerinin eğitimde teknoloji entegrasyonu ve Türkçe öğretmeni yetiştirme sürecine ilişkin görüşlerinin incelenmesidir. Bu kapsamda araştırmanın alt amaçları şu şekilde belirlenmiştir:

1. Türkçe dersinde teknoloji kullanımına yönelik Türkçe öğretmenlerinin görüşleri nelerdir?
2. Okulların altyapı ve materyal yeterliklerine yönelik Türkçe öğretmenlerinin görüşleri nelerdir?

3. Eğitimde teknoloji entegrasyonu bağlamında Türkçe öğretmenliği lisans programına yönelik Türkçe öğretmenlerinin görüşleri nelerdir?

YÖNTEM

Araştırma Deseni

Araştırma, nitel araştırmanın doğasına uygun olarak durum çalışması deseniyle yürütülmüştür. Durum, belirli bir zaman diliminde bir noktada gözlemlenebilen ve sınırlı bir bağlamda sürekli olarak gerçekleşen bir olgu olarak tanımlanmaktadır (Miles ve Huberman, 1994; Gerring, 2007). Durum çalışması ise sınırları belirli olan bir sistemin derinlemesine incelenmesi ve betimlenmesidir (Merriam, 2015). Durum çalışmaları olay ve davranışlar hakkında önemli ve ayrıntılı bakış açıları sağlamakta (Brown, 2008), bu açıdan zengin bir bilgi edinme kaynağı olarak görülmektedir. Yapılan bu çalışmada, eğitimde teknoloji entegrasyonu ve Türkçe öğretmenlerinin yetiştirilme sürecinin derinlemesine betimlenmesi ve incelenmesi amaçlanmıştır.

Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu, amaçlı örnekleme yöntemlerinden kolay ulaşılabilir durum örnekleme yoluyla belirlenen 40 gönüllü Türkçe öğretmeninden oluşmaktadır. Çalışma grubuna dâhil olan Türkçe öğretmenleri Antalya ili sınırları içerisinde bulunan Millî Eğitim Bakanlığına bağlı ortaokullarda görev yapmaktadır. Her biri farklı bir okulda görev yapan Türkçe öğretmenlerine ilişkin bilgiler Tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1. Araştırmanın çalışma grubuna ilişkin bilgiler

Demografik bilgiler	Katılımcılar	N	
Cinsiyet	Kadın	Ö1, Ö2, Ö3, Ö8, Ö9, Ö10, Ö12, Ö13, Ö14, Ö15, Ö18, Ö19, Ö20, Ö23, Ö26, Ö27, Ö28, Ö32, Ö33, Ö35, Ö37, Ö38, Ö39	23
	Erkek	Ö4, Ö5, Ö6, Ö7, Ö11, Ö16, Ö17, Ö21, Ö22, Ö24, Ö25, Ö29, Ö30, Ö31, Ö34, Ö36, Ö40	17
Kıdem	1-5 yıl	Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5, Ö6, Ö7, Ö8, Ö9, Ö10	10
	6-10 yıl	Ö11, Ö12, Ö13, Ö14, Ö15, Ö16, Ö17, Ö18, Ö19, Ö20	10
	11-15 yıl	Ö21, Ö22, Ö23, Ö24, Ö25, Ö26, Ö27, Ö28, Ö29, Ö30	10
	16-19 yıl	Ö31, Ö32, Ö33, Ö34, Ö35, Ö36, Ö37, Ö38, Ö39, Ö40	10
Mezuniyet	Türkçe Öğretmenliği	Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5, Ö6, Ö7, Ö8, Ö9, Ö10, Ö11, Ö12, Ö13, Ö14, Ö15, Ö16, Ö17, Ö18, Ö19, Ö20, Ö21, Ö22, Ö23, Ö24, Ö25, Ö26, Ö27, Ö28, Ö29, Ö30, Ö31, Ö32, Ö33, Ö34, Ö35, Ö36, Ö37, Ö38, Ö39, Ö40	40

Verilerin Toplanması

Araştırmada öğretmenlerin görüşlerinin tespit edilebilmesi için yarı yapılandırılmış görüşme formu hazırlanmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşmeler, katılımcıların dünya algılarını kendi ifadeleriyle aktarmasına olanak sağlamaktadır (Merriam, 2013). Görüşme soruları hazırlanırken ilk önce araştırmacılar tarafından eğitimde teknoloji entegrasyonu süreci ve öğretmen yetiştirme ile ilgili literatür taraması yapılmıştır. Yapılan tarama doğrultusunda taslak görüşme soruları hazırlanmıştır. Sorular, öncelikle alan uzmanları tarafından değerlendirilerek kapsam geçerliği sağlanmış ve soruların işlevselliğinin test edilmesi için beş Türkçe öğretmeni ile pilot uygulama yapılarak görüşme formuna son şekli verilmiştir. Görüşmeler, araştırmaya gönüllü olarak katılan Türkçe öğretmenleriyle video konferans aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Yapılan görüşmeler sırasında verilerin gizlilik ilkesi çerçevesinde, yalnızca bu araştırma kapsamında kullanılacağı güvencesi verilerek öğretmenlerin duygularını ve düşüncelerini en iyi yansıtacak cevapları vermeleri sağlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca konunun detaylandırılması amacıyla sonda sorular sorulmuş, veri kayıplarının önüne geçebilmek için yapılan görüşmeler kayıt altına alınmıştır.

Verilerin Analizi

Araştırma sürecinde elde edilen verilerin analizi için öncelikle görüşme kayıtları yazılı metne aktarılmıştır. Metinler yazıya aktarılırken analiz ve raporlama sürecinin sağlıklı yürütülebilmesi için görüşme formları Ö1'den Ö40'a kadar numaralandırılmıştır. Numaralandırılan görüşlerin bazıları bulgular bölümünde verilerek geçerliğe kanıt sağlanmıştır. Analiz aşamasında verilerin çözümlenmesi, tanımlanması ve kodlanarak temalar altında birleştirilmesi süreçlerini (Patton, 2018) kapsayan içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Bu tekniğe uygun olarak öncelikle kodlar belirlenmiş ardından temalara ulaşılmıştır. Analiz süreci iki araştırmacı tarafından gerçekleştirilmiş, kodlayıcılar arasındaki uyumun sağlanması amacıyla analizler karşılaştırılarak ortak-farklı noktalar tespit edilmiştir. Ortaya çıkan farklılıkların giderilmesi amacıyla araştırmayı yürüten üç araştırmacı ve bir alan uzmanı bir araya gelmiş oy birliği/oy çokluğu esasına uygun bir şekilde farklılıklar giderilerek veri analizi sonlandırılmıştır.

Bulgular

Bu bölümde, araştırma sürecinde toplanan verilerinin analizinden elde edilen bulgular yer almaktadır. Araştırmanın bulguları tablolar, açıklamalar ve katılımcıların yanıtlarından aktarılan alıntılarla birlikte sunulmuştur.

Tablo 2. *Türkçe Dersinde Teknoloji Kullanımına Yönelik Öğretmen Görüşleri*

Tema	Kod	Katılımcılar
Teknoloji destekli Türkçe öğretimi	Gerekli görüyorum	Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5, Ö6, Ö7, Ö8, Ö9, Ö10, Ö11, Ö12, Ö13, Ö14, Ö15, Ö16, Ö17, Ö18, Ö19, Ö20, Ö21, Ö22, Ö23, Ö24, Ö25, Ö26, Ö27, Ö28, Ö29, Ö30, Ö31, Ö32, Ö33, Ö34, Ö35, Ö36, Ö37, Ö38, Ö39, Ö40
		Zengin içerik sağlar

Olumlu ve olumsuz yönleri	Somutlaştırma	Ö9, Ö19, Ö24, Ö25, Ö29, Ö35, Ö36, Ö37, Ö39
	Farklı duylara hitap eder	Ö2, Ö8, Ö10, Ö16, Ö22, Ö28, Ö32, Ö38, Ö40
	Derse ilgiyi artırır	Ö1, Ö7, Ö12, Ö18, Ö20, Ö21, Ö29
	Kalıcılığa katkı sağlar	Ö14, Ö21, Ö23, Ö31, Ö33
	Bilgiye hızlı erişim	Ö11, Ö13, Ö18
	Yaparak-yaşayarak öğrenme	Ö1
	Dikkat dağınıklığı	Ö2, Ö4, Ö10, Ö17, Ö18, Ö24, Ö28
	Kitaba ilgiyi azaltır	Ö20
	Yazma alışkanlığı azalır	Ö37
	Maliyet	Ö16, Ö23
Teknoloji kullanım alanları	Dil bilgisi öğretimine yönelik etkinlikler	Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5, Ö6, Ö8, Ö10, Ö12, Ö13, Ö14, Ö15, Ö17, Ö18, Ö19, Ö20, Ö21, Ö23, Ö24, Ö25, Ö30, Ö31, Ö32, Ö33, Ö35, Ö37, Ö38, Ö39, Ö40
	Dil becerilerinin öğretimine yönelik etkinlikler	Ö4, Ö5, Ö6, Ö7, Ö9, Ö14, Ö16, Ö17, Ö18, Ö20, Ö21, Ö22, Ö23, Ö25, Ö26, Ö27, Ö28, Ö29, Ö31, Ö32, Ö33, Ö34, Ö38, Ö40
	Ölçme ve değerlendirme	Ö11, Ö17, Ö20, Ö21, Ö23, Ö24, Ö27, Ö28, Ö29, Ö31, Ö32, Ö33, Ö37, Ö38

Tablo 2. incelendiğinde, araştırmaya katılan Türkçe öğretmenlerinin tamamının teknoloji kullanımının Türkçe derslerine katkı sağlayacağını düşündüğü görülmektedir. Öğretmenler teknolojinin, zengin içeriğe sahip olması, bilgiye hızlı erişime ve yaparak-yaşayarak öğrenmeye imkân tanınması, farklı duylara hitap etmesi, derse ilgiyi artırması, somutlaştırma ve kalıcılığa katkı sağlaması gibi olumlu yönlerini öne çıkarmıştır. Bazı öğretmenler ise teknolojinin olumlu yönlerinin yanı sıra öğrencilerde dikkat dağınıklığına sebebiyet verebileceği, maliyetinin yüksek olduğu, öğrencilerin kitaplara olan ilgisini azaltacağı ve yazma alışkanlıklarını kaybedebileceği yönünde ifadeler kullanmıştır. Türkçe dersinde teknoloji kullanımını gereklilik olarak gören öğretmenler teknoloji kullanım alanlarını; dil becerilerinin öğretimine yönelik etkinlikler, dil bilgisi öğretimine yönelik etkinlikler ve ölçme değerlendirme faaliyetleri olarak belirlemişlerdir. Türkçe dersinde teknoloji kullanımına yönelik bazı öğretmen görüşleri şu şekildedir:

“Olumlu yönler; teknolojinin derse olan ilgiyi arttırması, zengin içeriklere ulaşabilme imkânı, yaparak yaşayarak öğrenmelerle öğrencileri sürece dâhil etmesi olarak sayılabilir.” (Ö1)

“Derse hazırlık aşamasında bilgisayarda çok sayıda etkinlik, sunum, not vb. materyalleri kolaylıkla hazırlayabiliyorum. Buna karşın bilgisayar vb. ekran başında çok kalmak zihin ve fiziksel yorgunluğun fazla olmasına neden oluyor. Bu da dikkat dağınıklığına sebebiyet veriyor.” (Ö4)

“Aslında en çok dil bilgisi öğretimi ve dil becerilerinin öğretiminde teknolojiyi çok sık kullanıyorum. Sınıflarımın kalabalık olması sebebiyle ölçme değerlendirmede diğer iki başlığa nazaran biraz daha az kullanıyorum.” (Ö38)

“Teknolojiyi dil becerilerinden dinlemenin ve konuşmanın öğretimine yönelik etkinliklerinde oldukça fazla kullanıyorum. Üçüncü sırada yazma becerisi gelmektedir. Sonrasında ise dil bilgisi öğretiminde tekrar ve uygulama için kullanıyorum.” (Ö40)

Tablo 3. Okulların Altyapı ve Materyal Yeterliklerine Yönelik Öğretmen Görüşleri

Tema	Kod	Katılımcılar
Okulun altyapısı	Yeterli	Ö1, Ö2, Ö3, Ö5, Ö6, Ö10, Ö12, Ö13, Ö16, Ö18, Ö20, Ö27, Ö28, Ö29, Ö30, Ö31, Ö32, Ö33, Ö34, Ö36
	Yetersiz	Ö4, Ö7, Ö8, Ö9, Ö11, Ö14, Ö15, Ö17, Ö19, Ö21, Ö22, Ö23, Ö24, Ö25, Ö26, Ö35, Ö37, Ö38, Ö39, Ö40
Türkçe dersi kapsamında en sık kullanılan teknolojik araçlar	Akıllı tahta	Ö1, Ö3, Ö4, Ö5, Ö6, Ö8, Ö9, Ö10, Ö12, Ö13, Ö14, Ö15, Ö16, Ö17, Ö18, Ö20, Ö21, Ö23, Ö24, Ö25, Ö26, Ö27, Ö28, Ö29, Ö30, Ö31, Ö32, Ö33, Ö34, Ö35, Ö39, Ö40
	Bilgisayar	Ö2, Ö4, Ö7, Ö18, Ö19, Ö30, Ö31, Ö32, Ö33, Ö37, Ö38, Ö40
	Akıllı telefon	Ö7, Ö9, Ö20, Ö30, Ö31, Ö32, Ö33
	İnternet	Ö4, Ö12, Ö14, Ö18, Ö29, Ö34
	Projeksiyon	Ö13
	Kullanamıyorum	Ö11, Ö22
Türkçe dersi öğretiminin ve programının ve Türkçe ders kitaplarının teknoloji kullanımına uygunluğu	Program yeterli	Ö5, Ö6, Ö11, Ö12, Ö13, Ö18, Ö28, Ö35
	Program geliştirilmeli	Ö4, Ö9, Ö21, Ö29, Ö30
	Ders kitapları yeterli	Ö1, Ö13, Ö13, Ö19, Ö20, Ö23, Ö26, Ö27, Ö28, Ö34, Ö35, Ö36, Ö39
Ders kitapları geliştirilmeli	Ö2, Ö3, Ö4, Ö5, Ö6, Ö7, Ö8, Ö9, Ö10, Ö11, Ö15, Ö16, Ö17, Ö18, Ö21, Ö22, Ö24, Ö25, Ö29, Ö30, Ö31, Ö32, Ö33, Ö37, Ö38, Ö40	

Tablo 3. incelendiğinde, öğretmenlerin yarısının okulunun teknolojik altyapısını yeterli bulduğu diğer yarısının çeşitli sebeplerle yetersiz bulduğu görülmektedir. Öğretmenlerin en sık kullandığı teknolojik araçların akıllı tahta, bilgisayar, akıllı telefon, internet ve projeksiyon olduğu tespit edilmiştir. Buna karşın iki öğretmen, teknolojik araç kullanmadığını belirtmiştir. Söz konusu öğretmenlerin okullarında teknolojik altyapının yetersiz olduğunu ifade etmesi, bu hususta dikkate değer görülmektedir. Türkçe öğretmenlerinin Türkçe dersinin çerçevesini belirlerken en çok faydalandığı unsurlardan olan Türkçe Dersi Öğretim Programı ve Türkçe ders kitaplarının, ders sürecinde teknoloji kullanımına uygunluğu yönünde çeşitli görüşleri sürülmüştür. Programa yönelik görüş bildiren öğretmenlerin çoğunluğu (f=8) programın yeterli olduğunu düşünmektedir. Ancak öğretmenlerin çoğunluğu (f=26) mevcut ders kitaplarının ders sürecinde teknoloji kullanımına uygun olmadığı

görüşündedir. Okulların altyapı ve materyal yeterliklerine yönelik bazı öğretmen görüşleri şu şekildedir:

“İmkânlar yeterli değil. Teknoloji çağında imkânların sağlanması önemli ama bilgisayar varsa bir sınıfta akıllı tahta yok ya da internet erişiminde sıkıntılar yaşanabiliyor.” (Ö14)

“Okulumuzda akıllı tahta, tablet, bilgisayar, internet vb. imkânların tamamı mevcuttur. Öğrenme düzeyinin artırılması için bu imkânlar yeterlidir.” (Ö18)

“Akıllı tahta ders içerisinde en sık kullandığım teknolojik araç. Öğrencinin zihninde somutlaştırmak için kullanıyorum. Dersi daha eğlenceli bir şekilde işlemem noktasında yardımcı oluyor.” (Ö29)

“Bilgisayar. Görsel ve işitsel verilmesi gereken metinleri buradan izleyip dinletiyorum. Ayrıca soru çözümü konusunda kaynağın çok olması işimizi kolaylaştırıyor.” (Ö2)

“Sürekli gelişim ve değişim içerisinde olduğumuz göz önünde bulundurulduğunda öğretim programı ve ders kitaplarının biraz daha geliştirilmesi gerekiyor.” (Ö4)

“Ders kitaplarının her sene birbirinin kopyası olduğunu düşünüyorum. Teknolojiyi kullanma açısından içeriğini yeterli bulmuyorum.” (Ö24)

Tablo 4. Eğitimde Teknoloji Entegrasyonu Bağlamında Türkçe Öğretmenliği Lisans Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri

Tema	Kod	Katılımcılar
Türkçe eğitiminde teknoloji kullanımında bağlanımda ders alan öğretmenler	Aldım	Ö4, Ö5, Ö10, Ö16, Ö17, Ö23
	Almadım	Ö1, Ö2, Ö3, Ö6, Ö7, Ö8, Ö9, Ö11, Ö12, Ö13, Ö14, Ö15, Ö18, Ö19, Ö20, Ö21, Ö22, Ö24, Ö25, Ö26, Ö27, Ö28, Ö29, Ö30, Ö31, Ö32, Ö33, Ö34, Ö35, Ö36, Ö37, Ö38, Ö39, Ö40
Alınan eğitiminin teknoloji kullanımına etkisi	Yalnızca Office programlarının kullanımında	Ö1, Ö2, Ö3, Ö5, Ö6
	Okul ortamındaki tüm teknolojik imkânları kullanabilme	Ö4, Ö10, Ö17
	Alan bilgisiyle birlikte kullanabilme	Ö10, Ö16, Ö23
	Katkısı olmadı	Ö7, Ö8, Ö9, Ö11, Ö12, Ö13, Ö14, Ö15, Ö19, Ö20, Ö21, Ö22, Ö24, Ö25, Ö26, Ö27, Ö28, Ö29, Ö30, Ö31, Ö32, Ö33, Ö34, Ö35, Ö37, Ö36, Ö37, Ö38, Ö39, Ö40
Eğitici içerikler (basılı ve dijital) kullanarak (bireysel çaba)	Ö1, Ö7, Ö8, Ö14, Ö15, Ö16, Ö18, Ö19, Ö20, Ö21, Ö22, Ö23, Ö24, Ö25, Ö27, Ö28, Ö29, Ö30, Ö31, Ö32, Ö34, Ö35, Ö38, Ö39, Ö40	

Yaşanılan eksiklikler nasıl giderildi?	Eğitime katılarak	Ö17, Ö21, Ö23, Ö24, Ö26, Ö27, Ö29, Ö31, Ö32, Ö33, Ö35, Ö36, Ö39
	Görev yapılan kurumda	Ö2, Ö3, Ö4, Ö6, Ö8, Ö11, Ö12, Ö13, Ö14, Ö18, Ö19, Ö31, Ö32, Ö37, Ö38
	Lisans eğitimi yeterli	Ö4, Ö5, Ö10
	Akademisyenlerin ders anlatımlarının gözlemlenmesi	Ö2, Ö10
Lisans programının teknoloji entegrasyonu bağlamında yeterliği	Uygulamalı teknoloji dersleri eklenmeli	Ö1, Ö4, Ö7, Ö10, Ö17, Ö18, Ö19, Ö21, Ö23, Ö24, Ö25, Ö26, Ö29, Ö30, Ö31, Ö32, Ö33, Ö34
	Alan bilgisiyle bütünleşmiş şekilde verilmeli	Ö13, Ö15, Ö23, Ö36, Ö37
	Staj uygulamasında kullanılmasına yönelik geliştirilmeli	Ö12, Ö13, Ö24, Ö25
	Yeni teknolojiler ortaya çıktıkça program güncellenmeli	Ö20, Ö34

Tablo 4. incelendiğinde az sayıda öğretmenin (f=6) Türkçe eğitiminde teknoloji kullanımı bağlamında ders aldığı görülmektedir. Ders alan ve farklı derslerde teknoloji kullanımına dair bilgi edinen (f=4) öğretmenler, bu derslerin Office programlarının kullanımında, okullarda yer alan teknolojik araçların kullanımında ve alan bilgisini teknoloji aracılığıyla verebilme sürecinde katkısı olduğunu vurgulamıştır. Bunun yanında öğretmenlerin büyük çoğunluğunun Türkçe eğitiminde teknoloji kullanımı bağlamında ders almadığı tespit edilmiştir. Lisans eğitiminde ders almayan öğretmenler bu eksikliklerini bireysel çabalarıyla eğitici içerikler kullanarak; görev yaptıkları kurumda deneme yanılma yoluyla, tecrübeli öğretmenlerden veya okul idarecilerinden yardım alarak; Millî Eğitim Bakanlığının düzenlemiş olduğu eğitimlere katılarak gidermişlerdir. Türkçe öğretmenliği lisans programının teknoloji entegrasyonu bağlamında yetersiz olduğunu ifade eden öğretmenler, programa uygulamalı teknoloji derslerinin eklenmesi, bu derslerin alan bilgisiyle bütünleşmiş bir şekilde verilmesi, özellikle okullarda kullanılan teknoloji araçlarını kullanabilmeye yönelik içeriklerin olması, staj uygulamasında bu araçların daha sık kullanılmasına yönelik standartların oluşturulması ve teknolojide meydana gelecek gelişmeler ışığında programın sürekli güncellenmesi yönünde fikir beyan etmiştir. Eğitimde teknoloji entegrasyonu bağlamında Türkçe öğretmenliği lisans programına yönelik bazı öğretmen görüşleri şu şekildedir:

“Hiç kullanmayacağımız bilgiler derslerle veriliyor maalesef. Okuduğum dönemde de teknoloji kullanımına dair bir ders yoktu. Daha pragmatik programlar oluşturulabilir.” (Ö1)

“Teknoloji ile uyumlu olduğunu düşünmüyorum. Okullarda kullanılan programlar ve teknoloji aletleri ile ilgili de eğitimlerin olması gerektiği taraftarıyım. Salt akademik bilgi eksik kalıyor.” (Ö28)

“Üniversitede bu konuyla ilgili bana katkısı olacak bir eğitim almadım.” (Ö26)

“Hocalarımın uygulamada karşılaşılabileceğimiz durumlar karşısında bize verdikleri bilgiler sayesinde bakanlık tarafından bize sunulan internet, akıllı tahta vb. araç gereçleri aktif bir şekilde kullanmama olanak sağladı.” (Ö17)

“Çok katkısı olmadı. Bilgisayar hariç geri kalanları kendi ilgi ve çabamızla öğrendik. MEB'in çevrimiçi eğitimleri sayesinde bilgi sahibi olduk.” (Ö21)

“Üniversitede aldığım teknoloji eğitiminin, eğitim-öğretim hayatıma çok fazla etkisi olmadı. Teknoloji anlamında kendimi geliştirdim. Bu bireysel bir çaba, eğitici içerikler izledim.” (Ö30)

“Teknoloji sürekli yenilenen canlı bir dinamiğe sahiptir. Oysa lisans programlarında bu sürece uyum sağlayacak bilgisini yenileyecek ve geliştirecek imkânların ve müfredatın olduğunu düşünmüyorum. Daha ziyade temel bilgiler veriliyor. Programa teknolojiyle ilgili dersler eklenmeli ve sürekli güncellenerek çağa uydurulmalıdır.” (Ö34)

“EBA, akıllı tahta, MEBBİS vs. araçların kullanımı ile ilgili bilgileri çok sonra mesleğe başlayınca öğrendim. Dolayısıyla programa daha çok uygulamalı derslerin eklenmesi gerektiğini düşünüyorum.” (Ö18)

Sonuç ve Tartışma

Bu araştırma kapsamında “*Türkçe dersinde teknoloji kullanımına yönelik öğretmen görüşleri nelerdir?*”, “*okulların altyapı ve materyal yeterliklerine yönelik öğretmen görüşleri nelerdir?*”, “*eğitimde teknoloji entegrasyonu bağlamında Türkçe öğretmenliği lisans programına yönelik öğretmen görüşleri nelerdir?*” sorularına cevap aranmış, öğretmen görüşleri, Türkçe öğretmenliği lisans programı, Türkçe Dersi Öğretim Programı (2019), ders kitapları, Millî Eğitim Bakanlığının sunmuş olduğu veriler ve literatürde yer alan araştırmalar birlikte ele alınarak “*Türkçe dersi kapsamında teknoloji entegrasyonu ve Türkçe öğretmeni yetiştirme süreci*” hakkında çeşitli sonuçlara varılmıştır.

Araştırmaya katılan Türkçe öğretmenlerinin tamamı, teknoloji kullanımının Türkçe derslerine katkı sağlayacağını düşünmektedir. Benzer olarak Yıldız ve Metin'in (2020) yapmış olduğu araştırmaya katılan Türkçe öğretmenlerinin de teknolojiden faydalandıkları ve teknolojik öğrenme ortamlarını gerekli buldukları tespit edilmiştir. Türkçe öğretmenlerinin yanı sıra, Türkçe öğretmen adaylarının da teknoloji kullanımına ilişkin görüşlerinin olumlu olduğu ortaya konulmuştur (Dargut ve Çelik, 2014). Yapılan görüşmelerde öğretmenler teknolojinin, zengin içeriğe sahip olması, bilgiye hızlı erişime ve yaparak-yaşayarak öğrenmeye imkân tanınması, farklı duyulara hitap etmesi, derse ilgiyi artırması, somutlaştırma ve kalıcılığa katkı sağlaması gibi olumlu yönlerini ön plana çıkarmıştır. İlgili literatür incelendiğinde teknolojinin öğretme sürecini kolaylaştırdığı, kalıcılığa, soyut konuları somutlaştırmaya ve zamandan tasarrufa katkı sağladığı, birden fazla duyuya hitap ettiği ve öğrencilerin dikkatini çektiği vurgulanmıştır (Akın, 2015; Yıldız ve Metin, 2020; Yürektürk ve Coşkun, 2020). Söz konusu olumlu yönlerin yanı sıra öğrencilerde dikkat dağınıklığına sebebiyet verebileceği, maliyetinin yüksek olduğu, öğrencilerin kitaplara olan ilgisini azaltabileceği ve yazma alışkanlıklarını kaybedebileceği yönünde olumsuz ifadeler de yer bulmuştur. Türkçe dersinde teknoloji kullanımını gereklilik olarak gören öğretmenler teknoloji kullanım alanlarını sırasıyla; dil bilgisi

öğretimine yönelik etkinlikler, dil becerilerinin öğretimine yönelik etkinlikler ve ölçme değerlendirme faaliyetleri olarak belirlemişlerdir. Yıldız ve Metin'in (2020) yapmış olduğu araştırmaya katılan Türkçe öğretmenlerinin de en çok dil bilgisi alanında teknoloji kullanmayı tercih ettiği sonucuna ulaşılmış, bunun yanında temel dil becerileri ile ilgili uygulamalarda da teknoloji kullanıldığı görülmüştür (Akın, 2015; Yıldız ve Metin, 2020). Araştırmanın ilk alt problemi etrafında elde edilen bulgular, ilgili araştırmalarla birlikte ele alındığında Türkçe dersi sürecinde teknoloji kullanımının gerekli olduğu ve teknolojinin olumlu yönleri üzerinde durulduğu tespit edilmiştir. Bu kapsamda Türkçe öğretmenlerinin eğitimde teknoloji entegrasyonuna bakış açılarının büyük ölçüde olumlu olduğu söylenebilir.

Araştırmaya katılan Türkçe öğretmenlerinin yarısı görev yaptığı okulun teknolojik altyapısını yeterli bulmaktayken, diğer yarısı çeşitli sebeplerle yetersiz bulmaktadır. Eğitimde teknoloji entegrasyonu bağlamında Millî Eğitim Bakanlığının yayımlanmış olduğu raporda yer alan veriler incelendiğinde, FATİH Projesiyle başlatılan hareketlilikten günümüze kadar 448.851 adet akıllı tahtanın kurulmasının tamamlandığı görülmektedir (MEB, 2020). Bu veriler derslik sayısı ile kıyaslandığında hâlâ akıllı tahta ihtiyacının olduğu söylenebilir. Akıllı tahtaların yanı sıra 15.103 okulda 1.015.078 adet data ucu kurulumu yapıldığı, altyapısı tamamlanan okullara Sanal Özel Ağ (Virtual Private Network -VPN) internet erişimi sağlandığı ve bu kapsamda 13.800 okula VPN hizmeti verildiği ilgili raporda ifade edilmektedir. Ayrıca bünyesinde 5 binden fazla kitap ve 240 binden fazla sorunun yer aldığı EBA platformu ön plana çıkarılmıştır. Daha önceki yıllarda izlenme sayılarının düşük olduğu tespit edilen (Ateş, Çerçi ve Derman, 2015) EBA platformu, covid-19 süreci çerçevesinde 23 Mart tarihinden bugüne (raporun yazıldığı tarih) kadar yaklaşık 12 milyar 249 milyon kez ziyaret edilerek dünyada eğitim kategorisinde en çok ziyaret edilen web sitesi olmuştur. İlgili raporda ayrıca öğretmenlerin gelişimi için çeşitli seminerlerin yapıldığı da belirtilerek okulların altyapılarının geliştirilmesine yönelik çalışmaların (akıllı tahta alımları, tablet dağıtımları vb.) devam ettiği vurgulanmıştır (MEB, 2020).

Araştırmaya katılan öğretmenlerin en sık kullandığı teknolojik araçların akıllı tahta, bilgisayar, akıllı telefon, internet ve projeksiyon olduğu tespit edilmiştir. Buna karşın iki öğretmen, teknolojik araç kullanmadığını belirtmiştir. Söz konusu öğretmenlerin, okullarında teknolojik altyapının yetersiz olduğunu ifade etmesi, bu hususta dikkate değer görülmektedir. Araştırma kapsamında elde edilen bulgular, Millî Eğitim Bakanlığının sunmuş olduğu verilerle birlikte ele alındığında bakanlığın eğitimde teknoloji entegrasyonuna önemli bir bütçe ayırdığı ancak öğretmen yetiştirme bağlamında eksikliklerin olduğu söylenebilir. Bakanlık akıllı tahta, tablet, internet altyapısı ve bilgisayar gibi teknolojik araçların temini için yatırım yapmakta, EBA gibi platformlarla içerik sağlamaya çalışmaktayken öğretmenlerin teknolojik araçların ve EBA gibi platformların ders bağlamında kullanımını öğrenmeden mezun oldukları görülmektedir.

Türkçe öğretmenlerinin Türkçe dersinin çerçevesini belirlerken en çok faydalandığı unsurlardan biri olan Türkçe Dersi Öğretim Programı (2019) ve Türkçe ders kitaplarının, ders sürecinde teknoloji kullanımına uygunluğu çerçevesinde çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Programa yönelik görüş bildiren öğretmenlerin çoğunluğu, programın yeterli olduğunu düşünmektedir. Bu kapsamda program incelendiğinde, yetkinlikler başlığı altında dijital yetkinlik kavramının yer aldığı görülmekte, bu yetkinlik çerçevesinde bireyin bilgi iletişim teknolojilerini güvenli ve eleştirel şekilde kullanması hedeflenmektedir. Ayrıca programda yer alan “*Öğrenme öğretme*

sürecinde mümkün olduğunca bilgi ve iletişim teknolojilerinden yararlanılmalıdır. Bu teknolojilerin kullanılması öğretim stratejilerini zenginleştirirken aynı zamanda öğrencilerin öğrenmelerini destekleyecektir. Öğrenciler verileri toplama, organize etme ve sınıflamada, elde ettikleri bulguları yazma, düzenleme ve sunmada bilgisayar programlarından yararlanmaları için teşvik edilmelidir.” ve “Dersin işlenişinde ve uygulamalarda görsel iletişim araçlarına yer verilmeli; slayt, bilgisayar, televizyon, etkileşimli tahta, internet, EBA içerikleri vb. etkin olarak kullanılmalıdır. Teknolojik araç ve gereçler kullanılırken gizlilik, bütünlük ve erişilebilirlik göz önüne alınmalı ve internetin güvenli kullanımı konusunda gerekli uyarılar yapılmalı ve tedbirler alınmalıdır. Dijital kaynakların, özellikle internetten indirilen materyallerin kullanımında intihal yapılmamalı, etik kurallara ve telif haklarına uyulmalıdır.” ifadeleri, teknolojinin Türkçe dersi sürecinde kullanımının gerekli olduğu düşüncesini desteklemektedir. Bunun yanında programda teknoloji okuryazarlığı, dijital okuryazarlık ve medya okuryazarlığı gibi yeni okuryazarlık becerilerinin gelişimine yer verilmiş; tema, konu ve kazanımlarda da teknoloji kavramı işlenmiştir. Buna karşın öğretmenlerin teknolojik bilgilerinin yetersiz oluşu, eğitimde teknoloji kullanımı ve yeni okuryazarlık becerileri kapsamında yeterli düzeyde eğitim almadan yetiştirildiği görülmektedir (Çelik ve Kahyaoğlu, 2007; Demirel ve Dikmen, 2018; Metin, 2018; Direkci, Şimşek ve Uygun, 2020). Bu veriler dikkate alındığında her ne kadar Türkçe öğretmenleri programı yeterli bulsa da öğretmen adaylarının programda yer alan başlıklar kapsamında yeterli düzeyde eğitim almadığı söylenebilir.

Araştırmaya katılan Türkçe öğretmenlerinin çoğunluğu mevcut ders kitaplarının ders sürecinde teknoloji kullanımına uygun olmadığı görüşündedir. Ders kitapları dijital ortama aktarılmış olsa da ders kitaplarının dijital ortamlarda ders işlemeye uygun olmadığı yönünde Türkçe öğretmeni görüşleri mevcuttur (Bayburtlu, 2020). Bunun yanında Türkçe ders kitaplarının teknoloji ve yeni okuryazarlıklar başlıklarındaki eksikliklerine dikkat çeken çeşitli araştırmalar da bulunmaktadır (Direkci, Akbulut ve Şimşek, 2019; Kurt ve Demir, 2019; Geçgel, Kana ve Eren, 2020). Bu kapsamda Millî Eğitim Bakanlığının yayımlanmış olduğu raporda yer alan “2023 Eğitim Vizyonunda belirtilen ders kitabı ve eğitim aracı tanımı ve nitelikleri doğrultusunda basılı materyallerin yanı sıra çağın gereksinimleri ile dijital ve mekanik içerikleri de kapsayacak şekilde yapılacak olan yönetmelik değişikliğinin son aşamasına gelinmiştir.” ifadesi bu hususta güncellemelere ihtiyaç duyulduğu ve çalışmaların devam ettiği noktasında görüş ortaya koymaktadır.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin bir bölümü Türkçe eğitiminde teknoloji kullanımı bağlamında ders aldığını ifade etmiştir. Ders alan ve farklı derslerde teknoloji kullanımına dair bilgi edinen öğretmenler, bu derslerin Office programlarının kullanımında, okullarda yer alan teknolojik araçların kullanımında ve alan bilgisini teknoloji aracılığıyla verebilme sürecinde katkısı olduğunu vurgulamıştır. Bunun yanında öğretmenlerin büyük çoğunluğunun Türkçe eğitiminde teknoloji kullanımı bağlamında ders almadığı tespit edilmiştir. Bu noktada Türkçe öğretmenliği lisans programlarında yer alan derslerde teknolojinin kullanımı ile ilişkisi olduğu düşünülen *bilişim teknolojileri, öğretim teknolojileri ve materyal tasarımı, özel öğretim yöntemleri* gibi derslerin alan bilgisini teknolojiyle bir arada verebilmeye yönelik işlenmediği düşünülmektedir. Bu sebeple de söz konusu derslerin Türkçe eğitiminde teknoloji kullanımına yönelik dersler olmadığı görüşü ileri sürülmüş olabilir. Ayrıca herhangi bir ders almadığını ifade eden öğretmenlerin eksiklikler yaşadıkları ve eksikliklerini kapatabilmek için farklı yollara başvurdukları da görülmektedir. Nitekim farklı öğretmenlik alanlarına dâhil olan öğretmen adaylarının kendilerini

teknolojiyi eğitim amaçlı kullanma açısından yeterli görmedikleri tespit edilmiştir (Aksoğan ve Özek, 2020). Çünkü öğretmenler üniversitelerden eğitim teknolojilerini sınıf içerisinde nasıl kullanacaklarını tam olarak öğrenmeden ve pratik yapmadan mezun olmaktadır (Çelik ve Kahyaoğlu, 2007; Metin, 2018). Bu kapsamda eğitim fakültelerinde, teknolojik araçların derslerde kullanımlarına yönelik bilgi ve becerilerin kazandırılacağı derslere ihtiyaç duyulmaktadır (Yavuz ve Coşkun, 2008).

Ders sürecinde teknoloji kullanımına yönelik lisans eğitiminde ders almadıklarını ifade eden öğretmenler, bu eksikliklerini bireysel çabalarıyla eğitici içerikler kullanarak; görev yaptıkları kurumda deneme yanılma yoluyla, tecrübeli öğretmenlerden veya okul idarecilerinden yardım alarak; Millî Eğitim Bakanlığının düzenlemiş olduğu eğitimlere katılarak gidermişlerdir. Yürektürk ve Coşkun'un (2020) yapmış olduğu araştırmaya katılan öğretmenlerin büyük bir çoğunluğunun, eğitimde teknoloji kullanımına yönelik Millî Eğitim Bakanlığı tarafından düzenlenen hizmet içi eğitimleri aldıklarını tespit edilmiş, bazı öğretmenlerin ise kendi çabalarıyla öğrenmeye çalıştıkları ortaya konulmuştur. Türkçe öğretmenliği lisans programının teknoloji entegrasyonu bağlamında yetersiz olduğunu ifade eden öğretmenler, programa uygulamalı teknoloji derslerinin eklenmesi, bu derslerin alan bilgisiyle bütünleşmiş bir şekilde verilmesi, özellikle okullarda kullanılan teknoloji araçlarını kullanabilmeye yönelik içeriklerin olması, staj uygulamasında bu araçların daha sık kullanılmasına yönelik standartların oluşturulması ve teknolojide meydana gelecek gelişmeler ışığında programın sürekli güncellenmesi yönünde fikir beyan etmiştir.

Araştırma sonuçları genel olarak ele alındığında, Millî Eğitim Bakanlığının eğitimde teknoloji entegrasyonu bağlamında altyapı ve materyal geliştirme çalışmaları için önemli bir bütçe ayırdığı ve FATİH projesiyle beraber çeşitli yatırımlar yaptığı görülmektedir. Bakanlığın yayımlanmış olduğu verilerden ve öğretmen görüşlerinden hareketle bu hususta çeşitli eksiklikler olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanında öğretmenlerle yapılan görüşmelerde, Türkçe öğretmenlerinin ders sürecinde teknoloji kullanımına olumlu baktığı ve çeşitli etkinliklerde teknolojiden faydalandığı ortaya konulmuştur. Ancak bu öğretmenlerin büyük çoğunluğu, Türkçe dersi kapsamında teknoloji kullanımına yönelik lisans programı süresince bir ders almadığını ifade etmiştir. Öğretmenler yaşadıkları eksiklikleri bireysel çabalarıyla, deneme yanılma yoluyla, hizmet içi kurslarla veya kurumdaki çalışanlardan yardım alarak gidermişlerdir. Bu durum özellikle göreve yeni başlayan öğretmenlerin uyum sürecini güçleştirebilmekte, bu süreçte derse girdiği gruplara verilen eğitimin kalitesini düşürebilmektedir. Nitekim lisans sürecinde akıllı tahta, bilgisayar, projeksiyon vb. teknolojik araçları Türkçe dersi bağlamında kullanabilen, EBA gibi platformların içeriklerine hâkim olan, teknolojiyi alan ve pedagoji bilgisiyle birlikte kullanabilen bir öğretmen adayı, göreve başladığında bu hususta daha verimli olabilecektir. Araştırmadan elde edilen sonuçlardan hareketle, Türkçe öğretmenliği lisans programına alan ve pedagoji bilgisini teknolojiyle bütünleştirecek derslerin eklenmesi; bu derslerin öğrenci merkezli ve uygulamalı olarak işlenmesi; okullarda kullanılan akıllı tahta, bilgisayar, tablet vb. teknolojik araçların Türkçe dersi bağlamında nasıl kullanılacağına yönelik eğitim verilmesi; özellikle öğretmenlik uygulaması dersi kapsamında teknolojik araçların ders sürecinde kullanımına ve E-okul, EBA gibi platformların öğretmen adayları tarafından tanınmasına olanak sağlanması ve Türkçe öğretmenliği lisans programının eğitimde yaşanan gelişmelerle birlikte güncellenmesi önerilmektedir.

Kaynakça

- 2023 Eğitim Vizyonu (2018). http://2023vizyonu.meb.gov.tr/doc/2023_EGITIM_VIZYONU.pdf adresinden 01.06.2021 tarihinde alınmıştır.
- Akın, E. (2015). Türkçe dersinde multimedya destekli öğretim ve araçlarının kullanımına yönelik öğretmen görüşleri. *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi*, 2(5), 339-355.
- Akın, E. ve Çeçen, M. A. (2015). Çoklu ortama dayalı Türkçe öğretimine ve çoklu ortam araçlarına yönelik öğrenci görüşleri. *Turkish Studies*, 10(7), 51-72.
- Akpınar, Y. (2003). Öğretmenlerin yeni bilgi teknolojileri kullanımında yükseköğretimin etkisi: İstanbul okulları örneği. *The Turkish Online Journal of Educational Technology*, 2(2), 79-96.
- Aksoğan, M. ve Özek, M. B. (2020). Öğretmen adaylarının teknoloji yeterlilikleri ile teknolojiye bakış açısı arasındaki ilişki. *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi*, 11(2), 301-311.
- Altunbay, M. ve Bıçak, N. (2018). Türkçe eğitimi derslerinde “Z Kuşağı” bireylerine uygun teknoloji tabanlı uygulamaların kullanımı. *Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks*, 10(1), 127-142.
- Ateş, M., Çerçi, A. ve Derman, S. (2015). Eğitim bilişim ağında yer alan Türkçe dersi videoları üzerine bir inceleme. *Sakarya University Journal of Education*, 5(3), 105-117.
- Balçın, M. D. ve Ergün, A. (2016). Fen bilgisi öğretmen adaylarının materyal geliştirme konusundaki teknolojik pedagojik alan bilgisi (TPAB) öz-yeterlik ölçeği: Geliştirme, güvenilirlik ve geçerlik çalışması. *Turkish Journal of Education*, 5(3), 130-143.
- Başak, M. H., ve Ayvacı, H. Ş. (2017). Teknoloji entegrasyonunun eğitim alanında uygulanmasına yönelik bir karşılaştırma: Türkiye-Güney Kore örneği. *Eğitim ve Bilim*, 42(190).
- Bayburtlu, Y. S. (2020). Covid-19 pandemi dönemi uzaktan eğitim sürecinde öğretmen görüşlerine göre Türkçe eğitimi. *Electronic Turkish Studies*, 15(4).
- Brown, T. (2008). Design thinking. *Harvard business review*, 86(6), 84.
- Can, E. ve Topçuoğlu Ünal, F. (2018). Eğitim bilişim ağı kullanımının (EBA) ortaokul öğrencilerinin Türkçe dersine yönelik tutumlarına etkisi. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Eğitim Dergisi*, 3(1), 61-68.
- Cartwright, V. ve Hammond, M. (2003). *The integration and embedding of ICT into the school curriculum: more questions than answers*. ITTE 2003 Annual Conference of the Association of Information Technology for Teacher Education. Leeds: Trinity and All Saint College.
- Chen, J., Belkada, S. ve Okamoto, T. (2004). How a web-based course facilitates acquisition of English for academic purposes. *Language Learning & Technology*, 8(2), 33-49.

- Christiansen, R. (2002). Effects of technology integration education on the attitudes of teachers and students. *Journal of Research on Technology in Education*, 34(4).
- Cradler, J. (1996). *Implementing technology in education: Recent findings from research and evaluation studies*. 14.06.2021 tarihinde <http://www.wested.org/techpolicy/refind.html> adresinden alındı.
- Çakır, R. ve Yıldırım, S. (2009). Bilgisayar öğretmenleri okullardaki teknoloji entegrasyonu hakkında ne düşünüyorlar?. *Elementary Education Online*, 8(3), 952-964.
- Çelik, H. C. ve Kahyaoğlu, M. (2007). İlköğretim öğretmen adaylarının teknolojiye yönelik tutumlarının kümeleme analizi. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 5(4), 571-586.
- Dargut, T. ve Çelik, G. (2014). Türkçe öğretmeni adaylarının eğitimde teknoloji kullanımına ilişkin tutum ve düşünceleri. *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 2(2), 28-41.
- Demetriadis, S., Barbas, A., Molohides, A., Palaigeorgiou, G., Psillos, D., Vlahavas, I. ve Tsoukalas, I. A. (2003). Cultures in negotiation: teachers' acceptance/resistance attitudes considering the infusion of technology into schools. *Computers and Education*, 41(1), 19-37.
- Demirer, V. ve Dikmen, C. H. (2018). Öğretmenlerin FATİH Projesine Yönelik Görüşlerinin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Bağlamında İncelenmesi. *İlköğretim Online*, 17(1), 26-46.
- Direkci, B., Akbulut, S. ve Şimşek, B. (2019). Türkçe dersi öğretim programı (2018) ve ortaokul Türkçe ders kitaplarının dijital okuryazarlık becerileri bağlamında incelenmesi. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7(16), 797-813.
- Direkci, B., Şimşek, B. ve Uygun, M. (2020). Türkçe öğretmenlerinin Türkçe Dersi Öğretim Programı'nda (2019) yer alan okuryazarlık becerilerinin kazandırılmasına ilişkin görüşlerinin incelenmesi. *Eğitim ve Yeni Yaklaşımlar Dergisi*, 3(1), 34-49.
- Ercan, A. N. ve Ateş, M. (2015). Ekrandan okuma ile kâğıttan okumanın anlama düzeyi açısından karşılaştırılması. *Turkish Studies*, 10(7), 395-406.
- Erdemir, N., Bakırcı, H. ve Eydurhan, E. (2009). Öğretmen adaylarının eğitimde teknolojiyi kullanabilme öz güvenlerinin tespiti. *Türk Fen Eğitimi Dergisi*, 6(3), 99-108.
- Ersoy, M. ve Gürgen, L. (2021). Eğitim teknolojileri ile ilgili makalelerin incelenmesi. *E-Uluslararası Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 12(2), 1-16.
- Fu, J. S. (2013). ICT in education: A critical literature review and its implications. *International Journal of Education and Development Using ICT*, 9(1), 112.
- Geçgel, H. Kana, F. ve Eren, D. (2020). Türkçe eğitiminde dijital yetkinlik kavramının farklı değişkenler açısından incelenmesi. *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 8(3), 886-904.

- Gerring, J. (2007). *Case study research: Principles and practices*. New York: Cambridge University Press.
- İskender, H. (2016). Eğitim bilişim ağı'nda bulunan 7. sınıf Türkçe dersi videolarının ilköğretim Türkçe dersi (6, 7, 8. Sınıflar) öğretim programıyla uyumu. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(24), 1043-1068.
- Jedreskog, G. ve Nissen, J. (2004). ICT in the classroom: is doing more important than knowing?. *Education and information technologies*, 9(1), 37-45.
- Karagül, S. (2020). *Türkçe öğretmeni adaylarının temel teknoloji yeterlik düzeyi algılarının incelenmesi (Burdur örneği)*. L. Uzun, B. Ü. Bozkurt, E. Arıca Akkök, Ö. Dağ Tarcan (Eds.), *Türkçenin Eğitimi-Öğretiminde Kuramsal ve Uygulamalı Çalışmalar – 11 içinde*, (469-481). Ankara: Ankara Üniversitesi TÖMER.
- Kırındı, T. ve Durmuş, G. (2019). Fen bilimleri öğretmenlerinin teknolojik pedagojik alan bilgilerinin incelenmesi. *Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 20(3), 1340-1375.
- Kinuthia, W., Brant Ley-Dias, L. ve Clarke, P. A. J. (2010). Development of pedagogical technology integration content knowledge in preparing mathematics preservice teachers: The role of instructional case analyses and reflection. *Journal of Technology and Teacher Education*, 18(4), 645-669.
- Kurt, B. ve Demir, N. (2019). *Türkiye, Avusturya ve Macaristan'daki ana dili ders kitaplarında teknoloji kullanımı üzerine bir değerlendirme*. International European Conference on Interdisciplinary Scientific Researches, 15-17 Kasım, Paris.
- Kuzhan, M. ve Fidan, M. (2020). Türkçe eğitiminde bilişim ve teknoloji kullanımına yönelik araştırmaların konu alanı ve yöntem yönünden analizi. *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 8(4), 1343-1367.
- Merriam, S. B. (2013). *Nitel araştırma: Desen ve uygulama için bir rehber* (3. Baskıdan Çeviri, Çev. Ed.: S. Turan). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Merriam, S. B. (2015). *Qualitative research and case study applications in education*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Metin, E. M. (2018). Eğitimde teknoloji kullanımında öğretmen eğitimi: Bir durum çalışması. *Journal of STEAM Education*, 1(1), 79-103.
- Miles, M. B. ve Huberman, A. M. (1994). *Qualitative data analysis*. Amerika Birleşik Devletleri: SAGE Publications.
- Millî Eğitim Bakanlığı. (2017a). *Öğretmenlik mesleği genel yeterlikleri*. http://oygm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_12/11115355_YYRETMEN_LYK_MESLEYY_GENEL_YETERLYKLERY.pdf adresinden 14.06.2021 tarihinde alınmıştır.
- Millî Eğitim Bakanlığı. (2017b). *Türkçe öğretmeni özel alan yeterlikleri*. https://oygm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_11/06160031_1-YYretmen_Yeterlikleri_KitabY_tYrkYe_YYretmeni_Yzel_alan_yeterlikleri_ilkYYretim_parYa_4.pdf adresinden 14.06.2021 tarihinde alınmıştır.

- Millî Eğitim Bakanlığı. (2018). *2023 eğitim vizyonu*. http://2023vizyonu.meb.gov.tr/doc/2023_EGITIM_VIZYONU.pdf adresinden 10.06.2021 tarihinde alınmıştır.
- Millî Eğitim Bakanlığı. (2019). *Türkçe dersi öğretim programı*. <https://mufredat.meb.gov.tr/Dosyalar/20195716392253-02-T%C3%BCrk%C3%A7e%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1%202019.pdf> adresinden 10.06.2021 tarihinde alınmıştır.
- Millî Eğitim Bakanlığı. (2020). *Vizyonumuz-misyonumuz Fatih Projesi*: <http://fatihprojesi.meb.gov.tr/about.html> adresinden 14.06.2021 tarihinde alınmıştır.
- Millî Eğitim Bakanlığı (2020). *Millî Eğitim Bakanlığı 2021 Yılı Bütçe Raporu*. <http://sgb.meb.gov.tr/www/mill-egitim-bakanligi-2021-yili-butce-raporusunusu-yayinlanmistir/icerik/404> adresinden 10.06.2021 tarihinde alınmıştır.
- Organization of Economic Cooperation and Development. (2019). *The new millennium learners: Main findings*. Paris: OECD.
- Özdemir, E. (2017). Promoting EFL learners' intercultural communication effectiveness: A focus on Facebook. *Computer Assisted Language Learning*, 30(6), 510-528.
- Patton, M. Q. (2018). *Nitel araştırma ve değerlendirme yöntemleri* (2. Baskı). Ankara: Pegem Akademi.
- Sancar-Tokmak, H., Surmeli, H. ve Ozgelen, S. (2014). Preservice science teachers' perceptions of their TPACK development after creating digital stories. *International Journal of Environmental and Science Education*, 9(3), 247-264.
- Sözer, B., Özdamar, N. ve Pilanci, H. (2020). Yabancı dil öğrenimi için hazırlanan e-öğrenme ortamlarına ilişkin kullanılabilirlik araştırmalarının incelenmesi. *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi*, 6(4), 174-207.
- Şahin, A. ve Akçay, A. (2011). Türkçe öğretmeni adaylarının bilgisayar destekli eğitime ilişkin tutumlarının incelenmesi. *Electronic Turkish Studies*, 6(2), 909-918.
- Şendurur, P. ve Arslan, S. (2017). Eğitimde teknoloji entegrasyonunu etkileyen faktörlerdeki değişim. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (43), 25-50.
- Tanik Önal, N. (2021). Investigation of technology integration knowledge of science teachers: A case study. *International Journal of Curriculum and Instruction*, 13(1), 773-793.
- Timur, B., Yılmaz, Ş. ve İşseven, A. (2017). Ortaokul öğrencilerinin eğitim bilişim ağı (EBA) sistemini kullanmalarına yönelik görüşleri. *Asian Journal of Instruction*, 5(1), 44-54.
- Türk Dil Kurumu. (2021). Güncel Türkçe sözlük. <http://www.tdk.gov.tr/> adresinden 10.06.2021 tarihinde alınmıştır.

- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. (2019). Teachers' role and needs in the ICT environment. <http://www.unescobkk.org/education/ict/themes/training-of-teachers/guidelines/teachers-role-and-needs/> adresinden 02.06.2021 tarihinde alınmıştır.
- Usluel, Y. ve Demiraslan, Y. (2005). Bilgi ve iletişim teknolojilerinin öğrenme-öğretme sürecine entegrasyonunu incelemede bir çerçeve: Etkinlik kuramı. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (28), 134-142.
- Wang, S. ve Vásquez, C. (2012). Web 2. 0 and second language learning: What does the research tell us?. *CALICO journal*, 29(3), 412-430.
- Yavuz, S. ve Coşkun, A.E. (2008) Sınıf öğretmenliği öğrencilerinin eğitimde teknoloji, kullanımına ilişkin tutum ve düşünceleri. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 34(1), 276-286.
- Yıldız, D. ve Metin, M. (2020). Türkçe öğretmenlerinin teknolojik öğrenme ortamlarını kullanma durumları. *Öğretim Teknolojileri ve Öğretmen Eğitimi Dergisi*, 9(2), 144-155.
- Yiğit-Koyunkaya, M. ve Tataroğlu-Taşdan, B. (2019). Matematik öğretmen adaylarının ders planlarının teknoloji entegrasyonu açısından değerlendirilmesi. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20, 1137-1166.
- Yılmaz, Y., Üstündağ, M. T., Güneş, E. ve Çalışkan, G. (2017). Dijital hikâyeleme yöntemi ile etkili Türkçe öğretimi. *Eğitim Teknolojisi Kuram ve Uygulama*, 7(2), 254-275.
- Yürektürk, F. N. ve Coşkun, H. (2020). Türkçe öğretmenlerinin teknoloji kullanımına ve teknoloji destekli Türkçe öğretiminin etkililiğine dair görüşleri. *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 8(3), 986-1000.

**Şeytanın Avukatı ve Goethe'nın Faustus Adlı Yapıtlarında Geçen
Şeytan Temasının Anamentinsellik Açısından Karşılaştırmalı
İncelenmesi**

A Comparative Study on the Devil Theme in “The Devil’s Advocate” and
“Faustus” By Goethe Within the Framework of Hypertextuality

Rabia AKSOY ARIKAN

Dr. Öğretim Görevlisi, Çankırı Karatekin Üniversitesi Yabancı Diller Bölümü /
Cankırı Karatekin University, Foreign Languages Department,
rarikan18@gmail.com, Orcid ID: 0000-0002-9074-7428

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	16 Temmuz / July 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	16 Eylül / September 2021
Yayın Tarihi – Date Published	20 Eylül / September 2021
Yayın Sezonu	Temmuz – Ağustos - Eylül
Pub Date Season	July – August - September

Atf / Cite as: Aksoy Arıkan, R. (2021), Şeytanın Avukatı Ve Goethe'nın Faustus Adlı Yapıtlarında Geçen Şeytan Temasının Anamentinsellik Açısından Karşılaştırmalı İncelenmesi/A Comparative Study on the Devil Theme in “The Devil’s Advocate” and “Faustus” By Goethe Within the Framework of Hypertextuality. Turkish Academic Research Review, 6 (3), 903-919. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/64962/972528>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Şeytanın Avukatı ve Goethe'nın Faustus Adlı Yapıtlarında Geçen Şeytan Temasının Anamensellik Açısından Karşılaştırmalı İncelenmesi

Rabia AKSOY ARIKAN

Öz

Şeytanın tarihine bakıldığında, şeytanla içiçe geçen kötülüğün Şeytan'dan ayrıştığını, daha iyisinin yerini kötülüğe bıraktığını görülmektedir. Şeytan, uzun süren dinsel bir geçmişe sahip iken, kötülük modern ya da bugünü de kapsayan yakın geçmişin bir sorunu olarak kabul edilmekte, sanatın bütün formlarında karşılık bulmaktadır. Günümüzde, Batı Edebiyat ve kültür dünyasında sıklıkla kullanılan “devilistik image”, “faustik, faustvari, faustça yaklaşım” temaları somut bir düşüncenin varlığına dair bilgiler sunmaktadır. Her ne kadar bunlar halk efsanesi olarak görülse de sanatın farklı türlerinde imge olarak yerini almışlardır. Özellikle Alman Edebiyatından Johann Wolfgang Goethe'nin ünlü eseri Faust'ta insanın şeytan tarafından yoldan çıkarılması hikâyesi batı insanının kültürel kodlarına etki eden en çarpıcı örneklerdendir. Şeytanın her daim insanın peşinde olduğu düşüncesi köklü bir korku malzemesi oluşturmuştur. Aynı anlayış günümüz sinemasında da “Şeytanın Avukatı” adlı filmde görsel uyarlamalarla yerini almış, etkin örnekleme ve göndermeleriyle iyi bir örnek sergilemiştir. Tarihte ve günümüzde çekinilerek yaklaşılan bu konuya gerek batıda gerekse doğuda çok yer verilmediği incelemeler esnasında gözlenmiştir. Hatta edebiyatımızda konuyla ilgili olarak batıya kıyasla yok denecek kadar az eser verildiği görülmektedir. Düşünsel açıdan ise yapılan incelemeyle gerçekleştirilmek istenen, tasavvufta her şeyin zıddıyla gerçekleştiği düşüncesinden hareketle karşıt anlayış uygulamalarına da yer vermektir. Bu çalışmanın amacı, sanatın değişik yönlerini temsil eden bu iki yapıtta uyarlanan “Şeytan Teması”nın ana metinsellik açısından incelenmesini içermektedir. Çalışmada öncelikle giriş bölümünde tarihsel anlamda kötülük ve şeytan temalarına, incelemede yöntem olarak kullanılacak olan ana metinsellik ilgili açıklamalara, her bir yapıtta geçen Şeytan temalarına ve karşılaştırmalarına, yapıtların ana metinsellik açısından değerlendirilmelerine, konuyla ilgili tespit ve bulgulara sonuç bölümünde yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Şeytan, Şeytan Teması, Şeytanın Avukatı, Faustus, Anamensellik.

A Comparative Study on the Devil Theme in “The Devil’s Advocate” and “Faustus” By Goethe Within the Framework of Hypertextuality

Abstract

Looking at the history of Satan, it seems that evil intertwined with Satan has separated from Satan, and for the better, it has been replaced by evil. Satan has a long-standing religious past, while evil is considered a problem of the recent past, including the modern or the present, and it is reciprocated in all forms of art. Nowadays, the themes of “devilistic image”, “faustik, faustvari, faustian approach”, which are often used in the Western Literary and cultural world, provide information

about the existence of a concrete idea. Although these are considered folk legends, they have taken their place as images in different types of art. Especially in Faust, the famous work of Johann Wolfgang Goethe from German Literature, the story of man's being led astray by the devil is one of the most striking examples of the influence on the cultural codes of western man. The idea that the devil is always after a person has created a deep-rooted fear material. The same understanding has taken its place in today's cinema with visual adaptations of the film "Devil's Advocate", and it has set a good example with its effective sampling and submissions. It has been observed during the studies that this issue, which has been approached with reservations in history and today, has not been given much space both in the west and in the east. In fact, it seems that there are very few works on the subject in our literature compared to the west. From an intellectual point of view, it is also necessary to include opposite understanding practices based on the idea that everything happens in the opposite way in the tasawwuf that wants to be realized with the examination done. The purpose of this study is to examine the "Devil Theme" adapted in these two works, which represent different aspects of art, from the point of view of the main textuality. Firstly, in the introduction section, in the historical sense, the themes of evil and the devil, reviews the related disclosures, which will be used as a method in each of the last, Demon which has become the bane of the main themes in the work to compare the main findings of the work they identified and evaluated in terms of the relevant textuality will be given in the results section.

Keywords: Devil, Devil Theme, Devil's Advocate, Faustus, Hypertextuality.

Structured Abstract

Investigating the history of Devil, it can be seen that evil intertwined with Devil dissociates from Devil, and better yet, leaves its place to evil. While Devil is the creation of a long-lasting religious past, evil excels as a problem of the recent past that captures and scorches the modern or present, and seeps into literature and the novel.

The devil; being in four different formats: an independent policy from God; an aspect of God; a created being, a fallen angel; human evil, even though they are different from each other as a symbol of these variations, some thousand-year period eliminated through the various stages of the views, and the devil is a tradition that some stores contributes to the formation of the idea of the monotheistic religions. If traditionally Evil, metaphysical evil: the lack of perfection in any created world; natural evil: for example, cancer or earthquake, a hurricane from natural events such as" evils arising; moral evil: deliberately causing pain, torture, conviction or dismissal paid to work, genocide, the nation-state made in accordance with the human exchange, an area to "freedom", "democracy" are divided into three categories including evils like to bring. "For many people now, the centuries-old modernization project seems like a catastrophic mistake, a cosmic act of destruction and evil. The figure of Faust, on the other hand, appeared in a new symbolic role as the devil who cut humanity off from nature and drew us to the path of disaster" (Berman 1994: 103).

Both Islam and Christianity consider the individual's desire for individuality to be the main cause of evil; and the desire to exist is mainly demonic. The important point here, says Gerald Messaide, is that belief in the existence of

Satan arises from the denial of the individual. A person who does not renounce himself for the benefit of God is a fool and is a slave of Satan. This Devil's interpretation relates Islam with a religion of Catholic Christianity: both of them, up to now with artificial differences, condemn with the same certainty the individualism inherited from the French Revolution and peaking in romanticism. The common basis of Islamic and Christian philosophers is the reduction of the individual in the face of the almighty God, or even his disappearance. "Protestantism, which isolates the individual in the face of God, glorified the individual. It also gave him a sense of freedom" (Messadie 1998: 502,503). In the Middle Ages, on the other hand, as Le Goff said, "the main thing is not to leave the individual alone. The one who is left alone only does evil. The biggest sin is differentiation." In the Middle Ages, people get involved in a group or community and melt away from proving themselves in these groups. However, peace may be within the group and thanks to the group. Arrogance is the "mother of all evil" due to exaggerated individualism; if it is pride, it means going into temptation and going astray. In the Middle Ages, one's own physical difference is not addressed. Neither in literature nor in art do people describe themselves by their distinctive features. Each of them is reduced to a physical type reflecting the coterie to which it belongs, the social class (Le Goff 1999: 225). Islam and Christianity meet at the ethnocentric denominator and come to a consensus on the "Devil"; and from the egocentric point of view of the "civilization process", the "devil" is replaced by evil in its entirety. Evil/demonic creativity in literature is directly related to this egocentric stance.

The idea of the devil in Christianity completely shaped not only the perception of people, but also the lives of European society throughout the Middle Ages. Clergy, called clergy, are the only means of communication between decency and man. Everything these clergy say is considered God's commandment, not opposed and not questioned. Indeed, the church that holds this power is the only authority. Therefore, those who opposed the church were excluded from religion and excommunicated. It is believed that people who oppose the church fall under the rule of Devil. Many people were tortured by courts called the Inquisition, and many people were burned because the devil entered them. XVIII. By the middle of the century, a deep-rooted culture of fear had occurred in western society, living in fear of both the church and the devil. In this period, the concepts of Inquisition, witch, excommunication, torture, castle, vampire, magic and mostly Devil took place in a wide range of Western art, from architecture to literature. Especially his reflections in literature have offered a very wide opening to cinema. This literature, called Gothic, has left deep traces in the artistic and cultural world of the West. In modern cinema, *The Devil's Advocate* (Devil's Advocate 1997) is one of the most striking examples of this.

In this study, the theme of Devil, the film "Devil's Advocate" and Goethe's works "Faust" will be examined by the hypertextual method. The aim of the study is to see the use of the theme in question with the hyper textual readings and to overview the works of art with today's understanding. In relation to this situation, the devil theme will be examined in the works, followed by theoretical information about hypertextuality, which is the method of the study, then the hypertextuality dimension of the devil theme in the works will be discussed chronologically, the findings and determinations obtained by the conclusion section will be presented.

Giriş

Kötülük (şer, şeytan), farklı dinlerde farklı şekillerde algılanmaktadır. Şeytan kavramı, Şeytan ile ilgili algıların oluşturduğu gelenek açısından tanımlanmaktadır. Örneğin, Yahudi-Hıristiyan ve Hindu-Budist gibi çeşitli Şeytan gelenekleri mevcuttur (Russell 1999: 53). Ancak Şeytan'ın İslamiyet ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi aynı anlamda algılandığı durumlar da söz konusudur. Özel anlamda genel olarak metafiziksel kötülük kavramının bulunmadığı birçok sistem bulunmaktadır. Şamanizm, bir dünya görüşü olarak bütünüyle mistiktir; ancak bu inançta ne Tanrıya, ne de şeytana yer vardır. Eski Moğol dininin temelinde Şamanizm'den farklı olarak kozmik kötülük görüşü hâkimdir. Moğolların kötülük ilkesi ne Zerdüştilerin Ehrimen'ine, ne de Maniheiztler'in "acımasız karanlığına" benzer ve cansız olduğu için de Hıristiyanlığın şeytan görüşünden ayrılmaktadır. Tibetliler ise kendi aralarında bile birçok gruplara ayrılan pek çok şeytan türü olduğunu kabul etmektedirler (Gumilëv 2003: 273, 281). Şeytan düşüncesini ortaya çıkaran ve geliştiren dinsel gelenekler Hıristiyan-Müslüman-Yahudi inanç sistemlerinde yer almaktadır. Bu üç din, Şeytan sorunu ya da düşüncesiyle en dolaysız biçimde karşı karşıya gelmektedir. Nitekim sorun en kesin biçimiyle, tek tanrılı dinlerde Tanrı'nın birliğine, iyiliğine ve kadir-i mutlaklığına duyulan inançla kötülüğün varlığı arasındaki zıtlıkta kendini göstermektedir. Dolayısıyla gerek İslamiyet gerekse Hıristiyanlık bireyin, bireylik özlemini kötülüğün temel nedeni; var olma arzusunu da esas olarak şeytansı kabul etmektedir.

Gerald Messaide, Şeytan'ın varlığına inancın, bireyin onu benimsemesinden kaynakladığını ifade etmektedir. Messaide'ye göre Tanrı için kendinden ödün vermeyen kimse aptaldır ve Şeytan'ın kölesidir. Bu Şeytan yorumu İslam'ı, Katolik Hıristiyanlığın kardeşi bir din haline getirmektedir: Her ikisi de, günümüze kadar, yapay farklılıklarla, Fransız Devrimi'nden miras alınan ve romantizmde doruk noktasına ulaşan bireyciliği aynı şekilde yargılamaktadır. İslam ve Hıristiyan filozoflarının ortak temeli, kadir-i mutlak Tanrı karşısında bireyin indirgenmesi, yok saymasıdır. Burada Hıristiyan dünyasında mezhepler arasındaki ayrım da dikkati çekmektedir. Messadie bu konuda görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir: "Tanrı karşısında bireyi tecrit eden Protestanlık bireyi yüceltti. Ona özgürlük duygusunu da verdi" (Messadie 1998: 502, 503).

Hıristiyanlıktaki şeytan düşüncesi sadece insanların algısını değil Ortaçağ boyunca Avrupa toplumunun yaşayışlarını da tümüyle şekillendirmiştir. Ruhban sınıfı denilen din adamları Tanrı ve insan arasındaki tek iletişim yoludur. Bu din adamlarının söylediği her şey Tanrının buyruğu olarak kabul edilmiş, karşı

gelinmemiş ve sorgulanmamıştır. Nitekim bu gücü elinde bulunduran kilise tek otoritedir. Dolayısıyla kiliseye karşı gelenler dinden çıkarılmış ve afroz edilmiştir. Kiliseye karşı gelen insanların şeytanın yönetimine girdiğine inanılmıştır. Engizisyon adı verilen mahkemelerle birçok insana işkence edilmiş, birçok insan içine şeytan girdi diye yakılmıştır. XVIII. Yüzyılın ortalarına kadar hem kilise hem de şeytan korkusuyla yaşayan batı toplumunda köklü bir korku kültürü meydana gelmiştir. Bu dönemdeki engizisyon, cadı, afroz, işkence, şato, vampir, büyü ve çoğunlukla da şeytan kavramları mimariden edebiyata kadar geniş bir yelpazede batı sanatında yer edinmiştir. Özellikle de edebiyattaki yansımaları sinemaya çok geniş bir açılım sunmuştur. Gotik diye adlandırılan bu edebiyat batının sanat ve kültür dünyasında derin izler bırakmıştır. Günümüz sinemasında ise *The Devil's Advocate* (Şeytanın Avukatı 1997) filmi bunun en çarpıcı örneklerindedir.

Şeytanın tarihine bakıldığında, şeytanla içiçe geçen kötülüğün Şeytan'dan ayrıştığını, daha iyisi, yerini kötülüğe bıraktığını görülmektedir. Şeytan, uzun süren dinsel bir geçmişin oluşu iken, kötülük modern ya da bugünü de kapsayan yakın geçmişin bir sorunu olarak kabul edilmekte, sanatın bütün formlarında karşılık bulmaktadır. Şeytan; birbirinden farklı dört oluş biçimine:

1. Tanrı'dan bağımsız bir ilke;
2. Tanrı'nın bir yönü;
3. Yaratılan bir varlık, düşmüş bir melek;
4. İnsanı kötülüğün bir simgesi olarak birbirinden farklı olsalar da bu çeşitlemeler, bin yıllık süreler boyunca çeşitli aşamalarla görüşlerden bazılarını eleyen, bazılarını da saklayan bir geleneğin, tek tanrılı dinlerin şeytan düşüncesinin biçimlenmesine katkıda bulunmaktadır.

Geleneksel olarak kötülükse,

1. Metafizik kötülük: yaratılan herhangi bir dünyada kusursuzluğun eksikliği;
2. Doğal kötülük: örneğin kanser ya da deprem, kasırga gibi "doğal olaylardan" kaynaklanan kötülükler,
3. Ahlaki kötülük: kasıtlı bir biçimde acıya yol açma; işkence, ücretli çalışmaya mahkûm etme ya da işten çıkarma, soykırım, ulus-devlet gereğince yapılan insan mübadelesi, bir bölgeye "özgürlük", "demokrasi" götürme gibi kötülükler olmak üzere üç kategoriye ayrılmaktadır.

Berman'ın şu sözleri günümüz Şeytan algısını özetler niteliktedir: “Artık birçok insan için, yüzyıllardır süren modernleşme projesi felaketle biten bir hata, kozmik bir yıkım ve şer eylemi gibi görünüyor. Faust figürü ise yeni bir simgesel rolle, insanlığı doğadan koparan ve bizleri felaket yoluna çeken şeytan olarak ortaya çıktı” (Berman, 1994: 103).

Bu çalışmada Şeytan teması, “Şeytanın Avukatı” filmi ve Goethe'nin “Faust” adlı yapıtları ana metinsellik yöntemiyle incelenecektir. Çalışmanın amacı ana metinsellik okumalarıyla söz konusu temanın kullanımını görmek ve sanat yapıtlarını günümüz anlayışıyla tekrar ele almaktır. Bu durumla ilgili olarak sırasıyla eserlerde şeytan teması incelenecek, sonrasında çalışmanın yöntemini teşkil eden ana metinsellik(hypertextuality) hakkında kuramsal bilgi verilecek, sonrasında eserlerde geçen şeytan temasının ana metinsellik boyutu kronolojik olarak ele alınacak, sonuç bölümüyle elde edilen bulgular ve tespitler sunulacaktır.

“Şeytanın Avukatı” Filminde “Şeytan” Teması

Tüm dinlerde anlatılan şeytan olgusunun aynı ya da benzer olduğu filmde, ana fikir olarak şeytanın tarzı olan kibir ve ego anlatılmaktadır. İnsanların sınırlarını aştıktan sonra nelere teslim olduklarını ve sonrasında bazı şeyleri düzeltmenin zorluklarından bahsedilmektedir.

Şeytanın Avukatı, dünyaya şekil ve yön veren kişilerin ya da gizli örgütlerin dünyanın geleceğine bakışını yansıtmaktadır. Film aynı zamanda tüm semavi dinlerin Şeytan'a yönelik bakış açılarını da sorgulamaktadır. Semavi dinlerin şeytan hakkında söyledikleri karşısında Şeytan'ın kendisini nasıl savunduğunu göstermektedir. Diğer taraftan Şeytan ve insan arasında geçmesi muhtemel bir hesaplaşmayı başarılı bir kurguyla aktarmaktadır.

Filmin ilk sahnelerinde Kevin kişisel çıkarları için doğruyu bildiği halde gerçeği gizlediği için Şeytan'ın avucuna düşüyor gibi görünse de aslında ilerleyen dakikalarda Kevin'ın ve final sahnesinde Şeytan'ın söylediği gibi bunun öncesindeki tüm davalarda da özgür iradesiyle birçok defa yanlış yolu tercih ettiğini gösterecektir.

Filmin ilerleyen sahnelerinde Kevin'ın annesini ilahi söylerken bir Pazar ayınında görülür ve Pazar günü çalıştığı için Kevin'ın karısını dışlayan bir konuşma dikkati çeker.

Filmde sonradan öğrenildiği gibi Kevin, Milton'ın yani Şeytan'ın oğludur. Milton; Kevin'in annesinin söylediğinin aksine onları sonradan bulmaz. En baştan beri Kevin'ı hayatının her alanında gözlemler. Milton tanışma sahnesinde memnun oldum, diyen Kevin'e cevap vermemesi onu zaten tanıdığına göstergesidir.

Şeytan, Kevin'ı şirketine davet etmek için olgunlaşmasını daha da çok kibirlenmesini bekler ve sabırla harekete eder. Yıllarca onu davet etmek için beklemesine rağmen Kevin New York'a geldiğinde doğrudan onun karşısına çıkmaz. Onu uzaktan gözlemlemeye devam eder. Lüks hayat seçeneğini ona gösterdikten sonra onun karşısına çıkar. Milton'ın böyle davranma nedeni, kendi deyimiyle karşısındakini nezaket göstererek öldürmektir. Şeytan'ın ya da onun yolunu takip eden insanların, ele geçirmek istediği kişilerde deneyeceği ilk şey insanlara makam, para ve itibar vaat ederek ve tüm bunları tattırarak onları avuçlarına almaktır. Filmin tüm içeriğinde bu durum çarpıcı bir şekilde gözlenmektedir. Nitekim bu şekilde Kevin'in karşısına daha etkileyici ve daha güçlü bir şekilde çıkar. Âdeta ben güçlüyüm, benim tarafıma geçersen tüm bunlara kavuşacaksın, mesajını verir.

Filmde geçen Şeytanî temalar şu diyaloglarda daha net görülmektedir: Şeytan'ın Kevin'a: "Bizim sırrımız bu vurmadan önce yüzüne güleriz." Der. Ya da Kevin'dan, keçi kesip Şeytan'a tapan milyarder bir adamı savunması istenir, ancak bu ayın davasına sağlık hukuku davası olarak bakar. "Bu bir test değil mi?" diye sorduğunda ise Şeytan "Her şey öyle değil mi?" diye karşılık verir. Ayın yapan adam: "Kanın ruhani bir para olduğuna inanırsınız." Demesi şeytani temaya bir diğer örnektir.

Şeytan'ın şu söylemleri onun kötü duygularını daha iyi filmdeki şeytani temalara vurgu yapmaktadır: "En başından beri beni hep küçük gördüler ama sen bile evrenin efendisi olduğumu tahmin edemiyorsun öyle değil mi? Kendine bu kadar güvenme evlat. Ne kadar iyi olursan ol, asla dikkatleri üstüne çekme. Bu en büyük hatan olur. Her zaman küçük görünmek zorundasın. Sessiz ol, küçük adam ol. Aptalı oyna, istenmeyeni... Saf görünen zeki ol. Mona Lisa'nın eteğindeki el benim. Ben bir sürprizim evlat, geldiğimi asla görmezler. Sende eksik olan bu." Ancak Şeytan: "En büyük kötülük tavsiyedir." Der. Aynı apartmanda yaşadıkları iş arkadaşlarının eşlerinin Kevin'in eşi Mary Anne'e tavsiyeleri bu söylemin kanıtı niteliğindedir: "Satın almalısın bir kere giymelisin ve fırlatıp atmalısın. Bu seni biraz rahatlatır. Ben derim ki hepsini harca."

Şeytan Kevin'la geçen diyalogunda şu ifadelere yer verir: “Seni izliyordum, bekliyordum, nefesimi tutuyordum. Ama ben bir kuklacı değilim. Bir şeylerin olmasını sağlamam. İşler bu şekilde işlemez. Özgür irade tıpkı kelebek kanatlarına benzer. Bir kere dokundun mu bir daha yerden havalanamazlar. Hayır. Ben sadece sahneyi hazırladım. Kendi iplerini kendin kontrol ediyorsun.” Diyerek Kevin'a tüm kötü şeylerin kendi tercihi olduğunu bilerek suçlu olanları savunduğunu ifade eder. “Ya senin seçtiğin yön” der Şeytan. Kevin bunu reddederek her şeyi kendisine Şeytan'ın yaptırdığını iddia ederek öfkelenir. Şeytan: “Ben bunu asla yapmam Kevin! Sana ne dediğimi hatırla - Belki kaybetme sıran gelmiştir.” Sen buna inanmadın. Kevin “Ben kaybetmem, ben kazanırım, ben avukatım, ben bunu yaparım.” Diye cevap verir. Şeytan “Delillerim bu kadar! Şüphe yok ki kibir benim en sevdiğim günah. Kevin bu çok doğaldır. Kendini beğenme doğandan gelen bir uyuşturucudur.” Der. Kevin'ın: “Benden ne istiyorsun?” sorusuna, Şeytan “Senden kendin olmanı istiyorum. Biliyor musun hep söylerim evlat suçluluk sırtta taşınan bir çuval tuğla gibidir. Tek yapman gereken yere bırakmaktır. O tuğlaları kimin için taşıdığını söyle bana. Tanrı için mi? Cevap bu mu? Tanrı mı? Sana Tanrı hakkında bir iki sır vereyim. Tanrı seyretmeyi sever. O bir oyunbazdır. Bir düşünsene, insana içgüdüler verir sana bu olağanüstü yetiyi verir, sonra ne yapar dersin? Sırf kendi eğlencesi için, kendi özel kozmik komedi filmi için tam zıttı kurallar koyar. Gelmiş geçmiş en büyük ahmak. Bak, ama dokunma. Dokun, ama tatma. Tat, ama yutma. Ve sen sekip dururken, o ne yapar? Hasisin tekidir! Sadisttir! Görevi başında bulunmayan bir derebeyidir! Buna tapmak mı? Asla.” Şeytan sözlerine şöyle devam eder: Neden olmasın. Ben her şeyin başladığı o günden beri insanlığı ilgilendiren her şeye burnumu sokuyorum. İnsanoğlunun hissettiği her heyecan her tat için ben ilham kaynağı oldum. İsteklerini her zaman önemsedim ve onları asla yargılamadım ben. Neden? Çünkü bütün eksik yönlerine rağmen insanoğlunu asla reddetmedim. Ben bir insan dostuyum. Ben hümanistim. Belki de son hümanistim. Şimdi cevap ver Kevin. Akli başında kim XX. yüzyılın tamamen benim olduğunu reddedebilir. Bunların hepsi benim. Yükseliyorum. Kevin bu artık benim zamanım. Bizim zamanımız.” Bu arada Kevin bir anlaşma, bir söz ve vaat ister Şeytandan... “Ne istersen” der. Kevin: “Neden hukuk? Neden avukatlar?” diye sorar. Şeytan, “Çünkü hukuk evlat elimizi her şeye atmamızı sağlıyor. Bu en etkili geçiş belgesi. Yani ruhban sınıfı bebeğim. Şuanda yeryüzünde bulunan avukat sayısınca daha fazlasının şu anda üniversite de olduğunu biliyor musun? Hepsi ateş saçıyor.” Şeklinde cevap verir. Kevin, “İncil’de kaybedeceğin yazıyor baba. Biz kaybetmeye mahkûmuz.” Der. Şeytan Kevin'a İncil'in kaynağını sorgulamasını iğneleyici bir üslupla soruyor. “Ancak kaynağını bir düşün evlat. Üstelik biz kendi kitabımızı yazacağız.” Diye

cevap verir. Kevin özgür iradesiyle Şeytan'ın isteklerine karşı geldiğinde Şeytan'ın ona karşı hiçbir gücü kalmaz ve film tekrar ilk sahneye döner. Her bir yeni başlangıçta insan zayıf noktaları nedeniyle Şeytan'a tekrar yenik düşer demek ister gibi Kevin kendini beğenme duygusunun öne çıkmasıyla Şeytan'a kazanması için yeni bir şans vermiş olur. Filmi sona erdiren repliklerde Şeytan bu kez bir gazeteci suretinde görünür ve şunu der "Sen bir yıldızsın Kevin!" Filmin en can alıcı repliği ise "Kibir kesinlikle en sevdiğim günah." sözüdür.

Kısacası, Batıda şeytana ruhunu satmak denilen bir kavram vardır. Bu bir deyimden daha farklı anlamlar içerir. Burada şeytan yine Tanrıyı taklit eder ve insanlarla bir tür anlaşma yapar. Dünyanın nimetleri karşılığında şeytan, insanların ruhunu satın alır. Dolayısıyla kanla yapılan bu anlaşmanın geri dönüşü yoktur ve ruhunu şeytana satan insan artık onun bir kölesidir. Nitekim *The Devil's Advocate* (Şeytanın Avukatı 1997) filmi şeytana ruhunu satma olayının ve şeytan temasının görüldüğü en başarılı örneklerinden biridir.

Goethe'nin "Faustus" adlı eserinde geçen "Şeytan" Teması

Edebiyatın ve dinin kesiştiği birçok noktada şeytan, olayların gelişmesinde, sonuçlanmasında temel bir figür olarak, tıpkı hayattaki birçok karmaşık durumun açıklanmasında olduğu gibi yazarlarca kullanılmıştır. Ruhunu şeytana satmak teması söz konusu olduğunda ve Şeytanın kahraman olarak yer aldığı en önemli eserler düşünüldüğünde ilk akla gelen Goethe'nin Faust'udur.

Faustta geçen Şeytan temaları şu şekildedir: Kötülüğün sembolleri olan Şeytan ve Mephistopheles arasında en dikkati çeken modern dünyanın şeytanı Mephistopheles'tir. Bunu da en güzel şekilde Goethe'nin Faust adlı eserinde görülebilmektedir. Goethe şaheseri olan Faust'a, semâvî kitaplardan alınan Tanrı ile Şeytan arasındaki sözleşmeyi ele alan "Gökte Prolog" ile başlar. Üç baş melek olan Refail, Cebrail, Mikail'in ardından sahneye Mephistopheles yani Şeytan çıkar. Tanrıya güneş ve dünyalar hakkında söylenecek hiçbir şeyi olmayan Mephistopheles, sözü insana getirerek şikâyette bulunur: "Dünyanın bu küçük Tanrısı hâlâ hiç değişmedi. Ve şaşkıncı hâlâ ilk günkü gibi. Gerçi biraz daha rahat yaşardı hani, Gökyüzünün ışığını vermemiş olsaydın; O buna akıl diyor bir tek amaç için kullanıyor hayvandan daha hayvan olmaya uğraşiyor."(s.60) Tanrı, Mephistopheles'e model olarak Faust'u göstererek kendisine şu anda karmakarışık şekilde hizmet eden Faust'u yakında tam bir aydınlığa kavuşturacağını söyler. Buna karşılık Mephistopheles, Tanrı'ya "Nesine girersiniz iddiaya? Göreceksiniz onu da kaybedeceksiniz! Bana izin verirseniz Onu usulca kendi yoluma

çekmeye!”(s.60)Eğer onu usulca kendi yoluma saptırmak için bana izin verirseniz, bu adamı herhalde kaybedeceksiniz!” der. Hikmeti çok tartışılan ve değişik yorumlara yol açan bu izni Tanrı'dan alan Mephistopheles şu sözleriyle teşekkür eder Tanrı'ya: “Çünkü ölümlerle severek uğraşmadım hiçbir zaman. Taze ve dolgun yanaklıdır en sevdiğim. Bir ceset uğruna zahmete girmem; Farksız değildir halim kedi ve fareden.”(s. 62). Sonrasında Faust'un karşısına çıkarak onu yoldan çıkarmaya çalışır(s. 59-63). Hayatın bilmecesini çözmeye çalışan Fausta şöyle cevap verir: “Ben o ruhum, sürekli yadsıyan ve haklıyım bunda, çünkü oluşan her şey yok olmayı hak eder; bu yüzden daha iyi olurdu, oluşmasaydı hiçbir şey, bu yüzden her şey sizin günah, yok etme, kısaca kötü diye adlandırdıklarımız, temel unsurlarımdır benim.” Faust: “Kendine bir parçasıyım ben diyorsun ve yine de bir bütün olarak karşımda duruyorsun?” der, Mefisto şöyle devam eder: “Alçakgönüllü gerçeği söylüyorum sana. İnsan eğer, bu küçük budalalar dünyasını, bir bütün olarak görüyorsa; ben bir parçasıyım, başlangıçta her şey olan, bir kısmı o karanlığın, ışığı doğuran. O kibirli ışık, şimdi anasına gecelerin, eski itibarına ve fezaya göz dikmiş olan ve yine başarılı olamıyor, çünkü ne kadar çabalarsa çabalasın, tutsak gibi yapışık cisimlere. Bedenlerden yayılır, bedenleri güzelleştiriyor, bir bedendir gidişinden alıkoyan ve bedenlerle birlikte o da yok olur gider.” Faust, onun görevlerini anladığını söyler(s.99).

Bunun için ikna edici konuşmalar yapar, Faust ona inanmadığını onun yalancılığını şu sözleriyle ifade eder: “Hayır! Hayır! Şeytan bencilin tekidir. Ve öylesine Tanrı'nın hatırına, dokunmaz yararı başkasına. Şartlarını açıkça koy ortaya; Bu türden bir hizmetçi tehlikedir ev için.”(s.109). Mephistopheles ise şöyle cevap verir: “Bu açıdan bunu göze alabilirsin. Anlaş benimle; Bugünlerde izliyor olacaksın sanatımı sevinçle, sana vereceğim, daha önce hiçbir insanın görmediğini.”(s.110) Sonrasında Faust'u türlü söz ve bahanelerle ikna ederken, kan'ın çok özel bir sıvı olduğunu öne sürerek ondan anlaşma için kanyla imza atmasını ister ve bir anlaşma gerçekleştirilir(s.112).

Sonrasında karşılarına çıkan insanları kandırmaya devam ederler. Mefisto Faust'a onlarla şöyle dalga geçerek seslenir: “Şeytanı hiç fark etmez bu millet, yakalarına yapışsa bile.” Gördükleri her meyhaneye girerler ve Mefisto karşılaştıkları insanları şarap içmeyi överek, şu sözlerle içmeye sevk etmeye devam eder: “Salkım kütükte! Boynuz tekede. Üzüm sulu, asma odun, tahta masa, şarap sun. Doğaya derin bir bakış! İşte tanık, yeter inanış! Şimdi çekin tıpaları, keyfinize bakın.”(s.115).

Bu bakımlardan Goethe'nin Faust'u, XVIII. yüzyılın sonu ve XIX. yüzyılın başında kendine özgü modern bir dünya sistemini ortaya çıkaran süreci dramatik bir tarzda ifade eder. Dolayısıyla Faustvâri insan tarihi yapan insandır. Nitekim Modernliğin ve onun temsilcisi olan Batı medeniyetini temeli Mephistopheles tarafından yönlendirilen Faust tarafından atılmıştır. Bu faustian ahlak, gelişme ve ilerleme uğuna insanı ve tabiatı kirleten ve bunun için de herhangi bir vicdani sorumluluk duymayan bir davranış sergiler. Bu yüzden Faust'u, bilimsel sorumsuzluk ve hayata karşı kayıtsızlığın şeytanî bir simgesi olarak görmek mümkündür. Mephisto, hem Tanrının rakibi, hem ilahî iradenin aracı, maddi dünyanın yaratıcısı ve Tanrını bir kulu, ruh ilkesine karşı madde ilkesi, iyiye karşı kötü, düzene karşı kargaşa, yaratıcılığı uyandıran güç olarak ortaya çıkmaktadır.

Yöntem

Bu çalışmanın yöntemini teşkil eden ana metinselliğin çıkış noktası olan metinlerarası kuram, Mihail Baktin, Julia Kristeva, Michael Riffaterre gibi eleştirmen ve araştırmacı tarafından tanımlanmış ve yöntem hâline getirilmiştir. Gérard Genette ise 1982 yılında yayımladığı "Palimpsestes" adlı eserinde uzun ya da kısa fark etmeden birçok metinden yola çıkarak metinler arasındaki alışverişin ayrıntılı bir şemasını çıkarmış ve ilişkileri sınıflandırmıştır. Böylece kuram çerçevesinde yapılan tartışmalar büyük ölçüde son bulmuş, metinlerarası kavramı odak bir kavram olmaktan çıkarak öteki metinlerarası ilişkilerden birisi hâline gelmiştir.

Gérard Genette'e göre ebediliğin evrensel özelliğini belirleyen "öte-metinsellik" beş farklı şekilde oluşmaktadır: ara-metinsellik (intertextualite), yan-metinsellik (paratextualite), üst-metinsellik (metatextualite), ana-metinsellik (hypertextualite), ön-metinsellik (architextualite). Bu sıralamada ara-metinsellik, bir metnin diğer bir metin içerisinde etkin olarak varoluşu anlamına gelir. Yan-metinsellik, bir metnin kendisine eşlik eden ikincil unsurlar yoluyla gerçekleştirilir. Üst metinsellik, bir metin ile bu metni yorumlayan metin arasındaki eleştirel ilişkidir. Ana metinsellik, bir B metnini (anametn, hypertext) daha önce gerçekleşmiş bir A metnine (alt metn, hypotext) bağlayan ilişkidir. Ön metinsellik ise bir metnin türsel statüsünü (roman, öykü, şiir, vb.) belirlemekte ve okurun "beklentisini ve bakış açısını" yönlendirmektedir.

Ana metinsellik (hypertextuality), bir B metnini (ana metn, hypertext) daha önce gerçekleşmiş bir A metnine (altmetn, hypotext) bağlayan ilişki olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla bir B metni, daha önce gerçekleşmiş bir A metnini

konu ya da anlatış biçimi açısından dönüştürmekte ancak bu işlemine hiçbir yorum katmamaktadır. B metni de iki olası dönüşüm sonucu oluşabilmektedir:

1. Dolaylı Dönüşüm: Söylenen şeyi etkiler, söyleyiş biçimini değil. Nitekim konu farklıdır ancak biçim aynıdır. Bunun en belirgin örneği "Aeneis"tir.

2. Yalın Dönüşüm: Anlatım biçimi farklıdır ancak konunun (temanın) benzerliğini unutturamaz. Bunun en belirgin örneği James Joyce'un Ulysses'idir. Dolayısıyla, Aeneis ve Ulysses aynı alt metinlerin Odysseia'nın ileri metinleridir (Rifat 2012: 148).

Genette, metinlerarasılığın alanından çıkardığı türev ilişkilerini, "ana metinsellik" başlığı altına yerleştirir. Bu ilişki Genette'in yazdığı Palimpsestes'in başından sonuna kadar ele aldığı ve diğer metin ötesi ilişkilere göre en önemsedığı ilişki türüdür. Bir B metnini (ana metni: yalın ya da dolaylı bir dönüşüm işlemiyle önceki bir metinden türeyen her metin) ondan türeyen bir A metnine (altmetin, hypertext) yalın bir dönüşümle bağlayan bir ilişkidir. Genette, ana metinden alt metne geçişin açık olduğu, herhangi bir algılama sorunu oluşturmadığı durumlar üzerinde durarak "ana metinsellik" incelemesine de sınır koymaktadır. Durumun işlenebilir yanını kendi ifadesiyle aydınlık, güneşli yamacını ele almaktadır. Ana metinsellik bir kapsam ilişkisine göre değil, bir aktarım ilişkisine göre tanımlanmaktadır. Farklı ana metinsel olguları, ilişkinin doğasına (ana metnin taklit edilmesi ya da dönüştürülmesi) ve düzenine göre (oyunsal, yergisel, ciddi) bir sınıflandırma önermektedir. Bir taklit ilişkisine göre gerçekleşen pastiş (öykünme) ve bir dönüşüm ilişkisine göre gerçekleşen parodi (yansılama) ve alaycı dönüştürüm, ana metinsellik başlığı altında yer almaktadır (Aktulum 2014: 68,69).

"Şeytanın Avukatı" ve "Faustus" Adlı Yapıtların Anametinsellik Açısından İncelenmesi

Yapıtların ilk bölümlerinde bir anlaşma ya da bir buluşma ortamı söz konusudur. Yapıtlarda geçen eş figürleri masumiyeti ve iyiliği simgelemektedir. Şeytaniliği ya da kötülüğü vurgulamak adına yapıtların sonunda ya ölmekte ya da yok olmaktadır. Yapıtlarda ana metinsellik ölçütü olarak dikkati çeken farklı bir şeytani tema da kahramanların kendi içlerindeki gel git ruh halleri zaman zaman içlerindeki iyiye yönelerek şeytana karşı suçlayıcı bir tavır sergilemeleridir. Özellikle Faust ve Şeytanın Avukatında öne çıkan temalardan birisi de insanı yoldan çıkarmaya çalışmak için "şarap içmenin özendirilmesi" dir. Kibrin ön plana

çıkarılması bütün yapıtlarda dikkati çeken bir diğer ana metinsellik unsurudur. Şeytanın insan rolünde kahramanların karşısına çıkması, değişik figürlere dönüşmesi de tüm yapıtlarda görülen ana metinsellik unsurlarındandır. Şeytan temasının baskın olduğu bu üç yapıtta insanın seçim hakkının olduğu da gözlerden kaçmamaktadır. Faustun eşi Gretchen'in zindana kadar atılmasına kadar yol açan olaylar, Şeytanın Avukatında Kevin'in eşi Mary Ann'in yaşadıkları, Goethe'nin eserinde Faust'un geldiği aşamaların hepsinde ana metinsellik boyutunda ifade edilen Şeytani tema açık ve net bir şekilde görülmektedir. Yapıtların tamamında kutsal sembol ve mekânlara dair aşağılayıcı unsurlar göze çarpmaktadır. Milton'un kilisede vaftiz suyuna elini batırarak kötülüklerini artırması, Faustta Mefistonun kilisede yaptıkları, Şeytanın söylemleri tüm yapıtlarda geçen en belirgin ana metinsellik ölçütleri olarak dikkat çekmektedir. Yapıtların tamamında sonuç bölümü ezelden ebede kadar sürecek olan şeytanın oyunları vurgularcasına belirsizlikle sonuçlanmıştır.

Şeytanın Avukatı filmi ve Goethe'nin "Faust" adlı eserindeki ilk büyük karşılaştırma, kurbanlar ve kahramanlar arasındaki ilişkidir. Örneğin Faust, bilgi, sevgi ve güç aramaktadır. Ancak, Mephistopheles Faust'un bilgi ve yaşamın anlamı için susuzluğunu tatmin etmeyi vaat eder. Oyun boyunca, ikisi arasındaki ilişki daha çok ustadan hizmetçiye bir ilişkidir. Faust, Mephistopheles'e "bana O kızını getir!" Faust'un güzel Gretchen'e sahip olma arzusuna atıfta bulunmak. Faust, Mephistopheles'in onu Gretchen'in tutulduğu zindana götürmesini talep ettiğinde yine aynı ilişki örneklenir. Şeytanın Avukatı filminde kurban rolünde olan Kevin'a Milton, hayatın arzu ettiği tarafını göstermek için bir hizmetkârdan ziyade bir sırdaş ve baştan çıkarıcı olur. Bu durum Faustta Mefisto'nun insan rolüne giren Şeytan'ın yaptıklarının aynısıdır ve her iki yapıtta da dikkati çeken ana metinsellik unsurlarındandır.

Yapıtlarda ortak olarak bulunan ana metinsellik unsurlarından bir diğer ise karakterlerin tam olarak neler olup bittiğine dair bilgilerinin olmasıdır. Örneğin Faust'ta, kendisini bağladığı sözleşmenin tamamen farkındadır, bu da daha önce açıklanan usta hizmetçi ilişkisini açıklar. Faust, arzularını aramak için kırsal alanda dolaşırken gibi görünür, ama sadece Mephistopheles'in yardımıyla gerçek ilgi kaynağına ulaşır. Faust'tan gelen bu talepler, Mephistopheles'in çalışmaları onun ve Gretchen'in ölümüne yol açar. Gretchen gibi, Mary Ann'in ölümü de Milton'un çalışmasının bir ürünüdür. Gretchen'in durumunda, Faust Mephistopheles'in kontrolü altında olmasına rağmen, yok oluşu Faust aracılığıyla gerçekleşir.

Filmde Kevin, Milton'un evindeki sahnede tüm ipuçları bir araya getirilene kadar gerçekte neler olup bittiğinin farkında değildir. Bu ipuçları, karısının artan psikolojik sorunları, annesinden gelen uyarılar: "işte sizi kurtların arasında koyun olarak gönderiyorum" Milton ve hukuk firmasının genel gizemidir. İki sanat eserinde sunulan bir başka fark, her birinin sonucudur: "Faust" da, Faust'un Gretchen'in yardımcısına gelmesiyle son gösterilir, ancak vakit geçmiştir ve kendini Allah'a teslim ettiği her şeyini kaybetmiştir. Şeytanın Avukatı filminin sonunda, Lomax usta Milton ile yüzleşmeye gitmeden önce, Mary Anne'in yardımına koşar, ama o zaman kendi hayatını tercih ettiği için zaman geçmiştir. İkisi buluştuğunda, Milton kendini şu şekilde savunur: "ben kuklacı Kevin değilim; bir şeyler yapmam... Sadece sahneyi ayarlıyorum. İpler senin elindedir". Bu durum Faustta görülen anamantinsellik açısından doğrudan ilişkilidir; çünkü aslında Gretchen'i manipüle eden Fausttur. Anamantinsellik açısından incelendiğinde ise Şeytan tarafından yapılan açıklamada basit özgür irade veya kader teması ortaya atılmaktadır.

"Şeytanın Avukatı" ve "Faust" arasında, neredeyse iki yüz yıl ayrılmış olsa da, karakter ilişkisi benzer bir ana metinsellik bağlantısını içermektedir; şeytan ve günaha karşı insanlık. Başka bir ana metinsellik unsuru ise karakterlerin başarısı ve düşüşü ile yapılabilir. Örneğin "Faust" daha uzun zaman önce yazılmış olsa da "Şeytanın Avukatı" adlı modern esere kolaylık bir geçiş sağlamaktadır. Yine her iki yapıtta da ana metinsellik açısından hemen hemen aynı karakter ilişkisi görülmektedir ana karaktere dünya nimetleri sunulur kendilerinden karşılığında ruhları satın alınmak istenir. Ayrıca her iki karakterde hayattan daha fazlasını isteyen erkeklerdir. "Faust" da Faust, yaşamın amacını bilmek isteyen bir bilim adamıdır. Şimdiye kadar hayatı hakkında umutsuzluk içinde ve amaç, sevgi ve güç arayışı içinde geçmiştir. Dünyada kitaplardan daha fazla öğrenilecek deneyimin olduğunu hisseder ve daha fazlasını ister. Şeytanın Avukatında ise Kevin yaşadığı kasabada çok başarılı olmasına rağmen daha fazla itibar ve para arayışına girer. Bu iki yapıtın kahramanlarında güçlü benzerliklerin olması ve tüm yapıtlarda şeytanla, başlangıçta masum bir şekilde farklı suretlerde karşılaşılması bir diğer ana metinsellik unsuru olarak gözer çarpar.

Şeytanın farklı formlarda kahramanlara görünmesi de tüm yapıtlarda geçen diğer bir ana metinsellik unsurudur. Örneğin, Mephistopheles, Faust'un evine bir köpek olarak davet edildiğinde, gerçek formunu şeytan olarak gösterir. Faust kim olduğunu sorduğunda, Mephistopheles "bu gücün bir parçası, anlaşılamadı, her zaman kötüyü istiyor ve her zaman iyi çalışıyor" (Goethe 17) der. Daha sonra Faust'u ikna etmek için güçlerini hemen gösterir. Diğer yandan John Milton, filmin

sonuna kadar gerçek kimliğini açıkça ortaya koymaz. Mephistopheles'in aksine, Milton sessiz kalır ve aynı şekilde Kevin'in sorunlarında devreye girer. Onun en büyük gücü olan tam olarak kim olduğu konusunda sessiz kalırken bir yandan da sürekli olarak onu cezbeder. Milton bu konuda kendini fazla beğenme ile ilgili şu ipuçlarını verir: "Ne kadar iyi olursa olsun. Geldiğini görmelerine izin verme. İşte gaff, dostum, kendini küçük yap. Köylü ol. Sakat. İnek öğrenci. Cüzamlı. Ucube. Bana bak, ilk günden beri hafife alındım." Tüm yapıtlarda kahramanlar kendi kibir ve arzularının esiri olarak Şeytan'ın söylediklerini yaparlar. Her iki kahraman da kendi kibirli ve bencil arzularını yerine getirmek için gereken her şeyi yapar. Şeytan'ın insanlardaki kibri kullanması da tüm yapıtlarda göze çarpan ana metinsellik ögesi olarak belirlenmektedir. Yapıtların tamamında kahramanlar başarı, para, itibar ve mutluluk için ruhlarını şeytana satmak için bir nevi anlaşma yaparlar. Ana karakter ve kurbanlar arasında adeta bir usta ve hizmetkâr ilişkisi bulunmaktadır. Yapıtlarda dikkati çeken bir diğer ana metinsellik unsuru ise ana karakter rolünde olan kadınların durumu, çöküşü ve yok oluşudur. Faustta Gretchen'in delirecek aşamaya gelmesi, zindana düşüp ölmesi, Şeytanın Avukatında Mary Ann'i intihara kadar sevkedecek kadar psikolojisini bozması yapıtlarda görülen ana metinsellik unsurlarındandır. Fausttaki Gretchen gibi Mary Ann'de New York'taki zengin yaşamdan hoşlanır. İkiside bu zenginliğin içinde bir süre sonra etraflarında iblisler görmeye başlar ve bu durumlar sonlarını oluşturur. Şeytanın kendileri üzerindeki etkilerinin sonuçlarını yaşarlar.

Kısacası, tüm yapıtlarda geçen ana metinsellik unsuru insanın açgözlülüğünün, kibrinin onu hangi aşamalara getireceği ve nelere sürükleyeceği yönündedir.

Bulgular ve Tartışma

Ana metinsellik (Hypertextuality) açısından incelenen yapıtların bütününde insanın kendi gerçeğini arayışı üzerinden işlenen olaylar zinciri ele alınmaktadır. Yapıtlarda insanı doğru yoldan çıkaran tek unsur olarak "şeytan" teması üzerinde durulsa da şeytanın insana seçimler sunduğu gerçeği gözden kaçırılmamalıdır. Yapıtlarda aynı zamanda tüm semavi dinlerin Şeytan'a yönelik bakış açıları da sorgulanmaktadır. Semavi dinlerin şeytan hakkında söyledikleri karşısında Şeytan'ın kendisini nasıl savunduğunu gösterilmektedir. Diğer taraftan Şeytan ve insan arasında geçmesi muhtemel bir hesaplaşma tüm yapıtlarda başarılı bir şekilde aktarılmaktadır. Şeytan'ın ya da onun yolunu takip eden insanların, ele geçirmek istediği kişilerde deneyeceği ilk şey insanlara makam, para ve itibar vaat ederek ve

tüm bunları tattırarak ruhlarını ele geçirmektir. Tüm yapıtların içeriğinde bu durum çarpıcı bir şekilde gözlenmektedir. Nitekim bu şekilde kurbanlarının karşısına daha etkileyici ve daha güçlü bir şekilde çıkar. Âdeta ben güçlüyüm, benim tarafıma geçersen tüm bunlara kavuşacaksın, mesajını verir.

Sonuç

Şeytan iyiliğin ve kötülüğün anlaşılmasında, insanın özgür iradesini ortaya koyup iyiliğe yönelmesinde, seçkinlerin belirlenmesinde gerekli bir unsurdur. Şeytanın varlığı hakkında kesin bir bilgiye ulaşmak eldeki bilgilerle mümkün gözükmemektedir. Semâvi dinlerde kötülüğü temsil eden varlık şeytandır. Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân'da şeytan konusunda benzer noktalar olduğu gibi bazı farklılıklarda bulunmaktadır. Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân'da şeytan genelde benzer özelliklere sahip bulunmaktadır. Kitâbı Mukaddes'e göre şeytan görkemli bir melek iken Tanrı gibi olmak isteği ve Tanrı'nın tahtına göz koyduğu için bulunduğu güzel konumdan atılır. İyi bir melek iken Tanrı'ya isyanı neticesinde bulunduğu yüksek konumdan düşmüş, kötü karakterli bir şeytana dönüşmüştür. Kitâb-ı Mukaddes'te şeytan, Tanrı ve insanın düşmanıdır. Kur'ân'da Tanrı'nın kendini azdırdığı iftirası ile isyan etmiş, insanın baş düşmanıdır. Şeytan iradesini daima kötülük için kullanmaktadır. Kötülüğün temsilcisi olan şeytanın temel amacının, insanın imtihan sürecini başarısızlıkla sonuçlandırmasını sağlamaya çalışmaktır. Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân'a göre şeytan insan üzerinde mutlak bir güce sahip değildir. Şeytan insanları yalan, aldatma ve çeşitli hileler ile etkilese de Allah'ın sevgili kullarını asla etkileyememektedir.

Yapılan incelemelerde doğu edebiyatında çekincelerden dolayı şeytan temasına pek yer verilmediği görülmektedir. Batı edebiyatında insanın şeytan tarafından baştan çıkarılması sıkça ele alınan bir tema olagelmıştır. Dünyada payına hep mahrumiyet ve keder düşen mutsuz adam, güç ve iktidar karşılığında şeytana kanıyla imza verir. Artık bütün güç şeytanın elindedir. Kahraman, şeytanın sağladığı sahte ortamda dünyevî isteklerine ulaşsa da sonunda yine şeytanın kurduğu felaketlerle mahvolmuş bir şekilde kendi sonunu hazırlamaktadır.

Kıscacası insan vâir olduğundan beri iyilik ve kötülük olgusu mevcut olduğu gibi şeytan olgusu da mevcuttur. Şeytanın tek işi insanı saptırmaktır. Nitekim inancımıza göre bunun için kıyamete kadar Allah'tan mühlet almıştır.

Sonuç olarak, tüm yapıtlarda ortak olarak tespit edilen ana metinsellik unsuru insanın açgözlülüğünün, kibrinin onu hangi aşamalara getireceği ve nelere

sürükleyeceği yönündedir. Ruhu şeytana satmak teması söz konusu olduğunda ilk akla gelen yapıtlardan olan Şeytanın Avukatı ve Faustta da edebiyatın ve dinin kesiştiği birçok noktada şeytan, olayların gelişmesinde ve sonuçlanmasında temel bir figür olarak tıpkı hayattaki birçok karmaşık durumun açıklanmasında olduğu gibi kullanılmıştır.

Kaynakça

- Aktulum, K. (2014). “Metinlerarası İlişkiler”, Ankara: Kanguru Yayıncılık.
- Allen, G.(2000). “Intertextuality,” London and Newyork: Routledge.
- Bahtin, M. (2005). “Rabelais ve Dünyası”, Çev. Çiçek Öztekin, İstanbul: Ayrıntı Yayıncılık.
- Berman, M. (1994). “Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor”, Çev. Ümit Altuğ-Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Goethe, V. J. (2004). “Faust I. Cilt”, Çev. Genç Osman Yavaş, İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınlar.
- Gumilev, L. N. (2003). “Halkların Şekillenışı Yükseliş ve Düşüşleri”, Çev. D.Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları.
- Le Goff, J. (1999). “Ortaçağ Batı Uygarlığı”, Çev. Hanife Güven-Uğur Güven, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.
- Messadie, G. (1998). “Şeytanın Genel Tarihi”, Çev. Işık: İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Rifat, M. (2012). “XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları - Tarihçe ve Eleştirel Düşünceler”, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Russell, J. B. (1999) “Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük”, Çev. Nuri Plümer, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Russell, J. B. (2001). “Mephistopheles: Modern Dünyada Şeytan”, Çev. Nuri Plümer, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

İnternet Kaynakları

<https://www.jstor.org/stable/30225943>

Devilic but not Devil: Signs of the Devilish in Contemporary Cinema by Adam L. Porter

Journal of Religion & Film

Şeytanın Avukatı <https://www.netflix.com> (Erişim Tarihi: 15.06.2021)

Pîr Muhammed Mevlevî'nin Hazînetü'l-Ebrâr İsimli Eserinin 4. Cildinde Bir Ayetin İrşat Şekli

Guidance Form of a Verse in the 4th Volume of Pir Muhammad Mawlawi's Khazinat al-Abrar

Abdullah UÇAR

Öğretim Görevlisi, Aksaray Üniversitesi / Lecturer, Aksaray University,
ucarabdullah@gmail.com, Orcid ID: 0000-0003-1391-8681

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	25 Ağustos / August 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	16 Eylül / September 2021
Yayın Tarihi – Date Published	20 Eylül / September 2021
Yayın Sezonu	Temmuz – Ağustos - Eylül
Pub Date Season	July – August - September

Atf / Cite as: Uçar, A. (2021), Pîr Muhammed Mevlevî'nin Hazînetü'l-Ebrâr İsimli Eserinin 4. Cildinde Bir Ayetin İrşat Şekli/ Guidance Form of a Verse in the 4th Volume of Pir Muhammad Mawlawi's Khazinat al-Abrar. Turkish Academic Research Review, 6 (3), 920-934. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/64962/987120>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Pîr Muhammed Mevlevî'nin Hazînetü'l-Ebrâr İsimli Eserinin 4. Cildinde Bir Ayetin İrşat Şekli¹

Abdullah UÇAR

Öz

Mevlânâ'nın yaklaşık 26 bin beyit ve altı defterden meydana gelen Mesnevî-yi Ma'nevî adlı eseri, Türk edebiyatında en çok şerh edilen eserlerden biridir. Geçmişten günümüze Mesnevî-yi Ma'nevî'ye muhtelif hacimlerde pek çok şerh kaleme alınmıştır. Pîr Muhammed Mevlevî de, 17. yüzyılın Mesnevî-yi Ma'nevî şarihlerinden biridir. Klasik eserlerde hayatı hakkında detaylı bilgi bulamadığımız Pîr Muhammed Mevlevî'nin kendisinden sonraki Mesnevî şarihlerini etkilediği konusunda hiç şüphe yoktur. Öyle ki Hazînetü'l-Ebrâr'dan sonra yazılan Mesnevî şerhlerinde mahlası olan Cân-ı Âlem ifadesi zikredilmektedir. Pîr Muhammed Mevlevî tarafından kaleme alınan Hazînetü'l-Ebrâr, 17. yüzyıla ait Mesnevî-yi Şerif şerhlerinden biridir. Hazînetü'l-Ebrâr'ın nüshaları ile ilgili kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Bazı araştırmacılar Pîr Muhammed'in Mesnevî'nin ilk dört cildini şerh ettiğini ancak ilk iki cildin nüshalarına ulaşamadığını ve onun Mesnevî'yi Hazînetü'l-Ebrâr adıyla 1026/1617 yılında tamamladığını söylemiştir. Bazı araştırmacılar Hazînetü'l-Ebrâr'ın Mesnevî'nin sadece dördüncü cildinin şerhi olduğunu söylemiştir. Bazı araştırmacılar ise Pîr Muhammed'in 4. cildin şerhini 1617'de tamamladığını ve aynı yıl vefat ettiğini söylemiştir. Ancak son yapılan akademik çalışmalar Pîr Muhammed Mevlevî'nin, Mesnevî'nin altıncı cildine de şerh yazdığını kanıtlar niteliktedir. Hazînetü'l-Ebrâr'ın 4. cildinin “temme” kısmındaki bilgiye göre eser, hicri 1026 senesinin başında muharrem ayının sonunda tamamlanmıştır. Bu tarih miladi olarak 1617 senesinin ocak veya şubat ayına tekabül etmektedir. Bu çalışmada Hazînetü'l-Ebrâr hakkında kısaca bilgi verilmiş, Hazînetü'l-Ebrâr'ın 4. cildinde en çok zikredilen Bakara suresinin 216. ayetinin irşat şekli tespit edilmeye çalışılmıştır. Hazînetü'l-Ebrâr'ın 4. cildinde en çok zikredilen ayet Bakara suresinin 216. ayetidir. Çalışmamızda ayetlerin yerlerini belirtmek için Pertev Paşa nüshasındaki varak numaraları esas alınmıştır. Bakara suresi 216. ayetin nerelerde ve hangi amaçla kullanıldığını belirtmek için ayetler, kullanıldığı bağlam içinde verilerek değerlendirmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Pîr Muhammed, Hazînetü'l-Ebrâr, Mevlânâ, Mesnevî, Bakara 2/216.

¹ Bu makale, yazarın, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapmakta olduğu “Pîr Muhammed Efendi, Hazînetü'l-Ebrâr, IV. Cilt” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Guidance Form of a Verse in the 4th Volume of Pir Muhammad Mawlawi's Khazinat al-Abrar

Abstract

Rumi's work called *Masnavi-ye-Ma'navi*, which consists of approximately 26 thousand couplets and six volumes, is one of the most annotated works in Turkish literature. From past to present, many commentaries have been written on *Masnavi-ye-Ma'navi* in various volumes. Pir Muhammed Mevlevi is also one of the 17th century *Masnavi-ye-Ma'navi* commentators. There is no doubt that Pir Muhammed Mevlevi, whose life we cannot find detailed information about in classical works, influenced the *Masnavi* commentators after him. So much so that in the *Masnavi* commentaries written after *Hazinetü'l-Ebrar*, the phrase *Can-ı Alem*, which is its pseudonym, is mentioned. *Hazinetü'l-Ebrar*, written by Pir Muhammed Mevlevi, is one of the 17th century *Masnavi-ye-Ma'navi* annotations. There is different information in the sources about the copies of *Hazinetü'l-Ebrar*. Some researchers said that Pir Muhammad commented on the first four volumes of the *Masnavi*, but the copies of the first two volumes could not be reached and he completed the *Masnavi* in 1026/1617 under the name *Hazinetü'l-Ebrar*. Some researchers have said that *Hazinetü'l-Ebrar* is only an annotation of the fourth volume of *Masnavi*. Some researchers say that Pir Muhammed completed the commentary of the 4th volume in 1617 and died in the same year. However, recent academic studies prove that Pir Muhammed Mevlevi also wrote annotations on the sixth volume of *Masnavi*. According to the information in the "temme" part of the 4th volume of *Hazinetü'l-Ebrar*, the work was completed at the end of Muharram at the beginning of Hijri 1026. This date corresponds to January or February of 1617 Gregorianly. In this study, brief information about *Hazinetü'l-Ebrar* is given, and the form of guidance in the 216th verse of the *Surah Baqara*, which is most mentioned in the 4th volume of *Hazinetü'l-Ebrar*, has been tried to be determined. The most mentioned verse in the 4th volume of *Hazinetü'l-Ebrar* is the 216th verse of the chapter of *Baqara*. In our study, the leaf numbers in the *Pertev Pasha* copy were taken as a basis to indicate the places of the verses. In order to indicate where and for what purpose the 216th verse of *Surah al-Baqara* is used, the verses have been tried to be evaluated by giving them in the context in which they are used.

Keywords: Pir Muhammad, *Hazinetü'l-Ebrar*, Rumi, *Masnavi* of Rumi, *Surah al-Baqara* 2/216.

Structured Abstract

Since *Mesnevî-yi Şerif* is a very powerful work in terms of content and narration method, and due to the richness of its Islamic, literary, mystical and philosophical layers, a new interpretation has emerged in every reading and writing, and the translations and commentaries written for *Mesnevî* have become almost copyrighted works. Since *Masnavi* is a voluminous work, sometimes it could not be translated or annotated completely. Numerous academic publications have been made around the world about *Masnavi*, which has been translated or annotated many times since the time it was written.

In this study, *Hazinetü'l-Ebrar*, which is a *Masnavi* commentary, is briefly introduced and the determinations about the way of guidance of the 216th verse of the *Surah Baqara*, which is most used in the commentary of the 4th volume, have been tried to be presented for the benefit of the researchers. In the study, general information about the work and the paragraphs in which the 216th verse of *Bakara Surah* is included in the commentary are given, and then the commentary text and

the verse are evaluated. In order to show which Masnavi couplet or title is used in the explanation of the verses, the relevant Persian couplet or title of the Masnavi is also included in the study.

Hazînetü'l-Ebrâr is a commentary on Masnavi written in the 17th century. There is no detailed information about the author of the work in the sources. We learn from the last part of Hazînetü'l-Ebrâr that Pir Muhammed Mevlevî (aka Cân-ı Alem), the author of the work, was born in Balıkesir and lived in Istanbul. According to the information in the "temme" part of the copy of the work, which was studied as a doctoral thesis by us, the work was completed at the end of Muharram at the beginning of Hijri 1026. This date corresponds to the January or February of 1617 in Gregorian terms. Although it has been stated in the studies that there is an annotation for Hazînetü'l-Ebrâr that includes the first four volumes of Masnevi, recent academic studies prove that Pir Muhammed Mevlevî wrote annotations on all six volumes of Masnavi. Researchers talk about four copies that are said to belong to Hazînetü'l-Ebrâr. There are different expressions in the sources about the volume of the copies.

The first copy mentioned in the publications is registered at number 33 in the Süleymaniye Library, Halet Efendi. The commentary on Masnavi, registered under the name Şerhü'l-Mesnevi and missing the beginning, belongs to the first volume. The copy begins with the commentary of the 1646th couplet and ends with the last couplet of the first volume. In the copy, most of the first volume of Mesnevi has annotation. Pir Muhammad annotated the couplets verse by verse, not as a whole. Another copy, which is registered to Pir Mehmed Efendi under the name Hazînetü'l-Ebrâr, located in the Süleymaniye Library Halet Efendi Collection number 179, is the Persian commentary belonging to the third volume of Masnavi. There is no record at the beginning and end of the copy about the annotation and the date of writing of the work.

In the catalog scans made by us, 2 copies of Hazînetü'l-Ebrâr were identified. Both of these copies belong to the 4th volume of the Masnavi. One of the copies is registered at the Topkapı Palace Revan Mansion R.440. This copy consists of 318 leaves, there are 33 lines on each page and has been copied with ta'lik line. The other copy is registered at the Süleymaniye Library Pertev Pasha Collection number 308. This copy consists of 529 leaves, there are 31 lines on each page and has been copied with nesih calligraphy.

While explicating Masnavi, Pir Muhammed Mevlevî used verses, hadiths, Arabic and Persian poems belonging to different poets, couplets, verses, polite words, etc. has used.

Pir Muhammed Mevlevî translated the Masnavi couplet before starting the commentary, and then he commented on it. During the commentary, he narrated a story about the subject, if any.

Pir Muhammed Mevlevî sometimes mentioned couplets in different volumes of Masnavi that complement each other in terms of meaning.

The most mentioned verse in the 4th volume of Hazînetü'l-Ebrâr is the 216th verse of the chapter of Baqara. In our study, the leaf numbers in the Pertev Pasha copy were taken as a basis to indicate the places of the verses. In order to indicate where and for what purpose the 216th verse of Surat al-Baqara is used, the verses have been tried to be evaluated by giving them in the context in which they are used.

Giriş

Mesnevî-yi Şerif, içerik ve hikâye etme usulü bakımlarından çok güçlü bir eser olduğu için İslami, edebî, tasavvufi ve felsefi katmanlarının zenginliği sebebiyle her okuma ve yazmada yeni bir yorum ortaya çıkmış, Mesnevî için yazılan tercüme ve şerhler âdeta telif eser niteliği kazanmıştır.

Mesnevî-yi Şerif, hacimli bir eser olduğu için bazen tamamı tercüme veya şerh edilememiştir. Yazıldığı dönemden itibaren birçok kez tercümesi veya şerhi yapılan Mesnevî hakkında dünya genelinde sayısız akademik yayın yapılmıştır.

Bu çalışmada bir Mesnevî şerhi olan Hazînetü'l-Ebrâr kısaca tanıtılmaya ve 4. cildin şerhinde en çok kullanılan Bakara suresi 216. ayetin irşat şekli hakkındaki tespitler araştırmacıların istifadesine sunulmaya çalışılmıştır. Çalışmada, eser hakkında genel bilgi ve Bakara suresi 216. ayetin şerh içinde geçtiği paragraflar verilmiş, sonrasında da şerh metni ve ayet değerlendirilmiştir. Ayetlerin hangi Mesnevî beytinin veya başlığının izahında kullanıldığını göstermek için Mesnevî'nin ilgili Farsça beyti veya başlığı da çalışmada yer almıştır.

Hazînetü'l-Ebrâr

Hazînetü'l-Ebrâr, 17. yüzyılda yazılmış bir Mesnevî-yi Şerif şerhidir. Eserin müellifi hakkında kaynaklarda detaylı bilgi yoktur. Eserin müellifi olan Pîr Muhammed Mevlevî'nin (nam-ı diğer Cân-ı Âlem) Balıkesir'de doğduğunu ve İstanbul'da yaşadığını Hazînetü'l-Ebrâr'ın son kısmından öğreniyoruz.

Eserin tarafımızca doktora tezi olarak çalışılan nüshasının “temme” kısmındaki bilgilere göre eser, hicri 1026 senesinin başında muharrem ayının sonunda tamamlanmıştır. Bu tarih miladi olarak 1617 senesinin ocak veya şubat ayına tekabül etmektedir.

Araştırmalarda Hazînetü'l-Ebrâr için Mesnevî'nin ilk dört cildini içeren bir şerh olduğu belirtilmişse de son yapılan akademik çalışmalar Pîr Muhammed Mevlevî'nin Mesnevî'nin altı cildine de şerh yazdığını kanıtlar niteliktedir (Güngör, 2019: 226).

Araştırmacılar Hazînetü'l-Ebrâr'a ait olduğu söylenen dört nüshadan bahsetmektedir. Kaynaklarda nüshaların hangi cilt olduğu konusunda farklı ifadeler yer almıştır (Özdemir, 2016: 477).

Yayınlarda bahsedilen ilk nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi 33 numarada kayıtlıdır. Şerhü'l-Mesnevî adıyla kayıtlı ve başı eksik olan Mesnevî şerhi

birinci cilde aittir. Nüsha 1646. beytin şerhi ile başlamakta ve birinci cildin son beytiyle bitmektedir. Nüshada, Mesnevî'nin birinci cildinin büyük bir kısmının şerhi bulunmaktadır. Pîr Muhammed, beyitleri bütün olarak değil mısra mısra şerh etmiştir. Bir diğer nüsha olan Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Koleksiyonu 179 numarada bulunan Pîr Mehmed Efendi ismine Hazînetü'l-Ebrâr adıyla kayıtlı olan eser ise Mesnevî'nin üçüncü cildine ait Farsça şerhtir. Eserin şârihi ve yazılış tarihiyle ilgili nüshanın başında ve sonunda herhangi bir kayıt bulunmamaktadır (Özdemir, 2016: 477).

Tarafımızca yapılan katalog taramalarında Hazînetü'l-Ebrâr'a ait 2 nüsha tespit edilmiştir. Bu nüshaların ikisi de Mesnevî-yi Şerif'in 4. cildine aittir. Nüshalardan biri Topkapı Sarayı Revan Köşkü R.440 numarada kayıtlıdır. Bu nüsha 318 varaktan oluşmaktadır, her sayfada 33 satır vardır ve ta'lik hat ile istinsah edilmiştir. Diğer nüsha ise Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa Koleksiyonu 308 numarada kayıtlıdır. Bu nüsha 529 varaktan oluşmaktadır, her sayfada 31 satır vardır ve nesih hat ile istinsah edilmiştir.

Tarafımızca doktora tezi olarak Hazînetü'l-Ebrâr'ın transkripsiyonlu metni hazırlanmış, sonrasında edisyon kritik yapılarak detaylı incelemesi yazılmıştır.

Bakara Suresi 216. Ayetinin İrşat Şekli

Pîr Muhammed Mevlevî, Mesnevî'yi şerh ederken ayetlerden, hadislerden, farklı şairlere ait Arapça ve Farsça şiirlerden, beyitlerden, mısralardan, kelam-ı kibarlardan vs. istifade etmiştir.

Pîr Muhammed Mevlevî, şerhe başlamadan önce Mesnevî beytini tercüme etmiş, sonrasında da şerhe geçmiştir. Şerh esnasında varsa konuyla ilgili bir hikâye nakletmiştir.

Pîr Muhammed Mevlevî, bazen Mesnevî'nin farklı ciltlerinde geçen anlam bakımından birbirini tamamlayan beyitleri de zikretmiştir.

Hazînetü'l-Ebrâr'ın 4. cildinde en çok zikredilen ayet Bakara suresinin 216. ayetidir. Çalışmamızda ayetlerin yerlerini belirtmek için Pertev Paşa nüshasındaki varak numaraları esas alınmıştır. Bakara suresi 216. ayetin nerelerde ve hangi amaçla kullanıldığını belirtmek için ayetler, kullanıldığı bağlam içinde verilerek değerlendirmeye çalışılmıştır:

1. Pertev Paşa nüshası 13a'dan nakledilmiştir:

Tamāmî-yi hikâyet-i ân 'âşık ki ez'ases begirîht derbâg-ı mechûl hüd bu sürh-ı şerîf ve bu sersühân-ı laţîf ol 'âşıkun hikâyesinün tamâmıdır ki 'asesden kendünün mechûli bir bâğa kaçdı ma'sûkarâ derbâg yâft ma'sûkayı bâğda buldı ü 'asesrâ ezşâdj du'â-yı hayr mîkerd ve şâdj vü ferhunde 'asese hayr du'â eyledi ü güft ²عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ³عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ⁴عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ⁵عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ nite ki bu kâ'ide mirâran zîkr olındı pes imdi Meşnevî-yi şerîf 'alelhuşûş cild-i râbî' ki ahsen-i merâbî'dür halk-ı cihânun mechûli bir bâg-ı nûrânîdür ki insân-ı kâmilün netîce-yi dil ü cânıdır cümlesinün maşûdî olan ma'sûk-ı ma'nevî anda mahfî vü nihândur 'ases ki iblîsdür eşedd-i mekârihdür nite ki ol cûvân evvel bir kerre ma'sûkasını görüp 'âşık olmuş idi lâkin ma'sûka berây-ı imtihân u belvâ-yı istiğnâ idüp kendüsini pinhân eylemiş idi pes ol 'âşık anuñ derdine düşüp her cânibe yilerken bir gice nâgehânj 'asesden firâr idüp bir bâğa düşüp anda ma'sûkasına vâsıl oldı kezâlik tâlib ü 'âşık dahı ol mahbûb-ı zâtîyi ezeli bir kerre görüp yitürmiş idi ⁴عَلَيْهِ صَلَاتُ الْمُؤْمِنِينَ elbette ma'sûkayı görüp 'âşık olan hüd tâlib olur pes gerekdür ki teşne şuyı taleb eyler gibi yâhûd mahbûbını yitüren 'âşık gibi ol ma'sûk-ı ma'nevîye tâlib olup her cânibe [P13b] revân ola mâdemki zulümât-ı tabî'at u leyâlî beşeriyette 'ases-i iblîsün güzergâhından kaçup bâg-ı nûrânî ve gülzâr-ı ma'nevîye ilticâ itmeye aña vuşûl müyesser olmaz pes gerekdür ki tâlib erbâb-ı dilün şohbet-i şerîflerine dâhil olup kelâm-ı şerîflerinden nûr u ziyâpezîr ola tâ ki ol mahbûb-ı zâtîye vuşûl müyesser ola ⁵اللَّهُمَّ ارْزُقْنَا

Görüldüğü gibi Bakara suresinin 216. ayetinin bir kısmı ilk olarak Farsça başlık içinde geçmektedir. Şerh kısmında da aynı ayet biraz daha uzun olarak tekrarlanmıştır. Ayet in izahı için “Bu cihanda senin nefsinde kötü görünen her şeyden nefret edersin fakat o senin için hayırlıdır” ifadesi kullanılmıştır. Bu başlığın şerhinde bir hadis ve bir dua da yer almıştır.

² “Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz.” (Bakara 2/216)

³ “Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz.” (Bakara 2/216)

⁴ Hikmet, müminin yitik malıdır. (Tirmizi, İlim, 19; İbn Mâce, Zühd, 17)

⁵ Allah'ım bizi rızıklandır.

2. Pertev Paşa nüshası 19a'dan nakledilmiştir:

Ŷn gile z'ân ni'metj kun k'et zened

Belki bu şikâyeti ol bir ni'metden eyle ki saña tokınur ya'nj saña irişür

Ezder-i mân dūr u maṭrūdet kuned

Bizüm қаrimuzdan seni dūr u maṭrūd eyler ya'nj aṣl şikâyeti bu 'azîm devlet ü ni'met-i 'adâyid gökden eyle ki seni bizüm dergâhımız[dan] dūr u maṭrūd eyler k'et zenedde ki 'illet olup bu ma'nâ daḡı mümkündür zîrâ seni urur bizüm қаrimuzdan dūr u maṭrūd eyler filḡaḡıқа şikâyet idicek budur görmez misin ümem-i sâlifenüñ tuḡyânına sebeb firâvân ni'mete nâyil oldukları olmışdur ki ziyâde mâl u riyâsete mâlik olup kemâl-i şihḡat ü 'âfiyetde olduklarıçün Hudâ-yı Te'âlâ Hazretini ferâmüş idüp azmışlardur lâcerem anlara nisbetle devlet ü ni'met ve mâl u riyâset ḡahr-ı ḡafjdūr ammâ mü'mine ve erbâb-ı 'aşḡ u maḡabbete faḡr u fenâ ve derd ü belâ lutf-ı ḡafjdūr dirler ki عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ bu kâ'ide ḡod mirâran zîkr olunmışdur Resül-i Ekrem şallallâhu 'aleyhi vesellem ḡazretinden mervjüdür ki buyurmuşlar bir kimseyi ki göresiz Hudâ-yı Te'âlâ aña murâdını vire ḡâlbuki ol ma'siyetde ḡâyim ola biliñüz ki ol devlet ü ḡinâ aña istidrâcdur

...

Hikâyet

İbn 'Abbâsdan mervjüdür ki enbiyâ-yı sâlifeden biri Hudâ-yı Te'âlâ Hazretine münâcât eyler ki ey Hudâ-yı müte'âl bu 'aceb sırdur ki bir mü'min-i şâdıḡ saña cürm ü ma'siyetden ictinâb eyler aña faḡr u fenâ ve belâlar musallaḡ eylesin kāfir küfr ü ḡalâletinde muşirdur anuñ dünyâsına vüs'at ü mizâcına şihḡat virürsin pes ḡaḡ Te'âlâ Hazretinden aña vahy geldi ki ol mü'min-i şâdıḡdan ḡâḡ olur ḡaḡâ şâdır olur cezâsını âḡirete ḡomayup faḡr u fenâ musallaḡ idüp anı taḡyîḡ eyleürüm tâ keffâret-i zünüb ola ve dergâhımuza pāk u laḡîf gelüp ni'metimüze vâşıl ola ammâ erbâb-ı küfr ü ḡalâletden ḡâḡ olur ki bir emr-i müstaḡsin zâḡir olur pes anuñ 'ivâzını âḡirete ḡomayup 'ivâzını ta'cîl iderüz aña murâd ne mâl u şihḡat virürüz tâ ki âḡirete ḡabâset ü cürmile gelüp cezâsını bula pes erbâb-ı ḡulüb dünyânuñ meḡârihi cânına mâyil olduklarına sebeb budur

Bu örnekte Bakara suresi 216. ayetten hemen önce eski ümmetlerin azma sebebinin bolca nimete kavuşmak olduğu belirtilmiştir. Çok mal ve makama sahip olup sağlıklı oldukları için de Allah Teâlâ'yı unutmuşlar, denilmiştir. Müminler için nimetler, makam ve mal sıkıntı iken fakirlik, yokluk ve musibetler lütuftur, ifadeleri kullanılmıştır ve bu ifadelerin sonrasında ilgili ayet-i kerime zikredilmiştir. Devamında da ayetin meali verilerek açıkça ne ifade edilmek istendiği belirtilmiştir. Beytin şerhinde konuyla ilgili bir de hikâye kullanılmıştır.

3. Pertev Paşa nüshası 54a'dan nakledilmiştir:

Lezzet-i ü fer'-i mahv-ı lezzet

Anuñ lezzeti mahv-ı lezzetüñ fer'idür ya'nı cihānda ekl ü şurbuñ ve gayrı ārzū-yı nefis ü muḳteżā-yı tabj'atuñ ki lezzet ü şafā zan idüp anlarda mütehālik olursın anuñ terk-i mahvi daḫı leziz ü elezdür lākin sen andan çāşnıgır ü lezzetpezir olmaduñ ki *عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ* kelime-yi cāmi'a ve ḳā'ide-yi külliyye idügi mirāran zıkr ü beyān olınmışdur meşelā ekl ü şurbuñ tediçle terkinde olan şafā vü lezzet zāhirdür ki ḫaḳimāne teenni ile münḳaḫı' olup ğidā-yı rūḫāniden muğtedj olanlar anuñ terkinde olan çāşniden şafāpezir olmışlardur 'ālem-i dünyā vü mertebe-yi eşbāhuñ her ḫavrı böyledür

Bu beyitte bahse konu olan ayet zikredilmeden önce şu ifadeler kullanılmıştır: “İnsan, yemeyi, içmeyi ve tabiatı gereği nefsinin diğer isteklerine uymayı lezzetli zanneder. Gerçek lezzeti bunlar sanıp kendini bunlar için helak eder. Fakat bunları terk etmek daha lezzetlidir.” Ayetteki iyinin kötü, kötünün iyi sanılması zıtlığı burada insanî istekler üzerinden örneklendirilmiştir.

4. Pertev Paşa nüshası 94b'den nakledilmiştir:

Kemterin ān ki nümāyed seng zer

Mün'akis görünenüñ kemterin ü ednāsı oldur ki taş altın görünür nite ki bu ma'nāyi işāret idüp buyurur *عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ* bu ḫadıḫ-i şerif daḫı buni işāḫ eyler *لَا جَزَاءَ لَكُم بِاللَّسَةِ وَاللَّسَةُ بِاللَّسَةِ* lācerem bize tenbih idüp Ḥazret-i Ḥabib-i Ekrem şallāhu 'aleyhi vesellem buyurmuşdur *اللَّهُمَّ أَرِنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ* bu ḳā'ide mirāran zıkr olınmışdur ol vechden metā'-i dünyā saña etfāl ü nısvān gibi ḫūb u laḫif görünür

Ayetin burada kullanılması ise Farsça mısra da geçen “taşın altın görünmesi” ile ilgilidir. Ayetten sonra konuya uygun bir de hadis zikredilmiştir. Sonrasında da peygamber efendimizin (sav) “Allah'ım, bize eşyayı olduğu gibi göster.” duası verilmiştir. Bu dua, her şeyin hakikatini yani bir şeyin bizim için iyi mi kötü mü olduğunu bilmenin insan için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

5. Pertev Paşa nüshası 116b'den nakledilmiştir:

Çün ziçişm-i ḫ'iş ü ḫalkān dūr şud

Çünkü ol ḫazret aḫrabāsınuñ ve ḫalkınuñ gözinden dūr oldı ḫ'iş ḫişm u aḫrabā ma'nāsınadur murād āşinā ve ecnebji cem'i' ḫalkdan dūr oldı dimekdür egerçi kendü ma'nāsına olmaḫ daḫı mümkündür zıḫā tālīb-i Ḥaḫ olanuñ vücūdı kendünüñ gözinden daḫı dūr u mehcūr olur zıḫā nefsinde nazārın çevirüp Cenāb-ı Ḥaḫḫa nāzır olur *عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ*

⁶ “Cennet zorluklarla, cehennem ise aşırı arzularla çevrilmiştir.” (Müslim, Cennet, 1, Hadis no: 2822)

⁷ Allah'ım, bize eşyayı olduğu gibi göster. (Gazzâlî, İhyâ, I, 642)

mefhûmından şafâpezîr olup nefesine mülâyim olmayan nesnelere mâyil olur

Bu mısradaki ise “temennisi Allah olan kişinin vücudu kendi gözünden bile uzak olur; o, kendi vücudunu dahi görmez çünkü nefsinin isteklerine bakmaz, Allah’a bakar, onun rızasını kazanmayı arzular.” ifadelerinden sonra Bakara suresi 216. ayet zikredilerek o kişinin, bu ayetten istifade edip nefesine hoş görünmeyen şeylere meylettiği belirtilmiştir. Buradan, Allah’ın rızasını kazanmak için nefsimize hoş gelmeyen şeylerle iştiğal etmemiz gerektiği anlaşılmaktadır.

6. Pertev Paşa nüshası 155a’dan nakledilmiştir:

Fahm bâşed mände ezahger beteft

Ol teft ü harâretle mevşûf olan âteş ü ahğerden fahm-ı siyâh kalmış olur ya’ñj revnağ u harâret ve hüsle görinen dünyâ hor u haķır kalur zjřā anuñ revnağ u hüsni ‘arıyettür ki senüñ şehvet ü hırşuñdan mün’akis olmışdur pes ‘âķile ma’kül olan budur ki dünyānuñ hoşnümā olduğına mâyil olmayup sırr u ma’nāsına ve ‘âķıbet emrine vâķıf ola ve kemâl-i dñ ki ehl-i dilüñ kelāmını kabûl idüp hıdmet ü ‘ubūdiyyet itmekdür şuret ü zāhirde nefesine girān u mekrūh göründüğüne muķayyed olmayup haķıķat ü ma’nāsına ve ‘âķıbet emrine vâķıf u muṭṭali’ ola عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ

Bu şerhte ise “gözümüze ve gönlümüze güzel görünen dünyanın değersiz olduğu çünkü onun güzelliğinin geçici olduğu” belirtilmiştir. “Akıllı insan dünyanın güzelliklerine meyletmez, dünyanın ne olduğunu bilir, bir şeyin suret ve zahirde nefesine kötü görünmesine aldırmaııp onun hakikat ve manasını bilir.” ifadeleri kullanıldıktan sonra konuya uygun olan Bakara suresi 216. ayet zikredilmiştir.

7. Pertev Paşa nüshası 182a’dan nakledilmiştir:

Z’ân buved ki ‘aybeş āmed derzuhūr

Andan ötürüdüür ki anuñ kabāḥat ü ‘aybı zuhūra geldi ya’ñj ol cürm ü günāh ki sen anuñ irtikāb u ‘amelinden nefret ü i’rāz eyledüñ anuñ vechi oldur ki Hudā-yı Te’ālā Hāzreti anuñ kabāḥat ü zararını saña keşf ü ‘ayān eyledi yoḥsa anı daḥı perde-yi şehvet ü hevāyla setr ü pinhān ideydi anı hırş u maḥabbet ile işleyüp niçe kabāḥat daḥı mürtekib olurduñ ammā ol ḥuşūşda Haķ Te’ālā Hāzreti fażl u kereminden seni ḥıfz idüp anuñ zarar u ‘aybını gösterdi lācerem andan nefret ü i’rāz eyledüñ meşelā āteşüñ iḥrāk u elemi ve necāsetüñ kabāḥat ü ḥabāşetini herkese göstermişdür ol vechden aña yaķın olmağdan nefret ü i’rāz eyler pes zāhir oldı ki Haķ Te’ālā bir kılina cürm ü günāhuñ kabāḥat ü zararını göstere ol kimse ol günāhdan āteş ü murdārdan kaçır gibi nefret ve firār eyler çün każā bizüm dil ü dñdemüz lihikmetin perde-yi hırş u hevāyla setr eyledi pes niķ ü bedi kemā yenbağj derk ü şühūda kādir degilüz [P182b] belki bed ü kabjḥ olan kārı maķbül ü maḥbüb zan idüp meyl ü maḥabbet eylerüz görmez

misin erbâb-ı küfr ü dâleletüñ gâflet ü cehâletini ki ⁸ *لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ* ⁹ *diyü pend ü naşîhat olındukda fesâd u kabâhatini bilmeyüp didiler çünki hicâb-ı tabj'at ile maħcüb olan emri ber'aks añladuk pes Haĸ Te'âlâ kereminden tenbjh idüp buyurdu* *عَلَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَلَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ* *kâdir degilsin pes lâzımdur ki dâyim ĸudâ-yı Te'âlâ ĸazretine du'â vü tazarru' idüp ve 'ubüdiyyet ü meskenet izhâr eyleyüp cürm ü günâh ve 'aciz u noĸsânımuza mu'terif olavuz ve her dem münâcât idüp bunı ricâ eyleyevüz ki tâ bizüm perdemüzi keşf idüp her şey' kemâ yenbaĸı derk ü şühüd müyesser eyleye*

Burada ise “ĸak Teâlâ, sana ihsan edip seni muhafaza eyledi, eşyanın iyi veya kötü olduğunu sana gösterdi. Böylece sen o şeyden nefret ettin ve uzaklaştın. Mesela Allah Teâlâ, ateşin yakıcılığını, necasetin pisliğini herkese göstermiştir. Bu sebeple insanlar bunlara yaklaşmaz. Yani Allah Teâlâ bir kuluna bir günahın cezasını gösterse o kimse bundan ateşten kaçır gibi kaçır. Allah Teâlâ bizim gözümüzü ve gönlümüzü hırs perdesi ile örtmüştür. Bu sebeple biz iyiyi ve kötüyü idrak etmeye muktedir değiliz. Bu yüzden de kötü olan bir işi iyi zannedip ona meylederiz, onu isteriz. Küfür ehline ‘Yeryüzünde fesat çıkarmayın.’ diye tavsiye edildiği zaman onlar hatalarının farkında olmadıkları için ‘Biz ancak ıslah edicileriz!’ diye cevap verdiler.” ifadelerine yer verildikten sonra Bakara suresi 216. ayet zikredilmiş ve sonrasında insanın iyiyi ve kötüyü anlamaya muktedir olmadığı ifade edilmiştir. İnsanın her zaman Allah’a dua ve niyazda bulunması, günahını ve aciziyetini itiraf etmesi gerektiği belirtilmiştir. Bu sayede Rabbimiz, gözümüzdeki ve gönlümüzdeki perdeyi kaldıracak ve böylece eşyayı olduğu gibi görmemiz mümkün olacaktır.

8. Pertev Paşa nüshası 211b’den nakledilmiştir:

Çün şud ü bjdâr ‘aksiyyet nümüd

Çünki ol kimse ĸ'âbdan bjdâr oldu 'aksiyyet görindi ya'nj insan-ı ĸayvân dünyâda ĸ'âb-ı ĸafletde olup daĸı kendüsini bjdâr zan idüp gördüğü ĸayâl-i ĸ'âb olduğunu bilmeyüp daĸı öldükden soñra zâhir olduğu ol kimsenüñ ĸissi gibidür ki 'âlem-i ĸ'âbda idi ammâ ru'yâsında kendüyi bjdâr şanup gördüğü 'aks ü ĸayâl idüğün bilmezdi çün ol kimse bjdâr oldu ĸiss ü derkinüñ 'aksiyyeti zâhir oldu ya'nj ĸayâli ĸaĸıĸat ve şüreti ma'nâ zan eyler imiş bildi belki *عَلَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ* *mefhûminca mekrûh olanı fillĸaĸıĸa maħbûb añlar imiş zâhir oldu*

⁸ “Yeryüzünde fesat çıkarmayın.” (Bakara 2/11)

⁹ “Biz ancak ıslah edicileriz!” (Bakara 2/11)

Bu mısradaki ise insanın iyi ile kötüyü birbirinden ayıramaması rüya örneği üzerinden açıklanmıştır: “Bir kimse uykudan uyandı ve gördüklerinin gerçek olmadığını anladı. Yani aslında insan dünyada gaflet uykusundadır fakat kendisini uyanık zanneder. Yaşadıklarının bir rüyaya benzediğini öldükten sonra anlar. İnsan uykudayken kendisini uyanık zanneder yani uykuda olduğunu ve gördüklerinin rüya olduğunu idrak edemez. Uykuda gördüğü rüyayı gerçek sanır.” ifadeleri kullanıldıktan sonra bahse konu ayet zikredilmiş, sonrasında da “kötü olan şeyi sadece mahbup anlar” denilmiştir.

9. Pertev Paşa nüshası 213b'den nakledilmiştir:

Çalış-i 'aql bānefs hemçün tenāzu'-ı Mecnūn bānāka bu sūrḥ-ı [P213b] şerif 'akluñ neufsile ceng ü çalışi Mecnūnuñ nāka ile nizā' u mücādelesi gibi olduğunıñ beyānıdır **mevl-i Mecnūn sūy-ı hürre vü mevl-i nāka vāpes sūy-ı kürre** zıṛā Mecnūnuñ meyli hürre tarafınadır ya'ñi Leylā cānibinedür ve nākanuñ meyli ardına kürre tarafınadır ya'ñi küçügi cānibinedür nāka devenüñ dışisine dirler kürre taydur lākin murād bunda devenüñ küçügidür elḥāşıl Mecnūn ki Leylāya 'āşık idi niçe zamān görmemiş idi Leylā gelüyorur diyü istimā' eyledi filḥāl nākaya binüp karşı gitti kürresi āḥürda kalmış idi nākanuñ meyli aña olduğün ardına çekinürdi lācerem ikisinüñ mābeyninde tenāzu' u keşākeş oldı **çünān ki Mecnūn güft** ancılayın ki Mecnūn didi

Beyt

Hevā nākatı ḥalfı ve ḳuddāmiye'l-hevā

Benüm nākamunıñ maḥabbet ü hevāsı benüm ardımadır ya'ñi girüde kalan küçüğine māyıldür ister ki dönüp girü gide ḥālbuki benüm hevā-yı maḥabbetüm öñümdedir ya'ñi ma'sūka ve Leylā cānibinedür isterüm ki aña vāşıl olam

Ve inni ve iyyāhā lemuḥtelifāni

Taḥkik ben ve nāka muḥteliflerüz ya'ñi ikimüzüñ ḥāli birbirimüze muḥālifdür ki ¹⁰ وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا her birimüzüñ bir maḳşudı vardır ki ol aña müvellj vü müteveccihdür vichetun cihet ma'nāsınadır ya'ñi edyān-ı muḥtelife erbābından her birinüñ bir ciheti vardır kıble gibi ol āgāh meyl ü teveccüh idicidir kezālik nāka ile benüm maḳşudum muḥtelifdür zıṛā benüm murādum öñümde ma'sūkadur nākanuñ ardında küçügidür lācerem mābeynimüzde nizā' olup her birimüz taraf-ı ḥilāfa çekerüz Mecnūndan murād bunda rūḥ-ı insāni ve 'aql-ı Rabbānidür maḥbūb-ı zātı ve ma'sūk-ı ma'nevīnün 'aşkından dıvānedür lācerem öñimüzde anuñ zevk-i vuşūlini ārzü u taleb eyler nākadan murād neufs-i ḥayvānidür ki maḳşudı ardımızda şehvet ü hevādur dāyim aña meyl ü teveccüh eyler ol

¹⁰ “Herkesin yöneldiği bir yön vardır.” (Bakara 2/148)

*vechden ikisinüñ mabeyninde nizā' u keşākeş olmışdur çün Mecnūn gördi
ki nākanuñ hevāsı kendüsine uymaz dāyım murādinuñ hīlāfına çekmek
ister ki عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ
tenhā kendü sür'at eyledi kezālik sen dağı bilkülliyye nefsüñi muḳtezāsıyla
terk itmeyince ol maḥbūb-ı lāyezāle vuşūl müyesser olmaz*

Bu örnekte ayet-i kerime yine bir başlığın şerhinde verilmiştir. Başlıktan ayete kadar olan kısım bir bütün olduğu için şerhin tamamı buraya alınmıştır. Başlıkta kullanılan mazmunlar şerhte izah edilmiştir. 'Mecnun'dan murat ruh ve akıldır, 'naka'dan murat nefistir, 'kürre'den murat ise şehvet ve heveslerdir. Bu sebeple nefis, insanı daima kendi heva ve heveslerine çekmeye çalışır. Ruh ve akıl ise diğer tarafa çekmeye çalışır. Sonuçta ikisinin arasında bir mücadele vardır. İnsan, nefsinin isteklerini tamamen terk etmeyince o ebedî ve manevî sevgiliye, Rabbine kavuşamaz. Bu mısradaki zıtlık, Mecnun ve nakanın isteklerindeki zıtlık ile ilişkilendirilerek verilmiştir. Zira Mecnun'un ve nakanın istekleri birbirine muhaliftir, Mecnun Leyla'sına kavuşmak isterken naka yavrusuna dönmek istemektedir.

10. Pertev Paşa nüshası 330b'den nakledilmiştir:

Zāhiren kār-ı tu vjṛān mijkunem

Egerçi zāhiren senüñ kārūñı vjṛān eylerüm

Ljk ḥārjṛā gülistān mijkunem

*Ljk ma'nāda bir ḥārı gülistān eylerüm ya'ñi şimdiki ḥālūñüñ netiçe vü
şemeresi ḥāristāndur pes anı biḥinden iḥrāc idüp yirini gülzār-ı ma'nevî
eylerüm zjṛā bu cihān bāzḡüne ve mün'akisdür عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ
mefhūminca devlet ü sa'ādet nefsüñ mekārihindedür lācerem bu cihānda
vücūd u ğinā faqr u fenādadur ve dūrüsti ve 'imāret vjṛānı ve
ḥarābındadur nite ki bu maḥalden zāhir olur*

Burada da ayetteki zıtlığın şerhe yansımaları vardır. "Ben zahirde senin işini harap ediyor görünsem de aslında bir dikenin gül bahçesi yapıyorum" ifadesi bunu göstermektedir. Devamında da insanın saadetinin nefsin dertlerinde olduğu ifade edilmiştir. Yani bu cihanda varlık ve zenginlik, yok olmak ve fakirliktir; onu imar etmek için onu yıkmak gerek, denilmiştir.

11. Pertev Paşa nüshası 345b'den nakledilmiştir:

Ger hevārā bend binhāde şeved

Eger hevāya bend konmuş olaydı

Şaykaljṛā dest büğşāde şeved

عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ
Şaykalij vü üstāduñ eli çözülmüş ve açılmış olaydı ya'ñij
mefhūmınca emri ber'aks itmüş olayduñ

Bu beyitte de ayet, zıtlık sebebiyle kullanılmıştır.

12. Pertev Paşa nüshası 405b'den nakledilmiştir:

Z'ān ki dāned k'jn cihān-ı kāşten

Zīrā ki bilür ki bu zirā'at ü kāşten cihānı

Hest behr-i maḥşer ü berdāşten

Rūz-ı ḥaşrdan ötüridür ve anda maḥşül ḳaldurmaḳdan ötüridür ya'ñij
الدُّنْيَا مَزْرَعَةُ الْآخِرَةِ¹¹ mazmūnınca dūnyā maḥall-i zirā'atdūr lācerem derd
ü belā zamānıdır pes her kim ki āḫir ü 'ākıbetine vākıf ola ol zirā'at a'māl
içün derd ü belā çekmege 'āşık u māyil olur tā ki rūz-ı ḥaşrda netāyic ü
āşārı ḥāşıl ola nite ki emr-i dūnyā ber'aks olup āteşi gülzār ve gülzārı nār
oldugine işāret idüp Ḥaḳ Te'ālā Ḥazreti buyurur عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ
لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ¹² ve Ḥazret-i Ḥabıb-i Ekrem a.s. buyurur
حَفَّتْ¹² bu aşl u ḳā'ide mirāran zıkr olunmuşdur pes
'ākıbetbın olan 'ārif derd ü belāda lutf u kerem maḥfı vü mūnderic oldugin
bilüp cihānuñ zehr ü ḳahrına māyil olur görmez misin 'ālemde cemı' sūd u
menfa'at zahmet ü meşakkat zımnında mūndericdūr

Bu beytin şerhinde de dūnyanın zıtlığı vurgulanıp ateşin gül bahçesi, gül bahçesinin ise ateş olduğuna işaret edildikten sonra Bakara suresinin 216. ayeti zikredilmiştir. Geleceği gören arif kişi, dert ve belada lütuf ve kerem gizlendiğini bilir ve dūnyanın ḳahrına meyleder. Görmez misin, ālemde bütün fayda ve menfaat, zahmet ve meşakkat içindedir, denilmektedir. Beytin şerhinde iki hadis-i şerif de kullanılmıştır.

13. Pertev Paşa nüshası 437b'den nakledilmiştir:

Cehd kun derbıḫodı ḥodrā biyāb

Pes imdi cehd ile kendüñi bıḫodlūkde bul ya'ñij عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ
mū'eddāsınca cehd ü himmet idüp kendü ḥayāt u vücūdunı mevt ü fenāda
bul elḥāşıl tebdıl-i aḫlāḳ u ḫabı'at sa'y u himmet eyle

Daha önceki beyitlerde olduğu gibi bu beytin şerhinde de ayetteki zıtlığa vurgu vardır. İnsanın hayat ve vücut bulması yokluğa ve ölüme bağlanmıştır.

14. Pertev Paşa nüshası 438b'den nakledilmiştir:

Şūreteş nūrest ü dertahḳıḳ-i nār

¹¹ Dünya, ahiretin tarlasıdır.

¹² “Cennet zorluklarla, cehennem ise aşırı arzularla çevrilmiştir.” (Müslim, Cennet 1, Hadis no: 2822)

Anuñ şüreti nürdur hâlbuki haqîkatde nârdur zîrâ ol 'ilm ü ma'rifet ki celb-i mâl ve kesb-i dünyâyâ âlet ola şüret ü zâhirde nür gibi görünür velâkin ma'nâda nârdur muţlakâ devlet böyledür nite ki Hazret-i Habîb-i Ekrem a.s. buyurur 13 إِنَّ الدُّنْيَا خُلُوعٌ خَصِرَةٌ، وَإِنَّ اللَّهَ مُسْتَخْلِفُكُمْ فِيهَا، فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ 14 *haqîkati nâr oldugiçün عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ 14* *vârid olmışdur ve ol hazret a.s. buyurmuşdur اصحاب الدنيا كما تصحب النار*

“Görünürde nürdur fakat gerçekte ateştir” ifadesiyle bahse konu ayet-i kerime yine zıtlığı ifade etmek için kullanılmıştır.

15. Pertev Paşa nüshası 495a'dan nakledilmiştir:

Har çü bâr endâht iskiže zened

Nite ki har çünki yükini atdı sikize urur ya'ni çifte atup depme urur iskiže bunda iskižiden ma'nâsinadur ki depinmek ve bükülmek ma'nâsinadur lâkin bunda depme murâddur gâhî hemzeyi iskât iderler ya'ni nefsi hayvânî mahv-ı tabî'atdur nite ki har yükleyorur yüki arkasından inicek depme urmağa başlar kezâlik ol fâsid ü serkeş dahı ancılayındur ya'ni derd ü belâdan hâlâş olup bâr-ı miñnet üzerinden gidicek ol zârı ve tazarru'ı unudup girü tağî olur pes gerekdür ki dâyim anı keşâkeşden hâlî âsüde kıomayup bâr-ı girân altında istiğdâm olına tâ ki saña râm olup 'aciz u 'ubüdiyyet izhâr eyleye nite ki mervîdür Haq Te'âlâ Hazreti nefsi emmâreyi cehennemde niçe yıllar ihrâk eyledi hergiz 'acizine mu'terif olmayup "ene" didügin terk itmedi çünki bir sâ'at aç kıoyup muktezâsını virmedi feryâd u zârî idüp 'aciz u 'ubüdiyyetine ikrâr u i'tirâf idüp serfûrû eyledi lâcerem Haq Te'âlâ buyurmuşdur عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ 15 *nite ki bu mazmûn mirâran zikr olındı elhâşıl nefsi zâlimenüñ tabî'atı cehl ü nisyân üzredür her çend ki başına belâ gelür zârürî muztar olup ehl-i dile mürâca'at eyler ve nâle vü feryâd iderek gelüp hâk-i pâyine serfûrû eyler çün belâ ref' olup âsüde hâl ola ol zârı ve tazarru'ı ferâmûş idüp girü tağî vü bâğî olur*

Bu beytin şerhinde ayet zikredilmeden evvel şu ifadeler yer almıştır: “Hak Teâlâ nefsi emmâreyi¹⁵ cehennemde yıllarca yaktı, nefis asla aciz olduğunu itiraf etmeyip ‘ben’ demeyi bırakmadı. Fakat Hak Teâlâ nefsi bir saat aç bırakınca nefis feryat ve figan edip aciz olduğunu kabul ve itiraf edip Hak Teâlâ’ya itaat etti.” Bu ifadelerden sonra ise şerhin başındaki ‘fasit’ hikâyesinde olduğu gibi nefsin durumu izah edilmiştir: “Nefsin tabiatı cehalet ve unutmaya üzerinedir. Her ne zaman başına bir bela gelse feryat ve figan ederek ehl-i dile başvurur, ona itaat eyler fakat

¹³ “Dünya tatlı, göz kamaştırıcı ve çekicidir. Allah onu sizin kullanmanıza verecek ve nasıl davranacağımıza bakacaktır.” (Müslim, Zikir, 99)

¹⁴ Ateşten kaçır gibi dünyadan kaçır.

¹⁵ Tasavvufta nefsin yedi mertebesinin insana kötülükleri, günahı ve şehveti emreden ilk mertebesi

başındaki bela ondan uzaklaşıp rahata erince de o inleme ve yalvarmaları unutup tekrar isyana başlar.

Sonuç

Mesnevî-yi Şerif sadece Mevlevilerin değil tüm dünyanın rağbet ettiği tarikatlar üstü meşhur bir kaynak eserdir. Farklı dinî mezheplerden olan âlimler bile Mesnevî-yi Şerif ile ilgili eser kaleme almışlar ve talebelerinin Mesnevî'yi okumalarını ve ondan istifade etmelerini telkin etmişlerdir.

Bir Mesnevî şerhi olması hasebiyle Hazînetü'l-Ebrâr hacimli ve zengin içerikli bir eserdir. Pîr Muhammed, bir Mesnevî şerhinde kullanılabilecek eserlerin çoğunu kaynak olarak kullanmıştır. Özellikle ayetlerden ve hadislerden istifade etmiştir. Bu çalışmada sadece en çok iktibas yaptığı Bakara suresinin 216. ayeti ele alınmaya çalışılmıştır.

Bakara suresinin 216. ayetinin kullanıldığı mısra şerhleri incelendiğinde şerhte zıtlıkla alakalı bir durum söz konusu ise bu ayetin zikredildiği görülmüştür. Bazı mısralarda duyguların zıtlığı, bazılarında durumların zıtlığı, bazılarında ise mazmunların zıtlığı belirtilmek için bu ayetten istifade edilmiştir.

Kaynakça

- Avşar, Z. (2008). Tenkitli Metin Neşrinde İmla Sorunu Üzerine Yeni Düşünce ve Öneriler. *Turkish Studies*, 3/6, s. 59-95. doi.org/10.7827/TurkishStudies.452
- Bursalı M.T. (1333). *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire
- Demirel, Ş. (2007). Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5/10 (2007), 469-504.
http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D02512/2007_10/2007_10_DEMIRELS.pdf
- Gölpınarlı, A. (1985). *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Güleç, İ. (2008). *Türk Edebiyatında Mesnevi Tercüme ve Şerhleri*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Güngör, Ö. (2019) *İsmâil Rüsühî-yi Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, (VI. Cilt), (Doktora tezi) Erişim adresi tez.yok.gov.tr*
- Özdemir, M. (2016). Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri. *Turkish Studies*, 11/20, 461-502. doi.org/10.7827/TurkishStudies.10093
- Pîr Muhammed Mevlevî. *Hazînetü'l-Ebrâr*, Topkapı Sarayı, Revan Köşkü, nr. R440.
- Pîr Muhammed Mevlevî. *Hazînetü'l-Ebrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 308.
<https://kuran.diyenet.gov.tr/mushaf>

başındaki bela ondan uzaklaşıp rahata erince de o inleme ve yalvarmaları unutup tekrar isyana başlar.

Sonuç

Mesnevî-yi Şerif sadece Mevlevilerin değil tüm dünyanın rağbet ettiği tarikatlar üstü meşhur bir kaynak eserdir. Farklı dinî mezheplerden olan âlimler bile Mesnevî-yi Şerif ile ilgili eser kaleme almışlar ve talebelerinin Mesnevî'yi okumalarını ve ondan istifade etmelerini telkin etmişlerdir.

Bir Mesnevî şerhi olması hasebiyle Hazînetü'l-Ebrâr hacimli ve zengin içerikli bir eserdir. Pîr Muhammed, bir Mesnevî şerhinde kullanılabilecek eserlerin çoğunu kaynak olarak kullanmıştır. Özellikle ayetlerden ve hadislerden istifade etmiştir. Bu çalışmada sadece en çok iktibas yaptığı Bakara suresinin 216. ayeti ele alınmaya çalışılmıştır.

Bakara suresinin 216. ayetinin kullanıldığı mısra şerhleri incelendiğinde şerhte zıtlıkla alakalı bir durum söz konusu ise bu ayetin zikredildiği görülmüştür. Bazı mısralarda duyguların zıtlığı, bazılarında durumların zıtlığı, bazılarında ise mazmunların zıtlığı belirtilmek için bu ayetten istifade edilmiştir.

Kaynakça

- Avşar, Z. (2008). Tenkitli Metin Neşrinde İmla Sorunu Üzerine Yeni Düşünce ve Öneriler. *Turkish Studies*, 3/6, s. 59-95. doi.org/10.7827/TurkishStudies.452
- Bursalı M.T. (1333). *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire
- Demirel, Ş. (2007). Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5/10 (2007), 469-504.
http://ktp.isam.org.tr/pdfdr/D02512/2007_10/2007_10_DEMIRELS.pdf
- Gölpınarlı, A. (1985). *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Güleç, İ. (2008). *Türk Edebiyatında Mesnevi Tercüme ve Şerhleri*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Güngör, Ö. (2019) *İsmâil Rüsühî-yi Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, (VI. Cilt), (Doktora tezi) Erişim adresi tez.yok.gov.tr*
- Özdemir, M. (2016). Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri. *Turkish Studies*, 11/20, 461-502. doi.org/10.7827/TurkishStudies.10093
- Pîr Muhammed Mevlevî. *Hazînetü'l-Ebrâr*, Topkapı Sarayı, Revan Köşkü, nr. R440.
- Pîr Muhammed Mevlevî. *Hazînetü'l-Ebrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 308.
<https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf>

Baba Rahîm Meşreb Menâkıb-nâmesi'nde Geçen Şiirlerdeki Acem Kaynaklı Mitolojik Şahıslar

Mythological Characters of Persian Origin in the Poems in Baba
Rahim Mashrab Manaqıbnama

İbrahim AKÇA

Arş. Gör. Dr., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Bölümü
/ Harran University, Faculty of Theology, Turkish Islamic Literature Department,
ibrahimakca@harran.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-4922-9047

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	5 Ağustos / August 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	16 Eylül / September 2021
Yayın Tarihi – Date Published	20 Eylül / September 2021
Yayın Sezonu	Temmuz – Ağustos - Eylül
Pub Date Season	July – August - September

Atıf / Cite as: Akça, İ. (2021), Baba Rahîm Meşreb Menâkıb-nâmesi'nde Geçen Şiirlerdeki Acem Kaynaklı Mitolojik Şahıslar/ Mythological Characters of Persian Origin in the Poems in Baba Rahim Mashrab Manaqıbnama. Turkish Academic Research Review, 6 (3), 935-954. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/64962/979178>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Baba Rahîm Meşreb Menâkıb-nâmesi'nde Geçen Şiirlerdeki Acem Kaynaklı Mitolojik Şahıslar

İbrahim AKÇA

Öz

Baba Rahîm Meşreb, Çağatay Türkçesinin Klasik Sonrası Döneminde (M. 1600-1921) yaşamış sûfi şairlerden biridir. Türkistan sahasında, siyasi otoritenin olmadığı ve kurulan küçük hanlıkların sürekli çatışma içerisinde olduğu bu dönemde, doğal olarak sanatsal ve edebî faaliyetlerin sekteye uğradığını ve herhangi bir gelişmenin olmadığını söylemek mümkündür. Bu süreçte yaşamış şairlerin genelinde ise Çağatay Türkçesine klasik halini vermiş olan ve Çağatay Türkçesinin en önemli ismi olarak zikredilen Ali Şir Nevâî'nin etkisinde şiirler kaleme aldıkları, edebî açıdan da onu taklitten öteye gidemedikleri görülmektedir. Ancak Meşreb, eserleri, sıra dışı yaşam tarzı, sûfi kişiliği ve kendine has üslubuyla hem döneminde yaşayan diğer şairlerden ayrılmış hem de asırları aşan bir şöhrete kavuşmuş önemli bir şahsiyettir. “Şah (Îşân) Meşreb Menâkıb-nâmesi” adlı çalışma ise, şairin hayat hikâyesinden kesitleri barındıran manzum-mensur karışık bir eserdir. Mensur kısımlarla birlikte eserdeki şiirlerde de yine bahsi geçen hikâyelerde anlatılan olay örgüsüyle bağlantılı şiirler bulunmaktadır. Söz konusu şiirlerde, din, tasavvuf, tarih, coğrafya, mitoloji gibi birçok konu, şairin muhatabına aktarmak istediği bilgi ve vermek istediği mesajlar doğrultusunda kullanılmıştır. Bu konulardan biri de şiirlerde yoğun bir şekilde ele alınıp işlendiğini tespit ettiğimiz şahıs kadrosudur. Şahıslardaki bu yoğunluk ve çeşitlilik ise, gerek şairin alana olan hakimiyetini, gerekse bu şahısları şiirlerinde kullanmadaki yeteneğini ve şiirlerdeki anlam derinliğini göstermesi açısından dikkate değer bir bilgi sunmaktadır. Bu çalışmada, Baba Rahîm Meşreb Menâkıb-nâmesi'nde geçen Acem kaynaklı mitolojik şahıslar ele alınıp incelenecektir. Çalışmada, mitolojik şahıslar hakkında verilen genel bilgiler ışığında, şairin bahsi geçen şahısları şiirlerinde nasıl ve ne sıklıkla kullandığı, şiirlerden seçilen örnek metinler ve bu metinlerin açıklamalarıyla birlikte tasnif ve takdim edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Çağatay Türkçesi, Sufizm, Baba Rahîm Meşreb, Menâkıb-nâme, Mitolojik Şahıslar.

Mythological Characters of Persian Origin in the Poems in Baba Rahim Mashrab Manaqibnama

Abstract

Baba Rahim Mashrab is one of the sufi poets who lived in the Post-Classical Period of Chagatai Turkish (1600-1921). In this period, when there was no political authority in the field of Turkestan and the small khanates established were in constant conflict, it is possible to say that naturally artistic and literary activities were interrupted and there was no development. In general, it is seen that the poets

who lived in this process wrote poems under the influence of Ali Shir Navai, who gave Chagatai Turkish its classical form and is mentioned as the most important name of Chagatai Turkish, and they could not go beyond imitating him in terms of literature. However, Mashrab is a significant person who both distinguished himself from other poets living in his time and gained a reputation for centuries with his works, extraordinary lifestyle, sufi personality and unique style. "Shah (İşân) Mashrab Manaqibnama" is a verse-prose mixed work containing sections from the Baba Rahim Mashrab's life story. Along with the prose parts, the poems in the work also contain poems related to the plot told in the aforementioned stories. In the mentioned poems, many subjects such as religion, mysticism, history, geography and mythology were used in line with the information the poet wanted to convey to his addressee and the messages he wanted to give. One of these issues is the staff that we have determined to be handled and processed intensively in the poems. This density and diversity in the characters, on the other hand, provides remarkable information in terms of showing the poet's dominance over the field, his ability to use these people in his poems, and the depth of meaning in the poems. In this study, we will examine the Persian mythological figures mentioned in Baba Rahim Mashrab Manaqibnama. In the study, we will classify and present how and how often the poet uses the mentioned persons in his poems, with sample texts selected from the poems and explanations of these texts, in the light of general information about the mythological persons who will form the subtitles.

KeyWords: Chagatai Turkish, Sufism, Baba Rahim Mashrab, Manaqibnama, Mythological Characters.

Structured Abstract

Baba Rahim Mashrab, one of the Chagatai Turkish poets of the *Post-Classical Period* according to some researchers, and the *Decline or Downfall Period* according to other researchers, was born in 1640 AD. His real name is Abdurrahim. While he was still in the womb, he started to show miracles and it is realized that he has a superior intelligence and development than other children of his age when he reaches school age, firstly he was sent to Ahund Molla Bazar (Hodja Ubeydullah) (d. 1668), one of the famous scholars of the period, for education. After completing his education there, he went to Hidayetullah İşân Afak Hodja (d. 1693) for improving himself both scientifically and religiously-sufistic. Abdurrahim improved himself in terms of language and poetry by reading Hafiz (d. 1390) and Mevlana (d. 1273) during his education there. Abdurrahîm, who was given the nickname "Mashrab" by his teacher, started to realize the mistakes and faults of Afak Hodja in the following years and his love and respect for her teacher began to decrease. Even the poet began to claim that he was superior to his teacher. Afak Hodja, who noticed the situation, he expelled Mashrab from the lodge according to one view, Mashrab was in love with one of the concubines in the lodge, and according to another view, with a love slander he put forward. After being expelled from the dervish lodge, Mashrab, who took it as his duty to travel from city to city as a Kalender dervish and enlighten the people on religious-mystical issues, both strengthened the ties between Islam and the people in the places he went, and gained an increasing reputation with the poems he sang. When the subjects he deals with in his poems are examined, Mashrab, which we have determined that he mostly deals with religion and mysticism and works in a didactic style, besides these subjects, history, mythology, sciences of the age (philosophy, logic, medicine, music, sociology...), local materials (holidays, entertainments, wars...), biographical and bibliographic sources also benefited from many sources. The subject of this study is the mythological figures of Persian origin that Baba Rahim Mashrab used in his poems. The study

includes the determination of which aspects, how often and for what purpose the Persian-origin mythological figures in Mashrab's poems are handled and processed, and analysis with sample couplets and strophes from the poems.

As it is known, "Myth" is the name given to folk tales that can be considered among the types of fairy tales and legends, in which extraordinary events related to the ancient people and their gods are told. There are also studies of many local and foreign scientists on the definition of the concept of myth, its nature and other branches of science, is formed by supporting the extraordinary features of demigods and heroes, which are usually brought to the fore by nations, with extraordinary narratives. However, this study was prepared on the mythological figures of Persian origin in the poems in Baba Rahîm Mashrab's *Manağbname*.

"*Manağb*", which is the plural of the Arabic word "*Menkabe*", can be explained as anecdotes or stories told about historical figures, religious elders, heroes or prominent figures of the people, just like the concept of myth. The works created by bringing these *manağbs* together are called "*Manağbname*".

Baba Rahîm Mashrab's extraordinary lifestyle and life stories are brought together in a *manağbname* bearing his name. The aforementioned *manağbname* contains not only the extraordinary life stories of Mashrab, but also the poems written by Mashrab on the subject or sung in the form of attraction. In the aforementioned poems, ten different Persian mythological figures, namely "Behmen - Cem (Jamşid) - Efrasiyab - İsfendiyar - İskender - Keyhüsrev - Keykubad - Nüşirevân - Rüstem and Sührâb" have been identified. The poet, who included these identified persons in his poems for a total of thirty-four times, including seventeen couplets, one mustazat and sixteen strophes, highlighted the general characteristics of the individuals conveyed in the narratives (especially in the *Shah-nama*). These features can be listed under headings such as: bravery and heroism (For example: Efrasiyab, İsfendiyar, Rüstem, Sührâb), justice (Ex.: Keykubad, Nüşirevân), fame-glory (Ex.: Behmen, Cem(Cemşid), Keyhüsrev). In our study, individuals have been conveyed under sub-headings and with general information about them. In the next stage, it is explained with sample couplets that Baba Rahim Mashrab emphasized which aspects of these mythological figures in his poems, how and for what purpose. It is necessary to open a separate parenthesis about Cem (Jamşid) among the persons here. Because Cem, one of the people in question, is mentioned in poems in terms of being an inventor and generally the inventor of wine rather than his fame and glory. However, Cem, whom the sufi poet Mashrab mentions in his poems, the mythological person, wine is not the wine that Cem invented and it is used to describe the divine love in the mystical sense and the state of attraction felt from this love. In addition, it is possible to say that the poet uses mythological figures in his poems for the purpose of praising the person mentioned and himself. The poet, who we stated that he aimed to make the people more conscious about religious issues, also mentioned the names of mythological persons in the couplets and strophes about death and the afterlife. Mashrab stated that even these names, who were known for their bravery and heroism, justice and fame, died and stated that this world is actually a place of testing and the main thing is what kind of life should be lived in this world in order to enter Paradise in the hereafter.

As a result, it is possible to say that the mythological figures of Persian origin, which we have identified in Baba Rahim Mashrab's poems in his *Manağbname*, are used as a tool in line with the subject, event or message that the poet wants to convey to his interlocutor. In addition, we can state that, based on the couplets and strophes mentioned above, Mashrab is not only mastered the religious-sufistic sciences but also many branches of science.

Giriş

Türk edebiyatı, gerek İslamiyet öncesi, gerekse İslamiyet sonrası her dönemde diğer bilim dalları ve kaynaklarıyla etkileşim içerisinde olmuştur. İslamiyet'in kabulüyle birlikte, sanatkârı ilmî ve fikrî düzeyde besleyen - sanatkâr ve eserleri hakkında bilgi veren bu kaynaklara yenileri de eklenmiştir. Söz konusu yeni kaynaklar arasında Kur'ân-ı Kerîm, hadisler, kısas-ı enbiyâlar, tasavvuf ve dinî ilimler (kelam, fıkıh, İslam felsefesi...) sayılabilir. Dil, tarih, mitoloji, çağın ilimleri (felsefe, mantık, tıp, musiki, sosyoloji...), yerli malzemeler (bayramlar, eğlenceler, savaşlar...) biyografik ve bibliyografik kaynaklara dâhil olan bu yeni kaynaklarla birlikte şairlerin şiirlerinde kullandıkları mazmun ve mefhumların hem nitelik hem de nicelik bakımından arttığını söylemek mümkündür (Detaylı bilgi için bkz.: Kemikli, 2012, ss. 31-35).

Tarihî süreç içerisinde Çin Seddi'nden Balkanlar'a kadar geniş bir coğrafyaya yayılan Türkler, yaşadıkları coğrafyaların sosyo-kültürel yapılarını da kendi inanış ve düşünce sistemiyle yeniden düzenlemişlerdir. Yaşanılan coğrafya farklı olsa da ortak bir tarihe sahip, aynı dine mensup ve farklılıklar olmasına rağmen Türkçe konuşan bu milletlerin sanat faaliyetlerinde de doğal olarak benzerlikler bulunmaktadır. Dolayısıyla Anadolu sahasında şiirler kaleme alan bir şair ile Türkistan ya da Balkanlar'da şiirler kaleme alan bir şairin, -her ne kadar Arap ve Fars edebiyatı tesiri görülse de- benzer kaynaklardan beslenip benzer eserler vücuda getirdikleri aşîkârdır.

Bu şairlerin yetiştiği coğrafyalardan biri olan Türkistan'da, Karahanlı ve Harezmi Türkçesinden sonra Çağatay Türkçesi dönemi gelir. Temeli Eski Türkçe dönemine kadar indirilebilen Çağatay Türkçesi, XV. yy.da Ali Şir Nevâi ile birlikte klasik halini almış, XVII. yy.dan itibaren gerilemeye başlamış ve XX. yy.da da yerini Özbek Türkçesine bırakmıştır (Ercilasun, 2008, ss. 400-405). Bu tarihî süreçler, dil bilimciler tarafından farklı sınıflandırmalara ayrılmıştır. En çok kabul gören sınıflandırmalar ise Fuad Köprülü ve Janos Eckmann'inkilerdir. Köprülü, Çağatay Türkçesini şu dönemlere ayırarak sınıflandırmıştır:

1. Erken Dönem Çağatay Türkçesi (13-14.yy),
2. Klasik Öncesi Çağatay Türkçesi (15.yy ilk yarısı),
3. Klasik Dönem Çağatay Türkçesi (15.yy ikinci yarısı),
4. Klasik Çağatay Türkçesinin Devamı (16.yy),
5. Çöküş Dönemi Çağatay Türkçesi (17.-19.yy) (Köprülü, 1945, c. 3, ss. 270-323).

Eckmann'ın ise, Çağatay Türkçesinin en önemli şairi olan Ali Şir Nevâî üzerinden bir tasnif yaptığı görülmektedir:

1. Klasik Öncesi Devir (15.yy – 1465 (Nevâî'nin İlk Divanının Düzenlendiği Yıla Kadar.)
2. Klasik Devir (1465-1600 (Nevâî Dönemi))
3. Klasik Sonrası Devir (1600-1921 (Nevâî Sonrası) (Eckmann, 2017, ss. 19-21).

Baba Rahîm Meşreb, Köprülü'nün “Çöküş Dönemi Çağatay Türkçesi”; Eckmann'ın ise “Klasik Sonrası Devir” olarak isimlendirdiği bir dönemde yaşamıştır. Bu dönem, siyasi otoritenin olmadığı ve kurulan hanlıkların sürekli savaş halinde olduğu, dolayısıyla sanatsal açıdan herhangi bir gelişme gösterilemeyip şairlerin Nevâî ve Fuzûlî etkisinde eserler kaleme aldıkları bir dönem olarak ön plana çıkmaktadır (Eckmann, 2003, ss. 208-209).

Çalışmamızın temelini oluşturan kavramlardan biri olan “Mit” ile ilgili ise, yerli ve yabancı bilim insanları tarafından, genel bir tanım yerine çoğunlukla bu kavramın neleri ihtivâ ettiği üzerine yorumların yapıldığı görülmektedir. Konu ile ilgili Nimet Yıldırım, mit kavramının neleri barındırdığını şu şekilde özetlemiştir:

“Eski çağlarda yaşamış insanların doğa olaylarına, sosyal ilişkilere ve dinsel inanışlara bakış açılarının yorumlanması olarak nitelenen mitolojinin konusu ilkel insanlar ve insanüstü varlıkların başından geçen masalsi olaylardır. Her ulusun mitolojisi o ulusun tarihini, efsanelerini, destanlarını ve kahramanlık öykülerini, tanrılarını ve inanç sistemlerini, masallarını ve söylencelerini barındırır. Mitoloji, hayali bir anlatım içine hayallerde yer etmiş yarı tanrılar ve kahramanların hikâyelerini de katan ve ilk çağlara, daha doğrusu arkaik bir zaman türüne, tarihsel zaman ötesindeki başlangıç zamanına dayanan bir öykü anlatım biçimidir (Yıldırım, 2008, s. 11).”

Bunun yanı sıra yabancı bilim insanlarının da mit kavramının tanımı, mahiyeti ve diğer bilim dallarıyla olan bağlantısı ile ilgili farklı yorum ve çalışmalarının olduğunu da söylemek mümkündür (Detaylı bilgi için bkz.: Tökel, 2009, s. 166). Ancak bu çalışmada Baba Rahîm Meşreb Menâkıb-nâmesi'nde geçen şiirlerdeki Acem kaynaklı mitolojik şahıslar üzerinde durulacaktır. Nitekim mit kavramını bütün yönleriyle ele alıp incelemek daha kapsamlı bir çalışmayı gerektirmektedir.

Arapça “Menkabe” kelimesinin çoğulu olan “Menâkıb” ise, tarihî şahsiyetler, din büyükleri, kahramanlar ya da halk içinde muteber kimselerin yaşayışlarıyla ilgili fıkralar ya da hikâyeler olarak özetlenebilir. Bu menâkıbların derlenip bir araya getirilmesiyle ortaya çıkan dinî-tasavvufî esere ise “Menâkıb-nâme” adı verilir (Detaylı bilgi için bkz.: Pala, 2013, ss. 303-305). Sufî şair Baba Rahîm Meşreb'in de bir menâkıb-nâmesi bulunmaktadır. Bu menâkıb-nâme üzerine, ilerleyen yıllarda farklı ülkelerde birçok araştırmacı tarafından çalışmalar yapılmıştır. Çalışmamızda, bu menâkıb-nâmenin farklı varyantlarında geçen manzumelerdeki Acem kaynaklı mitolojik şahıslar incelenecektir.

Çalışmamızın ilk bölümünde Baba Rahîm Meşreb'in hayatı, kişiliği ve eserleri hakkında genel bilgiler verilecektir. Sonraki aşamada ise Meşreb'in menâkıb-nâmeleri üzerine yapılmış en kapsamlı çalışmalardan Halim Bayat tarafından hazırlanmış olan *Külliyât-ı Meşreb Nemengâni*; Celâleddin Yusufov tarafından kaleme alınan *Mihribânım Kaydasen* ve Mahmut Fidancı'nın çalışması *Şâh Meşreb Menâkıb-nâmesi (İnceleme – Metin - Sözlük)* isimli çalışmalarda tespit edilen Acem kaynaklı mitolojik şahıslar, alt başlıklar halinde, haklarında genel bilgilerle sunulacaktır. Verilen genel bilgilerin ışığında ise Meşreb'in şiirlerinde bu şahısların hangi özelliğini ön plana çıkardığı ve kullandığı, örnek beyit ya da bentlerle açıklanarak alt başlıklar sonlandırılacaktır. Sonuç kısmında ise çalışma neticesinde elde edilen bilgiler yorumlanacaktır.

Baba Rahîm Meşreb (M. 1640-1711)

Asıl adı Abdurrahim'dir. Doğum yılı ile ilgili M. 1640-1641, 1650, 1653 ve 1657 gibi yıllar zikredilmektedir. Bu yıllar içerisinde en çok kabul gören ise M. 1640 yılıdır (Gedik, 2017, s. 18). Şairin doğum yeri ile ilgili ise iki farklı bilgi bulunmaktadır. Bu bilgilerden ilkinde göre Meşreb, Özbekistan'a bağlı Nemengan şehrinde (Meşreb, 1994, s. 5), diğerine göre ise, Nemengan şehrine bağlı Andican (Andukan)'da dünyaya gelmiştir (Kahhar, 2000, c. 15, s. 97; Meşreb, 2015, s. 5). Ancak Meşreb'in şiirlerinde çoğunlukla kendisini Nemenganlı olarak ifade etmesinden ve şiirlerinde Andican ya da Andukan ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlamamış olmamızdan hareketle, şairin doğum yerinin Nemengan olması kuvvetli ihtimaldir denilebilir. Konu ile ilgili şu beyitler örnek olarak verilebilir:

Ne melek-men ne ferişte hem Âdem neslidin
Men vellüd-i uşel *ferzend-i Nemengâni* men
(Meşreb, 1994, s. 6; Meşreb, 2004, s. 104)

Nâ-resâlar sözini mażmûnğa fiķr etmeğil
Tâze mażmûn isteseñg *Meşreb-i Nemengândın* tile
(Bayat, ty., s. 118; Fidancı, 1994, s. 109)

Ailesi ile ilgili anne, baba ve kız kardeşinin isimlerini tespit edebildiğimiz Meşreb, Molla Veli (Veli Baba) ve Selime (Bibi Selime)'nin oğludur (Gedik, 2017, s. 18; Kanabaev, 2013, s. 7; Kahhar, 2000, c. 15, s. 97). Kız kardeşinin ismi ise Mâh Bedr (Ay Cemâl)'dir (Meşreb, 2015, s. 8). Daha dünyaya gelmeden kerametler göstermeye başlayan Abdurrahim, (Kanabaev, 2013, s. 6; Tolkun, 2001, s. 112) okul çağına geldiğinde de diğer öğrencilerden daha üstün olduğu fark edilince ailesi tarafından dönemin önde gelen mutasavvıflarından Ahund Molla Bazar (ö. 1668)'in yanına gönderilmiştir. Molla Bazar'ın rahle-i tadrîsâtında dinî eğitimin yanı sıra Hâfız (ö. 1390) ve Mevlânâ (ö. 1273)'yı da okuyarak kendini geliştirmeye devam eden Abdurrahim, buradaki eğitiminden sonra dönemin bir diğer ünlü âlim ve mutasavvıflarından olan Hidâyetullah Îşân Âfak Hoca (ö. 1693)'ya intisab etmiştir (Tacibayeva, 2005, c. 6, s. 338). Âfak Hoca tekkesindeki yedi yıllık müritlik süreci boyunca Arapça ve Farsçayı öğrenen, kendisini dinî-tasavvufî konularda da iyice geliştiren talebesine hocası "Meşreb" mahlasını vermiştir (Fidancı, 1994, s. 12). Şairin "Meşreb" mahlasını Âfak Hoca'dan aldığıyla ilgili şu beyit örnek olarak verilebilir:

Ḳuddise sırruhü h'âcem Meşreb atımnı koydılar
Kaşgar u Yarkend içide şâhib-i kibriyâ özüm
(Bayat, ty., s. 104; Fidancı, 1994, s. 97)

Âfak Hoca tekkesinde geçen yedi yıllık müritlik ve eğitim süreci, bazı araştırmacılara göre Meşreb'in tekkedeki cariyelerden birine âşık olması (Tolkun, 2001, s.110; Gedik, 2017, s. 19; Kanabaev, 2013, s. 12; Fidancı, 1994, s. 12), bazılarına göre ise hocası tarafından üzerine atılan bu aşk iftirası (Meşreb, 2015, ss. 6-10) nedeniyle son bulmuştur. Şair bu ayrılığı, şiirlerinde şu şekilde kaleme almıştır:

Yığlayurmen men ğarîb taŋla kıyâmet bolġuça

Ol mürüvvetlik h'âcemdin ayrılıp ƣaldım netey

(Bayat, ty., s. 315; Fidancı, 1994, s. 266)

Tekkeden ayrıldıktan sonra Meşreb, Hoten, Taşkent, Yarkent, Andican, Ürgenç, Hocend, Semerkand, Buhara, Belh, Bedahşan gibi birçok şehre giderek buralarda halkı İslamî ve tasavvufî konularda irşad etmeye çalışmıştır (Tolkun, 2001, s.110; Gedik, 2017, s. 19). Kalender bir derviş olarak yıllar boyu diyar diyar gezen Meşreb, sonunda tekkeye geri dönmüş ve hocası tarafından affedilmiştir. Âfak Hoca Meşreb'e makâmının Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 922) makamına eriştiğini söyleyip ölümünün de Belh ve Kunduz vilâyetlerinin valisi Mahmud Bek Katagan tarafından tıpkı Hallâc-ı Mansûr'un ölümü gibi olacağı bilgisini vermiştir. Bu konu şairin şiirlerine de yansımıştır:

Neçe Mansûr öldi irşâd-mend muhabbet yolıda

Maŋga hem dâri ƣurulġanda yeter bu ƣismetim

(Yusufov, 1990, s. 99)

Manşûr-ı Hâllâc dek içtim şarâbe'n-şahûr

Çarġ urup yığlap turupmen ƣıġġalı dâr aldıġa

(Bayat, ty., s. 314; Fidancı, 1994, s. 266; Yusufov, 1990, s. 12)

Dedi pîrim küşendeŋ Maġmûd-ı Belhî erür Meşreb

Barıp olsam şehîd-i Kerbelâ anam rızâ bolġıl

(Bayat, ty., s. 156; Fidancı, 1994, s. 138)

Ʀanımını töker ermiş Belh şehride Maġmûd Hân

Taġdîr-i ezel bolsa neyley aŋga bermey cân

(Bayat, ty., s. 305; Yusufov, 1990, s. 148)

Meşreb'in tekkeden ayrı geçirdiği süreçte hayatta kalan tek büyüğü olan annesini ziyaret ettiği de görülmektedir. Şairin annesine hem yaşadığı süreçleri anlattığı hem de annesini kaybetmesi üzerine duyduğu özlem içerikli şiirlerinden örneklerden bazıları da şunlardır:

Cemâliñ körgeli keldim eyâ ey mihribân anam

Meni için edâ bolğan yüreki tola kan anam

(Bayat, ty., s. 151; Fidancı, 1994, s. 133-134; Yusufov, 1990, s. 71)

Hoten deştini izlep evliyâ bolgan balañg keldi

Köyüp ıışk otığa yanıp edâ bolgan balañg keldi

Keçip lezzât-ı dünyâdın içip câm-ı muhabbetni

Hudâni emrini dep mâ-sivâ bolgan balañg keldi

(Bayat, ty., s. 153; Fidancı, 1994, s. 135)

Ey şafâ-bağş-ı bahar (u) büstânım kayda sen

Nür-ı dîdem müşfikim ârâm-ı cânım kayda sen

Yalguz uylarda refîk-i mihribânım kayda sen

Ey tiriklig bâ'ışı rûh-ı revânım kayda sen

Vâlidem Mekkem Medînem mihribânım kayda sen

(Bayat, ty., s. 158; Fidancı, 1994, s. 140; Yusufov, 1990, s. 308)

Aradan geçen yıllarda Meşreb, Orta Asya ve Türkistan'da birçok şehir dolaşmış, gittiği yerlerdeki mutasavvıfların sohbetlerine dâhil olmuş, vefat eden âlim ve mutasavvıfların dahi kabirlerini ziyaret ederek onlardan feyz almış ve bulunduğu şehirlerde şiirler söyleyip dinî sohbetler yaparak kendisine yüklediği vazifeyi icra etmeye devam etmiştir. Bu sayede şair, hem dinî-tasavvufî açıdan olgunlaşmış hem de halk arasında çok meşhur bir sûfî-şair olmuştur. Bir gün Belh şehrine giden Meşreb'i dönemin Belh ve Kunduz vilâyetlerinin valisi olan Mahmud Bek Katagan huzuruna davet etmiştir. Davete icâbet eden Meşreb, huzurda yaptığı uygunsuz davranış ve ithamlardan dolayı (Fidancı, 1994, s. 23), idam cezasına çarptırılmış ve H. 1123-M. 1711 yılında günümüzde Afganistan sınırları içerisinde bulunan Kunduz şehrinde idam edilmiştir. Türbesi de yine bu şehirdedir. Şairin vefatı ile ilgili Mecmua-i Ebû Tâlib Hâce Fehmî'de şu ifadeler geçmektedir:

“Meşreb der sâl-i 1123 der Kunduz ve fetvâ-i ulemâ ve hükm-i Mahmud Bek Katagan şehid kerde şode. (Meşreb, 1123 yılında Kunduz'da ulemâ fetvâsı ve Mahmud Bek Katagan'ın hükmüyle şehit edildi.) (Tolkun, 2001, s.111)”

Meşreb'in, *Şah (İşân) Meşreb Menâkıb-nâmesi*, *Mebde-i Nûr*, *Kimyâ*, *Hacc-nâme / Şehîd-nâme* isimli eserleri bulunmaktadır. Bu eserlerin yanı sıra kendisine atfedilen *Dîvân*, *Kıssa-yı Veysü'l-Karânî*, *Kıssa-yı Mirac-ı Resûl-i Ekrem* ve *Manzum Fatıha Tefsiri* isimli eserleri de zikredilmektedir (Tosun, 2012, s. 443; Gedik, 2017, s. 27; Kanabaev, 2013, s. 23; Baş, 2013, s. 133).

Baba Rahîm Meşreb Menâkıb-Nâmesi'nde Geçen Acem Kaynaklı Mitolojik Şahıslar

Gerek Anadolu sahası ve gerek Orta Asya sahası Türk şiirinde geçen mitolojik şahıslar, çoğunlukla İran menşe'lidir. Bu etkileşimde etkin rolü oynadığı dile getirilen eser ise *Şehnâme*'dir. Hatta Tanpınar, divan şiirinin mitolojisini doğrudan doğruya *Şehnâme*'den, büyük masallardan ve Arap kültüründen aldığı ifade etmektedir (Tanpınar, 1985, s. 4). Ancak Türk şiiri mitolojisinin arka planını sadece İran mitolojisi ile sınırlandırmamak gerekir. Çünkü şiirimizde her ne kadar yoğun bir şekilde İran mitolojisi etkisi görülse de Arap, Hint, Çin, Orta Doğu'nun diğer milletleri, Yunan ve Anadolu'da yaşamış diğer milletlerin mitolojisinden izler de bulunmaktadır (Tökel, 2016, ss. 74-75).

Klasik Sonrası Çağatay Türkçesi döneminde, günümüz Özbek Türkçesine yakın bir dil ve kendine has üslûbuyla (Meşrebâne Üslûp) (Meşreb, 2004, s. 3) dinî-tasavvufî şiirler kaleme alan Baba Rahîm Meşreb'in şiirlerinde de genellikle İran menşe'li mitolojik şahıslara yer verildiği tespit edilmiştir. Haklarında verilen genel bilgiler ve ön plana çıkan yönleriyle birlikte, Meşreb'in şiirlerinde geçen Acem kaynaklı mitolojik şahıslar şunlardır:

1. Behmen

Asıl adı Erdşîr'dir. Bir başka mitolojik şahıs ve İran hükümdarı olan İsfendiyâr'ın oğludur (Tökel, 2016, s. 90). Yedi iklime hükmetmeyi kendine amaç edinen Behmen, çok geniş bir coğrafyaya hâkim olmasından dolayı "Dîrâzdest" olarak da bilinmektedir (Yıldırım, 2008, ss. 142-144). Edebiyatımızda Behmen, genellikle bu yönleriyle ön plana çıkmış ve övgü amaçlı kullanılmıştır. Meşreb'in şiirlerinde ise Behmen sadece bir beyitte geçmektedir.

Meşreb bu beyitte, kendi hırsını İsfendiyâr ile özdeşleştirirken sabrı ise düşmanı olarak nitelendirmektedir. Ancak şair, çelik bedenli İsfendiyâr gibi olan hırsının karşısında kendisini Behmen'e benzetmektedir:

İsfendiyâr hırş merâ şabr-ı düşmen est
 Rûyın tın âferîde u Behmen ger âmedem
 (Bayat, ty., s. 63; Fidancı, 1994, s. 59)

2. Cem – Cemşîd

Pişdadiyan sülalesinin dördüncü ve en büyük hükümdarıdır (Tökel, 2016, s. 98). Asıl ismi, büyük hükümdar, padişah anlamlarına gelen Cem'dir. Azerbaycan'da, mücevherlerle süslettiği tahtını yüksek bir yere koyduran Cem, yine mücevherlerle süslü bir tac giyip tahta oturmuştur. Güneş ışığının da tahta vurmasıyla ortaya çıkan parlaklıktan hareketle ismine "Işık" anlamına gelen "Şit" kelimesi de eklenmiştir (Levend, 1984, ss.156-157).

Ahmet Talât Onay, Cem'i sadece şarabın mucidi olarak açıklamıştır. (Onay, 2000, s. 136). Ancak Dursun Ali Tökel, Cem'in şarabın mucidi olması haricinde, demiri yumuşatıp savaş aletleri yaptırdığından, yünlerden ip eğirerek değerli kumaşlar ürettiğinden, saraylar inşa ettirdiğinden, kıymetli taşları işlediğinden, güzel kokular icat ettiğinden ve benzeri birçok yeniliği gerçekleştirdiğinden bahsetmektedir (Tökel, 2016, s. 98). Ancak bu yeniliklerden sonra kendisinde boy göstermeye başlayan gurur ve kibir nedeniyle gücünü kaybetmiş ve en sonunda İran'ı terk etmek zorunda kalmıştır.

Birçok icadına ve yeniliklerine rağmen Cem, edebiyatımızda ekseriyetle şarabın mucidi olarak anılmış (Kabaklı, 2011, ss. 409-410) ve ismi "*bezm, meclis, sâkî, kadeh, câm...*" gibi unsurlarla bir arada kullanılmıştır.

Meşreb'in şiirlerinde Cem (Cemşîd), gazellerde üç, müstezatlarda bir ve muhammeslerde iki kez olmak üzere toplamda altı kez zikredilmiştir. Şair, genel olarak Cem'i şarap ve kadeh mazmunlarıyla birlikte kullanmıştır.

Meşreb'in şiirlerinde Cem, (Her ne kadar gerçek şarabın mucidi de olsa) sûfî şairlerin zikrettikleri ve genellikle tasavvufî manadaki şarapla ilişkilendirilerek kullanılmıştır. Kendisine Hz. Süleymân'ın tahtını dahi verseler, Cem'in şarap dolu kadehiyle değişmeyeceğini dile getiren şair, Hz. Süleymân'ın tahtına oturup ihtişamlı bir hayat sürmek yerine koluna şarap kasesini alıp yoksul ama Allah aşkıyla dolu bir hayatı tercih etmektedir:

Süleymân tahtını Cemşîdni cāmığa bermes men

Çolumğa kâse-yi çübîn alıb kılğan gedâlıǵnı

(Bayat, ty., s. 289; Fidancı, 1994, s. 251; Yusufov, 1990, s. 56)

Bir başka beyitte ise Meşreb, her kim olursa olsun ecel şerbetini bir gün içeceğini ve herkesin bu dünyadan göç edip ebedî âleme gideceğini de “Cemşîd, İskender ve Efrâsiyâb” isimleriyle örneklendirerek vermiştir. Beytin ikinci mısrasında da aynı düşünce farklı bir bakış açısıyla dile getirilmiştir. Bu dünyadaki hiçbir hane, ecel elinden mutluluk bulmamıştır. Hepsi sonunda virane olmuştur:

Çalmadı Cemşîd İskender (hem) çanı Efrâsiyâb

Tapmadı dest-i eceldin hâne-âbâd °âķıbet

(Yusufov, 1990, s. 211)

3. Efrâsiyab

Turan hükümdarı Feridun'un soyundan olan Efrâsiyab, yiğitliği ve kahramanlığıyla ön plana çıkan efsanevi bir şahsiyettir. Firdevsî'nin *Şehnâme* adlı eserinde “...*aslan gibi göğsünü, pазısını, fil gibi kuvvetini, birkaç millik mesafeye kadar uzanan gölgesini // Keskin bir kılıcı andırır gibi dilini, deryâ gibi geniş yüreğini, yağmurlar yağdıran bir bulut kadar cömert elini görmüştü.*” (Tökel, 2016, s. 123) şeklinde tasvir ettiği Efrâsiyab, İran'ı ele geçirerek uzun yıllar boyunca burada hüküm sürmüştür. Yıllar boyunca süregelen İran-Turan savaşlarından sonra Keyhüsrev tarafından öldürülmüştür (Onay, 2000, s. 63).

Meşreb'in şiirlerinde iki farklı yerde geçen Efrâsiyab, bir beyitte ölüm metaforu ile birlikte dünyanın Cemşîd, İskender ve Efrâsiyab gibi yiğit, cesur ve kahraman hükümdarlara bile kalmadığını dile getirmek amacıyla kullanılmıştır. Bir diğer beyitte ise şair, Efrâsiyab'ı Rüstem ile birlikte zikrederek yiğitlik ve cesurluk gibi temaları ön plana çıkarmıştır:

Çalmadı Cemşîd İskender (hem) çanı Efrâsiyâb

Tapmadı dest-i eceldin hâne-âbâd °âķıbet

(Yusufov, 1990, s. 211)

Bâ Rüstem-i zamâne taraf geštenem hıfâst
Efrâsiyâb sâz-ı tehemtem ger âmedem
(Bayat, ty., s. 63; Fidancı, 1994, s. 59)

4. İsfendiyâr

Lakabı, “Tunç Bedenli” anlamına gelen “*Rûyîn-Ten*” olan İsfendiyâr, İranlıların bir diğer kahraman hükümdarlarından. Gözlerinden başka bedenindeki her yerin adeta demir gibi olduğu ve hiçbir kesici aletin kâr etmediği anlatılmaktadır. Kendisi Rüstem ile girdiği savaşta ölmüştür (Zavotçu, 2013, ss. 388-389).

Meşreb’in şiirlerinde İsfendiyâr’ın ismi bir kez geçmektedir. Şair bu beyitte kendi hırsını İsfendiyâr’a benzetmektedir ve düşmanın ise sabır olduğunu dile getirmektedir. Hırstan kasıt nefistir ve Meşreb kendi nefsinin İsfendiyâr kadar güçlü olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Bu güçlü düşmana karşı ise sabrın en büyük silah olduğunu belirten şair, kendisinin de nefsi kadar güçlü olduğunu belirtmektedir:

İsfendiyâr hırş merâ şabr-ı düşmen est
Rûyın tın âferîde u behmen ger âmedem
(Bayat, ty., s. 63; Fidancı, 1994, s. 59)

5. İskender

Bazı kaynaklara göre iki (Levend, 1984, s. 160; Onay, 2000, s. 261) bazı kaynaklara göre ise üç farklı İskender (Tökel, 2016, ss. 147-148) olduğu rivâyet edilmektedir. Bu İskender’lerden ilki, Makedonya kralı Filip’in oğlu olan İskender’dir. İran’ı baştan başa işgal eden şahıs budur. Edebiyatımızda genellikle İran hükümdarı Dârâ ile yaptığı savaşla anılmaktadır.

İkinci İskender, “Büyük İskender” diye de isimlendirilen, Kur’ân-ı Kerim’de ise “Zülkarneyn” şeklinde geçen (Kehf, 18/83 – 99) kişidir. Peygamber mi yoksa hikmet sahibi biri mi olduğu konusunda farklı yorumlar (Öztürk, 2013, c. 44, s. 565) bulunan İskender, aynı zamanda Hızır ile birlikte âb-ı hayatı bulmaya çalışmasıyla da zikredilmektedir.

Üçüncü İskender ise ilk iki şahsiyetin birbiriyle karıştırılması neticesinde ortaya çıkmış olan İskender’dir. Tarihçiler tarafından birbirine karıştırılan bu iki şahsın ayrıştırılması ise neredeyse imkânsız görülmektedir.

Edebî eserlerde ismi zikredilen İskender ise bazen İskender-i Zülkarneyn, bazen de Makedonyalı İskender olarak her iki karakter şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Meşreb'in şiirlerinde İskender, gazellerde altı ve muhammeslerde yedi kez olmak üzere toplamda on üç kez zikredilmiştir. Şiirlerde her iki İskender de bulunmaktadır.

Aşağıda verilen ilk örnek beyitteki İskender, Hızır ile birlikte âb-ı hayatı bulmaya çalışan, Kur'ân-ı Kerim'de "Zülkarneyn" şeklinde geçen İskender'dir. Ancak şair, bu iki ismi ve âb-ı hayatı burada temsili olarak kullanmaktadır. Meyhânede içtiği şarabı âb-ı hayata benzeten şair, bundan dolayı her dem coşkunun içinde olduğunu belirtmektedir. Ayrıca şair, seyr-i sülûk yolunda Hızır (a.s) kadar olamasa da Hızır (a.s) ile birlikte o yoldaki İskender gibi olmak istediğini dile getirmektedir:

Dilimde âb-ı hayvân cüş uradur otıdın dâ'im
Bu yolda Hızır eger tapılsa İskender bolay der men
(Bayat, ty., s. 128; Fidancı, 1994, s. 245)

Meşreb, İskender'i zikrettiği bir bendinde ise dünyanın fâniliği ve hiç kimsenin burada sonsuza dek kalmayacağını muhatabına bildirmektedir. İskender de bu fani dünyadaki devranı bitip bâkî âleme göç eyleyenlerdendir:

Çanı merd-i kıyâmet havfıdın ter bolsa müjgâni
Bolur Cennetgâ dâhil dilde köp bolsa puşeymâni
Tariğ-i bendelik düşvâr ikendür yoğdur âsâni
Çanı İskender-i Dâna çanı ol şâh-ı sultâni
Bu fânî dünyâdın nevbet-be-nevbet ottı devrâni
(Yusufov, 1990, s. 334)

6. Keyhüsrev

Keyhüsrev, Keykâvus ve Efrâsiyab'ın torunu, Siyavuş'un oğludur. Siyavuş, babasının yanından ayrılıp Efrâsiyab'ın yanına sığınmış; Efrâsiyab da kızı Firengis'i Siyavuş'a vermiştir. Bu evlilikten de Keyhüsrev dünyaya gelmiş ve Keykâvus'tan sonra tahta geçip altmış yıl hükümdarlık yapmıştır (Onay, 2000, s. 164).

Meşreb'in bir bendinde ismi geçen Keyhüsrev de ölüm metaforu ile birlikte zikredilmiştir:

Cehān-ı bî-bekādur xanı Keyhusrev ü Dārāb
 Xanı Cemşīd İskender xanı ol Rüstem ü Sührāb
 Xanı cümle peyamberler xanı ol şāhib-i mihrāb
 Xanı Şiddīk ile ʿÖmer xanı ʿOşman dūr-i nā-yāb
 Xanı Haydar der erdiler ki men şāhib- Kurʿāndur men
 (Bayat, ty., s. 8; Fidancı, 1994, s. 7; Yusufov, 1990, s. 341)

7. Keykubad

İran hükümdarlarından Zev'in oğlu Gürşasb'ın otuz yıllık pâdişâhlığı sonrası vefat etmesiyle İran hükümdarsız kalmıştır. Daha sonra İran'ın önde gelenleri Zal'e gidip pâdişâhlığın kime verilmesi gerektiğini sorduklarında Zal, Feridun soyundan gelen Keykubad'ın tahta çıkması gerektiğini belirtmiştir (Tökel, 2016, s. 178). Keyâniyân tahtına oturan Keykubad, yaklaşık yüz yıl boyunca hükümdarlık yapmıştır (Yıldırım, 2008, s. 470). Bu süreç içerisinde Turanlılarla yapılan savaşların ardından Turan hükümdarının barış talebi üzerine savaşları sona erdiren Keykubad, vefat edene kadar ülkesinde barış ve adaletle halkını yönetmiştir.

Edebiyatımızda genellikle adaletiyle ön plana çıkan Keykubad, Meşreb'in şiirlerinde Nûşirevân ve Rüstem ile birlikte sadece bir bentte zikredilmiştir. Meşreb, kendi şanını ve yüceliğini, Keykubad'ın şanı, büyüklüğü ve yüceliğine benzetmiştir:

Xayşer-i Rūmdın ziyad taht ile devletim meni
 Nûşirevân u Keykübād şān ile şevketim meni
 Rüstem-i dāstān erür küç ile kuvvetim meni
 Küfr ü İmānga yoktur u heç kimse nisbetim meni
 Hem vaţanım şanem meni hem şeh ü hem gedā özüm
 (Fidancı, 1994, s. 96)

8. Nûşirevân

İran'ın Sasani sülalesinden olan Nûşirevân, M.S. 531-539 yıllarında hükümdarlık yapan, adaletiyle ön plana çıkan bir diğer hükümdardır (Tökel, 2016, s. 190). İran hükümdarları için kullanılan bir unvan olan "Kisrâ"nın ilk defa verildiği

şahıs olarak da ön plana çıkan Nûşirevân, sarayının balkonuna zencir-i adl (adalet zinciri) adıyla bilinen bir çan astırması ve sorun yaşayanların bu çanı çalması durumunda onların sıkıntılarını gidermesiyle de anlatılmaktadır. Nûşirevân'ın "Eyvân-ı Kisrâ" olarak bilinen sarayının da Hz. Muhammed (s.a.v.)'in doğduğu gece yıkıldığı rivâyet edilmektedir. (Onay, 1992, s. 404; Yıldırım, 2008, ss. 558-559).

Edebiyatımızda Nûşirevân, adaleti ve yaptırdığı sarayları ile ön plana çıkmıştır. Meşreb'in şiirlerinde ise Nûşirevân, sadece bir bentte geçmektedir. Söz konusu bentte şair, kendi şanı ve yüceliğinin Nûşirevân ve Keykubad'ın şanı ve yüceliğiyle benzer seviyede olduğunu dile getirmektedir:

Çayşer-i Rûmdın ziyad taht ile devletim meni
Nûşirevân u Keykübâd şân ile şevketim meni
Rüstem-i dâstân erür küç ile kuvvetim meni
Küfr ü İmânğa yoktur u heç kimse nisbetim meni
Hem vağanım şanem meni hem şeh ü hem gedâ özüm
(Fidancı, 1994, s. 96)

9. Rüstem

Rüstem-i Zâl, Pür-ı Zâl, Rüstem-i Dâstân, Heft-hân-ı Acem (Levend, 1984, s. 166) gibi farklı isimlerle karşımıza çıkan Rüstem, başta kahramanlık olmak üzere, güç, kuvvet ve yenilmezliğin sembolüdür (Pala, 2013, s. 382). M.Ö. IV. yy. da yaşadığı tahmin edilen Rüstem hakkında birçok menkıbe anlatılmaktadır (Tökel, 2016, ss. 194-202).

Meşreb'in şiirlerinde Rüstem, gazelerde ve muhammeslerde üçer kez olmak üzere toplamda altı kez zikredilmiştir. Şiirlerde şair, genel olarak Rüstem'in yiğitliği ve kahramanlığı üzerinde durmuştur. Beyit ve bentlerde, Rüstem ile birlikte yiğitlik ve kahramanlıklarıyla ün salan diğer şahsiyetlerin de isimleri geçmektedir.

Şair, memleketinden kendisini ziyarete gelen dostlarını görünce onları methetmek amacıyla bir gazel söylemiştir. Bu gazelde ise dostlarını tasvir ederken yiğitlik ve cesurluk konusunda onları Rüstem ve oğlu Sührâb'a benzetmiştir. Şair beytin ikinci mısrasında ise dostlarını adalet tahtına oturmuş sultanlar olarak nitelendirmiştir:

Şecâ'at bâbıda her kıyası bir Rüstem (ü) Sührâb

°Adâlet tahtığa mingen bu kün sulţanlarım keldi

(Bayat, ty., s. 225; Fidancı, 1994, s. 195; Yusuf, 1990, s. 52)

Bir bendinde ise Meşreb, kendi vasıflarını aktarırken tarihî ve efsanevî şahısları kullanmıştır. Kendisini, Rum hükümdarının devletinden daha yüce bir devlete sahip biri olarak ifade edip, şan ve şöhretinin ise Selçuklu Devleti'nin en ünlü sultanı Alâeddîn Keykûbat'tan daha fazla olduğunu belirtmiştir. Bendin devamında, kendi gücünü Rüstem'in güç ve kuvvetiyle ilişkilendiren şair, küfür ve îman konusunda ise kendisiyle mukayese edilebilecek hiç kimsenin olmadığını belirtmektedir. Vatanının, put gibi güzel olan sevgilinin yanı olduğunu söyleyen Meşreb, sevgilinin yanında ise kendisini hem şah hem de kul, köle olarak tasvir etmektedir:

Kayşer-i Rûmdın ziyad taht ile devletim meni

Nüşirevân u Keykûbâd şân ile şevketim meni

Rüstem-i dâstân erür küç ile kuvvetim meni

Küfr ü îmânga yoqtur u heç kimse nisbetim meni

Hem vaţanım şanem meni hem şeh ü hem gedâ özüm

(Fidancı, 1994, s. 96)

10. Sührab

Rüstem'in Semengân ülkesi hükümdarının kızı olan Tehmine'den dünyaya gelen oğludur. Babası Semengân'dan ayrılınca annesi ile birlikte büyümüş ve tıpkı babası gibi cesur ve kahraman bir yiğit olmuştur. Ancak kader, bu iki yiğit ve kahraman baba-oğulu bir savaş meydanında karşı karşıya getirir ve Rüstem oğlunu öldürür. O sırada kendi oğlu olduğunu anlasa da artık iş işten geçmiştir (Levend, 1984, s. 167; Tökel, 2016, ss. 207-208).

Edebiyatımızda Sührâb da tıpkı babası gibi kahramanlıklarıyla ön plana çıkmış bir mitolojik şahsiyettir. Meşreb'in şiirlerinde Sührab, iki farklı yerde ve babasıyla birlikte zikredilmiştir.

Rüstem'in de isminin yer aldığı, örnek olarak verilen aşağıdaki bentte şair, bu dünyanın gelip geçici olduğunu, bâkî olanın ise âhîret hayatı olduğunu ifade etmektedir. Bu amaçla da peygamberlerden, hulefâ-yi râşidînden, tarihî, efsanevî ve

mitolojik şahsiyetlerden birçok örnek isim vererek hepsinin bu dünyadan bâkî âleme göç eylediklerini söylemektedir. Bunu dile getirirken de muhatabına bahsi geçen isimlerin nerede olduklarını sorarak anlatımda istifham sanatına yer vermektedir:

Cehân-ı bî-bekâdur anı Keyhusrev ü Dârâb
anı Cemşîd İskender anı ol Rüstem ü Sührâb
anı cümle peyamberler anı ol şahib-i mihrâb
anı Şiddîk ile Ömer anı Osman dür-i nâ-yâb
anı Haydar der erdiler ki men şahib-Kur'ândur men
(Bayat, ty., s. 8; Fidancı, 1994, s. 7; Yusufov, 1990, s. 341)

Sonuç

Klasik Sonrası Çağatay Türkçesi dönemi sûfi şairlerinden Baba Rahîm Meşreb'in menâkıb-nâmesi'nde geçen şiirlerinde, toplamda on farklı Acem kaynaklı mitolojik şahıs tespit edilmiştir. Tespit edilen mitolojik şahıslara on yedi beyit, bir müstezat ve on altı bent olmak üzere toplamda otuz dört kez şiirlerinde yer veren şair, şahısları Şehnâme'de geçen özellikleri dâhilinde kullanmıştır.

Bunun yanı sıra Meşreb, benzer özellikleri bulunan mitolojik şahısları beyit ya da bentlerde bir arada zikretmektedir. Şahıslar, genellikle adalet, yiğitlik, cesurluk, kahramanlık gibi konularla birlikte ele alınıp işlenmiştir. Ayrıca Meşreb'in, mitolojik şahıslarla birlikte peygamberleri, hulefâ-yi râşidini, tarihî ve efsanevî şahısları da şiirlerine dahil ettiği görülmüştür. Şair, hepsinin bu dünyadan göç edip gittiklerini belirtip muhatabına bu dünyanın faniliğini de hatırlatmaktadır. Şairin Acem kaynaklı mitolojik şahısları, memdûhun övgüsü amacıyla kullanmasının yanı sıra şahsını övmek için kullandığı da tespit edilmiştir. Kendi şanı ve yüceliğini de şair, mitolojik şahısların şanı ve yüceliğiyle bir tutmuştur.

Son olarak Meşreb'in, gerek şiirlerinde tespit edilen mitolojik şahısları kullanmadaki mahareti ve gerekse diğer bilim dallarına olan hakimiyetiyle, hem ilmî-edebî, hem de dinî-tasavvufî yönden kendisini iyi derecede geliştirmiş önemli bir şahsiyet olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Baş, Münire Kevser (2013), “Son Dönem Çağatay Şairi Baba Rahim Meşreb’in Manzum Fâtîha Tefsiri”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, (S. 13, ss. 131-156).
- Bayat, Halim (t.y.), *Külliyât-ı Meşreb Nemengânî*, Peşaver: Tac Mahal Yayınları.
- Eckmann, Janos (2017), *Çağatayca El Kitabı*, çev.: Günay Karaağaç, Ankara: TDK Yayınları.
- Ercilasun, Ahmet B. (2008), *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Fidancı, Mahmut (1994), *Şah Meşreb Menâkıb-nâmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Gedik, Sadi (2017), *Meşreb (Baba RAHİM) Mebde-yi Nûr*, Ankara: TDK Yayınları.
- Kahhar, Tahir (2000), “Babarrahim Meşreb”, *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bak. Yayınları, (c. 15. s. 97).
- Kemikli, Bilal (2012), *Türk İslâm Edebiyatı Giriş*, Bursa: Emin Yayınları.
- Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (2012), haz.: Hayrettin Karaman vd., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (c. I-V).
- Levend, Agâh Sırrı (1984), *Divan Edebiyatı (Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Meşhumlar)*, İstanbul: Enderun Kitabevi Yayınları.
- Meşreb, Baba Rahim (1994), *Mebde-i Nûr*, haz.: Hacı İsmetullah Abdullah, Taşkent: Özbekistan Respublikası Fenler Akademiyası Fen Neşriyatı Yayınları.
- _____ (2004), *Dilim Deryâ-i Nurdur*, haz.: Abdureşid Abdugafurov, Taşkent: Gafur Gulam Namıdagi Neşriyat.
- _____ (2015), *Mebde-i Nur*, haz.: Kâzım Âmini, Kabil: El Ezher İntişaratı Müessesesi Yayınları.
- Onay, Ahmet Talât (1992), *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, haz.: Cemal Kurnaz, Ankara: DİB Yayınları.
- _____ (2000), *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Öztürk, Mustafa (2013), “Zülkarneyn”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, (c. 44, ss. 564-567).
- Pala, İskender (2013), *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Tacibayeva, M. (2005), “Meşreb”, *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları, (c. I-VIII).
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1985), *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi Yayınları.

- Tolkun, Selahittin (2001), “Meşreb”; *Türk Kültürü Dergisi*, (S. 454, ss. 110-115).
- Tosun, Necdet (2012), “Çağatayca Yazılmış Menâkıbnâmeler”, *İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu*, İstanbul: Sütun Yayınları, (ss. 437-454).
- Tökel, Dursun Ali (2016), *Divan Şiirinde Şahıslar Mitolojisi*, İstanbul: FSM Vakıf Üniversitesi Yayınları.
- _____ (Ocak-Nisan 2009), “Kutsal Metinleri Anlamada Mitolojinin Rolü”, *Milel ve Nihal (İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi)*, (c. 6, S. 1., ss. 165-193).
- Yıldırım, Nimet (2008), *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Yusufov , Celaleddin (1990), *Baba Rahim Meşreb – Mihribânım Kaydasen*, Taşkent: Gafur Gulam Namıdagi Neşriyat.
- Zavotçu, Gencay (2013), *Klasik Türk Edebiyatı Sözlüğü (Kişiler – Hayvanlar – Bitkiler – Tabiat Güçleri Kişileştirilmiş Varlık ve Kavramlar)*, İstanbul: Kesit Yayınları.

Bir Bildungsroman Örneği Olarak El-Bâhis ‘Ani’l-Hakîka

el-Bâhith ‘An al-Haqîqa As A Bildungsroman

Encümen BAYRAM

Dr. Öğr. Gör., A.Ü. İlahiyat Fakültesi / Akdeniz University, Faculty of Divinity,
encumenbayram@akdeniz.edu.tr, Orcid ID: 0000-0001-6891-3680

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	31 Ağustos / August 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	16 Eylül / September 2021
Yayın Tarihi – Date Published	20 Eylül / September 2021
Yayın Sezonu	Temmuz – Ağustos - Eylül
Pub Date Season	July – August - September

Atf / Cite as: Akça, İ. (2021), Bir Bildungsroman Örneği Olarak el-Bâhis ‘Ani’l-Hakîka/el-Bâhith ‘An al-Haqîqa As A Bildungsroman. Turkish Academic Research Review, 6 (3), 955-968. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/64962/989139>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Bir Bildungsroman Örneği Olarak el-Bâhis ‘Ani’l-Hakîka

Encümen BAYRAM

Öz

Roman, anlatmaya dayalı bir türdür. O; kişi, zaman, mekân, olay örgüsü ve anlatım teknikleriyle kendine has bir kimlik edinir. Onun günümüzdeki hüviyetini edinmesi destan, hikâye, menkıbe ve mesnevi gibi klasik anlatımlardan aldığı mirasın sonucudur. Tarihi seyir içerisinde farklı çeşitlerine rastlanan romanın bir türü olan bildungsroman, kendine has kurgusuyla dikkat çeker. Kabul gören ilk bildungsroman, 18. yüzyılda Alman yazar Johann Wolfgang von Goethe tarafından kaleme alınan *Wilhelm Meister’s Lehrjahre* adlı eserdir. Goethe; burada toy bir erkek kahramanın ahlakî, psikolojik ve entelektüel gelişimini işler. Bu romanda kahramanın kemâle ermesi, fizikî açıdan ziyade içsel olarak kademe kademe değerlendirilir. Bu makalede modern Arap romanının tesisi ve ilk modern romanın mahiyetine dair bilgiler değerlendirilmektedir. Daha sonra Türkçede “oluşum romanı”, Arapçada “رواية التشكيل” ve İngilizcede “coming of age” gibi farklı adlarla kendine yer edinen ancak daha çok bildungsroman şeklinde bilinen bu roman türüne ait bilgiler sunulmaktadır. Çalışmada, modern Arap edebiyatının ilk edebî romanı kabul edilen *Zeyneb*’in bu türdeki aidiyetine bakılarak Arap bildungsromanın tarihi gelişimi üzerinde durulmaktadır. Bu hususta Arap ve Türk romanında bildungsroman olarak değerlendirilen *Hüsn-ü Aşk* ve *es-Sâk ‘alâ’s-sâk* gibi çalışmalara da değinilerek İbn Tufeyl’in *Hay b. Yakzân* isimli hikâyesi üzerinden yeniden bir çerçeve çizilmeye çalışılmaktadır. Araştırmanın ana omurgasını oluşturan *el-Bâhis ‘ani’l-hakîka* romanının yazarı Muhammed ‘Abdulhalîm Abdullah’a, onun modern Arap romanının teşekkülündeki yerinin tespiti için kısaca değinilmektedir. Abdullah’ın yazarlığının son döneminde kaleme aldığı *el-Bâhis ‘ani’l-hakîka*, Selmân b. Fârisî’nin hayatını bildungsroman türünde işlemesi açısından önemlidir. Zira araştırmamız, söz konusu eserin bir bildungsroman olduğu üzerine kurgulanmaktadır. Çalışmamızın Arap bildungsromanı üzerine yapılacak araştırmalara katkı sunması öngörülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bildungsroman, Arap romanı, Muhammed ‘Abdulhalîm Abdullah, el-Bâhis ‘ani’l-hakîka.

el-Bâhith ‘An al-Haqîqa As A Bildungsroman

Abstract

Novel is a narrative literary genre. It acquires a unique identity with its person, time, place, plot and narrative techniques. Its acquisition of identity today is the result of its legacy from classical narratives such as epic, story, legend and masnavi. Bildungsroman, which is a genre of novel that can be found in different varieties in the historical course, draws attention with its unique fiction. The first accepted

bildungsroman is Wilhelm Meister's Lehrjahre, written by the German writer Johann Wolfgang von Goethe in the 18th century. In this work, Goethe deals with the moral, psychological and intellectual development of a naive male character. In this novel, the protagonist's reaching maturity is evaluated gradually, internally rather than physically. In this article, the establishment of the modern Arabic novel and the information about the nature of the first modern novel are evaluated. In addition, the identity acquisition of the modern Arabic novel is presented through the work named Zeyneb by Hüseyin Heykel. Afterwards, information about this type of novel, which is known as bildungsroman, is presented with different names such as "oluşum romanı" in Turkish, "رواية التشكيل" in Arabic and "coming of age" in English and it is pointed out that the bildungsroman is mostly fictionalized over its protagonist. In this study, the historical development of the Arabic bildungsroman is emphasized by looking at Zeyneb's belonging to this genre, which is accepted as the first literary novel of modern Arabic literature. As it can be understood from the name of the novel named Zeyneb, although some information is presented about the development of the protagonist with the same name in the fiction, it is evaluated whether it is substantially a bildungsroman or not. At the same time, Zeyneb's literary position is determined and information about other Arabic novels with the same characteristics is shed light on. In this regard, it is tried to redraw a frame through Hay b. Yakzân, which is a story written by İbn Tufeyl, by referring to works such as Hüsn-ü Aşk and es-Sâk 'ala's-sâk, which are considered as bildungsroman in Arabic and Turkish novels. Although it is accepted that this mystical story about the development of Hay, who was raised by a gazelle on a desert island, contributed to the development of both European and Arabic bildungsroman, it is concluded that the work does not belong to the modern novel in terms of its structural features and narrative techniques. Muhammad 'Abdulhalîm Abdullah, the author of the novel al-Bâhis 'ani'l-hakîka, which constitutes the pillar of the research, is briefly mentioned in order to determine his place in the formation of the modern Arabic novel. The first edition of al-Bahis 'ani'l-hakîka was made in Cairo in 1966 with 143 pages. This novel is a realist and historical work written by Muhammed 'Abdulhalîm 'Abdullah by transforming his literary personality. It is worth noting that the first period of Abdullah's literary personality was romantic, the second period was romantic-realist, and the last period was realist. The novel consists of seven independent parts. Al-Bâhis 'ani'l-hakîka, which Abdullah wrote in the last period of his authorship, is important in terms of addressing the life of Selmân b. Fârisî in the form of bildungsroman. The main reason why al-Bahis 'ani'l-hakîka is considered as a bildungsroman is the adventure of self-realization the study will contribute to any researches on the Arabic bildungsroman.

Keywords: Bildungsroman, Arabic Novel, Muhammad Abdal-halim Abdallah, el-Bâhis 'ani'l-hakîka

Structured Abstract

Novel is a narrative literary genre. It acquires a unique identity with its person, time, place, plot and narrative techniques. Its acquisition of identity today is the result of its legacy from classical narratives such as epic, story, legend and masnavi. Bildungsroman, which is a genre of novel that can be found in different varieties in the historical course, draws attention with its unique fiction. The first accepted bildungsroman is Wilhelm Meister's Lehrjahre, written by the German writer Johann Wolfgang von Goethe in the 18th century. In this work, Goethe deals with the moral, psychological and intellectual development of a naive male character. In this novel, the protagonist's reaching maturity is evaluated gradually, internally rather than physically. In this article, the establishment of the modern Arabic novel and the information about the nature of the first modern novel are evaluated. In addition, the identity acquisition of the modern Arabic novel is presented through the works named es-Sâk 'ala's-sâk by Faris al-Şidâk and Vay... İzen lestu bifrencî by Halîl el-Hûrî, İlham fî cinâni'ş-Şam by Selîm el-Bustâmî, Gâdetu'z-zahire by Zeynep Fuyâz and Zeyneb by Hüseyin Heykel. Afterwards, information about this type of novel, which is known as bildungsroman, is presented with different names such as "oluşum romanı" in Turkish, "رواية التشكيل" in Arabic and "coming of age" in English and it is pointed out that the bildungsroman is mostly fictionalized over its protagonist. In this study, the historical development of the Arabic bildungsroman is emphasized by looking at Zeyneb's belonging to this genre, which is accepted as the first literary novel of modern Arabic literature. As it can be understood from the name of the novel named Zeyneb, although some information is presented about the development of the protagonist with the same name in the fiction, it is evaluated whether it is substantially a bildungsroman or not. At the same time, Zeyneb's literary position is determined and information about other Arabic novels with the same characteristics is shed light on. In this regard, it is tried to redraw a frame through Hay b. Yakzân, which is a story written by İbn Tufeyl, by referring to works such as Hüs-n-ü Aşk and es-Sâk 'ala's-sâk, which are considered as bildungsroman in Arabic and Turkish novels. Although it is accepted that this mystical story about the development of Hay, who was raised by a gazelle on a desert island, contributed to the development of both European and Arabic bildungsroman, it is concluded that the work does not belong to the modern novel in terms of its structural features and narrative techniques. Muhammad 'Abdulhalîm Abdullah, the author of the novel al-Bâhis 'ani'l-hakîka, which constitutes the pillar of the research, is briefly mentioned in order to determine his place in the formation of the modern Arabic novel. The first edition of al-Bahis 'ani'l-hakîka was made in Cairo in 1966 with 143 pages. This novel is a realist and historical work written by Muhammed 'Abdulhalîm 'Abdullah by transforming his literary personality. It is worth noting that the first period of Abdullah's literary personality was romantic, the second period was romantic-realist, and the last period was realist. The novel consists of seven independent parts. This novel, which is evaluated as a small-volume novel, has been translated into many languages of the world, especially English, French and Persian, by being converted into children's story and story formats. Due to this feature, it is the most read and known novel among the novels of Abdullah. Abdullah, who lived between 1913-1970, is one of the most widely read writers in the Arab society. The fiction of his works decorated with romantic themes is inspired by the countryside. He is called a

"Delta novelist", referring to the Nile delta, because of the fact that he is one of the writers who draw the most attention to the villager and his social structure among the Egyptian writers. Because of these characteristics he has, he is referred to as a village novelist, while his coetaneous Necîb Mahfûz is also referred to as a city novelist. It is also noteworthy that Mahfûz deals with the people of the streets of Cairo. Muhammed 'Abdulhalîm 'Abdullah is also called a "Roman poet" because of the fluent language and style he prefers in his works. It is also noteworthy that he was nicknamed the "Father of Awards" due to the various awards he received for his contributions to the Arabic novel. After an early death, he left thirteen novels, ten story collections and countless interviews to his readers. Al-Bâhis 'ani'l-hakika, which Abdullah wrote in the last period of his authorship, is important in terms of addressing the life of Selmân b. Fârisî in the form of bildungsroman. The main reason why al-Bahis 'ani'l-hakika is considered as a bildungsroman is the adventure of self-realization that starts in Cey, the village where the protagonist of the novel, Selmân-i Fârisî, was born and ends in Medina. In the novel, a journey is set out through the inner world of the protagonist. Due to the fiction of the novel, Selmân develops morally at the same rate as he grows physically. As a matter of fact, the action of the novel begins when Selmân, who had the best life of the period and was a member of the best social level, opposes the mistakes he sees and feels about beliefs and life. This is not easy for a young character. With fear, panic and excitement, Selmân continues his journey of finally searching and finding himself in different geographies. The protagonist also gets the chance to realize himself with religious values in all the places in question. Based on these issues, our research is based on the fact that the work is a bildungsroman. In this study ultimately it is mentioned about the journey of Selmân b. Fârisî for the sake of self-realization through his beliefs. The struggle for formation that started in the land of Persia, Anatolia, Iraq, Syria and finally ended in Medina draws attention. At the end of all the joy and sorrow that the Persian experienced, his self-realization occurs. The novel takes place as an example of bildungsroman in Arabic literature as it narrates this unique formation of its protagonist, Selmân b. Fârisî. It is foreseen that the study will contribute to any researches on the Arabic bildungsroman.

Giriş

Türkçeye “oluşum romanı”, (Özdemir, 2018: 500), Arapçaya “رواية التشكيل”, İngilizceye “coming of age” (Golban, 2017: 113) şeklinde giren bildungsroman, bir kahramanın akıl ve duygu gibi daha çok manevî yetilerle tarif edilebilecek özelliklerinin kemâle ererek ulaşılan kişilik yapısını ifade eder (Nedal, 2006: 224). Bu sürecin oluşumunda maddi unsurlar da etkilidir. Ancak kişiyi birey yapan iç dünyası, bu romanda daha çok ön plana çıkar. İlk örneği Alman edebiyatında Goethe'nin kaleme aldığı *Wilhelm Meister's Lehrjahre*¹ (Wilhelm Meister'in

¹ Bu romanda zengin bir tüccarın oğlu olan Wilhelm tiyatroya olan sevdasından dolayı evi terk eder, zamanının büyük bir kısmını tiyatro sevdasıyla ve bu sanatla ilgilenenler içerisinde geçirir. Ancak edindiği tecrübe sonucu hayatta aradığı şeyin burada olmadığını fark eder

Çıraklık Yılları) (1795) adlı eserle müşahade edilen bu türde, kahraman, yaşadığı çevreye bağlantılı bir süreç içerisinde bir değişim ve olgunlaşma sürecine girer (Asutay, 2012: 28).

Goethe'den önce bu bildungsroman, tanrı-insan ilişkisi içerisinde yorumlanırken; ondan sonra ise onun, birey-birey, birey-toplum ilişkisi çerçevesinde ele alındığı dikkat çeker. Bu romanda, kahramanın kendini keşfetme yolculuğunda içe dönüşler ve içsel sorgulamalar yapması kaçınılmazdır. Hatta kahramanın temel gayelerinin başında kendini gerçekleştirme vardır. Onun nezdinde toplumdan soyutlanma, değerleriyle çatışma beklenmez; aksine toplumda yer sahibi iyi eğitimlerin tezgâhından geçmek asıl olandır. Fakat bu, sürekli aranan bir tahkiye durumu değildir. Ancak romanın iç kaideleri çerçevesindeki düğüm bölümünde, kahramanın olgunlaşması yani oluşması gerekir. Zira roman anlatıcının -ki bu çoğu zaman yazarın kendisidir- temel amacı da budur. Aynı zamanda tercih edilen üslup ve anlatı materyali de bu minvalde kullanılır. Ayşe Nur Özdemir'e göre; Romanın bu türü için kurgunun "yetkinleşmesi" üzerine bina edilen bir kahramanın aydınlanması sözkonusudur. Burada kronolojik bir yaşam neticesinde olgunlaşan aydınlanma bir nihayeti de karşılar (Özdemir, 2018: 500). Tüm bu özelliklerden dolayı bildungsroman, bir kahramanın yazarca çok kolay oluşturulmasına olanak da sağlar; aynı zamanda o, kahramana da kendisi olma izni veren roman türlerinin başında gelir (Asutay, 2012: 31).

Bu türdeki romanın özelliklerini ifade ederken elde edilen bulgulardan anlaşılacağı üzere, bütün kurgu başkahramanın kendisini bulması üzerine kurulmaktadır. Bu noktada söz konusu karakterin de başkarakter olması gerekir. Ancak bildungsromana kısa tarihî seyir itibarıyla bakıldığında gerek Türk edebiyatında gerekse de Arap edebiyatında türün netliği konusunda birtakım tanım problemlerine rastlanabilmektedir. Söz gelimi Şeyh Gâlip'in en önemli eserlerinden birisi olan *Hüsn-ü Aşk*, bir anlatı türü olarak mesnevi olmasına rağmen bildungsroman roman türünde değerlendirilmektedir (Bayram, 2007: 12). Benzer şekilde makâm türünde kaleme alınmış Fâris eş-Şidyâk'a ait *es-Sâk 'alâ's-sâk* adlı romanın da bu denli değerlendirilmesi dikkat çeker ('Âşûr 2009: 67). Ancak bu eser, *Hüsn-ü Aşk*'tan farklı olarak Arap edebiyatında ilk romanın hangisi olduğu konusundaki tartışmalardan kaynaklanmaktadır. Nitekim bu konuda ilk Arap romanının Fâris eş-Şidyâk'ın 1855 yılında yayımladığı *es-Sâk 'alâ's-sâk* mı?, Halil el-Hûrî'nin 1859 yılında yayımladığı *Vay...İzen lestu bifrencî* mi?, Selim el-

sonra ait olduğu topluma ve sosyal sınıfa dönüş yapar. Bu serüven içerisinde Wilhelm kendini gerçekleştirir.

Bustâmî'nin 1870 yılında yayımladığı *İlham fi cinâni's-Şam* mı?, Zeynep Fuyâz'ın 1899 yılında kaleme aldığı *Ğâdetu'z-zâhire* mi? Hüseyin Heykel'in 1914 yılında yayımladığı *Zeyneb* adlı eser mi?, olduğu tartışmaları devam ederken ('Âşûr 2009:10) en nihayetinde ilk modern Arap romanının Hüseyin Heykel'in *Zeyneb*'i olduğu hususunda görüş birliğine varıldığı görülmektedir. (Ürün 2018; 83) Dolayısıyla bildungsromanın bir roman türü olduğundan hareketle bir değerlendirmeye varılması daha doğru olacaktır. Ancak burada *Hüsn-ü Aşk ve es-Sâk 'alâ's-sâk* üzerinden yapılan analizlerin Goethe'den önce yapılan çalışmaların ışığında daha çok karaktere manevî bir yapıyı kazandırma üzerine geliştirilen metinlere atfen gerçekleştirildiği de fark edilmektedir. Nitekim başkarakter manevî bir kimlik üzerinden gelişim atfedilmesi Arap anlatı tarihi açısından daha öncelere dayanır ve bu belirsizliğin getirdiği tartışmalar Arap bildungsromanın tesisi konusunda farklı bilgi ve algılara yol açar. Kaldı ki modern Arap romanının teşekkülünden çok önce inşa edilen makâme, hikâye ve mesnevi gibi birtakım anlatı türleri için bu minvalde çeşitli tanımların yapıldığı da görülmektedir; özellikle İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân* adlı "adasal" türde yazılmış (Kutluer-Katipoğlu 1997: 551) hikâyesini bildungsroman türünde ele alanlarla karşılaşılmaktadır (Özalp 2014: 55). Issız bir adada bir ceylan tarafından büyütülen Hay'ın gelişimini anlatan bu mistik hikâye gerek Avrupa gerekse de Arap bildungsromanının gelişimine katkı sağladığı kabul görse de eserin yapı özellikleri ve anlatım teknikleri açısından modern romana ait olmadığı unutulmamalıdır (Al-Mutairi, 2016: 360).

Nitekim günümüzde yapılacak bildungsroman çalışmalarının bu kıstasların göz önünde bulundurulması ile daha nesnel özelliklere sahip olacağı varsayılmaktadır. Arap anlatı tarihine bakıldığında yapı özellikleri bakımından modern romana en yakın türün makâme olduğu görülmektedir. Ancak bu anlatı türünün teknik açıdan romandan ayrıldığı da bilinmelidir. Konumuzun bu anlatı türlerini belirleme olmadığından hareketle söz konusu tahkiye türlerinin bildungsroman kapsamına alınıp alınmayacağı hususundaki tartışmaların başka bir çalışmanın içerisinde değerlendirilmesi uygun görülmektedir. Ne var ki Arap bildungsroman tarihine bakıldığında başlangıcın *Zeyneb* romanından sonra yapılması daha doğru olacaktır. Nitekim bir otobiyografik roman örneği olan bu eser, her ne kadar bu çalışmanın dâhilinde ele alınan türe dair birtakım özellikler taşıyor olsa da onu, tamamen bildungsroman çerçevesinde değerlendirmek mümkün değildir. Zira *Zeyneb* romanında kurgunun Zeyneb adlı başkarakterin aşk hayatı üzerinden yapıldığı görülmektedir: "Zeyneb ilk önce çiftliklerinde çalıştığı köy ağasının oğlu Hamit ile aşk yaşar. Hamit ise bu ilişkiyi sevdiği ve başka biriyle evlenen kuzeni Azize'yi unutmak için başlatır ve Zeyneb'in kendisine uygun

olmadığını düşünerek onu terk eder. İlk hayal kırıklığından sonra Zeyneb, çalıştığı çiftlikteki işçilerin kâhyalığını yapan İbrahim adındaki kişiye âşık olur. Bu aşkı karşılık bulur. Ancak İbrahim ödeyecek yeterli başlık parasını bulamadığı için Zeyneb ile evlenemez. Aynı zamanda paralı askerlikten de yararlanamaz ve Sudan'a bu görev için gitmek zorunda kalır. Romanın ilerleyen bölümlerinde Hasan adlı başka bir delikanlı Zeyneb'e talip olur ve evlenirler. Hasan evine bağlı Zeyneb'e karşı çok hoşgörülü ve nazik davranışlar sergiler ancak Zeyneb Hasan'a karşı beslemediği sevgiden dolayı onun bu nazik davranışları karşısında bocalar, kendisiyle hesaplaşması zamanla içinden çıkılmaz bir hal alır. İbrahim'i asla unutamaz ve nihayetinde girdiği bunalımdan kurtulamaz; kederinden vereme yakalanır ve ölür'' (Er 2015: 78-79). Romanın kısa özetinden de anlaşılacağı üzere Zeyneb adlı karakter her ne kadar yaşadığı durumdan kurtulmak için kalbinin sesini dinleyerek kendini gerçekleştirmeye çalışsa da bu imkânı asla bulamaz ve hayatını kaybeder. Oysaki bir bildungsromanda insan yaşamında doğal bir süreç olan ölüm anına kadar romanın kahramanının kendini gerçekleştirmiş olması esastır (Asutay, 2012: 30).

Zeyneb romanını takip eden süreçte Arap edebiyatı açısından önemli ve Arap romanı için ise güzel bildungsroman örneği kabul edilecek eserler dikkat çeker. Bunların başında Mısırlı yazar Tevfik el-Hakîm'in Fransa'ya okumak için giden Muhsin'in burada bir Fransız kıza âşık olması sonrasında Doğu-Batı arasında kıyaslamalar yaparak bir kimlik edinmesi sürecini anlatan romanı '*Uşfür mine 'ş-şark* (Doğunun serçesi) (1938) gelmektedir. Aynı zamanda Iraklı yazar Zu'n-Nûn Eyyûb 'Abdulvâhid'in ed-*Duktur İbrâhîm* (Doktor İbrahim) (1939), Lübnanlı yazar Suheyl İdris'in *el-Heyy'ul-Lâtîni* (Latin Mahallesi) (1958), Sudanlı yazar Tayyib Salih'in *Mevsimu'l-hicra ilâ'ş-şimâl* (Güneye Göç Mevsimi) (1966), Suudi yazar Ğâlib Hamza Ebû'l-Ferec'in *Senevâtu'd-diyâ'*(Kayıp yıllar) (1980) adlı eserler gelmektedir. Ürdün akademisyen Musâ Nedâl'in "The changing image of the heroine in the Arabic female Bildungsromane", çalışmasında bu türden değerlendirdiği Mısırlı yazar Yahya Hakkı'nın *Kandil Um Hâşîm* (Um Haşim'in Lambası) (1944); roman değil, bir hikâyedir. Dolayısıyla da bir bildungsroman olarak değerlendirilmesi mümkün değildir (Nedal 2006: 257).

Diğer yandan yazarının kendi oluşumunu kaleme aldığı birtakım bildungsroman örneği de dikkat çekmektedir: Taha Huseyn'in *el-Eyyam* romanının çocuk kahramanı Taha Huseyn'in kendisidir, *İbrahim el-Kâtip* romanının kahramanı İbrahim, İbrahim 'Abdulkâdir el-Mâzinî iken, *Avdetu'r Ruh*'taki Muhsin, Tevfik el-Hakim ve *Sâre* romanındaki Hemmâm ise Abbas Mahmud el-'Akkad'tır (Badawi 1992: 182). Bu romanların bildungsroman olarak nitelendirilmesini sağlayan

başkahramanlarının hepsi erkektir. Başka bir deyişle bu romanlar erkek bildungsroman örnekleridir. Aynı zamanda söz konusu Arap yazarların oluşum romanlarında yer alan konu ve temaların Batı’ya bir yolculuğu içermesi de ilginçtir. Nitekim Batı ile geliştirilen tahkiye düzeyindeki alışveriş; kültürel, politik ve tarihsel faktörlerin gölgesinde orjinal bir Arap bildungsromanın oluşmasına zemin hazırlamıştır (Nedal 2006:258).

Bu çalışmada yer verilen ancak sahip olduğu özelliklerden dolayı bildungsroman olarak değerlendirilmeyen *Zeyneb* romanının akabinde başka kadın bildungsromanların da Arap edebiyatında yer aldığı görülür: Bunların başında Lübnanlı yazar Emily Nasrullâh’ın *Tuyûru’l-eylûl* (Eylül Kuşları) (1962), Mısırlı yazar Miral et-Tahavî’nin *el-Bâzincânetu’z-zerkâ* (Mavi Patlıcan) (2002), Latîfa ez-Zeyyâd’ın *el-Bâbu’l-meftûh* (Açık Kapı) (1960) vb. gelmektedir. Bu türden romanların daha pek çoğuna yakın zamanda yazılanlar içerisinde rastlamak mümkündür (Badawi 1992: 181).

***el-Bâhis ‘ani’l-hakika* Müellifinin Arap Romanındaki Yeri**

Anlatmaya dayalı bir tür olan romanın çıkış yeri Batı’dır (el-Hâdîb, 1976: 19). Arap dünyasında modern anlamda ortaya çıktığı ilk yer ise Mısır’dır. Son derece etkili bir anlatım geçmişine sahip Arap edebiyatı bu türü özümseme noktasında zorluk yaşamaz. Zira Cahiliye Dönemi’nden başlamak üzere gerek sözlü gerekse de yazılı olarak eşsiz anlatımların varlık gösterdiği bir gerçektir. Mısırlı yazarlar son derece etkili olan edebî geçmişlerine ait anlatı türleri ile romanı harmanlayarak özgün bir Arap romanı inşa etmişlerdir. İlk önceleri Batı’yı taklit ve onun eserlerini uyarılama şeklinde varlık gösteren modern Arap romanı, doğası gereği zamanla mecrasını bulur. Hiçbir yazarın yaşadığı toplumdaki uzak duramayacağı gerçeğiyle bağdaşan bu durum, ilerleyen süreçlerde Arap toplumunun sosyal, siyasal ekonomik ve tarihî meselelerini kapsayacak şekilde bir hüviyet kazanır. Bunun anlamı şiir, darb-ı mesel daha sonra eşsiz bir belâgat örneği olan Kur’an-ı Kerîm’deki kıssalarla Arap romanının olgunluk merhalesine girmesidir. Nitekim çeviri ve uyarlamalarla bir temeli başlatan sözü edilen I. kuşaktan sonra gelen ve içerisinde Muhammed ‘Abdulhalîm Abdullah’ın da olduğu II. kuşakla Arap romanı gerçek formuna kavuşur. (Nevfel, 1981: 4).

Eserin Müellifi Muhammed ‘Abdulhalîm Abdullah, 1913-1970 yılları arasında yaşamış Arap toplumunda eserleri en çok okunan yazarlardan birisidir. Romantik temalarla süslü eserlerinin kurgusu kırsala aittir. Mısırlı yazarlar içerisinde köylüye ve onun sosyal yapısına en dikkat çeken yazarların başında gelmesinden dolayı kendisine Nil deltasına atfen “Delta romancısı” denilmektedir.

Onun sahip olduğu bu özelliklerinden dolayı ona köy romancısı sıfatı atfedilirken, çağdaşı Necîb Mahfûz da şehir romancısı olarak anılmaktadır. Zira Mahfûz'un özellikle Kahire sokaklarının insanını işlediği de bilinmektedir. (Nevfel, 1981: 3).

Pek çok türde eserler veren 'Abdullah'ın en büyük özelliklerinden biri de döneminde revaçta olan halk diyalektinin yazım hayatında sık kullanılmasına karşın Fasih dili tercih etmesidir. Yazar, romanlarında yer verdiği bir köylü karakteri dahi okuyucu nezdinde herhangi bir iğretinin oluşmasına mahal vermeden fasih dille konuşturur. Öyle ki romanlarında tercih ettiği söz konusu dil ve eşsiz üslubundan dolayı da kendisine "Roman şairi" sıfatı layık görülmektedir. 'Abdullah Arap romanına katkılarından dolayı aldığı çeşitli ödüller sebebiyle de "Ödüllerin babası" şeklinde bir başka sıfatı da hak etmektedir (Nevfel, 1981: 28).

'Abdullah, daha önce de ifade ettiğimiz üzere II. kuşak Arap romancılar arasında yer alır. Bu kuşak, öz benliğiyle yoğrulmuş, kendine has bir kimlik kazanmış Arap romanını tesis etmiştir. Başka bir ifadeyle öze dönüş projesiyle tarihî, dinî konular ile Filistin gibi güncel meseleleri romanlarında aksiyona dâhil etmiştir. Nitekim yazarlığının ilk dönemlerinde daha çok romantik konuları işleyen Muhammed 'Abdulhalîm 'Abdullah 1967 yılındaki Arap-İsrail savaşındaki hezimetten sonra ve dinî inancının etkisiyle Selmân b. Fârisî'nin hayatını kurguladığı *el-Bâhis 'ani'l-hakîka* adlı romanını kaleme almıştır (el-Ka'ûd, 1976: 132).

'Abdullah sahip olduğu dil-üslup, romanlarında işlediği tema ve konularla kendinden sonraki Arap yazarlara örnek bir miras bırakmıştır.

Bir Bildungsroman Olarak *el-Bâhis 'Ani'l-Hakîka*

Eserin ilk baskısı, 1966 yılında Kahire'de 143 sayfa olarak yapılmıştır. Bu roman, Muhammed 'Abdulhalîm 'Abdullah'ın edebî kişiliğinde bir dönüşüme giderek yazmış olduğu realist ve tarihî bir eser olma hüviyetine sahiptir. Roman, bağımsız yedi bölümden oluşmaktadır. Küçük hacimli romanlar içerisinde değerlendirilen bu eser, çocuk hikâyesi, hikâye formatlarına da dönüştürülerek dünyanın başta İngilizce, Fransızca, Farsça olmak üzere pek çok diline çevrilmiştir. Bu özelliğinden dolayı yazara ait romanlar içerisinde en çok okunan ve bilinen roman olma vasfı da taşımaktadır.

'Abdullah, İngiliz romancı Thomas Hardy'nin Jude Fawley adındaki başkarakterin gelişimini kurguladığı ve bu sahada önemli bir eser kabul edilen *Jude the Obscure* (Bilinmeyen Jude) (1971) adlı romanından etkilenmiştir (Nâcî, 2009: 26). Söz konusu etkilenme başkarakterin hedeflerine ulaşma ve bu uğurda sarf ettiği çabalar düzeyindedir. Zira tema bağlamında her ne kadar dine vurgu yapılsa da bu

durum *el-Bâhis ‘ani’l-hakika*’da olduğundan farklıdır. *el-Bâhis ‘ani’l-hakika*, başkahraman Selmân-ı Fârisî’nin gelişimini kapsamaktadır. Onun çocukluktan geç dönem gençliğine kadar devam eden yaşantısı ele alınmaktadır.

Anlatmaya dayalı bir tür olan romanın doğası gereği anlatımın gerçek hayattan biraz kopuk olması muhtemeldir. Nitekim romanın başkahramanı olan Selmân-ı Fârisî’nin kişilik bilgilerinin Arif Aytekin’in “Delâilü’n-nübüvve’ ye Konu Teşkil Eden İki Sahâbî: (Selmân-ı Fârisî ve Abdullah b. Selâm)” adlı derinden işlenen çalışmasında onun hayatından farklılıklar ihtiva ettiği görülmektedir (Aytekin 2017: 30). Buna rağmen romandaki konu ve temalar, tarihî realiteden uzak değildir.

el-Bâhis ‘ani’l-hakika’nın bir bildungsroman olarak değerlendirilmesinin en başında, romanın başkahramanı Selmân-ı Fârisî’nin doğduğu köyü Cey’den başlayan ve Medine’de noktalanın kendini gerçekleştirme serüvenidir. Romanda daha çok başkahramanın içsel dünyası üzerinden bir yolculuğa çıkılmaktadır. Selmân, fizikî olarak büyüdükçe aynı oranda da ahlakî bakımdan gelişmektedir. Romanın başkahramanının konuşmak ve öznel kişiliğini göstermek (Golban, 2017: 112) gibi vasıfların bildungsroman türünün önceliği olduğu realitesinden hareketle Selmân-ı Fârisî’nin oluşumunun da bu iki çizgi üzerine inşa edildiği dikkat çeker. Roman; çocuk yaşta dönemin en iyi yaşantısına sahip, en iyi toplumsal kademesine mensup olan Selmân’ın inanç ve yaşantı konusunda gördüğü ve hissettiği yanlışlara karşı çıkmasıyla başlar.

Romanın kurgusunun merkezi daha evvel belirttiğimiz gibi İsfahan’ın bir kırsalıdır. Selmân’ın babası Dahkan, burada büyük bir Mecusî imamıdır. O, ailesine çok düşkündür ve Selmân’ı “benliğim” şeklinde çağırır ve sever. Ailenin iyi bir yaşantısı vardır. Babanın aile içerisindeki olumlu davranışları, aile bireylerine gösterdiği sevecenlik ve merhamet hizmetinde bulunanlar için tam tersidir. Nitekim Selmân’ın benliğini bulma noktasında ilk tepkisi, babasının çobanlarını falakaya yatırarak dövdüğü bir aksiyonla başlar (‘Abdullah ts: 14,15). O, kendine sonsuz merhameti olan; fakat diğerlerine karşı ise aynı derecede nefreti olan bir adamın dininin gerçek ilahî bir din olamayacağı fikrine kapılır. Böylece benliği oluşturan gerçek dinin peşine dolayısıyla kendini bulmanın macerasına atılır ve evi terk eder.

Romanın kurgusunda, Selmân’ın köyünden ve ailesinden ayrılışı kendine dönüşü ifade eder. Bu durum, küçük denecek yaşta bir kahraman için kolay değildir. Selmân, korku, panik ve heyecanla kendini arama ve bulma yolculuğuna çıkar. İlk durağı Şam’dır. Ancak Selmân, buraya ulaşınca kadar kafasında çok sayıda soru vardır ve bu soruların cevaplarını aramaktadır. Nihayetinde en temel sorunun bireyin benliğini oluşturan inancının sağlam olmamasında olduğu fikrine

ulaşır. Şam'daki durağından sonra ziyarette bulunduğu ve zaman geçirdiği Musul, Nusaybin ve Ammûriyye gibi mekânlarda tanıştığı farklı kültürdeki şahıslar da onun kişiliğinin oluşmasında etkindir. Böylece Hristiyan inancının öğretilerini edinmeye ve bu din üzere yaşamını sürdürmeye karar verir. Bu merhale aynı zamanda onun kişiliğini din eksenli yönlendireceği anlamına da gelir. Zira Selmân, kişiliğinin oluşumuna yön verecek bir hakikatin peşindedir.

Romanın ilerleyen bölümlerinde Selmân, babasının dini olan Mecusilikten daha iyi olduğuna inandığı Hristiyanlığa mensup kişilerin davranışlarından dolayı bu dinin de insanı kâmil kılan bir din olmadığı kararına varır ('Abdullah ts: 68). Bu karara Hristiyanların kişilik analizlerini yaparak ulaşır. Zira hile, yalan ve kavga gibi durumların insan fitratına aykırı olduğuna inanır. İşte bu inancı, onu Yahudiliğe yönlendirir. Aslında Selmân'ın buraya kadar olan süreçte yaptığı dinler arası yolculukların temelinde kendini bulma vardır. Yahudilik dinine intisabı sırasında Nusaybin'dedir ancak burada yanında kaldığı din adamı hasta yatağındaiken onu başka bir Yahudi din adamının yanına gönderir. Selmân'ın "Âbit" diye hitap ettiği yeni yoldaşının babacan davranışlarından dolayı son derece memnundur. O, Selmân'a elinin emeğiyle bir yaşam kazanmayı öğretir ('Abdullah ts: 60-67). Zira beraber ekip biçtikleri ve ürünlerini sattıkları bir arazileri vardır. Oldukça saygın olan ve sık sık ziyaret edilen Âbit yaşlıdır. O, hayat tecrübesinden Selmân'nın ne aradığını anlar ve bir gün Selmân'a şöyle der: "Gözlerin ölümünden sonra nereye gideceğini sorar gibi, ancak içinde bulunduğumuz durumu kimse bilmez. Beni iyi dinle! Hz. İbrahim'in Hanif diniyle yollanacak bir peygamberin zamanı yaklaştı. Yapabilirsen iki taşlık arazi arasındaki palmyeli yere git." ('Abdullah ts:74). Selmân, Âbit'ten ayrılacağından bu duyduklarına karşı çıkar. Ancak sözüne çok itimat ettiği Âbit'in dediklerini yerine getirmek ve Hak Peygamber'yle bir araya gelmek için yeniden yollara düşer ('Abdullah ts: 83). Koyunlarıyla beraber bir kabileye katılır. Ancak kafilenin reisi Selmân'ın koyunları yük olur ve onların hızını düşürür bahanesiyle satar. Daha sonrada Selmân'ı Ebu Ya'kûb adında bir yahudi tüccara ücret karşılığında köle olarak verir ('Abdullah ts: 89).

Tüm bu olanları içsel bir kabulle karşılayan Selmân, Allah'a iyi bir kul olmanın ve hak dini üzere bir kişilik tesis etmenin peşindedir. Onun farklı dinleri kabulünün ve efendiye itaat etmesinin gerisinde aciz bir kişilik yoktur aksine yaşantıdan ders çıkararak bir benlik oluşturma gayesi vardır. Nitekim efendisi Ebu Ya'kûb ona kölelik yapmasını istediği bir aksiyonda Selmân sadece Allah'a köle olabileceğini belirterek, kişiliğinin inşası hususunda ipuçlar verir ('Abdullah ts: 94). Romanın ilerleyen aksiyonlarında Ebu Ya'kûb Selmân'ı Beni Kurayza kabilesinden Ebu Ka'b adında başka bir yahudiye köle olarak satar. Ancak bu sırada Selmân,

istediği menzili katederek Âbit’in işaret ettiği iki taşlık arazi arasındaki palmyeli yere varır. Burası söz konusu kabilenin yaşadığı Yesrîb’tir.² Selmân yeni efendisiyle bu kente girdiğinde şöyle der: “Burası peygamberin topraklarıdır ve ben onunla burada karşılaşacağım” (‘Abdullah ts: 99). Bu durum onun hisleri konusunda ne denli emin olduğuna işaret eder ki bireyin duygularına hâkim olması onun oluşumu konusunda son derece kıymetlidir. Bu merhalede Beni Kurayza’ya müntesip kişilere dokuma sanatını göstermesi, çoğu kişinin yapamayacağı işleri güç sarf ederek yapması onun aynı zamanda fiziki oluşumuna da delalettir. O, otuz üç yaşında hayatının güçlü dönemlerinden birisindedir (‘Abdullah ts: 103). Bildungsromanda kahramanın fikri oluşumunda fiziki yön de son derece önemlidir.

Nitekim Selmân’ın bu aşamada Hassân b. Sâbit ile tanışması, ondan şiirler dinlemesi de onun duygu dünyasını güçlendirmesi noktasında değerlidir (‘Abdullah ts: 107). Böylece onun çıktığı yolculuğun duygusal açıdan dayanakları da sağlanmış olur. Ancak bu dönem aynı zamanda başkahraman için sorgulama merhalesidir. Zira o, Hz. Muhammed’in Mekke’den Yesrîb’e geldiği haberini alır. Selmân, O’na gitme ve aynı ortamda bulunma sıkıntısı yaşar. Onun köle olması bu kavuşmadaki en büyük engeldir. Ancak Selmân bir gece kölelik zincirini kırar ve Hz. Muhammed’i görmek için sahibinin evinden ayrılır ve ilk defa O’nun bulunduğu meclise girer (‘Abdullah ts: 117). Bu kölelik sistemine aykırı davranış, bir başkaldırıyı temsil ederken aynı zamanda Selmân’ın kişilik oluşumunda kendi istek ve reddini ortaya koyması noktasında önem arz eder.

Selmân, Hz. Peygamber’le tanışır ve müslüman olur (‘Abdullah ts: 121). İlerleyen aksiyonda Selmân, Hz. Peygamber’in girişimiyle fidyesi ödenerek kölelikten kurtulur (‘Abdullah ts: 123). Böylece gelişim aşamasının en önemli bölümü tamamlanmış olur. Onun kendini gerçekleştirme konusunda sürekli ayağına pranga olan bu durumun değişmesiyle yepyeni bir merhale başlar. Bu, Selmân’ın artık hür bir birey olarak İslâm ordusuna katıldığı, onu yönlendirdiği ve zaferlere koştuğu bir aşamadır. Hatta bu, aynı zamanda Selmân’ın olgunlaştığı merhaledir.

Sonuç

Bildungsroman, bir roman türü olarak Goethe tarafından kaleme alınan *Wilhelm Meister’s Lehrjahre* adlı romanla Batı’da neşet etmiştir. Kadim bir sözlü ve yazılı anlatım geleneği üzerinde yükselen Arap romanının modern bir kimlik kazanması da Batı eksenli girişimlerledir. Zira buraya ilk önce tercüme ve

² Medine Şehri

uyarlamalarla gelen roman, Hüseyin Heykel'in *Zeyneb* adlı romanıyla Batılı bir hüviyet kazanmıştır.

Bazı çevreler, Arap edebiyatındaki ilk bildungsromanın İbn Tufeyl'in kaleme aldığı *Hay b. Yakzân* adlı eser olduğu kanısını taşır. Ancak bu tasavvur, söz konusu eserin özelliklerinden dolayı onun bir roman vasfı taşımadığını ve dolayısıyla bir bildungsroman olamayacağını doğrular. Ancak onun Batı ve Arap bildungsromanının köklerine nüfuz ettiği de inkâr edilemez.

Hüseyin Heykel'in *Zeyneb* adlı romanıyla başlangıcı kabul edilen modern Arap romanında çok sayıda bildungsroman örneği karşımıza çıkmaktadır. Bunların içerisinde Muhammed 'Abdulhalîm 'Abdullah'ın kaleme aldığı *el-Bâhis 'ani'l-hakîka* adlı roman müstesna bir yere sahiptir: Şöyle ki eserin Arap romanının öz kimliğine kavuştuğu bir dönemde yazılmış olması, bir sahabe olan Selmân b. Fârisî'nin oluşumunu işlemesi açısından önemlidir. Ayrıca onun, İslam tarihinin ilk dönemiyle ilgili okuyucuya bilgiler sunması da kayda değerdir. Dolayısıyla bu eser, bir bildungsroman örneği olmakla beraber tarihî ve sosyal bir hüviyete de sahiptir.

Eser, Selmân b. Fârisî'nin inançları üzerinden kendini gerçekleştirme uğruna çıktığı yolculuğu anlatır. Fars diyarında başlayan Anadolu, Irak, Suriye ve en sonunda Medine'de biten oluşum mücadelesi dikkat çeker. Fârisî'nin yaşadığı bütün sevinç ve kederin sonunda onun kendini gerçekleştirmesi vardır. Roman başkahramanı Selmân'ın bu eşsiz oluşumunu tahkiye ettiği için Arap edebiyatında bir bildungsroman örneği olarak yer almaktadır.

Kaynakça

- 'Abdullah, Muhammed 'Abdulhalîm (ts.), *el-Bâhis 'ani'l-hakîka*, Dâru'l-kitâbi'l-Mısri, Kâhire.
- 'Âşûr, Radvâ (2009) *el-Hedâsetu'l-mumkine, eş-Şidyâk ve's-sâk alâ's-sâk er-rivâyetu'l-ulâ fi'l-edebi'l-'Arabî'l-hadîs*, Dâru'ş-şurûk.
- Asutay, Hikmet (2012) "Oluşum Romanı Geleneği ile Günümüzdeki İzleri Üzerine", *ZfWT* Vol. 4, No. 2, ss. 27-35.
- Aytekin, Arif (2017), "Delâilü'n-nübüvve' ye Konu Teşkil Eden İki Sahâbi: (Selmân-ı Farisî ve Abdullah b. Selâm)" *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, ss. 27-40.
- Al-Mutairi, Reham Fahad (2016), "Reconciling Two Opposing Cultures: The Bamboo Stalk and the Arabic Bildungsroman", *Arab World English Journal (AWEJ)*, 7/2, ss. 358-367.

- Badawi, M.M. (1992) *Modern Arabic Literature*, Cambridge University Press.
- Bayram, Yavuz (2007) “Bildungsroman Örneği Olarak Hüsn-ü Aşk”, *İlmî Araştırmalar*, Sayı: 23, ss. 7-28.
- Er, Rahmi (2015), *Modern Mısır Romanı, 1914-1944*, Hece Yayınları, Ankara.
- Golban, Petru (2017). “Bildungsromanın Tarihsel Gelişimine Bir Bakış: Antik Dönemden Romantik Döneme Bildungsroman Alt Türünün Ortaya Çıkışı” *Humanitas* 5/10. ss.111- 141.
- el-Hâdîb, Muhammed Kâmil (1976), el-Muğâmeretu’l-mu’akkıda, Menûsrât vizâreti’s-sekâfe ve’l-irşâdi’l-kavmî.
- Kutluer, İlhan-Katipoğlu, Hasan (1997), “Hay b. Yakzân” *TDV İslâm Ansiklopedisi, (DİA)*, c. 16, İstanbul, ss. 551-554.
- el-Ka’ûd, Hilmî Muhammed (1976), el-ğurûbu’l-mustehîl: sîretu kâtib Muhammed ‘Abdulhalim ‘Abdullah, el-meclisu’l-e’lâ liri’aeti’l-funûn ve’l-adâb ve’l-’ulûmi’l-ictimâ’iyye, yy.
- Nâcî, ‘Abdû’r- Ruûf Abdu’d-dâyîm (2009), Rural and Provincial Locale in Some of the Novels Tho-mas Hardy (1840-1928) and Mohammed Abdel-Halim Abdallah (1913-1970), (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), ‘Ain Shams University, Women’s College for Arts, Science and Educa-tion English Department, Kahire.
- Nedal, Al-Mousa (2006), “The changing image of the heroine in the Arabic female Bildungsroman”, *Middle Eastern Literatures*, 9:3, ss.257-270.
- Nevfel, Yusûf Hasan (1981), Muhammed ‘Abdulhalîm ‘Abdullah hayâtuhû ve edebuhû, Kulliyetu’l-âdâb.
- Özalp, N. Ahmed (2014), *Hay Bin Yakzan*, Yapı Kredi yayınları, İstanbul.
- Özdemir, Ayşe Nur (2018), “Tersine Bir Bildungsroman: Tante Rosa”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20/ 2, ss. 497-507.
- Parla, Jale-Akarlı, Engin (1978). “Roman ve Toplum Sorunları”. *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, Sayı: 6, ss. 239-245.
- Tanrıtanır, Bülent Cercis ve Eleman, Akın (2007) “Bildungsroman Olarak F. S. Fitzgerald’ın This Side Of Paradise Adlı Romanı” *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/1, ss. 65-79.
- Ürün, Ahmet Kâzım (2018) *Modern Arap Edebiyatı*, Çizgi Kitabevi, Konya.

Giysi Tasarımlarında “Maraş File Nakışı”

“Maraş Net Embroidery” in Clothing Designs

Mine CERANOĞLU – Meltem ÖZSAN

Dr. Öğr. Üyesi, Ç.U. Güzel Sanatlar Fakültesi Tekstil ve Moda Tasarımı Bölümü / Cukurova University, Faculty of Fine Arts, Textile and Fashion Design Department, mceranoglu@cu.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-5338-6301

Öğr. Gör., K.S.U. Güzel Sanatlar Fakültesi Tekstil ve Moda Tasarımı Bölümü / Kahramanmaraş Sutcu Imam University, Faculty of Fine Arts, Textile and Fashion Design Department, meltemozsan@ksu.edu.tr, Orcid ID: 0000-0001-6217-4602

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	19 Temmuz / July 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	16 Eylül / September 2021
Yayın Tarihi – Date Published	20 Eylül / September 2021
Yayın Sezonu	Temmuz – Ağustos - Eylül
Pub Date Season	July – August - September

Atf / Cite as: Ceranoğlu, M.-Özsan, M. (2021), Giysi Tasarımlarında “Maraş File Nakışı”/“Maraş Net Embroidery” in Clothing Designs. Turkish Academic Research Review, 6 (3), 969-999. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/64962/973163>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Giyisi Tasarımlarında “Maraş File Nakışı”

Mine CERANOĞLU – Meltem ÖZSAN

Öz

Tarihte birçok medeniyete ev sahipliği yapmış Kahramanmaraş ili, bu medeniyetlerin yaşam biçimleri ve sosyal olgularından etkilenecek kendi kültürünü ve sosyal kimliğini oluşturmuştur. Değerlerine bir kültür mirası olarak sahip çıkan bölge halkı, tarih boyunca duygu ve düşüncelerini çeşitli el sanatlarına aktarmış ve günümüzde de aktarıma devam etmektedir. Kahramanmaraş ilinde yoğun olarak uygulanan el sanatlarından Maraş File Nakışı, bölgeye özgü yapım tekniği ve özellikleri ile diğer illerde yapılan nakışlardan ayrılmaktadır. Halk kültürü içerisinde önemli bir yere sahip olan Maraş File Nakışı, kuşaktan kuşağa aktarılarak günümüze gelmiş ve 2018 yılında Türk Patent ve Marka Kurumu tarafından coğrafi ürün olarak tescillenmiştir. Bölge halkı tarafından da gelin çeyizlerinde, giysi ve aksesuarlarda değer gören Maraş File Nakışı, çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Çalışmanın kültürel tarihin devamlılığı ve geleceğe aktarım noktasında önem arz ettiği düşünülmektedir. Bu doğrultuda Kahramanmaraş ilinde Maraş File Nakışı yapan kişilerle görüşmeler yapılmıştır. Görüşmelerde; Maraş File Nakışı uygulanmış ürünlerin fotoğrafları çekilmiş, bu nakışı uygulayan kişiler ile yapılan iletişimler ses ve görüntü cihazlarına kaydedilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşmeler sonucunda kayıt cihazına kaydedilen ses dosyaları, konuşma çözümlemesi tekniği kullanılarak çeviri yazıya dönüştürülmüş ve doğrudan çalışmaya aktarılmıştır. Elde edilen bilgiler ve görüşmeler, çalışmanın ilk bölümünde Maraş File Nakışı'nın tekniği ve yapım aşamalarını anlatmak için özetlenerek verilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise, Maraş File Nakışının süsleme detayı olarak kullanıldığı özel koleksiyonlarından temin edilen giysiler, işleme detayı ve tasarım özellikleri açısından incelenmiştir. Bu giysilerden esinlenerek giysi tasarımları oluşturulmuştur. Artistik ve teknik çizimleri tamamlanan tasarımlar çalışmaya önce giysi incelemesi ve ardından tasarım paftası sıralaması ile aktarılmıştır. Her tasarımda bu sıralama takip edilmiştir. Çalışma sonucunda; genellikle ev tekstil ürünlerine uygulanan emek yoğun ve zahmetli bir işleme olan Maraş File Nakışı'nın giysi tasarımlarına estetik bir görünüm kazandırabileceği vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Giysi, Kahramanmaraş, Maraş File Nakışı, İşleme, Tasarım.

“Maraş Net Embroidery” in Clothing Designs

Abstract

Kahramanmaraş province which hosted many civilizations in history, has formed its own culture and social identity by being influenced by the life styles and social phenomena of these civilizations. The people of the region, who own their values as a cultural heritage, have transferred their feelings and thoughts to various handicrafts throughout history and continue to transfer them today. Maraş File Nakışı, which is one of the handicrafts applied intensively in Kahramanmaraş province, differs from the embroidery made in other provinces with its production technique and features specific to the region. Having an important place in folk culture, Maraş File Nakışı has been transferred from generation to generation and has been registered as a geographical product by the Turkish Patent and Trademark Office in 2018. Maraş File Nakışı appreciated by the people of the region in bridal dowry, clothes and accessories, is the subject of the study. It is thought that the study is important in terms of the continuity of cultural history and its transfer to the future. In this direction, interviews have been held with people who made Maraş File Nakışı in Kahramanmaraş. In the interviews, the photographs of the products with Maraş File Nakışı have been taken and the communications with the people who applied this embroidery have been recorded on audio and video devices. As a result of semi-structured interviews, the audio files recorded on the tape recorder have been translated into text using the speech analysis technique and directly transferred to the study. The obtained information and interviews have been summarized in the first part of the study to explain the technique and production stages of Maraş File Nakışı. In the second part of the study, the clothes obtained from the private collections, in which Maraş File Nakışı Embroidery is used as an embroidery detail, were examined in terms of embroidery details and design features. Clothing designs were created inspired by these clothes. The designs, whose artistic and technical drawings were completed, were transferred to the study firstly by examining the clothes and then in the order of the design sheet. This sequence was followed in each design. In the results of working; it has been emphasized that Maraş File Nakışı, which is a labor-intensive and laborious process and is usually applied to home textile products, will give an aesthetic appearance to clothing designs.

Keywords: Garment, Kahramanmaraş, Maraş File Nakışı, Embroidery, Design.

Structured Abstract

From the past to the present, people have wanted to decorate everything they have especially themselves, and and it has been achieved sometimes by changing the color, sometimes by changing the shape, sometimes by using different materials and sometimes by applying decoration techniques. The fact that people always want to "be beautiful and look beautiful" has increased the importance of the concept of aesthetics in the designs.

Clothing is one of the main items that people decorate with the motive of being admired. So fashion designers, who are in a constant search, tries to be original. by using different fabrics, materials, embroidery, accessories, etc. in their clothing designs. At the same time, designers both have carried cultural elements to the next generation and maked their designs different.by using different cultural elements in their designs from time to time.

At the point of transferring to future generations, embroideries seen as iving heritage are a source of reaching meaningful and accurate information about the region they belong to. Because they are embroidered on bedspreads, living room, kitchen and bath sets, clothes and accessories for the bride to use in the house where she will go for dowry purposes. Embroidery, which is the product of labor-intensive effort and accumulated in the dowry chest from the birth of the girl to the day of her marriage, is a rich heritage that reveals the traditional structure, personality and identity of the society. Province of Kahramanmaraş, which also constitutes the scope of the study, has also created its own technique and style in the field of embroidery while hosts a wide variety of handicrafts.

In the study, it has been conveyed information about Maraş File Nakışı's application, usage areas and examples by introducing it's definition and it has been aimed to ensure cultural sustainability by bringing this embroidery to the literature. At the same time, it is thought that the application area of embroidery can be expanded and that it can bring innovative ideas to designers as an ornament in the field of design. In this direction, examples of home accessories and women's garments with Maraş File Nakışı have been examined, and new designs have been created being inspired by these garments. It is thought that Maraş File Nakışı which is completely hand-made and emerged as a work of art after great effort, skill and patience is important to ensure the continuity of cultural transfer, promote it in national and international platforms by not only using in home textile products but also applying it to clothing design

In the study, it has been given information about Maraş File Nakışı by using descriptive method. Interviews has held with women who live in the central districts of Kahramanmaraş and know Maraş File Nakışı. Using a semi-structured interview form, information has been collected about the application stages of Maraş File Nakışı. In addition, the interviews has been recorded with audio and video. During the study process, samples of home textile products, clothes and accessories with Maraş File Nakışı applied in the dowry chests of the people of Kahramanmaraş has visually recorded. In the study, design and decoration features has been analyzed based on these visuals. With the thought of contributing to sustainability by transferring embroidery to the field of fashion design, garments with Maraş File Nakışı has been considered as a design subject and women's clothing designs has created using the applied research method including trial applications. Designs drawn artistically and technically in computer aided design programs have been transferred to work in separate sheets and the designs have been tried to be interpreted.

Maraş File Nakışı which is intrinsic to Kahramanmaraş, serves as a bridge from the past to the present, reflecting the taste, emotions, thoughts and lifestyles of the individuals in the region, with a delicate understanding of form and color and a meticulous workmanship concern. This type of embroidery has survived to the present day by keeping the dowry tradition alive and is still being carried out today. Maraş File Nakışı which is an important application of the art of embroidery, is a type of embroidery made by counting the threads of the fabric stretched on the hoop or "Gergef", cutting some of the weaving threads and pulling.

Maraş File Nakışı is a type of hand embroidery that is the same in reverse and straight (front and back) in terms of appearance, and is formed by cutting and reworking the threads of the fabric according to the pattern. Kahramanmaraş Metropolitan Municipality applied to Turkish Patent and Trademark Office on 21.04.2016 for Maraş File Nakışı with the number C2016/024. Maraş File Nakışı has been registered on 10.04.2018 to be protected as of 21.04.2016 under the Industrial Property Law No. 6769 with Geographical Indication No. 341 of Geographical Indication since 21.04.2016

Maraş File Nakışı, which can only be embroidered by hand, consists of the following stages:

- a. Removing the fabric threads in the area to be embroidered
- b. “Maraş File Nakışı suyu” Technique (Su Çekmek)
- c. Pattern formation with “Mercimek Ajuru” technique
- d. “Rişliyo” Technique
- e. “İpek İşi” Technique
- f. “Antika” Technique

Maraş File Nakışı, the subject of the study, has also aesthetic value and elegance that can be a rich source of inspiration for fashion design. For this reason, the study maintains its importance in terms of contributing to the literature as well as giving an idea to the applications carried out in the field of design. reflecting Maraş File Nakışı on contemporary women's clothing by preserving its original values, With different and innovative designs, it can be ensured that this valuable cultural heritage reaches the universal from the local so Maraş File Nakışı can gain an appearance as an aesthetic value with actions such as carrying the past to the future. Moreover, , it can be disseminated and increased its recognition if the use of Maraş File Nakışı as a decoration detail in different products such as clothes and accessories is focused on . In this way, by increasing the visual impact of the designs, that is, by using traditional embroidery in contemporary clothing designs, by providing the unity of different areas, the demands of consumers who are in search of aesthetics can be met.

Giriş

Geçmişten günümüze insanlar, başta kendileri olmak üzere sahip olduğu her şeyi süslemek istemiş ve bu eylemi bazen renkle, bazen şekli değiştirmekle, bazen farklı materyaller kullanmakla, bazen de süsleme tekniklerini uygulamakla sağlamıştır. İnsanların sürekli “güzel olmak, güzel görünmek” istemesi, yapılan tasarımlarda estetik kavramının önemini artırmıştır.

İnsanların beğenilme güdüsü ile süsleme yaptığı eşyaların başında giysiler gelmektedir (Yayla ve Çağdaş, 2013: 467). Bu durum karşısında sürekli bir arayış içinde olan moda tasarımcıları, giysi tasarımlarında farklı kumaş, materyal, nakış, aksesuar, vb. kullanarak özgün olmaya çalışmaktadır. Aynı zamanda tasarımcılar, zaman zaman farklı kültürel unsurları tasarımlarında kullanarak hem kültürel öğeleri gelecek nesle taşımakta hem de tasarımlarına farklılık kazandırmaktadır. Ergür de “moda sektöründe kendi modamızı yaratmak” fikrinin önemli olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle de tasarımcıların müze, arşiv gibi alanlardan esinlenebileceğini ve böylelikle kültürel öğeleri gelecek nesillere aktarabileceğini vurgulamıştır (Ergür, 1997: 171).

Gelecek nesillere aktarım noktasında, yaşayan canlı bir miras olma özelliği ile işlemler, ait olduğu bölge hakkında anlamlı ve doğru bilgilere ulaşılmasına kaynaklık etmektedir. Çünkü işlemler, çeyiz amaçlı olarak gelinin gideceği evde kullanması için yatak örtülerine, salon, mutfak, hamam takımlarına, giysi ve

aksesuarlara nakşedilmiştir. Gelinin annesi ve yakın çevresi tarafından gelinin doğumundan evleneceği güne kadar çeyiz hazırlıkları sürdürülmektedir. Yapılan işlemler de çeyiz sandığında biriktirilmektedir. Uzun bir süreci kapsayan bu hazırlıklar emek yoğun bir çabanın da ürünüdür. Diğer taraftan bu işlemler, toplumun geleneksel yapısını, kişiliğini ve kimliğini ortaya koyan zengin bir miras niteliği taşımaktadır. Çalışmanın kapsamını oluşturan Kahramanmaraş ili, çok çeşitli el sanatlarına ev sahipliği yaparken, işlemecilik alanında da kendi teknik ve üslubunu yaratmıştır.

Kahramanmaraş ilinde yapılan Maraş File Nakışı, yöredeki bireylerin zevk, duygu, düşünce ve yaşam tarzlarını yansıtan, yapılarında ince bir biçim ve renk anlayışı ile titiz bir işçilik kaygısı hüküm süren, geçmişten günümüze köprü vazifesi göstermektedir. Bu işleme türü, çeyiz geleneği ile yaşatılarak günümüze kadar gelmiş ve günümüzde de sürdürülmektedir. İşleme sanatının önemli bir uygulaması olan Maraş File Nakışı, gergef veya kasnağa gerdirilen kumaşın, iplikleri sayılarak, dokuma ipliklerinin bir kısmı kesilerek ve çekilerek yapılan bir işleme çeşididir (Baykasoğlu ve Akpınarlı, 2017: 2598). Uzun yıllardan günümüze süregelen bu işleme tekniği, ustaların çıraklarına öğretileri ile nesilden nesile aktarılmış ve günümüzde de uygulanmaya devam etmektedir. İpliklerin sayılması, sökülmesi ve tekrar sayılarak işlenmesi gibi bir dizi aşamaya sahip bu işleme, oldukça zahmetli ve titiz bir çalışmanın ürünüdür. Maraş File Nakışı, her genç kızın çeyizinde olması istenen ancak emek, deneyim ve uzun bir süre sonucunda ortaya çıktığı için günümüzde sipariş usulü usta kadınlara yaptırılmaktadır. Bu durum, kadınlara da ekonomik bir kazanç sağlamaktadır.

Değişik kültürlerin etkisi altında kalan ülkemizin kültürel zenginliklerine sahip çıkarak yenilenmesi ve güncel kalması ancak geçmiş değerlerini koruyarak ve bu değerleri bugün de yaşatarak geleceğe taşımakla gerçekleşebilir (Yalçınkaya, 2012: 209). Zaman zaman geleneksel giyim ve işlemlere tasarımlarında yer veren moda tasarımcıları (Tatlidil ve Şahin, 2019: 317), geleneksel teknikleri çağdaş yaklaşımla kullanarak tasarım yapmakta ve kullandıkları teknikleri dönem dönem moda yeniden kazandırmaktadır. Bu sayede moda tasarımı alanı malzeme, renk ve süsleme özellikleri açısından her geçen gün farklı bakış açıları ile donatılmış yenilikçi yaklaşımları yansıtabilmektedir (Sözür ve Yıldız, 2018: 192). Bu çalışmada Maraş File Nakışı'nın giysi tasarımlarında kullanılması ile bu işleme tekniğinin alan yazına kazandırılması ve daha da önemlisi nakış, zanaat, tasarım ve kültürü birleştiren bir faaliyet olduğu için özünün ve temel kültürel değerlerinin ileriye taşınması hedeflenmiştir.

Amaç ve Önem

Çalışmada Maraş File Nakışı'nın tanıtımı yapılarak, uygulama şekli, kullanım alanları ve örnekleri hakkında bilgiler aktarılmış ve bu nakışın alan yazına kazandırılarak kültürel sürdürülebilirliğin sağlanması hedeflenmiştir. Aynı zamanda nakışın uygulama alanının genişletilebileceği ve tasarım alanında da tasarımcılara süsleme ögesi olarak yenilikçi fikirler kazandırabileceği düşünülmektedir. Bu doğrultuda yapım tekniği, kullanım alanları dahilinde ev aksesuarlarındaki örnekleri ile Maraş File Nakışı uygulanmış kadın giysi örnekleri incelenmiştir. İncelenen giysiler araştırmanın tasarım konusu olarak kullanılmış ve yeni giysi tasarımları oluşturulmuştur. Tamamen elde yapılan, büyük bir emek, beceri ve sabır sonunda bir sanat eseri olarak ortaya çıkan Maraş File Nakışı'nı sadece ev tekstil ürünlerine değil; aynı zamanda giysi tasarımlarına uygulayarak ulusal ve uluslararası platformlarda tanıtımının yapılması, kültürel aktarımın devamlılığını sağlamasında önemli olduğu düşünülmektedir.

Yöntem

Çalışmada betimsel yöntem kullanılarak Maraş File Nakışı hakkında bilgi verilmiştir. Kahramanmaraş merkez ilçelerinde yaşayan ve Maraş File Nakışı'nı bilen kadınlar ile yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Görüşülen kişilerin rahat, özgür ve bağımsız şekilde cevap verebilmesi için kendi şartlarına elverişli ortamlar tercih edilmiştir. Araştırmacı tarafından hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak Maraş File Nakışı'nın uygulama aşamaları hakkında bilgi toplanmıştır. Yapılan görüşmeler, görüşülenin izniyle ses ve video ile kayıt altına alınmıştır. Aynı zamanda görüşmeler, araştırmaya katılan kaynak kişilerin kişisel bilgilerinin ve verdikleri yanıtların araştırmaya yansıtılması izniyle tamamlanmıştır. Alınan cevaplar belirli bir sistematik dahilinde araştırmaya sunulmuştur.

Çalışmanın saha araştırması sürecinde Kahramanmaraş halkının çeyiz sandıklarında yer alan Maraş File Nakışı uygulanmış ev tekstil ürünleri, giysi ve aksesuar örnekleri görsel olarak kayıt altına alınmıştır. Çalışmada bu görsellerden yola çıkarak tasarım ve süsleme özellikleri analiz edilmiştir. Nakışın moda tasarım alanına aktararak sürdürülebilirliğe katkının sağlanabileceği düşüncesi ile Maraş File Nakışı uygulanmış giysiler, tasarım konusu olarak ele alınmış ve denemeli uygulamaları kapsayan uygulamalı araştırma yöntemi kullanılarak Maraş File Nakışı'nın süsleme ögesi olarak kullanıldığı kadın giysi tasarımları oluşturulmuştur. Bilgisayar destekli tasarım programlarında artistik ve teknik olarak çizilen tasarımlar her biri ayrı pafta halinde çalışmaya aktarılmış ve tasarımlar yorumlanmaya çalışılmıştır.

Maraş File Nakışı Tekniği

Maraş File Nakışı, görünüm açısından tersi ve düzü (önü ve arkası) aynı olan, desene göre kumaşın ipliklerinin kesilip tekrardan işlenmesi ile oluşan bir el işleme türüdür. Maraş File Nakışı için Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 21.04.2016 tarihinde Türk Patent ve Marka Kurumu'na C2016/024 numarası ile başvuruda bulunmuştur. Maraş File Nakışı, Coğrafi İşaret türlerinden 341 Nolu Mahreç İşaret ile 6769 sayılı Sınai Mülkiyet Kanunu kapsamında 21.04.2016 tarihinden itibaren korunmak üzere 10.04.2018 tarihinde tescillenmiştir (Maraş File Nakışı, 2019).

Kahramanmaraş iline yakın illerde de benzer nakış türüne rastlanılsa da tekniği ve malzemesi ile diğerlerinden ayrılan Maraş File Nakışı hakkında Emine Dilatlı:

“Maraş File Nakışı'nı ipekli kumaşlara işlerdik. Ancak mangol kumaşına gücümüz yetmeyince ona benzer kumaşlara da işledik. Ama genelde file nakışını mangol ve demora işledik. Demor ipekli bir kumaşı ve başörtülerinde bu kumaşı kullanırdık. Mangol ise, daha kalın olduğu için peçete, masa örtüsü, yatak takımı, oda takımı gibi çeyiz eşyalarında kullanırdık. Nakışı işlerken ip ile kumaşın renk ve yapısının aynı olması gerektiği için çarşıdan toz boya satın alırdık. Önce ipeği parça parça boyaya batırıp rengin tutup tutmadığına bakar ve ona göre tüm kumaşı boyardık. Nakışta kullanılacak iplik de beyaz naylon olmalıydı. Naylon ipliği de kumaşın rengine göre boyar, kuru bezle kurular, asar, beş dakika sonra renkleri tuttu mu diye bakardık.” Emine Dilatlı (kişisel iletişim, 24.11.2019) şeklinde açıklama yapmıştır.

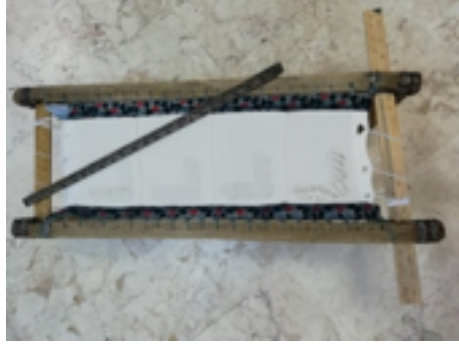
Maraş File Nakışı'nı yıllarca işleyen ve bu nakışı yapmaktan kazanç sağlayan Hatice Hoylu:

“Maraş File Nakışı ile bohçalar, yatak veya salon takımları yapılır. Ancak şimdiki gençler pek sevmez bu nakışları. Çok eski bir nakıştır file işi. Maraş File Nakışını 86 yaşındaki annem bile bilir; yani bir asırlık bir işlemedir. Bu nakışı yapmak için önce kullanılacak kumaş kesilir ve iplikleri çekilir. Sonra kumaş üzerinde kareler oluşturulur. Suyu çekilir ve sonra da dolgu yapılır. Kenarların atmaması için önce sarma (çitleme) yapılır ve en son işlem olarak da nakış-desenler işlenir. Kullanılan kumaş ise; özellikle demor, mangol gibi ipekli kumaşlardır. Çok daha önceleri pergava kumaşı (pergola) kullanılırdı. Ancak kalın

ve sert bir yapısı olduğu için ilerleyen süreçte tercih edilmedi.” Hatice Hoylu (kişisel iletişim, 31.09.2019) şeklinde açıklama yaparak Maraş filesinin geçmiş ve mevcut durumu hakkında bilgiler vermiştir.

Maraş File Nakışı'nın işlenmesi için kumaşın gergin olması ve bu gerginliği işleme boyunca koruması gerekmektedir. Bunun için de “gergef” adı verilen kasnak kullanılmaktadır (Fotoğraf 1 ve 2). Gergef, dört ayak ve iki adet ahşap (uzun kenar) parçadan oluşmaktadır. Ahşap parçalar üzerinde tek sıra halinde delikler bulunmaktadır. Bu deliklerden iplik geçirilerek yan bezleri gergefe yerleştirilmektedir. Bu parçaların boşluk kısımlarından “şimşir” adı verilen iki adet ince ve delikli ahşap parça, kısa olan kenara yerleştirilmektedir. Şimşir üzerindeki çiviler yardımıyla kumaşın ebadına göre gerginlik ayarlanmaktadır. Böylelikle dikdörtgen bir düzenek ve gergin bir kumaş yüzeyi elde edilmektedir. Maraş File Nakışı'nda kullanılan arşın hakkında ise Emine Dilitatlı:

“Kız çocuklarına çok küçük yaşlarda işleme öğretilirdi. Ben de 14-15 yaşlarımda halam nakış ustası Kömeç Duran'dan Maraş filesini öğrendim. O zamanlar uzun karyola eteklerine boydan boya bu nakışı işler; yatak takımları ve salon takımları yapardık. Çok pahalı bir işlemeydi bu. Ben de işleme yapıp satardım. Dönem dönem de genç kızlara Maraş File Nakışı'nı öğretirdim. Bizim evin kapısı hiç durmazdı; şu şöyle mi olur, bu böyle mi olur diye komşular sürekli bana gelip nakış ile ilgili sorular sorarlardı. Çünkü onlar nakışı işleyebilir ama ücretini hesaplamayı bilmezlerdi. Fileyi getirirler, ben hesabımı arşın ile yapardım. Bunun için önce bitmiş işlemenin boyunu ölçer, her işleme için belirlediğimiz fiyatı o boya göre hesaplar ve ortaya bir fiyat çıkarırdım. ‘Kızım şu kadar alacağın var, senin de bu kadar vereceğin var.’ diyerek işlemenin boyutuna göre biçilmiş fiyatı hesaplardım. Günümüzde ise arşın kullanılmamaktadır. Nakışın ücreti, işlenecek motifin büyüklüğüne, parça sayısına göre değişmektedir. Emine Dilitatlı (kişisel iletişim, 24.11.2019) şeklinde açıklama yapmıştır.



Fotoğraf 1. Gergef ve arşın (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).



Fotoğraf 2. Gergefın yandan görünümü (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).

Gergefın kurulumu tamamlandıktan sonra Maraş File Nakışı'nın işleneceği kumaşı gergefeye yerleştirmek için en hattına bir şerit kenar formunda yan bezi dikilmektedir. Yan bez için pamuklu kumaşlar tercih edilmektedir. İlk olarak uygun kumaş seçilir ve eni dar boyu ise işlenecek kumaş boyunda olan şerit hazırlanır. Hazırlanan kumaş parçası iki kat yapılır ve yan bezinin açıkta kalan kat yeri dikilerek kapatılır. Yan bezin ve işlemenin yapılacağı ipekli kumaşın gergefeye gerilmesi için yan bez parçasına belirli aralıklarla ilikler açılmaktadır (Fotoğraf 3). Ardından yan bez, işlenecek ipekli kumaşa teyel ile tutturulur (Fotoğraf 4 ve 5). Son aşamada ise, ipekli kumaşın gergin bir yüzeyde işlenebilmesi için gergefeye serimi yapılır. Bunun için yan bez iliklerinden geçirilen kalın yapılı iplik gergefın üzerindeki deliklerden geçirilir. Kısa kenarda da gerginliğe ulaşmak için yan bezdeki iliklerden geçirilen iplik gergefın şimşirlerine sarılmaktadır (Fotoğraf 6).



Fotoğraf 3. Yan bezi (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).

Fotoğraf 4. Yan bezine işleme parçasının dikilmesi (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).



Fotoğraf 5. Yan bezi dikilmiş işleme parçasının uzun kenarlardaki yan bezine dikilmesi (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).

Fotoğraf 6. Yan bezindeki iliklerden geçirilen iplerin şımşire bağlanması (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).

Kahramanmaraş iline yapılan Maraş File Nakışı'nın Gazi Mustafa Kemal Atatürk tarafından beğenilmesi üzerine nakışı işleyen kadın usta hakkındaki anıyı Yıldız Gözlüklü:

“Mustafa Kemal Atatürk'ün Kahramanmaraş'ı ziyaret edeceğini öğrendiğinde babaannem Emine Zoral (Emine Usta denirdi), hediye olarak Maraş File Nakışı'ı işlemiş ve hediye etmiş. Atatürk de nakışı görünce “Gelsin, onu hoca yapalım.” demiş. Ama erkek kardeşi buna karşı çıkmış. Tekrar Kahramanmaraş Valisi için de aynı nakışı işlemiş. Vali de aynı şeyi söylemiş. Ama erkek kardeşi yine “Hayır olamaz; kardeşimi mahrem göremez.” diyerek ona da karşı çıkmış.” Yıldız Gözlüklü (kişisel iletişim, 11.01.2020) şeklinde anlatmıştır.

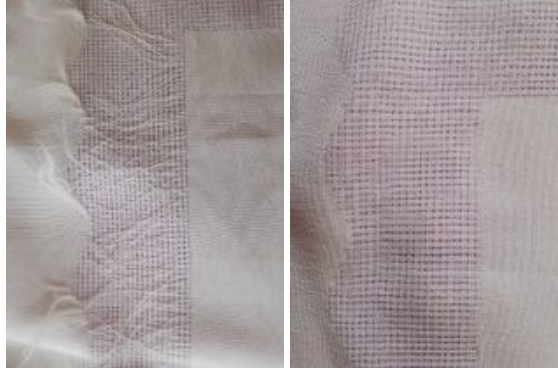
Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi'nin Maraş File Nakışı ile ilgili Coğrafi İşaret Sicil Belgesi alabilmesi için Türk Patent ve Marka Kurumu'na

başvurusunda kullandığı teknik bilgiler, Nakış Öğretmen’i Nimet Eren tarafından hazırlanmıştır. Nimet Eren, yapılan görüşmede Maraş File Nakışı’nın aşağıda belirtilen aşamalardan oluştuğunu belirtmiştir:

- a. “Nakış yapılacak alandaki kumaş ipliklerinin sökülmesi”
- b. “Maraş File Nakışı suyu tekniği (Su çekmek)”
- c. “Mercimek ajuru tekniğiyle desen oluşumu”
- d. “Kenar çitimesi (Rişliyö Tekniği)”
- e. “İpek İşi (Susma)”
- f. “Antika” Nimet Eren (kişisel iletişim, 01.11.2019),

a. Nakış Yapılacak Alandaki Kumaş İpliklerinin Sökülmesi: Bu aşama, yapılacak ilk işlemdir ve desene göre kumaştaki ipliklerin sökülme işlemidir (Fotoğraf 7 ve 8). Bu aşamada dikkat edilmesi gereken en önemli detay, sökülen tel sayısının kare oluşturacak şekilde olmasıdır. Sökülen tel sayısı kumaşın en ve boy ipliğinin kalınlığına göre belirlenmektedir. Özellikle mongol kumaşın en ve boy iplik kalınlığı aynı olmadığı için atkı ipliğinden (en) üç tel, çözgü ipliğinden (boydan) dört ya da beş tel sökülme işlemi yapılır. Desen ve desen yeri belirlendikten sonra kumaş, isteğe göre kasnağa gerilerek ya da gerilmeden sökülme işlemine başlanmaktadır. Bazı işleme desenlerinde ortadan dışa doğru, bazı işleme desenlerinde ise köşeden içe doğru sökülme işlemi yapılır. Sökme işlemi oldukça ustalık isteyen bir işittir. Bu nedenle sökme işlemi yapan ile işlemeyi yapan kişiler farklı olabilmektedir. Kumaş teli, bir iğne yardımı ile yukarıya doğru çekilerek jilet ya da ince bir makas sayesinde kesilmektedir (Maraş File Nakışı, 2019). Maraş File Nakışı’ndaki kumaş ipliklerinin sökülmesi ile ilgili Hatice Hoylu:

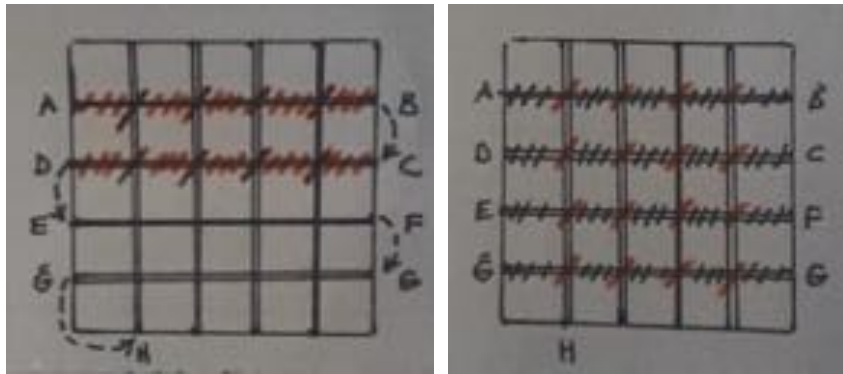
“Nakış yapılacak alandaki kumaş telleri kesilirken biraz içte bırakılır ki gergefe yerleştirilen işleme parçası gerilince tam işleme yerine denk gelmektedir. Kumaş, gergefe gerildikten sonra sökülen teller gerilince atma riski kalmadığı için dibinden kesilmektedir.”
Hatice Hoylu (kişisel iletişim, 31.09.2019) şeklinde açıklama yaparak bu uygulamadaki püf noktaya dikkat çekmiştir.



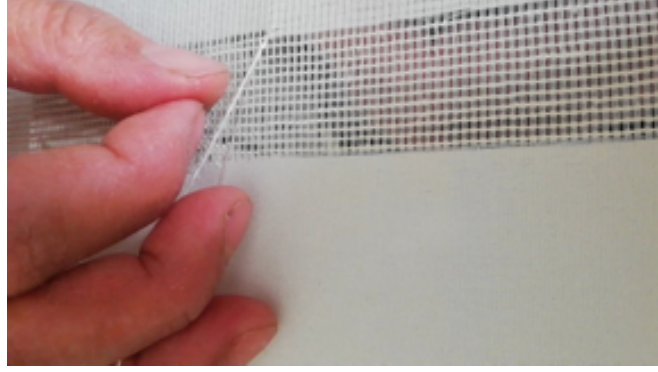
Fotoğraf 7-8. Kumaş ipliklerinin sökülmesi (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).

b. Maraş File Nakışı Suyu Tekniği (Su Çekmek): Maraş File Nakışı suyu, kumaşın sökülme işlemi bittikten sonra kumaşın atkı (yatay) olan tellerinin verev olarak tamamıyla sarılması işlemidir. Yapılan bu işleme “su çekmek” adı da verilmektedir. Maraş File Nakışı suyunda bir karede üç ya da dört kez sarma işlemi uygulanmaktadır (Fotoğraf 9-11). Maraş File Nakışı’nı diğer yöredeki nakışlardan ayıran özelliklerden biri su çekme işlemindeki tekrar sayısıdır (Maraş File Nakışı, 2019). Maraş File Nakışı’nda uygulanan “Su Tekniği” ile ilgili Nimet Eren:

“Maraş File Nakışındaki su çekme işlemi, A noktasından B noktasına verev geçecek şekilde üç kez sarılmaktadır. B noktasında kalan ip kumaşın altından C noktasına geçirilmekte ve D noktasına doğru verevler üsttekine paralel olacak şekilde sarılmaktadır. Bütün yatay teller oldukça sıkı olacak şekilde desenin telleri bitene kadar (Ğ noktasına) sarılmaktadır.” N. Eren (kişisel iletişim, 01.11.2019) şeklinde açıklama yaparak bu aşamanın nasıl yapıldığına dair tekniği açıklamıştır.



Fotoğraf 9-10. Maraş File Nakışı suyu tekniği (su çekmek) şeması (Eren, Fotoğraf Koleksiyonu, 2018).

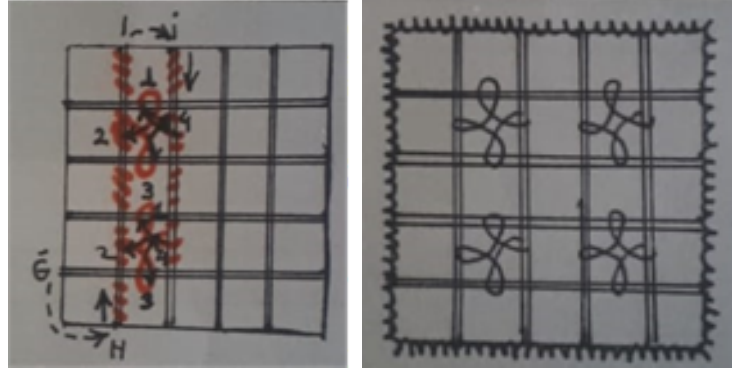


Fotoğraf 11. Maraş File Nakışı suyu tekniği (su çekmek) (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).

c. Mercimek Ajuru Tekniğiyle Desen Oluşumu: Mercimek ajuru, bir ajur çeşididir ve file suyu (su çekmek) yapıldıktan sonra motifi oluşturmada kullanılan bir tekniktir. Bu tekniğin uygulanması için ilk aşamada suyu çekilen yüzeyde mercimek ajuru tekniği ile hangi desenin hangi kareye işleneceğinin, diğer bir deyişle mercimek ajuru deseninin belirlenmesi gerekmektedir (Fotoğraf 12 ve 13). Sonraki aşamada ise suyu çekilen yüzeyde mercimek ajuru tekniği ile desen oluşturulmaktadır (Fotoğraf 14). Maraş File Nakışı'nın en büyük özelliği desenin merdiven şeklinde olmayıp iki aşamada oluşması ve artı şeklinde işlenmesidir (Maraş File Nakışı, 2019). Fotoğraf 15'te yer alan görselde mercimek ajuru detaylı olarak görülebilmektedir.

Mercimek ajuru için, yatay teller Maraş File Nakışı suyu tekniği ile dikey teller ise mercimek ajuru tekniği ile işlenmektedir. Maraş File Nakışı'nda uygulanan "Mercimek Ajuru Tekniğiyle Desen Oluşumu" hakkında Nimet Eren:

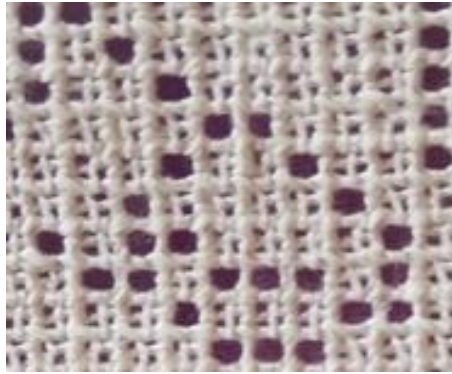
"Mercimek ajuru işleminde desen oluşturmak için Ğ noktasından (yatay teller) H noktasına geçerek I noktasına verev sarma yaparak ulaşılmaktadır. I noktasından İ noktasına kumaş altından geçilmektedir. İ noktasından aşağı yönde bir kare sardıktan sonra ikinci kareye desen dolgusu olan mercimek ajuru yapmak için bir dolama ile başlanmaktadır. 1. çubuğa bir dolama atıp içinden çıkılmakta, 2. çubuğa 1 dolama atıp içinden çıkılmakta, 3. çubuğa 1 dolama atıp içinden çıkılmakta, 4. çubuğa gelince dolamanın içine batarak 1 sefer dolama yaparak alt kareye alttan geçiş yapılmaktadır. Desene göre mercimek ajuru yapılarak desen tamamlanmaktadır." N. Eren (kişisel iletişim, 01.11.2019) şeklinde açıklama yaparak bu aşamanın nasıl yapıldığına dair tekniği açıklamıştır.



Fotoğraf 12-13. Mercimek ajuru ile desen oluşturma şeması (Eren, Fotoğraf Koleksiyonu, 2018).



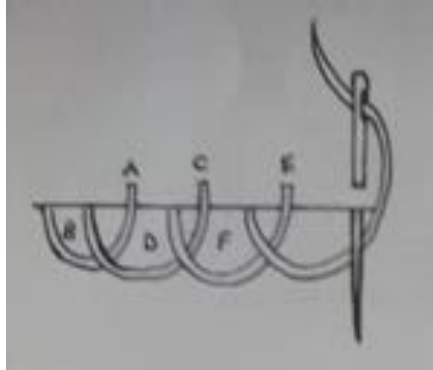
Fotoğraf 14. Mercimek ajuru ile desen oluşturma (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).



Fotoğraf 15. Mercimek ajuru detay görünüm (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).

d. Kenar Çitimesi (Rişliyö Tekniği): Kenar çitimesi, işlemenin içine doğru dönecek şekilde her ilmeğin içinden geçilerek birer milimlik aralıklarla yapılan bir tekniktir (Fotoğraf 16). Bütün desen işlenip bittikten sonra kenarların atmaması, kenar çerçevesinin belirlenmesi ve işlemenin zarafetinin bozulmaması için çitime (rişliyö) işlemi yapılmaktadır. Bu işlem ince olarak yapılmaktadır. Çitime (rişliyö) tekniği köşeden başlanarak uygulanmaktadır ve yüzü nakışa dönük olmaktadır (Maraş File Nakışı, 2019). Fotoğraf 17 incelendiğinde kenar çitimesi tekniği detaylı şekilde görülebilmektedir. Maraş File Nakışı'nda uygulanan “Kenar Çitimesi” ile ilgili Nimet Eren:

“Çitime (Rişliyo) tekniği için ipi köşeden çıkarıp A noktasına batırıp oluşan ilmeğin (B noktasının) içinden alttan yukarıya doğru geçirilmektedir. Tekrar ipi kumaşa C noktasına batırıp oluşan ilmeğin (D noktasının) içinden alttan yukarıya doğru geçirilmektedir. Tekrar ipi kumaşa E noktasına batırıp oluşan ilmeğin (F noktasının) içinde alttan yukarıya doğru geçirilmektedir. Bu işlem desenin kenarı bitene kadar tekrarlanmaktadır.” Nimet Eren (kişisel iletişim, 01.11.2019) şeklinde açıklama yaparak bu aşamanın nasıl yapıldığına dair tekniği açıklamıştır.



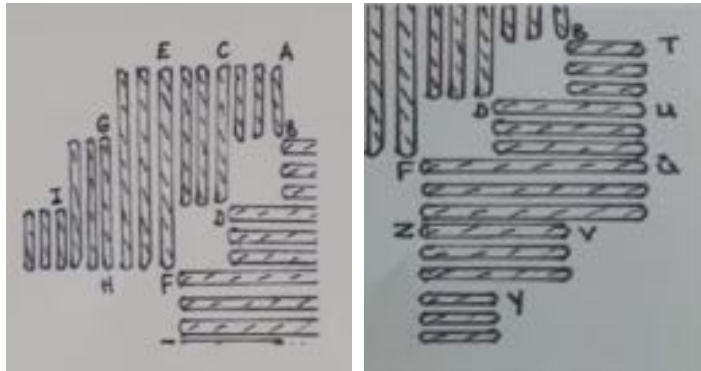
Fotoğraf 16. Kenar çitimesi (rişliyö tekniği) şeması (Eren, Fotoğraf Koleksiyonu, 2018).



Fotoğraf 17. Kenar çitimesi (rişliyö tekniği) (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).

e. İpek İşi (Susma): İpek işi veya susma olarak da bilinen bu işlem, Maraş File Nakışı’nda tüm aşamalar bittikten sonra desenin köşe noktalarına, antika uçlarına ya da istenilen noktaya uygulanmaktadır. Süsleme amaçlı olarak kullanılan ipek işi, iplik sayılarak çalışılmaktadır (Maraş File Nakışı, 2019). İşleme sağdan sola doğru ve aşağı yönde ilerlemektedir (Fotoğraf 18 ve 19). Kenarlara yapılan ipek işine ait örnek bir yüzey çalışması Fotoğraf 20’de görülmektedir. Maraş File Nakışı’nda uygulanan “İpek İşi” ile ilgili Nimet Eren:

“İpek işi, 3 kumaş telininin 3 defa aşağı yönde sarılması ile başlamaktadır. Üst kısmı aynı hizada olacak şekilde 6 kumaş teli yine 3 defa ve 9 kumaş aşağı yönde sararak üst kısma çıkılıp 9 tel kumaş teli aşağı yönde 3 sefer sarılır. Üstten üç tel aşağı inerek 6 kumaş teli 3 sefer sarılır. Üstten 6 kumaş teli aşağı inerek 3 kumaş telini 3 sefer sararak işlemenin yarısı tamamlanmaktadır.” Nimet Eren (kişisel iletişim, 01.11.2019) şeklinde açıklama yaparak bu aşamanın nasıl yapıldığına dair tekniği açıklamıştır.



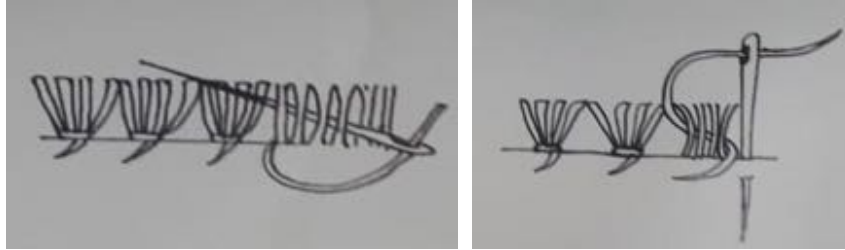
Fotoğraf 18-19. İpek işi (susma) şeması (Eren, Fotoğraf Koleksiyonu, 2018).



Fotoğraf 20. Kenarlara yapılan ipek işi (susma) (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).

f. Antika Tekniği: Antika tekniği, desenin veya kenarların süslenmesinde kullanılan bir tekniktir. Bu süslemelerle desen tamamlanmaktadır. Maraş File Nakışı'nda antika tekniği, ince bir şekilde göz kararı ile yapılmaktadır (Maraş File Nakışı, 2019). Maraş File Nakışı'nda uygulanan “Antika tekniği” ile ilgili Nimet Eren:

“Antika tekniği için kumaştan dört tel çekilmektedir. Antika yapılacak yerin kumaş kısmına iplik tutturulmaktadır. Kumaşın çekilen tellerinden sağdan sola doğru dört iplik iğneye alınmakta ve dört ipliğinin etrafına dolanan iplik çekilerek birleştirilmektedir (Fotoğraf 28 ve 29). İğne, kumaştan dört tel sayılarak kumaşa batırılmaktadır. Bu işlem tekrarlanarak antika tekniği tamamlanmaktadır (Fotoğraf 30).” Nimet Eren (kişisel iletişim, 01.11.2019) şeklinde açıklama yaparak bu aşamanın nasıl yapıldığına dair tekniği açıklamıştır.



Fotoğraf 21-22. Antika tekniği şeması (Eren, Fotoğraf Koleksiyonu, 2018).



Fotoğraf 23. Antika tekniği (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).

Maraş File Nakışı Uygulanmış Tekstil Örnekleri

Kahramanmaraş ilinde bölge halkı tarafından değer ve önem verilen Maraş File Nakışı ile süslenmiş çeyizlik ürünler günümüzde de gelinlerin sandıklarında yerini almaktadır. Bu önemli değerlerin korunması ve kültürel aktarımının sağlanması için tescil çalışmaları yürütülmüş ve sonucunda belgelendirilmiştir. Kızların gelin gidecekleri evlerinde kullanmak üzere çeyiz hazırlıklarının olmazsa olmazı olarak görülen Maraş File Nakışlı ürünlerden çalışmaya yapılan alan araştırması neticesinde ulaşılabilen ürün örnekleri yansıtılmış: Maraş File Nakışlı sabahlık (Fotoğraf 24 ve 25), karyola eteği (Fotoğraf 26), sehpa örtüsü (Fotoğraf 27), bohça (Fotoğraf 28) ve mevlit örtüsü (Fotoğraf 29 ve 30) bu örnekler içerisinde yer almaktadır.



Fotoğraf 24. Maraş File Nakışı uygulanmış sabahlık (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).

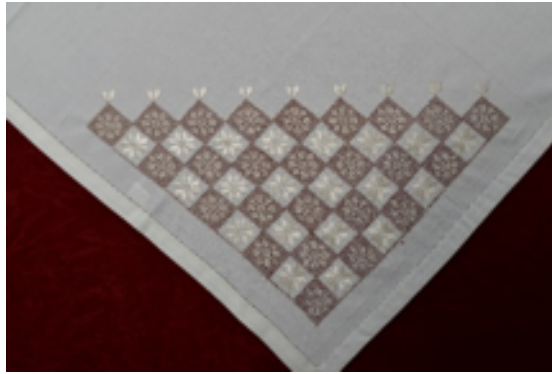
Fotoğraf 25. Maraş File Nakışı'nın detay görünümü (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).



Fotoğraf 26. Maraş File Nakışı uygulanmış karyola eteği (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).



Fotoğraf 27. Maraş File Nakışı uygulanmış sehpa örtüsü (Eren Fotoğraf Koleksiyonu, 2018).



Fotoğraf 28. Maraş File Nakışı uygulanmış bohça (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).



Fotoğraf 29-30. Maraş File Nakışı uygulanmış mevlit örtüsü (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).

Maraş File Nakışı Uygulanmış Giysi Örneklerinin İncelenmesi ve Giysi Tasarımların Oluşturulması

Araştırmanın uygulama aşamasını içeren bu bölümde çalışma kapsamında yürütülen saha araştırması ile Maraş File Nakışı ile süslenen giysilere rastlanılmıştır. Genç kızların gelin gidecekleri evlerinde kullanmaları için hazırlanan çeyizlik ürünlerden sabahlık ve gecelik üzerinde bu nakışın bulunduğu görülmektedir. Elbise stilinde hazırlanan gecelik ve geceliğin üzerine sabahları giyilen bir kimono stilindeki giysinin, bir zaman kullanıldıktan sonra kızlarının çeyizi için sandıklarda bekletildiği bilgisi yapılan görüşmeler neticesinde edinilmiştir. Bu çalışmada yer verilen giysi örneklerinin de çeyiz için hazırladığı ve şu an sandıklarda saklandığı belirlenmiştir. Bu aşamada, Maraş File Nakışı uygulanmış dört adet iç giyim örneği incelenmiş, giysilerin model özellikleri analiz edilmiş ve bu giysilerden esinlenilerek giysi tasarımları oluşturulmuştur. Bunun için her giysi için sırası ile önce “Örnek Giysi” ’nin ön ve arka görünümü ile detay görselleri ve ardından ilgili giysi tasarımından esinlenilerek oluşturulan “Tasarım” çalışmaya aktarılmıştır. Her giysi için aynı sıralama takip edilmiştir.

Örnek Giysi 1.



Fotoğraf 31-32. Geceliğin önden ve arkadan görünümü. (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).



Fotoğraf 33-34. Geceliğin ön ve yaka süsleme detayı (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).



Fotoğraf 35-36. Geceliğin omuz ve etek ucu süsleme detayı (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).

Yıldız Gözlüklü’ye ait gecelikte kavuniçi rengi ipek kumaş kullanılmıştır. Gecelik; simetrik, “V” yakalı, kruvaze kapamalı, düşük kollu, belden kesik ve bele hafif oturan bir modeldir. Geceliğin üst ve etek parçası geceliğe kalın bant ile büzdürülerek takılmıştır. Geceliğin yaka ve kapama çevresi Maraş File Nakışı ve elde sarma ile süslenmiştir. Geceliği süslemek amacı ile geceliğin yaka çevresi, kol ağzı ve etek ucu makinede işliyo tekniği ile temizlenmiştir.



Şekil 1. Tasarım 1.

Örnek 1’de incelenen gecelikten esinlenen kadın giysisi, bluz ve etek olarak tasarlanmıştır (Şekil 1). Bluz; simetrik, “V” yakalı, kruvaze kapamalı, omuzu düşük ve boyu belin biraz üst hizasında bitecek şekilde düşünülmüştür. Etek ise simetrik, beli büzgülü, etek ucu açılımlı ve boyu kısa düşünülmüştür. Bluzda uygulanan kruvaze kapamanın boyu uzatılarak eteğin bel kısmına tutturulması ile giysiye hareket ve birleşim noktası kazandırılmıştır. Geceliğin yaka ve kapama çevresine uygulanan Maraş File Nakışı’nın bluzda yine aynı yere işlenmesi ile tasarım ile konu uyumu hedeflenmiştir.

Örnek Giysi 2.



Fotoğraf 37-38. Geceliğin önden ve arkadan görürümü (Ceranoğlu ve Özsarı Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).



Fotoğraf 39. Geceliğin roba süsleme detayı (Ceranoğlu ve Özsarı Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).



Fotoğraf 40. Maraş File Nakışı detayı (Ceranoğlu ve Özsarı Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).

Yıldız Gözlüklü’ye ait gecelikte açık pembe renkli ipek kumaş kullanılmıştır. Gecelik; simetrik, “sıfır” yakalı, kapamasız, robalı, roba altından büzgülü, kolsuz, geniş ve etek ucu açılımlı bir modeldir. Geceliğin ön roba çevresi Maraş File Nakışı, aplike ve elde sarma tekniği ile süslenmiştir. Geceliği süslemek amacı ile geceliğin yaka çevresi elde rişliyo tekniği ile temizlenmiştir.



Şekil 2. Tasarım 2.

Örnek 2’de incelenen gecelikten esinlenen kadın giysisi, iç ve dış elbise olarak tasarlanmıştır (Şekil 2). İç elbise; simetrik, straplez kesimli, vücuda oturan ve boyu diz üstünde bitecek şekilde düşünülmüştür. Dış elbise ise sıfır yakalı, “robalı” ve robadan aşağıya biri uzun biri kısa olmak üzere iki adet gode parçasına sahip tül kumaştan olacak şekilde düşünülmüştür. Elbisenin robasından tüm bedeni çevreleyen bu iki parçanın kısa gode parçasına gecelikte uygulanan Maraş File Nakışı işlenmiştir.

Örnek Giysi 3.



Fotoğraf 41-42. Geceliğin ve sabahlığın önden görünümü (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).



Fotoğraf 43-44. Geceliğin ve sabahlığın yandan ve arkadan görürümü (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).



Fotoğraf 45. Sabahlığın yaka süsleme detayı (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).



Fotoğraf 46-47. Geceliğin yaka ve kol süsleme detayı (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).

Yıldız Gözlüklü’ye ait gecelik ve sabahlık bebe mavisi renk ipek kumaş kullanılmıştır. Gecelik; simetrik, “V” yakalı, omuzu düşük, belden biye ile büzgülü ve bele hafif oturan bir modeldir. Geceliğin boyu ise uzun ve yanları yırtmaçlıdır. Geceliğin ön roba çevresi Maraş File Nakışı ve elde sarma tekniği ile süslenmiştir. Geceliği süslemek amacı ile geceliğin yaka çevresi elde rişliyo tekniği ile temizlenmiştir. Sabahlık ise; simetrik, takma yakalı (bağcık yaka), kimono kollu, geniş kesimli bir modeldir. Sabahlığın boyu kalça hizasında bitmektedir. Sabahlığın ön ortası ve yaka çevresi Maraş File Nakışı ve elde sarma tekniği süslenmiştir. Sabahlığı süslemek amacı ile geceliğin yaka çevresi elde rişliyo tekniği ile temizlenmiştir.



Şekil 3. Tasarım 3.

Örnek 3'te incelenen gecelikten esinlenilen kadın giysisi elbise olarak tasarlanmıştır (Şekil 3). Elbise; simetrik, model uygulamalı oyuntulu yakalı, omuzu düşük, takma kollu, kol üstü ve kol ağız büzgülü, beli biye ile büzgülü, vücuda hafif oturacak ve boyu baldır hizasında bitecek şekilde düşünülmüştür. Geceliğin ve sabahlığın yaka çevresine uygulanan Maraş File Nakışı'nın elbisede yine aynı yere işlenmesi ile uyum yakalanmaya çalışılmıştır.

Örnek Giysi 4.



Fotoğraf 48. Geceliğin önden görünümü (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).



Fotoğraf 49. Geceliğin yaka süsleme detayı (Ceranoğlu ve Özsan Fotoğraf Koleksiyonu, 2019).

Leyla Çakmak’a ait gecelikte açık pembe renkte ipek kumaş kullanılmıştır. Gecelik; simetrik, straplez kesimli, ip askılı, kolsuz ve geniş bir modeldir. Geceliğin boyu dizin biraz alt hizasında bitmektedir. Geceliğin straplez çevresi Maraş File Nakışı ile süslenmiştir.



Şekil 4. Tasarım 4.

Örnek 4’te incelenen gecelikten esinlenen kadın giysisi elbise olarak tasarlanmıştır (Şekil 4). Elbise; simetrik, “straplez kesimli, kuplu, kuptan açılan cepli, ön ortası dikişli ve yırtmaçlı, vücuda oturan ve boyu dizde bitecek şekilde düşünülmüştür. Ayrıca elbiseyi bir pelerinin tamamlaması tasarlanmıştır. Geceliğin straplez çevresine uygulanan Maraş File Nakışı, şifon pelerin üzerine işlenerek gecelik ile uyum yakalanmaya çalışılmıştır.

Sonuç

Teknik olarak önce kumaşın sökülmesi sonra sökülen kumaşın yeniden işlenmesi ile oluşan ve tersi-düzü aynı görünen Maraş File Nakışı, Kahramanmaraş ilinde geçmişten günümüze çeyiz amaçlı uygulanan bir nakış türüdür. Maraş File Nakışı emek yoğun bir sanat eseridir, bir sabır işidir ve aynı zamanda kültür mirasının önemli bir parçasıdır. Kahramanmaraş halkının önemli bir değeri olarak yaşatılan ve tescillenerek koruma altına alınan Maraş File Nakışı, titiz ve özenli görünümü nedeniyle geçmişte olduğu gibi günümüzde de bölgede uygulanan bir nakış türüdür. Ancak yapımı deneyim ve beceri gerektirdiği için nakışın ustalarına sipariş usulü yaptırılmaktadır. Bu durum da kadın ustaların becerilerini geçim kaynağına dönüştürmelerini sağlamıştır. Maraş File Nakışı emek yoğun olan bir işleme türü

olduğu için işleme fiyatı yüksektir. Buna rağmen alım gücü iyi olan aileler, kızlarının çeyizlerinde bu işlemenin olmasına özen göstermektedir. Baba evinin zenginliğini yansıtacağı düşüncesiyle bu nakışın varlıklı ailelerin kızlarının çeyizlerinde yer alan salon ve yatak takımlarına işlettikleri görülmüştür.

Bölge halkı tarafından değerli olduğu kadar ulusun kültür birikimini yansıtması ve geleceğe aktarımının sağlanması için yürütülen çalışmalar ve farklı uygulama alanlarının da bu gibi işlemleri tasarımlarına konu edinmesi, ülkenin kültürel geleceğine önemli katkılar sunabilmektedir. Bu alanlar içerisinde moda, hem geçmişten beslenen hem de popüler kültüre hizmet eden özellikleri ile kültürel aktarımda önemli rol üstlenmektedir.

Çalışmanın konusu olan Maraş File Nakışı da moda tasarımı için zengin bir ilham kaynağı olabilecek estetik değere ve zarafete sahiptir. Bu nedenle Maraş File Nakışı'nın özgün değerleri korunarak dönemin trendlerine uygun modern tasarımlarda yer alması, giysiyi görsel açıdan zenginleştirirken ona estetik de bir değer katabilmektedir. Aynı zamanda geleneksel nakışın çağdaş giysi tasarımlarında kullanılması ile farklı disiplinlerin birlikteliği sağlanarak estetik arayışında olan tüketicilerin de bu talepleri karşılanabilir. Bu düşünce ile yürütülen çalışma, alan yazına sağladığı katkının yanı sıra tasarım alanında yürütülen uygulamalara da bir fikir kazandırması açısından önemini korumaktadır.

Kaynakça

Baykasoğlu, N. Akpınarlı, H. F. (2017). Kahramanmaraş filesi ve günümüz uygulamalarından örnekler. *İdil*, 6 (37), 2595-2606. Erişim Adresi: <https://www.idildergisi.com/makale/pdf/1498729421.pdf>

Ceranoğlu, M ve Özsan M. (2019). Maraş File Nakışı Fotoğraf Koleksiyonu, Kahramanmaraş.

Eren, N. (2018). Maraş File Nakışı Fotoğraf Koleksiyonu, Kahramanmaraş.

Ergür, A. (1997, Haziran). Gelenek görenek ve inançların halk sanatına etkisi, 5. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi'nde sunulan bildiri, Maddi Kültür Seksiyon Bildirileri, Bildiriler Kitabı. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Sözüer, D. Z. ve Yıldız, D. (2018). Modern kent yaşamında kültüre özgü tasarımlara dönüşün giyim bakımından incelenmesi. *İdil*, (7) 42, 183-193. Erişim Adresi: <https://www.idildergisi.com/makale/pdf/1517779999.pdf>.

Maraş File Nakışı, (2019, 11 Aralık),
<https://www.turkpatent.gov.tr/TURKPATENT/resources/temp/2FD0A1F0-4FBA-4D6A-A834-9ABAF5D883A4.pdf>.

Tatlıldil Ü. ve Şahin Y. (2019). Giyim kültürü ve modanın konuları üzerine”, *The Journal of Academic Social Science*, 7 (96), 317-323. Erişim Adresi: <https://asosjournal.com/?mod=tammetin&makaleadi=&makaleurl=23d00b12-ff2c-4c1a-ad37-052a499d86ad.pdf&key=36690>.

Yalçınkaya B. (2012, Haziran). “Geleneksel izlerden modernize ve fonksiyonel yansımalar, Uluslararası Türkiye-Belçika İlişkileri ve Türk Kültür Sanatı Sempozyumu’nda sunulan bildiri, Bildiriler Kitabı, Belçika.

Yayla M. ve Çağdaş, M. (2013, Ekim). Konya merkez geleneksel kadın iç giyimlerinde uygulanan süslemelerin sanatsal açıdan incelenmesi”, I. Ulusal Sanat Tasarım Sempozyumu ve Sergisi, Konya.

Kaynak Kişiler:

- K.K.1. Yıldız Gözlüklü, D. T. 1962, Ev hanımı, Kahramanmaraş.
- K.K.2. Emine Dilitatlı, D. T. 1927, Maraş File Nakışı Ustası, Kahramanmaraş.
- K.K.3. Hatice Hoylu, D.T. 1948, Ev hanımı, Kahramanmaraş.
- K.K.4. Nimet Eren, D.T. 1983, Nakış Öğretmeni, Kahramanmaraş.
- K.K.5. Leyla Çakmak, D.T. 1970, Giyim Öğretmeni, Kahramanmaraş.

Cinuçen Tanrıkorur'un İlahî Formundaki Bestelerinin Biçim Yönünden Tahlili

The Formal Analysis of Cinuçen Tanrıkorur's Compositions in Hymnal Form

ağlar TOPTAŞ

Öğr. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Türk Müsiki Devlet Konservatuarı, Türk Müziği Bölümü/Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkish Music State Conservatory, caglartoptas@hotmail.com, Orcid ID: 0000-0001-9744-9311

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	18 Temmuz / July 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	16 Eylül / September 2021
Yayın Tarihi – Date Published	20 Eylül / September 2021
Yayın Sezonu	Temmuz – Ağıustos - Eylül
Pub Date Season	July – August - September

Atıf / Cite as: Toptaş, . (2021), Cinuçen Tanrıkorur'un İlahî Formundaki Bestelerinin Biçim Yönünden Tahlili/ *The Formal Analysis of Cinuçen Tanrıkorur's Compositions in Hymnal Form*. Turkish Academic Research Review, 6 (3), 1000-1034. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/64962/973007>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediğı teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Cinuçen Tanrıkorur’un İlâhî Formundaki Bestelerinin Biçim Yönünden Tahlîli

ağlar TOPTAŞ

Öz

Cinuçen Tanrıkorur 20. yy’da yaşamış önemli bir ud virtüözü, besteci ve müzikologdur. Özgün bestecilik anlayışı ile bestelemiş olduğu 505 adet eseri form özellikleri, makam kullanımları, müsikî tasvirleri ve ezgi yapılarıyla diğer bestekârlardan ayrıcalıklı özellikler göstermektedir. Bestelemiş olduğu formlardan bazıları; Mevlevî Âyini, Münâcât, Na’t, Tevşih, Durak, Mersiye, İlâhi, Çocuk İlâhisi, Şuğul, Nefes, Peşrev, Saz Semâisi, Medhal, Oyun Havası, Longa, Kâr, Kâr-ı Nâtik, Kârçe, Beste, Ağır Semâi, Yürük Semâi, Fantezi, Şarkı, Destan, Gazel, Ağıt, Türk Film Müziği, Ud Etüdü, Folklorik Etüt, Ninni, Mâni, Çocuk Şarkısı, Marş’tır. Tanrıkorur’un bestelerinde makam, usûl ve seyir bakımından klâsik, geçki ve kompozisyon özellikleri açısından yenilikçidir. Ayrıca bestelerindeki cümleler açık ve net şekilde hissedilmektedir.

Bu alışma, Cinuçen Tanrıkorur’un bestecilik anlayışını, Türk din müsikîsinin en küçük formu olan ilâhî formu üzerinden ortaya koymayı amaçlamaktadır. İlâhî formunda biçim özelliklerinin nasıl kullandığını tespit etmek çalışmadaki diğer amaçlarımızdandır. Çalışma ayrıca Tanrıkorur’un eserlerindeki cümle, bölüm yapılarını inceleyerek, bestekâra ait bestecilik özelliklerini ortaya koymaktadır. Çalışmanın konusu Tanrıkorur’un bestecilik anlayışını ve ilâhî formu kullanım özelliklerinin tesbiti bakımından önemlidir. Çalışmanın evrenini, Tanrıkorur’un besteleri, örneklemini ise, ilâhî formunda seçilmiş 5 adet bestesi oluşturmaktadır.

Çalışmanın yönteminde “Gülçin Yahya Biçim Tahlîli” ve kaynak tarama yöntemleri kullanılmıştır. Cinuçen Tanrıkorur’un seçilen ilâhî formundaki besteleri cümle, bölüm yapıları, eser kurgusu, icra akışı yönleriyle tahlil edilmiş ve biçim özellikleriyle ortaya konmuştur.

İncelenen ilâhîlerde birbirinden farklı bölüm yapılarının kullanıldığı, esere besteci tarafından güfte hâricinde lafızlar ve nakaratlar eklendiği, ezgi yapılarının sâde bir şekilde makâmı anlattığı, bölümlerde mutlaka makam gekilerini tercih ettiği tesbit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Cinuçen Tanrıkorur, İlâhî, Makam, Form, Etkin Perde.

The Formal Analysis of Cinuçen Tanrıkörur's Compositions in Hymnal Form

Abstract

Cinuçen Tanrıkörur was an important oud virtuoso, composer and musicologist who lived in the 20th century. His 505 pieces of work, which he composed with his unique composition understanding, show distinctive features from other composers with their form features, use of maqams, musical descriptions and melodic structures. Some of the forms he composed; Mevlevi Ceremony, Münâcât, Na't, Tevşih, Durak, Mersiye, İlahi, Children's İlahi, Şuğul, Nefes, Peşrev, Saz Semaisi, Medhal, Traditional dance music, Longa, Kar, Kar-ı Natik, Karçe, Beste, Ağır Semai, Yürük Semâi, Fantasy, Song, Destan, Gazel, Lament, Turkish Film Music, Oud Etude, Folkloric Etude, Lullaby, Mani, Children's Song, March. In Tanrıkörur's compositions, he is classical in terms of maqam, usûl and rhythm, and innovative in terms of transition and composition. In addition, the sentences in his compositions are clearly felt.

This study aims to reveal Cinuçen Tanrıkörur's understanding of composition through the ilâhî form, which is the smallest form of Turkish religious music. One of our other purposes is to determine how he uses form features in his ilâhî form. It is one of our other aims of the study to determine how the form features are used in ilahi form. The study also reveals the compositional characteristics of the composer by examining sentence and section structures of Tanrıkörur's works. The subject of the study is important in terms of determining Tanrıkörur's understanding of composition and the features of using the ilâhî form. The universe of the study consists of Tanrıkörur's compositions, and the sample consists of 5 compositions in ilâhî form.

In the method of the study, "Gülçin Yahya Form Analysis" and source scanning methods were used. Cinuçen Tanrıkörur's compositions in the chosen ilâhî form were analyzed in terms of sentence, section structures, playing work fiction, performance flow, and revealed with their form features.

It was determined that different section structures were used in the examined ilâhîs, words and refrains were added to the work by the composer in addition to lyrics, that the melody structures simply explained the maqam, and he definitely preferred the makam passages in the chapters.

Keywords: Cinuçen Tanrıkörur, İlahi, Composition, Maqam, Form, Active pitch.

Structured Abstract

Cinuçen Tanrıkörur is an important figure of the 20th century as an oud virtuoso, composer, writer and intellectual. Cinuçen Tanrıkörur has a distinctive oud style unique to his classical style and personality. There are 505 compositions in total (Güngör, 2001) in the religious and ladîni forms of Turkish Music. Some of the forms he composed; Mevlevi Ceremony, Münâcât, Na't, Tevşih, Durak, Mersiye, İlahi, Children's İlahi, Şuğul, Nefes, Peşrev, Saz Semaisi, Medhal, Traditional dance music, Longa, Kar, Kar-ı Natik, Kare, Beste, Ağır Semai, Yürük Semâi, Fantasy, Song, Destan, Gazel, Lament, Turkish Film Music, Oud Etude, Folkloric Etude, Lullaby, Mani, Children's Song, March. In Tanrıkörur's compositions, he is classical in terms of maqam, usûl and rhythm, and innovative in terms of transition and composition. In addition, the sentences in his compositions are clearly felt.

Another important issue in the research is the İlahi form. The most known and performed form in Turkish Religious Music from past to present is the İlahi form. İlahies have been the most popular form in both mosque and tekke music. The ilahies mentioned under the titles of mosque and tekke music were also brought into being in lyrics and structures specific to the sects by followers and/or followers of different sects.

It has been seen that Cinuçen Tanrıkörur composed 5 ilahies in the Turkish Religious Music ilahi form and that constitutes the sample of the study, blending the great cultural heritage from the past with a unique style.

Cinuçen Tanrıkörur added "lafız" and "nakarat" to the lyrics in ilahies. While these words are sometimes performed with the refrain, some of them are used as direct refrains. In addition, it is seen that the form adds licorice parts that are different from its structure.

"Lafızlar" are added (in the form of Yâ Hu) to the lyrics of the ilahi in his niyâz of Acem Bayram. These words are repeated 10 times in total in the work. The piece has a compositional structure in the form of A + B + C + B¹. There are 3 chapters and 8 sentences in total in the work. When the active pitches are examined in the work, it is seen that the Nevâ pitch is used a lot.

In Bayâtî Tevşih, on the other hand, unlike the A+B, A+B+C+B form structure of the ilahi form, which is similar to the song form structure, the chanting part was added before moving from the refrain to the licorice part, and a piece structure similar to the composition form is seen. Therefore, a different compositional structure was formed in the form of A + B + Terennüm + C + B. The work has a total of 4 chapters and 14 sentences. It has been observed that the Çargah and Nevâ pitches are the center of the active pitches of the work and that he makes stays and musical phrases in these pitches.

In Dügâh İlähî, in the last part of the work, there is a section added to the lyrics by Cinuçen Tanrıkörur and performed as "cumhur". The work has a compositional form in the form of A + B + Terennüm of the ilahi form. There are 2 chapters and 6 sentences in total in the work. It has been seen that the effective pitches in the work are Dügâh and Çargah and these pitches are the center of melody.

In Gülizâr İlähî, there are changes in the weighing structures in accordance with the structure in the lyrics of the work. The part of the piece, which is used as a refrain and also as a decision, was added to the lyrics by Cinuçen Tanrıkörur. The piece resembles the compositional form of the ilahi form in the form of A + B (Zemin + Nakarat), and it has been observed that it diversifies as various variations are added. There are 2 chapters and 10 sentences in total in the work. It has been seen that the Cargah pitch is located in the center of Ezgi, and the Hüseyini pitch is the pitch that is in the center of both transition and another tune.

It has been observed that there are multiple "meyan" parts in the form of A + B + C + B + C¹ + B + C² + B + C³ + B in Hijaz İlähî. In this composition, he remained faithful to the maqam structure and made transitions to different maqams in meyan

and was enriched with the ilahi maqam. The refrain, which is performed in the introductory part of the work and in the turns, was added to the ilahi by Cinuçen Tanrıkörür. The work has a total of 6 chapters, 6 sentences and 6 repeated nakarat. It has been understood that the Nim hicaz and Hüseyini pitches, which are the effective pitches in the work, are used more than the Nevâ pitch, which are the strongest of the maqam, and they are the frets in the center of Ezgi.

Cinuçen Tanrıkörür's understanding of composition in his ilahi form is different and innovative from the ilahies composed by composers in other ilahi forms, and the use of other pitches both in the center of the melody and as a transition, as well as the theoretically decisive and strong pitch of the form, strengthens the structure of the maqam, as well as in the narration of the maqam. It is seen that it can serve as an example and creates a new and useful idea in ilahi form, form structure and composition.

Giriş

Cinuçen Tanrıkörür Ud virtüözü, bestekâr, yazar, fikir insanı olarak 20. Yüzyılın önemli bir şahsiyetidir. Cinuçen Tanrıkörür'un klâsik üslûba ve nev'i şahsına mahsus ayrı bir ud tavrı vardır. Türk Mûsikîsinin dini ve lâdîni formlarında toplamda 505 adet (Güngör, 2001) bestesi bulunmaktadır. Bestelemiş olduğu formlardan bazıları; Mevlevî Âyini, Münâcât, Na't, Tevşih, Durak, Mersiye, İlâhi, Çocuk İlâhisi, Şuğul, Nefes, Peşrev, Saz Semâisi, Medhal, Oyun Havası, Longa, Kâr, Kâr-ı Nâtık, Kârçe, Beste, Ağır Semâi, Yürük Semâi, Fantezi, Şarkı, Destan, Gazel, Ağıt, Türk Film Müziği, Ud Etüdü, Folklorik Etüt, Ninni, Mâni, Çocuk Şarkısı, Marş'tır. Tanrıkörür'un bestelerinde makam, usûl ve seyir bakımından klâsik, geçki ve kompozisyon özellikleri açısından yenilikçidir. Ayrıca bestelerindeki cümleler açık ve net şekilde hissedilmektedir.

Araştırmada bir diğer önemli husus olan konu da İlâhî formudur. Geçmişten günümüze Türk Din Mûsikîsinde en çok bilinen ve icrâ edilen form ilâhî formudur. "İlâhî" lügatte; "Allah'a ait" (Uzun, 2000, s. 64) demektir. Devellioğlu (Devellioğlu, 2013, s. 655) sözlük çalışmasında, ilâhîyi; "Allah'a mensup, Tanrı ile ilgili" şeklinde tarif etmektedir. Süleyman Uludağ tasavvuf terimi olarak ilâhîyi, besteli tasavvufi şiirler" (Uludağ, 2012, s. 183) olarak ifade etmiştir. İlâhîler mübarek günler, geceler ve aylar için farklı isimler altında tasnif edilirler. Bununla ilgili Onur Akdoğu kitabında şöyle bir tasnifte bulunmuştur;

"Dini aylar ile ilgili olarak, Kerbela olayını konu edinen Muharrem İlâhîsini, Safer ayını konu edinen Safer İlâhîlerini, Peygamber Efendimizin (SAV) doğumunu konu edinen Rebü'l Evvel - Rebü'l Ahîr İlâhîlerini, Günahlardan arınmayı konu edinen

Cemâziyel-evvel ve Cemâziyel-ahîr ilâhîlerini, Receb ayını konu edinen Receb İlahîlerini, Şaban ayını konu edinen Şaban İlahîlerini, Ramazan ayının konu edinmesiyle Ramazan ilâhîlerini” (Akdoğan, 1996, s. 337) bu doğrultuda sınıflandırmıştır.

İlahîler, tasavvufî şiiirlerden seçilerek, her makam ve usûlde bestelenmişlerdir. “İlahîler, ilâhî aşkı anlatmaktadır” (Kaçar, Türk Müsikisi Rehberi, 2012, s. 322) ve “İbâdet edilen her yerde okunabilir.” (Özalp, 1992, s. 48) İlahîler, hem câmi, hem de tekke müsikisinde en fazla rağbet edilen form olmuştur. Câmi ve tekke müsikisi başlıkları altında bahsedilen ilâhîler de farklı tarikatların müntesip ve/veya muhiblerince tarikatlere özgü güfte ve yapılar da vücuda getirilmişlerdir. İlahîler konusuna, icra edildikleri mahale, içeriklerine ve güftelerine göre Tevhid İlahîsi, Münâcât, Nâ't, Tevşih, Mersiye, Durak, Savt, Nefes, Şuğul gibi farklı isimler ile ifade edilirler. İlahîler, ibâdet esnasında ubûdiyet, zühd, takvâ, zikir, Allah aşkı ve Peygamber sevgisini pekiştirmek amacıyla, besteli ve/veya irticalen okunur.

İlahîlerle ilgili bazı tarikatlerde farklı isimlendirmeler kullanılmaktadır. Kadirilerde; Devran, Uşşakiler ve Dusûkilerde; İlahî, Bektaşilerde; Nefes, Gülşenilerde; Savt olarak isimlendirilmektedir. İlahîler ayrıca güftelerde icra edildiği tarikatın önderlerinin ve imamlarını da konu edinebilirler. Bununla ilgili olarak Özcan “Tarikatların benimsediği tasavvufî düşünce o tarikatın âyininde, dolayısıyla zikir esnasında icra edilen müsikisinde hissedildiğini” (Özcan, 2011, s. 384) ifade etmektedir.

Bir formun en önemli özelliği de o forma has olan kurucu yapılarıdır. Bunların başında biçim konusu gelmektedir. Biçim, lügatte; şekil olarak ifade edilmektedir (Devellioğlu, 2013, s. 1459). Ayverdi biçimi; Bir şeyin bütünüyle gösterdiği şekil ve nispet, bir şeyin şekli bakımından kuruluşunun bütünü (Ayverdi, 2010) olarak tanımlamaktadır. Biçim, Kaçar'ın kitabında hem müsikîdeki kullanımı hem de biçim tahlili olarak açıklamıştır. Bir müsikî eserindeki iç yapısı ve dış yapısı, iç ve dış kurgusudur. Ezgi, usûl ve güfte yapılarıdır. Biçim tahlili ise; bu yapıyı ayrıntılı olarak öğelerine ayırarak cümle, bölüm, makam, usûl, söz yönleriyle incelemek ve çözümlemektir (Kaçar, 2020, s. 57).

Problem Cümlesi: Cinuçen Tanrıkorur'un ilâhî formundaki bestelerinin biçim yönünden nasıl özellikler sergilemektedir?

Alt Problemler:

1. Acem Bayram Niyâzı'nın biçim özellikleri nasıldır?
 - 1.1. Acem Bayram Niyâzı'na ait cümle ve bölüm yapıları nasıldır?
 - 1.2. Acem Bayram Niyâzı'na ait eser kurgusu nasıldır?
 - 1.3. Acem Bayram Niyâzı'na ait icrâ akışı nasıldır?
2. Bayâtî Tevşih'e ait biçim özellikleri nasıldır?
 - 2.1. Bayâtî Tevşih'e ait cümle ve bölüm yapıları nasıldır?
 - 2.2. Bayâtî Tevşih'e ait eser kurgusu nasıldır?
 - 2.3. İcrâ akışı nasıldır?
3. Dügâh İlähî'ye ait biçim özellikleri nasıldır?
 - 3.1. Dügâh İlähî'ye ait cümle ve bölüm yapıları nasıldır?
 - 3.2. Dügâh İlähî'ye ait eser kurgusu nasıldır?
 - 3.3. İcrâ akışı nasıldır?
4. Gülizâr İlähî'ye ait biçim özellikleri nasıldır?
 - 4.1. Gülizâr İlähî'ye ait cümle ve bölüm yapıları nasıldır?
 - 4.2. Gülizâr İlähî'ye ait eser kurgusu
 - 4.3. İcrâ akışı nasıldır?
5. Hicâz İlähî'ye ait biçim özellikleri nasıldır?
 - 5.1. Hicâz İlähî'ye ait cümle ve bölüm yapıları nasıldır?
 - 5.2. Hicâz İlähî'ye ait eser kurgusu
 - 5.3. İcrâ akışı nasıldır?

Araştırmanın Amacı: Bu araştırma Cinuçen Tanrıkorur'un bestecilik özelliklerini, bestecilik anlayışını, bestelemiş olduğu ilâhî formundaki eserlerindeki cümle ve bölüm yapılarını, ezgi hareketlerini, eser kurgularını ve icrâ akışını daha detaylı olarak ortaya koymak amacıyla yapılmıştır.

Araştırmanın Önemi: Bu araştırma, Türk Müsîkîsi'nin 20. Yy.' da yaşamış önemli bestekârlarından biri olan Cinuçen Tanrıkorur'un, bestecilik anlayışını, İlähî formunda bestelemiş olduğu eserlerinin biçim yönüyle daha detaylı olarak tahlil edilmesi, ayrıca cümle, bölüm kurgularını, bölümlere ait çeşitli ezgi yapılarını nasıl kullandığını ortaya koyulması açısından ve alanda yapılan ilk çalışma olması bakımından önemlidir.

Araştırmanın Evren ve Örnekleme: Cinuçen Tanrıkorur'un ilâhî formunda bestelemiş olduğu tüm eserleri çalışmanın evrenini; bestelediği ilâhî eserleri içerisindeki 5 adet ilâhî çalışmanın örneklemini oluşturmaktadır.

Sınırlılıklar: Cinuçen Tanrıkörur tarafından yazılmış nota nüshalarından oluşmuş, cümle ve bölüm yapılarıyla farklılıklar gösteren 5 adet ilâhînin biçim açısından tahlili ile sınırlandırılmıştır.

2- ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Cinuçen Tanrıkörur'un İlähî formundaki bestelerinin biçim yönünden tahlilini inceleyen bu çalışmada kaynak tarama ve Gülçin Yahya Kaçar Tahlil Yöntemleri kullanılmıştır. İncelenecek olan ilâhîler "Acem Bayram Niyâzı", "Bayâtî Tevşih", "Dügâh İlähî", "Gülizâr İlähî", "Hicâz İlähî" olmak üzere toplam 5 adetten oluşmaktadır. Çalışmadaki eserlerin notaları, Kaynak tarama yöntemi ile *Gülçin Yahya Kaçar arşivinden* faydalanılarak sağlanmıştır. Eserlerin tamamı, eserlerin bestekârı Cinuçen Tanrıkörur' un kendi el yazısı notalarıdır.

Araştırmanın en önemli parçasını oluşturan Gülçin Yahya Kaçar Tahlil Yöntemleri ile, Eserlerin Türk mûsikîsi bakış açısı ve öğeleri ile, mûsikîmizin zenginliğini ve inceliklerini bizzat Türk mûsikîsi nazariyat yapısına uygun bir şekilde, kendi içinde bulunan, temel unsurlardan oluşan, çeşitli basamaklar ile analiz araçlarından faydalanılarak tespitler sağlanmıştır. Çalışmada biçim tahlili yapılırken, birbirine benzeyen cümleler üslû ifadelerle gösterilmiştir.

İcra ve eser tahlili olarak 2 ana başlıktan oluşan Gülçin Yahya Kaçar biçim tahlili, yine 5 alt başlık içinde Kaçar'ın kitabında izah edilerek açıklanmıştır. Araştırmanın problemini oluşturan İlähî formundaki eserlerin tahliline yönelik olarak "form ve biçim özelliklerinin tahlili" kapsamında yer alan eser kurgusu ve icra akışı terminolojileri ve bunun uygulamaları çalışmada kullanılmıştır.

Eser kurgusu, Kaçar'ın kitabında şu şekilde açıklanmıştır; Eserdeki cümlelerin, bölümlerin sıralanış biçimini, ezgiye eşlik eden güfteyi, güftenin hangi cümlede kaç ölçü kullanılarak ezgilendirildiğini, cümlenin usûlünü ve usûl geçkilerini, cümlelerden meydana gelen bölümlere verilen adların neler olduğunu, saz paylarını, köprü görevi gören bağlantı ezgilerini ya da bağlantı kelimelerini, bölümlerdeki makam seyirlerinin neler olduğunu gösteren, eserin biçim yönünden hem iç hem de dış dinamiklerini, düzenini ifade eden bir terimdir (Kaçar, 2020, s. 6).

Eser kurgusu gösterimi ile ilgili olarak örnek eserin tamamı kitapta gösterilmesine karşın, Zemin + Nakarat + Meyan + Nakarat biçim yapısına sahip, Düyek usûlünde ve Uşşak makamındaki Şarkı formundaki bu eserin yalnızca zemin bölümü örnek olarak şu şekildedir:

8/8u – 4ö	
I (A)	Zemin Bölümü – Nevâ perdesinde kalış
1.m – Z	

Tabloda örnek olarak 8/8u olarak gösterilen kısım eserin usûlünü, 4ö olarak yanında gösterilen kısım ölçü sayısını, I olarak gösterilen kısım bölüm sayısını, (A) olarak gösterilen kısım cümle kısmını, 1.m olarak gösterilen kısmın güfteye ait olan mısrayı ve Z (zemin) olarak gösterilen kısmın bölüm adı olarak belirtilmektedir.

Bir diğer önemli terminoloji olarak belirtilen ve Araştırma için önem arz eden unsur da icra akışıdır. İcra akışı Kaçar'ın kitabında şu şekilde ifade edilmiştir; Eserin icra edilirken tâkip ettiği güzergâhı ifade etmektedir. Sözsüz eserlerde bölümler arası geçişleri, dönüşleri, tekrarları; sözlü eserlerde: saz ve söz birlikteliği ile tâkip edilen yolu, güzergâhı anlatır. Bölümler arası geçişleri, dönüşleri ve tekrarları ile eserin icrasındaki saz-söz trafiğini ifade eden terimdir (Kaçar, 2020, s. 7).

Eser kurgusunda rastladığımız tabloya benzer öğelerden oluşan İcra akış tablosunda, eser kurgusunda örnek olarak gösterilen, biçim yapısı Zemin + Nakarat + Meyan + Nakarat' tan oluşan eserin tablo hali şu şekildedir:

8/8u – 4ö	8/8u – 4ö	8/8u – 4ö	8/8u – 4ö
I (A)	+ II (B)	+ III (C)	+ IV (B)
1.m – Z	2.m – N	3.m – M	4.m – N

Eserlerin tahlili yapılırken, bestekârın, ezgi yapısını oluştururken yoğun olarak kullandığı ve diğer perdelerle mukayese edildiğinde daha belirgin olarak tekrar edilen, sık kullanılan perdelerin olduğu tespit edilmiştir. Bu perdeler Gülçin Yahya Kaçar tarafından *etkin perdeler* olarak tanımlanmıştır. Bu tanım ayrıca Kaçar ve Aydın'ın makalesinde şu şekilde ifade edilmiştir; “Makam seyri içinde kullanım süreleri ve sıklıkları ile diğer perdelerle göre ön plana çıkan, makâmın seyir özelliğinde öncü görev üstlenerek seyrine yön veren, makâmın karakteristik özelliğini belirleyen ve kimliğini oluşturan perdeleri “etkin perdeler” olarak tanımlamaktadır” (Kaçar & Aydın, 2020, s. 1779).

Gülçin Yahya Kaçar biçim tahlilinde kullanılan semboller, tamamıyla Türk mûsikîsi nazariyatında kullanılan, Türk mûsikîsi türleri ve beste biçimlerini kapsayan geniş ölçekli araçlardan oluşmaktadır. Bunlar; cümleler, bölümler, bısra sayıları, usûl, ölçü sayıları, aranağme, bağlantı, genişleme (ve çeşitleri), giriş sazı, hâne, koda, meyan,

mülâzime, nakarat, serbest, sonuç, terennüm (ve çeşitleri), saz terennümü, zemin, zeyl, bağlantı mısraı, dolap, köprü, lafız, saz payı ve teslim gibi önemli sembollerdir. Bu sembollerin ayrıca harfler, rakamlar, işaretler ve varyasyonlara göre değişen, üstlü sayılarla ifade edilen çeşitleri bulunmaktadır. İlâhî formundaki eserlerin kurgusu ve icrâ akışının sâde ve kolayca aktarılması sürecinde “Gülçin Yahya biçim tahlilinde tanımlanan semboller ve işaretlerden bazıları kullanılmıştır.

Sembollerden bazıları şu şekilde gösterilmiştir:

Motifler:	a,b,c,a ¹ ,b ¹ ,c ¹ vb. küçük harfle ve üst simge ile yazılır.
Cümleler:	A,B,C,A ¹ ,B ¹ ,C ¹ vb. olarak büyük harfle parantez içinde yazılır.
Bölümler:	I, II, III, IV, V vb. olarak Romen rakamlarıyla sol başa yazılır.
Mısra sayıları:	1.m., 2.m., 3.m. vb. olarak alta yazılır
Usûl:	7/8u, 5/8u vb. olarak üste yazılır.

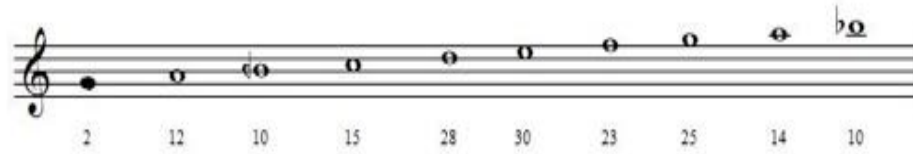
3- BULGULAR VE YORUMLAR

3.1. Acem Bayram Niyâzı'nın biçim tahlili

Çalışmanın 1. Alt problemini oluşturan eser, güftesi Mehmet Âkif Ersoy'a, bestesi Cinuçen Tanrıkorur'a ait olan Düyek usûlünde ve Acem makamındaki Acem Bayram Niyazı adlı eser,

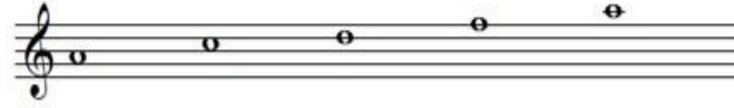
Kullanılan Perdeler

Acem makamındaki Bayram Niyazı adlı ilâhîde farklı kullanım sıklığına bağlı olarak 10 ayrı perdenin kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu perdeler pestten tize doğru; Rast, Dügâh, Segâh, Çargâh, Nevâ, Hüseyinî, Acem, Gerdâniye, Muhayyer ve Sünbüle'dir. Aşağıdaki şekilde perde altlarında bulunan sayılar, o perdenin beste içinde kaç defa kullanıldığını göstermektedir.



Etkin Perdeler

Acem makamındaki Bayram Niyâzı adlı ilâhîde; Dügâh, Çargâh, Nevâ, Acem ve Muhayyer perdeleri etkin perde olarak kullanılmıştır. Bestekâr ezgi hareketlerini bu perdeler etrafında şekillendirmiştir. Eserin makamı gereği bu perdeler, Acem makamında perdenin sık kullanımdan ziyade üzerinde ezgi hareketlerinin yoğunluğunun bulunduğu, geçki, yarım ve asma kalışların yapıldığı perdelerdir.



3.1.1. Acem Bayram Niyâzı'na ait cümle ve bölüm yapıları

Cümle Yapıları

I. bölümü 2 cümleden (A + B) oluşmaktadır. Eserde güfteye ek olarak Cinuçen Tanrıkorur tarafında eklenen “Lafızlar” bulunmaktadır. “Yâ Hû” şeklindeki terennümler “lz” olarak ayrıca belirtilmiştir. A cümlesinin sonunda “Yâ Hû” lafzı kullanılmıştır. 4/8 uzunluğunda kullanılmıştır.

Bölüm Yapıları

Eser toplam 4 bölümden oluşmaktadır. 4. bölüm Nakarat kısmı olup, 2. bölümün tekrarı niteliğindedir.

Eserin I. bölümü eserin zemin kısmını oluşturmaktadır ve cümle yapıları bölümünde belirtildiği üzere 2 cümleden (A + B) oluşmaktadır.

Eserin II. bölümü, eserin nakarat kısmı olup, yine I. bölümde olduğu gibi 2 cümleden (C¹ + Ç¹) oluşmaktadır. Çalışmanın yöntem bölümünde belirtildiği ve ilâhîde de görüldüğü üzere aynı ezgi ikinci tekrarda farklı bir güfteyle bestelendiği için C² olarak belirtilmiştir.

Eserin III. bölümü, eserin meyân kısmı olup, I. ve II. bölümde olduğu gibi 2 cümleden (D + E) oluşmaktadır.

Eserin II. bölümü, meyandan sonraki nakarat kısmı olup, II. bölümde aynı olduğu, güfte farklılıkları bulunduğundan dolayı yine 2 cümleden (C¹ + Ç¹) oluşmaktadır.

3.1.2. Acem Bayram Niyâzı'na ait Eser Kurgusu

Acem Bayram Niyâzı'na ait eser kurgusu aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Eser Kurgusu

8/8u-4ö I (A) 1.m-(Yâ Hû)lz-Z	Zemin Bölümü / Acem makâmı dizisi
8/8u-4ö (B) 2.m- Z	Zemin Bölümü / Acem makâmı dizisi
8/8u -4ö II (C ¹) 3.m- (Yâ Hû) Iz-N	Nakarat Bölümü / Çargâh'ta Çargâh dörtlüsü, Acem perdesinde Çargâh beşlisi + Dügâh'ta Uşşak dörtlüsü (Acem makâmı)
8/8u -4ö (Ç ¹) 4.m- N	Nakarat Bölümü / Çargâh'ta Çargâh dörtlüsü, Acem perdesinde Çargâh beşlisi + Dügâh'ta Uşşak dörtlüsü(Acem makâmı)
8/8u-4ö III (D) 5.m-(Yâ Hû)lz-M	Meyân Bölümü / Dügâh'ta Rast dörtlüsü (İsfahan makâmı Geçkisi) + Nevâ'da Rast 5'lisi
8/8u-4ö (E) 6.m-(Yâ Hû)lz-M	Meyân Bölümü / Müstear makâmı geçkisi
8/8u -4ö II (C ¹) 7.m- (Yâ Hû) Iz-N	Nakarat Bölümü / Çargâh'ta Çargâh dörtlüsü + Acem perdesinde Çargâh beşlisi + Dügâh'ta Uşşak dörtlüsü (Acem makâmı)
8/8u -4ö (Ç ¹) 8.m- N	Nakarat Bölümü / Çargâh'ta Çargâh dörtlüsü + Acem perdesinde Çargâh beşlisi + Dügâh'ta Uşşak dörtlüsü (Acem makâmı)

3.1.3. Acem Bayram Niyâzı'na ait İcrâ Akışı

Acem Bayram Niyâzı'na ait icrâ akışı aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

İcrâ Akışı

8/8u-4ö	8/8u-4ö	8/8u-4ö	8/8u-4ö
I : (A)	+ (B) :	+ II : (C')	+ (Ç') :
1.m-(Yâ Hû)Iz-Z	2.m- Z	3.m- (Yâ Hû) Iz-N	4.m- N
8/8u-4ö	8/8u-4ö	8/8u-4ö	8/8u-4ö
III (D)	+ (E)	+ II : (C')	+ (Ç') :
5.m-(Yâ Hû)Iz-M	6.m-(Yâ Hû)Iz-M	7.m- (Yâ Hû) Iz-N	8.m- N

ACEM BAYRAM NİYAZI

Düyek Güfte: Mehmed Akif Ersoy
Beste: Cinnuçen Taşrikkâr

8/8u-4ö
IA
1.m - (Yâ Hû) Iz - Z
Sezey ci-hâ ni muvâh-hid kı nâ lu gu (ya) râ ni Yâ Hû

8/8u-4ö
B
2.m - Z
Mücâ he dey le ge-çir din Hîdâ rı-zâ sı i-çün

8/8u - 40
II C¹
3.m-(Yâ Hü) İZ-N
No-sî-bî-pâ-kîni al-dır-mâ-hâ-mâ kud-ret den Vâ Hû
Se-mâ-dân ar-zânî-gâh_ey-le-dâk-çe ay-ru hi-lâl

8/8u - 40
C¹
4.m-N
He-lâl_o-lur sa-na Hak-kın na'tm_ü lüt-fu bugün
Ü-mû-muâ-le-mi İs-lâ-mu mübte-hic gör-sün

8/8u - 40
III D
5.m-(Yâ Hü) İZ-M
O-dur te-vağ-kuu-muz bâ-ri-gâ-hı Mev-lâ-dan Vâ Hû

8/8u - 40
E
6.m-(Yâ Hü) İZ-M
Kî'iy-di fit-ri sa'id_ey-le-sin ci-hâ-ra-bû-tân Vâ Hû

8/8u - 40
II C¹
7.m-(Yâ Hü) İZ-N
No-sî-bî-pâ-kîni al-dır-mâ-hâ-mâ kud-ret den Vâ Hû
Se-mâ-dân ar-zânî-gâh_ey-le-dâk-çe ay-ru hi-lâl

8/8u - 40
C¹
8.m-N
He-lâl_o-lur sa-na Hak-kın na'tm_ü lüt-fu bugün
Ü-mû-muâ-le-mi İs-lâ-mu mübte-hic gör-sün (SON)

*Sen ey cihân-ı muvahhid ki mâh-ı gufrân
Mücâhedeyle geçirdin Hüdâ rızası için
Nasib-i pâkini aldırma hân-ı kudretten
Helâl olur sana Hakkın naim ü lüftü bugün*

*Odur tevakkuumuz bârigâh-ı Mevlâdan
Kî'iyd-i fitri said eylesin cihana bütün
Semâdan arza nigâh eyledikçe aynı hilâl
Umum-u âlem-i İslâmı mübtehiç görsün*

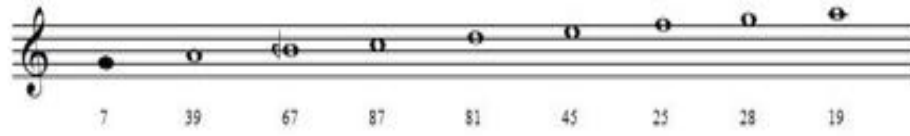
3.2. Bayâtî Tevşih'e ait biçim tahlili

Çalışmanın 2. alt problemini oluşturan güftesi Azîz Mahmud Hüdâyî'ye, bestesi Cinuçen Tanrıkörür'a ait olan Mevlevî Devr-i Revânî usûlünde ve Bayâtî

makamındaki Tevşih, eserin bestekârı Cinuçen Tanrıkörur tarafından bizzat yazılmış olup, notası Devlet Korosu Arşiv Programı (Notam 1.0) arşivinden alınmıştır.

Kullanılan Perdeler

Bayâtî makamındaki Tevşih'te farklı kullanım sıklığına bağlı olarak 9 ayrı perdenin kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu perdeler pestten tize doğru; Rast, Dügâh, Segâh, Çargâh, Nevâ, Hüseyinî, Acem, Gerdâniye ve Muhayyer'dir. Aşağıdaki şekilde perde altlarında bulunan sayılar, o perdenin beste içinde kaç defa kullanıldığını göstermektedir.



Etkin Perdeler

Bayâtî Makamındaki Tevşih'te; Dügâh, Çargâh, Nevâ, Acem ve Muhayyer perdeleri etkin perde olarak kullanılmıştır. Bestekâr ezgi hareketlerini bu perdeler etrafında şekillendirmiştir. Eserin makamı gereği bu perdeler, Bayâtî makamında ezgi hareketliliği yoğunluğu bulunan, üzerinde geçki, yarım ve asma kalıpların yapıldığı, seyre yön veren perdelerdir.



3.2.1. Bayâtî Tevşih'e ait cümle ve bölüm yapıları

Cümle Yapıları

Eserde Toplam 8 Cümle ($A^1 + B^1 + C^1 + Ç^1 + D + E + F + G$) bulunmaktadır. Eserin tekrar işaretine uyarak dönüşünün yapıldığı Nakarat kısmına ($C^1 + Ç^1$) ek olarak Cinuçen Tanrıkörur tarafından esere eklenen Lafzi Terennüm kısmı ($D + E$) bulunmaktadır. Her mısra 1 cümleyi ifade etmektedir.

Bölüm Yapıları

Eser toplam 4 bölümden oluşmaktadır. Eserin I. bölümü zemin kısmıdır. $A^1 + B^1$ cümlelerinin birleşmesinden oluşur.

Eserin II. bölümü nakarat kısmıdır. $C^1 + Ç^1$ cümlelerinin birleşmesinden oluşur.

Eserin III. bölümü Cinuçen Tanrıkorur tarafından güfteye eklenen, lafzi terennümden oluşan nakarat kısmıdır. D + E cümlelerinin birleşmesinden oluşur. Eser dönüşler tamamlandıktan sonra bu bölümde karar verir.

Eserin IV. bölümü meyan kısmıdır. F + G cümlelerinin birleşmesinden oluşur. Bu bölümün bitiminde dönüş işareti ile II. bölüme, nakarat kısmına dönülür. III. bölümün icrası ile eser karar verir.

3.2.2. Bayâtî Tevşih'e ait Eser Kurgusu

Bayâtî Tevşih'e ait eser kurgusu aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Eser Kurgusu

14/8u-2ö I (A ¹) 1.m - Z	Zemin Bölümü / Dügâh'ta Bayâtî makam dizisi + Nevâ'da Buselik Beşlisi
14/8u-2ö (B ¹) 2.m - Z	Zemin Bölümü / Nevâ'da Buselik Beşlisi + Nevâ'da Hicaz Beşlisi
14/8u-2ö II (C ¹) 3.m- N	Nakarat Bölümü / Çargâh'ta Çargâh Beşlisi + Çargâh'ta Nikriz Çeşnisi
14/8u-2ö (Ç ¹) 4.m- N	Nakarat Bölümü / Dügâh'ta Bayati makam dizisi
14/8u-2ö I (A ²) 5.m - Z	Zemin Bölümü / Dügâh'ta Bayâtî makam Dizisi + Nevâ'da Buselik Beşlisi
14/8u-2ö (B ²) 6.m - Z	Zemin Bölümü / Nevâ'da Buselik Beşlisi + Nevâ'da Hicaz Beşlisi
14/8u-2ö II (C ²) 7.m- N	Nakarat Bölümü / Çargâh'ta Çargâh Beşlisi + Çargâh'ta Nikriz çeşnisi
14/8u-2ö (Ç ²) 8.m - N	Nakarat Bölümü / Dügâh'ta Bayati makam dizisi

14/8u-2ö III (D) N	Nakarat Bölümü / Dügâh'ta Bayati Makam Dizisi + Nevâ'da Buselik Beşlisi
14/8u-2ö (E) N	Nakarat Bölümü / Rast'ta Nikriz Çeşnisi + Dügâh'ta Bayati çeşnisi
14/8u-2ö IV (F) 9.m – M	Meyân Bölümü / Muhayyer'de Simetrik Beyâti Çeşnisi + Nevâ'da Rast çeşnisi
14/8u-2ö (G) 10.m - M	Meyân Bölümü Çargâh'ta Nikriz Çeşnisi (Karcığar Çeşnisi) + Nevâ'da Hicaz Beşlisi
14/8u-2ö II (C ³) 11.m- N	Nakarat Bölümü / Çargâh'ta Çargâh Beşlisi + Çargâh'ta Nikriz çeşnisi
14/8u-2ö (Ç ³) 12.m - N	Nakarat Bölümü / Dügâh'ta Bayati makam Dizisi
14/8u-2ö III (D) N	Nakarat Bölümü / Dügâh'ta Bayati Makam Dizisi + Nevâ'da Buselik Beşlisi
14/8u-2ö (E) N	Nakarat Bölümü / Rast'ta Nikriz Çeşnisi + Dügâh'ta Bayati Çeşnisi

3.2.3. Bayâtî Tevşih'e ait İcrâ Akışı

Bayâtî Tevşih'e ait icrâ akışı aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

İcrâ Akışı

14/8u-2ö I (A ¹) 1.m - Z	+	14/8u-2ö (B ¹) 2.m - Z	+	14/8u-2ö II : (C ¹) 3.m - N	+	14/8u-2ö (Ç ¹) : 4.m - N
14/8u-2ö I (A ²) 5.m - Z	+	14/8u-2ö (B ²) 6.m - Z	+	14/8u-2ö II : (C ²) 7.m - N	+	14/8u-2ö (Ç ²) : 8.m - N
14/8u-2ö III : (D) N	+	14/8u-2ö (E) : N	+	14/8u-2ö IV (F) 9.m - M	+	14/8u-2ö (G) 10.m - M
14/8u-2ö II : (C ³) 11.m - N	+	14/8u-2ö (Ç ³) : 12.m - N	+	14/8u-2ö III : (D) N	+	14/8u-2ö (E) : N

BAYATİ TEVŞİH
(Hz. Üftade'ye)

Güfte: Aziz M. Hüdâvî Rz.
Beste: C. Tanrıkorur

Mev. Devrînevânî
(♩, 92)

14/8u - 2ö
I A¹ - A²
1.m - Z
3.m - Z

1. Bâ-ğı a-ş-ku-ru an- de-lî bi Haz-re-ti üf-tâ-de'dir
5. Ey-le-yen rû-hun-den is-tim-dâd i-ri-sür mat-laba

14/8u - 2ö
B¹ - B²
2.m - Z
6.m - Z

2. Derb-li â-şık-lar ta-bî-bî Haz-re-ti üf-tâ-de'dir
6 Hal-le-den her müğ-ki-lâ-tı

14/8u - 2ö
II C¹ - C² - C³
3.m - N
7.m - N
11.m - N

3-7. Vâ-rîlî kâ-mil o-dur tev-hî-di zâ-ta şü-phe-siz
11 Sıd-ki le kul ol Hüdâ-yî e-şi-ğın-de dâ-i mâ

14/8u - 2ö
Ç¹ - Ç² - Ç³
4.m - N
8.m - N
12.m - N

4-8. Dost-i-lî-nin reh-nû-mâ-sı Haz-re-ti üf-tâ-de'dir (Aşa)
12. Bil ha-kî-kat kut-bu ak-tâb

14/8u - 2ö
III D
N

Lâ-i-lâ-he il-lâl-lah Muhammed re-rû-lul-lah

14/8u - 2ö
E
N

Ev-velâ-hir batnı xâ-hir gör ha-lâ-sın ner-dedir (Son)

148a - 2a
IVF
9 m - M
9. Mür-zi-di â- lî diler-sen dâ-meni pâ- ki- nitut

148b - 2a
G
10 m - M
10. Gösteren râ- hı Hüdâ- yı Haz- re- ti ü- j tâ- de' dir

*Bağ-ı aşkın andelibi Hazret-i Üftâde'dir
Dertli âşıklar tabibi Hazret-i Üftâde'dir*

*Vâsıl-ı kâmil odur tevhîd-i Zâta şüphesiz
Dost ilinin rehnümâsı Hazret-i Üftâde'dir*

*Eyleyen rûhundan istimdâd irişür matlaba
Halleden her müşkilâtı Hazret-i Üftâde'dir*

*Mürşid-i âli dilersen dâmen-i pâkini tut
Gösteren râh-ı Hüdâyı Hazret-i Üftâde'dir*

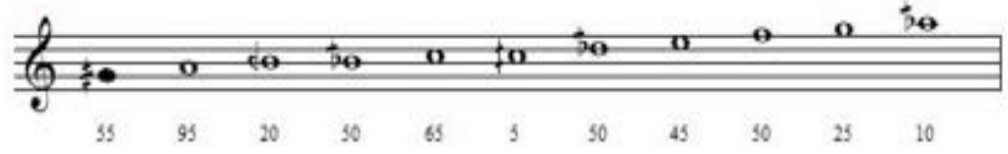
*Sdk ile kul ol Hüdâyı eşîğinde dâima
Bil hakikat kutb-i aktâb Hazret-i Üftâde'dir*

3.3. Dügâh İlâhî'ye ait biçim tahlîli

Çalışmanın 3. alt problemini oluşturan güftesi Azîz Mahmud Hüdâyî'ye, bestesi Cinuçen Tanrıkörur'a ait olan Düyek usûlünde ve Dügâh makamındaki ilâhî, eserin bestekârı Cinuçen Tanrıkörur tarafından bizzat yazılmış olup, notası Devlet Korosu Arşiv Programı (Notam 1.0) arşivinden alınmıştır.

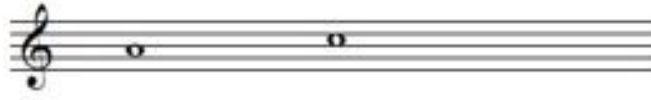
Kullanılan Perdeler

Dügâh makamındaki İlâhî'de farklı kullanım sıklığına bağlı olarak 11 ayrı perdenin kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu perdeler pestten tize doğru; Zîrgüle, Dügâh, Segâh, Dik Kürdî, Çargâh, Dik Çargâh (Koma Diyezli Çargâh perdesi), Hicâz, Hüseyinî, Acem, Gerdâniye ve Şehnâz'dır. Aşağıdaki şekilde perde altlarında bulunan sayılar, o perdenin beste içinde kaç defa kullanıldığını göstermektedir.



Etkin Perdeler

Dügâh makamındaki ilâhî'de; Dügâh ve Çargâh perdeleri etkin perde olarak kullanılmıştır. Bestekâr ezgi hareketlerini bu perdeler etrafında şekillendirmiştir. Eserin makamı gereği bu perdeler, Dügâh makamında üzerinde geçki, yarım ve asma kalışların yapıldığı, ezgi hareketlerine yön veren perdelerdir.



3.3.1. Dügâh İlahî'ye ait cümle ve bölüm yapıları

Cümle Yapıları

Eserde toplam 4 Cümle (A¹ + B¹ + C + Ç) bulunmaktadır. Eserin A¹ 1 tekrar, B¹ cümlesi 2 tekrardan oluşmaktadır. Cinuçen Tanrıkorur tarafından esere eklenen lafzi terennüm kısmı (C + Ç) bulunmaktadır.

Bölüm Yapıları

Eser toplam 2 bölümden oluşmaktadır. Eserin I. bölümü zemin kısmıdır. A¹ + B¹ cümlelerinin birleşmesinden oluşur. A¹ bölümü tek tekrar, B¹ çift tekrar edilir.

Eserin II. bölümünü Cinuçen Tanrıkorur tarafından esere eklenen lafzi terennüm kısmı oluşturmaktadır. C + Ç cümlelerinin birleşmesinden oluşur.

3.3.2. Dügâh İlahî'ye ait Eser Kurgusu

Dügâh İlahî'ye ait eser kurgusu aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Eser Kurgusu

8/8u-4ö I (A ¹) 1.2.m - Z	Zemin Bölümü / Dügâh'ta Segâh Çeşnisi + Çargâh'ta Zirgüleli Hicaz Dizisi (Dügâh Makâmı dizisi)
8/8u-2ö (B ¹ + t2ö)	Zemin Bölümü / Çargâh'ta Zirgüleli Hicaz Dizisi (Dügâh Makâmı dizisi)

3.4.m - Z	
8/8u-4ö (C) N	Nakarat Bölümü / Dügâh'ta Segâh Çeşnisi + Çargâh'ta Zirgüleli Hicaz Dizisi (Dügâh Makâmı dizisi)
8/8u-4ö (Ç) N	Nakarat Bölümü / Dügâh'ta Segâh Çeşnisi + Çargâh'ta Zirgüleli Hicaz Dizisi (Dügâh Makâmı dizisi)
8/8u-4ö I (A ²) 5.6.m - Z	Zemin Bölümü / Dügâh'ta Segâh Çeşnisi + Çargâh'ta Zirgüleli Hicaz Dizisi (Dügâh Makâmı dizisi)
8/8u-2ö (B ² + t ₂ ö) 7.8.m - Z	Zemin Bölümü / Çargâh'ta Zirgüleli Hicaz Dizisi (Dügâh Makâmı dizisi)
8/8u-4ö II (C) N	Nakarat Bölümü / Dügâh'ta Segâh Çeşnisi + Çargâh'ta Zirgüleli Hicaz Dizisi (Dügâh Makâmı dizisi)
8/8u-4ö (Ç) N	Nakarat Bölümü / Dügâh'ta Segâh Çeşnisi + Çargâh'ta Zirgüleli Hicaz Dizisi (Dügâh Makâmı dizisi)

3.3.3. Dügâh İlâhî'ye ait İcrâ Akışı

Dügâh İlâhî'ye ait icrâ akışı aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

İcrâ Akışı

8/8u-4ö I : (A ¹) : 1.2.m - Z	+	8/8u-2ö : (B ¹ + t ₂ ö) : 3.4.m - Z	+	8/8u-4ö (C) N	+	8/8u-4ö (Ç) N
8/8u-4ö I : (A ²) : 5.6.m - Z	+	8/8u-2ö : (B ² + t ₂ ö) : 7.8.m - Z	+	8/8u-4ö II (C) N	+	8/8u-4ö (Ç) N

DÜĞAH İLÂHÎ

Güfte: Aziz Mahmud Hadîşî Hz.
Beste: Cinuçen Tanrıkorur

Düyek

8/8a - 40

I A¹A²A³A⁴A⁵

1. 2. m-Z
3. 6. m-Z
9. 10. m-Z
13. 14. m-Z
17. 18. m-Z

Tecell-i cemâl ister Gönül eğlenmez eğlenmez
Şu can kim buldu cânâm Nider mülk-i Süleymân'ı
Ne dünyâda ne ukbâda Gönül bir/özge sevdâda
Ne halvetde ne celvetde Ne kesretde ne vahdetde
Eğer dünyâ eğer ukbâ Visâlsiz kurü sevdâ

8/8a - 20

B¹B²B³B⁴B⁵

3. 4. m-Z
7. 8. m-Z
11. 12. m-Z
15. 16. m-Z
19. 20. m-Z

Tesellî-i visâl ister Gönül eğlenmez eğlenmez
Kodü hayretde aşk ânı " " " " " "
Demâdem fikri Mevlâda " " " " " "
Ne Tübâdâ, ne cennetde " " " " " "
Hadîşî'nîet-singy Mevlâ " " " " " "

8/8a - 40

Cinüç

II C

N

Kerim Al-lah Şelik Al-lah Muhammed Re-sû-lul-lah

8/8a - 40

C

N

Ca-lîl Al-lah Râ-hîm Al-lah Şe-lâ'at-ül Re-sû-lul-lah (BAŞA)

Tecellî-i cemâl ister
Gönül/eğlenmez eğlenmez
Tesellî-i visâl ister
Gönül/eğlenmez eğlenmez

Şu can kim buldu cânâm
Nider mülk-i Süleymân'ı
Kodü hayretde aşk ânı
Gönül/eğlenmez eğlenmez

Ne dünyâda, ne ukbâda
Gönül bir/özge sevdâda
Demâdem fikri Mevlâda
Gönül/eğlenmez eğlenmez

Ne halvetde, ne celvetde
Ne kesretde, ne vahdetde
Ne Tübâdâ, ne cennetde
Gönül/eğlenmez eğlenmez

Eğer dünyâ, eğer ukbâ
Visâlsiz kurü sevdâ

*Hüdâyi n'etsin ey Mevlâ
Gönül/eğlenmez eğlenmez*

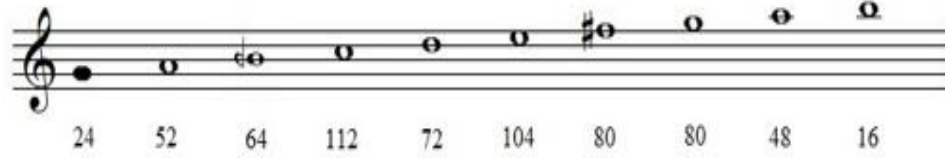
*Cumhur
Kerim Allah, Şefik Allah
Muhammed Resûlullah
Gafûr Allah, Rahîm Allah
Şefâ' at yâ Resûlallah*

3.4. Gülizâr İlâhî'ye ait biçim tahlîli

Çalışmanın 4. alt problemini oluşturan güftesi Azîz Mahmud Hüdâyi'ye, bestesi Cinuçen Tanrıkorur'a ait olan Sofyan usûlünde ve Gülizar makamındaki ilâhî, eserin bestekârı Cinuçen Tanrıkorur tarafından bizzat yazılmış olup, notası Devlet Korusu Arşiv Programı (Notam 1.0) arşivinden alınmıştır.

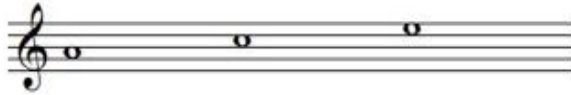
Kullanılan Perdeler

Gülizar makamındaki ilâhî'de farklı kullanım sıklığına bağlı olarak 9 ayrı perdenin kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu perdeler pestten tize doğru; Rast, Dügâh, Segâh, Çargâh, Nevâ, Hüseyinî, Eviç, Gerdâniye ve Muhayyer'dir. Aşağıdaki şekilde perde altlarında bulunan sayılar, o perdenin beste içinde kaç defa kullanıldığını göstermektedir.



Etkin Perdeler

Gülizar makamındaki ilâhî'de; Dügâh, Çargâh ve Hüseyinî perdeleri etkin perde olarak kullanılmıştır. Bestekâr ezgi hareketlerini bu perdeler etrafında şekillendirmiştir. Eserin makamı gereği bu perdeler, Gülizar makamında, makamın karakteristik özelliğini taşıyan, üzerinde geçki, yarım ve asma kalışların bolca kullanıldığı merkezi perdelerdir.



3.4.1. Gülizâr İlahî'ye ait cümle ve bölüm yapıları

Cümle Yapıları

Eserde Toplam 4 Cümle ($A^1 + B^1 + C + $) bulunmaktadır. Eserin A^1 ve B^1 cümleleri eser içinde çeşitlenerek $A^2 + B^2$, $A^3 + B^3$ ve $A^4 + B^4$ olarak kullanılmaktadır. Cinuçen Tanrıkorum tarafından esere eklenen lafzi terennüm kısmı ($C + D$) bulunmaktadır. Bu bölüm ayrıca Nakarat olarak kullanılmaktadır.

Bölüm Yapıları

Eser toplam 2 bölümden oluşmaktadır. Eserin I. bölümü zemin kısmıdır. $A^1 + B^1$ cümlelerinin birleşmesinden oluşur. A^1 ve B^1 ayrı ayrı çift tekrar edilir.

Eserin II. bölümünü Cinuçen Tanrıkorum tarafından esere eklenen lafzi terennüm / nakarat kısmı oluşturmaktadır. $C + D$ cümlelerinin birleşmesinden oluşur.

Eserin $A^2 + B^2$ cümlelerinden oluşan I. bölümün tekrarı durumunda olan kısmında farklı tartımlar kullanılmıştır. Devamında dönüş işareti ile II. Bölüme dönülmektedir.

Eserin $A^3 + B^3$ cümlelerinden oluşan I. bölümün tekrarı durumunda olan kısmında farklı tartımlar kullanılmıştır. Devamında dönüş işareti ile II. Bölüme dönülmektedir.

Eserin $A^4 + B^4$ cümlelerinden oluşan I. bölümün tekrarı durumunda olan kısmında farklı tartımlar kullanılmıştır. Devamında dönüş işareti ile II. bölüme dönülmektedir. Bu dönüş ile birlikte eser tamamlanmaktadır.

3.4.2. Gülizâr İlahî'ye ait Eser Kurgusu

Gülizâr İlahî'ye ait eser kurgusu aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Eser Kurgusu

4/4u-4ö I (A^1) 1.2.m – Z	Zemin Bölümü / Hüseyinî'de Uşşak ve Hüseyinî Çeşnisi
4/4u-4ö (B^1) 3.4.m - Z	Zemin Bölümü / Hüseyinî'de Uşşak ve Hüseyinî Çeşnisi + Dügâh'ta Hüseyinî Beşlisi (Gülizar makamı)
4/4u-4ö II (C)	Nakarat Bölümü / Dügâh'ta Hüseyinî Beşlisi + Hüseyinî'de Uşşak ve Hüseyinî Çeşnisi

N	
4/4u-4ö (D) N	Nakarat Bölümü / Nevâ'da Buselik Çeşnisi + Dügâh'ta Uşşak ve Hüseyinî Çeşnisi (Gülizar makamı)
4/4u-4ö I (A ²) 5.6.m – Z	Zemin Bölümü / Hüseyinî'de Uşşak ve Hüseyinî Çeşnisi
4/4u-4ö (B ²) 7.8.m - Z	Zemin Bölümü / Hüseyinî'de Uşşak ve Hüseyinî Çeşnisi + Dügâh'ta Hüseyinî Beşlisi (Gülizar makamı)
4/4u-4ö II (C) N	Nakarat Bölümü / Dügâh'ta Hüseyinî Beşlisi + Hüseyinî'de Uşşak ve Hüseyinî Çeşnisi
4/4u-4ö (D) N	Nakarat Bölümü / Nevâ'da Buselik Çeşnisi + Dügâh'ta Uşşak ve Hüseyinî Beşlisi (Gülizar makamı)
4/4u-4ö I (A ³) 9.10.m – Z	Zemin Bölümü / Hüseyinî'de Uşşak ve Hüseyinî Çeşnisi
4/4u-4ö (B ³) 11.12.m - Z	Zemin Bölümü / Hüseyinî'de Uşşak ve Hüseyinî Çeşnisi + Dügâh'ta Hüseyinî beşlisi (Gülizar makamı)
4/4u-4ö II (C) N	Nakarat Bölümü / Dügâh'ta Hüseyinî Beşlisi + Hüseyinî'de Uşşak ve Hüseyinî çeşnisi
4/4u-4ö (D) N	Nakarat Bölümü / Nevâ'da Buselik Çeşnisi + Dügâh'ta Uşşak ve Hüseyinî Beşlisi (Gülizar makamı)
4/4u-4ö I (A ⁴) 13.14.m – Z	Zemin Bölümü / Hüseyinî'de Uşşak ve Hüseyinî Çeşnisi
4/4u-4ö (B ⁴) 15.16.m - Z	Zemin Bölümü / Hüseyinî'de Uşşak ve Hüseyinî Çeşnisi + Dügâh'ta Hüseyinî Beşlisi (Gülizar makamı)
4/4u-4ö	Nakarat Bölümü / Dügâh'ta Hüseyinî Beşlisi + Hüseyinî'de Uşşak ve Hüseyinî

II (C) N	beşlisi
4/4u-4ö (D) N	Nakarat Bölümü / Nevâ'da Buselik Çeşnisi + Dügâh'ta Uşşak ve Hüseyinî beşlisi (Gülizar makamı)

3.4.3. Gülizâr İlahî'ye ait İcrâ Akışı

Gülizâr İlahî'ye ait icrâ akışı aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

İcrâ Akışı

4/4u-4ö I : (A ¹) 1.2.m - Z	+	4/4u-4ö (B ¹) : 3.4.m - Z	+	4/4u-4ö II : (C) N	+	4/4u-4ö (D) : N
4/4u-4ö I : (A ²) 5.6.m - Z	+	4/4u-4ö (B ²) : 7.8.m - Z	+	4/4u-4ö II : (C) N	+	4/4u-4ö (D) : N
4/4u-4ö I : (A ³) 9.10.m - Z	+	4/4u-4ö (B ³) : 11.12.m - Z	+	4/4u-4ö II : (C) N	+	4/4u-4ö (D) : N
4/4u-4ö I : (A ⁴) 13.14.m - Z	+	4/4u-4ö (B ⁴) : 15.16.m - Z	+	4/4u-4ö II : (C) N	+	4/4u-4ö (D) : N

GÜLİZAR İLÂHİ

Sofyan (ağırca)
(1.64)Gâzî: Aziz M. Hüdâyi Hz.
Beste: Cinnügen Tanrıkorur

4/4u - 40
1.2.m - Z
I A¹
Behey bül- bül ne-dir ter- yâd Vâsıy- le Hak' dârş- tım-dâd

4/4u - 40
3.4.m - Z
B¹
Hüdâ- yı yâd et ol mayâd Kulol kimö- lâ- sun â- zâd

4/4u - 40
N
II C
Ra-hîm Al- lah ke-rîm Al- lah se-lâ- at vâ Resûl al- lah

4/4u - 40
N
D
Ra-hîm Al- lah ke-rîm Al- lah se-lâ- at vâ Re-sûl al- lah

4/4u - 40
5.6.m - Z
A²
Karî- ni net- si em- mû- re Karîb o-lur beyim mû-re

4/4u - 40
7.8.m - Z
B²
Çeker / ol- sâ- hi-bin nû- re l- şî dâ- im o- lur if- sâd

4/4u - 40
9.10.m - Z
A³
Hî-tâ- bî "ir- ci' i" er- se Gö-nûl mat-lû- bunu bul- sa

4/4u - 40
11.12.m - Z
B³
Sorâ- yı vah- de- te gir- se O- lum du kadri- le a' yâd

4/4u - 40
13.14.m - Z
A⁴
Hüdâ- yı yah- var Al- lâ- ha Yüzür / ol / â- li der- gâ- ha

4/4u - 40
15.16.m - Z
B⁴
E- ren bir kal- bi â- gâ- ha Bulur mat-lû- ba is- ti' dâd

*Behey bülbül nedir feryâd
Var eyle Hak'dan istimdâd
Hudâyı yâd et olma yâd
Kul ol kim/olâsın/azâd*

*Karîn-i nefis-i emmâre
Karib olur beyim mâre
Çeker/ol sâhibin nâre
İşî dâim olur ifsâd*

*Hitâb-ı "irci'i" erse
Gönül matlubunu bulsa
Serây-i vahdete girse
Olurdü kadr ile a'yad*

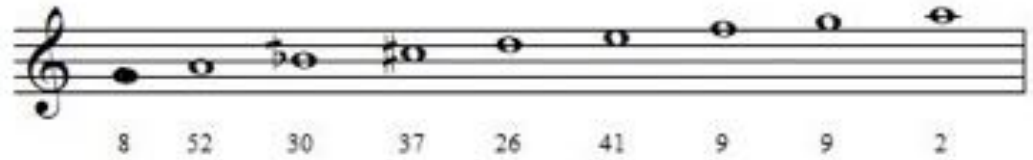
*Hüdâyî yalvar Allâh'a
Yüz ur ol/âli dergâha
Eren bir kalb-i âgâha
Bulur matluba isti'dâd*

3.5. Hicâz İlâhî'ye ait biçim tahlîli

Çalışmanın 5. alt problemini oluşturan Güftesi Yunus Emre'ye, bestesi Cinuçen Tanrıkorur'a ait olan Nim sofyân usûlünde ve Hicaz makamındaki ilâhî, eserin bestekârı Cinuçen Tanrıkorur tarafından bizzat yazılmış olup, notası Devlet Korosu Arşiv Programı (Notam 1.0) arşivinden alınmıştır.

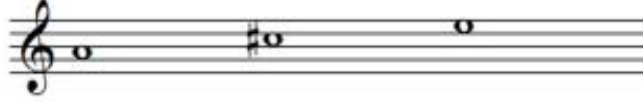
Kullanılan Perdeler

Hicaz makamındaki İlâhî'de farklı kullanım sıklığına bağlı olarak 9 ayrı perdenin kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu perdeler pestten tize doğru; Rast, Dügâh, Dik Kürdî, Nim Hicaz, Nevâ, Hüseyinî, Acem, Gerdâniye ve Muhayyer'dir. Aşağıdaki şekilde perde altlarında bulunan sayılar, o perdenin beste içinde kaç defa kullanıldığını göstermektedir.



Etkin Perdeler

Hicaz makamındaki ilâhî'de; Dügâh, Nim Hicaz ve Hüseyinî perdeleri etkin perde olarak kullanılmıştır. Bestekâr ezgi hareketlerini bu perdeler etrafında şekillendirmiştir. Eserin makamı gereği bu perdeler, Hicaz makamında sık kullanılan, üzerinde geçki, yarım ve asma kalıpların yapıldığı perdelerdir.

**3.5.1. Hicâz İlâhî'ye ait cümle ve bölüm yapıları****Cümle Yapıları**

Eserde toplam 6 cümle (A + B + C + Ç + D + E) bulunmaktadır. Cinuçen Tanrıkorur tarafından esere eklenen lafzi terennüm kısmı (A) bulunmaktadır. Bu bölüm ayrıca nakarat olarak kullanılmaktadır.

Bölüm Yapıları

Eser toplam 6 bölümden oluşmaktadır. Eserin I. bölümü Cinuçen Tanrıkorur tarafından esere eklenen lafzi terennüm kısmıdır. Bu bölüm ayrıca nakarat olarak kullanılmaktadır.

Eserin 2. bölümü zemin kısmıdır. İçerisinde 2 ölçü teslim bölümü bulunmaktadır. Ardından I. bölüme dönüş işareti ile dönülmektedir.

Eserin III. bölümü 1. meyan kısmıdır. İçerisinde 2 ölçü teslim bölümü bulunmaktadır. Ardından I. bölüme dönüş işareti ile dönülmektedir.

Eserin IV. bölümü 2. meyan kısmıdır. İçerisinde 2 ölçü teslim bölümü bulunmaktadır. Ardından I. bölüme dönüş işareti ile dönülmektedir.

Eserin V. bölümü 3. meyan kısmıdır. İçerisinde 2 ölçü teslim bölümü bulunmaktadır. Ardından I. bölüme dönüş işareti ile dönülmektedir.

Eserin VI. bölümü 4. meyan kısmıdır. İçerisinde 2 ölçü teslim bölümü bulunmaktadır. Ardından I. bölüme dönüş işareti ile dönülmekte ve karar vermektedir.

3.5.2. Hicâz İlâhî'ye ait Eser Kurgusu

Hicâz İlâhî'ye ait eser kurgusu aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Eser Kurgusu

2/4u-4ö I (A) N	Nakarat Bölümü / Hicâz makâmı dizisi
2/4u-6ö II (B+1t 2ö) 1. 2. 3. 4.m - Z	Zemin Bölümü / Hicaz Dörtlüsü + Nevâ'da Buselik Beşlisi Hicaz makâmı dizisi
2/4u-4ö I (A) N	Nakarat Bölümü / Hicâz makâmı dizisi
2/4u-4ö III (C + 2t 2ö) 5. 6. 7. 8.m – 1.M	1. Meyan Bölümü / İsfahan Geçkisi + Nevâ'da Buselik Beşlisi (Hicaz Hümayun Geçkisi) + Dügâh'ta Hicaz Dörtlüsü
2/4u-4ö I (A) N	Nakarat Bölümü / Hicâz makâmı dizisi
2/4u-6ö IV (Ç + 3t 2ö) 9. 10. 11. 12.m – 2.M	2. Meyân Bölümü / Hüseyinî'de Uşşak Dörtlüsü (Hicaz Uzzal Geçkisi) + Dügâh'ta Hicaz Dörtlüsü
2/4u-4ö I (A) N	Nakarat Bölümü / Hicâz makâmı dizisi
2/4u-6ö V (D + 4t 2ö) 13. 14. 15. 16.m – 3.M	3. Meyân Bölümü / Dügâh'ta Saba Dörtlüsü + Çargâh'ta Hicaz Dörtlüsü + Dügâh'ta Segâh Çeşnisi (Dügâh makâmı geçkisi)
2/4u-4ö I (A) N	Nakarat Bölümü / Hicâz makâmı dizisi
2/4u-6ö VI (E + 5t 2ö) 17. 18. 19. 20.m – 4.M	4. Meyân Bölümü / Gülizar Geçkisi + Nevâ'da Buselik Beşlisi + Dügâh'ta Hicaz Dörtlüsü

3.5.3. Hicâz İlâhî'ye ait İcrâ Akışı

Hicâz İlâhî'ye ait icrâ akışı aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

İcrâ Akışı

2/4u-4ö I (A) N	+	2/4u-6ö II (B + <u>1t 2ö</u>) 1. 2. 3. 4.m – Z	+	2/4u-4ö I (A) N	+	2/4u-4ö III (C + <u>2t 2ö</u>) 5. 6. 7. 8.m – 1.M
2/4u-4ö I (A) N	+	2/4u-6ö IV (Ç + <u>3t 2ö</u>) 9. 10. 11. 12.m – 2.M	+	2/4u-4ö I (A) N	+	2/4u-6ö V (D + <u>4t 2ö</u>) 13. 14. 15. 16.m – 3.M
2/4u-4ö I (A) N	+	2/4u-6ö VI (E + <u>5t 2ö</u>) 17. 18. 19. 20.m – 4.M				

YAKA GELDI, YAKA GİDER
(Hicaz ilâhî)

G: Yânus
B: C.T.

2/4u-4ö
I A
N
HÛ AL LAH HÛ HÛ MBVLÂH HÛ

2/4u-6ö
II B
1234m-2
AŞ KIN ODU CİĞE RİMİ AH YAKA GELDI YAKA GİDER

11 20
GARİP BAŞIM ZİTEV DÂ YI ÇEKE GELDI ÇEKE GİDER

2/4u - 60
III C
5.6.7.8 m - 1.3.M

KÂRET Tİ FİRÂK - CÂ NİMA Â ŞIKOL DUM JUL TA NİMA
AŞKİN CİRİN DOSTBOY NUMA TAKA GELDİ TAKA Gİ DER

2/4o - 60
IV C
9.10.11.12 m - 2.M

SÂ DIK LAR DU RUR SÖ ZÜNE GAYRI GÖRÜNMEZ GÖZÜNE
BU GÖZLERİM DOST YÜZÜNE BAKA GELDİ BAKA Gİ DER

2/4u - 60
V D
13.14.15.16 m - 3.M

BÜLBÜLEDER Â H U Fİ GÂN HAYRET LE YAN DIBUCAN
BENİM GÖNÜL CÜBÜM EY CAN ÇİKA GELDİ ÇİKA Gİ DER

2/4u - 60
VI E + 5 t.2o
17.18.19.20 m - 4.M

Â ŞIK YUNUS DER SÖZLERİ EF GÂN EDER BÜLBÜLERİ
DOST BAĞ ÇELİN DEĞÜL LERİ KOKA GELDİ KOKA Gİ DER

*Aşkın odu ciğerimi
Yaka geldi yaka gider
Garip başım bu sevdâyı
Çeke geldi çeke gider*

*Kâr etti firâk cânımâ
Âşık oldum sultanıma
Aşk zincirin dost boynuma
Taka geldi taka gider*

*Sâdıklar durur sözüne
Gayrı görünmez gözüne
Bu gözlerim dost yüzüne
Baka geldi baka gider*

*Bülbül eder âh ü figân
Hasret ile yandı bu can
Benim gönülcüğüm ey can
Çıka geldi çıka gider*

*Âşık Yûnus der sözleri
Efgân eder bülbülleri
Dost bağçesinde gülleri
Koka geldi koka gider*

4- Sonuç ve Öneriler

Cinuçen Tanrıkorum'un Türk Din Musikisi ilâhi formunda bestelemiş olduğu ve çalışmanın örneklemini teşkil eden 5 adet ilâhî de, geçmişten gelen büyük kültür mirasını kendine has özgün bir uslûb ile harmanladığı görülmüştür.

Cinuçen Tanrıkorum ilâhîlerinde güfteye “lafızlar” ve “nakaratlar” eklemiştir. Bu lafızlar, kimi zaman nakarat ile birlikte icra edilirken, kimiz zaman ise direkt nakarat olarak kullanılmıştır. Ayrıca formun yapısından farklı olarak eklenen meyan kısımları eklediği görülmektedir.

Acem Bayram Niyâzında ilâhî'nin güftesine “lafızlar” (Yâ Hû şeklinde) eklemiştir. Bu lafızlar eser içinde toplam 10 kere tekrarlanmaktadır. Eser A + B + C + B' şeklinde bir beste biçim yapısına sahiptir. Eserde toplam 3 bölüm, 8 cümle bulunmaktadır. Eserde etkin perdeler incelendiğinde Nevâ perdesinin çokça kullanıldığı görülmüştür.

Bayâtî Tevşih'te ise şarkı formu yapısına benzeyen, ilâhî formunun A+B, A+B+C+B biçim yapısından farklı olarak nakarat kısmından meyan kısmına geçmeden evvel terennüm kısmı eklenmiştir ve beste formuna benzeyen türde eser yapısı görülmektedir. Dolayısıyla A + B + Terennüm + C + B şeklinde farklı bir beste biçim yapısı oluşmuştur. Eserde toplam 4 bölüm, 14 cümle bulunmaktadır. Eserin etkin perdeleri içinde Çargâh ve Nevâ perdesinin merkez olduğu ve bu perdelerde kalışlar ve müzik cümleleri yaptığı gözlemlenmiştir.

Dügâh İlâhî'de eserin son kısmında Cinuçen Tanrıkorum tarafından güfteye eklenen, “cumhur” olarak icra edilen bölüm bulunmaktadır. Eser, ilahi formunun A + B + Terennüm şeklinde beste biçim yapısına sahiptir. Eserde toplam 2 bölüm, 6 cümle bulunmaktadır. Eserdeki etkin perdelerin Dügâh ve Çargâh olduğu ve bu perdelerinde ezgi merkezi olduğu görülmüştür.

Gülizâr İlahî'de eserin güftelerindeki yapıya uygun olarak tartım yapılarında değişiklikler bulunmaktadır. Eserin nakarat ve ayrıca karar olarak kullanılan kısmı Cinuçen Tanrıkörur tarafından güfteye eklenmiştir. Eser, ilahi formunun A + B (Zemin + Nakarat) şeklindeki beste biçim yapısına benzemekte olup, bunun çeşitli varyasyonların eklenmiş hali olarak çeşitlendiği gözlemlenmiştir. Eserde toplam 2 bölüm, 10 cümle bulunmaktadır. Eserdeki etkin perdelerden Çargâh perdesinin Ezgi merkezinde bulunması ve Hüseyini perdesinin de hem geçki hem de bir diğer ezgi merkezinde olan perde olduğu görülmüştür.

Hicâz İlahî'de A + B + C + B + C¹ + B + C² + B + C³ + B şeklinde birden çok meyan kısmının bulunduğu gözlenmiştir. Bu bestesinde makam yapısına sadık kalarak, meyanlarda farklı makamlara geçişler yapılmış, ilâhî makam yönüyle zenginleştirilmiştir. Eserin giriş kısmında ve dönüşlerde icra edilen nakarat kısmı Cinuçen Tanrıkörur tarafından ilâhî'ye eklenmiştir. Eserde toplam 6 bölüm, 6 cümle ve 6 kez tekrar edilen nakarat bölümü bulunmaktadır. Eserdeki etkin perdelerden olan Nim hicaz ve Hüseyini perdesinin makamın güçlüsü olan Nevâ perdesinden daha ziyadesiyle kullanıldığı ve Ezgi merkezinde olan perdeler olduğu anlaşılmıştır.

Cinuçen Tanrıkörur'un ilâhî formundaki bestecilik anlayışının diğer ilâhî formundaki bestecilerin bestelemiş olduğu ilâhîlerden farklı ve yenilikçi olduğu, ayrıca formun nazari bakımdan karar perdesi ve güçlü perdesinin yanı sıra diğer perdelerin de hem ezgi merkezinde hem de geçki olarak kullanmasının makamın yapısını kuvvetlendirdiği gibi, makam anlatımında da örnek teşkil edilebileceği, ilâhî formu form yapısı ve besteciliğinde yeni ve faydalı bir fikir oluşturduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Akdoğu, O. (1996). Türk Müziğinde Türler ve Biçimler. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- Alvan, T., & Alvan, H. (2016). *Saz ve Söz Meclisi "Şiir ve Musıkî Medeniyetimiz"*. İstanbul: Şule Yayınları.
- Ayverdi, İ. (2010). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı, Bilnet Matbaacılık.
- Belviranlı, Ö. F. (2016, 09 01). Tarihi, kültürel, icrâî, nazarî ve biçimsel yönleriyle Türk Din Müsikisinde ilâhî formu nasıldır? (Ç. Toptaş, Röportaj Yapan)
- Demirtaş, Y. (2009). Türk Din Müsikîsi Formları. *Fırat Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi*, 213-227.

- Devellioğlu, F. (2013). *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Güngör, H. (2001). Cinuçen Tanrıkörür'un Besteciliği Üzerine. *Musikişinas*, 122-127.
- Kaçar, G. Y. (2012). *Türk Müsikîsi Rehberi*. Ankara: Maya Akademi.
- Kaçar, G. Y. (2020). *Türk Müsikîsinde Eser ve İcrâ Tahlili Yöntemleri*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Kaçar, G. Y., & Aydın, A. (2020). Aşar Bozlağı'na Yapılan Dört Farklı "Açış" İcrâ Örneğinin Motif Tabanlı Biçim Tahlili. *İtobiad*, 1779.
- Özalp, N. (1992). *Türk Müsikîsi Beste Formları*. Ankara: TRT Müzik Dairesi Başkanlığı.
- Özcan, N. (2011). *Tekke Müsikîsi: DİA İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/>: <https://islamansiklopedisi.org.tr/tekke-musikisi> adresinden alınmıştır
- Öztuna, Y. (1969). *Türk Müsikîsi Ansiklopedisi I. Cilt*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Uzun, M. (2000). *İlâhi: TDV İslam Ansiklopedisi*. TDV İslâm Ansiklopedisi Web Sitesi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilahi> adresinden alınmıştır

İbn Rüşd'ün Tanrı'ya Cevher Demesinin Neden ve Sonuçları

The Reasons for and the Consequences of Averroes' Saying Essence to God

Fevzi YİĞİT

Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/Nevşehir Hacı Bektaş Veli University Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, fevziyigit58m@hotmail.com, Orcid ID: 0000-0001-9420-5186.

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	14 Temmuz / July 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	16 Eylül / September 2021
Yayın Tarihi – Date Published	20 Eylül / September 2021
Yayın Sezonu	Temmuz – Ağustos - Eylül
Pub Date Season	July – August - September

Atf / Cite as: Yiğit, F. (2021), İbn Rüşd'ün Tanrı'ya Cevher Demesinin Neden ve Sonuçları/The Reasons for and the Consequences of Averroes' Saying Essence to God. Turkish Academic Research Review, 6 (3), 1035-1052. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/64962/982738>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



İbn Rüşd'ün Tanrı'ya Cevher Demesinin Neden ve Sonuçları

Fevzi YİĞİT

Öz

Bu makalede, İbn Rüşd'ün Tanrı'ya cevher demesinin görece neden ve sonuçları konu edilmektedir. Böylece İbn Rüşd örneğinden hareketle, filozofların Tanrı telakkilerinin aslında metafiziğin konusuyla doğrudan bağlantılı olduğu gösterilmek istenmektedir. Makalede bilkuvve-bilfiil, cevher-araz, varlık-mâhiyet, madde-sûret ve teşkik gibi güçlü felsefi ayrımlara ihtiyaç duyuldukça başvurulacaktır. İbn Rüşd'e göre mevcut/var olan araştırması temelde bir cevher araştırmasıdır. Mevcut kavramı cevherin üstünde yer alan daha üst bir varlık seviyesini temsil etmese de kapsamının genişliği yüzünden cevherden daha üst bir kavramdır. Oysaki İbn Sînâ'ya göre mevcut, cevherden daha üst bir varlık seviyesini karşılar ve bu yüzden mevcut araştırması sadece cevher araştırmasına hasredilemez. Dolayısıyla ona göre metafiziğin konusu cevher olması açısından cevher değildir.

İbn Rüşd'ün Tanrı'ya cevher demesinin muhtemel nedenleri şunlardır: Birincisi, Tanrı bütün mevcudat içerisinde cevher tanımına en uygun olandır. İkincisi onun mevcut kavramını -diğer anlamlarını akılda tutmak kaydıyla- dış dünyada gerçekliği olmayan zihinsel bir kavram yani cins olarak kabul etmesi dolayısıyla sadece cevhere gerçeklik tanımış olmasıdır. Üçüncüsü, göksel cisimlerin sonsuz bir biçimde hareket ettiği düşüncesidir. Dördüncüsü tümeller ve ayrık mevcutlar ile hissedilir ferdi cevherler arasındaki ilişkiye dair görüşüdür. İbn Rüşd Aristoteles'i takiben tümellerin ve ideaların ferdi cevherlerin varoluşunda katkısı olmadığını düşünür.

İbn Rüşd'ün Tanrı'ya cevher demesinin muhtemel sonuçlarıysa şunlardır: Birincisi onun din felsefe ilişkisine dair yazdığı *Faslü'l-makâl* ve *el-Keşf an menâhicü'l-edille* kitaplarında Tanrı hakkında takındığı Hanbeli tavrıdır. İkincisi aslında yukarıda sebep olarak zikredilen burada ise sonuç olarak dile getirilebilecek döngüsel bir şeydir. Yani gök cisimleri ve âlemi ezeli olarak kabul etmek Tanrı'ya cevher denmesine sebep olurken Tanrı'ya cevher denmesi de âlemin Tanrı'nın etkisiyle ancak O'ndan ayrı ve kopuk olarak mevcut olması fikrini sonuç vermektedir. Üçüncüsü sudûr ve yoktan yaratma doktrinlerini reddetmesidir. Yoktan yaratmayı reddi ise -antik filozofların da açıkça dile getirdiği üzere- “salt yokluğun varlığın kaynağı olamayacağı” şeklindeki genel bir ontolojik ilkeye dayanmaktadır.

Anahtar Kavramlar: İslâm Felsefesi, İbn Rüşd, Tanrı, Varlık, Cevher.

The Reasons for and the Consequences of Averroes' Saying Essence to God

Abstract

This article deals with the relative reasons and consequences of Averroes' saying God the essence. Thus, based on the example of Averroes, it is desired to show that the philosophers' conception of God is actually directly related to the subject of metaphysics. The distinctions between potential and actual, being-essence and matter-form, which are thought to have strong forms of explanation, will be applied when needed. According to Averroes, his research of being is basically an investigation of essence. Although the concept of being/existence does not represent a higher level of being above the substance, it takes place in metaphysics as a higher concept with different meanings. However, according to Ibn Avicenna, the existing meets a higher level of being than the substance, and therefore its inquiry cannot be only the one for substance. Therefore, according to him, the subject of metaphysics is not a substance qua substance.

In short, the possible reasons for Averroes to call God essence are as follows: First, God is the most suitable for the definition of essence in all existence. The second is that, keeping other meanings of being in mind, he accepted the concept of “*mawjūd*” as a mental concept that has no reality in the external world, that is, as a genus, and therefore only recognized the substance as reality. The third is the idea that the celestial bodies move endlessly. The fourth is his view on the relationship between universals and discrete entities and tangible individual essences. Following Aristotle, Averroes thinks that universals and ideas do not contribute to the existence of individual essences.

The possible consequences of Averroes' calling God a substance are as follows: The first is his Hanbalī attitude towards God in his books *Fasl al-maqāl* and *al-Kashf an manāhij al-adilla*, which he wrote on the relationship between religion and philosophy. Secondly, what was mentioned above as a cause, is a cyclical thing that can be expressed as a result here. In other words, while accepting the celestial bodies and the universe as eternal, causes God to be called essence, calling God essence results in the idea that the universe exists only apart and disconnected from him under the influence of God. The third is his rejection of the doctrines of creation out of nothing and *sudūr* (emanation). The refusal to create out of nothing is based on a general ontological principle -as the ancient philosophers openly expressed- “absolute absence cannot be the source of existence”.

Keywords: Islamic Philosophy, Averroes, God, Existence, Essence.

Structured Abstract

This article deals with the relative reasons and consequences of Averroes' saying God the essence. The distinctions between potential and actual, being-essence and matter-form, which are thought to have strong forms of explanation, will be applied when needed. According to Averroes, his research of being is basically an investigation of essence. For this reason, he calls God, who is at the top of the ranks of being, the essence. According to him, the universe has an eternal existence with God, since the concept of existence or being does not represent a higher kind or ontological degree above the essence. So, the following question may be posed: Is it possible to talk about the creation of the world, since according to Averroes, nothing will emanate from God and the universe is eternal? For Averroes, who answered “yes” to this question, the meaning of creating is the actualization of the world from the potential level by God. Hence, God's priority to the universe is that He is

actually being, and as the first mover who does not move, God gives the universe only the first movement. However, in this case, the issue of whether the essence is potential or not, comes to the fore. Because in Avicennan thought, who defends the idea of necessity and possibility, possibility represents a state of absence and exists in a state of its own in the knowledge of the perpetrator before the existence reaches him. Is it possible to say the same for essence? In Averroes's understanding of essence, it is the matter that is potential and that is a kind of absence. This seems to have led him to a greater difficulty, that is, to the conclusion that metaphysics is built on the visible material realm, in other words, on the potential. Although his attitude is in harmony with his defense of the invalidity of the distinction between nature and existence in the external world, isn't accepting God as an essence, in a sense, defending the seen's (*shāhid*) attestation to the unseen (*ghaib*), which is an attitude that Averroes constantly criticizes? This is the question that should be asked.

The concept of existence (*mawjūd*) is basically used by Averroes to mean the opposite of faithful and nonexistence. This dual usage shows us that Averroes accepted existence as it cannot be found without substance, whether in the mind or in the external world. This is of course valid for objects, otherwise it cannot be said that discrete beings such as God and mind have a quiddity. It seems that Averroes' saying that the existing concept has the quality of *tashkīk* is compatible with the view of essence. Because substances do not exist in a subject, they cannot be compared with other substances in terms of competence, power and deficiency.

According to Averroes, essence is something that does not exist in a subject and is not predicated on a subject. This means that each essence can exist on its own. In that case, does the realm consisting of essences exist on its own without the need for God's creating? Averroes answers "no" to this question. Reminding that he accepts the efficient cause, it should be said that nothing can arise from God, nor is the universe created out of pure non-existence. So, what is meant by the creation of the world even it is eternal in one respect? According to Averroes, the purpose of the creation of the world is for the world to act with His love. Therefore, God is not temporally prior to the world but in terms of essence. Hence, as the first non-moving mover, God potentially actualizes the sub-lunar realm through celestial bodies. However, in this case, the issue of the meaning of substances in potentiality comes to the fore. According to him the concept of existence or being does not represent a higher kind or ontological degree above the essence. Is it possible to say the same for essence? In Averroes' understanding of substance, the potential is matter, and the actualization of matter from the potential to the actual takes place thanks to the actual beings. This view of his is compatible with his defense of the invalidity of the distinction between essence and existence in the external world.

Averroes calls God as substance for the following four reasons: First, God is the most suitable for the definition of substance in all existence. Second, the concept of "*mawjūd*" is an intelligible that has no reality in the external world. Third, the idea that the celestial bodies move endlessly. Fourth, universals have no effect on the particulars in the external world. Followings are the consequences of Averroes's calling God as substance: He adopts theological views. He considers the universe eternal. He rejects the doctrines of emanation and creation out of nothing, *ex-nihilo*.

Giriş

İbn Rüşd (ö. 595/1198), metafiziğin konusunu “mevcut olması bakımından mevcut” olarak belirlemek¹ noktasında İbn Sînâ² (ö. 428/1037) ile uyuşurken bunu “cevher olması bakımından cevhere” indirgemek ve tabiat ilminde açıklanmış şeyleri ön doğru olarak almak yönünden ondan farklılaşır.³ Bu yüzden de o, Tanrı'ya cevher demekte bir mahzur görmez,⁴ âlemin kadim olduğu ve gök cisimlerinin de ezelden beri hareket ettikleri fikrine yönelir. İbn Sînâ, cevher olması açısından cevherin metafiziğin araştırma konularından birisi olabileceğini çünkü metafiziğin konusunu temsil eden kavramın kavram olması açısından en kapsamlı, zihinde ve dış dünyada bulunması açısından en açık, ispata ihtiyaç duymayan ve mâhiyeti yalnızca kendisi olan bir kavram olması gerektiğini dile getirir.⁵ Buna göre bu kavram cevher değil mevcut/varlık kavramıdır.

İbn Rüşd, Aristoteles'in (ö. MÖ 322) Platon'u (ö. MÖ 347) “arazî olarak var olan şeyin fail ilkesini -yani uzak ilkeyi- bizzat var olan şeyin fail ilkesi -yani yakın ilkesi- yapması nedeniyle eleştirdiğini, dile getirir.⁶ Bu eleştirinin ve Aristoteles'in Platon'a karşı koyuşlarının temelinde, filozofun “metafiziğin konusu ve varlık telakkisi” noktasındaki tavrı vardır. Buna göre “Aristoteles metafiziği”, mevcut kavramından ziyade cevher kavramını konu edinir. Öte taraftan İbn Rüşd'ün ifadesine göre Yeni Platoncu birçok filozof ve İbn Sînâ gibi Doğu hikmetini savunan İslâm filozofları, İlk İlke'yi sadece hareket ettirici olarak tasavvur etmesi nedeniyle Aristoteles'i yetersiz bulmuştur.⁷ Oysaki İbn Rüşd'e göre bu durum, onların Aristoteles'i doğru ve tam olarak anlamadıklarının açık bir göstergesidir. Ayrıca o, Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'yı Meşşâî felsefeden uzaklaşma ve onu tahrip etmekle suçlarken temelde görünür âlem ile görünmeyen âlemi birbirine kıyas etmeleri yani şahidin gaibe istidlâli yöntemini kullanmaları dolayısıyla şiddetle

¹ İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-tabîa: Grand Commentaire de la Métaphysique*, Ed. M. Bouyges (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1938), 1/298.

² Fârâbî ve İbn Sînâ cevher ismini Tanrı'ya doğrudan ad olarak söylemezler. Buna rağmen onu Tanrı için yüklem olarak kullanırlar. Ad vermeyle yüklem kılma arasında fark olduğu malumdur. bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 2/108; Fârâbî, *Kitâbü ehli'l-medinetü'l-fâzıla*, thk. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 39-40.

³ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 3/299.

⁴ İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-tabîa*, 1/340.

⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/9.

⁶ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi -Telhisü mâ ba'de't-tabîa-*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 47.

⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, tkd. Muhammed Arîbî (Beyrut: Dâru'l-Lübânî, 1993), 238; İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/2.

eleştirir⁸ lakin farkına varmadan kendisi de bazı konularda kelâmî görüşlere meyleder.⁹

İbn Rüşd ile Doğu Hikmetini savunan filozoflar arasında yaşanan felsefi ve teolojik ihtilaflardan olan Tanrı'ya cevher denilip denilmeyeceği meselesinde İslâm filozofları genel olarak Tanrı'ya cevher denilemeyeceğini savunurken İbn Rüşd aksi yönde görüş bildirerek Aristoteles'in peşinden gitmiştir. İlginçtir ki Aristotelesçi tutum bu konuda kelâmcı bakış açısıyla mutabıktır. Konuyu olabildiğince açık ve seçik kılabilme adına İbn Rüşd'ün mevcut, cevher ve Tanrı-âlem hakkındaki görüşlerini bazı yönlerden kısaca incelemek istiyoruz.

1. İbn Rüşd'e Göre Mevcut Kavramı

İbn Rüşd'e göre mevcut/var olan kavramı, şu manalara ve/veya şunlar üzerine söylenir: On kategori, sâdık/doğru, mâhiyet, zât, tür, cins, konu ile yüklem arasındaki ilişkiyi belirleyen edat ve araz.¹⁰ Bunlar değerlendirilince mevcut kavramının, şu iki temel anlama indirildiği veya bu iki anlamın öne çıktığı görülür: Bunlardan birincisi sâdık anlamı, diğeryse “zihnin dışında bulunan zât” anlamıdır.¹¹ İbn Rüşd, *Tehâtütü't-tehâfüt*'te “zihnin dışında bulunan zât” anlamı yerine “yokluğun karşıtı” anlamını kullanır.¹² Sâdık, dış dünyada bulunan şeye mutabık olarak zihinde yer alandır.¹³ Sâdık ile nesne arasındaki örtüşme mâhiyet yönünden bir örtüşme değildir çünkü sâdık anlamında örtüşme sağlanmadan o şeyin mâhiyetinin araştırılmasına geçilmez. Örneğin dış dünyada yokluk anlamında boşluk bulunmadığından boşluğun mâhiyetinden bahsedilemez.¹⁴ Ancak sâdık ile dış dünyada olan arasındaki örtüşme, o şeyin sadece dış dünyada bulunmasını ifade etmez. Aksine sâdık anlamında mevcut, mâhiyete bürünmüş olarak dış dünyada bulunan mevcuttur. Öyleyse mevcudun mâhiyetsiz olarak dış dünyada gerçeklik kazanması söz konusu değildir.¹⁵ İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ, mevcut kavramını yanlış

⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi, 203), 239.

⁹ M. Nesim Doru, “Tanrı'nın Bilinmesi Meselesinde İbn Rüşd ve İbn Teymiyye Karşılaştırması”, *Marife* 9/3 (Kış 2009), 275.

¹⁰ İbn Rüşd, *Risâle Ma ba'de't-tabîa*, thk. Cerar Cihâmî (Beirut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1994), 35-37; Mahmut Kaya, “Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi”, *Türk Tarih Kurumu Yayınları 7/80 İbn Sînâ Özel Sayısı*, (2014), 565-566.

¹¹ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 9.

¹² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, 175.

¹³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, 76.

¹⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, 175; Salih Yalın, “İbn Rüşd ve Metafizik”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, Ed. Eyüp Bekiryazıcı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 7/611; Salih Yalın, *İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 49.

¹⁵ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 155.

anladığından onun bir araz gibi olduğunu ifade etmiştir,¹⁶ ki onun bu konuda İbn Sînâ'yı yanlış anladığı söylenebilir. İbn Sînâ varlık ile mahiyetin her ikisinin de dış dünyada gerçekliği olduğunu kabul eder lakin varlığın mahiyete ârız olması durumunda ancak mahiyetin var olabileceğini düşünür. Bu ârız olma durumu, mantıktaki ârız olma durumuyla aynı değildir.¹⁷

Mevcut ismi, on kategoriye teşkik (dereceli anlamdaşlık) yoluyla delalet eden ortak bir isimdir. Teşkik vasfı olan isimler, aynı şeye belirli bir öncelik ve sonralık ilişkisi içerisinde söylenir.¹⁸ Buna göre mevcut ismi öncelikle şeylerin İlk ve Mutlak olanına, sonra “o nedir” sorusuna cevap olarak verilen bizatihi kaim somut fertlere söylenir. Yani “O nedir?” sorusunun cevabı, önce cevhere delalet eder, sonra da diğer kategorilere.¹⁹ Buna göre mevcut kavramı hem cevher ve arazın üzerinde birleştikleri en genel kavram olarak bir cinstir hem de kategorilerin cinsi gibidir. Şu hâlde mevcut, dış dünyada karşılığı olmayan zihinsel bir kavramdır.²⁰ Son olarak mevcut, somut şeylerin cevherlerine delalet ettiği kadar cevherin mâhiyetine de delalet eder.²¹

İbn Rüşd felsefesinde mevcut, bir cins olarak beş tûmelin en üstünde bulunurken İbn Sînâ felsefesinde böyle değildir.²² İbn Sînâ'ya göre, cevher başka bir konuda bulunmayan mevcuttur. Onu cevher kılan şey, dış dünyada var olması değil başka bir konuda bulunamıyor olmasıdır.²³ İbn Rüşd'ün mevcuda verdiği anlamı İbn Sînâ cevhere verir.²⁴ İbn Rüşd, genel varlığı tûmel bir kavram olarak konumlandırarak onu cevher veya araz olmasına bakılmaksızın bir özneye yüklem yapar. Tekil varlığı ise cevher veya araz olmasına bakılmaksızın bir özneye yüklem yapmaz.²⁵

Özetle İbn Rüşd, mevcut olması açısından mevcudu cevher olması açısından dikkate alır. O, varlık ve mâhiyet ayrımının zihinsel bir ayrım olduğunu,²⁶ yani dış dünyada bu ikisinin birbirinden ayrı olmadığını düşünür. Anlaşılan İbn

¹⁶ İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-tabîa*, 3/1279; Kaya, “Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi”, 569.

¹⁷ Kaya, “Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi”, 564.

¹⁸ İbn Rüşd, *Risâle Ma ba'de't-tabîa*, thk. Cerar Cihâmî (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, 1994), 59-60,135; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 30-31.

¹⁹ İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-tabîa*, 2/747; İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 2/88.

²⁰ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 165-166.

²¹ İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-tabîa*, 2/746.

²² Hülya Altunya, “Klasik Mantık Açısından Tanrı'nın Tanımlanamazlığı Sorunu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2012), 70.

²³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, el-Mantık, el-Makûlât*, thk. Eleb Kanavâtî vd. (Kahire: Vezeratü'l-Segafeti ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1959), 92.

²⁴ Altunya, “Klasik Mantık Açısından Tanrı'nın Tanımlanamazlığı Sorunu”, 71.

²⁵ Yalın, *İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi*, 47.

²⁶ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 163.

Rüşd, mevcut kelimesinin cevher ve arazlara söylenmesi sebebiyle ortaya çıkan güçlüğü mevcut kelimesinin teşkik niteliğiyle aşmaya çalışır. Ancak mevcudun hem cins hem de teşkik niteliğine sahip bir şey olarak değerlendirilmesi önemli bir güçlük gibi görünmektedir. Ayrıca o, mevcut kavramının ifade ettiği anlamı en iyi cevherin karşıladığını düşündüğünden cevherde teşkiki kabul eder. Nitekim cevher, teşkikin bütün yönlerini değil sadece öncelik ve sonralık yönünü içerir.

2. İbn Rüşd'ün Cevher Anlayışı

Aristoteles ve İbn Rüşd, metafiziğin temelinde cevher ve araz ayrımını yerleştirir. İbn Rüşd, cevher konusunun felsefenin en temel mevzusu olduğunu göstermek için antik filozofların görüşlerini delil olarak kullanır. Zira onların görüşlerine göre felsefe, “cevherlerin unsurları ve illetlerini” araştırmaktan başka bir şey değildir.²⁷ Aristoteles cevheri, gerçek anlamda mevcut olan ve geriye kalanların illeti olarak tanımlar.²⁸ İbn Rüşd ise cevheri, herhangi bir konuda olmayan ve herhangi bir konuya yüklenmeyen şey olarak tanımlar.²⁹ O, *Telhisü mâ ba'de't-tabîa*'da üç şeye cevher der: Birincisi, bir konuda olmayıp bir konuya yüklem yapılmayıdır. Bu anlamda cevher, bir fert olarak kendisine işaret edilen şeydir. İkincisi kendisine işaret edilebilen şeyin mâhiyetini tanıtan cins, tür veya fasıl gibi tümel yüklemelerdir. Üçüncüsü ise on kategoriden hangisi olursa olsun onların her birinin mâhiyetini tanıtan şeydir.³⁰ O, *Tefsîr mâ ba'de't-tabîa*'da ise şu dört şeye: cins, sûret/tanım, sûretin mevzusu ve tümelere cevher der. Bu durumda akla ilk gelen şey idealardır. Onlar tikel mevcutlar dışında kendi başlarına var kabul edilemezler. Tanım cevher midir? Tanım da onun unsurları da cevherdir. Dolayısıyla buradan dış dünyada tanımın karşılığı olan madde ve sûretin incelenmesine geçilir. Tümel ise ne cevherdir ne de cinstir;³¹ o, sadece zihinde bulunması açısından anlamlıdır. Dış dünyada varlık mâhiyet ayrımı vaki olmadığından cevherler ayrık ve hissedilir fertlerden ibarettir.

Cevherler daha az veya daha çok cevher olmakla nitelenemezler. Cevher olmanın zıttı yoktur lakin ferdi bir cevher zıtları kabul edebilir.³² Bir açıdan cevherler ilk ve ikincil olmak üzere ikiye ayrılır. Birinciye göre âlemde önceliğe ve

²⁷ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 3/286. İlkçağ filozoflarının temel araştırma konularının arkhe ve neden arayışı olduğu malumdur.

²⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014), 484 (XII.1 1069a 20); 192 (VI.2 1003b 15).

²⁹ İbn Rüşd, *Telhisü Kitâbi'l-Makûlât – Kategoriler Kitabı'nın Orta Şerhi*, thk ve çev. Salih Yalın (Ankara: Elis, 2017), 16; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 11.

³⁰ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 11; Nuri Adıgüzel, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 26.

³¹ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 2/542.

³² İbn Rüşd, *Telhisü Kitâbi'l-Makûlât*, 40-42.

hakikate sahip olan ilk cevherlerdir ki bunlar dış dünyayı oluştururlar. İlk cevherler ayrı ve hissedilir şahsi mevcuttur. Zihnin dış dünyadan elde ettiği tür ve cinsler ise ikincil cevherlerdir.³³ Türün ifade ettiği anlam, cinse nazaran ikincil cevher anlamına daha çok yakındır. Çünkü tür, “O nedir?” sorusuna verilebilecek en yakın ve en uygun cevaptır.³⁴ İlk cevherler hem bir konuda bulunmaz hem de bir konu hakkında söylenmezken ikincil cevherler sadece bir konuda bulunmazlar ancak bir konu hakkında söylenirler. Şu hâlde bir konuda bulunmamak iki cevher çeşidinin de ortak yönüdür.³⁵ Genel ve şahsi cevher ayrımı Aristoteles'te görülmez.³⁶

İlk cevherler üç çeşittir: Birincisi duyumsanmayanlardır. Bunlar basit varlıklar olup mâhiyetleriyle varlıkları aynıdır ve kendilerine Aristoteles tarafından ayrı akıllar adı verilmiştir. İkinci ve üçüncü çeşidi ise duyumsananlardır. Bunlardan ilki, oluş ve bozulma uğramayan beş cisimdir yani hava, su, ateş, toprak ve esirdir. İkincisiyse insan, taş, bitki ve hayvanlar gibi oluş ve bozulma uğrayanlardır.³⁷

Aristoteles'e göre her bir cevher; sanat, doğa ve tesadüf yollarından birisi yoluyla benzeri olan bir cevherden ortaya çıkar.³⁸ Aristoteles, mufârik sûretleri oluş bozulma tâbi olan cevherlerin illeti olarak görmez ve aksi yöndeki görüşü dolayısıyla Platon'u eleştirir. Aristoteles'e göre bilfiil bitki ve hayvan, tohuma durarak bilkuvve olanı meydana getirir. Ancak bazı bitki ve hayvanların bu kuralın dışında varoluşa çıktığı gözlemlenir. Bu durumda bazı mevcutların, bu bitki ve hayvanlara sûret kazandırdığı sanılır.³⁹ İbn Rüşd'e göre de tohuma duran bitkiler taşıdıkları sûreti, tohumsuz bitkiler ise sûretlerini gök cisimlerinin yardımıyla alırlar.⁴⁰ Anlaşılan çağlar boyunca gözle görünmeyen bitki tohumları, yumurta ve larvaların zamanla canlıya dönüşmesi filozofların kafasını karıştırmıştır. Ancak bununla beraber güneşin hayatın kaynağı olduğu ve gök cisimlerinin dünyayı etkilediği çok eskilerden İbn Rüşd'e kadar ulaşan genel bir kabuldür.

İbn Rüşd, *Telhis*'te duyulur cevherin ilkesinin ayrı bir cevher olup olmadığı noktasında net bir tavır takınmazken⁴¹ *Metafizik*'in *Büyük Şerhi*nde ise

³³ İbn Rüşd, *Telhisü Kitâbi'l-Makûlât*, 48.

³⁴ İbn Rüşd, *Telhisü Kitâbi'l-Makûlât*, 32.

³⁵ İbn Rüşd, *Telhisü Kitâbi'l-Makûlât*, 36.

³⁶ Salih Yalın, *İbn Rüşd Felsefesinde Kategoriler* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 126.

³⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 485 (XII.1 1069a 30).

; Adıgüzel, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi*, 23.

³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 488 (XII.3 1070a 5).

³⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 341 (VII.9 1034b 5).

⁴⁰ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 2/314.

⁴¹ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 94, 110.

ayrık cevherin tabii cevherin ilkesi olduğunu açıkça ortaya koyar.⁴² İbn Rüşd'e göre tümel yüklem ancak cevherin üzerine yüklem yapılabilir; onun mâhiyetini ve zâtını tarif etmesi yönüyle ancak cevher olarak isimlendirilir.⁴³ Bu yüzden tümel müşterektir. Eğer tümeller ve idealar gerçek olsaydı -örneğin akledilir ve hissedilir insanın toplamından üçüncü bir insanın elde edilmesi gibi- tümel olan ve dış dünyada olanın yanında üçüncü bir şeyin ortaya çıkması lazım gelirdi veya da madde ve sûretin toplamından cismin lazım gelmesi gibi bir durum meydana gelirdi.⁴⁴ Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki İbn Rüşd'e göre tümeller zihin dışında mevcut olmasa da onların tamamıyla gerçek dışı bir şey olduğu yani insan zihninin bir ürünü olduğu söylenemez. Tümeller idealar âleminde veya zihinde yerleşik şeyler değildir aksine onlar dış dünyadaki ferdi mevcutlarda bulunurlar.⁴⁵ Şu hâlde bozuluşa uğramayan bilgilerin mahalli olan tabiat ile cevher olan tabiat arasında bir ayırım yapılmalıdır. Aksi takdirde bozulmayan cevher olarak tümelleri, bozulan cevherlerin sûretinin aynısı yapmak gibi bir yanılsa düşülür.⁴⁶ Buradan hareketle İbn Rüşd, idealar probleminde dış dünyadaki bileşik ve ayrık durumda bulunan nesnelere fiil ve sürekliliği ile bunlara dair akli yargıların karıştırılmasının kaynaklık ettiğini düşünür. Öyle ki tümellerin ifade ettiği anlamın dış dünyada mevcut ferdi cevherlerde bulunuyor olması bu şeylerin bilkuvve yatkınlıklarını ifade eder. Başka bir deyişle şeylere sâdik anlamında mevcut denilmesi durumunda ancak bu şeylerin dış dünyada mevcut olduğu anlaşılır.⁴⁷

İdeaların ve/veya tümellerin ferdi varlıklar üzerinde etkisi olmadığına göre, cevher bir şeyin zâtı ya da *bir şeyin* cevheridir. Yani cevher, pek çok şeyde aynı anda mevcut olduğu söylenen müşterek şeylerin aksine pek çok şeyde aynı anda mevcut olamaz.⁴⁸ İbn Rüşd, filozoflara nispet ederek bir cevherin diğer bir cevherin varlık sebebi olmasını, "bilfiil olarak bulunan cevherin potansiyel olarak bulunan cevheri yetkinleştirmesi" şeklinde yorumlar. Öyle ki bu durumda bilfiil olan,

⁴² İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 2/318; 3/298. İbn Rüşd, sudûru geçersiz saymakla birlikte aklın çeşitli mevcutların nedeni olabileceğini dile getirmektedir. O, her ne kadar bunu tasavvur farklılaşmasına bağlasa da konuyla ilgili olarak kararsız bir tavır sergilemektedir. Bununun muhtemelen sebeplerinden birisi İbn Rüşd'ün, belli bir dönem Fârâbî ve İbn Sînâ etkisinde kalmış olmasıdır. İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 3/610. Adıgüzel, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi*, 177.

⁴³ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 32.

⁴⁴ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 2/452.

⁴⁵ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 86; Hüseyin Aydoğdu, "İbn Rüşd Felsefesinde Varlık-Öz Ayrımı Bağlamında Tümeller Sorununun Çözümlemesi", *Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2009), 1/226; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 163.

⁴⁶ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 2/506.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 86.

⁴⁸ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 2/502-504.

bilkuvve olanın gayesi ve tamlık hâli olur.⁴⁹ Öyleyse cevher ismini almaya en layık olan mevcut, İlk İlke'dir ve yalnızca o, araçlar vasıtasıyla ay altı âlemi potansiyel hâlden fiil hâline çıkarır. O, cevher olmanın zirvesindedir ve kendi zâtından başka bir şeye dayanmaz. Hatta o, diğer cevherlerin sebebi ve hepsinin kendisine döndüğü mercidir. Her şeyin kendisine dönmesinin anlamı, Onun aynı zamanda evrensel birliğin kendisi olduğu anlamına gelir.⁵⁰

İbn Rüşd, Aristoteles'in de ifade ettiği gibi, kendisi hareket etmeyen İlk Cevher'in oluş ve bozuluş âlemiyle irtibatının olup olmadığı, varsa bunun nasıl olduğu meselesinin büyük bir müşkülât olarak karşımızda durduğunu, açıkça dile getirmiştir.⁵¹ Hatta ona göre antik filozoflar gerçekte oluştan bahsedilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre, yoktan bir şey var olmayacağı gibi mevcuttan da bir şey var olamaz. Şu hâlde mevcutlar hep bilfiil hâlde bulunmaktadır; sadece hislerimiz sebebiyle bize var oluyorlarmış gibi görünmektedir.⁵² Antik filozofların yolunu sürdürdüğünü ileri süren İbn Rüşd'ün Tanrı'ya cevher demesi ne anlama gelmektedir?

3. Tanrı'ya Cevher Denilmesi

İbn Rüşd'ün antik filozofları takip ederek mümkün varlık fikrini reddettiğini belirtmiştik. Ona göre, var olması bir nedene bağlı olan bir varlık, esasında yokluktan başka bir şey olmadığı için varlık tasnifine dâhil edilmesi ve buna bağlı olarak zorunlu ve mümkün varlık ayrımına gidilmesi doğru değildir. Oysaki varlığın imkânından değil olsa olsa mümkün olanın bizzat kendisinden bahsedilebilir.⁵³ Yukarıda görüldüğü üzere varlık tümel bir kavram ve gerçekten var olan da sadece cevher olduğuna göre varlığın zorunlu ve mümkün şeklinde ayrımı felsefi bir ayrım olmayıp kelimâdir.⁵⁴

İbn Rüşd, Zorunlu Varlık denilen şeyde mantıken imkânın bulunamayacağını çünkü imkânın zorunlunun karşıtı olduğunu dile getirir. Bu durumda mümkün varlığın Zorunlu Varlık sayesinde zorunlu olduğu düşüncesi geçersizdir. Bununla birlikte o, gök cisimlerinin cevherleri yönünden zorunlu; hareket ve uzay bakımından mümkün olduğunu savunur. Yani cevheri farklılaşmanın doğal bir sonucu olarak gök cisimleri zorunlu varlıklardır. Ona göre,

⁴⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, 244.

⁵⁰ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 133.

⁵¹ Aristoteles, *Metafizik*, 505-506 (XII.7 1072b 10-15).

İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 3/556.

⁵² İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 3/324.

⁵³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, 122.

⁵⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, 160.

İbn Sinâ bunu fark edemediği için göğü ve içerisindeki cisimleri kendi cevherleri açısından zorunlu varlıklar olarak görememiş ve onların zorunluluğunu “kendi başına zorunlu olana” bağlamıştır.⁵⁵

İbn Rüşd’e göre zorunlu mümkün ayrımı mantık temelli yapılan bir ayrımdır. Buna göre mevcut/varlık açısından değil sadece cevher açısından zorunlu olan ve olmayan ayrımı yapılabilir. Bu açıdan zorunlu olan cevherdir ve o da hareket türleri yönünden potansiyel durumlar taşımaz. Öyleyse cevherleri bakımından dört unsur ve gök cisimleri zorunlu mevcutlardır.⁵⁶ Âlem; dört unsur ve gök cisimleri gibi içerdikleri yönünden çok olmakla birlikte aslında birdir. Âlem bir ise faili de birdir.⁵⁷ İbn Rüşd’ün âlemin bir olduğu yargısı -olumlu anlamda- vehmin bir yargısı gibi durmaktadır. Aksî takdirde cevher öğretisi buna pek izin vermemektedir. Ona göre yaratma anlamında bütün âlem, bilkuvve bir şey olarak ise ay-altı âlem, failin kendisinde eylemde bulunduğu tek maluldür. Ay-altı âlemin bilfiil olması varlıkta yetkinliğe kavuşması anlamına gelir.⁵⁸

İbn Rüşd, zorunlu ve mümkün varlık ayrımı yapmanın, ilke ve gayeler arasındaki vasıtaların ihmal edilmesi anlamına geldiğini ileri sürmüştür. Ayrıca kelamcılarının nedenselliği tahrip eden cevaz/mümkün anlayışına, aslında âlemdeki tertip ve nizamın kaldırılması faaliyeti anlamına geldiği için güçlü bir biçimde karşı çıkmıştır.⁵⁹ İbn Rüşd nedenselliği zâtî-arazî, bilkuvve-bilfiil ve yakın-uzak bağlamlarında değerlendirerek Aristoteles metafiziğine uygun bir nedensellik anlayışı geliştirmiştir.⁶⁰

İbn Rüşd cevher tanımına uyan en uygun varlığın Tanrı olduğunu dile getirir. O, ay-altı âlemi kuvveden fiile geçiren Tanrı’ya -bir cevher olarak- âlemin uzak faili konumuna yerleştirir.⁶¹ Tanrı ezeli, cevher, mahza fiil ve maddeyle karışmamış olandır. O; sevilenin, arzu edilenin ve leziz olanın etkin oldukları şeyleri hareket ettirmesi gibi⁶² “ilk hareket edeni” harekete geçirir. İlk hareketli ise diğer bütün gök cisimlerini, oluş ve bozuluşa uğrayanları hareket ettirir.⁶³ İbn Rüşd, ay-

⁵⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-ı-tehâfüt*, 224.

⁵⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-ı-tehâfüt*, 239.

⁵⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici’l-edille*, 124.

⁵⁸ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 2/652.

⁵⁹ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici’l-edille fi ‘akâ’idi’l-mille*, thk. Muhammed Âbid Câbirî (Beyrut: Merkezü Dirâsetü’l-Vahdeti’l-Mürebbiyye, 1998), 169.

⁶⁰ Nuri Adıgüzel, “İbn Rüşd’e Göre İlet Çeşitleri, Gücün (Kuvve) İlliyeti Sorunu ve İletlerin Sonsuzluğu”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 52.

⁶¹ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 107; Yalın, *İbn Rüşd ve Sühreverdî’de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi*, 169.

⁶² İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 3/542.

⁶³ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 3/552.

altı âlemin kuvve hâlinde fiil hâline geçişini şöyle açıklar: Bir tarafta salt fiil hâlinde olan Tanrı, diğer tarafta ise salt kuvve hâlinde olan madde/heyûlâ vardır.⁶⁴ Salt kuvve ile salt fiil arasındaki kopukluk, araya yerleştirilen geçiş elemanlarıyla giderilir.⁶⁵ Bu geçiş elamanları gök cisimleri, ayrık sûretler ve benzeridir. Öyleyse gök cisimlerinin hareketi dögüsel olup ezeldir.⁶⁶ Şöyle ki kuvve, fiile göre zamansal bir önceliğe sahip değildir. Çünkü o, fiilden sonra ancak var olabilir. Kuvve içermeyen ezeli mevcutlar kuvveden öncedir.⁶⁷ Yani onların maddesi yoktur, salt fiildir, zâtî bir birliğe sahiptir ve mâhiyeti varlığının aynıdır. İdealari kabul edenlerin hatası işte bu noktada meydana gelmektedir. Çünkü mâhiyeti ve tanımı olmayan salt fiili şeyler böyle olmayan duylularla bir tutulamaz ve aynı düzlemde yer alamaz.⁶⁸

İbn Rüşd salt kuvve olan ile mutlak yokluğu birbirinden ayırır. Ona göre failin mutlak yokluğa etkisi olmadığı gibi var olanı da yok edemez. Ancak arazî anlamda yokluktan bahsedilebilir. Arazî yokluk; oluş ve bozuluşun bir sonucu olarak ortaya çıkar.⁶⁹ Öyleyse âlem formu itibari ile hâdis, fakat bizatihi varlığı ve zamanın her iki tarafında bulunması itibariyle sonsuzdur.⁷⁰

İbn Rüşd, bir taraftan âlemin yaratılmadığını ve sonsuz olduğunu söylerken öte taraftan cevher ve ayan sahibi olanların Tanrı tarafından yaratıldığını dile getirir. Tanrı sebepler vasıtasıyla bütün şeylerin cevherini yaratır. Dünyadaki nizamın içsel nedeni Tanrı'nın yarattığı tabiat ve ondaki nefisler iken dışsal nedeni ise göksel cisimlerdir.⁷¹ İsmail Hakkı İzmirli bu durumu, İbn Rüşd'ün sûreti dıştan gelen bir şey değil de maddede mündemiç bilkuvve bir gerçeklik olarak gördüğü, şeklinde dile getirir.⁷²

İbn Rüşd âlemi oluşturan fertlerin hâdis olduğu konusunda kelamcılarla mutabıktır. Ancak kelamcılardan farklı olarak ona göre Tanrı, evreni bir bütün olarak sürekli bir sonradan oluşla yaratır.⁷³ Oysaki ay-üstü âlemin ezeli oluşuyla sonradan ve sürekli yaratmayı beraberce savunmak oldukça güçtür. Başka bir

⁶⁴ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 2/802.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 83.

⁶⁶ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 111.

⁶⁷ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 82.

⁶⁸ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 63.

⁶⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, 96.

⁷⁰ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl-Din Felsefe İlişkisi-*, thk. M. Abdülvâhid el-Asrî, çev. Serkan Çetin (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 142.

⁷¹ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, 191-192.

⁷² İsmail Hakkı İzmirli, "İslâm'da Felsefe Cereyanları" *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 21 (1931), 28.

⁷³ Mehmet Bayrakdar, "İbn Rüşd ve Allah'ın Varlığının Kanıtları", *Diyanet İlmî Dergi* 48/3 (2012), 49.

ifadeyle ezeli olanın yaratılmasıyla sürekli olarak bilfiil hâlde olmasını telif etmek anlaşılması zor bir durumdur.

İbn Rüşd, ayırık sûretlerin herhangi bir şekilde fail ilkeler olmasını Aristoteles'in kabul etmediğini bildirir. Hatta Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu konuda Aristoteles'ten uzaklaşarak Platon'a meylettğini ifade eder.⁷⁴ Onun ifadesine göre Aristoteles akli kuvveleri maddeyle karışık kuvvetler olarak kabul etmez. Öyleyse akli olandan akıl, maddi olandan da maddi şeyler doğar.⁷⁵ İnsanı ancak insan doğurur ve güneş buna katkı yapar. İbn Rüşd, Aristoteles'in peşinden giderek doğal olanın oluşumunda tabiatı esas alır. Fert ferdi doğurmaktadır ve olsa olsa güneş ve diğer göksel cisimlerin buna katkısı olabilir.⁷⁶ Şu hâlde ideaları kabul etmek veya bilfiil mevcutları dikkate almaksızın kelamcılarının yaptığı gibi yaratılışı doğrudan Tanrı'ya dayandırmak yanlıştır.⁷⁷ İbn Rüşd, “tabiattaki çoğalmanın fertler vasıtasıyla gerçekleştiğini” ve “maddi unsurlara faal aklın etki yaptığını” iki ayrı cümlede peş peşe dile getirerek bir tür telif yoluna gider.⁷⁸ *el-Keşf an menâhici'l-edille*'de ise cevher ve ayanları ihtira edenin Tanrı olduğunu net bir şekilde dile getirir.⁷⁹ Kanaatimizce İbn Rüşd genellikle felsefe yaparken daha çok gerçeğin resmini çizmeye çalışan ve yakaladığı gerçeğin peşinden giden bir filozof görüntüsü verir. O, izah edemediği ve anlamlandıramadığı noktaları, büyük bir alçakgönüllülükle kendi yetersizliğine bağlamaktan çekinmez.

İbn Rüşd'e göre, İlk İlke'nin cisim olmadığına inanan düşünürler arasında ittifak olduğu gibi kesin kanıtlar da bunu doğrular.⁸⁰ Lakin halk nazarında cisim olmayanın mevcut olmadığına hükmolunur.⁸¹ O; halk seviyesinde aklın tahayyülden ayrılmadığını hatta halkın hayal ve tahayyül edilmeyen bir şeyin varlığını kabul ve tasdik etmesinin imkânsız olduğunu ve bunun için şeriatın onlara “İlk İlke'nin cisim olup olmadığı meselesini” açıklamaktan vaz geçtiğini ileri sürer.⁸² Ayrıca halkın yetersizliği ve ölüm ötesi anlatıların çoğunun cismani olması da bunda etkilidir.⁸³ Bu

⁷⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-cem'ı beyne ra'yeti'l-hakîmeyn*, (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 66-67. İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerh*'te Fârâbî'yi “*hakîmeyn*” adlı eserinde Aristoteles'i ideaları benimsiyor gibi gösterdiği için eleştirir. Orada, bu yanı sıra İbn Sînâ'nın da ortak olduğunu iddia eder ancak iddiasına mesnet olacak bir kaynak zikretmez. Oysaki İbn Sînâ'nın idealar düşüncesini eleştirdiği bilinmektedir: İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/56.

⁷⁵ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 2/318.

⁷⁶ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 141.

⁷⁷ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 3/414.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 141.

⁷⁹ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, 192.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, 172.

⁸¹ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, 139.

⁸² İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, 138.

⁸³ Ömer Bozkurt, *Gazali ve İbn Rüşd'de İmkân, İmkânsızlık ve Zorunluluk* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 138.

nedenle şeriat, Tanrı'nın cisim olup olmadığı meselesinde sessiz kalmış, Tanrı'yı halkın muhayyile ve tasavvur kuvvetine yakın ve uygun gelecek şekilde nitelmiştir.⁸⁴ Örneğin Kur'ân'ın Nûr Sûresi otuz beşinci âyetinde “Allah'ın nur olduğu” ifade edilmiştir. Şu hâlde Allah, en üstün hissedilir mevcuttur. Lakin göz ve zekâ O'nu idrak etmekten acizdir.⁸⁵ Yine de Tanrı'nın yüzü ve eli gibi Kur'ân'da geçen tabirlerden anlaşılan O'nun bir tür cisim olduğu yönündedir. Ancak O'nun âleme nazaran mükemmel olduğu da söylenmelidir. İbn Rüşd, bu gibi konularda Hanbeli bir tutum takınmanın doğru olduğunu savunur. Bu tavrın geçerlik nedeni, gaipteki bir mevcudun cisim olup olmadığının halk tarafından bilinemeyeceğidir.⁸⁶

İbn Rüşd'ün, halkın anlayabilmesi açısından Yüce Allah'ın hem hissedilir olduğunu söylemesi hem de akıl ve duyu organları tarafından idrak edilemediğini ileri sürmesi oldukça ilginç ve orijinal bir görüştür. Öte taraftan o, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı kelmâcılara yaklaşılarak failin cisim olmadığını ileri sürmeleri nedeniyle eleştirir hatta onların tuttuğu bu yolun insanı Tanrı'ya ulaştırmadığını iddia eder.⁸⁷

Hâsılı İbn Rüşd'ün Tanrı'nın İlk Muharrik olması, bilkuvve nitelikler ihtiva etmemesi, hiçbir şeye benzememesi ve cins yönünden iştirakçisinin olmaması görüşleri felsefî görüşleri olarak, Tanrı'nın idrak edilebilmesi için cisimden tenzih edilmemesi gerektiği görüşü ise halka yönelik görüşü olarak değerlendirilebilir. Yani muhatap kitleye göre İbn Rüşd'ün felsefî ve dinî görüşlerde farklılığa gittiği söylenebilir. Aslında o, bu tutumunun sonuçlarının çelişik olmadığını gösterme gayreti içerisindeydi. Ayrıca onun bazı metafiziksel görüşlerini çağın eksik ve yanlış fizik bilgisine dayandırdığı görülmektedir. Göksel cisimlerin ezeli olarak dönüş hareketi içerisinde bulunduğu fikri bunların başında gelir. Zannımızca bu düşünce sadece onun değil birçok İslâm filozofunun bazı yanlışlara düşmesine sebep olmuştur.

Sonuç

Aristoteles'in, dikkatlerimizin idealara yönelmesini engellemek amacıyla metafiziğin konusunu “mevcut olması açısından mevcut” araştırmasından “cevher olması açısından cevher” araştırmasına dönüştürdüğü söylenebilir. Onun sıkı bir takipçisi olan İbn Rüşd'de de benzer bir durumla karşılaşmaktayız. Bu yüzden o, metafiziği daha çok “cevher olması açısından cevher” araştırması şeklinde icra

⁸⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, 157.

⁸⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, 144.

⁸⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, 139,144.

⁸⁷ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 2/318.

etmektedir ve bu durum İbn Rüşd'ün Tanrı'nın cevher olduğu yönündeki düşüncesinin temel dayanağıdır.

İbn Rüşd'ün Tanrı'ya cevher demesinin birinci sebebi şu olabilir: Cevherin ifade ettiği anlamı en çok karşılayan varlık Tanrı'dır. İkincisi mevcut kavramının dış dünyada karşılığı olmayan cins anlamında zihinsel bir kavram şeklinde anlaşılması ve buna bağlı olarak da cevher kavramının ifade ettiği anlamın genişletilmesi, İbn Rüşd'ün Tanrı-âlem ilişkisine dair orijinal bir girişimdir. Şöyle ki o, ezeli gök cisimlerinin Tanrı'ya yönelik aşk ve şevk hissiyle harekete geçtiklerini, ay-altı âlemde ise kuvveden fiile çıkarma yani hareket verme anlamında bir ilişkinin oluştuğunu dile getirir. Âlemin ezeli olduğunu kabul ettiği için İbn Rüşd, Tanrı-âlemi ilişkisini cevher temelinde değerlendirir. Bu durumda oluşabilecek yanlış anlamaları teşkik fikrini savunarak aşmaya çalışır. Buna göre Tanrı cevheri yönünden âlemden öncedir. Bu öncelik zâtî ve cevheri bir öncelik olduğu için âlemin ezeli olmasının Tanrı'nın ulûhiyetine bir zararı dokunmamaktadır. Onun teşkikî dar anlamda kullanma girişimi genel düşüncesiyle uyum arz eder. Çünkü cevherde yetkinlik-noksanlık, güçlülük-zayıflık, zenginlik-fakirlik, imkân ve zorunluluk gibi yönlerin olması cevherin tanımına ve genel vaziyetine aykırıdır. Başka bir deyişle paylaşabilir ve ortak bir şey olmadığından dolayı cevherde sayılan yönlerden teşkikin olması mümkün görünmemektedir.

İbn Rüşd'ün Tanrı'ya cevher demesinin üçüncü sebebi, yaşadığı zamanda yerleşik olan yanlış fizik ve astronomi bilgisidir. Buna göre o, Aristoteles'e güvenerek gök cisimlerinin ezelden beri hareket ettiğini varsaymıştır. Başka bir ifadeyle gök cisimleri; dünyadaki oluş ve bozuluşun gerçekleşmesinde etkinlik kazanarak salt fiil olan Tanrı ile salt kuvve olan maddî varoluş arasında aracılık yapmaktadır.

İbn Rüşd'ün Tanrı'ya cevher demesinin dördüncü sebebi, tümeller ve idealar konusundaki tavrıdır. Aristoteles, bu konuda Platon'a güçlü bir şekilde karşı dursa da meselenin taşıdığı zorluğu ve güçlüğü itiraf etmesi bunun tam anlamıyla aşlamadığının bir itirafı gibidir. O, Aristoteles'i takip ederek idealar ile tikel mevcutlar arasında ontolojik bir paydaşlığın gerçekleşmediği düşüncesiyle, gök cisimlerini devreye sokmuştur.

İbn Rüşd'ün Tanrı'ya cevher demesinin sonuçlara gelince, bunların birincisi onun *Faslü'l-makâl* ve *el-Keşf an menâhici'l-edille* gibi teolojik eserlerindeki Hanbelî anlayışı benimseyen tavrıdır. Fârâbî ve İbn Sînâ'yı felsefeyi felsefe olmaktan çıkartıp kelama yaklaştırdıkları yönünde eleştiren İbn Rüşd'ün

tutarlı bir biçimde felsefi görüşleriyle dini görüşlerini birbirinden ayırt ettiği söylenebilir.

İbn Rüşd'ün Tanrı'ya cevher demesinin ikinci sonucu, âlemin ezeli olması fikrini kabul etmesidir. Şöyle ki, cevher bir konuda bulunmadığı ve bir konuya yüklem olmadığına göre sonsuzca ve kendiliğinden var olması gerekir. Yani Tanrı ve âlem, iki ayrı cevher olarak ezelden beri var olmalıdır. Bu durumda Tanrı âlem ayrımının korunması için İbn Rüşd, öncelik sonralık ve bilkuvve bilfiil ayrımlarını devreye sokar. Bu müdahalenin sonucu olarak Tanrı önce iken âlem sonradır, Tanrı bilfiil iken ay-altı âlem ise bilkuvvedir. Şu hâlde Tanrı ay-altı âleme varlık veren değil, bilkuvve hâlde bulunan ay-altı âlemi göksel cisimler vasıtasıyla bilfiil kılandır. Öte taraftan Tanrı cevheri itibariyle âlemden önce olduğu gibi âlem de ilk hareketini ona duyduğu aşkla kazanmıştır. Öyleyse İlk Muharrikin âleme hareket vermesi “aşğın maşukunu hareket ettirmesine” benzer.

Tanrı'ya cevher demenin üçüncü sonucu sudûr düşüncesi, zorunlu ve mümkün varlık ayrımı ve ontolojik nedensellik fikri gibi Yeni Platoncu düşüncelerin ikincil konuma itilmesidir. Gerçi Yeni Platoncu düşüncüyü savunan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar doğrudan Tanrı'ya cevher adını takmasalar da cevher kavramını Tanrı'ya yüklerler. Sudûr, zorunlu mümkün ayrımı ve nedensellik gibi konularda özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Meşşâî felsefeyi tahrip ettiğini düşünen İbn Rüşd, Tanrı'nın bir cevher olarak “İlk Muharrik olduğu” fikrini, en doğru düşünce olarak kabul eder. Denilebilir ki o, bu konuyu öylesine önemser ve elde ettiği sonuçlara öylesine güvenir ki İslâm filozoflarının birikimlerine sırt çevirmekte herhangi bir çekince duymaz. Hâsılı İbn Rüşd örneğinden hareketle söylemek gerekirse filozofların Tanrı telakkileri, “metafizik konusunu ne olarak kabul ettikleriyle” doğrudan bağlantılıdır.

Kaynakça

- Adıgüzel, Nuri. “İbn Rüşd'e Göre İlet Çeşitleri, Gücün (Kuvve) İlliyeti Sorunu ve İletlerin Sonsuzluğu”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 40-52.
- Adıgüzel, Nuri. *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Altunya, Hülya. “Klasik Mantık Açısından Tanrı'nın Tanımlanamazlığı Sorunu”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2012), 59-81.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.

- Aydoğdu, Hüseyin. “İbn Rüşd Felsefesinde Varlık-Öz Ayrımı Bağlamında Tümele Sorununun Çözülmesi”. *Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2009.
- Bayraktar, Mehmet. “İbn Rüşd ve Allah’ın Varlığının Kanıtları”. *Diyanet İlmî Dergi* 48/3 (2012), 31-50.
- Bozkurt, Ömer. *Gazali ve İbn Rüşd’de İmkân, İmkânsızlık ve Zorunluluk*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. çev. A. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi, 203.
- Doru, M. Nesim. “Tanrı’nın Bilinmesi Meselesinde İbn Rüşd ve İbn Teymiyye Karşılaştırması”. *Marife* 9/3 (Kış 2009), 257-276.
- Fârâbî. *Kitâbü ehli’l-medînetü’l-fâzıla*. thk. Albert Nasrî Nâdir. Dârü’l-Meşrik, Beyrut 1986.
- Fârâbî. *Kitâbü’l-cem’i beyne ra’yeti’l-hakîmeyn*. Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1986.
- İbn Rüşd. *Faslü’l-makâl-Din Felsefe İlişkisi-*. thk. M. Abdülvâhid el-Asrî. çev. Serkan Çetin. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- İbn Rüşd. *el-Keşf an menâhici’l-edille fî ‘akâ’idi’l-mille*. thk. Muhammed Âbid Câbirî. Beyrut: Merkezü Dirâsetü’l-Vahdeti’l-Mürebbiyye, 1998.
- İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi -Telhîs mâ ba’de’t-tabîa-*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Rüşd. *Metafizik Büyük Şerhi*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- İbn Rüşd. *Risâle Ma ba’de’t-tabîa*. thk. Cerar Cihâmî. Beyrut: Dârü’l-Fikri’l-Lübnânî, 1994.
- İbn Rüşd. *Tefsîr mâ ba’de’t-tabîa: Grand Commentaire de la Métaphysique*. Ed. M. Bouyges. Beyrut: Dârü’l-Maşrik, 1938-1952.
- İbn Rüşd. *Tehâfütü’t-Tehâfüt*. tkd. Muhammed Arîbî. Beyrut: Dârü’l-Lübnânî, 1993.
- İbn Rüşd. *Telhîsu Kitâbi’l-Makûlât – Kategoriler Kitabı’nın Orta Şerhi*. thk ve çev. Salih Yalın. Ankara: Elis, 2017.
- İbn Sînâ. *Kitâbu’ş-Şifâ, el-Mantık, el-Makûlât*, thk. Eleb Kanavâtî vd. Kahire: Vezeratü’l-Segafeti ve’l-İrşâdi’l-Kavmî, 1959.

- İbn Sînâ. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "İslâm'da Felsefe Cereyanları". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 21 (1931), 17-35.
- Kaya, Mahmut. "Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi". *Türk Tarih Kurumu Yayınları 7/80 İbn Sînâ Özel Sayısı*. (2014), 563-570.
- Sarıoğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım. 2020.
- Yalın, Salih. *İbn Rüşd Felsefesinde Kategoriler*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Yalın, Salih. "İbn Rüşd ve Metafizik". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. Ed. Eyüp Bekiryazıcı. 7/607-636. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Yalın, Salih. *İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

İmam Mâturîdî'nin Te'vîl ve Haber Teorilerinin Mukayesesi

The Comparison of Ta'wîl and Āhād Riwaya Theories of İmām al-Mâturîdî

Tunahan ERDOĞAN

Dr., Tunahan Erdoğan, tunahanerdogan1234@hotmail.com, Orcid ID: 0000-0003-3374-6063

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	1 Nisan / April 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	16 Eylül / September 2021
Yayın Tarihi – Date Published	20 Eylül / September 2021
Yayın Sezonu	Temmuz – Ağustos - Eylül
Pub Date Season	July – August - September

Atıf / Cite as: Erdoğan, T. (2021), İmam Mâturîdî'nin Te'vîl ve Haber Teorilerinin Mukayesesi/The Comparison of Ta'wîl and Āhād Riwaya Theories of İmām al-Mâturîdî. Turkish Academic Research Review, 6 (3), 1053-1085. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/64962/908061>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



İmam Mâturîdî'nin Te'vîl ve Haber Teorilerinin Mukayesesi¹

Tunahan ERDOĞAN

Öz

Bu makalede, âhâd haberlerin ve âyetler hakkında yapılan te'vîllerin kabul edilebilmesi için Mâturîdî'nin (ö. 333/944) öne sürdüğü şartların tespit edilmesi ve onun düşünce sisteminde kabul şartları ve hükümleri bakımından haber-i vâhid ile te'vîl arasında bir mukayese yapılması amaçlanmaktadır. Kaynaklarda kelimeler, fıkıh, usûl, tefsir ve mezhepler tarihi alanlarında çok sayıda eser verdiği belirtilen Mâturîdî'nin, günümüze yalnızca *Kitâbü't-tevhîd* ile *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli eserlerinin ulaştığı bilinmektedir. Bahsi geçen eserlerinde o, te'vîlin ve âhâd haberlerin kabul edilebilmesi için öne sürdüğü şartları sistematik biçimde açıklamamıştır. Bununla birlikte özellikle *Te'vîlât*'teki bazı açıklamaları ve uygulamaları, söz konusu şartları tespit edebilmemize imkân sağlamaktadır. Çalışmada doküman analizi yöntemi kullanılarak Mâturîdî'nin söz konusu eserlerinde te'vîl ve âhâd haberler hakkındaki görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre onun düşünce sisteminde haber-i vâhid ile te'vîl, hem kabul şartları hem de doğurduğu hükümler bakımından aynı düzlemde değerlendirilmektedir. Onun düşüncesinde gerekli şartları taşıdığı takdirde hem haber-i vâhid hem de te'vîl kesinlik değil, zann-ı gâlib bildirmektedir. Her ikisi de şehâdet bilgisi gerektiren konularda olmasa da ahkâm konusunda delil olabilir. Mâturîdî'nin âhâd haberleri kabul kriterlerinin neredeyse tamamı metin ve muhtevâ ile ilgilidir. Son derece nadir görülen ve hiçbir zaman yaklaşımının odak noktasını teşkil etmeyen senedle ilgili açıklamaları ya başka deliller vasıtasıyla önceden ulaştığı hükmü teyit etme ya da muhatabına kendi argümanı ile cevap verme amacı gütmektedir. Bununla birlikte Mâturîdî teorik olarak bir haberin sıhhatini tespit için râvîlerin hallerinin incelenmesini de gerekli görmektedir. Diğer taraftan onun düşüncesinde kaynağına nispetinin kesin olması bakımından mütevâtir haber ile murâd-ı ilâhînin kesinliği bakımından tefsir arasında da büyük benzerlikler bulunmaktadır. Ayrıca Mâturîdî'nin sahih olmadığını düşündüğü âhâd haberleri ve doğru bulmadığı te'vîlleri reddederken kullandığı tabirler de hemen hemen aynı ifade kalıplarından oluşmaktadır. Bu ifadeler hadisçilerin terminolojisinde olduğu gibi senedle ilgili değil, muhteva ile ilgilidir. Sözü edilen hususlardaki benzerliklerin sebebi Mâturîdî'nin delilleri kesinlik ve zan üzerinden ele alan kelamcı kimliğinin yansıması olmalıdır. Belirtilen hususlar aynı zamanda Mâturîdî'nin, hadisleri hadisçilerin yönteminden farklı bir şekilde değerlendirdiğini göstermektedir. Bu çalışmanın kelâm, usûl ve tefsir alanlarında temâyüz etmiş bir âlimin âhâd haberlere muhteva merkezli yaklaşım metodunu yansıması umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mâturîdî, Haber-i Vâhid, Te'vîl, Mütevâtir Haber, Tefsir.

¹ Bu makale, "İmam Mâturîdî'nin Düşüncesinde Hadis" başlıklı doktora tezimizden yararlanılarak oluşturulmuştur.

The Comparison of Ta'wîl and Āhād Riwaya Theories of İmām al-Mâturîdî

Abstract

In this article, it is aimed to determine the conditions put forward by al-Mâturîdî (d. 333/944) in order to accept āhād news (khabar al-wāhid) and ta'wîl (interpretation of Qur'ān) applied to verses and to make a comparison between āhād news and ta'wîl in terms of accepting conditions and provisions in his system of thought. It is known that al-Mâturîdî who is declared to have produced many works in the fields of kalām, fiqh, usûl, tafsîr and sects has reached up to today only with *Kitāb al-tawhîd* and *Ta'wîlāt al-Qur'ān*. In his aforementioned works, he did not systematically explain the conditions he put forward for the acceptance of the ta'wîl and the āhād news. However, some of his explanations and applications, especially in *Ta'wîlāt*, allow us to determine these conditions. In this study it is tried to identify al-Mâturîdî's views about the āhād news and ta'wîl in these works by using the document analysis method. According to this, in his system of thought, khabar al-wāhid and ta'wîl are evaluated at the same level both as acceptance conditions and as the provisions it brings. In his understanding, if they carry necessary conditions, both khabar al-wāhid and ta'wîl convey conjecture, not certainty. Although both cannot be evidence in the topics that require knowledge of testation, they may be in the topics regarding the judgment. Almost all of the acceptance criteria of al-Mâturîdî's āhād news are related to the text and content. His explanations about the sanads, which are extremely rare and never constituted the focal point of his approach, aim either to confirm the verdict reached by means of other evidence or to answer the interlocutor with his own argument. In addition, theoretically al-Mâturîdî also considers it necessary to examine the state of the narrators in order to determine the validity of a news. On the other hand, in his view, there are great similarities between the mutawātir khabars in terms of the certainty of the relation of its source and the tafsîr in terms of the certainty of divine purpose. In addition, the descriptions that al-Mâturîdî uses when rejecting the āhād news, which he thinks they are not valid, and the ta'wîl, which he does not consider true, consist of almost the same expression patterns. As in the terminology of the hadith scholars, these expressions are not related to the basis, but to the content. The reason for these similarities in the aforementioned points should be the reflection of al-Mâturîdî's theologian identity, which deals with the evidence through certainty and suspicion. The mentioned points also show that al-Mâturîdî has evaluated hadiths differently from the method of hadith scholars. The present study is expected to reflect the content-centered approach method of a scholar who has come to the fore in the fields of kalām, methodology and tafsîr.

Keywords: al-Mâturîdî, Khabar al-Wāhid, Ta'wîl, Khabar al-Mutawātir, Tafsîr.

Structured Abstract

Ta'wîl and khabar al-wāhid are concepts that express the circle of probability in Islamic sciences. Ta'wîl is used for possible interpretations that do not rely on definitive evidence on what is the wish of Allah from the divine address, Qur'ān, and that states a strong assumption. Āhād news, on the other hand, states a strong assumption belonging to the source of the word based on the Prophet or his Companions. The concepts that express the certainty in the disciplines of Islamic knowledge are tafsîr and reliable report (al-khabar al-mutawātir). While tafsîr expresses explanations based on definite evidence in determining the wish of Allah,

reliable reports provide definite information about the state of belonging to the source of the word. Abū Mansūr Muhammad al-Māturīdī (d. 333/944), the most important representative of the Transoxiana Hanafī tradition in the 4th century of the Islamic calendar, who stands out with his theologian and interpretative identity, in his tafsīr titled *Ta'wīlāt al-Qur'ān* and in his kalām book titled *Kitāb al-Tawhīd*, divided both the statements about the Qur'ān and the news in a dual classification in terms of expressing certainty or suspicion, and separated the areas where each is valid. Although he conveys the information that tafsīr belongs to companions and ta'wīl belongs to fiqh scholars, according to al-Māturīdī, it is possible for companions to perform tafsīr and fiqh scholars to perform tafsīr. What is decisive in this matter is not who made the ta'wīl and tafsīr, but the fact that the evidence on which it is based is definite or imaginary. In the thought of al-Māturīdī, the fact that ta'wīl is legitimate and the news as acceptable depends on a number of conditions. These conditions are generally arranged on the basis of not contradicting the evidence, which is considered stronger and called the original. In the thought of al-Māturīdī, acceptance of ta'wīl and āhād news depends on; that it is likely or possible in terms of Arabic language rules; that it should not contradict evidences such as the Qur'ān, sunnah, ijma and reason (al-aql); that it does not conflict with the general goals and objectives of religion; that it does not contain any item harming the imagination of Allah, prophets and companions and damaging the title of ismet. al-Māturīdī does not show much interest in the terminology of hadith scholars in the expressions he uses to reject the ta'wīl and āhād news that are contrary to one of the aforementioned conditions. Although he sometimes uses the concepts of hadith such as not real, not fixed, and false, it seems that the conditions of clearance and definite he observes in his tafsīr narrations are related to the fact that the news is reported as mutawātir. Unlike the terminology of the hadith scholars, other concepts such as superstitious, invalid, impossible, illusory, unlikely, which he uses to reject the āhād news and ta'wīl, are related to content, not to the basis. As it is attempted to be shown in this study, the conditions considered by al-Māturīdī for the acceptance of ta'wīl and āhād news are also content-centered, not basis-centered as in hadith scholars. Even though he rarely uses basis criticism in his practices, basis criticism is never the focal point of his approach. He uses the basis criticism either to support his conclusion based on the text and content, or to answer the interlocutor with his own argument. In addition, in terms of the judgments and consequences it causes, the ta'wīl and āhād news are evaluated on the same level by al-Māturīdī. Accordingly, ta'wīl and āhād news are not valid in areas that require definite evidence, which he calls witnessing, but they are valid in matters of deeds. Briefly stated, in the thought of al-Māturīdī, āhād news and ta'wīl are evaluated in the same way in many aspects. In the study, the fact that al-Māturīdī evaluates the āhād news and ta'wīl at the same level in terms of the acceptance conditions, the results it causes and the expressions he uses to reject them is attempted to be shown through the theoretical explanations and practices in his works. Along with these similarities, the news and ta'wīl should not be considered in the same position in all aspects in the thought of al-Māturīdī, because there are many explanations that he prioritizes the āhād news, in terms of being evidential, against the ta'wīl. Considering his theoretical explanations and practices, the evaluation and usage of the narration by al-Māturīdī clearly reveals that he is the representative of the ahl al-ra'y tradition. However, although it is not seen much in his practices, he considers theoretically necessary to examine the states of the narrators in order to determine the validity of the news.

Giriş

Ülkemizde Mâturîdî'nin (ö. 333/944) tefsir anlayışını ve bilgi teorisini inceleyen çalışmalar son yıllarda artış göstermiştir. Genel olarak Mâturîdî mezhebine mensup âlimlerin ve özel olarak Mâturîdî'nin hadis ve sünnet anlayışını inceleyen çalışmaların sayısında da belirgin bir artış söz konusudur.² Fakat görebildiğimiz kadarıyla Mâturîdî'nin te'vîl ve haber teorilerini mukayeseli olarak ele alan, kabul şartları ve hükümleri açısından iki konu arasındaki benzerlikleri ortaya koyan bir çalışma bulunmamaktadır.

Bu makalede *Te'vilât* isimli tefsiri ve *Kitâbü't-tevhîd* isimli kelimeler üzerindeki Mâturîdî'nin âhâd haberlerin ve te'vîlin kabulü için dikkate aldığı şartlar tespit edilmeye çalışılacaktır. Sonrasında kabul şartları, hükümleri ve reddetmek için kullandığı ifadeler üzerinden onun âhâd haberlere ve te'vîle yaklaşımı mukayese edilecektir. Başlıkta da işaret edildiği gibi burada bir bütün olarak Mâturîdî'nin hadis ve sünnet anlayışını ele almaktan ziyade, onun yalnızca âhâd haberler ve te'vîle bakışı ile sınırlı kalınarak bir değerlendirme yapılacaktır. Bu bağlamda günümüze ulaşan eserlerinde Mâturîdî'nin âhâd haberler ve te'vîle yönelik teorik açıklamaları ve uygulamaları taranmıştır. Mâturîdî'nin hadis ilmine yönelik herhangi bir eseri bulunmamaktadır. Bununla birlikte kelâm, tefsir, fıkıh ve usûl alanlarında yetkin bir âlim olduğu belirtilen Mâturîdî, *Te'vilât* isimli eserinde özellikle fıkıh ve tefsir konularında hadis rivâyetlerine sıklıkla müracaat etmiş ve rivâyetlerle ilgili çeşitli açıklamalarda bulunmuştur.

Mâturîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli tefsirinin mukaddimesinde belirttiğine göre tefsir ve te'vîl arasında birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Söz konusu farklılıkları şu şekilde ifade etmek mümkündür:

a. Tefsir sahâbeye, te'vîl fukahâyaya aittir.

Mâturîdî'nin konuya ilişkin ifadeleri şunlardır:

“Denildiğine göre tefsir ile te'vîl arasındaki fark şudur: Tefsir sahâbeye, te'vîl ise fukahâyaya aittir. Bu, şu anlama gelmektedir: Sahâbe hâdiselere (el-meşâhid) tanıklık etmişlerdi. Onlar âyetlerin hangi olaylar hakkında indiğini biliyorlardı. O halde gözleri ile gördükleri (mu'âyene) ve âyetlerin

² Mâturîdî ve Mâturîdilik hakkında yapılan tüm çalışmaları derleyen bir bibliyografya için bkz. Teber, Ömer Faruk-Akgün, Ahmet Tunahan, “İmam Mâturîdî ve Maturidilik Hakkında Bibliyografya”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2019, c. 12, sy. 2, s. 685-847.

inişine tanıklık ettikleri (şehâdet) için sahâbenin âyetleri tefsir etmeleri daha önemlidir.”³

Mâtürîdî'nin “Denildiğine göre tefsir ile te'vîl arasındaki fark şudur:” şeklindeki ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla tefsirin sahâbeye, te'vîlin fukahâyâ ait olduğu düşüncesi ilk defa onun tarafından ortaya konulan bir görüş değil, önceden bilinen bir husustur. Bu bakımdan tefsir ve te'vîlin farklı anlamlara karşılık geldiğini ilk defa Mâtürîdî'nin dile getirdiğinin doğrudan ya da dolaylı olarak ifade edilmesi⁴ doğru görünmemektedir.⁵

Mâtürîdî'nin tefsir mukaddimesinde yer verdiği ifadeleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde onun tefsirin sahâbeye ait olduğunu söylemesinin temelinde sahâbenin hâdiselere tanıklık etmesinin yani Kur'ân âyetlerinin hangi olaylar hakkında indiğine bizzat gözleriyle şahitlik etmelerinin yattığı anlaşılmaktadır. Tefsir ve te'vîl açısından meseleye bakıldığında Mâtürîdî'nin hâdiselere tanıklık etmeyen ve âyetlerin nüzûlüne şahitlik yapmayan ya da bunu aracısız olarak bizzat Hz. Peygamber'den duymayan sahâbilerden gelen rivâyetleri tefsir kapsamında değerlendirmedini söylemek mümkündür.⁶ Çünkü âyetlerin nüzûlüne şahitlik etmeyen ve bunu daha sonra Hz. Peygamber'den bizzat duymayan sahâbiler, söz konusu bilgileri ancak kendilerine başka bir sahâbîden ulaşacak haber aracılığıyla bilebilirler. Oysa Mâtürîdî'ye göre haber bilgisi kesinlik ifade etmemektedir. Buna karşılık onun ‘ıyân ve müşâhede bilgisi olarak isimlendirdiği duyu bilgisi en üstün, en kapsamlı ve şüpheleri en kesin biçimde ortadan kaldıran bilgi türünü

³ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, I, 3.

⁴ Tefsir-te'vîl ayrımının Mâtürîdî'ye özgü olduğunu ya da bu kavramlara öncesinde sahip olmadığı anlamların ilk defa Mâtürîdî tarafından yüklendiğini doğrudan ya da dolaylı olarak ifade eden bazı çalışmalar için Bkz. Özdeş, Talip, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 90; Kutlu, Sönmez, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 4. bs., Otto, Ankara 2012, s. 30-31; Çalışkan, İsmail (2010). Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri, *Milel ve Nihal*, 7 (2), 67-93, s. 76-79; Yüksek, Muhammed İsa, “Tefsir Metodolojisinde Anlam-Yorum Ayrımının Temelleri-The Basis of the Distinction of Meaning-Interpretation in Tafsîr Methodology”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018): 113-139. s. 133; Teber, Hatice, “Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı Temelinde Kur'ânî Bir Kavram Olarak “Tatavvu”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2019, cilt: VIII, sayı: 3, s. 174-175.

⁵ Enes Büyük'ün isabetle belirttiği gibi tefsir-te'vîl ayrımı Mâtürîdî'den önceki âlimlere dayanmaktadır ve Mâtürîdî bunu onlardan nakletmektedir. Büyük, Enes, “Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun Te'vîlât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme [Tafsîr-Ta'vîl Distinction of Mâtürîdî and an Evaluation of Its Practical Value in Ta'vîlât]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 213-232. s. 218-222.

⁶ Yılmaz, Sabri, *Kelam'da Te'vîl Sorunu*, 2. bs, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019, s. 20-22; Gengil, Veysel, “Mâtürîdî'de Tefsir Te'vîl Ayrımı Meselesi”. *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (Eylül 2019): 805-839, s. 809-810.

oluşturmaktadır.⁷ Nitekim Mâtürîdî haber vasıtasıyla elde edilen bilginin hislerle elde edilen bilgi derecesinde kesinlik taşımadığını “Haber (bilgisi) mu‘âyene (hislerle elde edilen bilgi) gibi değildir.” (ليس الخبر كالمعاينة) sözünü nakletmek suretiyle de ifade etmektedir.⁸

b. Murâd-ı ilâhîyi tespit hususunda tefsir kesinlik, te'vîl zan ve ihtimâl bildirir.

Mâtürîdî'ye göre sahâbenin tefsiri, Allah'ın kastettiği hakiki manaya karşılık gelir. Onların tefsiri tıpkı bir şeyi gözle görmek (müşâhede) gibidir. Te'vîl ise bir işin nihâyetinin açıklanması demektir. Mâtürîdî te'vîl hakkında Ebû Zeyd'den⁹ (ö. 215/830) şu sözleri aktarmaktadır:

“Te'vîlin manası, eğer bu söz Allah'ın değil de başkasının sözü olsaydı şu gibi farklı manalara gelirdi demektir. Te'vîl bir sözün içerebileceği muhtemel manalara yöneltilmesi (tevcîh) demektir. Te'vîlde tefsirde olduğu gibi katı davranma ve bir tehdit söz konusu değildir. Te'vîl Allah hakkında şahitlik yapma anlamı içermez. Çünkü te'vîlde Allah'ın muradından (kesin bir şekilde) haber verme söz konusu değildir. Te'vîlde ‘Allah bununla şunu murad etmiştir.’ denilmez, ‘Bu söz, şu muhtemel manalara gelebilir.’ denilir. Te'vîl insan sözüdür, kelâmında gizlediği hikmetleri en iyi bilen ise Allah'tır.”¹⁰

⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ali Haydar Ulusoy, Mizan Yayınevi, İstanbul 2008, XI, 18; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 3. bs., thk. Bekir Topaloğlu, TDV Yay., Ankara 1438/2017, s. 86. Mâtürîdî “Böylece biz onu, annesine, gönlü rahatlasın, gam çekmesin ve Allah'ın va'dinin gerçek olduğunu bilsin diye geri verdik.” (Kasas, 28/13) âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: “Mûsâ'nın annesi Allah'ın (onu kendisine geri vereceği) va'dinin hak olduğunu kesin olarak biliyordu. Fakat o bunu ‘ıyân ve müşâhede bilgisi olarak değil, haber bilgisi olarak biliyordu. Sanki Allah, “Onun haber bilgisi olarak bildiği şeyi ‘ıyân ve müşâhede bilgisi olarak da bilmesi için Mûsâ'yı ona geri verdik.” demek istemiştir. Çünkü müşâhede ve ‘ıyân bilgisi daha güçlü, daha açık seçik ve şüpheleri daha fazla gideren bir bilgi türüdür. Görmez misin, İbrahim de ölülere dirilteceğini kesin olarak bildiği halde Allah'tan bunu kendisine göstermesini istemişti. Fakat o bunu haber bilgisi olarak biliyordu. Allah ona ‘ıyân ve müşâhede bilgisi olarak da bunu göstermek istedi. Çünkü ‘ıyân ve müşâhede bilgisi haber bilgisine göre daha güçlü, daha açık seçiktir, ayrıca kuruntuları daha kesin biçimde ortadan kaldırır.” Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XI, 18; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 86.

⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, II, 173.

⁹ Ebû Zeyd Sa'îd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî. Basralı edebiyat ve dil âlimidir. Rivâyetlerinde sika ve sebt kabul edilmiştir. Başta lügat ve garîb kelimeler konusu olmak üzere farklı alanlarda çok sayıda eser vermiştir. Hicri 215 tarihinde vefat etmiştir. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târihu medîneti's-selâm ve ahbâru muhaddisihâ ve zikru kuttâniha'l-ulemâ min gayri ehlihâ ve vâridihâ*, 1. bs., thk. Beşşâr Avâd Ma'rûf, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1442/2001, X, 109-112; İbn Hallikân, Ebû'l-'Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân 'Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut 1398/1978, II, 378-380.

¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 3.

Mâtürîdî'nin tefsir mukaddimesindeki ifadelerinden ve bazı açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla te'vîlin sonraki fukahâyâ mahsus olması mutlaklık içermemektedir. Başka bir ifadeyle ona göre sahâbenin âyetler hakkında yaptığı bütün açıklamaların tefsir kapsamında değerlendirilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü o, sahâbenin zaman zaman kendi re'yleri ile de âyetler hakkında açıklamalar yaptıkları görüşündedir. Onların Hz. Peygamber'den aktardıkları bilgilere değil de kendi re'yelerine dayalı açıklamalarının te'vîl kategorisinde değerlendirilmemesi gerektiği bir hakikattir. Burada belirleyici olan te'vîlin kim tarafından yapıldığından ziyade açıklamaların dayandığı delillerin kat'î ya da zannî oluşudur. Mâtürîdî'ye göre âyetlerin nüzûlüne şahitlik etmeyen ve hadiseleri gözleri ile görmeyen ya da aracısız biçimde bunu daha sonra Hz. Peygamber'den öğrenmeyen sahâbîlerin yaptıkları açıklamalar tefsir değil, te'vîl kategorisinde değerlendirilmelidir.¹¹ Nitekim onun zaman zaman bazı sahâbîlerin açıklamalarını te'vîl olarak değerlendirmesi ve onları te'vîl ehli olarak nitelemesi de bunu göstermektedir.¹² Kâfiyeci'nin (ö. 879/1474) Mâtürîdî'den yaptığı bir alıntı bu hususu daha açık biçimde ortaya koymaktadır. Buna göre murâd-ı ilâhînin tespiti noktasında kesin bir yargıda bulunabilmek ve söz konusu açıklamayı tefsir olarak değerlendirebilmek için mütevâtir ve icmâ gibi kesin bir delil bulunması gerekmektedir. Kesin delilin varlığı, söz konusu âyetten Allah'ın muradının o olduğuna yönelik şahitlik yapmayı mümkün kılmaktadır. Dayanılan delil kesinlik içermiyorsa re'y ile tefsir yapılmış olmaktadır ki bu haramdır. Çünkü yalan ihtimali bulunan bir konuda Allah hakkında şahitlik yapılmış olmaktadır. Te'vilde ise şahitlik söz konusu değildir. Zira te'vîl, kesin bir yargıda bulunmaksızın zann-ı gâlib ile muhtemel anlamlara işaret etmekten ibarettir.¹³ Her ne kadar sahâbeden sonraki âlimlerin mütevâtir ve icmâ gibi kat'î bir delile dayanan açıklamalarının teorik olarak tefsir kabul edilmesi mümkünse de tevâtür ve icmâda sahâbenin de bulunmasının gerekli oluşu tefsirin pratikte yalnızca sahâbeye ait olduğunu göstermektedir. Çünkü sahâbenin icmâna aykırı bir icmâ geçerli olmadığı gibi onların bulunmadığı bir tevâtürden söz etmek de mümkün değildir.

¹¹ Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun Te'vîlât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", s. 222-225; Gencil, "Mâtürîdî'de Tefsir Te'vîl Ayrımı Meselesi", s. 806-809.

¹² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, III, 134-136; IV, 297; X, 14, 164, 186; XI, 368.

¹³ Kâfiyeci, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman, *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, 1. bs., thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, Mektebetü'l-kudsî, Kâhire 1419/1998, s. 22-23; Görgün, Tahsin, *İlâhî Sözün Gücü*, 2. bs., Küliyat Yayınları, İstanbul 2013, s. 227-230.

1. Mâturîdî'ye Göre Te'vîlin Kabul Edilmesinin Şartları

Mâturîdî, Hz. Peygamber'den ya da sahâbeden sâbit bir rivâyet bulunması durumunda âyetlerin anlamını öncelikle söz konusu rivâyet doğrultusunda tespit etmektedir. Hz. Peygamber'den ya da sahâbeden bir açıklama bulunmuyorsa âyetler hakkında sonraki müfessirlerin kendi bilgileri ve ilmî gayretleri dâhilinde ortaya koydukları yorumları da geçerli kabul etmektedir. Fakat bu konuda ilkesiz ve sınırsız davranılması kimi insanların âyetleri kendi arzu, istek ve temayüllerine göre keyfî bir şekilde yorumlaması sonucunu doğurabileceği için o, te'vîlin makbul ve geçerli sayılmasını bazı şartlara bağlamaktadır. *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli tefsirindeki bazı açıklamalarından hareketle söz konusu şartların şu başlıklar altında değerlendirilmesi mümkündür:

1.1. Te'vîlin Arap Dili Açısından Mümkün ve Muhtemel Olması

Mâturîdî'nin düşüncesinde te'vîl, sözün muhtemel manalarından birine yönlendirilmesi demek olduğuna göre âyetler hakkında yapılan te'vîlin öncelikle o sözün âit olduğu dil kuralları açısından mümkün ve muhtemel olması gerekmektedir. Onun düşüncesinde Arap dilindeki kullanım ve kurallar açısından mümkün olmayan te'vîller reddedilir. Örneğin Şâfiî (ö. 204/820) “Haksızlık yapmaktan korkarsanız bir eş alın ya da sahip olduğunuz (câriyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız/haksızlık etmemeniz için en uygun olanıdır.”¹⁴ meâlindeki âyette yer alan “أَلَّا تَعُولُوا/ellâ te'ûlû” ifadesini “daha çok iyâl/eş, çoluk çocuk sahibi olmamanız için...” şeklinde anlamaktadır.¹⁵ Mâturîdî, Arap dilinde çok sayıda iyâl sahibi olma anlamını ifade etmek için if'âl kalıbından “أَعَال يُعِيل” dendiğini, âyette yer alan sülâsî formdaki “عَالٌ يُغُول” kalıbının ise zulüm, haksızlık ve haddi aşmak anlamlarında kullanıldığını söyler. Bundan dolayı o, Şâfiî'nin âyete verdiği anlamı dil açısından doğru bulmaz. Mâturîdî, âyette yer alan “أَلَّا تَعُولُوا/ellâ te'ûlû” ifadesi hakkında kendi te'vîlinin doğru olduğunu ispatlamak için getirdiği bu dilsel izahın yanı sıra Hz. Peygamber'den rivâyet edilen bir hadisi de delil olarak kullanır. Buna göre Hz. Peygamber *أَبْدَأُ بِمَنْ تَعُولُ* “(Sadaka verirken) yükümlülüğün altındaki kişilerden başla!” buyurmuştur. Ona göre bu rivâyet, “Nafakasını vermekle yükümlü olduğun kişilerden başla!” yani “Nafakasını vermediğin takdirde zâlim durumuna düşeceğin kişilerden başla!” demektir. Bir kimse aile fertleri için harcamada bulunduğu zaman Arap dilinde “عَالٌ يُغُول” denir. Bu kelimede iyâlin çokluğunu bildiren bir anlam bulunmamaktadır. Ayrıca ona göre eğer âyet iyâlin çokluğu anlamında kabul edilirse, bu durumda tek eşle evli olanın da çok sayıda iyâl sahibi

¹⁴ Nisâ, 4/3. *فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعُولُوا فَوَاجِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَلَّا تَعُولُوا*

¹⁵ Bkz. eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs, *el-Ûm*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1410/1990, V, 114.

olmuş olması gerekirdi. Kısaca “أَلَّا تَعُولُوا” ifadesi, Mâturîdî’ye göre dil açısından Şâfiî’nin dediği gibi “daha çok iyâl sahibi olmamanız için...” manasını değil, “zulmetmemeniz ve taraf tutmamanız için...” manasını ifade etmektedir. Bu yüzden ona göre Şâfiî’nin söz konusu te’vîli doğru değildir.¹⁶

Mâturîdî’nin dilsel te’vîller hakkında bir başka Şâfiî eleştirisi, “Câriye’nin iddeti iki hayızdır.”¹⁷ rivâyetindeki “iki hayız” ifadesini Şâfiî’nin “iki temizlik halî” olarak yorumlamasına yöneliktir. Mâturîdî bu konuda Şâfiî’yi gaflete düşmekle ve tartışmada haddi aşmakla itham eder. Ona göre Arap dilini konuşanlar nezdinde “hayız” kelimesinin anlamı son derece açıktır. Bu anlam, onlardan semâ‘ ile sâbit olmuştur. Mâturîdî’ye göre “hayız” kelimesinin “temizlik” manasında olduğunun söylenilmesi, aynı zamanda Arapların en fasîhi ve bütün insanların en bilgilisi olan Allah Rasûlü’nün Arap dilini bilmediği ithamını da içermektedir. Çünkü bu durumda onun Arap diline aykırı olarak hayız halini “tuhr”, yani temizlik ile ifade ettiği söylenmiş olmaktadır.¹⁸

Mâturîdî’nin dilsel kullanım açısından uygun görmediği için tenkit ettiği yorumlara bir başka örnek “Yeri de uzatıp yaydık, oraya sabit dağlar yerleştirdik, orada miktarı ve ölçüsü belirli olan şeyler bitirdik.”¹⁹ meâlindeki âyet hakkındadır. Mâturîdî’nin belirttiğine göre bazı müfessirler “Orada miktarı ve ölçüsü belirli olan şeyler bitirdik.” ifadesini “altın, gümüş, demir, kurşun vb. yerden çıkarılan her şey” şeklinde te’vîl etmişlerdir. Fakat Mâturîdî bu te’vîli doğru bulmamakta ve şöyle demektedir: “Bu yorum doğru gözükmemektedir. Çünkü altın, gümüş ve demir hakkında bitkiler ve yerden yetişen diğer şeylerde söylendiği gibi “أُنْبِتَ فِي الْأَرْضِ” yani “Yerde yetişti.” ifadesi kullanılmaz. Bunlar için “جَعَلْنَا فِيهَا” veya “خَلَقْنَا فِيهَا” yani “Biz orada yarattık.” ifadesi kullanılır.²⁰

Açıklamalarından anlaşıldığı gibi Mâturîdî dil açısından mümkün ve muhtemel olmayan te’vîlleri kabul etmemektedir. Ayrıca onun, âyetler hakkında yaptığı te’vîllerden sonra “Dilde bu şekilde bir kullanım câizdir.”²¹ “Dilde bu şekilde bir kullanım mevcuttur.”²² gibi açıklamalarından da te’vîlin kabulünde, te’vîlin dil kuralları ve kullanımını açısından mümkün olmasını şart koştuğu

¹⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 15-16.

¹⁷ Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk el-Ezdî, *es-Sünen*, 1. bs., thk. ‘Âdil Muhammed ‘Îmâd ‘Abbâs, Dâru’t-te’sil, Kahire 1436/2015, “Talâk”, 6; et-Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (Yezîd), *Sünenü’t-Tirmizî*, 2. bs., thk. İbrahim Utbe Avd, Şeriketi mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1395/1975, “Talâk”, 7.

¹⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 62.

¹⁹ Hier, 15/19.

²⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, VIII, 20.

²¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 39, 83, 260 vd.

²² Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 309; VI, 310; X, 32 vd.

anlaşılmaktadır. Bununla birlikte onun nasların yalnızca zâhirlerini dikkate alan lafızcı bir yaklaşıma sahip olduğu düşünülmemelidir. Mâturîdî, sözün hikmet ve anlamının yalnızca dil ve lügatin zâhiri ile anlaşılamayacağını, sözün sadece zâhirine bağlanıp kalmanın hikmet ve mana arayışının önünü kapatacağını ifade eder. Mâturîdî *فُوا أَنْفُسَكُمْ*²⁴, *أَزْوَاجًا*²³, *جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا* ve *وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ*²⁵ gibi ifadelerin her birinde *الأنفس* kelimesinin zikredilmesini, fakat dil ve lügat açısından aynı oldukları halde her birinden farklı bir mananın anlaşılmasını buna örnek olarak gösterir.²⁶ Ayrıca o her fırsatta hükümler ve şeriatlerin lafızlar üzerine değil, lafızların içine yerleştirilmiş anlamlar üzerine bina edildiğini ifade etmektedir.²⁷ Nitekim Nesefî'nin (ö. 508/1115) Mâturîdî hakkındaki ifadeleri de onun naslardan hüküm istinbât etme ve lafızların içine yerleştirilmiş olan anlamları çıkarma yönüne vurgu yapmaktadır.²⁸

Mâturîdî'nin dil açısından uygun olmadığı gerekçesiyle reddettiği bir başka te'vîl de şudur: “Kadınlardan zihâr ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin, eşleriyle ilişkiye girmeden önce bir köleyi hürriyetine kavuşturmaları gerekir.”²⁹ meâlindeki âyette yer alan “*العود*” yani dönme fiili ona göre, kocaların kendilerine haram kıldıkları cinsel ilişkiyi tekrar eski hâline yani helallığe döndürmeleri ve zihârlarını bozmaları anlamına gelmektedir. Oysa Şâfiî bu âyetteki “dönme” fiilini, kocanın nikâhı elinde tutmak ve evliliği devam ettirmek istemesi şeklinde te'vîl etmiştir. Mâturîdî'ye göre bu şekilde bir te'vîl fâsiddir. Çünkü Evs b. Sâmit (ö. 34/654-655) karısına zihâr yaptığı zaman Hz. Peygamber ona nikâhı devam ettirmek isteyip istemediğini sormamış, yalnızca zihâr kefareti vermesini emretmiştir. Ona göre “*avd*” kelimesinin “*imsâk*” manasına geldiğini söylemek doğru değildir. Zira kadını nikâhında tutmak (*imsâk*), ona dönmek şeklinde anlaşılabilir. Arap dilinde bir şeyi “elde tutmak”tan “*العود إليه*”/ona dönmek” şeklinde de bahsedilemez. Sonuç itibarıyla Mâturîdî'ye göre söz konusu kişilerin âyette yer alan “*avd*” fiilini “*imsâk*” şeklinde te'vîl etmeleri Arap diline (lügat) aykırıdır.³⁰

Mâturîdî dil kuralları açısından mümkün ve muhtemel olmasını şart koşmakla birlikte yalnızca dil açısından mümkün olmasını te'vîlin geçerli kabul edilebilmesi için yeterli görmez. Ona göre te'vîl dil açısından mümkün olmasının

²³ Nahl, 16/72.

²⁴ Tahrîm, 66/6.

²⁵ Nisâ, 4/29.

²⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 152.

²⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 137. Te'vil'de lafız ile mana arasındaki ayrılmaz ilişkiye dair açıklama için bkz. Yılmaz, Sabri, *Kelam'da Te'vil Sorunu*, 2. bs, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019, s. 20-22.

²⁸ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 358-359; II, 831-832.

²⁹ Mücâdele, 58/3.

³⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 23-25.

yanı sıra diğer dinî delillerle de çelişmemelidir. Mesela zihâr âyetindeki “avd/dönme” ifadesini bazı kimseler, kocaların eşlerini kendilerine tekrar helal kılmak için zihârlarını bozmaları anlamında değil, haramlığın tahakkuk etmesi için zihâr sözünü tekrar etmeleri şeklinde te’vîl etmişlerdir. Onlara göre zihârdaki haramlık “Sen bana artık anam(ın sırtı) gibisin!” sözünün ilk defa söylenmesi ile değil, âyette geçen “...sonra söylediklerine dönenlerin/söylediklerini tekrar edenlerin...” ifadesinden dolayı ikinci defa söylenmesi ile gerçekleşir. Mâturîdî’ye göre her ne kadar âyette kullanılan “ثُمَّ يَغُودُونَ لِمَا قَالُوا” ifadesinin zâhir anlamı, dil açısından böyle bir te’vîle ihtimal taşısa da bu, hem icmâa hem de şer’î bazı asıllara aykırıdır. İcmâa aykırı olmasının sebebi selef ve halef âlimlerinin âyetten kast edilen anlamın bu olmadığına ittifak etmeleridir. Şer’î asıllara muhâlif olmasının sebebi ise alışveriş, talâk, köle azadı ve kiralama gibi işlemlerde helallik ve haramlığın sözün tekrarına değil, ilk söylenişine bağlı olmasıdır. Tıpkı söz konusu meselelerde olduğu gibi zihârdaki da haramlığı gerektiren şey, zihâr sözünün tekrar edilmesi değil, ilk söylenmesidir. O halde haramlığı sözün ilk söylenişine değil de haramlığı gerektiren sebebin tekrar edilmesine bağlamak, şer’î asıllara muhâlefet etmek demektir. Mâturîdî’ye göre Şâfiî’nin süt emmede haramlığı ilk emmeye değil de emme fiilinin birkaç defa tekrar edilmesine bağlaması da aynı sebepten dolayı bâtil bir görüştür. Nitekim Hz. Peygamber’in Evs b. Sâmî’e zihâr sözünü tekrar söyletmeden kefarete vermesini emretmesi de hükmün sözün tekrarına bağlı olmadığını göstermektedir.³¹ Özetle Mâturîdî’ye göre dil açısından mümkün ve muhtemel olması te’vîlin kabul edilebilmesi için gerek şarttır; fakat yeter şart değildir.

1.2. Kur’ân’ın Açık Beyanları ile Çelişmemesi

Mâturîdî huccetlerin aslı olarak nitelediği Kur’ân’a³² aykırı gördüğü te’villeri kabul etmez. Örneğin, “Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir.”³³ meâlindeki âyet Mâturîdî’ye göre Mu‘tezile’nin aslah anlayışını reddetmektedir. Mu‘tezile’nin düşüncesinde en güzel olanı yaratmak Allah için vâcip olduğundan onlara göre, hikmetin bazı kimselere değil, herkese verilmesi gerekirdi. Hâlbuki söz konusu âyet, hikmetin insanların bir kısmına verildiğini haber vermektedir. Bundan dolayı herkese hikmet verildiğinin söylenmesi Kur’ân’a aykırı ve kabul edilemez bir yorumdur.³⁴ Mâturîdî’ye göre

³¹ Mâturîdî, *Te’vîlât*, XV, 25-26.

³² Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Şerhu Te’vîlâtî’l-Kur’ân*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Medine Bölümü, nr. 179, s. 51b.

³³ Bakara, 2/269.

³⁴ Mâturîdî, *Te’vîlât*, II, 190.

“Allah kimi dilerse onu şaşırtır, dilediği kimseyi de doğru yola iletir.”³⁵ meâlindeki âyet de Allah'ın bazı kimseler için hidâyeti, bazıları için dalâleti dilediğini bildirmektedir. O halde ona göre “Allah herkesin hidâyetini dilemiş, fakat herkes hidâyeti benimsememiştir.” diyenlerin ya da bunun aksini söyleyenlerin görüşü söz konusu âyete muhâlif olduğu için kabul edilemez bir anlayıştır.³⁶

Mâturîdî “Kitap, yalnız bizden önceki iki topluluğa indirildi...”³⁷ meâlindeki âyetten dolayı ehl-i kitâbın iki grup olduğunu ve Mecûsîlerin ehl-i kitaptan sayılmaması gerektiğini ifade eder. Zira onların da ehl-i kitâb kabul edilmesi durumunda kitâb ehlinin üç grup olması gerekir ki bu, Kur'ân'a aykırı bir yorum olur.³⁸

Mâturîdî'ye göre iftirâda bulunan kişi, kendisine had cezası uygulanmadan önce şahitlikte bulunursa şehâdeti kabul edilir, sonra yaparsa kabul edilmez. Şâfiî ise iftirâ edenin durumunun had cezasından önce de sonra da aynı olduğunu iddia etmiştir. Mâturîdî, Şâfiî'nin bu te'vîlinin Kur'ân'ın beyânına aykırı olduğu için kabul edilemeyeceğini söylemiştir.³⁹

Zihâr âyetinde “...sonra söylediklerine dönenlerin...”⁴⁰ ifadesinin anlamı hakkında Tâvûs b. Keysân'dan (ö. 106/725) nakledilen iki görüşten birinde dönmek fiili ile cinsel ilişki kastedilmiştir. Buna göre zihâr kefaretinin verilme vakti, kişinin karısıyla cinsel ilişkide bulunmasından sonra olmaktadır. Mâturîdî bu te'vîlin Kur'ân'a aykırı, uzak bir te'vîl olduğu kanaatindedir. Çünkü zihâr âyetinde “*مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا*/karısıyla cinsel ilişkiye girmeden önce...” ifadesiyle kefaretin cinsel ilişkiden önce verilmesi şart koşulmuştur. Oysa Tâvûs b. Keysân'ın yorumuna göre zihârda kefaretin, cinsel ilişkiden sonra verilmesi gerekmektedir. Mâturîdî'ye göre zihârın kendisi kefareti gerektirmez. Zihâr yalnızca cinsel ilişkinin belli bir süreliğine haram olmasını gerektirir. Ona göre kefareti sadece kocanın hanımına dönmesi ile söz konusu olabilir. Kocanın eşine dönmesi cinsel ilişki ile gerçekleşebileceği gibi eşini kendisine mubâh kabul etmesiyle de gerçekleşebilir. Öyle ki koca dönmeden hanımı vefat etse ya da zihârdan sonra koca hanımını boşasa kefareti gerektiren durum ortadan kalktığı için kefareti gerekmez. Kısaca kefareti zihârdan sonra helalliğin yeniden gerçekleşmesinin sebebidir. Bu yüzden Mâturîdî'ye göre Tâvûs b.

³⁵ En'âm, 6/39.

³⁶ Mâturîdî, *Te'vîlât*, V, 61.

³⁷ En'âm, 6/156.

³⁸ Mâturîdî, *Te'vîlât*, IV, 161.

³⁹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, X, 97-98. Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesi Mâturîdî'nin reddettiği başka bazı te'vîller için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlât*, IX, 122; XIII, 56, 149; XIV, 195; XV, 16; XV, 25; XV, 112.

⁴⁰ Mücadele, 58/3.

Keysân'ın zihâr âyetindeki dönme fiilini cinsel ilişki şeklinde te'vîl etmesi Kur'ân'a aykırı ve kabul edilemez bir te'vîldir.⁴¹

1.3. Akla Aykırı Olmaması

Mâturîdî, akla aykırı ve uzak gördüğü te'vîlleri reddeder ve genellikle uygun te'vîlin nasıl olması gerektiğini de belirtir. Örneğin, “Bugün hükümlanlık kimindir? Kahhâr olan tek Allah'ındır.”⁴² meâlindeki âyette yer alan sorunun, müfessirlerin çoğunluğu tarafından Allah'ın bütün varlıkları yok edip kendisinden başka hiçbir canlı kalmadığı zaman sorulacağı şeklinde yorumlanması, ona göre (akla ve hakikate) uzak, ihtimal dışı bir yorumdur. Çünkü kendisinden başka hiçbir canlı yokken Allah'ın böyle bir soru sorması ve sonra da bu soruya kendisinin cevap vermesinde hiçbir hikmet bulunmamaktadır. Ona göre bu sorunun, insanların tekrar diriltildikleri zaman sorulacak olması en doğru te'vîldir.⁴³

1.4. Sünnet ile Çelişmemesi

Mâturîdî sünnet ile çelişen te'vîlleri merdûd te'vîl kategorisinde değerlendirmektedir. Örneğin, ona göre borçlanmalarda bir şahit ve yemini gerekli görenlerin görüşü hem Kur'ân'a hem de sünnete aykırıdır. Sünnete aykırılık sünnette delilin davacıya, yeminin davalıya ait olmasından dolayıdır. Çünkü sünnette yemin davacının değil, davalının delili olarak belirlenmiştir.⁴⁴

Mâturîdî'nin sünnete aykırı gördüğü te'vîlleri reddettiğine bir başka örnek Hz. Peygamber'in Allah'ı gözü ile gördüğünü söyleyenlerin te'vîlleri ile ilgilidir. Mâturîdî bu yorumu da hem Kur'ân'a hem de mütevâtir sünnete aykırı kabul eder. Çünkü Hz. Peygamber, Allah'ı gözü ile görmediğini, fakat kalbi ile iki defa gördüğünü söylemiştir.⁴⁵ Bu yüzden ona göre Peygamber'in Allah'ı gözüyle gördüğüne yönelik te'vîller kabul edilemez.

1.5. İcmâ ile Çelişmemesi

Mâturîdî icmâa aykırı gördüğü te'vîlleri reddeder. Mesela, “Kadınlarından zihâr ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin, eşleriyle ilişkiye girmeden önce bir köleyi hürriyetine kavuşturmaları gerekir.”⁴⁶ meâlindeki âyette yer alan “avd” yani dönme fiili bazı kimseler tarafından kocaların eşlerini kendilerine tekrar helal kılmak için zihârlarını bozmaları anlamında değil, haramlığın tahakkuk etmesi için zihâr sözünün, yani “Sen bana artık anam(ın sırtı)

⁴¹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XV, 20-21.

⁴² Mü'min, 40/16.

⁴³ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XIII, 28.

⁴⁴ Mâturîdî, *Te'vîlât*, II, 210-211.

⁴⁵ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XIV, 195.

⁴⁶ Mücâdele, 58/3.

gibisin!” sözünün tekrar söylenilmesi şeklinde yorumlanmıştır. Onların âyetten anladıklarına göre haramlık, zihâr sözünün ilk söylenmesi ile değil, âyette geçen “...sonra söylediklerine dönenlerin/söylediklerini tekrar edenlerin...” ifadesinden dolayı ikinci defa söylenilmesi ile sâbit olur. Mâturîdî'ye göre her ne kadar âyette kullanılan lafzın zâhir anlamı dil açısından böyle bir te'vîle ihtimal taşısa da o, icmâa ve şer'î bazı usûle aykırı olduğu gerekçesi ile bu te'vîli doğru kabul etmez. İcmâa aykırı olmasının sebebi ise âyet ile kastedilen anlamın bu olmadığına herkesin ittifak etmiş olmasıdır.⁴⁷

Mâturîdî'nin icmâa ve Kur'ân'a aykırı olan te'vîlleri reddettiğine bir başka örnek, “Kıyametin bilgisi ona aittir. Onun bilgisi dışında hiçbir ürün kabuğundan çıkmaz, hiçbir dişi gebe kalmaz ve doğurmaz. Onlara ‘Bana koştüğünüz ortaklar nerede?’ diye seslendiği gün ‘Sana, buna bizden hiçbir şahit olmadığımı arz ederiz.’ derler.”⁴⁸ meâlindeki âyet hakkında Bâtınîlerin yaptıkları te'vîldir. Bâtınîlerin yorumlarına göre burada “es-sâ'a” ve “el-kıyâme” gibi isimler ile kast edilen, kendi mezheplerince inandıkları “kâimü'z-zamân” olan kişidir ve o vakti gelince ortaya çıkacaktır. Mâturîdî bu yorum hakkında şöyle der: “Bu iddialar, Kur'ân'da beyan edilen bilgilere ve yer ile gök ehlinin icmâlarına aykırıdır.”⁴⁹

1.6. Şer'î Asıllar ile Çelişmemesi

Mâturîdî Kur'ân ve sünnetten elde edilen şer'î asıl tabir ettiği birtakım ilke ve prensiplere aykırı yorumları reddeder. Ona göre zihâr âyetindeki⁵⁰ “avd” fiilinin zihâr sözünün tekrar edilmesi anlamına geldiği şeklindeki yorum şer'î asıllara aykırı olduğu için doğru değildir. Çünkü alışveriş, talâk, köle âzâdı, kiralama vb. konularda haramlık, sözün tekrar edilmesine değil, ilk söylenişine bağlıdır. Zihârda da haramlığı gerektiren şey, zihâr sözünün tekrar edilmesi değil, ilk defa söylenmesidir. Bu durumda haramlığı sözün ilk söylenişine değil de haramlığı gerektiren sebebin tekrar edilmesine bağlamak, şer'î asıllara muhâlefet anlamı taşımaktadır. Bu ilkeye bağlı olarak o, Şâfiî'nin sût emmede haramlığı ilk emmeye değil de emme fiilinin birkaç defa tekrar edilmesine bağlaması görüşünü de geçersiz kabul etmektedir.⁵¹

“Rumlar, (Arapların bulunduğu bölgeye) en yakın bir yerde yenilgiye uğradılar. Hâlbuki onlar, bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir. Emir Allah'ındır. O gün müminler Allah'ın yardımıyla

⁴⁷ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XV, 20-26.

⁴⁸ Fussilet, 41/47.

⁴⁹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XIII, 149.

⁵⁰ “Kadınlarından zihâr ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin, eşleriyle ilişkiye girmeden önce bir köleyi hürriyetine kavuşturmaları gerekir.” Mücâdele, 58/3.

⁵¹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XV, 20-26.

sevineceklerdir.”⁵² meâlindeki Rûm sûresinin ilk âyetlerinde bahsedilen “Allah’ın yardımı” bazı müfessirler tarafından Farislara karşı Rumlara yardım edilmesi şeklinde te’vîl edilmiştir. Mâturîdî söz konusu te’vîlin doğru olmadığını belirtmektedir. Çünkü savaşıyan iki taraf da kâfir olduğu için onların fiilleri de masiyetten ibarettir. Masiyet olan fiil hakkında “Allah’ın yardımı” ifadesinin kullanılması ise mümkün değildir. Bu ifade ancak tâat içeren fiiller hakkında kullanılabilir. Mâturîdî’ye göre âyetteki “Allah’ın yardımı” ifadesinin doğru te’vîli Hz. Peygamber’e risâletini ve doğruluğunu ispat için verilen âyet yani mucize olmalıdır. Mü’minlerin sevinmesinin sebebi de Rumlara Farislara yenmeleri değil, Hz. Peygamber’e verilen mucizedir.⁵³

1.7. Dinin Genel Hedef ve Maksatları ile Çelişmemesi

Mâturîdî dil açısından mümkün ve muhtemel olsa da dinin maksatlarına aykırı gördüğü yorumları reddeder. Bakara sûresi 54. âyette yer alan “...Onun için yaratıcınıza tevbe edin de nefislerinizi öldürün.” emri, her ne kadar te’vîl ve tefsir ehli tarafından icmâ ile hakiki manada yorumlandıysa da bu şekilde bir te’vîl doğru değildir. Çünkü ona göre âyette söz konusu edilen “öldürme emri” İsrâiloğullarının tevbe edip Allah’a boyun eğmesinden sonra gelmiştir. Oysa dinde öldürme emri yalnızca kâfirler için söz konusudur. Müslüman olduklarında ise onların öldürülmeleri câiz olamaz. Aksi takdirde peygamber gönderilmesi din için değil, öldürme amacına matuf olur ki bu, dinin gerçekleştirmek istediği hedeflere ve gayelere aykırıdır. O halde âyette sözü edilen öldürmeden kasıt gerçek anlamda kendilerini öldürmeleri değil, tevbe etmeleri, Allah’a ibâdet ve tâat ile sıkıntı ve zorluklara katlanma hususlarında olanca güçlerini sarf etmeleri olmalıdır.⁵⁴

1.8. Allah Hakkında Mümkün Olmayan Bir Husus İçermemesi

Mâturîdî’nin belirttiğine göre bazı kelamcılar “Asıl sefih olanlar (akılsız ve ahmak olanlar) kendileridir.”⁵⁵ ifadesini, Allah tarafından müminler adına münafıklara verilen bir cevap olarak şetm (hakaret ve sövğu) anlamına geldiğini söylemektedirler. Bu kelamcılara göre “şetm”, Allah için mekr, keyd, istihzâ, hıdâ‘ vb. fiillerde olduğu gibi her ne kadar ibtidâen câiz olmasa da münafıkların başlattığı bir sataşmaya cevap olarak mümkündür. Mâturîdî ise bu şekilde bir açıklamayı uygun görmez. Çünkü başkasına sövğu ifadesi kullanan, bu fiilinden dolayı kınanır.

⁵² Rûm, 30/1-5.

⁵³ Mâturîdî, *Te’vîlât*, XI, 151-152, 157.

⁵⁴ Mâturîdî, *Te’vîlât*, I, 127-129.

⁵⁵ Bakara, 2/13.

Zira şetm, sefihlere ait bir davranıştır. Dolayısıyla bu şekilde bir te'vîl Allah hakkında câiz değildir.⁵⁶

Teğâbün sûresine adını veren “yevmü't-teğâbün”⁵⁷ ifadesini bazı müfessirler şu şekilde açıklamışlardır: Her kâfirin cennette bir köşkü, evi ve ailesi vardır. Bunlar cehenneme gidince müminler onların saraylarına ve ailelerine vâris olacaklardır. İşte teğâbün/alıdanmadan kastedilen şey budur. Mâtürîdî, Allah'ın kâfirlerin cennete gitmeyeceklerini bildiği halde onlar için orada bir köşk kurmasını ihtimal dâhilinde görmediği için bu te'vîli doğru bulmaz. Çünkü böyle bir şey ancak geleceği bilmeyen ve abesle uğraşanların işidir. Allah ise bu tür işlerden münezzehdir.⁵⁸

“Şüphesiz Allah, kâfirlere lânet etmiş ve onlara alevli bir ateş hazırlamıştır. Onlar, orada ebedî olarak kalacaklardır. (Orada) ne bir dost, ne de bir yardımcı bulacaklardır.”⁵⁹ meâlindeki âyetler Mâtürîdî'ye göre Cehmiyye'nin cennet ve cehennemden yok olacağı ve bunların bir sonu olduğu şeklindeki görüşlerini reddetmektedir. Zira onlara göre cennet ve cehennemden bir sonu ve sınırı olmadığı kabul edilirse bunlar Allah'ın ilminin dışında kalır. Çünkü Allah'ın ilmi sonu olmayan varlıkları kapsamaz. Mâtürîdî'ye göre Cehmiyye'nin bu te'vîli geçersizdir ve onların âyeti böyle te'vil etmeleri Allah hakkındaki bilgisizliklerinden kaynaklanmaktadır. Zira sonlu ya da sonsuz olsun hiçbir şeyin Allah'ın bilgisi dışında kalması mümkün değildir.⁶⁰

1.9. Risâlet Görevini Zedeleyici Bir Husus İçermemesi

Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in risâlet görevine zarar verecek ve inkârcılar lehine delil teşkil edebilecek te'vîlleri kabul etmez. Örneğin, “Sana (Kur'ân'ı) okutacağız. Artık sen, Allah'ın dilediği hariç hiç unutmayacaksın.”⁶¹ meâlineki âyetlerde yer alan istisnâ ifadesinin (﴿﴾ ona bazı âyetlerin unutturulmasının mümkün olması şeklinde yorumlanmasının sahih bir te'vîl olmadığını ifade eder. Çünkü bu takdirde onun risâletini kabul etmeyenler kendisinden söz konusu âyetleri okumasını isterler, o da okuyamaz. Bu ise onların lehine, Hz. Peygamber'in aleyhine bir durum teşkil eder.⁶²

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 39.

⁵⁷ Teğâbün, 64/9.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, XV, 197.

⁵⁹ Ahzâb, 33/64-65.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, XI, 388-389.

⁶¹ A'lâ, 87/6-7

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilât*, XVII, 169.

Hiz. Peygamber'in risâlet görevine zarar verdiği için Mâturîdî'nin reddettiği bir başka te'vîl "Rab'lerinin rızasını isteyerek sabah akşam O'na dua edenleri yanından kovma!"⁶³ meâlindeki âyet hakkında tefsircilerin çoğunluğuna nispet ederek aktardığı yorumdur. Buna göre ashâb, Hiz. Peygamber'in meclisinde öne oturmak için yarışrlar ve erken gelip öne oturlardı. Toplumun ileri gelenleri bu durumdan rahatsız oldukları için Peygamber'den onları uzaklaştırmalarını ve kendileri için yakınında bir yer ayırmalarını istediler. Hiz. Peygamber de içinden bunu yapmayı geçirmiş ve bunun üzerine onu azarlamak ve ikaz etmek için söz konusu âyet inmiştir. Mâturîdî tefsircilerin bu te'vîlini reddeder. Çünkü bu şekilde bir te'vîl son derece çirkindir ve risâleti ortadan kaldıran bir durumdur. Onlar istemiş olsa bile Peygamber'in aklından bu şekilde bir düşünce geçirmiş olması kesinlikle imkânsızdır.⁶⁴

Bazı tefsircilerin "Hani sen Allah'ın kendisine nimet verdiği, senin de (hürriyetine kavuşturarak) iyilikte bulunduğun kimseye, "Eşini nikâhında tut (onu boşama) ve Allah'tan sakın!" diyordun. İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı bir şeyi gizliyor ve insanlardan çekiniyordun."⁶⁵ meâlindeki âyette bahsedilen Hiz. Peygamber'in içinde sakladığı şeyin Zeyd'in (ö. 8/629), eşi Zeyneb'i (ö. 20/641) boşaması isteği şeklinde yorumlanması da Mâturîdî'ye göre kabul edilemez bir te'vîldir. Çünkü Hiz. Peygamber'in bir taraftan Zeyd'e "Eşini boşama ve Allah'tan kork!" demesi, diğer taraftan da içinden "Keşke boşasa da onunla ben evlensem!" şeklinde bir düşünce saklaması imkânsızdır.⁶⁶

Mâturîdî yalnızca Hiz. Peygamber'in değil, diğer peygamberlerin de risâlet görevlerine zarar vereceğini düşündüğü te'vîlleri reddeder. Tahrim suresi 10. âyette bahsedilen Nûh ile Lût'un eşlerinin onlara yaptıkları ihâneti zinâ olarak açıklayan müfessirlerin te'vîlleri sahih kabul etmez. Çünkü peygamberler bu gibi utanç veren şeylerden ve ayıplardan korunmuşlardır. Bir kimse eşinin ve yakınlarının zina etmesinden dolayı ayıplanır ve kınanır. Bu ayrıca onların çocuklarının nesebini de zan altında bırakır. Bütün bunlar söz konusu te'vîlin doğru olmadığını göstermektedir. Ona göre bizim âyette bahsedilen hıyânetin ne olduğunu bilmemiz de gerekmemektedir. Bu husus ancak Peygamber'den gelecek mütevâtir bir delil ile bilinebilir.⁶⁷ Benzer şekilde Mâturîdî bazı tefsircilerin Yûsuf'un uzun süre zindanda

⁶³ En'âm, 6/52.

⁶⁴ Mâturîdî, *Te'vîlât*, V, 72-73.

⁶⁵ Ahzâb, 33/37.

⁶⁶ Mâturîdî, *Te'vîlât*, IX, 17.

⁶⁷ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XV, 286.

bırakılmasını Allah'tan değil de kraldan yardım istediği için bir ceza olarak yorumlamalarını da imkânsız bularak reddeder.⁶⁸

1.10. Sahâbe Tasavvuruna Aykırı Bir Husus İçermemesi

Mâturîdî sahâbe tasavvuruna aykırı bir husus içerdiğini ya da sahâbe hakkında olumsuz bir kanaate sebep olacağını düşündüğü te'vîlleri reddeder. Örneğin, bazı tefsircilere isnad ettiği bir yoruma göre bir grup müslüman Beytülmakdis'e yönelerek namaz kıldıktan sonra ölmüştür. Kible Kâbe'ye döndürülünce bazıları onlara acıyarak Beytülmakdis'e doğru kıldıkları namazların boşa gittiğini söylediler. Mâturîdî sahâbe hakkındaki bu te'vîlin mümkün ve muhtemel olmadığını belirtir. Çünkü İslâm'a inanan, Allah ve Rasûlü'nün emrinin konumunu bilen kimselerin aklına bu şekilde bir düşünce gelmesi ve bu düşünce doğrultusunda hareket etmesi ona göre mümkün değildir. Bundan dolayı sahâbenin böyle bir soru sormaları ihtimal dâhilinde değildir. Ayrıca sahâbe Allah'ın emirlerine uyan, ona itaat eden, onu tasdik eden kimselerdi. Ölenlerin de iman üzere öldüklerini biliyorlardı. Dolayısıyla onların hallerinden şüphe etmeleri mümkün değildi.⁶⁹

1.11. Vâkıya Aykırı Olmaması

Mâturîdî, vâkıya aykırı gördüğü âyet yorumlarını reddetmektedir. Örneğin Hasan Basrî (ö. 110/728) "Biz de onların hidâyetini arttırdık."⁷⁰ meâlindeki âyetin tefsirinde "Allah'ın hükümlerinden birisi de hidâyeti benimseyenin hidâyetini arttırmaktır." demektedir. Mâturîdî'ye göre bu yorum doğru değildir. Çünkü doğru olsaydı, bir defa hidâyeti benimseyen kişinin artık inkâra düşmesinin mümkün olmaması gerekirdi. Vâkıya ve hakikat böyle olmadığına göre Hasan Basrî'nin bu yorumu doğru değildir.⁷¹

Benzer şekilde Mâturîdî, âyetin nüzûl sebebi olarak gösterilen hadisenin vâkıya aykırı şekilde yorumlanmasını da reddetmektedir. Onun belirttiğine göre müfessirlerin çoğu "Sen (kötülüğü) en güzel davranışla sav. O zaman bir de bakacaksın ki, aranızda düşmanlık bulunan kişi size sıcak bir dost oluvermiş!"⁷² meâlindeki âyetin Hz. Peygamber ile Ebû Cehil (ö. 2/624) hakkında nâzil olduğunu söylemişlerdir. Buna göre Allah burada Peygamber'ine Ebû Cehil'in kötülüklerine iyilikle karşılık vermesini emretmektedir. Mâturîdî'ye göre bu ihtimal söz konusu

⁶⁸ Mâturîdî, *Te'vîlât*, VII, 311.

⁶⁹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, I, 263.

⁷⁰ Kehf, 18/13.

⁷¹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, IX, 22.

⁷² Fussilet, 41/34.

değildir. Çünkü Ebû Cehil'in âyette belirtildiği gibi Rasûlullah'a sıcak bir dost olma durumu müşâhâde edilmemiştir.⁷³

2. Mâtürîdî'ye Göre Âhâd Haberlerin Kabul Edilmesinin Şartları

Mâtürîdî'ye göre peygamberlerden bize ulaşan haberler iki türdür. Birincisi, yanlışları ve yalan söylemeleri ihtimal dâhilinde olan kişiler vasıtasıyla ulaşan haberlerdir. Mâtürîdî, bu tür rivâyetler hakkında haberi'l-vâhid,⁷⁴ haberi'l-âhâd,⁷⁵ haberi'l-ferd,⁷⁶ haberi'l-cfrâd,⁷⁷ haberi'l-hâs⁷⁸ tabirlerini kullanır. Bu haberlerin doğruluğunun araştırılması gerekir. Çünkü bu tür rivâyetleri aktaranlar, peygamberler gibi doğruluklarını kanıtlayacak ve masum olduklarını gösterecek delillere sahip değillerdir. Bu tür haberlerin, müctehidin ictihâdına göre ve râvîlerinin durumlarının incelenmesi sonucunda ağır basan tarafa göre amele konu edilmesi ya da terk edilmesi gerekmektedir. Mâtürîdî, yanlışla ihtimaline rağmen âhâd haberlerle amel edilmesine, bilgi edinme yollarının en üst seviyesi kabul ettiği duyularda da çeşitli nedenlerden dolayı yanlışmanın mümkün olmasını gerekçe gösterir. Mesela duyuların zayıflığı veya algılanacak nesnenin uzak ya da ince (latif) olması hislerde yanlışmaya sebep olabilmektedir. Buna rağmen hiç kimse duyularla amel etmeyi terk etmemektedir. Âhâd haberin en belirleyici vasıflarından biri, hakkında amel ya da terk konusunda tam bir kesinliğe ulaşılamamasıdır. Netice itibarı ile âhâd haberlerin ya amele konu edilmesi ya da terk edilmesi gerekir.⁷⁹

Âhâd haberler kesinlik sağlamadığı için yanlışması yahut yalan söylemesi imkân dâhilinde olan kimselerden kendisine bir haber ulaşan kişiye düşen görev, işin hakikati ortaya çıkıncaya kadar tevakkuf etmesidir. Nitekim Hz. Süleyman, ancak Hüdhüd'ün kendisine getirdiği haberin doğruluğundan vahiy ya da kesin bilgi

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, XIII, 134.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 286; Mâtürîdî, *Te'vilât*, XIII, 376; XIV, 62-63, 70, vd.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 285; Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 342; XV, 236; XVII, 169, vd.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 342.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, XIII, 376.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 190.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 85-86; *Te'vilât*, VI, 475. *Kitâbü't-tevhîd*'in dipnotunda *Kitâbü't-tevhîd*'in Cambridge nüshasının kenar notunda (hâmiş) "Bundan dolayı âhâd haberler hakkında ictehad neticesinde iki vecihten biri ile hüküm verilmesi gereklidir." ifadesi, "Yani râvîlerinin durumlarının incelenmesi ve sâbit, kat'î delillere arz edilmesi suretiyle" şeklinde açıklanmıştır. *Kitâbü't-tevhîd*'in tercümesinde de bu anlam tercih edilmiştir. (Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 9. bs., trc. Bekir Topaloğlu, İSAM yay., Ankara 2017, s. 49) Metnin bağlamı itibarı ile bu ifadeyi "terk ya da amel ile hüküm verilmesi" şeklinde de açıklamak mümkündür. Fakat ileride de görüleceği gibi Mâtürîdî'nin âhâd haberleri Kur'an sünnet, icmâ gibi kat'î delillere arz ettiği de bir vâkiadır.

sağlayan başka bir yolla emin olduktan sonra mektubunu Belkıs'a götürmesini ona emretmiştir.⁸⁰

İkinci kısım ise mütevâtir haberlerdir. Kendisine bu nitelikte bir haber ulaşan kişi, bu sözü, masum olduklarına açık deliller bulunan peygamberlerden bizzat duyduğu bir söz gibi kabul etmelidir. Çünkü söz konusu haberi bize ulaştıran kişilerin tek tek masum olduklarına dair delil bulunmuyorsa da tamamının naklettikleri haber tevâtür seviyesine ulaşınca, her birinin doğru söylediği ortaya çıkar ve hepsinin birden yalan söylemeyecekleri sâbit olur.⁸¹

Bazı açıklama ve uygulamalarından yola çıkarak tespit ettiğimiz kadarıyla Mâturîdî'nin âhâd haberlerin kabul edilebilmesi için öne sürdüğü şartları şunlardır:

2.1. Haber-i Vâhidin Arap Dili Kurallarına Aykırı Olmaması

Mâturîdî'nin *Te'vilât* ve *Kitâbü't-tevhîd*'inde Arap diline aykırı olduğu için reddettiği bir haber-i vâhid tarafımızdan tespit edilememiştir. Aynı şekilde onun Arap diline aykırı olan haber-i vâhidlerin reddedilmesi gerektiğine dâir teorik bir açıklaması da tespit edilememiştir. Fakat hem onun mensubu bulunduğu Hanefî ilim geleneğinde hem de hadisçilerin usûlünde Arap dili kurallarına aykırı olan âhâd haberler reddedilmektedir. Ayrıca Mâturîdî, Hz. Peygamber'in Arapların en fasîhi ve bütün insanların en bilgilisi olduğunu ifade etmektedir.⁸² Bu yüzden onun, Arap dili kurallarına aykırı olarak rivâyet edilen bir haberin Hz. Peygamber'e âit olamayacağı düşüncesinde olduğunu çıkarım yoluyla söylememiz mümkündür.

2.2. Kur'ân'ın Nassına Aykırı Olmaması

Semerkandî (ö. 539/1144), *Te'vilât* şerhinde Mâturîdî'den naklen şöyle demektedir:

“Ashâbımız yani Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed âhâd haberlerin Kitâb, mütevâtir sünnet ve icmâ gibi asıllara arz edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bundan dolayı biz de umûm belvâda vârid olarak ümmet içinde mu'tâd hale gelmiş şeylere muhâlif olan bütün haberlerde tevakkuf etmenin zorunlu olduğunu söyleriz.”⁸³

Bu teorik açıklamanın yanı sıra Mâturîdî'nin bazı uygulamalarında da Kur'ân'ın açık beyanına (nassına) aykırı gördüğü rivâyetleri reddettiği görülmektedir. Mesela Mâturîdî, Allah üzerine ayağını koyana kadar cehennemin

⁸⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 378-379.

⁸¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 85-86.

⁸² Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 62.

⁸³ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, 40a.

daha fazla kişi isteyeceğini bildiren Ebû Hureyre'den (ö. 58/678) rivâyet edilen hadis hakkında şöyle der: “Bu rivâyet fâsiddir... ve Kur’ân’ın, ‘O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.’⁸⁴ şeklindeki nassına (açık beyanına) da aykırıdır.”⁸⁵

2.3. Akli Delillere Aykırı Olmaması

Cehennem, Allah’ın ayağını koyması ile dolacağını bildiren Ebû Hureyre hadisi hakkında Mâturîdî şöyle demektedir: “Bu rivâyet, fâsiddir ve teşbih bildirmektedir. Hâlbuki teşbihin batıl olduğuna dair akli deliller mevcuttur. O halde akli delillere aykırı olarak gelen her haberin reddedilmesi vaciptir.”⁸⁶ Bununla birlikte akli deliller ifadesiyle onun tam olarak neyi kastettiği açık değildir. Her ne kadar kastının ne olduğu tam manası ile anlaşılmıyorsa da “akli deliller” ifadesi ile onun şahıslara, toplumlara, zaman ve mekâna göre değişiklik göstermeyen delilleri kastettiği söylenebilir. Mâturîdî başta olmak üzere kelamcılarının literatüründe “akli deliller” kategorisinde öncelikle Allah’ın, yaratılmışlığı çağrıştıracak her türlü anlayış ve düşünceden uzak tutulmasının akli bir zorunluluk olduğu ilkesi vardır.

2.4. Sünnete Aykırı Olmaması

Te’vilât şârihi Semerkandî’nin naklettiğine göre Mâturîdî şöyle demektedir: “Ashâbımız (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed) âhâd haberlerin Kitâb, sünnet ve icmâ gibi asıllara arz edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.”⁸⁷ Âhâd haberlerin sünnete aykırı olmaması şartına yönelik bu teorik açıklamasının yanı sıra Mâturîdî’nin zaman zaman söz konusu kuralı rivâyetlere de uyguladığı görülmektedir. Mesela hırsızlıkta el kesme cezasına konu olan malın değerinin ne kadar olması gerektiği hususunda Kur’ân’da bir açıklama bulunmamaktadır. Âlimler çalınan malın değerinin en az çeyrek dinar, on dirhem veya bir dinar olması gerektiğini öne sürerek ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda her grubun görüşüne delil teşkil edecek farklı rivâyetler bulunmaktadır. Mâturîdî söz konusu rivâyetleri tek tek değerlendirerek sünnete göre hırsızlıkta el kesme cezasına konu olan malın değerinin en az on dirhem olması gerektiği sonucuna ulaşır.⁸⁸

2.5. İcmâa Aykırı Olmaması

Semerkandî’nin Mâturîdî’den aktardığına göre Hanefî mezhebinin kurucu imamı, âhâd haberlerin arz edilmesi gerektiği asıllardan birinin icmâ olduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁹ Çünkü icmâ kesin bir delil, haber-i vâhid ise hata ihtimali

⁸⁴ Şûrâ, 42/11.

⁸⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 113.

⁸⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 113.

⁸⁷ Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân*, 40a.

⁸⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, IV, 220-223.

⁸⁹ Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân*, 40a.

bulunmakla birlikte ameli gerekli kılan bir delildir. O halde âhâd haberlerin icmâa aykırı olduğu durumlarda terk edilmesi gereklidir.⁹⁰ Mâturîdî'ye göre ümmetin Kitâb ve sünnette aksi şekilde yer aldığını bildikleri bir konuda ittifak etmeleri mümkün değildir. Zira bu durumda hepsinin birden Kitâb ve sünneti terk etmiş olmaları gerekir ki böyle bir şey mümkün değildir.⁹¹

2.6. Allah Hakkında Tasavvuru Mümkün Olmayan Bir Husus İçermemesi

Mâturîdî, sonradan ilim sahibi olmak (hudûs) veya ilminde değişiklik meydana gelmek (bedâ) gibi Allah hakkında tasavvuru mümkün olmayacak manalar taşıyan rivâyetleri sened tenkidine girişmeden doğrudan reddeder. Onun belirttiğine göre ilk duyulduğu anda hitâbın umûm ifade ettiğini savunan bir grup, görüşlerinin doğruluğuna “Mûsâ, kavmine ‘Allah bir sığır kesmenizi emrediyor.’ deyince onlar ‘Bizimle alay mı ediyorsun?’ demişlerdi. O da ‘Cahillerden olmaktan Allah’a sığınırım’ demişti.”⁹² meâlindeki âyeti delil olarak göstermişlerdir. Çünkü Allah İsrâiloğullarına bir sığır kesmelerini emretmiş, fakat nasıl bir sığır kesilmesi gerektiğini hitâb sırasında değil, onlar sorduktan sonra açıklamıştır. Onlara göre bu durum, hitâbın umûm ifade ettiğini göstermektedir. Söz konusu kimseler görüşlerinin doğruluğuna Hz. Peygamber’den rivâyet edilen “İsrâiloğulları en düşük seviyedeki bir sığırı bile kesselerdi yeterli olacaktı. Fakat onlar kendi kendilerine işi zora sokmuşlar, Allah da onların işini zorlaştırmıştır.”⁹³ hadisini de delil olarak göstermektedir. Mâturîdî söz konusu grubun hem âyet hakkındaki te’villerini hem de aktardıkları rivâyeti doğru bulmayarak şöyle demektedir:

“Fakat bu doğru (sahih) değildir. Çünkü sözü edilen görüş, Allah’ın emrinde sonradan değişiklik (hudûs) ve düzeltme (bedâ) meydana geldiği iddiası taşımaktadır ki bu, küfürdür. Böyle bir sözü bırakın bir peygamberi, sıradan bir müslümanın bile söylemesi mümkün değildir.”⁹⁴

İçeriğinde Allah’ın yaratılmışlardan birine benzetilmesi (teşbîh) sonucunu doğuracak hususlar bulunan âhâd rivâyetleri de Mâturîdî doğrudan reddeder. Mesela bazı tefsircilerin Ebû Hüreyre’den rivâyet ettikleri “Allah üzerine ayağını koyuncaya

⁹⁰ Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân*, 1b.

⁹¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 333-334.

⁹² Bakara, 2/67.

⁹³ Ebû Osmân Sa’îd b. Mansûr b. Şu’be el-Horasânî, *Sünenü Sa’îd b. Mansûr*, 1. bs., thk. Sa’id b. Abdullah Âli Hamîd, *Dâru’s-samî’î*, Riyâd 1993, II, 565. Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VI, 362.

⁹⁴ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 153-154.

kadar cehennem daha fazlasını ister.”⁹⁵ hadisini bu gerekçeyle de sahih kabul etmez ve şöyle der: “Bu rivâyet fâsiddir ve teşbîh bildirmektedir.”⁹⁶

2.7. Peygamber Tasavvuruna ve İsmet Sıfatına Aykırı Bir Husus İçermemesi

Mâturîdî'nin rivâyet değerlendirmelerinde ismet sıfatı ile bağdaştırılması mümkün olmayan rivâyetler uygun bir anlama te'villeri mümkün ise te'vil edilir, mümkün değilse reddedilir. Onun, nübüvvet ve ismetin rivâyetlerle ilişkisi bağlamında belirlediği temel kriteri ifade eden sözleri şunlardır:

“Kim, bazı âyetleri taşıdıkları anlamdan döndürmek (sarf) ve te'vil etmek suretiyle ya da rivâyet ettiği bir hadis ile Allah Rasûlü'nden ismet sıfatını kaldırmak isterse onun te'vilini de rivâyet ettiği haberi de kabul etmeyiz ve o haberin yalan olduğuna şahitlik ederiz. Rivâyet ettiği haberin başka bir anlamının olması da mümkündür. Râvînin, hadisi taşıdığı anlamdan başka bir şekilde rivâyet etmesi câiz değildir.”⁹⁷

Bu ilkeye bağlı olarak Mâturîdî, müşriklerin “Bizim ilahlarımızı selamlamadığın sürece senin hacer-i esvedi selamlamana izin vermeyiz” dediklerini, Hz. Peygamber'in de “Gördünüz değil mi Lât'ı, Uzzâ'yı ve diğer üçüncüsü Menât'ı?”⁹⁸ meâlindeki âyetleri okurken şeytanın ona “Bunlar büyük, geniş kanatlı beyaz deniz kuşlarıdır. Onların da şefâati umulur.” sözlerini telkin ettiğini bildiren rivâyetleri, ismet sıfatını ortadan kaldıracağı için reddetmektedir. Mâturîdî'ye göre bunların hepsi yanlış ve hayal ürünü şeylerdir. Çünkü Hz. Peygamber küçükken bile putların yanında dolaşmazdı. Müşrikler onun çocukluğunda bile putlara yaklaştığını görmemişlerdi. Öyleyse vahiy geldikten ve peygamber olduktan sonra onun putları selamlamasını ümit etmeleri asla mümkün değildir. Yine müşriklerin ona inanmaları için bazı müminleri yanından uzaklaştırmalarını istemelerini, onun da bunu içinden geçirdiğini, bunun üzerine “Neredeyse seni kandırıp vahyettiklerimizden saptıracaklardı.”⁹⁹ âyetinin indiğini bildiren rivâyeti de aynı gerekçe ile reddetmektedir.¹⁰⁰

⁹⁵ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 1. bs., nşr. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-Beyâni'l-Arabî, yy. 1426/2005 “Tevhîd”, 25; Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed b. Nizâr Temîm-Heysen b. Nizâr Temîm, Dâru'l-Erkam, Beyrut ts. “Cennet”, 35.

⁹⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 113.

⁹⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 332.

⁹⁸ Necm, 53/19-20.

⁹⁹ İsrâ, 17/73.

¹⁰⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 332-333; Rivâyet için bkz. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili âyi'l-Kur'ân*, 1. bs., thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, yy. 1420/2000 XVII, 507. Söz konusu

Mâturîdî, Hz. Peygamber'in âyeti yanlış anladığı anlamını içeren rivâyetleri de kabul etmemektedir.¹⁰¹ Örneğin, rivâyete göre Abdullah b. Übey (ö. 9/631) öldüğünde Allah Rasûlü onun cenaze namazını kılmak istemiş, Hz. Ömer (ö. 23/644) elbisesinden tutarak "Allah sana bunu emretmedi. 'Onlar için bağışlanma iste ya da isteme; onlar için yetmiş kere bağışlanma dilesen bile Allah onları bağışlamayacaktır.'¹⁰² buyurdu" demiştir. Hz. Peygamber ona "Rabbim beni serbest bıraktı, ister yap ister yapma!" dedi. Bazı rivâyetlerde Hz. Ömer "Bağışlama isteme! Çünkü Allah sana bunu yasaklamıştır." demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Ey Ömer! Yetmiş bir defa bağışlanma istemeyeyim mi?" ya da buna benzer bir söz söylemiş ve 'Allah'tan onların bağışlanmalarını istesen de istemesen de birdir. Allah onları asla bağışlamayacaktır.'¹⁰³ ayeti inmiştir. Mâturîdî söz konusu rivâyet hakkında şunları söylemektedir:

"Bu(nun gerçek olma ihtimali) uzaktır. Allah Rasûlü ayetten serbest bırakma/tahyîr hakkı olduğunu anlayacak, Ömer de onu engelleyecek! Bir defa bu âyetten tahyîr (tercih hakkı) anlamının anlaşılması ya da âyetten istiğfârın sayısının belirlenmesi anlamının çıkarılması (tahdîd) veya bu ayetin Münâfikûn suresindeki âyet ile nesh edilmiş olması mümkün değildir. Çünkü bu âyet tehdit anlamındadır. Tehdidin ise neshe ihtimali yoktur."¹⁰⁴

Mâturîdî, diğer peygamberlerin risâlet görevine ve ismet sıfatına zarar vereceğini düşündüğü çok sayıda rivâyeti de reddetmektedir. Örneğin, Yakûb'un Yûsuf'a önce gündüz görülen rüyanın bir mana ifade etmediğini söyleyip daha sonra yanlarında kimse yokken rüyayı tabir ettiğini ve bunu kimseye anlatmamasını tenbihlediğini,¹⁰⁵ Süleyman peygamberin Belkıs'ın bacağına görebilmek için billur köşk yaptırdığını,¹⁰⁶ elbisesini rüzgâr alıp götürdüğü için Mûsâ'nın avret mahallinin

rivâyetin dirâyet ve rivâyet yönünden batıl olduğunu ispat eden bir çalışma için bkz. Avîd b. İyâd b. Âyid, *es-Seyfü'l-meslûl fi'z-zebbi 'ani'r-Rasûl*, 1. bs., Mekke 1414/1994, s. 93-191.

¹⁰¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 420-421. Bu rivâyet Buhârî ve Müslim gibi kaynaklarda yer almaktadır. Bkz. Buhârî, "Tefsîr", 9; Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 25. Rivâyetin sahih isnâdlarla nakledilmiş olmasının Mâturîdî için bir sorun teşkil etmediği anlaşılmaktadır.

¹⁰² Tevbe, 9/80.

¹⁰³ Münâfikûn, 63/6

¹⁰⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 420-421. Bu rivâyet Buhârî ve Müslim gibi kaynaklarda yer almaktadır. Bkz. Buhârî, "Tefsîr", 9; Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 25. Rivâyetin sahih isnâdlarla nakledilmiş olmasının Mâturîdî için bir sorun teşkil etmediği anlaşılmaktadır.

¹⁰⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 271.

¹⁰⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 389-390. Rivâyet için bkz. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfîî, *ed-Dürü'l-mensûr*, Dâru'l-fıkr, Beyrut ts., VI, 363,

İsrâiloğulları tarafından görüldüğünü,¹⁰⁷ İbrâhim'in üç defa yalan söylediğini,¹⁰⁸ Dâvûd'un bir kadına ısrarla baktığını ve öldürülsün diye kocasını savaşa gönderdiğini,¹⁰⁹ Nûh ile Lût'un eşlerinin yaptıkları hıyanetin zinâ olduğunu¹¹⁰ bildiren rivâyetleri risâlet görevine ve ismet sıfatına zarar verdiği gerekçesiyle reddetmektedir.

2.8. Sahâbe Tasavvuruna Aykırı Bir Husus İçermemesi

Mâturîdî'ye göre Kur'ân'da haklarında övgü dolu ifadeler bulunduğu ve Allah kendilerinden hoşnut olduğunu bildirdiği için¹¹¹ sahâbenin adaleti Kur'ân ile sâbittir. Sahâbeyi öven âyetlere göre onlara uymak ve onları taklit etmek vaciptir. Sahâbiler Hz. Peygamber'den bir hadis rivâyet ettiklerinde onunla amel etmek vaciptir, onların rivâyetlerini terk etmek ise câiz değildir.¹¹² Sahâbe, dinin kendilerinden öğrenildiği kişiler oldukları için onlara muhalefet edilmesi doğru değildir.¹¹³

Mâturîdî, sahâbe tasavvuruna aykırı gördüğü rivâyetleri çoğu zaman sened tenkîdi yapma ihtiyacı hissetmeden doğrudan reddeder. Kimi zaman da metnin geçirdiği târihî sürecin farkında olduğunu göstererek sahâbe tasavvuru ile uyuşmayan kısımları râvîler tarafından yapılmış ilâveler olarak değerlendirir. Örneğin, ensârın muhâcirlere karşı “Sizden daha üstünüz!” diyerek övündüklerini bildiren rivâyet hakkında şöyle der:

“Bu haberde ensâra yakışmayan sözler ve onların Allah Rasûlü'nde bulunduğunu zannettikleri bazı şeyler zikredilmektedir. Benzer şekilde onların ‘Biz sizden üstünüz!’ şeklinde iftiharları nakledilmektedir. Ensârın ağzından bu şekilde bir söz çıkması mümkün değildir. O halde bu, ya hadisin sahih olmadığını ya da (hadise) onlardan çıkması mümkün olmayan bazı ilâveler yapıldığını göstermektedir.”¹¹⁴

¹⁰⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 390-391. Rivâyet için bkz. Buhârî, “Gusl”, 20; Müslim, “Hayz”, 75, “Fezâil”, 155, 156.

¹⁰⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 308; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 153; Buhârî, “Enbiyâ”, 10; Müslim, “Fezâil”, 154.

¹⁰⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 233-234. Detaylı bilgi için bkz. Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3. bs., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1420, XVI, 377-385.

¹¹⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 276.

¹¹¹ “(İslâm'a girmede) öne geçen ilk muhacirler ve ensar ile onlara güzellikle tâbi olanlar var ya, Allah onlardan razı olmuştur, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır.” Tevbe, 9/100.

¹¹² Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 441.

¹¹³ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 399.

¹¹⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 187.

Bazı müfessirlerin rivâyetine göre Hz. Ali (ö. 40/661) ile Hz. Osman (ö. 35/656) arasında çıkan bir arazi anlaşmazlığında Hz. Peygamber, Ali lehine hüküm verince Osman'ın kavmi “Ne de olsa Amcasının oğlu! Ona göre Ali senden daha değerli! Bu yüzden senin aleyhine, onun da lehine hükmetti.” derler. Mâtürîdî sahâbe tasavvuruna aykırı gördüğü için söz konusu rivâyeti reddeder. Ona göre hem Hz. Osman'ın hem de kavminin Peygamber hakkında akıllarından böyle bir düşünce geçirmeleri mümkün değildir.¹¹⁵

Bir kısım müfessirlerin Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) oğlu Abdurrahman'ın, (ö. 53/673) anne ve babasına isyan ederek İslâm'ı kabul etmediğini ve onlara çirkin sözler söylediğini bildiren rivâyeti Mâtürîdî sahih kabul etmez. Çünkü ona göre Abdurrahman gibi önde gelen bir sahâbinin bu şekilde sözler sarf etmesi mümkün değildir.¹¹⁶

Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in eşleri hakkında sû-i zanna sebep teşkil edecek her türlü rivâyeti de sened tenkidine başvurmadan reddeder. Örneğin, “Ey Peygamber! Eşlerine şöyle de; ‘Eğer dünya hayatını ve süslerini istiyorsanız gelin, size bir şeyler vereyim ve sizi güzellikle salıvereyim.’”¹¹⁷ meâlindeki âyetin iniş sebebi olarak bir kısım tefsirciler henüz Hz. Peygamber hayatta iken onların kendilerine eşler seçmeye başlamasını göstermişlerdir. Bu müfessirlere göre söz konusu âyetin iniş sebebi Hz. Peygamber'in eşlerinin bu davranışlarını kınamak ve ayıplamaktır. Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in eşlerinden bu şekilde bir davranışın söz konusu olamayacağı ve bunun onlar hakkında sû-i zanna sebep olacağı gerekçesiyle ilgili rivâyetleri reddetmektedir.¹¹⁸

2.9. Ümmetin Uygulamasına Aykırı Olmaması

Mâtürîdî ümmetin uygulamasına aykırı olması durumunda rivâyetleri ya te'vîl etmekte ya da sahih olmadıklarını ifade etmektedir. Örneğin, Muâz'dan (ö. 17/638) yapılan bir rivâyete göre Hz. Peygamber onu Yemen'e gönderdiğinde ergenlik çağına ulaşmış kadınlardan da cizye almasını emretmiştir. Mâtürîdî'nin söz konusu rivâyet hakkında getirdiği izahlardan birine göre ümmetin uygulaması bunun aksi yönde olduğu için bu rivâyet sahih (mahfûz) değildir. Çünkü ümmet, kadınlardan cizye alınmaması hususunda ittifak etmiştir. Şâyet söz konusu rivâyet mahfûz olsaydı, bunun gereği ile amel edilirdi.¹¹⁹

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 186-187.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, XIII, 363.

¹¹⁷ Ahzâb, 33/28.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, XI, 331.

¹¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 338-339.

3. Mâturîdî'ye Göre Te'vîl ve Âhâd Haberlerin Hükümü

Mâturîdî'ye göre te'vîl de âhâd haberler de makbûl ve merdûd şeklinde iki kısma ayrılır. Mâturîdî kesinlik bildirmedikleri için âhâd haberler ve te'vîllerin kabul edilebilmelerini kendilerinden daha kuvvetli olan birtakım unsurlar ile çelişmemelerine bağlamıştır. Onun düşüncesinde te'vîl, gerekli şartları taşıması ve makbûl olması durumunda murâd-ı ilâhînin mahiyetine yönelik kesinlik değil, zan ifade eder. Buna karşılık tefsir ise murâd-ı ilâhînin ne olduğu hakkında kesin bilgi verir. Aynı şekilde gerekli şartları taşıması durumunda âhâd haberler kaynağına nispetinin sıhhati açısından kesinlik değil zan, mütevâtir haberler ise kesinlik bildirir. Mâturîdî, deliller arasında bir hiyerarşi gözetmekte ve bu hiyerarşinin temel unsurunu kat'iyet ve zan olarak belirlemektedir. Onun düşüncesinde âyetlerin manasının kesinliği bakımından tefsir ile hadislerin kaynağına nispetinin kesinliği açısından mütevâtir haberin aynı konumda olduğu anlaşılmaktadır. Benzer şekilde âyetlerin muhtemel anlamlarını tespit açısından te'vîl, hadislerin kaynağına nispetini zann-ı gâlib ile tespit açısından âhâd haberlere denk düşmektedir.

Mâturîdî'ye göre amel yani pratik hayat ile ilgili konularda âhâd haberler delil teşkil ederler ve bunların gereğince amel edilir. Buna karşılık onun şehâdet diye nitelediği kesin bilgi gerektiren iman ve benzeri konularda haber-i vâhidler kabul edilmez. Örneğin Mâturîdî "Sûra üflendiği zaman..."¹²⁰ meâlindeki âyette bahsedilen sûrun gerçek anlamda değil, temsîlî anlamda kullanıldığını belirtir. Ona göre her ne kadar bazı rivâyetlerde sûrdan bahsediliyorsa da bunlar âhâd haber oldukları için sûr ve nâkûrun mahiyeti hakkında kesin bir yargıda bulunulamaz. Çünkü sûr ya da nâkûrun hakikatinin ne olduğu şehâdetin konusudur.¹²¹

4. Mâturîdî'nin Te'vîl ve Âhâd Haberleri Reddetmek İçin Kullandığı Tabirler

Mâturîdî'nin doğru kabul etmediği te'vîlleri ve sahih bulmadığı rivâyetleri reddetmek için kullandığı tabirler hemen hemen aynı ifadelerden oluşmaktadır. Mâturîdî, hadisçilerin makbûl olmayan hadisler hakkında kullandıkları zengin terminolojiye fazla rağbet göstermemektedir. Bu bağlamda hadisleri reddetmek için zaman zaman sahih değil,¹²² sâbit değil,¹²³ keşib (yalan)¹²⁴ gibi hadis terimlerine başvursa da söz konusu terimlerin onun kullanımında hadisçilerde olduğu gibi sened merkezli bir sıhhat ve zayıflık anlayışını yansıttığını

¹²⁰ Müddessir, 74/8.

¹²¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI, 239.

¹²² Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 187; XV, 197.

¹²³ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 417; XV, 276.

¹²⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 271; VIII, 332; IX, 17; Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 247.

söylemek mümkün değildir. Çünkü Mâturîdî son derece nadir örnekler dışında hadisleri yalnızca muhtevâları bakımından tenkit etmektedir.¹²⁵ Üstelik sened tenkidine değindiği sınırlı sayıda örnekte de yalnızca bununla yetinmemekte ve sened tenkidini muhtevadan hareketle ulaştığı sonucu destekleyici mahiyette kullanmaktadır. Ayrıca muhaddisler tarafından sahih kabul edildiği halde muhtevâlarında problem tespit ettiği bazı rivâyetleri de reddetmektedir.

Mâturîdî, hadisin senedinde kopukluk bulunduğunu bildiren ifadeleri nadir olarak kullansa da bu hem onun genel tavrını yansıtmaktan uzaktır hem de muhatabını kendi terminolojisi ile eleştirme amacı gütmektedir. Te'vîlleri ve âhâd haberleri reddetmek için hadisçilerden farklı olarak kullandığı diğer tabirler fâsîd,¹²⁶ muhâl,¹²⁷ hayâl,¹²⁸ imkânsız,¹²⁹ muhtemel değil,¹³⁰ ba'îd¹³¹ ve benzeri ifade kalıplarından oluşmaktadır. Sonuç olarak Mâturîdî'nin düşüncesinde gerek kabul şartları ve hükümleri bakımından gerekse reddetmek için kullandığı ifadeler bakımından âhâd haberler ve te'vîl aynı düzlemde değerlendirilmektedir.

Sonuç

Mâturîdî, âhâd haberlerin ve âyetler hakkında ortaya konan te'vîllerin kabul edilebilmesini birtakım şartlara bağlamaktadır. Bu şartlar her ikisinin de Arap dili kurallarına, Kur'ân'ın nassına, sâbit ve ma'rûf sünnete, icmâa, aklî delillere, şer'î asıllara, dinin genel hedef ve maksatlarına aykırı olmaması; Allah, peygamber ve sahâbe tasavvuruna zarar verecek bir muhtevaya sahip olmaması; ismet sıfatını zedeleyecek bir unsur içermemesi gibi şartlardır. Onun düşüncesinde âhâd haber ve te'vîl, sayılan maddelerden birine bile kesin olarak aykırı bir unsur taşırsa reddedilir. Bahsi geçen şartları taşıyan âhâd haber ve te'vîl, kabul edilerek geçerli görülmesi durumunda ise bilgi değeri açısından kesinlik ifade etmez. Dolayısıyla ahkâm konusunda delil olarak kabul edilseler de şehâdet konularında delil olamazlar. Mâturîdî'nin söz konusu hususlara aykırılık taşıyan te'vîli ve haber-i vâhidi reddetmek için kullandığı tabirler hemen hemen aynı ifade kalıplarından oluşmaktadır. Mâturîdî, sayılan hususlara aykırılık içeren te'vîller ve âhâd haberleri

¹²⁵ Mâturîdî'nin hadisleri muhtevâları açısından reddetme tavrı Mâturîdî mezhebine mensup sonraki ulemâ tarafından da sürdürülmüştür. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Kahraman, Hüseyin, "Hadisin Mâturîdî Kültüründeki Yeri ve İmâm Mâturîdî'nin Hadis Yorumu", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 7, sy. 2, 2010, s. 143-147.

¹²⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 41; VIII, 332-333; IX, 17; XIV, 113, 202.

¹²⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 110; IX, 17; XI, 331, 353.

¹²⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 523; VIII, 332-333.

¹²⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 331.

¹³⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 72, 280; VIII, 333, 335; IX, 17; X, 187; XI, 331, 353; XII, 233-234; XIII, 187; 354-355; XIV, 28, 43-44, 57, 60, 297; XVII, 242-243.

¹³¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 110; X, 187; XI, 331, 353.

reddetmek için bâtil, fâsid, yalan (kezib), hayâl, ba'îd, muhtemel değil, mümkün değil gibi ifadeler kullanmaktadır.

Mâtürîdî'nin düşüncesinde kesinlik ifade etmeyip muhtemel anlamlardan yalnızca biri olabileceği için te'vîl hakkında nasıl ki "Allah'ın muradı budur." denilemezse, âhâd bir haber de kaynağına âidiyeti bakımından az da olsa zan barındırdığı için "Kesin olarak Hz. Peygamber'in ağzından çıkan söz bu şekildedir." denilemez. Bu, en ileri düzeyde ancak zann-ı gâlib ile yani yüksek bir ihtimal derecesinde söylenebilir. Te'vilde sahibinden kaynaklanan bir subjektiflik bulunduğu gibi âhâd haberlerde de râvîlerden kaynaklanan birtakım hatalar, yanlış anlamalar, lafız değişiklikleri ve tasarruflar bulunabilir. Mâtürîdî, kendi görüş ve düşüncelerini de işin içerisine dâhil ettiği için te'vîl yapan kişinin anlama yaptığı müdahalenin farkında olduğu gibi râvî tasarrufu ve hatası gibi sebeplerle metnin geçirdiği tarihsel sürecin de farkındadır. Bu yüzden o, hem naslardan anlaşılan manaları hem de hadislerin kaynağına âidiyet durumlarını kesinlik ve zan ifade etmeleri bakımından iki kısma ayırmakta ve zan ifade edenleri kesinlik ifade edenler ışığında değerlendirmektedir. Kısaca Mâtürîdî'nin düşüncesinde haber-i vâhidler ile te'vîl arasında hem kabul şartları hem de hüküm ve sonuçları bakımından büyük benzerlik vardır.

Mâtürîdî'nin düşüncesinde âyetlerin manalarına yönelik Hz. Peygamber'in ve sahâbenin yaptıkları açıklamalar kesinlik bildirir. Mâtürîdî bu açıklamalara tefsir ismini verir. Hz. Peygamber ve sahâbenin açıklaması bulunması durumunda söz konusu âyetten Allah'ın kastettiği şeyin o olduğuna dair kesin bir yargıda bulunulabilir. Çünkü onlar vahyin inişine tanıklık etmişlerdir. Benzer şekilde Hz. Peygamber'den aktarılan haber eğer mütevâtir yolla nakledilmişse bu, o haberin sübûtu yani kaynağına âidiyeti hususunda kesinlik bildirir. Mütevâtir yolla nakledilen haber bizzat Hz. Peygamber'den duyulmuş gibi kesinlik ifade eder. Bununla birlikte Mâtürîdî, sahâbenin her açıklamasını tefsir kapsamında değerlendirmemektedir. Çünkü sahâbe kimi zaman tevil de yapabilmektedir. Âyetlerin inişine ve hadiselere bizzat şahitlik etmeyen ya da bunu daha sonra başka bir sahâbiden öğrenenlerin açıklamaları ona göre tefsir değil, te'vîl olarak değerlendirilir. Nitekim bazı sahâbîlerin âyetler hakkındaki açıklamalarını uygun bulmayarak reddetmesi ve sahâbîlerin kimi açıklamalarını te'vîl olarak isimlendirmesi de bu hususu teyit etmektedir. Bu konuda belirleyici olan te'vîlin kim tarafından yapıldığı değil, dayandığı delillerin kat'î olup olmamasıdır.

Özetle Mâtürîdî'nin düşüncesinde şartları, hükümleri, sonuçları ve reddetmek için kullanılan tabirleri bakımından haber-i vâhidler ve te'vîl aynı konumdadır. Buna karşılık onun düşüncesinde mütevâtir haber de kesinlik ifade etmesi bakımından tefsire karşılık gelmektedir. Sözü edilen benzerliklerle birlikte onun haber-i vâhid ile te'vîli her bakımdan eşit kabul ettiğini söylemek mümkün değildir. Zira Mâtürîdî'nin deliller hiyerarşisinde haber-i vâhidi te'vîle öncelediği çok sayıda açıklama ve örnek bulmak mümkündür.

Âhâd haberlerin ve âyetlerin anlamları hakkında öne sürülen te'vîllerin kabul edilebilmesi için Mâtürîdî'nin öne sürdüğü şartların neredeyse tamamı metin ve muhtevâyı merkeze alan şartlardır. Mâtürîdî senedle ilgili hususlara nadiren temas etmekte, bunlar da onun âhâd haberlere yaklaşımının odak noktasını oluşturmamaktadır. Bilakis bunlar çoğunlukla muhataba kendi argümanı ile cevap verme amacı taşımakta ya da başka deliller vasıtasıyla ulaştığı sonucu destekleyici bir karakter arz etmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, 1. bs., Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1416/1995.
- Avîd b. İyâd b. Âyid. *es-Seyfû'l-meslûl fi'z-zebbi 'ani'r-Rasûl*, 1. bs., Mekke 1414/1994.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî. *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3. bs., Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî. *Sahîhu'l-Buhârî*, 1. bs., nşr. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-Beyânî'l-Arabî, yy. 1426/2005.
- Büyük, Enes. “Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun Te'vîlât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme [Tafsîr-Ta'vîl Distinction of Mâtürîdî and an Evaluation of Its Practical Value in Ta'vîlât]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (June 2019): 213-232.
- Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî. *es-Sünen*, 1. bs., thk. 'Âdil Muhammed – 'İmâd 'Abbâs, Dâru't-te'sîl, Kahire 1436/2015.

- Ebû Osmân Sa'îd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî. *Sünenü Sa'îd b. Mansûr*, 1. bs., thk. Sa'd b. Abdullah Âli Hamîd, Dâru's-samî'î, Riyâd 1993.
- Gengil, Veysel. "Mâtürîdî'de Tefsir Te'vîl Ayrımı Meselesi". *Diyanet İlmi Dergi* 55/3 (Eylül 2019): 805-839.
- Çalışkan, İsmail (2010). "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri," *Milel ve Nihal*, 7 (2), 67-93.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb*, 3. bs., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1420.
- Görgün, Tahsin. *İlâhî Sözü'n Gücü*, 2. bs., Küliyat Yayınları, İstanbul 2013.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu medîneti's-selâm ve ahhâru muhaddisihâ ve zikru kuttâniha'l-ulemâ min gayri ehlihâ ve vâridihâ*, 1. bs., thk. Beşşâr Avâd Ma'rûf, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1442/2001.
- İbn Hallikân, Ebü'l-'Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân 'Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut 1398/1978.
- Kâfiyeci, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman. *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, 1. bs., thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, Mektebetü'l-kudsî, Kâhire 1419/1998.
- Kahraman, Hüseyin. "Hadisin Mâtürîdî Kültüründeki Yeri ve İmam Mâtürîdî'nin Hadis Yorumu", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 7, sy. 2, 2010, s. 141-171.
- Kutlu, Sönmez. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, 4. bs., Otto, Ankara 2012.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, I.
- _____, *Kitâbü't-Tevhîd*, 3. bs., thk. Bekir Topaloğlu, TDV Yay., Ankara 1438/2017.
- _____, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 9. bs., trc. Bekir Topaloğlu, İSAM yay., Ankara 2017.

_____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2010, XVII.

_____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, II.

_____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ali Haydar Ulusoy, Mizan Yayınevi, İstanbul 2008, XI.

_____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın, Mizan Yayınevi, İstanbul 2006, V.

_____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar, Mizan Yayınevi, İstanbul 2006, VIII.

_____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar, Mizan Yayınevi, İstanbul 2007, X.

_____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Hatice Boynukalın, Mizan Yayınevi, İstanbul 2006, VII.

_____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mehmet Boynukalın, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, III.

_____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mehmet Boynukalın, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, IV.

_____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, XIV.

_____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Muhammet Masum Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2010, XV.

_____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Murat Sülün, Mizan Yayınevi, İstanbul 2007, IX.

_____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Murteza Bedir, Mizan Yayınevi, İstanbul 2008, XIII.

_____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Yavuz, Mizan Yayınevi, İstanbul 2008, XII.

_____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk., Ertuğrul Boynukalın, Mizan Yayınevi, İstanbul 2006, VI.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahihu Müslim*, nşr. Muhammed b. Nizâr Temîm-Heyssem b. Nizâr Temîm, Dâru'l-Erkam, Beyrut ts.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 1. bs., thk. Cloud Selâme, Dımaşk 1990.
- Özdeş, Talip. *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Semerkindî, Ebü Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî. *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Medine Bölümü, nr. 179.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *ed-Dürri'l-mensûr*, Dâru'l-fîkr, Beyrut ts.
- Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *el-Üm*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1410/1990.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân fî te'vili âyi'l-Kur'ân*, 1. bs., thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, yy. 1420/2000 XVII.
- Teber, Hatice. "Mâturidî'nin Te'vilâtu'l-Kur'ân'ı Temelinde Kur'ânî Bir Kavram Olarak "Tatavvu", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2019, cilt: VIII, sayı: 3, s. 169-178.
- Teber, Ömer Faruk-Akgün, Ahmet Tunahan. "İmam Mâturîdî ve Maturidilik Hakkında Bibliyografya", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2019, c. 12, sy. 2, s. 685-847.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî. *Sünenü't-Tirmizî*, 2. bs., thk. İbrahim Utbe Avd, Şeriketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1395/1975.
- Yılmaz, Sabri. *Kelam'da Te'vil Sorunu*, 2. bs, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Tefsir Metodolojisinde Anlam-Yorum Ayrımının Temelleri-The Basis of the Distinction of Meaning-Interpretation in Tafsîr Methodology". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018): 113-139.

Eleştirel Düşünme Eğiliminin Dindarlık Üzerine Etkisi: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği

The Effect of Critical Thinking Tendency on Religiosity: Theology Faculty Students Example

Ali YÜKSEL – Şeyma Nur KAYACAN – Ahmet ÇAKMAK – Muhammed KIZILGEÇİT

Yüksek Lisans Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, aliyuksel91@gmail.com, Orcid ID: 0000-0002-5099-343X

Yüksek Lisans Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Seyma_1997@outlook.com, Orcid ID: 0000-0001-6059-9850

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı / Doctor, Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Education of Religion, ahmetcakmak@atauni.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-4351-156X

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı / Associate Professor, Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, mkizilgecit@atauni.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-8914-5681

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	13 Temmuz / July 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	16 Eylül / September 2021
Yayın Tarihi – Date Published	20 Eylül / September 2021
Yayın Sezonu	Temmuz – Ağustos - Eylül
Pub Date Season	July – August - September

Atıf / Cite as: Yüksel, A.-Kayacan, Ş.N.-Çakmak, A.-Kızılgeçit, M. (2021), Eleştirel Düşünme Eğiliminin Dindarlık Üzerine Etkisi: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği/The Effect of Critical Thinking Tendency on Religiosity: Theology Faculty Students Example. Turkish Academic Research Review, 6 (3), 1086-1132. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/pub/tarr/issue/64962/970684>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Eleştirel Düşünme Eğiliminin Dindarlık Üzerine Etkisi: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği

Ali YÜKSEL-Şeyma Nur KAYACAN-Ahmet ÇAKMAK-
Muhammed KIZILGEÇİT

Öz

Araştırma amacı üniversite öğrencilerinin eleştirel düşünme eğilimi ve motivasyonel dindarlık düzeylerinin bazı değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığını ve eleştirel düşünme eğiliminin motivasyonel dindarlık düzeyini ne derecede etkilediğini incelemektir. Bu doğrultuda çalışma nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeline göre tasarlanmıştır. Çalışmanın veri toplama araçları olarak Semerci (2016) tarafından geliştirilen Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeği (EDE) ve Karaca (2001) tarafından uyarlanan İçsel Dinî Motivasyon Ölçeği (İDMÖ) kullanılmıştır. Araştırmanın örneklemi Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 2020-2021 akademik yılında öğrenim gören 236'sı (%79,7) kız ve 60'ı (%20,3) erkek olmak üzere toplam 296 öğrenciden oluşmaktadır. Elde edilen veriler SPSS 20.0 istatistik paket programı kullanılarak analiz edilmiştir. Bu kapsamda elde edilen verilerde bağımsız değişkenlerden iki gruplu olanlar için ilişkisiz örneklemler T Testi, üç veya daha fazla gruplu bağımsız değişkenlerde ise One Way ANOVA testi kullanılmıştır. Eleştirel düşünme eğilimi ile içsel dinî motivasyon düzeyi arasındaki ilişkiyi belirlemek amacıyla Pearson Moment Korelasyon analizi yapılmıştır. Değişkenler arasındaki ilişkinin matematiksel bağıntısını belirlemek amacıyla çoklu doğrusal regresyon analizinden faydalanılmıştır. Sosyo-demografik değişkenler olan cinsiyet, sınıf, yaşanılan ortam, algılanan aile yapısı ve aile dindarlık düzeyine göre bağımlı değişkenlerin farklılaşmasına yönelik sonuçlar sunulmuştur. Elde edilen bulgulara göre eleştirel düşünme eğilimi ile içsel dinî motivasyon düzeyi arasında istatistiksel olarak yüksek düzeyde pozitif yönde anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Eleştirel düşünme eğiliminin üstbiliş, esneklik, sistematiklik, azim ve sabır alt boyutları ile içsel dinî motivasyon arasında istatistiksel olarak pozitif yönde anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Eleştirel düşünme eğiliminin açık fikirlilik alt boyutu ile içsel dinî motivasyon arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişkiye ulaşılamamıştır. Elde edilen bulgular ışığında eleştirel düşünme eğilimine sahip bireylerin içsel dinî motivasyon düzeylerinin yani dindarlık seviyelerinin yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca çoklu doğrusal regresyon analizi sonuçlarına göre eleştirel düşünmenin dinî motivasyon üzerinde pozitif yönlü anlamlı bir yordayıcı olduğu, içsel dinî motivasyona ait toplam varyansın %4'ünün eleştirel düşünme eğiliminin esneklik alt boyutu ile açıklandığı sonucuna ulaşılmıştır. Son yıllarda ülkemizde eleştirel düşünme üzerine nicel veya nitel birçok çalışma gerçekteştirilmekte ve eleştirel düşünme eğilimini etkileyen birçok değişken üzerinde durulmaktadır. Bütün araştırma verilerinin ortaya konulduğu meta analitik çalışmalar yapılması hem eleştirel düşünmenin tanımlanması hem de eleştirel düşünme becerisinin öğretilmesi ve geliştirilebilmesi açısından değerli olacağı düşünölmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, İlahiyat Fakültesi Öğrencileri, Eleştirel Düşünme, Dindarlık, Nicel Araştırma

The Effect of Critical Thinking Tendency on Religiosity: Theology Faculty Students Example

Abstract

The aim of the research is to examine whether university students' critical thinking disposition and their levels of motivational religiosity differ according to some variables and to what extent the critical thinking disposition affects their motivational religiosity level. In this context, the study was designed according to the relational scanning model, one of the quantitative research methods. The Critical Thinking Disposition Scale developed by Semerci (2016) and the Internal Religious Motivation Scale adapted by Karaca (2001) were used as the data collection tools of the study. The sample of the study consists of a total of 296 students, 236 (79.7%) girls and 60 (20.3%) boys, studying in the Faculty of Divinity at Atatürk University in the 2020-2021 academic year. The data obtained were analysed using the SPSS 20.0 statistical package program. Independent samples T-Test was used for independent variables with two groups, and One Way ANOVA test was used for independent variables with three or more groups. Pearson Moment Correlation analysis was conducted to determine the relationship between critical thinking disposition and intrinsic religious motivation. Multiple linear regression analysis was used to determine the degree of relationship between variables. It was determined that the dependent variables differ according to socio-demographic variables (gender, class, living environment, perceived family structure and family religiousness level). According to the findings, a statistically significant relationship was found between critical thinking disposition and intrinsic religious motivation. A statistically positive significant relationship was found between the metacognition, flexibility, systematicity, perseverance and patience sub-dimensions of critical thinking disposition and intrinsic religious motivation. There was no statistically significant relationship between open-mindedness sub-dimension of critical thinking disposition and intrinsic religious motivation. In the light of the findings, it was concluded that individuals with critical thinking disposition have high levels of intrinsic religious motivation, in other words, religiosity. In addition, according to the results of multiple linear regression analysis, it was concluded that critical thinking is a positive and significant predictor on religious motivation, and 4% of the total variance of intrinsic religious motivation is explained by the flexibility sub-dimension of critical thinking disposition. In recent years, many quantitative or qualitative studies on critical thinking have been carried out in our country and many variables that affect critical thinking disposition have been emphasized. It is thought that conducting meta-analytical studies in which all research data are presented will be valuable in terms of both defining critical thinking and teaching and developing critical thinking skills.

Keywords: Psychology of Religion, Students at Theology Faculty, Critical Thinking, Religiosity, Quantitative Research

Structured Abstract

In this century, as correct information is spoken more than information, our ways of obtaining information are becoming more and more important. One of the important skills we can acquire in order to reach correct information is critical thinking skill. Critical thinking enables people to notice the flow around them. However, the main importance of critical thinking is that it gives people the opportunity to examine, evaluate and question their own feelings and thoughts. Critical thinking is a skill that makes themselves, their beliefs, feelings, and thoughts ask “Why?”.

Beliefs are not as transient phenomena as information. Information changes every day, with updates, but beliefs are relatively permanent. While knowledge is universal, beliefs are qualitatively subjective, although they are universal in their existence. At this point, belief is renewed or changed only by the questions that the believers ask themselves. Beliefs that have gone through various stages of reasoning and answered different questions constitute a solid support for people, while beliefs that are not questioned or thought about in any way become a burden on people. This relationship between belief and critical thinking may also be present between religion and critical thinking. Abuse of religion is seen as an important issue today and one of the important points in terms of preventing this abuse is to have critical thinking skills. The relationship between religiosity and critical thinking can be addressed in the Religious Psychology literature in terms of religious development processes and dimensions of religiosity: cognitive dimensions, knowledge dimension and intrinsic religiosity.

Objectives of the study

The main purpose of the study is to determine the relationship between critical thinking dispositions and religiosity levels in students of the Faculty of Theology/Divinity using the motivational religiosity scale and the critical thinking disposition scale. In this context, the contribution of critical thinking disposition to the prediction of motivational religiousness level was discussed. Also, it was tried to determine whether there is a significant relationship between the sub-dimensions of critical thinking disposition level in the sample group and motivational religiosity. In addition, the differences in dependent variables according to socio-demographic variables were examined.

In the literature, there are studies which determined and compared the critical thinking dispositions of the students of the Faculty of Theology and the Department of Religious Education. There is also research that directly deals with the relationship between religiosity and critical thinking disposition in Turkey. However, the study addresses the point that religiosity predicts critical thinking disposition in terms of seeking an answer to the question of what effect religion has on the development of individuals' critical thoughts. This present study will focus on whether critical thinking disposition predicts religiosity using a different religiosity scale.

Method

The study was designed as a quantitative research aiming to reveal the effect of critical thinking levels of students studying at Atatürk University Faculty of Theology on their religiosity and employed the relational scanning model.

The universe of the study consists of students studying at Atatürk University Faculty of Theology in the 2020-2021 academic year. The sample of the study was composed of 296 people. Simple random sampling method was used in sample selection. As for the gender distribution of the sample, the percentage of male students is 20.3% (n = 60), and female students' is 79.7% (n = 236).

In the study, the questionnaire form consisting of the Critical Thinking Disposition Scale and the Internal Religious Motivation Scale was used as a measurement tool. In the first part of the questionnaire, there are questions about the personal characteristics of the participants (gender, class, place of residence where they spent most of their life, perceived socio-economic status, perceived family structure, perceived level of family piety).

Findings

The findings regarding socio-demographic characteristics are as follows. Perceived socio-economic levels of the participants are 5.8% (n: 17) low, 7.7% (n: 23) below average, 61.8% (n: 183) on average, 23.3% (n: 69) above average, and 1.4% (n: 4) high. Participants' perceived levels of religiosity to their families are 1.7% low (n: 5), 2.4% below average (n: 7), 28.7% on average (n: 85), 44.3% above average (n: 131), and 22.9% high (n: 68). In terms of perceived family structure, the sample group is 16.5% authoritarian (n: 49), 8.1% democratic (n: 24), 4.5% indifferent (n: 13), 6.4% overly interested (n: 19), 36.1% protective (n: 107), 28.4% tolerant (n: 84). The place where the participants lived before university was 28.4% (n: 84) village, 21.3% (n: 63) town, 16.5% (n: 49) city, and 33.8% (n: 100) metropolitan.

The findings about the differentiation between socio-demographic characteristics and critical thinking disposition indicates that there is no significant difference according to gender in the sub-dimensions of critical thinking disposition in the sample of theology faculty students ($p > .05$). In this sample group, it was also found that there is no significant difference in intrinsic religious motivation by gender ($p > .05$). In the analysis conducted to reveal whether the sub-dimensions of critical thinking disposition differ according to the living environment, it was determined that there was no significant difference in the open-mindedness sub-dimension ($F_{3/292}=1.595$, $p > .05$). It was determined that there was a significant difference in other sub-dimensions. It was determined that those living in metropolitan cities had higher average scores in sub-dimensions of metacognition, flexibility, systematicity, perseverance and patience compared to those living in the village. In addition, it was determined that those living in metropolitan cities had higher average scores in metacognition sub-dimension than those living in a town ($p < .05$). In the analysis study conducted to reveal the differentiation of sub-dimensions of critical thinking disposition according to the socio-economic levels of the sample, no significant differentiation was found in the open-mindedness sub-dimension ($p > .05$). In the One Way ANOVA analysis, no significant differentiation was detected in terms of sub-dimensions of critical thinking disposition, metacognition, flexibility, perseverance and patience, according to the perceived family structure ($p > .05$). In the systematic and open-minded sub-dimensions, a significant difference was determined between students who described their families as authoritarian and those who described their families as protective ($p < .05$). According to the findings, in the metacognitive dimension, it was determined that the average scores of those who had a high level of religiousness in their families were higher than those with a high level of average and lower, those who were above the average had higher average scores than those who were lower than the average, and those who were lower had higher scores than those who were lower than the average.

According to the results of the analysis conducted to reveal the relationship between critical thinking disposition and intrinsic religious motivation, a positive and significant relationship was found between the sub-dimensions of metacognition, flexibility, systematicity, perseverance and patience and the level of intrinsic religious motivation.

According to the analysis results ($R = .041$, $R^2 = .038$, $p < .05$) performed by including the sub-dimensions of critical thinking disposition as a predictor in the regression model predicting intrinsic religious motivation, the flexibility sub-dimension is a positive and significant predictor on religiosity. It was determined that it explains about 4% of the total variance of religious motivation. Accordingly, the higher the flexibility level of the individual, the higher the level of intrinsic religious motivation.

Discussion and conclusion

Flexibility dimension of critical thinking disposition refers to trying to reach all the necessary information, going into the details while comparing information, listening to and understanding different ideas, offering different solutions and applying what has been learned to different areas. In this context, flexibility can be expressed as the ability to be open to different information / ideas in the process of collecting information and to use different solutions in different areas during the application of information. However, it can be stated that the flexibility dimension expresses similar meanings with the open-mindedness sub-dimension in different critical thinking scales. Mental flexibility is one of the important factors that affect critical thinking positively, and it is the absence of prejudice and dependence on a particular group or idea. Flexibility is evaluating assumptions and reaching a consistent result. According to the results of the research, it can be assumed that the flexibility dimension predicts the level of religiosity in a meaningful way, enabling students to evaluate different religious knowledge / views and reach consistent results.

It was determined that the mean intrinsic religious motivation of the sample ($\bar{X} = 4.43$) and the mean of critical thinking disposition ($\bar{X} = 4.01$) was high. It can be concluded that the very high level of religiosity is because the sample consists of students of the Faculty of Theology. However, it is noteworthy that the sample's critical thinking average scores were also high in the study. In the study conducted by Duran (2020) who used the same scale, it was determined that the students of the Faculty of Theology had the lowest level of critical thinking compared to the students of the other faculties (Medicine, Engineering and Architecture, Social and Humanities Sciences). When the literature was examined, there were results showing that the critical thinking disposition is high or low in the studies conducted with undergraduate students using different scales. Despite studying at the same faculty, critical thinking levels may differ in samples composed of different universities.

1. Giriş

Doğru bilginin bilgiden daha çok konuşulduğu bu çağda bilgi elde etme yollarımız git gide önem kazanmaktadır. Doğru bilgiye ulaşabilmek için kazanabileceğimiz önemli becerilerden birisi de eleştirel düşünme becerisidir. Eleştirel düşünme, insanın çevresinde gerçekleşen akışı fark etmesini sağlamaktadır. Ancak eleştirel düşünmenin asıl önemi, insana kendi duygu ve düşüncelerini inceleme, değerlendirme, sorgulama fırsatı vermesidir (Ramazan, 2020: 130). Eleştirel düşünme, insanın kendine yolculuğunda inançlarına, duygularına, düşüncelerine “Neden?” sorusunu sorduran beceridir. İnançlar bilgiler kadar geçici olgular değildir. Her gün bilgiler güncellenerek değişmektedir ancak inançlar nispeten kalıcıdır. Bilgiler evrensel nitelik taşıırken inançlar var oluşlarıyla evrensel olsalar da

niteliksel olarak özeldir. İşte bu noktada inanç sadece inanç sahibinin kendine sorduğu sorularla yenilenmekte ya da değişmektedir. Çeşitli akıl yürütme aşamalarından geçmiş, farklı sorulara cevap vermiş olan inançlar insana sağlam bir dayanak oluştururken hiçbir şekilde sorgulanmayan, üzerinde düşünülmemeyen inançlar insana yük olmaktadır. İnanç ve eleştirel düşünme arasındaki bu ilişki din ve eleştirel düşünme için de geçerli olabilmektedir. Din istismarı günümüzde önemli bir konu olarak görülmektedir ve bu istismarın önlenmesi açısından önemli noktalardan birisi de eleştirel düşünme becerisine sahip olmaktır.

“Din afyondur.” diyen Marx’a, Şeriatı (2019: 31-32), “Hangi din?” sorusunu yöneltmiştir. Bu soru eleştirel düşünce açısından önemlidir. Şeriatı, “Evet, afyondur.” diyebilirdi. “Hayır, afyon değildir.” de diyebilirdi. Ama o duyduğunu kabul ya da reddetmek yerine sorgulamayı seçmiştir. Bu sorgulamada eleştirel düşünmenin varlığı hissedilmektedir. Şeriatı’yi takip etmek gerekirse Marx’a “Hangi dindar için din afyondur?” sorusu da sorulabilir. Bu sorunun cevabı da tıpkı soru gibi eleştirel düşünme ile yakından ilgili olması beklenmektedir. Neye, niçin, nasıl inandığını bilen insan için cevap başka, bu soruları kendine hiç sormayan insan içinse cevap bambaşkadır. Bu cevapları çeşitlendiren temel özne eleştirel düşünme ya da eleştirel düşünmemedir.

Eleştirel düşünme ile ilgili yapılan pek çok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmaların genel olarak eğitim (Özdemir, 2005; Güven ve Kürüm, 2007; Zayıf, 2008; Şenlik, Baykan ve Aycan, 2011; Coşkun, 2013; Çekin, 2013; Kuvaç ve Koç, 2014; Açışlı, 2015; Can ve Kaymakçı, 2015; Ocak, Eymir ve Ocak, 2016; Şen, 2016; Erdoğan, 2015; Duran, 2019) alanında yoğunlaştığı söylenebilmektedir. Yapılan çalışmalar ele alındığında bazı çalışmalarda eleştirel düşünmenin sosyo-demografik özelliklerle beraber analiz edildiği (Özdemir, 2005; Tümkiye ve Aybek, 2008; Çakmak, 2018), bazı çalışmalarda öğretmenlerin eleştirel düşünme eğilimlerinin araştırıldığı (Zayıf, 2008; Şenlik, Baykan ve Aycan, 2011; Coşkun, 2013; Can ve Kaymakçı, 2015; Erdoğan, 2015; Polat ve Kontaş, 2018; Demirtaş, 2019; Duran, 2019), bazı çalışmalarda ise eleştirel düşünce ile empati kurma becerileri, narsist kişilik özellikleri, yazma kaygıları gibi değişkenler arasındaki ilişkinin incelendiği (Şen, 2016; Demiralp, 2017; Hakkoymaz, 2017; Avaroğulları ve Şaman, 2020) görülmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri üzerinde yapılan çeşitli çalışmalar (Coşkun, 2013; Çekin, 2013; Erdoğan, 2015) bulunmakla beraber eleştirel düşünme ve dindarlık üzerine sadece bir çalışmanın yapıldığı görülmektedir. M. E. Duran (2020), eleştirel düşünme ve dindarlık arasındaki

ilişkiyi incelediği çalışmasında eleştirel düşünme ve dindarlık arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişki bulmuştur. Dindarlık ve eleştirel düşünme arasındaki ilişkinin farklı örneklerle ve farklı ölçekler ile çeşitlenebileceği düşünülmektedir. Bu sebeple alanda eleştirel düşünme ve dindarlık ilişkisinin çeşitli çalışmalarla ortaya konulması gerekmektedir. İlgili gerekliliğe binaen araştırmanın yapılmasına karar verilmiştir. Araştırmanın temel amacı eleştirel düşünme ve motivasyonel iç güdümlü dindarlık arasındaki ilişkiyi tespit etmektir.

1.1. Eleştirel Düşünme

Bilgi çağı denilen 21. yy. kavramlarından birisi olan eleştirel düşünme özellikle bilginin işlenmesi ve üretilmesi açısından oldukça kıymetli gözükmektedir. Güncel Türkçe Sözlükleri, eleştiriyi: “*bir insanı, bir eseri, bir konuyu doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek amacıyla inceleme işi, tenkit*”; düşünmeyi ise: “*duyum ve izlenimlerden, tasarımlardan ayrı olarak aklın bağımsız ve kendine özgü durumu*” (Türk Dil Kurumu [TDK], 2020) olarak tanımlamıştır. Bu tanımlardan hareketle eleştirel düşünme, aklın herhangi bir olgunun doğru ve yanlış yönlerini ortaya çıkarma faaliyeti olarak tanımlanabilir.

Eleştirel düşünmenin terim olarak felsefe ve psikoloji alanında pek çok tanımı bulunmaktadır. İki farklı disiplinde, eleştirel düşünme üzerine kurgulanan paradigma farklı olduğu için tanımlar da çeşitlenmektedir (Gibson, 1995). Felsefe alanında eleştirel düşünme: iyi düşünme, gerçekçi düşünme ve tarafsız düşünme becerisine sahip olabilme temelinde ele alınmıştır (Akarsu, 1975). Psikoloji alanında ise eleştirel düşünme; öğrenme, kompleks olguların öğrenilmesinde ortaya çıkan bireysel farklılıklar ve problem çözme becerisi üzerine inşa edilmiştir (Cüceloğlu, 2000).

Mckee (1988)’ye göre eleştirel düşünme, “*Sorgulamanın ve usa vurmanın dirik bir süreci, bilginin edilgen birikimine karşın etkin bir biçimde bilgiyi irdelemek ve tanımları, eylemleri ve inançları sorgulamak ve yapılabilmemiş olan ile henüz yapılabilecek olanı düşünmektir.*” (aktaran Şahinel, 2007: 4). Mckee eleştirel düşünmede iki temel süreçten bahsetmektedir. Birincisi bilginin insanla karşılaşması sonucunda öznelleşmesi, ikincisi ise bu sürecin dayanması gereken sorgulama becerisinin aktifleşmesidir. Sorgulama kavramı bu tanımda bel kemiği mahiyetindedir. Chaffee ise eleştirel düşünmeyi: “*Kendi düşüncemizi ve başkalarının düşüncelerini daha iyi anlayabilmek ve düşüncelerimizi anlayabilme becerilerimizi geliştirmek için gerçekleştirilen aktif ve fonksiyonel bir süreç*” olarak tanımlamaktadır (aktaran Kökdemir, 2001: 3). Chaffee bu tanımla kendi

düşüncelerimizi anlamaya odaklanmaktadır. Aslında bir fark ediş süreci olarak eleştirel düşünmeyi ele aldığı söylenebilir. Descartes'ın meşhur mottosu “*Düşünüyorum. O halde varım.*” üzerine yeni bir kelime ekleyerek eleştirel düşünmeyi oluşturabilmekteyiz. “*Düşündüğümü düşünüyorum. O halde eleştirel düşünüyorum.*” İnsanın düşündüğünün farkına varması ilk adım olarak görülmekle beraber devamında da insandan bu fark edişin gerekliliklerini yerine getirmesi beklenmektedir. Carrol Tama (1989) ise eleştirel düşünmeyi, “*Neye inanacağına veya ne yapacağına karar vermeye odaklanan derin ve mantıklı düşünme*” olarak tanımlamaktadır. İnsanların neye inanacağını seçmesi, sorgulaması, bunun üzerinde düşünmesi de eleştirel düşünce faaliyeti olarak değerlendirilmektedir.

Gündoğdu, eleştirel düşünme ile Dewey (1910: 6)'in derinlemesine düşünme kavramını eşleştirerek bu iki kavramı birbirine yakınlaştırmaktadır. Derinlemesine düşünme; “*Bir inancın veya bilginin bu inancı ya da bilgiyi destekleyen kanıtlar ve ortaya koyduğu sonuçlar ışığında aktif, dikkatli ve sürekli bir gözden geçirmeye, değerlendirmeye tabi tutulduğu bir düşünmedir.*” (aktaran Gündoğdu, 2009). Dewey'in üst düzey bir düşünme olarak tanımladığı derinlemesine düşünmede sistematiklik, mantıksallık ve kanıta dayanma temaları bulunmaktadır (Gündoğdu, 2009). Araştırmamızda kullandığımız Eleştirel Düşünme Eğilimi ölçeğinin, “*Herhangi bir konuda düşündüğüm zaman bir kalıba bağlı kaldığımı fark edersem bunu aşmaya çalışırım.*” şeklindeki 7. maddesi ve “*Fikirlerin ve düşüncelerin güvenilir olup olmadığını kontrol ederim.*” şeklindeki 15. maddesi inançların delillerle desteklenebilirliğini ölçmektedir.

Paul ve Elder (2008)'in “*kişinin düşünce sistemindeki yapıları usta bir şekilde yöneterek ve bu yapılara entelektüel standartlar getirerek düşünme yönteminin kalitesini artırdığı bir süreç*” olarak değerlendirdikleri eleştirel düşünme özellikle yönetme kavramıyla diğer tanımlardan ayrılmaktadır. İnsanda potansiyel olarak var olan düşünce becerisini bilinçli bir şekilde kullanarak ve geliştirerek -burada süreç yönetimi önemlidir- eleştirel düşüncenin oluştuğundan bahsedilebilmektedir.

Cüceloğlu (2000), eleştirel düşünceyi “*Kendi düşünce süreçlerimizin bilincinde olarak, başkalarının düşünce süreçlerini göz önünde tutarak, öğrendiklerimizi uygulayarak kendimizi ve çevremizde yer alan olayları anlayabilmeyi amaç edinen aktif ve organize zihinsel süreç.*” olarak tanımlamaktadır. Kendi içerisinde sistematize edilmiş bu tanım, bizi adım adım eleştirel düşünceye götürmektedir. İlk adım bilinç yani farkında olmaktır. Varlığın, düşüncenin farkında olmak. Sonrasında başkalarının varlığının farkında olmak. Senden bağımsız dönen bir dünyanın

farkında olmak. Farkında olmak ilk aşamadır sonucu ise anlamaktır. Kendini anlamak. Özellikle günümüzde de popüler olan kendini aramak, bulmak, tanımakta yine eleştirel düşüncenin bir ürünü olarak görülebilmektedir.

Söylemez (2016), eleştirel düşünce üzerine gerçekleştirdiği içerik analizi çalışmasında 86 tanımı inceleyerek bu tanımlardan 7 temel tema oluşturmuştur. Söylemez'in oluşturduğu temalar, tanımların kesişim noktalarını göstermektedir. Bu temalar: amaçlı ve kasıtlı eylem olma, bilgi toplama, akıl yürütme, esneklik, çıkarımda bulunma, değerlendirme ve uygulamadır. Bu temalar eleştirel düşünmenin yapı taşı olarak görülebilir.

Eleştirel düşünme ile ilgili yapılan tanımları inceledikten sonra eleştirel düşünme ve dini aynı potada birleştiren İlahiyat Bilimlerinden Din Felsefesi bağlamında konuyu ele almak araştırmamızı daha anlamlı kılacaktır. *“Din felsefesi, dini inançları uyumluluk, tutarlılık ve makul oluş bakımından tahlil etme ve eleştirel surette değerlendirme girişimidir.”* (Peterson vd., 2017). Dini inançların uyumlu ve tutarlı olması ile inancın mantığının açığa çıkarılması geleneksel felsefe anlayışında da bulunmaktadır. Ancak makul oluş, doğrulanabilme ya da yanlışlanabilme din felsefesinde güncel olan bir yaklaşımdır. Özellikle dine eleştirel yaklaşımı benimseyen din felsefesi, dini akıl ölçütüyle incelemektedir ya da incelemeye çalışmaktadır. Akıl-iman ilişkisini geniş bir perspektifle inceleyen din felsefesi bu ilişki içerisinde üç temel başlık oluşturmuştur (Peterson vd., 2017).

a) Katı akılcılık: Bir inanç sisteminin kabul edilebilmesi için bu inanç sisteminin doğruluğunun ispatlanmış olması zorunludur. Katı akılcılıkta din ve inançla ilgili her şeyin doğrulanması gerekmektedir. Bunun mümkün olmadığı üzerine pek çok eleştiri olsa da gerçek doğru inancın akla kesinlikle uyacağı belirtilmektedir.

b) İmancılık: Dini inanç konuları akli değerlendirmelere tabi değildir. İmancılık, katı akılcılığın çelişği olarak görülmektedir. Akılda dini ve inancı doğrulayacak bir özellik olmadığı, dinin ancak kalpte yaşanacağı görüşü hakimdir. Akli tamamen devre dışı bırakan bu anlayış; neye inandığını, nasıl inandığını bilmeyen; inandığı sistem karşısında rüzgâr önündeki yaprak gibi savrulan insanların gerçek imana (!) ulaştığını söyleyebilmektedir.

c) Eleştirel akılcılık: Din ve inanç sistemlerinin ispatı mümkün olmamakla beraber bu sistemler eleştirilip değerlendirilmektedir. Eleştirel akılcılık imancılık ve katı akılcılık arasında orta yol olarak ifade edilebilmektedir. Ruhu gereği ispatlanamayan din ve inancı, eleştirel bir şekilde ele almanın gerekliliği üzerinde durmaktadır.

Din felsefesinde genel olarak üç başlıkta incelenen din-akıl ilişkisine Yaran (1997) yeni bir boyut kazandırmıştır. Yaran'a göre akılcılık nasıl ki katı ve eleştirel olmak üzere ikiye ayrılıyorsa imancılık da pek tabii ikiye ayrılabilir. İmancılığın, ılımlı ve aşırı yönleri olabilir. Zaten imancılıkla aşırı yön kastedilmektedir ve ılımlı, eleştirel yönünü ifade ettiği düşünülen eleştirel akılcılık bunu kapsayamamaktadır. Yaran'ın (1997) tahkiki (ılımlı, eleştirel) imancılık olarak isimlendirdiği dördüncü boyut isminden de anlaşılacağı gibi Gazali'ye dayanmaktadır. Araştırarak ve delillendirerek iman etmeyi kapsar. Eleştirel akılcılık ile zıt bir ilişki içerisinde değildir. Aksine biri diğersinin devamı niteliğindedir. Eleştirel akılcılık tahkiki imanın oluşumu için ilk adım ve zemindir. Tahkiki imancılık ise ancak eleştirel akılcılıktan sonra meydana gelmektedir. Eleştirel akılcılık, insanı her zaman tahkiki imana ulaştırmaz. Nitekim eleştirel akılcılığın temel normlarına uygun düşündüğü halde iman etmeyen pek çok insan vardır. Ancak tahkiki imanın başı mutlak olarak eleştirel akılcılıktır. Tahkiki imancılıkta insanın kendi imanını üzerine yoğunlaşması dinini sağlam temeller üzerine bina etmesi gerekmektedir (Yaran, 1997). Burada dikkatleri çekmek istediğimiz husus akıl-iman ilişkisinde eleştirel akılcılık ve tahkiki imancılık boyutlarının insana dinini veya inancını; tanıma, bilme ve anlama yönünden sistematik, tutarlı ve denenebilir bir paradigma sunduğudur. İşte Din Felsefesi'nin sağlamaya çalıştığı özelden de alana yeni bir boyut kazandıran Yaran'ın hedeflediği amaç dinin veya inancın eleştirel düşünceye dayalı bir şekilde oluşumunu sağlamaktır.

İslam Felsefesi'nde eleştirel düşüncenin yerine ve tarifine bakıldığında özellikle Kur'an-ı Kerim'de pek çok ifadeye rastlanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de, düşüncenin oluşumu için gerekli olan akıl üzerine çokça vurgu yapılmaktadır. Akıl sözcüğü isim olarak Kur'an-ı Kerim'de geçmemekle beraber fiil kalıbıyla geçmektedir. Ayrıca akıl yerine anlama nosyonu üzerinden kalp sözcüğü çokça kullanılmaktadır (Esen, 2011). *“Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki ibret almış kalplere yahut işitmiş kulaklara sahip olsunlar! Şu bir gerçek ki gözler körleşmez fakat göğüslerdeki kalpler körleşir.”* (Kur'an-ı Kerim 22:46) Bu ayetten de anlaşıldığı gibi Kur'an-ı Kerim'de geçen kalp lafzı akıl ile bağlantılı olarak kullanılmıştır. Ayeti incelemeye aldığımız takdirde buradaki ibret lafzıyla görülen duyulan şeyleri değerlendirmenin kastedildiği anlaşılmaktadır (Diyanet İşleri Başkanlığı [DİB], 2007: 3/739). İbret kavramı, kendi içerisinde durumun farkına varma, anlama ve çıkarımda bulunma aşamalarını barındırmaktadır. Bu aşamalar da eleştirel düşünmenin içerisinde bulunmaktadır (Söylemez, 2016).

Kur'an-ı Kerim düşünme üzerinde çokça durmakta ve düşünceye insanları teşvik ederken birbirinden farklı kavramlar kullanmaktadır. Zıkr/tezekkür, fıkır/tefekür, tedebbür, fıkıh/tefakkuh ve istinbat sözcükleri, Kur'an-ı Kerim'de geçen düşünme eylemiyle ilişkili bazı kavramlardır. Anlamları birbirlerine yakın olmasına rağmen bu kavramlar arasında ince farklılıklar mevcuttur. Tezekkür: bilinen şeyleri sürekli hatırd tutma ve zihindeki anlamlar üzerinde düşünme; tefekür: bir konu üzerinde çaba göstererek, emek harcayarak bilme, düşünme; tedebbür: bir şeyin sadece görünen kısmı üzerine değil görünmeyen derin manaları üzerinde de düşünme; tefakkuh: dinde anlayış sahibi olma, bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşmak için çaba sarf etme; istinbat: delillerden hareketle yeni bir bilgi ortaya çıkarma anlamına gelmektedir (Bilgiz, 2012). Kur'an-ı Kerim'in bu kavramlara yer vermesi, *Akletmez misiniz?* (Kur'an-ı Kerim 2:44), *Hala düşünmüyor musunuz?* (Kur'an-ı Kerim 37:155), *Düşünüp öğüt almayacak mısınız?* (Kur'an-ı Kerim 32:4), gibi telkinlerde çokça bulunması insanı düşündürmeye teşvik ettiğini göstermektedir. Yine bu kavramlar incelendiğinde insanın, derinlemesine bir düşünmeye yönlendirildiği görülmektedir.

İslam düşünce geleneğinde önemli bir yer tutan Maturidi'ye göre ise sağlam din, delillere dayanan dindir. Düşünme olmadan Allah'ın birliğinin, O'nun idaresinin, ilminin ve hikmetinin, öldükten sonra dirilmenin, O'nun kudret ve gücünün manasını anlamak mümkün değildir. Maturidi düşünme faaliyetini aşamalı bir şekilde ele alarak önce duyu organlarından gelen verilerin farkına varılması akabinde bu verilerden sonuçlar çıkarılması sonunda ise bu verilere dayanarak yeni ürünlerin oluşturulması şeklinde sıralar (Korlaelçi, 1987). Rasyonel alemde irrasyonel aleme geçişi bu şekilde sağlar. Görüneni algılayıp onun üzerine düşünerek görünenden görünmeyene, somuttan soyuta bir yol izler.

1.2. Dindarlık

İnsanların dini algılamaları ve algıladıkları şeyi kültürel ortamda hayata yansıtmaları farklılık göstermektedir (Köse ve Ayten, 2015: 111). Dindarlık kavramı da dinin algılanış biçimiyle yakından ilişkilidir (Kızılgeçit, 2011: 84). Algılayışa bağlı olarak bireyin kendisini dine veriş derecesi, dinî hayatı yaşamadaki dikkat ve yoğunluğu da farklılık göstermektedir (Doğan, 2014: 13). Bu farklılıklar ise dindarlığın çeşitli biçimlerde tanımlanması ve tiplendirilmesi şeklinde netice vermektedir. Dindarlığın ifade edilmesinde farklı yaklaşımlar söz konusu olmakla birlikte araştırmada bireyin dindarlık düzeyi belirlenirken iç güdümlü/işsel dini yönelim/deruni dindarlık/intrinsic religiousness şeklinde ifade edilen dindarlığın derinlemesine boyutları dikkate alınmıştır. Zira din psikolojisi alanında en yaygın kullanılan

dindarlık tiplerinin Allport'un geliştirdiği içgüdümlü (intrinsic) ve dışgüdümlü (extrinsic) dindarlığa dayandığı görülmektedir (Gürses, 2010: 25).

Adorno vd.'nin, (2011) önyargı ile ilişkili olarak tespit etmiş oldukları özelliklerden biri de otoriteriyen kişiliktir. Çalışmada dini amaç olarak değerlendiren bireylerin haricinde onu bir araç olarak görme eğilimine sahip bireylerin de olduğu ortaya konulmuştur (Adorno, 2011: 247; Karaca, 2017: 91; Kandemir, 2016: 22). Yapılan bu tespitlere Allport'un, dinin bir önyargı oluşturabileceği gibi, oluşmuş olan önyargıyı da değiştirebileceği şeklindeki paradoksal ifadesi de eklenmiştir (Kandemir, 2016: 23). Allport, din ile önyargı arasındaki ilişkiyi açıklayabilmek amacıyla, önyargı ile ilgili teorisinde 1950 ve 1960'lı yıllarda kilise üyelerinin, böyle bir üyeliği bulunmayanlardan daha önyargılı olduklarını gözlemlemesi sonucu düşmüş olduğu çelişkiyi açıklamak için bu kavramı bağımsız bir değişken olarak kullanmış ve içsel dindarlıktan bir yönelim olarak bahsetmiştir (Karaca, 2017: 91).

Allport öncelikle "*olgunlaşmış ve olgunlaşmamış din*" tabirlerini kullanmış sonrasında bu kavramları "*iç güdümlü dinî yönelim ve dış güdümlü dinî yönelim*" kavramlarıyla değiştirmiştir. (Kandemir, 2016: 23). Allport gibi birçok araştırmacı da içsel ve dışsal dindarlık kavramlarını birer motivasyon olarak değerlendirmiştir (Karaca, 2017: 91). Allport'a göre dini hayatın en önemli yanı dini duygunun kaçınılmaz bir parçası olan dini tecrübe olup "*mutlak bağlılık hissi*" de bu tecrübenin en ayırt edici özelliğidir (Karacoşkun, 2019: 54). Bu kapsamda dindarlığın ortaya konulmasında en önemli özellik Allport'a göre dindarlığın derinlemesine boyutlandırılmasıdır. Dinin etki ve fonksiyonlarını ön plana çıkaran bu yaklaşım, tamamen niyet faktörü üzerinde yoğunlaşmaktadır (Karaca, 2017: 92). Allport'un eserlerinde çokça tekrarlanan "*dış beklentiye yönelik dindarlar dinini kullanır, deruni dindarlar dinini yaşar*" tümcesi konuyu kısa, açık ve anlamlı bir şekilde ortaya koymaktadır (Kayıklık, 2018: 224). Araştırmada kullanılan İçsel Dinî Motivasyon Ölçeği'nin "*Dinimi bütün günlük işlerimin üzerinde tutmaya azami gayret sarf ederim.*" şeklindeki 5. maddesi bu noktaya dikkatleri çekmektedir. Teoloji terminolojisine göre, dış güdümlü dindarlık eğilimine sahip bireyler kendi benliklerini bırakmaksızın Tanrı'ya yönelmektedir. İç güdümlü dindarlık eğilimine sahip olan bireyler ise temel motivasyonlarını dinlerinde bulmakta ve dinlerini gerçek manada yaşamaktadır (Karayiğit, 2017: 62).

Dindarlığın derinlemesine boyutlarına yönelik yapılan araştırmalar içsel ve dışsal güdülenmenin birbirinden bağımsız olduğunu ve tek bir boyutun zıt kutupları olmadığını ortaya koymaktadır. Bu kapsamda yapılan diğer analizler ise içsel ve

dışsal güdülenmelerin dik doğrusal (orthogonal) olduğunu göstermektedir (Cirhinlioğlu, 2014: 63; Doğan, 2014: 24). Ayrıca iç güdümlü inanca sahip bireyler, dış güdümlü inanca sahip olanlara göre psikolojik açıdan daha uyumlu gözükmektedir (Gürses, 2010: 31; Kızılgöçit, 2011: 90).

Kızılgöçit tarafından iç güdümlü dindarlık, “*bireyin yaşamsal amacını dinde bulması, dini ilke ve pratikleri içselleştirmesi ve dini, hayatında dışsal bir kaygı taşımadan tam olarak yansıtma çabası*” şeklinde tanımlanmaktadır (Kızılgöçit, 2020: 173). İç güdümlü dindarlarda kişi, motivasyonu bizzat dinin kendisinde bulur (Köse ve Ayten, 2015: 115). Bireyin dini inançlarına gerçek ve temelden adanmışlığı ve bu adanmışlığın zaman ve durum karşısında değişmemesi iç güdümlü dindarlarda görülür (Cirhinlioğlu, 2014: 61; Kızılgöçit, 2011: 88). Bu tip dindarlar için diğer bütün ihtiyaçlar, arzular, güdümler ne kadar güçlü olursa olsun olabildiğince az ehemmiyetli olarak kabul edilir ve mümkün olduğu kadar dini inanç ve hükümlerin güdümünde bırakılır. İç güdümlü eğilim basit bir uyma şekli olmadığı gibi ne bir dayanak ne bir sakinleştirici ne de mevki kazanmak için bir çaba sarf etme eylemidir. Bütün ihtiyaçlar, sürekli yerine getirilmekte olan dini davranışların boyunduruğu altındadır (Kızılgöçit, 2011: 88). Özellikle dikkatleri çekmek istediğimiz nokta iç güdümlü dindarlığın oluşumunda etkin olan anlamdır. İç güdümlü dindarın hayatını dini üzerine şekillendirirken dini anlamlandırma süreci, dini anlama süreci eleştirel düşüncenin aktif olduğu süreç olarak değerlendirilebilir.

Dini inancın motivasyon kaynağına dikkat çekmek amacıyla geliştirilen ve psikolojik bir kavram olan “*içsellik*” kavramı, biyolojik bir kavram olan “*hazım*” kavramına benzetilmektedir (Karaca, 2017: 91). Tıpkı dışarıdan alınan bir yiyeceğin hazmedilmesi sonucu o yiyeceğin vücudun tüm hücrelerine ulaşması gibi bireyin herhangi bir şeye inanması ile içselleştirilen bir inanç da psikolojik bünye tarafından içselleştirildiği andan itibaren o bünyenin çok önemli bir parçası haline gelmektedir (Kızılgöçit, 2011: 88). Bu kapsamda dini inançlar da birey tarafından bu şekilde içselleştirilebilmekte ve sahiplerinin kişiliklerinin ve yaşamlarının önemli bir parçası haline gelmektedir (Karaca, 2001: 193). Bireyin din ile ilk buluşmasından sonra onu kendisine mal etmesi, dini kendisiyle bütünleşmesi din hakkında derin düşünmeyle oluşacak bir durum olarak gözükmektedir.

İç güdümlü dindarlar için din benliğinin hizmetinde olması sebebiyle dıştan gelen bir değer olmayıp İlahi Varlığın iradesine uygun olarak kişiyi değişime zorlayan içten doğma bir değerdir. Müsamaha, saygı, başkalarına karşı iyi niyet, dini emir ve yasaklara uyma ve ibadetlerde devamlılık gibi dinî vecibeler özenle yerine

getirilerek gözlemlenebilir ve ihlaslı bir hayat tarzı yaşanmaya çalışılır. “İçten doğma”, “derunileşmiş”, “yaşanılan” veya “şahsileşmiş” bu tip dindarlık, karşılık beklemeden kendini toplum hizmetine adayanlarda ve kendini inandığı esaslar uğruna feda edenlerde daha belirgin olarak görülür (Hökelekli, 2013: 77; Kızılgöçer, 2011: 89). İnsanın iç güdümlü dindar olabilmesi için öncelikle şüpheden imkân dahilinde arınması gerekmektedir. Şüpheyi giderecek en temel vasıta düşünme kabiliyetidir. Neye niçin inandığını bilen insan adım adım şüpheden uzaklaşarak kendisine yönelebilmektedir. Bu yönelim sonucunda da dine içsel olarak yaklaşmaktadır.

Allport’a göre iç güdümlü dindarlar dinî inanç ve emirlerle uyum içindedir ve hayatı inançla bütünleştirip içselleştirmiştir. Ayrıca bu boyutta dindarlar, din karşısında diğer ihtiyaçlarına daha az önem verirken ana güdülerini dinde bulmakta ve (Allport, 2016; Doğan, 2014: 25) inanmış oldukları dinî inanç ve emirlerle uyumlu hale getirmektedir (Allport, 2016; Kandemir, 2016: 23). Ayrıca iç güdümlü dindarlar gerçek mümin olarak nitelendirilmektedir. Dinlerini ciddiye almakta ve yapıp etmelerinin, zihniyetlerinin, var olana bakış açılarının, hayat tarzlarının ve olaylar karşısında pozisyon alış biçimlerinin yegâne referans kaynağını din oluşturmaktadır (Gürses, 2010; Doğan, 2014: 25). Dini ciddiye almanın göstergesi olarak din hakkında düşünme, din ile düşünme ve din için düşünme faaliyetleri sıralanabilmektedir. Bu kapsamda din, bireyin kişiliğinin oluşmasında olduğu gibi canlı ve cansız bütün varlıklarla ilişkisini de belirleyen en önemli motivasyon kaynaklarından (Kandemir, 2014: 24). Sadece insanın Yaratıcı ile ilişkisini değil çevresiyle olan ilişkisini de düzenleyen din ancak anlaşıldığı takdirde bunu yapabilmektedir.

Allport’a göre olgunlaşmış dini his, iç güdümlü dindarlığa zemin hazırlamaktadır. Dini hissin olgunlaşmasında; dini hissin farklılaşması, dinamik yapısıyla birey için geleceğe yönelik yeni amaçlar sunması, bireyi yüksek ahlaki ideallere yönlendirmesi vb. kriterler yer almaktadır (Allport, 2016: 147; Karayiğit, 2017: 62). Olgunlaşma kavramı belirli bir yetkinlik seviyesini gösterir ki bunun içerisinde bilişsel yetkinlik de bulunmaktadır. Seçme, analiz etme, karar verme, doğruyu arama, yanlış fark etme vs. pek çok özelliği içeren eleştirel düşünme becerisiyle birey geleceğine daha iyi yön verebilmektedir. Bu açıdan yeni amaçlar belirleyen birey hem dini ile hem de düşünme becerisiyle bunu gerçekleştirmektedir.

İslam dininin temel kaynakları incelendiğinde iç güdümlü dindarlığın; tevhid, niyet ve samimiyet kavramlarıyla ifade edildiği görülmektedir. Müslüman’ın bütün

amellerinde Allah'ın rızasını kazanmaya çalışması ve yegane amacının Yaraticının memnuniyeti olması gerektiği Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde vurgulanmıştır.

1.3. Eleştirel Düşünme ile Dindarlık Arasındaki İlişki

“Din ve insan arasındaki ilişki, bilinçli ve iradeli bir teslimiyete dayanır. Bu teslimiyet, bireyi büyük bir resmi tamamlayan önemli bir parçaya dönüştürür.” (Düzgün, 2020). Din ve insan arasındaki ilişki olarak tanımlanan dindarlık, insanın bilinçli teslimiyeti sonucu oluşmalıdır. Bilinçli teslimiyet kavramı manidar bir tespittir. Araştırmamızın mihenk taşı olabilecek kavramlardan birisidir. Teslimiyet kavramı pasif içerikli olarak boyun eğme, inanma anlamlarına gelmektedir. Ancak bilinçli teslimiyet neye niçin boyun eğdiğini bilen insanın eylemidir. Düşünen, eleştirel düşünen insanın eylemidir.

Bilinçli teslimiyet kavramı çerçevesinde; Karaca (2017: 134), imanı oluşturan unsurlar arasında bilişsel ve iradi unsurlardan bahsetmektedir. Bilişsel unsur, insanın düşünce gücüne tekabül etmekle kişinin kendisinin ve çevresinin varlığının farkına vararak akıl yürütme faaliyetini içermektedir ki burada bilince vurgu dikkati çekmek istediğimiz husustur. Kişinin diniyle ilgili bilgileri sorgulaması, anlaması, ilişki kurması ve gerektiğinde kullanmasını sağlamaktadır. *“İman, basit bilişsel bir olgu olmayıp yüksek düzeyde bir farkındalık gerektirmektedir.”* (Karaca, 2017). İmanın bağlanma, gönül verme gibi duygusal boyutları da teslimiyet kavramıyla özdeşleşmektedir. İman bilinçli teslimiyettir. Ne bilinç olmadan olur ne de teslimiyet olmadan olur. İman için hem bilinç hem de teslimiyet gereklidir.

Dindarlık ve eleştirel düşünme arasındaki ilişki, Din Psikolojisi alanyazınında dini gelişim süreçleri ve dindarlığın boyutlarından bilişsel boyutlar, bilgi boyutu ve iç güdümlü dindarlık boyutu içerisinde ele alınabilmektedir. Dindarlığın tanımında insanın din ile karşılaşması, dini algılaması ve dini hayatına yansıtması temaları bulunmaktadır (Kızılgeçit, 2017; Karaca, 2017; Köse ve Ayten, 2015).

Bilişsel boyutları ele alırken dini gelişime kısaca değinmemiz insanın yaşam serüvenindeki din nosyonunu anlamamızı ve din ile eleştirel düşünme arasındaki bağı ortaya koymamızı kolaylaştıracaktır. Din ile karşılaşma kişinin istek ve iradesi dışında gerçekleşebileceği gibi bir arayışın sonucu da olabilmektedir. Spesifik bazı durumlar dışında tüm insanlar belli bir dini inancın içine doğmaktadır. Dolayısıyla dinle ilk karşılaşma çoğunlukla istem dışıdır. Çocukluk dönemi dini gelişim incelendiğinde bu döneme has bazı özellikler olduğu görülmektedir. Ailesinde ve çevresinde din ile karşılaşan çocuk taklitle, oyunla dini yaşantıyı kendi dünyasına dahil etmektedir. Din ile karşılaşmadan sonra algılama dediğimiz tema; insanın artık

kendisinin ve çevresinin farkına vardığı, soyut düşünme becerileri kazandığı ergenlik döneminde meydana gelmektedir. Ergenlik dönemi sorgulamanın yoğun olduğu bir evre olup dini uyanış ve dini gelişim yaşları olarak da kabul edilmektedir. Sorgulamaların başladığı, bilişsel gelişimin yeterli seviyeye gelmesiyle eleştirel düşüncenin ortaya çıkmaya imkan bulduğu ve şüphelerin kol gezdiği bu dönemde gençlerin dini algılamaları bilişsel özelliklerini ne kadar kullandıklarıyla doğru orantılı olarak çeşitlenmektedir. Şüpheler ve sorgulamalar sonucunda insan dine ulaşabildiği gibi dinden de uzaklaşabilmektedir. Ya da bu dönemde sorular cevapsız bırakılarak din direkt ret veya kabul edilebilmektedir.

İnsanın hayatı kümülatif olarak düşünüldüğünde ergenlik dönemi keskin virajların olduğu, gel-gitlerin çokça yaşandığı kritik dönemlerdendir (Karaca, 2016: 93-121). Bu dönemde kimlik krizi yaşayan ve kendine bir kimlik oluşturma çabası içerisinde bulunan ergen, kimliğini oluştururken eleştirel düşünerek önceden kabul ettiği veya reddettiği değerleri sorgulamalı ve yaşanan bunalımlara vaktinde cevaplar bulmalıdır. Karaca'nın dini gelişim modelinde de sorgulama ve tahkik olarak belirtilen 17-22 yaş aralığını kapsayan bir aşama bulunmaktadır. Bu aşamada insan hayatın anlamına yönelik derin bir sorgulamaya, geçmiş bilgilerinden şüphe etmeye ve yeni öğreneceği bilgilerde kanıt aramaya başlar. Dini hakkında araştırma yaparak çeşitli paradokslara çözüm bulmaya çalışır. İşte bu aşamada metafizik boyutla karşılaşarak sezgi ve duygularıyla teslimiyet ve bağlanma hissi açığa çıkar (Karaca, 2016: 135-169).

İnsanın dinini tanıması, onunla hayatı anlamlandırması eleştirel düşünmeyle sağlanabilmektedir. Ancak tek başına eleştirel düşünce yeterli değildir. Çok kompleks bir yapıya sahip olan insan, duygularından bağımsız düşünemediği gibi bilişten de bağımsız düşünülmemelidir. Ergenlikten sonraki gelişim dönemi yetişkinliktir. Bu dönemde olgunlaşma, durulma, inançlar üzerinde yeniden düşünme, kendini tanıma, kendiyi yüzleşme gibi insanı düşünmeye sevk edecek birtakım durumlar oluşmaktadır. Bu dönemde oluşan düşünceler genel itibarıyla önceki dönemde karar verilen ya da bu dönemde karar verilen düşünceler üzerine yoğunlaşma şeklindedir. Ancak yetişkinlik içerisinde orta yaş krizi denen bir dönemin varlığı malumdur. Bu dönem kişinin kendi kendisiyle hesaplaşma dönemidir. İnsan geçmişe bakarak ya mutlu olacak ya da pişman olacaktır. Bu krizin sonucu olarak orta yaş döneminde de keskin dönüşler yaşanabilmektedir (Hökelekli, 2013: 284-285). Hayatın sonuna doğru yaşlılık dönemine geçiş yapılır. Bu dönemde daha sakin ve istikrarlı bir hayat gözlenmektedir. Önceki dönemlerin sentezi olarak görülen yaşlılıkta ölümle yüzleşme, dönemin temel özelliklerindedir. Ölümü

yakından hisseden yaşlılar dine karşı daha ılımlı bir tavır sergilemektedir (Karaca, 2016: 215-242). Ergenlikte başlayan düşünme faaliyeti hayatın sonuna kadar devam etmekle birlikte yaşlılığa doğru bu düşünce faaliyetinde bir düşüş olduğu söylenebilmektedir. Eleştirel düşünce şüphe etme, sorgulama, anlama, derin düşünme ve karar verme bağlamında ergenlik ve yetişkinlik dönemlerinde kendisini göstermektedir. Bir insan eleştirel düşünme becerisine sahip olmadan da dindar olabilmekle beraber neyi ne için yaptığını tam olarak çözümleyememekte ve yaptığı şeyin tam olarak farkında olamamaktadır. Dinin insanın hayatına katması gereken anlamı-insan anlamak istediğinde oluşturacaktır ki- sağlayacak olan en önemli fenomen eleştirel düşünme eğilimidir.

Dindarlık boyutlarıyla eleştirel düşünme arasındaki ilişkiye baktığımızda eleştirel düşünmenin dindarlık boyutları içerisinde önemli bir yer tuttuğunu söyleyebilmekteyiz. Stark ve Glock'un ortaya koyduğu beş temel boyuttan birisi bilgi boyutudur. Bu boyut, insanın neye inandığını bilmesi ve dinin gerekliliklerini yerine getirmesi için asgari düzeyde bilgi sahibi olmasını ifade etmektedir. Sağlam bilgi önemlidir ancak yeterli değildir. Bilginin inançla doğrudan bağlantısı olmakla beraber her bilen inancılı olmadığı da vakidir. Bilgi kişinin inancını anlamasını ve kavramasını kolaylaştırmaktadır. Dini üzerine bilgi sahibi olan bir insanın dinine uygun davranması kuvvetle muhtemeldir (Karaca, 2017: 99-101). Burada bilgiyi elde etmekten ziyade bilgi ile dini anlamak, dini tanımak ön plandadır. Bilginin işlenmesi, kişinin inancını bilgisiyle desteklemesi inancın hayata aktarımını kolaylaştırmaktadır. Burada dikkat edilecek bir diğer husus kişinin bilgiyi nasıl elde ettiğidir. İnsanın bilgi edinme sürecinde aktif olması bilgiyi işlevsel bir hale getirir. Dolayısıyla bilginin oluşumunda eleştirel düşünmek doğru bilgileri elde etme ve elde edilen bilgileri kullanma açısından önemlidir. Kayıklık (2018) dindarlığı bilişsel süreçler ve duygusal süreçler boyutu olmak üzere iki temel boyutla incelemektedir. Dini algılamak, öğrenmek, sorgulamak, anlamak, seçmek vb. özellikler bilişsel süreçlerin sonucudur. Bilişsel süreçler sadece dinin seçim aşamasında değil dini seçtikten sonra yaşama, anlama, sorgulama aşamasında da aktiftir. Özellikle dinini ve inancını delillendirmek isteyen insan bu boyutla düşüncelerine yön verir. Din olgusu bilişten bağımsız düşünülemediği gibi tabi ki duygudan da bağımsız değildir (Kayıklık, 2018). Bilişsel ve duygusal süreç boyutlarını birbirinin tamamlayıcısı olarak görmek dindar bireyi anlamak açısından önemlidir.

Gelişimsel dindarlık boyutları içerisinde Gazali (1975: 34-35)'nin ortaya koyduğu taklit, ilim ve zevk boyutları bulunmaktadır. İnsanın taklitle başladığı dindarlık

serüveni ilim ile devam etmekte bu iki aşamadan sonra ise dindarlığın son boyutu olan zevk boyutuna geçilmektedir. Gazali, özellikle ilim boyutu üzerinde çokça durmuş ve bilginin şüpheden tamamen arınık olması gerektiğini ifade etmiştir. Görüldüğü gibi Gazali'nin sınıflandırmasının merkezinde de düşünce vardır. Bu bilgilere paralel olarak Allport 'un iç güdümlü ve dış güdümlü dindarlık boyutlarında da buna benzer bir mantık söz konusudur. Dinin araç olduğu bir dindarlıkta din üzerine düşünme söz konusu dahi değildir ancak dinin amaç olarak belirlendiği bir dindarlıkta kişinin amacı hakkında bilgi sahibi olmaması, amacı üzerine düşünmemesi yine imkânsız görünmektedir. Gelişimsel dindarlık çerçevesinde Meadow ve Kahoe (1984)'nin modeline göre dış güdümlü dindarlık en alt basamakta iç güdümlü dindarlık ise üçüncü basamaktadır. Bu modele göre olgunlaşmış dindarlığa ulaşmak için dış güdümlüden başlayarak kademe kademe ilerleme kat edilmelidir. Bu modelin en ileri en üst seviyesini ise özerk inanç oluşturmaktadır. Özerk inancın iç güdümlü inançtan temel farkı daha düşünsel ve sorgulayıcı bir yapıya sahip olmasıdır. İç güdümlü dindarlığı da dış güdümlü dindarlıktan ayıran fark dinin ulaşılabilecek yegâne amaç olmasıdır ki bu da dini anlama ve algılama sayesinde gerçekleşecektir (Karaca, 2017). Bu bilgiler ışığında eleştirel düşüncenin inancı, taklitten tahkike, dış güdümlüden iç güdümlüye, iç güdümlüden özerke ulaştırmada aktif rolü olduğu söylenebilmektedir.

Topçu, düşünmeye özellikle değer atfetmektedir. Ona göre düşünme bilgiyi alma, depolama gibi bir işlem değildir, bunun çok ötesinde bilgiyi işleme kabiliyetidir. *“Düşünmek hatırlamak değil, yaratmaktır.”* diyerek düşünmenin yeni bir şeyler üretme boyutuna dikkat çekmiştir. Aksi halde herkesin aynı şeyleri söylemesi kaçınılmazdır ki bunun sonucunda insan, papağan konumuna düşmektedir (Topçu, 2011: 42-51). Topçu, Müslümanlık-dindarlık bağlamında kendi aklıyla düşünemeyen insanların hiçbir zaman gerçek dindar olamayacaklarını vurgulamaktadır.

2. Amaç ve Önem

Araştırmanın temel amacı İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde eleştirel düşünme eğilimleri ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkiyi içsel dinî motivasyon ölçeği ve eleştirel düşünme eğilimi ölçeği kullanarak tespit etmektir. Bu çerçevede; *“eleştirel düşünme eğiliminin motivasyonel dindarlık düzeyini yordamaya katkısı”* temel amacı haricinde *“örneklem grubunda eleştirel düşünme eğilimi düzeyi alt boyutlarıyla motivasyonel dindarlık arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?”* sorusuna da cevap aranmıştır. Ayrıca sosyo-demografik değişkenlere göre bağımlı değişkenlerdeki farklılaşmalar da incelenmiştir.

Bilgiye, gelişen teknolojiyle birlikte kolay bir şekilde ulaşabildiğimiz ve her türlü bilginin kaynağının belli olmadan sosyal mecralar aracılığıyla ortaya konulabildiği çağımızda bireyin bir hakikati kabul etmeden önce mihenge vurması gerçekten önem arz etmektedir. Toplumsal anlamda araştıran, sorgulayan, delillendiren bir bilinç oluşturma bağlamında bu çalışmanın topluma katkı sunması beklenmektedir. Yine dindarlık ve eleştirel düşünme eğilimi arasındaki ilişki bize çeşitli yorumlar yapabilme imkânı sağlayacaktır.

Eleştirel düşünme becerisiyle bireyin, başta kendisini anlaması olmak üzere çevresindeki değişimi ve başkalarının davranışlarını etkilemesi noktasında onların duygu ve düşüncelerini anlayabilmesi hem başarıyı yakalayabilmesi hem de çağımızın getirdiği bilgi kirliliğinde sözün altın mı, gümüş mü, bakır mı olduğunu irdeleyebilmesi açısından değer kazanmaktadır. Bu bağlamda dinini eleştirel düşünme bağlamında ele alan insanın dini ile daha ciddi bir iletişim kurması dindarlığın oluşumu için önemli görülmektedir. Ayrıca bu araştırmanın sonuçları yeni araştırmalara ilham olabilmekle beraber özellikle İlahiyat eğitimi içerisinde eleştirel düşünmeye farklı bir bakış kazandırabileceği değerlendirilmektedir.

Din psikologları tarafından dindarlık üzerine yapılan çalışmalarda dinin sorgulama, bilgi ve bilişsel boyutlarının dindarlığı etkilediği ortaya konulmuştur. Özellikle motivasyonel dindarlık konusunda bir kısım psikologlar içgüdümlü dindarlığın, dış güdümlü dindarlıktan ayrıldığı noktanın dinin her açıdan anlamlandırılabilmesi, dinî değerlerin her yönüyle içselleştirilebilmesi ve yaşamın trajedi ve çelişkilerinin ortaya çıkardığı varoluşsal problemlere dinî literatürde bir cevap bulunabilmesi olduğuna vurgu yapmaktadır. Sonuç olarak bireyin dindarlık düzeyini belirleyen en önemli etkenlerin akıl, sorgulama, anlamlandırma, içselleştirme olduğu dikkate alındığında bireyin eleştirel düşünme becerisine sahip olmasının tartışmasız olarak dindarlığını etkileyeceği değerlendirilmektedir.

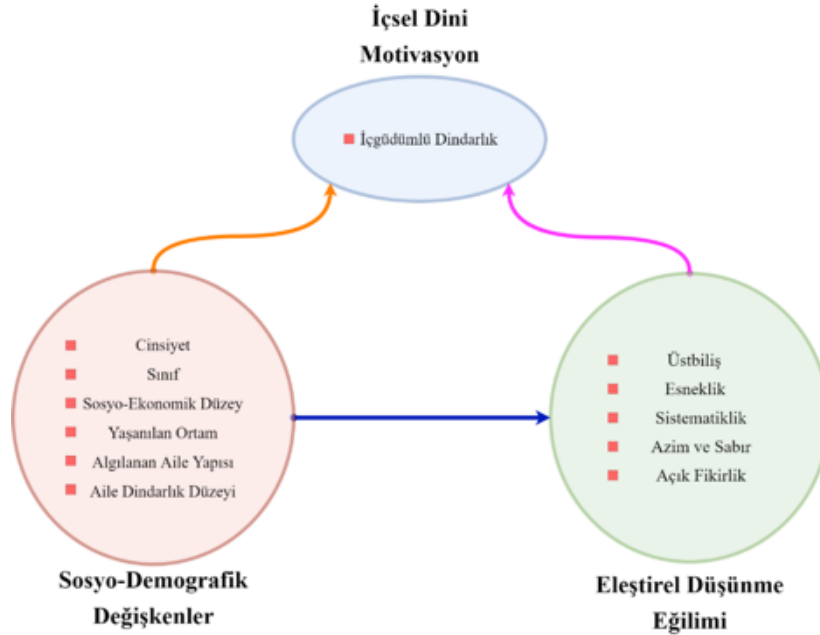
Konuyla ilgili literatürde, İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Bölümü) ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi bölümü öğrencilerinin eleştirel düşünme eğilimlerinin tespiti ve karşılaştırılmasına yönelik çalışmalar yer almaktadır. Türkiye’de dindarlık ve eleştirel düşünme eğilimi ilişkisini doğrudan konu edinen M. E. Duran (2020) tarafından gerçekleştirilen bir araştırma bulunmaktadır. Ancak söz konusu araştırma, bireylerin eleştirel düşüncelerinin gelişip gelişmemesinde dinin nasıl bir etkisinin olduğu sorusuna cevap araması açısından dindarlığın eleştirel düşünme eğilimini yordaması noktasını ele almıştır. Gerçekleştirilen çalışmada farklı dindarlık ölçeği

kullanılmakla birlikte eleştirel düşünme eğiliminin dindarlığı yordayıp yordamadığı hususu üzerinde durulacaktır (Şekil-1).

3. Yöntem

3.1. Araştırma Deseni

Araştırma, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören öğrencilerin eleştirel düşünme düzeylerinin dindarlıklarına etkisinin ortaya çıkarılmasını amaçlayan nicel bir araştırma olarak kurgulanmış ve ilişkisel tarama modeline göre tasarlanmıştır (Şekil-1).



Şekil 1: Araştırma Modeli

3.2. Evren ve Örneklem

Çalışmanın evrenini, 2020-2021 akademik yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Bu öğretim yıllarında fakültede hazırlıkta 205, 1. sınıfta 226, 2. sınıfta 216, 3. sınıfta 226 ve 4. sınıfta 226 öğrenci olmak üzere toplamda 1.099 öğrencinin öğrenim gördüğü www.yokatlas.yok.gov.tr adresinden belirlenmiştir. Krejcie ve Morgan (1970) tarafından oluşturulan örneklem hesaplama çizelgesinde .05 hata payıyla evrendeki 1100 katılımcı için ortalama 285 kişilik örneklem sayısının aşılması gerektiği dikkate alınarak çalışmanın örneklemini 296 kişiden oluşturulmuştur. Örneklem seçiminde basit seçkisiz örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Örneklemin cinsiyet

dağılımına bakıldığında erkek öğrencilerin oranı %20,3 (n=60); kız öğrencilerin oranı ise %79,7 (n=236) olarak görülmektedir.

Tablo 1: Örneklem cinsiyet ve sınıfa göre dağılımı

	Erkek		Kız		Toplam
	%	n	%	n	
Hazırlık	15,6	5	84,4	27	32
1. Sınıf	10,0	6	90,0	54	60
2. Sınıf	20,5	27	79,5	105	132
3. Sınıf	32,0	8	68,0	17	25
4. Sınıf	29,8	14	70,8	33	47
Toplam	60		236		296

3.3. Çalışma Grubuna İlişkin Veriler

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sosyo-demografik özellikleri ile ilgili bulgular Tablo-2’de ayrıntılı olarak sunulmuştur. Örneklem cinsiyet ve sınıf bilgilerine ilişkin dağılımları ise Tablo-1’de gösterilmiştir.

Tablo 2: Örneklem sosyo-demografik özelliklerine ait frekans analizi

	Değişkenler	%	n
Sosyo-ekonomik düzey	Düşük	5,8	17
	Ortanın altı	7,7	23
	Orta	61,8	183
	Ortanın üstü	23,3	69
	Yüksek	1,4	4
Aile dindarlık düzeyi	Düşük	1,7	5
	Ortanın altı	2,4	7

	Orta	28,7	85
	Ortanın üstü	44,3	131
	Yüksek	22,9	68
Algılanan aile yapısı	Otoriter	16,5	49
	Demokratik	8,1	24
	İlgisiz	4,5	13
	Aşırı ilgili	6,4	19
	Koruyucu	36,1	107
	Hoşgörülü	28,4	84
Yaşanılan ortam	Köy	28,4	84
	İlçe	21,3	63
	Şehir	16,5	49
	Büyükşehir	33,8	100
	Toplam	100,0	296

Araştırmaya katılanların algıladıkları sosyo-ekonomik düzeyleri %5,8 (n:17) oranında düşük, %7,7 (n:23) oranında ortanın altı, %61,8 (n:183) oranında orta, %23,3 (n:69) oranında ortanın üstü ve %1,4 (n:4) oranında yüksek şeklindedir.

Katılımcıların ailelerine ilişkin algıladıkları dindarlık düzeyleri %1,7 düşük (n:5), %2,4 ortanın altı (n:7), %28,7 orta (n:85), %44,3 ortanın üstü (n:131) ve %22,9 yüksek (n:68) şeklinde farklılaşmaktadır.

Örnekleme, algılanan aile yapısına göre %16,5 otoriter (n:49), %8,1 demokratik (n:24), %4,5 ilgisiz (n:13), %6,4 aşırı ilgili (n:19), %36,1 koruyucu (n:107) ve %28,4 hoşgörülü (n:84) şeklinde oluşmaktadır.

Katılımcıların üniversiteye başlamadan önce yaşadığı ortamın %28,4'ünü (n:84) köy, %21,3'ünü (n:63) ilçe, %16,5'ini (n:49) şehir ve %33,8'ini (n:100) büyükşehir oluşturmaktadır.

3.4. Verilerin Toplanması

Örnekleme grubuna, 2020-2021 akademik yılının bahar döneminde www.google.com/forms aracılığıyla anket formu uygulanmıştır. Uygulama gönüllülük esasına dayalı gerçekleştirilmiştir. Uygulamanın sağlıklı olması amacıyla anket formu içerisinde boş ve tekrar eden sorulara yer verilmiştir.

Araştırma ile ilgili etik ve bilimsel yönden sakınca bulunmadığına ilişkin Atatürk Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurul Başkanlığı'ndan 01.06.2020 tarihli, 4 oturum sayılı ve 32 karar nolu "*Etik Kurul Onay Belgesi*" alınmıştır.

3.5. Veri Toplama Araçları

Araştırmada Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeği (EDE) ve İçsel Dini Motivasyon Ölçeği'nden (İDMÖ) oluşan anket formu, ölçme aracı olarak kullanılmıştır. Anketin ilk bölümünde katılımcıların kişisel özelliklerini (cinsiyet, sınıf, yaşamının büyük çoğunluğunu geçirdiği yerleşim birimi, algılanan sosyo-ekonomik durum, algılanan aile yapısı, algılanan aile dindarlık düzeyi) tespiti yönelik sorulara da yer verilmiştir.

3.5.1. Eleştirel Düşünce Eğilimi Ölçeği

Semerci (2000) tarafından "*Kritik Düşünme Ölçeği*" adı altında tek boyutlu olarak geliştirilen ölçek, eleştirel düşünmenin farklı boyutlarının olması ve istatistiksel yöntemlerin gelişmesi nedeniyle 2016 yılında revize edilmiş ve "*Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeği*" adıyla 1081 kişilik öğrenim adayları ve öğretmenlerden oluşan örnekleme uygulanmıştır (Semerci, 2016). EDE taslak ölçeği, oluşturulmaya başladığında literatürde var olan benzer ölçeklerin incelenmesiyle 150 maddeden oluşmuş ve uzman görüşlerine göre 102 maddeden oluşan bir soru havuzu hazırlanmıştır (Semerci, 2000). Ölçeğin revize çalışmasında 55 madde daha eklenmiştir (Semerci, 2016).

Son halini alan ölçek; üstbiliş (1-14. maddeler), esneklik (15-25. maddeler), sistematiklik (26-38. maddeler), azim ve sabır (39-46. maddeler) ve açık fikirlilik (47-49. maddeler) olmak üzere 5 boyuttan oluşmaktadır. 5'li likert tipi olarak hazırlanan ölçeğin puanlanması, tamamen katılıyorum (5), çoğunlukla katılıyorum (4), kısmen katılıyorum (3), çoğunlukla katılmıyorum (2) ve hiç katılmıyorum (1) şeklindedir. Ölçekten alınabilecek maksimum puan 245, minimum puan ise 49'dur. Toplam puan arttıkça eleştirel düşünebilme eğilimi de artmaktadır. Ölçek içerisinde olumsuz madde bulunmamaktadır (Semerci, 2016).

Ölçeğin içsel tutarlılık ölçütü olan Cronbach's Alpha katsayısı Semerci (2016) tarafından yapılan analizde .96, Gözüyeşil'in (2020) çalışmasında .97, Alkoç (2020)

tarafından yürütülen araştırmada .94, Tunçer'in (2020) analizinde .96 ve Duran'ın (2020) çalışmasında .80 olarak hesaplanmıştır. Yapılan çalışmada ölçeğin tüm maddelerinin Cronbach's Alpha katsayısı .95 olarak tespit edilmiştir. Üstbiliş alt boyutunun .83, esneklik alt boyutunun .85, sistematiklik alt boyutunun .89, azim ve sabır alt boyutunun .85 ve açık fikirlilik alt boyutunun .60 olmak üzere Cronbach's Alpha katsayıları hesaplanmıştır (Tablo-2).

3.5.2. İçsel Dinî Motivasyon Ölçeği (İDMÖ)

Dean Hoge tarafından geliştirilen ve Karaca tarafından Türkçe'ye standardizasyonu yapılmış olan 10 maddelik "*İçsel Dinî Motivasyon Ölçeği*"nin 7 maddesi (1, 2, 3, 4, 5, 6 ve 7), "*dinî inançlarım hayata bakış açımı belirler*" maddesinde olduğu üzere olumlu cümle kalıbında, diğer maddeler (8, 9 ve 10) ise, "*ahlâkî bir hayat yaşadığım sürece neye inandığım o kadar önemli değil*" maddesinde olduğu gibi olumsuz cümle yapısı şeklinde ifade edilmiştir (Karaca, 2001).

Ölçekte 5'li Likert tipi format kullanılarak ("*1*" Kesinlikle katılmıyorum, "*2*" Katılmıyorum, "*3*" Kararsızım, "*4*" Katılıyorum ve "*5*" Kesinlikle katılıyorum) şeklinde 1'den 5'e kadar, zayıftan kuvvetliye doğru puanlama yapılmıştır. Puanlamada, ölçeğe olumsuz cümle yapısında yerleştirilen maddelerin puanları ters çevrilmiştir. Bu yapıdaki maddeler puanlanırken, 5 ağırlık değerinde olanlar 1'e, 1 ağırlık değerindekiler ise 5'e dönüştürülmüştür. İçsel dinî motivasyon ölçeğinden alınabilecek en düşük puan 10, en yüksek puan ise 50'dir (Karaca, 2001).

İçsel Dinî Motivasyon Ölçeği'nin İngilizce metni, aralarında doktora öğrencisi olarak yurt dışında yapmış psikoloji alanında uzman (5) kişiye verilerek, ölçeği Türkçe'ye çevirmeleri istenmiştir. Elde edilen Türkçe çeviri, İngilizce uzmanlarınca tekrar İngilizce'ye çevrilerek, ortaya çıkan İngilizce çeviri orijinal metin ile karşılaştırılarak, değişik çeviriler arasından uzmanların önerileri doğrultusunda her bir maddeyi en iyi ifade ettiği düşünülen çeviriler seçilmiş ve ölçeğin Türkçe versiyonu oluşturulmuştur (Karaca, 2001).

Türkçe'ye çevrilen ve Atatürk Üniversitesi'nde öğrenim gören 194 öğrenciden oluşan örnekleme uygulanan İçsel Dinî Motivasyon Ölçeği'nin güvenilirlik analizlerinde, homojenlik endeksi ve yarıya bölme tekniklerinden faydalanılmıştır. Ölçeğin geçerliği ise, yapı geçerlik tekniklerinden faktör analizi ve iç tutarlılık teknikleri kriter alınarak hesaplanmıştır. İçsel Dinî Motivasyon Ölçeği'ni oluşturan maddeler yarıya bölme tekniği ile analiz edildiğinde, iki yarım ölçek arasındaki korelasyon katsayısı .76 olarak hesaplanmıştır (Karaca, 2001).

Ayrıca ölçeğin içsel tutarlılık ölçütü olan Cronbach's Alpha katsayısının .84 olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin geçerliliğini saptamak amacıyla yapılan faktör analizi sonucunda biri hariç ölçek maddelerinin tamamının aynı faktörde kümelendiği görülmüştür. Ölçek maddelerinin iç tutarlılığını tespit etmek amacıyla korelasyon katsayıları hesaplanmış ve ölçek maddelerinin tamamının aynı yönde (pozitif) ayrıştıkları saptanmıştır (Karaca, 2001). Çınar'ın (2020) çalışmasında Cronbach's Alpha katsayısı .82 olarak hesaplanmıştır. Yapılan çalışmada Cronbach's Alpha katsayısı .74 olarak tespit edilmiştir (Tablo-2).

3.6. Verilerin Çözümlemesi

Elde edilen tüm veriler SPSS 20.0 istatistik paket programında sayısal değerlere dönüştürülmüş ve programın ilgili modülleri kullanılarak analiz edilmiştir. Araştırmada hangi testlerin kullanılacağına karar verebilmek amacıyla parametrik testlerin temel varsayımlarını karşılama durumları incelenmiştir. Bu doğrultuda verilerin normal dağılım için çarpıklık ve basıklık dağılımları kontrol edilmiştir. Dağılıma ilişkin veriler Tablo-3'te sunulmuştur.

Tablo 3: Ölçeklere ilişkin değerler

Ölçekler	Skewness	Kurtosis	Cronbach's Alfa	\bar{X}
İçsel dinî motivasyon	-1,026	1,679	.74	4.43
Eleştirel düşünme eğilimi	-,408	,265	.95	4.01
Üstbiliş	-,292	-,076	.83	4.05
Esneklik	-,501	,609	.85	4.07
Sistematiklik	-,395	,118	.89	3.97
Azim ve sabır	-,606	,096	.85	3.95
Açık fikirlilik	-,549	,564	.60	3.95

Tablo-3 incelendiğinde örneklemin içsel dinî motivasyon ortalamasının (\bar{X} =4.43) çok yüksek, eleştirel düşünme eğilimi ortalamasının (\bar{X} =4.01) yüksek olduğu görülmektedir.

Ölçeklerin normal dağılım şartını sağlaması için çarpıklık ve basıklık değerlerinin +2 ile -2 arasında bir değer almış olması gereklidir (Trochim ve Donnelly, 2006; Field, 2009). Tabloya bakıldığında ölçekler normal dağılım göstermektedir. Yapılan tek değişkenli normallik analizleri sonucunda parametrik testlerin yapılmasının uygun olduğu düşünülmüştür.

Analizin ilk aşamasında elde edilen veri setinde bağımsız değişkenlerden iki grupta bulunanlar için ilişkisiz örneklem T Testi, üç veya daha fazla grupta bulunan bağımsız değişkenlerde ise One Way ANOVA testi yapılmıştır. Değişkenler arasında anlamlı farklılıkların belirlendiği durumlarda ise farklılaşmaların hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla varyansların homojen dağıldığı durumlarda çoklu karşılaştırma testlerinden Tukey HSD, varyansların homojen dağılmadığı durumlarda Tamhane's T2 post hoc analizi gerçekleştirilmiştir.

Analizin ikinci aşamasında eleştirel düşünme eğilimleri ile dindarlık seviyeleri arasındaki pozitif ve/veya negatif yöndeki ilişkiyi saptamak amacıyla Pearson Moment Korelasyon analizi gerçekleştirilmiştir. Değişkenler arasındaki ilişkinin derecesini belirlemek amacıyla çoklu doğrusal regresyon analizinden yararlanılmıştır.

Yapılan analiz çalışmalarında anlamlı ilişki tespit edilemeyen durumlar raporlandırılmamıştır. Bu kapsamda, içsel dinî motivasyon ortalama puanlarının sınıf, yaşanan ortam, algılanan aile yapısı ve aile dindarlık düzeylerine göre anlamlı şekilde farklılaşmadığı görüldüğünden bu durumlar raporlandırılmamıştır. Eleştirel düşünme eğilimi ortalama puanları ise sınıf değişkenine göre anlamlı şekilde farklılaşmadığından raporlandırılmamıştır.

4. Bulgular

4.1. Eleştirel Düşünme Eğiliminin Sosyo-demografik Özelliklere göre Farklılaşmasına Yönelik Bulgular

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde eleştirel düşünme eğilimi ile sosyo-demografik değişkenler arasında anlamlı farklılaşma olup olmadığına ilişkin One Way ANOVA analizi yapılmış, farklılaşmaların hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla varyansların homojen dağıldığı durumlarda Tukey HSD, varyansların homojen dağılmadığı durumlarda Tamhane's T2 post hoc analizi gerçekleştirilmiştir. Cinsiyet değişkeni ile eleştirel düşünme eğilimi alt boyutları ve içsel dinî motivasyon arasındaki farklılaşmayı ortaya koymak amacıyla bağımsız değişkenler t testi analizi yapılmıştır.

Tablo 2: Cinsiyet ile bağımlı değişkenler arasındaki farklılıklar

	Cinsiyet	n	\bar{X}	ss	sd	t	p
Üstbiliş	Kız	236	4.06	.46	294	.911	.363
	Erkek	60	4.00	.49			
Esneklik	Kız	236	4.08	.47	294	.579	.563
	Erkek	60	4.04	.55			
Sistematiklik	Kız	236	3.96	.54	294	-.134	.893
	Erkek	60	3.98	.65			
Azim ve sabır	Kız	236	3.96	.64	294	.769	.443
	Erkek	60	3.89	.66			
Açık fikirlilik	Kız	236	3.92	.64	294	-	.165
	Erkek	60	4.05	.61			
İçsel Dini Motivasyon	Kız	236	4.436	.40	294	.080	.936
	Erkek	60	4.431	.57			

Tablo-4 incelendiğinde İlahiyat Fakültesi öğrencileri örneğinde eleştirel düşünme eğilimi alt boyutlarında cinsiyete göre anlamlı farklılaşmanın olmadığı görülmektedir ($p>.05$). Bu bulgularla, Coşkun (2013), Özdemir (2005), Güven ve Kürüm (2007), Şenlik, Baykan ve Aycan (2011), Çekin (2013), Kuvaç ve Koç (2014), Yıldırım ve Şensoy (2017)'un yaptığı araştırma sonuçları uyusmaktadır. Ancak Zayıf (2008) yaptığı çalışmada kadınlar lehine bir fark tespit etmiştir. Buna benzer bir sonuç da Can ve Kaymakçı'nın (2015) çalışmasında dikkatleri çekmektedir. Bu çalışmaya göre kadınlar erkeklere göre meraklılık ve analitiklik alt boyutlarında daha ileri düzeydedir. Yapılan başka bir çalışmada ise kadınların erkeklere göre kendine güven alt boyutu dışında diğer tüm alt boyutlarda daha yüksek düzeyde eleştirel düşünce eğilimine sahip oldukları anlaşılmaktadır (Ocak, Eymir ve Ocak, 2016). Duran (2020) da kadınların erkeklere göre eleştirel düşünme

eğilim düzeylerinin daha yüksek olduğunu ifade etmektedir. Özdemir, Buyruk ve Güngör (2018) ise erkeklerin kadınlara göre daha yüksek düzeyde eleştirel düşünme eğilimine sahip olduklarını ifade etmektedir. Yapılan araştırma sonuçlarına göre eleştirel düşünme ve cinsiyet değişkeni arasındaki ilişkinin oldukça çeşitli olduğu görülmektedir. Bu çeşitliliğin araştırmaların örneklemeden ve kullanılan ölçeklerin farklı olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Araştırmada anlamlı farklılaşma olmamasına rağmen ortalamalar incelendiğinde kadınların üstbiliş, esneklik, azim ve sabır alt boyutlarında daha yüksek; erkeklerin ise sistematiklik ve açık fikirlilik alt boyutlarında daha yüksek puanlara ulaştığı tespit edilmiştir.

Tablo-4 incelendiğinde İlahiyat Fakültesi öğrencileri örnekleminde içsel dinî motivasyonda cinsiyete göre anlamlı farklılaşmanın olmadığı görülmektedir ($p>.05$). Bu bulgu kadınların daha dindarı olduğunu ortaya koyan pek çok çalışma ile örtüşmemektedir. Ancak Türkiye’de dindarlık-cinsiyet ilişkisini ortaya konan çalışmaların çoğunda kadınların daha dindarı olduğu tespit edilmiştir (Ok ve Cırhınlioğlu, 2011). Duran (2020) yaptığı çalışmada kadınların erkeklere göre dindarlık puanlarının daha yüksek olduğunu ortaya koymuştur. Koç (2010) ise erkeklerin içgüdümlü dindarlık puanlarının kadınlardan daha yüksek olduğunu bulgulamıştır. Bu çalışmada anlamlı farklılığın sebebi örneklemin tamamının İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşması olarak görülebilir. Nitekim İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerine yapılan çeşitli çalışmalarda da dindarlık boyutunda kadın ve erkek öğrenciler arasında anlamlı farklılıklar bulunmamıştır (Bodur ve Korkmaz, 2017; Karlı, 2019). Araştırmada anlamlı farklılaşma olmamasına rağmen kadınların aldıkları puanların erkeklere göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 3: Yaşanılan ortam ile eleştirel düşünme eğilimi alt boyutları arasındaki farklılıklar

	Yaşanılan Ortam	n	\bar{X}	ss	sd	F	p	Anlamlı Fark
Üstbiliş	A Köy	84	3.98	.49	3/292	4.994	.002*	D-A D-B
	B İlçe	63	3.94	.45				
	C Şehir	49	4.04	.47				

Esneklik	D	Büyükşehir	10	4.1	.4	3/292	4.281	.006*	D-A
			0	9	2				
	A	Köy	84	3.9	.5				
				5	6				
Sistematiklik	B	İlçe	63	4.0	.4	3/292	3.222	.023*	D-A
				8	8				
	C	Şehir	49	4.0	.3				
				1	8				
Azim ve sabır	D	Büyükşehir	10	4.2	.4	3/292	4.723	.003*	D-A
			0	0	6				
	A	Köy	84	3.8	.6				
				8	4				
Azim ve sabır	B	İlçe	63	3.9	.5	3/292	4.723	.003*	D-A
				0	7				
	C	Şehir	49	3.9	.4				
				1	6				
Azim ve sabır	D	Büyükşehir	10	4.1	.5	3/292	4.723	.003*	D-A
			0	1	3				
	A	Köy	84	3.7	.7				
				9	3				
Azim ve sabır	B	İlçe	63	3.9	.6	3/292	4.723	.003*	D-A
				2	0				
	C	Şehir	49	3.8	.5				
				9	7				
Azim ve sabır	D	Büyükşehir	10	4.1	.5	3/292	4.723	.003*	D-A
			0	3	8				
	A	Köy	84	3.7	.7				
				9	3				

Eleştirel düşünme eğilimi alt boyutlarının yaşanılan ortama göre farklılaşp farklılaşmadığını ortaya koymak amacıyla yapılan analizde açık fikirlilik alt boyutunda anlamlı farkın olmadığı belirlenmiştir ($F_{3/292}=1.595$, $p>.05$). Diğer alt boyutlarda ise anlamlı farklılaşmanın olduğu belirlenmiş olup anlamlı farklılıklar

Tablo-5'te gösterilmiştir. Buna göre büyükşehirde yaşayanların köyde yaşayanlara göre üstbilmiş, esneklik, sistematiklik, azim ve sabır alt boyutlarında ortalama puanlarının daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Ayrıca büyükşehirde yaşayanların üstbilmiş alt boyutunda ilçede yaşayanlara göre ortalama puanlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ($p < .05$). Araştırma bulgularını destekleyen benzer sonuçlara ulaşılan çalışmalar bulunmaktadır. Özdemir (2005), Coşku (2013), Çekin (2013) ve Duran (2020), çalışmalarında büyük yerleşim yerlerinde yaşayanların eleştirel düşünme puanlarının daha yüksek olduğunu ortaya koymuştur. Bu çalışmaların yanı sıra ilçede yaşayanların il ve köyde yaşayanlardan daha yüksek eleştirel düşünme eğilimine sahip olduklarını ortaya koyan bir çalışma da bulunmaktadır (Polat ve Konaş, 2018). Akbulut (2019) ise yaşanan ortam ile eleştirel düşünme eğilimi arasında anlamlı bir farklılık bulamamıştır. Çalışmalardaki bulgu farklılığının temel sebebi olarak örneklem farklılığı görülebilir. İlçede yaşayan insanların daha yüksek eleştirel düşünme eğilimine sahip olduğunu ortaya koyan çalışmada örneklemin yarısını ilçede yaşayan insanlar oluşturmaktadır (Polat ve Konaş, 2018). Yapılan araştırmaların geneline bakıldığında ise şehirde yaşamının daha çok insanla tanışma, çeşitli sosyal aktiviteler gerçekleştirme vb. imkanlar sunarak eleştirel düşünme eğilimini olumlu yönde etkileyebileceği söylenebilir.

Tablo 4: Sosyo-ekonomik düzey ile eleştirel düşünme eğilimi alt boyutları arasındaki farklılıklar

	Sosyo-ekonomik düzey	n	\bar{X}	ss	sd	F	p	Anlamlı Fark
Üstbilmiş	A Düşük	17	3.99	.69				
	B Ortanın altı	23	3.81	.49				
	C Orta	183	4.04	.43	4/291	3.101	.016*	-
	D Ortanın üstü	69	4.14	.45				
	E Yüksek	4	4.46	.51				

Esneklik	A	Düşük	17	3.87	.65	4/291	2.900	.022*	-
	B	Ortanın altı	23	3.87	.63				
	C	Orta	183	4.07	.47				
	D	Ortanın üstü	69	4.17	.42				
	E	Yüksek	4	4.45	.46				
Sistematiklik	A	Düşük	17	3.87	.75	4/291	3.149	.015*	D-B
	B	Ortanın altı	23	3.67	.72				
	C	Orta	183	3.96	.54				
	D	Ortanın üstü	69	4.09	.48				
	E	Yüksek	4	4.38	.63				
Azim ve sabır	A	Düşük	17	3.73	.81	4/291	2.841	.025*	-
	B	Ortanın altı	23	3.59	.82				
	C	Orta	183	3.98	.60				
	D	Ortanın üstü	69	4.02	.62				
	E	Yüksek	4	4.18	.21				
İçsel dinî motivasyon	A	Düşük	17	4.07	.67	4/291	4.158	.003	-
	B	Ortanın altı	23	4.29	.55				
	C	Orta	183	4.46	.41				
	D	Ortanın üstü	69	4.48	.37				

E	Yüksek	4	4.65	.31
---	--------	---	------	-----

Örneklemin sosyo-ekonomik düzeylerine göre eleştirel düşünme eğilimi alt boyutlarının farklılaşmasını ortaya koymak amacıyla yapılan analiz çalışmasında açık fikirlilik alt boyutunda herhangi bir anlamlı farklılaşma tespit edilememiştir ($p>.05$). Üstbiliş, esneklik ile azim ve sabır alt boyutlarında yapılan One Way ANOVA analizinde anlamlı farklılık belirlenmesine rağmen farkların hangi gruplarda olduğunun anlaşılması için yapılan post hoc testlerinde herhangi anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir. Tablo-6 incelendiğinde sistematiklik alt boyutunda ($F_{4/291}=3.149$, $p<.05$) sosyo-ekonomik düzeye göre anlamlı farklılaşma olduğu görülmektedir. Buna göre sosyo-ekonomik düzeyi ortanın üstü olanların sistematiklik alt boyutundan aldıkları puanların ortanın altı olanlara göre yüksek olduğu tespit edilmiştir. Yapılan çalışmalarda sosyo-ekonomik düzey ile eleştirel düşünme eğilimi arasında anlamlı farklılaşma bulunamamıştır ancak araştırmalarda sosyo-ekonomik düzeyini yüksek olarak algılayan bireylerin eleştirel düşünme eğilimlerinin diğer gruplara göre daha yüksek olduğu ortaya konulmuştur (Kürüm, 2002; Özdemir, 2005; Dil ve Öz, 2005; Tümkeya ve Aybek, 2008; Erdoğan, 2015; Çekin, 2013; Yıldırım ve Şensoy, 2017).

Tablo 5: Aile yapısı ile eleştirel düşünme eğilimi alt boyutları arasındaki farklılıklar

	Algılanan aile yapısı	n	\bar{X}	ss	sd	F	p	Anlamlı Fark
Sistematiklik	A Otoriter	49	4.19	.49				
	B Demokratik	24	4.03	.70				
	C İlgisiz	13	3.72	.60	5/290	2.718	.020	E-A
	D Aşırı ilgili	19	4.08	.54				
	E Koruyucu	107	3.90	.58				

	F	Hoşgörülü	84	3.91	.52				
	A	Otoriter	49	4.20	.58				
	B	Demokratik	24	3.81	.65				
	C	İlgisiz	13	3.84	.67				
Açık fikirlilik	D	Aşırı ilgili	19	3.75	.71	5/290	2.627	.024	E-A
	E	Koruyucu	107	3.87	.70				
	F	Hoşgörülü	84	4.00	.52				

Yapılan One Way ANOVA analizinde eleştirel düşünme eğilimi alt boyutlarından üstbilgi, esneklik ile azim ve sabır boyutlarında algılanan aile yapısına göre anlamlı farklılaşma tespit edilememiştir ($p>.05$). Sistematiçlik ve açık fikirlilik alt boyutlarında ise ailelerini otoriter olarak nitelendiren öğrenciler ile ailelerini koruyucu olarak nitelendirenler arasında anlamlı derecede farklılık belirlenmiştir ($p<.05$). Buna göre otoriter ailelerin öğrencilerinin sistematiçlik ve açık fikirlilik alt boyutlarında aldıkları ortalama puanların koruyucu ailelerin öğrencilerine göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Otoriter olarak algılanan aile yapısının temel özelliği olarak disiplin ve düzenden bahsedilebilir. Bu durum sistematiçlik alt boyutunu açıklayabilmektedir. Erdoğan (2015) çalışmasında ailesinin ilgisiz olarak algılayan bireylerin eleştirel düşünme eğilimlerinin diğerlerinden daha yüksek olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca bu araştırmada algılanan otoriter ve demokratik aile tipi arasında otoriter ailenin lehine anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Bu sonuçların aksine ailesini demokratik olarak algılayan bireylerin eleştirel düşünme eğilim düzeylerinin daha yüksek olduğunu ortaya koyan çalışmalar da bulunmaktadır (Tümkaya ve Aybek, 2008; Güncü, 2018).

Tablo 6: Aile dindarlık düzeyi ile eleştirel düşünme eğilimi alt boyutları arasındaki farklılıklar

		Aile dindarlık düzeyi	n	\bar{X}	ss	sd	F	p	Anlamlı Fark
Üstbilis̃	A	Düşük	5	4.40	.60	4/291	5.742	.000*	
	B	Ortanın altı	7	3.54	.41				E-C
	C	Orta	85	3.97	.49				E-B
	D	Ortanın üstü	131	4.04	.43				D-B
	E	Yüksek	68	4.21	.42				B-A
Esneklik	A	Düşük	5	4.43	.49	4/291	5.635	.000*	
	B	Ortanın altı	7	3.58	.62				E-C
	C	Orta	85	3.95	.53				E-B
	D	Ortanın üstü	131	4.07	.46				B-A
	E	Yüksek	68	4.23	.43				
Sistematiklik	A	Düşük	5	4.55	.54	4/291	8.116	.000*	
	B	Ortanın altı	7	3.43	.62				E-D
	C	Orta	85	3.80	.59				E-C
	D	Ortanın üstü	131	3.97	.52				E-B
	E	Yüksek	68	4.19	.50				C-A
Azim ve sabır	A	Düşük	5	4.20	.81	4/291	3.365	.010*	
	B	Ortanın altı	7	3.35	.57				E-B

	C	Orta	85	3.85	.67						
	D	Ortanın üstü	131	3.96	.65						
	E	Yüksek	68	4.11	.54						
	A	Düşük	5	4.46	.38						
	B	Ortanın altı	7	3.33	.57						
Açık fikirlilik	C	Orta	85	3.82	.67	4/291	4.439	.002*		E-B	B-A
	D	Ortanın üstü	131	3.96	.55						
	E	Yüksek	68	4.10	.70						

Algılanan aile dindarlık düzeyine göre eleştirel düşünme eğilimi alt boyutlarının anlamlı şekilde farklılaştığı Tablo-8’de görülmektedir. Elde edilen bulgulara göre üstbilmiş boyutunda ailesinin dindarlık düzeyi yüksek olanların orta ve ortanın altında olanlara göre ortalama puanlarının daha yüksek, ortanın üstü olanların ortanın altı olanlara göre ortalama puanlarının daha yüksek, düşük olanların ortanın altı olanlara göre puanlarının daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

Esneklik boyutunda ailesinin dindarlık düzeyi yüksek olanların ortanın üstü ve orta olanlara göre ortalama puanlarının daha yüksek, düşük olanların ortanın altı olanlara göre puanlarının daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

Sistematiklik alt boyutunda ailesinin dindarlık düzeyi yüksek olanların orta, ortanın üstü ve ortanın altında olanlara göre ortalama puanlarının daha yüksek, düşük olanların orta ve ortanın altı olanlara göre ortalama puanlarının daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

Azım ve sabır boyutunda ailesinin dindarlık düzeyi yüksek olanların ortanın altı olanlara göre ortalama puanlarının daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

Açık fikirlilik boyutunda ise dindarlık düzeyi yüksek olanların ortanın altı olanlara göre ortalama puanlarının daha yüksek, düşük olanların ortanın altı olanlara göre ortalama puanlarının daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

Duran (2020), algılanan aile dindarlık düzeyi ile eleştirel düşünme eğilimi arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığını ancak tek yönlü varyans analiz sonuçlarına göre algılanan aile dindarlık durumu değişkeninin alt gruplarının eleştirel düşünme eğilimi puanlarının istatistiksel açıdan anlamlı farklılıklar gösterdiğini ortaya koymuştur. En yüksek eleştirel düşünce eğilim puanına algılanan aile dindarlık düzeyi olanlar sahipken onları algılanan aile dindarlık düzeyi orta, ortanın altı, yüksek ve ortanın üstünün takip ettiği söylenmektedir.

Bu çalışmada tüm alt boyutlarda ve Duran (2020)'ın çalışmasında alt gruplar arasındaki ilişkide algılanan aile dindarlık düzeyi orta ya da ortanın altı iken eleştirel düşünme eğilimi düşmektedir. Duran (2020), bu durumu orta düzeyde dindar olan kişilerin dini bildikleri gibi yaşama ve yaşatma yönündeki ısrarcı tutumlarının, din hakkında yaptıkları ve bildikleri her şeyi kesin doğru olarak kabul etmelerinin ve bu durumu çocuklarına yansıtma durumlarının bir sonucu olarak değerlendirmektedir.

4.2. Eleştirel Düşünme Eğilimi ile İçsel Dini Motivasyon Arasındaki İlişkiye Yönelik Bulgular

Tablo 7: Örneklemin eleştirel düşünme eğilimi ile içsel dini motivasyon ilişkisi

	Üstbilis	Esneklik	Sistematiklik	Azim ve sabır	Açık fikirlilik
Pearson					
İDM Correlation	.167**	.202**	.196**	.200**	.015
p	.004	.000	.001	.001	.798

p<.01

Korelasyon ilişkisini ortaya koymak amacıyla yapılan analiz sonuçlarına göre üstbilis, esneklik, sistematiklik, azim ve sabır alt boyutlarıyla içsel dini motivasyon düzeyi arasında pozitif ve anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Buna göre örneklemin eleştirel düşünme düzeyi yükseldikçe dindarlık düzeyi de yükselmektedir.

Çoklu regresyon analizinin temel varsayımları olan, yeterli örneklem büyüklüğü, tekillik olmaması, uç değerler ve normal dağılım göstermesi şartları sağlanmıştır. Yine regresyon analizine ilişkin, Tolerance değerinin .10'dan düşük olmaması, VIF değerinin 10'dan düşük olması, Durbin-Watson değerinin 1 ile 3 arasında olması kriterleri sağlanmış olup (Tabachnick ve Fidell, 2007) ilgili değerler regresyon tablosunda işlenmiştir.

Tablo 8: Örneklemin eleştirel düşünme eğilimi ile içsel dini motivasyon ilişkisi (çoklu regresyon)

Değişken	B	Hata	β	t	p	Tolerance	VIF	Durbin-Watson
Sabit	3.693	.211	-	17.487	.000	-	-	-
Esneklik	.182	.051	.202	3.543	.000	1.000	1.000	1.954

İçsel dini motivasyon yordanan, eleştirel düşünme eğilimi alt boyutları ise yordayıcı olarak regresyon modeline dahil edilerek gerçekleştirilen analiz sonuçlarına göre ($R=.041$, $R^2=.038$, $p<.05$) esneklik alt boyutunun dindarlık üzerinde pozitif yönlü anlamlı bir yordayıcı olduğu ve içsel dini motivasyona ait toplam varyansın yaklaşık %4'ünü açıkladığı belirlenmiştir.

Duran (2020)'in çalışmasında bu bulgunun aksi ortaya konmuştur. Dindarlık düzeyi yükseldikçe eleştirel düşünme düzeyinin düştüğünü bulgulayan çalışmada bu durum; dini anlatan bireylerin, dinin algılanış şeklinin, ailelerin dini öğretme yönteminin genelde itaat ve sınırlandırma bağlamında gerçekleştiği ve bu tür ortamlarda eleştirel düşünme eğiliminin yeterince gelişemediği ifade edilerek açıklanmıştır. Ancak bu çalışmada eleştirel düşünce ile içsel dini motivasyon arasında anlamlı ve olumlu ilişki tespit edilmiştir. Bu durumda iki çalışma arasındaki farkın dindarlık ölçümünde kullanılan ölçeklerle ve araştırma evreniyle ilgili olabileceği düşünülmektedir. Çünkü Duran (2020) Dini Hayat Ölçeğini (DHÖ) kullanmışken bu çalışmada İçsel Dini Motivasyon Ölçeği kullanılmıştır. Duran (2020), evreni Necmettin Erbakan Üniversitesinde öğrenim gören öğrenciler olarak belirlemişken bu çalışmanın evreni Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri olarak belirlenmiştir. Bu farklılıkların sonucunda karşımıza çeşitli bulgular çıkmaktadır. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşan örneklemin; alınan eğitim, aile yapısı ve sosyo-ekonomik durum bakımından farklılık ve çeşitlilik düzeyleri Necmettin Erbakan Üniversitesinde öğrenim gören öğrencilerden oluşan örnekleme göre daha azdır. Bu durumun iki araştırmanın farklı bulgularını açıkladığı düşünülmektedir.

5. Sonuç

Eleştirel düşünme üzerine son yıllarda ülkemizde birçok çalışma gerçekleştirilmekte olup eleştirel düşünmenin dindarlık üzerine etkilerine ilişkin çalışmalar yapılması önerilmektedir (Erdoğan, 2015). Araştırmada ilahiyat fakültesi öğrencilerinin sosyo-demografik değişkenlere göre eleştirel düşünme eğilimi ve içsel dinî motivasyon

düzeylerindeki farklılaşmalar ile eleştirel düşünme eğiliminin içsel dinî motivasyonu yordama düzeyi araştırılmıştır. Araştırmanın örneklemini Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören ve basit seçkisiz örnekleme yöntemiyle seçilen 296 öğrenci oluşturmaktadır. Elde edilen sonuçlara göre, örnekleme eleştirel düşünme eğiliminin alt boyutlarından üstbilgi, esneklik, sistematiklik ve azim-sabır boyutlarıyla içsel dinî motivasyon arasında anlamlı derecede ve pozitif yönde ilişki bulunmaktadır. İçsel dini motivasyon ile açık fikirlilik arasında ise anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Bu korelasyon değerlerine istinaden yapılan regresyon analizinde eleştirel düşünmenin esneklik alt boyutunun içsel dini motivasyon düzeyini pozitif yönde yordadığı ve toplam varyansın yaklaşık %4'ünü açıkladığı tespit edilmiştir. Bu sonuçlar eleştirel düşünmede esneklik alt boyutunun içsel dini motivasyonun önemli bir değişkeni olduğunu göstermektedir. Bu kapsamda bireyin eleştirel düşünme düzeyi yükseldikçe dindarlık düzeyi de yükselmektedir.

Örneklemin içsel dinî motivasyon ortalamasının ($\bar{X}=4.43$) çok yüksek ve eleştirel düşünme eğilimi ortalamasının ($\bar{X}=4.01$) yüksek olduğu belirlenmiştir. İçsel dini motivasyon düzeyinin çok yüksek olmasının örneklemin İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmasına bağlı olduğu değerlendirilebilir. Bununla birlikte çalışmada örneklemin eleştirel düşünme ortalama puanlarının da yüksek çıkması dikkat çekmektedir. Duran (2020) tarafından gerçekleştirilen ve aynı ölçek kullanılan çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin diğer fakülte (Tıp, Mühendislik ve Mimarlık, Sosyal ve Beşerî Bilimler) öğrencilerine göre eleştirel düşünme düzeylerinin en düşük seviyede olduğu belirlenmiştir. Literatür incelendiğinde, farklı ölçekler kullanılarak lisans öğrencilerine yönelik yapılan çalışmalarda eleştirel düşünme eğiliminin yüksek veya düşük çıktığını gösteren sonuçlar bulunmaktadır. Örneğin; Küçük'ün (2007) çalışmasında aday öğretmenlerin (lisans 4. sınıf) eleştirel düşünme becerilerini yeterli düzeyde kazanamadıkları ve Gülveren'in (2007) çalışmasında eğitim fakültesi öğrencilerinin eleştirel düşünme becerilerinin yeterli olmadığı vurgulanmıştır. Aynı fakültede okumasına rağmen farklı üniversitelerden oluşan örneklerde eleştirel düşünme düzeyleri de farklılık gösterebilmektedir. Schafersman (1991), lisans öğrencilerinin eleştirel düşünme becerilerinin düşüklüğünün, eğitim ortamında öğretim stratejileri ve sınıf tekniklerinin kullanılmadan düz anlatım tarzındaki pasif eğitim yöntemlerinin kullanılmasına bağlı olabileceğini ifade etmektedir.

Türk eğitim sisteminde sorumluluklarını bilen, yapıcı, yaratıcı, geniş bir dünya görüşüne sahip, hür ve bilimsel düşünen bireylerin yetiştirilmesi hedeflenmektedir. Yüksek din öğretimi kurumlarında da benzer amaçlara yer verilerek eleştirel

düşünebilen, empati-iletişim kurabilen, uzlaşmaya açık bireyler yetişmesi amaçlı programlara sahip olması beklenmektedir (Turan ve Nazıroğlu, 2021). Eleştirel düşünme becerisinin lisans eğitimi düzeyinde kazandırılmasının gerekliliğine vurgu yapan değerlendirmeler de bulunmaktadır. Araştırmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin eleştirel düşünme düzeylerinin yüksek çıkmasının ve dindarlık düzeyleri arasındaki anlamlı ilişkinin, öğrenim süreçlerinde farklı dinlere, Tanrı anlayışlarına, mezheplere, amelî veya itikadî görüşlere ilişkin bilgilere yer verilmesine ve öğretici ile müfredatın öğrencileri sorgulayarak öğrenmeye yönlendirilmesine bağlı olabileceği değerlendirilebilir. Nitekim Taştan, Kuşat ve Çelik'in (2001) araştırmasında öğrencilerin çoğu ilahiyat eğitiminin bilgi, düşünce ve davranış değişikliğine katkı sağladığını vurgulamış ve eleştirel düşünme, farklılıklara saygı duyma, hoşgörülü olma gibi vasıflar kazandırdığına dikkat çekmiştir. Turan ve Nazıroğlu (2021) tarafından gerçekleştirilen çalışmada örnekleme oluşturan ilahiyat fakültesindeki öğrenciler, öteki ve çatışma konularında arkadaşlarında birtakım eksiklikler olduğunu ifade etmelerine rağmen, empati ve uzlaşma hususlarında olumlu gelişme kat ettiklerini belirtmiştir. Çatışma ve uzlaşma zıtlığı, ilahiyat eğitimin öğrencide meydana getirdiği değişimin somut bir örneğini temsil etmektedir. Buna göre öğrencilerin çoğunun ilahiyat eğitimi süresince empati, uzlaşma ve iletişim kurma konularında az ya da çok olumlu anlamda kendini geliştirdiğini ifade etmesi, bu temsili desteklemektedir (Turan ve Nazıroğlu, 2021).

Eleştirel düşünme eğiliminin esneklik boyutu; gerekli olan tüm bilgilere ulaşmaya çalışma, bilgileri karşılaştırırken ayrıntıya inme, farklı fikirleri dinleme ve anlamaya çalışma, farklı çözüm yolları sunma ve öğrenilenleri farklı alanlara uygulama hususlarını ifade etmektedir. Bu kapsamda esneklik, hem bilgileri toplama aşamasında farklı bilgilere/fikirlerle açık olabilme hem de bilgileri uygulama aşamasında farklı çözümleri farklı alanlarda kullanabilme yetisi olarak ifade edilebilir. Bununla birlikte esneklik boyutunun, farklı eleştirel düşünme ölçeklerinde yer alan açık fikirlilik alt boyutuyla benzer anlamları ifade ettiği değerlendirilebilir. Zihinsel esneklik, eleştirel düşünmeyi olumlu yönde etkileyen önemli etmenlerden biri olup önyargı ve belli bir gruba veya fikre bağımlılığın olmamasıdır (Kazancı, 1989). Esneklik, varsayımları değerlendirme ve tutarlı sonuca ulaşmadır (Kaya, 1997). Öğrencilerin farklı dinî bilgi/görüşler ile karşılaşmaları, farklı dini görüşe sahip öğrenci ve öğretim üyeleri ile bir arada bulunabilmesi hatta farklı düşüncedeki öğrencilerle arkadaşlık ve dostluk kurması, bunun hayatlarında sıklıkla karşılaşılan bir durum olması, tecrübe edilen bu gerçekliğin hayatın içinde var olması, eleştirel düşünmenin esneklik alt boyutunun öğrencilerde zaten var olması beklenen içsel

dini motivasyonun yordayıcısı olmasını açıklayabilir. Yukarıda ifade edilen çalışmalarda da görüldüğü üzere ilahiyat eğitiminin eleştirel düşünme eğiliminin esneklik alt boyutunu geliştirdiği söylenebilir.

Bu kapsamda çalışmanın sonuçları çerçevesinde araştırmacılara; İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin eleştirel düşünme düzeylerinin nedenlerini ele alan, İlahiyat Fakültesi öğretim programları ile eleştirel düşünme arasındaki ilişkileri ele alan ve eleştirel düşünmenin altında yatan teolojik gerekçeleri ortaya çıkaran nitel/nicel araştırmalar üzerinde araştırma yapılması önerilebilir.

Kaynakça

- Açışlı, S. (2015). Öğretmen Adaylarının Öğrenme Stilleri ve Eleştirel Düşünme Eğilimlerinin İncelenmesi. *Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi*, 9(1), 23-48.
- Adorno, T. W. (2011). *Otoritaryen Kişilik Üstüne*. (Doğan Şahiner çev.), Say Yayınları, İstanbul.
- Akbulut, H. (2019). *Fen bilimleri öğretmen adaylarının eleştirel düşünme eğilimlerinin tespiti ve çeşitli değişkenler açısından incelenmesi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Trabzon Üniversitesi, Trabzon).
- Akarsu, B. (1975). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aksu Demirtaş, A. (2019). *Sosyal Bilgiler Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Düzeyleri* (Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu).
- Alkoç, N. (2020). *Okulöncesi Öğretmen Adaylarının 21. Yüzyıl Öğrenen Becerileri ile Eleştirel Düşünme Eğilimleri Arasında İlişkinin İncelenmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kafkas Üniversitesi, Kars).
- Allport, G. W. (2016). *Birey ve Dini*. (Bilal Sambur, çev.). Elis Yayınları, Ankara.
- Âşık Ev, H. (2014). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adayları ve Eleştirel Düşünme (Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Birinci Sınıf Öğrencileri Örneği). *Journal of International Social Research*, 7(32), 425-456.
- Avaroğulları, A. K. ve Şaman, B. (2020). Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Öğrenme Stilleri ile Eleştirel Düşünme Eğilimleri Arasındaki İlişkinin

- İncelenmesi. Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, (53), 411-434.
- Bilgiz, M. (2012). Kur'an'da Bilgi ve Düşünce Üretimi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1(3), 53-86.
- Bodur, H., ve Korkmaz, S. (2017). İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (30), 329-351.
- Can, Ş. ve Kaymakçı, G. (2015). Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri. *Education Sciences*, 10(2), 66-83.
- Chaffee, J. (1994). *Thinking critically*. Boston: Houghton Mifflin.
- Cirhinlioğlu, F. G. (2014). *Din Psikolojisi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Basım.
- Coşkun, M. (2013). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri (İlahiyat-Eğitim DKAB Karşılaştırması). *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17(1), 143-162.
- Cüceloğlu, D. (2000). *İyi Düşün Doğru Karar Ver*. İstanbul: Sistem.
- Çekin, A. (2013). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Becerilerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1), 25-46.
- Çınar, M. (2020). Üniversite Öğrencilerinde Narsisizm ile İçsel Dini Motivasyon Arasındaki İlişki. *Türk Din Psikolojisi Dergisi*, (2), 135-160.
- Demiralp, C. (2017). *Üniversite Öğrencilerinin Empatik Eğilim ile Narsistik Kişilik Özellikleri ve Eleştirel Düşünme Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum).
- Dewey, J. (1910). *How We Think*, Boston: D.C. Heath Publications.
- Dil S ve Öz F (2005). Hemşirelik Yüksekokulu ve Beslenme ve Diyetetik Bölümü Öğrencilerinin Eleştirel Düşünme Becerilerini Etkileyen Faktörler. *Zonguldak Sağlık Yüksekokulu Sağlık Eğitim Araştırma Dergisi*, 1(1):12-25.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (2007), Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir (Cilt 3), H. Karaman (Yay. Haz.) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

- Doğan, M. (2014). *Dindarlık Sabır ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkiler*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum).
- Duran, M. E. (2020). *Eleştirel Düşünce ve Dindarlık* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya).
- Duran, V. (2019). *Öğretmen Adaylarının Akıl Yürütme Stilleri, Bilişsel Çarpıtmaları ve Eleştirel Düşünme Eğilimlerinin İncelenmesi Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Örneği* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İzmir).
- Düzgün, Ş.A. (2020), *Dini Anlamanın Kılavuzu*, Ankara: Otto Yayınları.
- Eleştiri. (t.y.). Türk Dil Kurumu güncel Türkçe sözlük içinde.
- Erdoğan, İ. (2015). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilim Düzeylerinin İncelenmesi. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 15(2), 321-342.
- Esen, M. (2011). Kur'an'da Akıl-İman ilişkisi *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(52), 85-96.
- Field, A. (2009). *Discovering Statistic Using SPSS for Windows*. London: SAGE Publications.
- Gazali. (1975). *İhya-ı Ulumi'd-Din* (Cilt 3), Çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Gibson, C. (1995). "Critical Thinking: Implications for Instruction." *RQ*, 1(35), 27-36.
- Gözüyeşil, A. G. (2020). *Öğrenci Hemşirelerinin Algıladıkları Stresin Eleştirel Düşünme Eğilimlerine Etkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, Adana).
- Gülveren, H. (2007). *Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Eleştirel Düşünme Becerileri ve Bu Becerileri Etkileyen Eleştirel Düşünme Faktörleri*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir).
- Güncü, E. (2018). *Üniversite Öğrencilerinin Eleştirel Düşünme Eğiliminin Sosyo-Demografik ve Kişilik Özellikleri ile Birlikte Araştırılması: Bir Vakıf Üniversitesi Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Çağ Üniversitesi, Mersin).

- Gündoğdu, H. (2009). Eleştirel Düşünme ve Eleştirel Düşünme Öğretimine Dair Bazı Yanılgılar. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 57-74.
- Gürses, İ. (2010). *Dindarlık ve Kişilik*. Emin Yayınları, Bursa.
- Güven, A. ve Kürüm, M. (2007). Öğretmen Adaylarının Sahip Oldukları Öğrenme Stilleri ve Eleştirel Düşünme Eğilimleri. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(21), 60-90.
- Hakkoymaz, S. (2017). Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Eleştirel Düşünme Eğilimleri ile Yazma Kaygıları Arasındaki İlişki. *Ihlara Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 24-38.
- Hökelekli, H. (2013). *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 10. Basım.
- Kandemir, F. (2016). *Umut-İyimserlik ve Dindarlık İlişkisi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum).
- Karaca, F. (2001). Din psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu. *Ekev Akademi Dergisi*, 3 (1), 187-201.
- Karaca, F. (2016). *Dini Gelişim Psikolojisi*, Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık.
- Karaca, F. (2017). *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, İlaveli 3. Basım.
- Karacoşkun, M. D. (ed.). (2019). *Din Psikolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım.
- Karayiğit, N. (2017). *Mükemmeliyetçilik ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum).
- Karlı, N. (2019). Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (15), 173-205.
- Kaya, M. (1998). *Din Eğitimde İletişim ve Dini Tutum*. Samsun, Etüt Yayınları.
- Kayıklık, H. (2018). *Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi, 5. Basım.

- Kazancı, O. (1989). *Eğitimde Eleştireci Düşünme ve Öğretimi*. Ankara, Kazancı Hukuk Yayınları.
- Kızılgöçit, M. (2011). *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum).
- Kızılgöçit, M. (2017). *Din Psikolojisinin 100'ü*, Ankara: Otto Yayınları.
- Kızılgöçit, M. (2020). *Din Psikolojisinin 300'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım.
- Kiriş Avaroğulları, A. ve Şaman, B. (2020). Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Öğrenme Stilleri ile Eleştirel Düşünme Eğilimleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (53), 411-434.
- Koç, M. (2010). Demografik Özellikler ile Dindarlık Arasındaki İlişki Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2), 217-248.
- Korlaelçi, M. (1987). Mâtürîdî'nin Düşünmeyle İlgili Bazı Ayetleri Te'vili, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1, 139-147.
- Kökdemir, D. (2012). Üniversite Eğitimi ve Eleştirel Düşünme. *PiVOLKA*, 21(7), 16-19.
- Köse, A. ve Ayten, A. (2015) *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 5. Basım.
- Krejcie, R. V. ve Morgan, D. W. (1970). Determining sample size for research activities. *Educational and Psychological Measurement*, (30), 607-610.
- Kuvaç, M., ve Koc, I. (2014). Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri: İstanbul Üniversitesi Örneği. *Turkish Journal of Education*, 3(2), 46-59.
- Küçük, G. (2007). *Aday Öğretmenlerin Eleştirel Düşünme Eğilimleri ile Duyusal Zeka Düzeyleri Arasındaki İlişki* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu).
- Kürüm, D. (2002). *Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Gücü* (Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir). Erişim Adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Meadow, M. J. ve Kahoe, R. D. (1984). *Psychology of Religion*. Newyork: Harper and Row.

- Mckee, J. S. (1988). Impediments to Implementing Critical Thinking. *Social Education*, 52: 444-446.
- Ocak, G., Eğmir, E. ve Ocak, İ. (2016). Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 18(1), 63-91.
- Özdemir, S. M. (2005). Üniversite Öğrencilerinin Eleştirel Düşünme Becerilerinin Çeşitli Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 3(3), 297-316.
- Paul, R. ve Elder, L. (2008). *Minik Eleştirel Düşünme Kılavuzu: Kavramlar ve Araçlar* (Merih Bektaş Fidan çev.).
- Peterson, M., William H., Reichenbach B. ve Basinger D. (2013). Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş, çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları.
- Polat, M. ve Kontaş, H. (2018). Sınıf Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Eğilimlerinin İncelenmesi. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(65), 142-159.
- Ramazan, Y. (2020). *Düşünmenin Alfabesi*. İstanbul: Babil Kitap.
- Schafersman, Steven D. (1991). *An Introduction to Critical Thinking*, 1-13.
- Semerci, N. (2000). Kritik Düşünme Ölçeği. *Eğitim ve Bilim*, 25 (116), 23-26.
- Semerci, N. (2016). Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeğinin (EDE) Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Revize Çalışması. *Turkish Studies*, 11(9), 725-740.
- Söylemez, Y. (2016). İçerik analizi: eleştirel düşünme. *Ekev Akademi Dergisi*, 20(66), 671-696.
- Şahinel, S. (2007). *Eleştirel Düşünme*. Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Şen, S. N. (2016). *Okul Öncesi Eğitimi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri, Empati Kurma Becerileri ve Mesleki Kaygı Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale).
- Şenlik, N. Z., Balkan, Ö. ve Aycan, Ş. (2011). Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Becerileri: Muğla Üniversitesi Örneği. *Celal Bayar Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi*, 7(1), 67-76.

- Şeriatı, A. (2019). *Dine Karşı Din*. Ankara: Fecr Yayınları, 14. Basım.
- Tama, M. C. (1989). Critical Thinking: Promoting It in the Classroom. *ERIC*.
- Taştan, A, Kuşat, A ve Çelik, C. (2001). Üniversite Düzeyinde Din Öğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum ve Davranış Değişiklikleri (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği). *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (11), 169-192.
- Topçu, N. (2011). *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Trochim, W. M. ve Donnelly, J. P. (2006). *The Research Methods Knowledge Base*. (3. Baskı). Cincinnati OH: Atomic Dog.
- Tunçer, E. (2020). *Ortaokul Matematik Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Eğilim ve Uygulama Alguları Arasındaki İlişki*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Düzce Üniversitesi, Düzce).
- Turan, Ş ve Nazıroğlu, B. (2021). Dini Uzlaşma Kültürü Bağlamında İlahiyat Eğitimi. *Darulfunun İlahiyat*, 32 (1), 219-256.
- Tümkaya, S. ve Aybek, B. (2008). Üniversite Öğrencilerinin Eleştirel Düşünme Eğilimlerinin Sosyo-demografik Özellikler Açısından İncelenmesi. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17(2), 387-402.
- Yapıcı, A. (2007). Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık. Adana: Karahan.
- Yaran, C. S. (1997). Dinî Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(9), 217-238.
- Zayıf, K. (2008). *Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu).

Türkiye’de Yapılan Dindarlık-Bağımlılık Çalışmalarının Yöntemsel Analizi

A Methodological Analysis of Religious-Addiction Studies Conducted
in Turkey

Orhan GÜRSU – Burak Salih SELÇUK

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi, orhangursu@akdeniz.edu.tr,
Orcid ID: 0000-0002-7478-371X

Yüksek lisans Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi
ABD, a.burakselcuks@gmail.com, Orcid ID: 0000-0003-3023-5823

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	29 Nisan / April 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	16 Eylül / September 2021
Yayın Tarihi – Date Published	20 Eylül / September 2021
Yayın Sezonu	Temmuz – Ağustos - Eylül
Pub Date Season	July – August - September

Atf / Cite as: Gürsu, O.-Selçuk, B. S. (2021), Türkiye’de Yapılan Dindarlık-Bağımlılık Çalışmalarının Yöntemsel Analizi/An Methodological Analysis of Religious-Addiction Studies Conducted in Turkey. Turkish Academic Research Review, 6 (3), 1133-1150. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/64962/930109>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Türkiye’de Yapılan Dindarlık-Bağımlılık Çalışmalarının Yöntemsel Analizi

Orhan GÜRSU – Burak Salih SELÇUK

Öz

Modern zamanların salgını olarak anılmaya başlayan bağımlılıktan pek çok kişi muzdarip. Salgın derecesine ulaşan, bağımlılığın hem tanımlanması hem de tedavisi oldukça güçlükler barındırmaktadır. Bu zorlukların yanında gün geçtikçe bağımlılık türlerine yeni bağımlılık türleri de eklenmektedir. İnsanın bağımlılık geliştirebileceği şeylerin sayısı bir hayli fazladır. Din, çeşitli ahlak, inanç ve ibadet kurallarından oluştuğu için, bu kurallarla birlikte inançlıların hayatlarına, davranışlarına ve içinde buldukları ilişkiler ağına etki eder. Dolayısıyla din ve bağımlılık arasında, temelde dinin zarar verici davranışları yasaklamasından dolayı bir ilişki vardır. Bu ilişki çeşitli araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalarla incelenmektedir. Türkiye’de bağımlılık ve dindarlık çalışmaları son çeyrek yüzyıldır giderek artmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, Türkiye’de yapılan bağımlılık ve dindarlık araştırmalarının eğilimlerini ortaya koymak ve yöntemsel açıdan bu araştırmaların özelliklerini tespit etmektir. Bu çalışma nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi yöntemi kullanılarak yapılmıştır. Çalışmanın verileri doküman analizi yöntemi kullanılarak elektronik ortamda, YÖK Tez Merkezi, DergiPark ve Google Akademik web sayfaları üzerinden elde edilmiştir. Elde edilen verilen içerik analizi ve betimsel analiz yöntemi kullanılarak çözümlenmiş ve analiz edilmiştir. Elde edilen çalışmalar; çalışmanın türü, çalışmanın yapıldığı yıl, çalışmada kullanılan yöntem, çalışmada kullanılan veri toplama tekniği, çalışmada araştırılan bağımlılık türü, çalışmanın yapıldığı anabilim dalı, çalışmanın yayımlandığı dergi, açılarından incelenmiştir. Bu çalışmanın sonucunda; yapılan çalışmaların en fazla makale türünde olduğu, en fazla 2019 yılında yayın yapıldığı, en çok konu edinilen bağımlılık türünün madde bağımlılığı olduğu, çalışmalarda en fazla nicel yöntem kullanıldığı, çalışmalarda kullanılan örneklem türlerinde tesadüfi ve amaçlı örneklem türlerinin öne çıktığı, çalışmaların en fazla akademik dergilerde yayımlandığı ve dergilerin çeşitlilik gösterdiği, çalışmaların en fazla Din Psikolojisi anabilim dalında yapıldığı verilerine ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Dindarlık, Bağımlılık, Doküman incelemesi, İçerik Analizi, Din Psikolojisi

A Methodological Analysis of Religious-Addiction Studies Conducted in Turkey

Abstract

Many people suffer from the addiction which has started to be called as the epidemic of the modern era. Both the description and treatment of addiction which has reached the level of epidemic encompasses many difficulties. Besides the

difficulties, day by day many more addictions are being added to the existing ones. The number of things that one can be addicted to are quite a lot. Religion consists of various belief and worship-related ethical rules; beside these rules religion influences believing people’s lives, behaviour and the network of relationships. Therefore, there is a relationship between religion and addiction, mainly because of religion prohibits harmful behaviors. This relationship is examined by conducted by studies various researchers. Religiosity and dependence studies in Turkey last quarter-century has been increasing.

The purpose of this study metological analysis of studies on religiosity and dependence between years 1998-2020 was carried out in Turkey. In this study, document analysis, one of the qualitative research methods, was chosen as the method of the research. In this study, document analysis was used as data collection method and data were obtained electronically, through the web pages of YÖK Tez Center, DergiPark Akademik and Google Scholar. Content analysis and descriptive analysis were used to evaluate the findings. Studies was conducted as the Type of the study, the year of the study, the method used in the study, the data collection technique used in the study, investigated type of addiction in the study, the department in which the study was conducted, the journal published by the study, were examined. In the results of working; The type of studies carried out was the most articles, the most published was in 2019, the most addressed addiction was substance addiction, the most quantitative method was used in the studies, the sample types used in the studies were random and purposeful, and the studies were published in academic journals the most. And magazines are diverse and studies are conducted mostly in the Department of Psychology of Religion

Keywords: Religiosity, Dependence, Document Analysis, Content Analysis, Psychology of Religion.

Structured Abstract

Many people suffer from the addiction which has started to be called as the epidemic of the modern era. Both the description and treatment of addiction which has reached the level of epidemic encompasses many difficulties. Besides the difficulties, day by day many more addictions are being added to the existing ones. The number of things that one can be addicted to are quite a lot. Addiction is a desire felt towards people, things or a being which is impossible to prevent, it is being under the yoke of another force unwillingly and it is a pathological state about individuals’ cognitive activities (Gürsu, 2018; Uzbay, 2009).

Addictions are classified into two basic types: alcohol – substance addictions and behavioural addiction. Types of addictions can be divided into many subsections under these headings. Types of addictions have been presented in categories in Table 1. Alcohol and substance addictions are subdivided into sections such as: cigarette (tobacco), alcohol, weed, synthetic material, volatile substance and opioid addiction (Ögel, 2018). On the other hand behavioural addictions are as follows: shopping, gambling, eating, television, mobile phone, internet (social media and online sex addiction) and work addiction (Eryılmaz ve Deniz, 2019; Gürsu, 2018; Gürsu, 2016a).

Religiosity is a developmental concept that leads one to perform religiously positive things, motivates one to conduct behaviour that adheres to ethical norms; demonstrates loyalty to one’s creator and affects individuals internally at various levels (Tokur, 2018). As religiosity structurally consists of many beliefs and rituals,

the answers to the questions of how and why religiosity is performed and the influential factors have been searched all along. These are considered the extent of religiosity (Köse ve Aytan, 2014).

Religion, religiosity and spirituality are inter-related, complex concepts which are difficult to define. The development of religion and spirituality in terms of psychology of religion can be investigated in two categories; traditional definitions and the modern-era definitions. Traditional definitions were seen as related, not so different from each other and would be used interchangeably as an alternative to one another. They see religion as a general concept which includes spirituality under its roof. On the other hand the modern approaches which claim that religion and spirituality are different and cannot be used interchangeably tend to define religion as a closed and even negative concept. There is no common definition of religion that all agree upon. Generally, religion is defined as substantive and functional. Substantive definitions of religion define religion in terms of its relationship with the sacred. Whereas functional definitions define it in relation to its objectives which incorporate into people's lives (Zinnbauer ve Pargament, 2013).

Religion consists of various belief and worship-related ethical rules; beside these rules religion influences believing people's lives, behaviour and the network of relationships (Uysal 2005). Religion requires people to stay away from situations and behaviour (i.e. addictions) that would harm them (Ögel, 2018). Ethical principles that community expect from people and behavioral patterns that religion preaches to people are similar. In other words, religions expect ethical behaviour from people. In the studies relating to religion and addiction it has been stated that religious rituals and spirituality can be used in the treatment of addiction (Jarusiewicz, 2000). Protection of one's life, possessions, privacy (including sexual security) and faith which are described as the purpose of religion requires believers to act carefully towards potential threats directed to these elements. Addictions damage one's both physical and mental health, way of thinking, understanding and perception. It also harms people financially and diverts people to illegal ways, it causes problems in terms of protection of one's sexual security (Martı, 2018). Hence religion can be considered as a subdivision which helps the prevention and treatment of addiction.

This study is searching for the answers to these questions:

What kind of topics have been studied in terms of addiction and religiosity in Turkey and the analysis of various studies in this area? What are the variations in methodologies of researches conducted in Turkey with regards to religion and addiction? The studies relating to religion and addiction has been increasing in the last quarter of last century. A methodological analysis of the studies undertaken about religion and addiction in Turkey between 1998 and 2020 has been conducted in this study. The studies are investigated in terms of the type of the research, the year in which the study took place, methodology, data collections techniques, the type of addiction searched in the study, the field of study, the publication in which the study is published. In this study, document analysis, one of the qualitative research methods, was chosen as the method of the research. In this study, document analysis was used as data collection method, content analysis and descriptive analysis were used to evaluate the findings.

In the results of the study; The most common study type carried out was found as the articles, the most of the publications came out in 2019, the most addressed addiction was substance addiction, the most common method was the quantitative method in the studies researched, the most common sample types used in the studies were random and purposeful, and the studies were mostly published in

various academic journals and magazines and studies are conducted mostly in the Department of Psychology of Religion.

Giriş

Modern zamanların salgını olarak anılmaya başlayan bağımlılıktan pek çok kişi muzdariptir. Salgın derecesine ulaşan, bağımlılığın hem tanımlanması hem de tedavisi oldukça ciddi güçlükler barındırmaktadır. Bu zorlukların yanında gün geçtikçe bağımlılık türlerine yenileri eklenmekte, insanın bağımlılık geliştirebileceği unsurların sayısı bir hayli artmakta ve bu bağımlılık yapıcı unsurların bazıları insanların daha hızlı bir şekilde bağımlı olmasına neden olabilmektedir (Kuss ve Griffiths, 2020; Ögel, 2018).

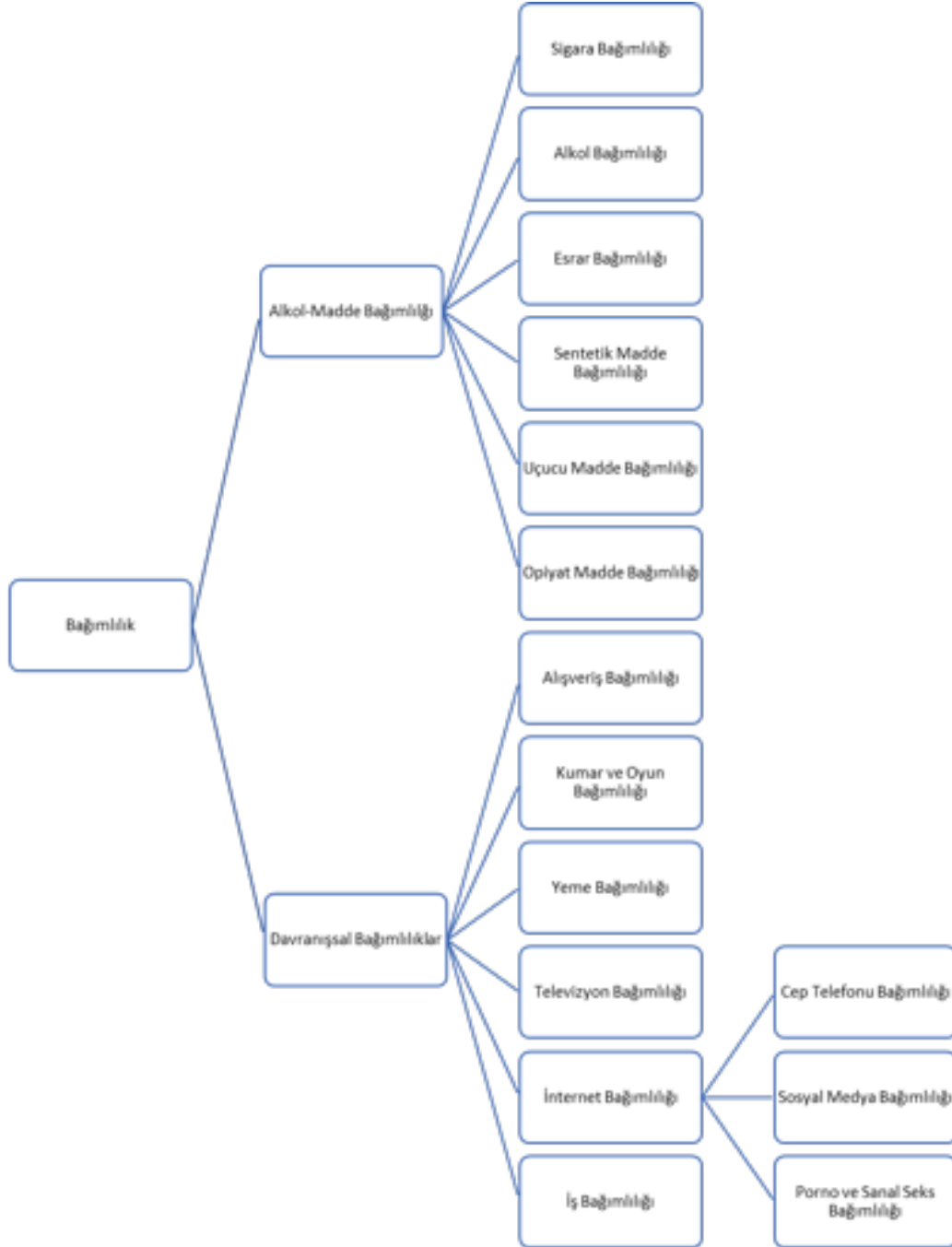
Türkiye’de 2018 yılında TUBİM (Türkiye Uyuşturucu ve Uyuşturucu Bağımlılığı İzleme Merkezi) tarafından kesitsel bir çalışma yapılmıştır. Toplamda 42.754 kişi ile yüz yüze yapılan görüşme sonucunda yayınlanan rapora göre; yaşam boyu tütün ve tütün ürünleri kullanım oranı %47 (20.201) bulunmuştur. Yaşam boyu alkol kullanım oranı %22,1 (9436), uyuşturucu madde kullanım sonuçlarına göre ise hayatlarında en az bir kez madde kullanma oranı %3,1’dir (1.338). En yoğun madde kullanma yaş grubu 14-35 yaş grubudur (%65). Türkiye’de uyuşturucuyla mücadele için kamu harcama oranları 2017’de 936, 194, 110 Türk lirası iken 2018 yılında 936, 194, 424 Türk lirası olmuş, 2017 yılına oranla %45,6 oranında artmıştır (Narko, 2018).

Öte yandan TÜİK Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması’na göre, ülkemizde 2020 yılında internete erişim oranı %79, evde internete erişim imkanı ise %90,7 olduğu tespit edilmiştir (TÜİK, 2020). Verilerden hareketle 21. yy’da gelişen internet teknolojisinin hayatımızın her anına dahil olmaya başladığı ifade edilebilir. Ne var ki gelişen teknoloji yeni bağımlılık türlerini ortaya çıkartarak, uykusuzluk, depresif eğilimler ve sosyal uyum bozukluklarına neden olabilmektedir. (Gürsu, 2018a).

Bağımlılık, kişilere, nesnelere ya da bir varlığa duyulan engellemesi imkânsız arzu, istemsizce başka bir iradenin boyunduruğu altına girme ve insanların bilişsel aktivitesiyle ilgili patolojik bir haldir (Uzbay, 2009). Bağımlılık kavramı her ne kadar madde bağımlılıkları ile sınırlı şekilde yaygın olarak kullanılsa da günümüzde egzersiz, seks, kumar oynama, video oyunları, alışveriş, obezite ve internet kullanımı gibi pek çok davranış, bağımlılık kapsamında değerlendirilmektedir (Griffiths, 1997). Bağımlılıklar temelde iki başlık altında sınıflandırılarak incelenmektedir: alkol- madde bağımlılığı ve davranışsal bağımlılıklar. Bu iki başlık

altında yer alan birçok bağımlılık çeşidinin olduğu görülmektedir. Şekil 1’de bağımlılık çeşitleri sınıflandırılmış şekilde verilmektedir:

Şekil 1. Bağımlılık Çeşitleri



Madde bağımlılıkları; sigara (tütün) bağımlılığı, alkol bağımlılığı, esrar bağımlılığı, sentetik madde bağımlılığı, uçucu madde bağımlılığı, opiyat madde bağımlılığı olarak ayrılmaktadır (Ögel, 2018). Davranışsal bağımlılıklar ise; alışveriş bağımlılığı, kumar bağımlılığı, yeme bağımlılığı, televizyon bağımlılığı, internet bağımlılığı (cep telefonu, sosyal medya ve porno/pornografi bağımlılığı), iş bağımlılığı şeklinde ayrılmaktadır (Eryılmaz ve Deniz, 2019; Gürsu, 2018a; Gürsu, 2016).

Bağımlılıkla mücadelede din ve maneviyat önemli bir rol oynamaktadır. Dindarlık, kişiyi dinin olumlu kıldığı şeyleri yerine getirmeye yönlendiren, davranışlarını ahlaka göre düzenlemesi bakımından motive eden; kişinin yaratıcısına bağlılığını ifade eden, insanlara içsel olarak değişik düzeylerde etki sahasına sahip olan, gelişimsel bir kavramdır (Tokur, 2018). Dindarlık yapı itibarıyla birçok inanç ve uygulamadan oluştuğu için dindarlığın nasıl ve niçin yaşandığını, hangi etmenlerin etkili olduğuna dair sorulara cevap arana gelmiştir. Bu sorulara verilen cevaplar dindarlığın boyutları olarak ifadesini bulmaktadır (Köse ve Ayten, 2014). Din, çeşitli ahlak, inanç ve ibadet kurallarından oluşmaktadır, bu kurallarla birlikte din, inançlıların hayatlarına, davranışlarına ve içinde buldukları ilişkiler ağına etki etmektedir (Uysal 2005).

Din bireyin kendisine ve diğerlerine zarar verici durum ve uygulamalardan uzak durmasını istemek suretiyle bağımlılık ve diğer anti sosyal davranışlara karşı koruyucu bir işlev görmektedir (Gürsu, 2018b). Çok sayıda çalışma din veya maneviyatın olumlu sağlık göstergeleri ile bağlantılı olduğunu göstermektedir (Connors ve diğ., 2006; Rounding ve diğ., 2012; Saparo, Roslizawaty ve Munire, 2010). Bununla birlikte alkol ve uyuşturucu madde kullanan bağımlılarda dindarlığın en azından alkol veya madde kullanım oranını düşürdüğünü gösteren çalışmalar da mevcuttur. Özellikle de dini hizmetlere daha sık katılan ve özel duayla meşgul olanlarda alkol veya madde kullanım düzeyi düşmektedir (Brome ve diğ., 2000; Koenig, George, Meador, Blazer ve Ford, 1994; Gorsuch, 1995; Pardini ve diğ., 2000; Karşlı, 2019). Din veya maneviyatın, bağımlılığın tedavisinde etkili olduğu kadar bağımlılıklara başlamayı engellemede de koruyucu/önleyici bir işlevinin olduğu belirtilmektedir (Gürsu, 2020). Başka bir ifadeyle madde kullanımı ve diğer riskli davranışların önlenmesinde inancın önemli bir etkisi vardır (Saparo, Roslizawaty ve Munire, 2010). Ayrıca yapılan araştırmalarda din ve bağımlılık

ilişkisi için dini ibadetlerin ve maneviyatın bağımlık tedavilerinde de kullanılabileceği ifade edilmektedir (Jarusiewicz, 2000).

Dinin temel gayesi olarak belirtilen canın, malın, akıl, ırzın ve inancın korunması, inananlar tarafından bu unsurlara gelecek olan her türlü tehde karşı dikkatli davranmalarına yol açar. Bağımlılıklar insanın hem ruhsal hem bedensel sağlığını, düşünme yapısını, anlayış ve kavrayışını bozmaktadır. Ayrıca insanlara maddi olarak da zarar vermektedir ve insanları gayri meşru yollara saptırıp ırz unsurunu korunması noktasında sorun çıkarmaktadır (Martı, 2018). Dolayısıyla din, bu beş ilkeyi korumaya çalışırken bağımlılıkların önlenmesi ve tedavi edilmesi noktasında bağımlılık için yardımcı bir unsur olarak görülebilir.

Bu çalışmanın amacı, Türkiye’de yapılan bağımlılık ve dindarlık araştırmalarının eğilimlerini ortaya koymak ve yöntemsel açıdan araştırmaların özelliklerini tespit etmektir. Bu doğrultuda ülkemizde 1998-2020 yılları arasında din, maneviyat ve bağımlılık ilişkisi çerçevesinde yapılan araştırmalar ele alınıp incelenmiştir. Bu çerçevede çalışmanın problemini şu sorular oluşturmaktadır:

1. Türkiye’de yapılan bağımlılık ve dindarlık araştırmalarının konu dağılımı nasıldır?
2. Türkiye’de yapılan bağımlılık ve dindarlık araştırmalarının yöntemleri nasıl çeşitlilik göstermektedir?
3. Ne tür örneklem kullanmıştır? Örneklem grupları kimlerden/hangi materyallerden oluşmaktadır? Hangi veri toplama ve analiz yöntemleri kullanılmıştır?
4. Çalışmaların yapıldığı bilim alanları nasıl dağılım göstermektedir?
5. Araştırmaların yapıldığı yıllar nasıl dağılım göstermektedir?
6. Çalışmalar nerelerde yayınlanmıştır?

Yöntem

Araştırmanın yöntemi nitel araştırma yöntemlerinden amaçlı örnekleme yöntemi olarak belirlenmiştir. Amaçlı örnekleme; “derinlemesine araştırma yapabilmek amacıyla çalışmanın amacı bağlamında bilgi açısından zengin durumların seçilmesidir” (Büyüköztürk vd., 2012) şeklinde tanımlanmıştır. Amaçlı örnekleme yöntemlerinde örneklem büyüklüğü, veri toplama esnasında araştırmacının karşılaştığı durumlar ve araştırmaya yönelik ilk düzey bilgilendirici değerlendirmelerle oluşturulur (Baltacı, 2018).

Çalışmanın Evreni ve Örneklemi

Türkiye’de yapılan tüm bağımlılık ile din ve maneviyat arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmalar bu araştırmanın evrenini oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise veri tabanları üzerinden yapılan taramalar sonucunda ulaşılan ve 1998 ile 2020 arasında yayınlanan 36 çalışma oluşturmaktadır.

Veri Toplama ve Analiz

Bu çalışmada veri toplama yöntemi olarak doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Analize dahil edilecek çalışmanın belirlenmesinde izlenen yöntem ise şöyledir: Bağımlılık temelde davranışsal ve madde bağımlılığı olarak iki ana başlığa ayrılmış, daha sonra bu başlıklar alt başlıklara ayrılmıştır. Bağımlılığın ana başlıkları ve alt başlıkları anahtar kavram olarak belirlenmiştir. Bu anahtar kavramlar elektronik ortamda, YÖK Tez Merkezi, DergiPark Akademik ve Google Akademik web sayfaları üzerinden taratılmış ve elde edilen veriler analize tabi tutulmuştur.

Çalışmanın bulguları içerik analizi ve betimsel analiz kullanılarak elde edilmiştir. Betimsel analiz, toplanan verinin daha önceden belirlenmiş temalara göre sınıflandırmak, düzenlenmiş verileri yorumlanmış bir şekilde okuyucuya sunmak ve gerekirse de bulguları neden-sonuç ilişkisi bağlamında değerlendirilip karşılaştırılmasını amaçlamaktadır (Baltacı, 2019). Tümevarımcı bir yöntemi olan içerik analizi araştırılan olgu veya olayın kaynağına odaklanır. Toplanan tanımlayıcı ve detaylı verilerden hareket ederek probleme ilişkin temalar keşfetme, elde edilen verileri düzenli ve anlamlı şekle dönüştürme, kuram oluşturma çabası içindedir (Baltacı, 2019). Bu çalışmada incelenen çalışmanın türü, çalışmanın yapıldığı yıl, çalışmada kullanılan yöntem, çalışmanın örneklemini, çalışmada kullanılan veri toplama tekniği, çalışmada araştırılan bağımlılık türü, çalışmanın yapıldığı anabilim dalı, çalışmanın yayınladığı dergi kitap ve kitap bölümü açılarından incelenmiştir.

Bulgular

1. Çalışmanın Türü

İncelemeye konu olan çalışmalar “çalışma türleri nelerdir?” sorusunun cevabı olarak Tablo 1’de çalışmaların türüne göre sayıları bulunmaktadır.

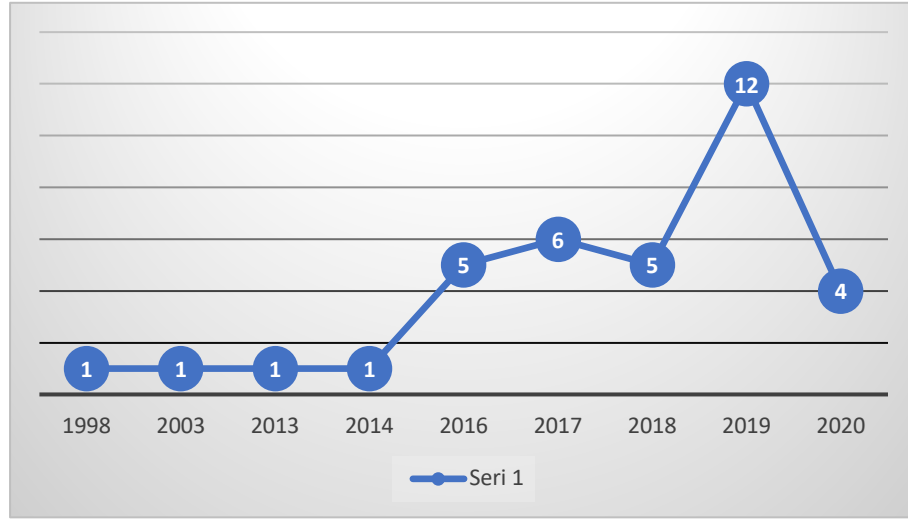
Tablo 1. Çalışmaların Türlerine Göre Dağılımı

Makale	18
Tez	11
Kitap	1
Bildiri	3
Kitap Bölümü	3
Toplam	36

Tablo 1 incelendiğinde Türkiye’de yapılan bağımlılık ve dindarlık araştırmalarının toplam otuz altı tane olduğu görülmektedir. Çoktan aza doğru otuz altı çalışmanın on sekizi (%50) makale türündedir. On bir (%30,5) çalışma tez olarak yayımlanmıştır, tezlerden on tanesi yüksek lisans tezi, bir tanesi doktora tezidir. Bildiri olarak yayımlanan çalışma sayısı üç (%8,3) tür. Kitap Bölümü olarak da üç (%8,3) çalışma vardır. Kitap olarak yayınlanan çalışma sadece bir (%2,7) tanedir. Bu sonuçlara göre Türkiye’de yapılan bağımlılık ve dindarlık araştırmaları en çok makale, en az ise kitap şeklinde yayımlanmış olduğu anlaşılmaktadır.

2. Çalışmanın Yayınlandığı Yıl

Çalışmalar “hangi yıllarda yapılmıştır? Hangi yıllarda daha fazla çalışma yapılmıştır?” sorularının cevabı olarak Şekil 2’de çalışmaların yıllara göre dağılımı verilmektedir.

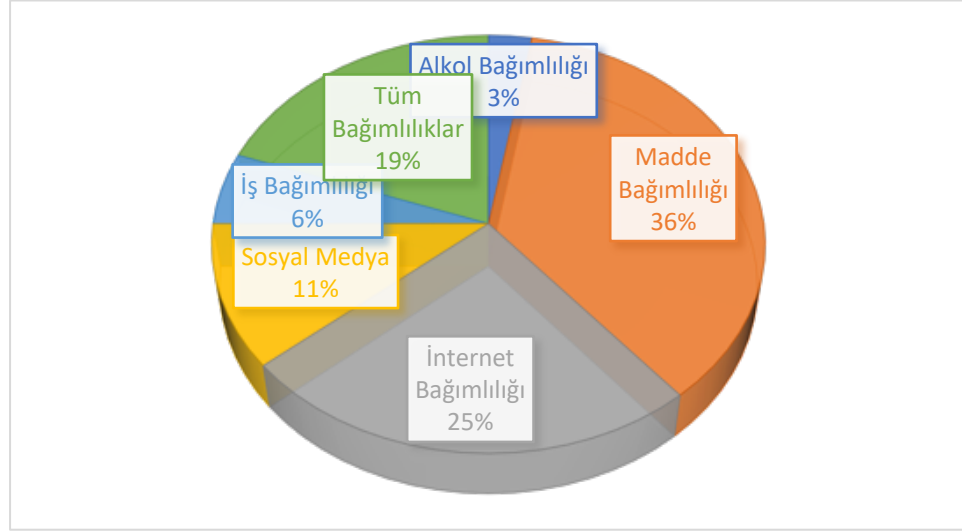
Şekil 1. Çalışmaların Yıllara Göre Dağılımı

Şekil 1 incelendiğinde; çalışmaların yayımlanma aralığı 1998’den 2020 yılına kadar olduğu görülmektedir. Buna göre en çok yayın yapılan yıldan aza doğru incelediğimizde ise en çok yayın yapılan yıl 2019 yılında olduğu ve toplam 12 (%33,3) çalışma yapıldığı görülmektedir. 2017 yılında altı (%16,6) çalışma yapıldığı görülmektedir. 2018 ve 2016 yıllarında beşer (%13,8) çalışma yapılmıştır. 2020 yılı içinde dört (%11,1) çalışmaya ulaşılmıştır. 1998, 2003, 2013, 2014 yıllarında birer (%2,7) çalışma yapılmıştır. Genel olarak bağımlılık ve dindarlık çalışmaları beş yılda arttığını söylenebilir.

3. Çalışmalarda Ele Alınan Bağımlılık Türü

Bu bölümde “bağımlılık ve dindarlık çalışmalarında hangi bağımlılık türleri ele alınmıştır?” sorusunun yanıtı aranacaktır. Şekil 3’te çalışmaların konulara göre dağılımını verilmektedir.

Şekil 2. Konu Dağılımı Grafiği



Şekil 2 incelendiğinde dindarlık ve bağımlılık çalışmalarında en fazla ele alınan konu 13 (%36) çalışma ile madde bağımlılığı konusunda olduğu görülmektedir. İnternet bağımlılığının 9 (%25) çalışma ile ele alındığı görülmektedir. Tüm bağımlılıkların ortak bir şekilde ele alındığı çalışma sayısı ise 7'dir (%19). Sosyal medya bağımlılığını ele alan çalışma sayısına bakıldığında 4 (%11) çalışmanın olduğu görülmektedir. İş bağımlılığı konusunda 2 (%6) çalışma yapılmıştır. Alkol bağımlılığı ve konusunda ise sadece bir (%3) çalışma olduğu görülmektedir.

Bağımlılık dindarlık çalışmalarında en çok ilgi çeken konunun madde bağımlılığı konusu olduğu söylenebilir. Önemli ve yaygın bağımlılık olan sigara konusunda sadece bir tane çalışmanın olması ise dikkat çekicidir. Çalışmalarda ele alınan konuların çeşitliliğinin bağımlılık türlerine göre nispeten yetersiz olduğu da görülmektedir.

4. Çalışmada Kullanılan Araştırma Yöntemi

Bu bölümde “bağımlılık ve dindarlık araştırmaları yapılırken hangi araştırma yöntemi kullanılmıştır?” sorusuna yanıt aranmaktadır.

Tablo 2. Çalışmalarda Kullanılan Araştırma Yöntemi

Araştırma Yöntemi	Çalışma Sayısı
Nitel Çalışma	9
Nicel Çalışma	14

Karma (nicel+nitel)	4
Belirtilmemiş	9

Tablo 2 incelendiğinde bağımlılık ve dindarlık çalışmaları yapılırken en çok nicel araştırma yöntemi kullanıldığı görülmektedir. Buna göre 14 (%38,8) çalışmada nicel yöntem kullanılmıştır. Nitel yöntem kullanan çalışmalara bakıldığında bunların 9 (%25) tane olduğu görülmektedir. Karma yöntem kullanılan 4 (%11,1) çalışma olduğu görülmektedir. Türkiye’de yapılan bağımlılık ve dindarlık çalışmalarında 9 (%25) çalışmada yöntem belirtilmemiştir.

5. Çalışmalarda Kullanılan Veri Toplama Aracı

Bu bölümde “Türkiye’de yapılan bağımlılık ve dindarlık çalışmalarında hangi veri toplama araçları kullanılmıştır?” sorusuna cevap aranacaktır. Tablo 3’te çalışmalarda kullanılan veri toplama araçları verilmektedir.

Tablo 3. Çalışmada Kullanılan Veri Toplama Aracı

<i>Veri Toplama Aracı</i>	<i>Sayı</i>
Anket	9
Mülakat	1
Yarı yapılandırılmış Görüşme Formu	2
Görüşme	1
Literatür Taraması	1
Ölçek	2
İlişkisel Tarama+ Anket	1
Anket+ Ölçek	6
Katılımlı Gözlem+ Mülakat	2
Katılımlı Gözlem+ Mülakat+ Örnek Olay Çalışması	1
Belirtilmemiş	10

Veriler incelendiğinde tek veri toplama formu, iki veri toplama formu ve üç veri toplama formu kullanılan çalışmaların olduğu görülmektedir. Sadece anket kullanılan çalışma sayısı 9, yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılan çalışma sayısı 2, ölçek kullanılan 2, mülakat, literatür taraması, görüşme araçları kullanılan çalışma sayısı ise birer tanedir.

Anket ve ölçek kullanılan çalışmaların sayısı 6, katılımlı gözlem+ mülakat kullanılan çalışma sayısı 2, katılımlı gözlem+ mülakat+ örnek olay çalışması kullanılan çalışma sayısı 1 tanedir. Tablo incelendiğinde Türkiye’de yapılan bağımlılık ve dindarlık çalışmalarında 10 çalışmada kullanılan veri toplama formunun belirtilmediği görülmektedir.

6. Çalışmanın Yayımlandığı Yer

Bu bölüm “Türkiye’de yapılan bağımlılık ve dindarlık çalışmalarının hangi yayım organlarınca yayımlanmıştır?” sorusuna cevap aramaktadır. Tablo 4’te çalışanların yayım yerlerine göre tasnifi verilmiştir.

Tablo 4: Çalışmaların Yayım Yeri

Yök Tez Merkezi	11
Addicta: The Turkish Journal of The Addiction	2
Ekev Akademi	2
Dini Araştırmalar Dergisi	1
Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi	1
K. S. Ü. İlahiyat Dergisi	1
Diyanet İlmî Dergisi	1
Marife Dergisi	1
O. M. Ü. İlahiyat Dergisi	1
Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi	1
Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi	1
S. D. Ü. İlahiyat Dergisi	1
S. D. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi	1
The Journal of The Social Science	1
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi	1
Gençlik Araştırmaları Dergisi	1
Medicine Science International Medical Journal	1
Dem Yayıncılık	2
Kaknüs Yayıncılık	1
Grafiker Yayıncılık	1
Sempozyum Bildiri Kitabı	3

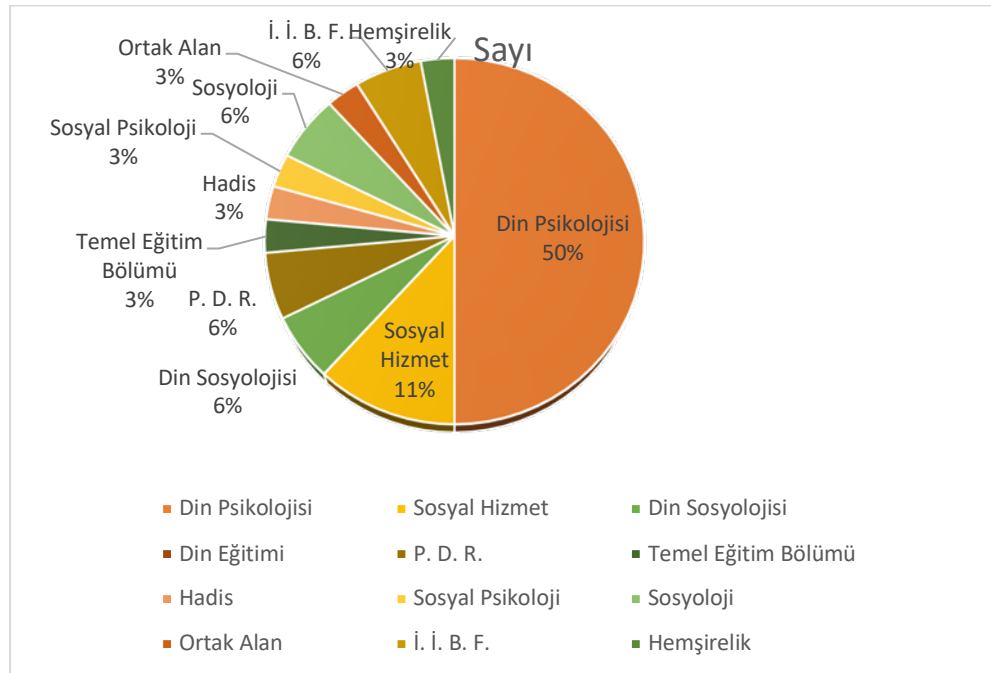
Tablo 4 incelendiğinde tez türünde yayımlanan çalışmaların Yök Tez Merkezi’nde yayımlandığı görülmektedir, bu çalışmaların sayısı 11’dir (%30,5).

EKEV Akademi ve Addicta: The Turkish Journal of The Addiction Dergilerinde ikişer tane yayın yapılmıştır. Dini Araştırmalar Dergisi, K. S. Ü. İlahiyat Dergisi, Diyanet İlmî Dergisi, Marife, O. M. Ü İlahiyat Dergisi, Uluslararası Afro-Avryasya Araştırmaları Dergisi, Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, S. D. Ü. İlahiyat Dergisi, S. D. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, The Journal of The Social Science, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Gençlik Araştırmaları Dergisi, Medicine Science International Medical Journal dergilerinde birer (%2,7) yayın yapılmıştır. Dem yayıncılık etiketiyle bir kitap ve bir kitap bölümü yayımlanmış toplamda iki (%5,5) çalışma vardır. Kaknüs ve Grafiker Yayıncılıklarda birer (%1,7) çalışma yayımlanmıştır. Sempozyum bildiri kitaplarında ise 3 (%8,3) çalışma yayımlanmıştır.

7. Çalışmanın Yapıldığı Anabilim Dalı

Bu bölümde “Türkiye’de yapılan bağımlılık ve dindarlık çalışmaları hangi anabilim dallarınca yapılmıştır?” sorusuna cevap aranacaktır. Şekil 4’te bağımlılık ve dindarlık çalışmalarının hangi anabilim dallarınca yapıldığı gösterilmektedir.

Şekil 3. Çalışmanın Yapıldığı Anabilim Dalı



Türkiye’de yapılan bağımlılık ve dindarlık çalışmaları en fazla din psikolojisi anabilim dalında çalışan akademisyenler tarafından hazırlanmıştır. Bu alanda toplamda on sekiz (%50) çalışma yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmaları toplamda

dört (%11) çalışma ile sosyal hizmet bölümünde yürütülen çalışmalar takip etmektedir. Din sosyolojisi, din eğitimi, rehberlik ve psikolojik danışmanlık (PDR), sosyoloji, iktisadi ve idari bilimler (İİBF) bölümlerinde ikişer (%6), çalışma yapılmıştır. Hadis, temel eğitim bölümü, sosyal psikoloji ve hemşirelik bölümlerinde birer (%3) çalışma yapılmıştır. Farklı alanlardan akademisyenlerin hazırladığı (ortak alan) bir (%3) çalışma bulunmaktadır.

Tartışma ve Sonuç

Bu çalışmada Türkiye’de 1998-2020 yılları arasında yapılmış dindarlık ve bağımlılık ilişkisini inceleyen toplamda otuz altı çalışma ve bu çalışmaların türü, çalışmanın yapıldığı yıl, çalışmada kullanılan yöntem, çalışmada kullanılan veri toplama tekniği, çalışmada araştırılan bağımlılık türü, çalışmanın yapıldığı anabilim dalı, çalışmanın yayımlandığı yer açılarından incelenmiştir.

Çalışmalar yayın türüne göre incelendiğinde Türkiye’de yapılan bağımlılık ve dindarlık araştırmaları en çok makale en az ise kitap şeklinde yapılmış olduğu, alana ilginin giderek arttığı, doktora tezi ve kitap olarak yapılan çalışmaların ise sadece bir tane olduğu görülmektedir. Çalışmaların yayımlandığı yıllara göre incelendiğinde en çok çalışmanın 2019 yılında yapıldığı görülmektedir. 2020 yılında çalışmaların azalmasını salgın döneminde çalışmanın zorluklarına bağlayabiliriz.

Çalışmalarda ele alınan bağımlılık türleri incelendiğinde, en çok ilgi çeken konunun madde bağımlılığı konusudur. Önemli ve yaygın bağımlılık olan sigara konusunda ise sadece bir tane çalışma yapılmıştır. Bağımlılık çeşitlerine göre ele alınan konuların çeşitliliği ise azdır. Kumar ve sanal seks bağımlılığı gibi önemli bağımlılık çeşitlerinde dindarlık değişkeniyle hiç araştırma yapılmamıştır. Ayrıca İnternet teknolojilerinin hayatımıza girmesiyle karşılaşmaya başladığımız ve daha da artacakmış gibi görünen sosyal medya (Facebook, İnstagram, Twitter vb.) bağımlılığı ve dindarlık arasındaki ilişki de incelenmeye muhtaç alanlar olarak görünmektedir. Bu alanlarla dindarlığın belli boyutlarıyla olan ilişkisi de incelenebilir.

Çalışmaların hangi yöntemle yapıldığına bakıldığında en fazla nicel yöntemle yapıldığı bunu nitel yöntemin ve karma yöntemin takip ettiği görülmektedir. Yöntem belirtmeyen hatırı sayılır sayıda çalışma vardır. Yöntem bilgisine ilişkin tam bilgi veren nitel ve karma yöntemli çalışmalarda ise genellikle benzer araştırma desenleri, örnekleme yöntemleri, örneklem grupları, veri toplama yöntemleri ve analiz teknikleri kullanılmıştır. Konunun bilimsel bir temele dayandırılması için ileride yapılacak olan çalışmalarda bu hususa dikkat edilmesi gerekmektedir. Aynı

zamanda farklı katılımcılar ile farklı veri toplama yöntemlerinin kullanılacağı çalışmaların yapılması gerekmektedir. Böylelikle bulgulara ilişkin çeşitlilik artıracak ve daha detaylı verilere ulaşma imkanı oluşacaktır.

Çalışmalar yapıldıkları anabilim dallarına göre incelendiğinde çeşitliliğin hayli fazla olduğu görülmektedir. En fazla din psikolojisi bölümünde çalışıldığı görülmektedir. Sosyal hizmet, sosyoloji gibi çeşitli alanlarda yapılmış çalışmalar olmakla birlikte, bir tane de ortak alan çalışması vardır. Konunun farklı anabilim dallarınca ele alınması konun önemine işaret etmektedir. Bağımlılık konusunun, farklı disiplinler tarafından ele alınması alanın zenginleşmesine katkı sağlamakta, sorun alanlarının farklı yöntemlerle tanımlanmasına da olanak sağlamaktadır.

Sıraladığımız bu verilerle birlikte bağımlılık gibi hayati bir konunun ülkemizde yeterince çalışılmadığını ifade edebiliriz. Son dönemlerde özellikle çocuk ve ergenlerde davranışsal bağımlılıkların gittikçe arttığı bilgisinden hareketle bu sahada detaylı çalışmalara ihtiyaç duyulduğu aşikardır. Çalışmalarda bağımlılığın fiziksel ve psikolojik etkilerinin ele alındığını görmekle birlikte din ve maneviyatın yeterli düzeyde bağımlılıkla ilişkisinin incelenmediğini de belirtmek gerekiyor. Halbuki gelişmiş ülkelerde bağımlılıkla mücadelede din ve maneviyat değişkenlerinin sıklıkla ele alındığını görmekteyiz. İnanç faktörünün bağımlılıklarla mücadelede etkili olduğunu gösteren çalışmaları da dikkate alarak bu alanda çalışan araştırmacılar için din, maneviyat ve bağımlılık ilişkisinin farklı yönlerinin ele alınıp çalışması gerektiği düşünülmektedir.

Kaynakça

- Altuntaş, M., Öztürk, E., Arıkin, S. (2019). Madde Bağımlılığı Tedavisinde Manevi Desteğin Ekip Çalışması ile Yürütülmesi. *The Journal of The Social Science*, 5, 195-207. Doi:10.30520/tjsosci.509793
- Baltacı, A. (2018). Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 231-274.
- Brome, D.R., Owens, M.D., Allen, K. ve Vevaina T. (2000). An Examination of Spirituality Among African American Women in Recovery From Substance Abuse. *Journal of Black Psychology*, 26, ss. 470-486.

- Büyüköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş., & Demirel, F. (2012). *Örnekleme yöntemleri*. <http://w3.balikesir.edu.tr/~msackes/wp/wp-content/uploads/2012/03/BAY-Final-Konulari.pdf>. (E.T. 20.03.2021).
- Connors, N.A., Whiteside-Mansell, L. ve Sherman, A.C. (2006). Dimensions of Religious Involvement and Mental Health Outcomes Among Alcoholand Drug-Dependent Women, *Alcoholism Treatment Quarterly*, 24:1-2, 89-108.
- Çınar, F. (2019). Gençlik, Değerler ve Bağımlılık Profilleri Üzerine Bir Araştırma. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43, 164-186.
- Ekşi, H. ve Çiftçi, M. (2017). Lise Öğrencilerinin Problemlı İnternet Kullanım Durumlarının Dinî İnanç ve Ahlaki Olgunluk Düzeylerine Göre Yordanması. *Addicta: The Turkish Journal on Addictions*, 4, 181–206.
- Eryılmaz, A.; Deniz, M. E. (Ed). (2019). *Tüm Yönleriyle Bağımlılık*. Ankara: Pegem Akademi.
- Gorsuch, R.L. (1995). Religious Aspects of Substance Abuse and Recovery. *Journal of Social Issues*, 51, ss. 65-83.
- Griffiths, M.D. (1997). Exercise Addiction: A Case Study. *Addiction Research*, 5: 161–168.
- Gürsu, O. (2016). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Öğretmenlerinin İşe Bağımlılık Hakkındaki Görüşlerinin İncelenmesi. *Ekev Akademi Dergisi*, 65, 393-404.
- Gürsu, O. (2018a). *Bağımlılık ve Din: Nöropsikolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul: DEM Yayınları
- Gürsu, O. (2018b). Madde bağımlılığı ve din: HİGED Örneği. *Addicta: The Turkish Journal on Addictions*, 5, 37–54.
- Gürsu, O. (2020). İnancın Bağımlılık Karşısındaki Fonksiyonu. *Bütün Yönleriyle Bağımlılık ve Sosyal Hizmet El Kitabı*. (Edt. Sinan Zavalısız), Ankara: Grafiker yay. 269-299.
- Jarusiewicz, B. (2000). Spirituality and Addiction, *Alcoholism Treatment Quarterly*. *Alcoholism Treatment Quarterly*. Advance Online Publication. doi: 10.1300/J020v18n04_08
- Karlı, N. (2019). Gençlerde İnternet Bağımlılığı ve Dindarlık İlişkisi. *O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46, 225-260.

- Koenig, H.G., George, L.K., Meador, K.G., Blazer, D.G. ve Ford, S.M. (1994). Religious Practices and Alcoholism in a Southern Adult Population. *Hospital and Community Psychiatry*, 45, ss. 225-231.
- Köse, A. ve Ayten, A. (2014). *Din Psikolojisi*. (4. Baskı). İstanbul: Timaş Yayıncılık
- Kuss, D. J. ve Griffiths, M. D. (2020). *Psikoterapide İnternet Bağımlılığı*. Aslı Koyuncu (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Martı, H. (2018). Dinî ve Ahlâkî Boyutlarıyla Teknoloji Bağımlılığı. *Diyanet İlmi Dergisi*, 54, 107-120
- Narko, (2018). Genel Nüfusta Tütün, Alkol ve Madde Kullanımına Yönelik Tutum ve Davranış Araştırma Raporu. *Emniyet Genel Müdürlüğü Narkotik Suçlarla Mücadele Daire Başkanlığı*. Ankara.
- Ögel, K. (2018). *Bağımlılık ve Tedavisi Temel Kitabı* (2. Baskı). İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları.
- Pardini, D., Plante, T.G., Sherman, A. ve Stump, J.E. (2000). Strength of faith and its association with mental health outcomes among recovering alcoholics and addicts. *Journal of Substance Abuse Treatment*, 19, 347-354
- Rounding, K., Lee, A., Jacobson, J.A., Ji, L.-J. (2012). Religion replenishes self-control. *Psychological Science*, 23, 635–42.
- Saparo, S., Roslizawaty, R.M., Munire, A. (2010). Uyuşturucu Kullanımın Önlenmesinde İmam Gazali Tarafından İleri Sürülen Değişime Doğru Altı Adım. (çev. Ali Rıza Aydın), *On Dokuz Mayıs Ü.İ.F.D.*, Sayı:28, ss. 221-229.
- Tokur, B. (2108). Stres ve Din, Her Hâl Gelip Geçicidir (2. Baskı). İstanbul: Çamlıca Yayınları
- TÜİK, (2020). Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması. [https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-\(BT\)-Kullanim-Arastirmasi-2020-33679](https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-(BT)-Kullanim-Arastirmasi-2020-33679). E.T. 20.03.2021
- Uysal, E. (2005). Dindarlığın Ahlakî Temelleri Üzerine Bazı Düşünceler. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1, 41-59.
- Uzbay, T. (2009). Bağımlılık Yapan Maddeler ve Özellikleri, *Meslek İçi Sürekli Eğitim Dergisi*, cilt: 18, sayı: 6, 16-33.

<http://www.narkotik.pol.tr/kurumlar/narkotik.pol.tr/TUB%C4%B0M/Ulusal%20Yay%C4%B1nlar/2019-TURKIYE-UYUSTURUCU-RAPORU.pdf> (Erişim Tarihi: 27.01.2021).

[https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanhalki-Bilisim-Teknolojileri-\(BT\)-Kullanim-Arastirmasi-2020-33679](https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanhalki-Bilisim-Teknolojileri-(BT)-Kullanim-Arastirmasi-2020-33679) ((Erişim Tarihi: 27.01.2021).

İlk Üç Sûre Özelinde İbn Kesîr'in Taberî Rivâyetleri ile İlgili Değerlendirmelerinin Tahlili

An Analysis of Ibn Kathir's Evaluations Regarding Tabari Narrations in the First Three Surahs

Osman ÇATAL

Yüksek lisans Öğrencisi, Zonguldak Bülen Ecevit Üniversitesi Temel İslam Bilimleri ABD, catalos25@gmail.com, Orcid ID: 0000-0001-7695-1943

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	21 Ağustos / August 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	16 Eylül / September 2021
Yayın Tarihi – Date Published	20 Eylül / September 2021
Yayın Sezonu	Temmuz – Ağustos - Eylül
Pub Date Season	July – August - September

Atf / Cite as: Çatal, O. (2021), İlk Üç Sûre Özelinde İbn Kesîr'in Taberî Rivâyetleri ile İlgili Değerlendirmelerinin Tahlili/ An Analysis of Ibn Kathir's Evaluations Regarding Tabari Narrations in the First Three Surahs. Turkish Academic Research Review, 6 (3), 1151-1173. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/64962/985706>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



İlk Üç Sûre Özelinde İbn Kesîr'in Taberî Rivâyatleri ile İlgili Değerlendirmelerinin Tahlili

Osman ÇATAL

Öz

Tefsir ilminin geleneksel metodolojisini ortaya koyan iki temel yöntemden, rivâyet tefsirinin en önde gelen ve kendisinden sonra yaşamış müfessirleri ziyadesiyle etkileyen iki ismi, şüphesiz İbn Kesir ve Taberidir. Temelde aynı metodu kullanan bu iki büyük müfessirin zaman zaman ayetlerin izahında ve rivayetlerin kullanılmasında farklı bakış açılarına sahip oldukları ve ayrıntılarda da olsa farklı tefsir teknikleri uyguladıkları görülmektedir. Temelde ve ilkesel olarak benzer usullere sahip bu iki müfessirin teferruatta uyguladıkları bu farklı teknikleri ve ortaya koydukları farklı bakış açılarını ve bunlara dayanak olan delilleri ortaya koymak, bu alanda çalışma yapacaklara Kur'anı anlama konusunda farklı ve yeni ufuklar açacaktır. Biz de ilk üç sure özelinde, bu iki büyük müfessirin ayetlerle ilgili naklettikleri rivayetleri ve getirdikleri izahları ve bu izahlara ait delilleri karşılaştırarak belirginleşen farklılıkları veya benzerlikleri göstermeye çalışacağız. Bu çalışmada esas üzerinde duracağımız konu, ayetlerin izahı sadedinde nakledilen Taberî rivayetleri ile ilgili İbn Kesir'in değerlendirmelerini, bu değerlendirmelerin dayanaklarını, rivayetlerle ilgili iki müfessirin bakış açılarını ve ölçütlerini belirlemektir. Bu kapsamda iki tefsirin karşılaştırılması ile ortaya çıkan sonuç metodoloji farklılıklarının sebeplerini belirginleştirecektir. Ayrıca iki müfessirin farklı bakış açılarına sebep olan etkenler de bu kapsamda değerlendirilecek hususlardandır. Rivayetlerin değerlendirirken İbn Kesir pek çok ölçüte başvurmuş aynı rivayeti hem teknik açıdan hem de metin içeriği açısından tahlil ederek eleştirilerini ortaya koymuştur. Aynı hususlarda Taberînin tutumu ile İbn Kesir'in tutumu arasındaki ilkesel ya da detaylardaki farklılıklar tefsir usulü açısından önemli olduğu kadar bu usulün uygulanışı ile ilgili farklılıkları ortaya koyması bakımından da önemlidir. Bu husus Tefsir alanında çalışma yapacaklara rivayetlerin değerlendirilmesi ile alakalı olarak önemli bir veri oluşturacaktır. Rivayetlerin değerlendirilmesinde rivayetin sıhhati ile ilgili konuların yanında bu rivayetlerin diğer rivayetlerle telif edilmesi ve diğer sahih kaynaklara arzı meselesi de iki müfessirle ilgili önemli bakış açılarının ortaya çıkarılmasını sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Müfessir, İbni Kesir, Taberî, Metot, Karşılaştırma

An Analysis of Ibn Kathir's Evaluations Regarding Tabari Narrations in the First Three Surahs

Abstract

Undoubtedly, Ibn Kesir and Tabari, who greatly influenced the commentators lived after them, are two of the most prominent names of narration tafsir, which is one of the two basic methods that reveal the traditional methodology of the science of

tafsir. It is seen that these two great commentators, who basically use the same method, have different perspectives in the explanation of the verses and the use of the narrations from time to time, and they apply different interpretation techniques in the details. Revealing these different techniques and the different perspectives they put forth, and the evidences that support them, will open different and new horizons for those who will study in this field in understanding the Qur'an. In the first three suras, we will try to show the differences or similarities that become clear by comparing the narrations and explanations of these two great commentators about the verses and the evidences for these explanations. In this study, the main subject we will focus on is to determine the evaluations of Ibn Kesir about the narrations of Tabari transmitted for the explanation of the verses, the basis of these evaluations, the perspectives and criteria of the two commentators about the narrations. In this context, the result obtained by comparing the two tafsis will clarify the reasons for the methodological differences. In addition, the factors that cause the different perspectives of the two commentators are among the issues to be evaluated in this context. While evaluating the narrations, Ibn Kathir applied to many criteria and analyzed the same narration both technically and in terms of text content, and presented her criticisms. The differences in principle or in details between Tabari's attitude and Ibn Kesir's attitude on the same issues are important in terms of tafsis method as well as revealing the differences in the application of this method. This issue will create important data for those who will work in the field of tafsis regarding the evaluation of the narrations. In the evaluation of the narrations, besides the issues related to the authenticity of the narration, the issue of the reconciliation of these narrations with other narrations and their submission to other authentic sources will enable to reveal important perspectives about the two commentators.

Keywords: Tafsis, Interpreter, İbni Kesir, Taberi, Method, Comparison

Structured

When It's said commentary two basic methods that come to mind are rumour and tenacity methods. In tenacity commentary. The expository makes statements with the sources that is used in rumour commentary, scientific deepness, Nahiv, Belagat, Beyan, History besides having knowledge in many fields like these and with his intelligence and understanding and his other personality features. He explains verses considering strong rumours with the standards of good sense connected to main principles of Qur'an. Without paying attention to strong rumours, comments that is produced far from their visibility and randomly are not called acceptable commentary. Thus these kind of comments were also forbidden by Prophet personally. Another commentary method is Rumour method. In this kind of commentary the expository prefers explaining the verses based on the rumours that come firstly from Hz. Prophet, companions and amenable. In this method It's very important the verification and evaluation of the rumours. Because of this It's inevitable consulting to mentally comments. The choosing Traditions according to Qur'an, classification and analysis of the traditions require this situation. As it's seen It can be mentally comments in rumour commentary, It's possible to give place to many rumours in Tenacity commentary. Throughout history many rumours and tenacity commentaries were written, some of them took over much or were known better with the reason of their scientific value or with the interest that people had. When the names Ibn Kathir and Tabari come together, anyone who studies in this field will understand that we are talking about the most important cornerstones in the interpretation of narration. On the one hand, from the Prophet who was

personally addressed by the verses of the Qur'an and who was appointed by the Almighty, who is the Mutakallim of this holy book, to the Companions who later witnessed the coming of the verses and who tried to make the Qur'an alive and announce it to the whole world and Tabari, who lived with this generation and took lessons from them, preserved and conveyed almost all the views on tafsir to us, and on the other hand, Ibn Kathir, who lived about four centuries after Tabari, but basically using the same method, interpreting the verses in the light of narrations but with a different style and perspective. The purpose of our study is to see the interpretation methods of these two commentators and their reflections on the interpretations of these methods, to discuss the different understandings, interpretations and perspectives as well as the common points between them to analyze the criteria that cause these perspectives, to try to explain the differences, to try to explain their scientific sensitivities and these perspectives. And also it can be summarized as trying to determine the factors that cause sensitivities, trying to understand the characteristics of the period in which they lived, the reflections of their personalities and specialties on their interpretations, determining the determinations brought by both scientific and personal differences, as well as the basic interpretation methods. This study, which we will do about the works of the two commentators, will also be useful in terms of revealing the different and common aspects between other commentators in many respects. Because these issues, whose reflections will be seen in this study, will enable us to analyze the commentators who put forward different perspectives with the inspiration of these two commentators. Ibn Kathir and Tabari are undoubtedly the most important representatives of the history of Tafsir. The methods of the two commentators that come to mind first when it comes to narration tafsir, have deeply influenced and guided the scholars who produced works in the field of narration tafsir and wisdom tafsir after them. Making all these issues by considering all the evaluations especially made in tree surahs will make it easier to reach some general conclusions. İbni Kesir sometimes agreed with Tabari in his analyses; he sometimes tried to copyright the narrations that he narrated. He sometimes gives information about the origin sources of the quoted narrations; sometimes he completely rejects it. Sometimes he gives place to other and true sanads of the narrations; and sometimes he narrates the narrations that are close in meaning. Here, the aim of our research is to present the secondary methods and perspectives used in the understanding of the last Divine book, which contains the rules and principles that promise happiness in the world and the hereafter with the comparative examples of these two tafsirs that can be considered as masterpieces in the field of tafsir in the history of İslam; to open new horizons for those who will work in this field; to offer the opportunity to evaluate all the criterias, differences, common points, various sensitivity areas and levels, in the light of the explanations of these two great commentators. Ibn Kathir focused most the effects of Israel of narrations in his analyses. He makes explanations about sources of narrations when he thinks the narration has Israel effects even it is merfu hadith. According to him, issues such as contradiction to the basic principles of İslam, contradiction to the common sense, opposition to reliable narrators and a consensus opinion are indications that the narration may be from Israel. For this reason, he does not give place these narrations as the main element in his preferences. One of the subjects he deals with in the narrations is the evaluation of narrator and sanad. He rejects the narrations that he finds strange both in terms of meaning and sanad. He proves his preferences by giving information about narrator and the sanad. All the evaluations both reveal the different and common aspects of the two commentators and provide important data about the issues that can be benefited from both commentators for those who will work in the field of tafsir. The secondary criterions, referred by these two exegets who are two cornerstones of exegetics in addition to basic principles putting forward in their tafsirs, the hierarchy and the handling of these criterions must be digged deep. Not only Ibn Kathir's but

also Tabari's methods and consideration are important. Ibn Kathir, prominent in classic exegetics, included one or several rumors that are commented by Tabari in every page of his works. This condition also shows his confidence in Tabari. On the other hand, as seen in the explanations of verses of the koran constitutive of our case, he sometimes was chary of rumors that had been commented by Tabari or he sometimes criticized these rumors frankly. He sometimes chose to compile Tabari's hearsays with the others, most of the time he tried to show his hesitations about the accuracy of Tabari's hearsays with the evidences. The reason of his criticisms can be told that he is traditionist but it cannot be told that it was the only reason. A comparison between Tabari and Ibn Kathir or assessments of Ibn Kathir about Tabari's hearsays can show us different principles and points of views in addition to common methods of these two exegetes. Ibn Kathir had used many respects together during his assessments about Tabari's hearsays. In addition to the subjects related to narrators and proofs, his main criterions in his analyses can be seen matter related to the content of text, whether the rumors come from Israiliyat or not, arrested or heightened, harmony of rumors with basic islamic principals and good sense, being far from rational contradiction and the most important one is harmony with accurate Islamic sources.

Giriş

Kur'an âyetlerini en doğru şekilde anlamak, gelişüğüzel izahların önüne geçmek, onu tahrif ve tebdilden korumak amacı ile her dönemde yaşayan Müslümanlar, son derece titiz davranmışlardır. İlk âyetin gelişinden itibaren âyetlerin verdiği doğru mesajı ulaşma çabası Hz. Peygamberin (s.a.s.) yaşadığı dönemde, Onun açıklamaları ile karşılığını bulmuş Onun vefatından sonra ise âyetlerin gelişine şahitlik eden sahabe ve daha sonra bu müfessir sahabelerin talebeleri olan tabiînden müfessirler, sahih bir yaklaşımla Kur'an âyetlerini izaha büyük önem vermişlerdir. Daha sonra Tefsir olarak adlandırılacak olan bu ilim, sarf, nahiv ve belâgat gibi dil bilimlerinden esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih gibi Kur'an ilimlerinden; Hadis ve Tarih gibi rivâyet ilimlerinden; Mantık ve Fıkıh Usûlü gibi yöntem bilimlerinden yararlanılarak Kur'an'ın mânalarının açıklanmasını ve ondan hüküm çıkarılmasını öğreten ilim olarak tanımlanabilir.¹ Geleneksel olarak Tefsir, temel metodoloji açısından, rivâyet ve dirâyet tefsiri olarak iki bölümde incelenir olmuştur. "Me'sûr tefsir" ya da "naklî tefsir" diye de adlandırılan rivâyet tefsirinde temel olarak müfessir, başta Peygamber'den, (s.a.s.) sahabe ve tabiînden gelen rivâyetlere dayanarak, âyetleri izah yolunu tercih eder. Bu metotta da, rivâyetlerin tahkik ve değerlendirmesi büyük önem arz etmektedir. Bu nedenle rivâyet tefsirinde de, akli yorumlara başvurmak kaçınılmazdır. Hadislerin, âyetlere göre seçimi, hadislerin tasnif ve tahlili, bu durumu zorunlu kılmaktadır.

¹ Abdulhamit Birışık, "Tefsir", TDV İslam Ansiklopedisi, (Erişim 10 Ağustos 2021)

Görüldüğü gibi rivâyet tefsirinde, aklî yorumlar olabileceği gibi dirâyet tefsirinde de, pek çok rivâyete yer verilmesi mümkündür. Dirâyet tefsirinde ise müfessir, rivâyet tefsirinde kullanılan kaynaklarla birlikte, ilmî derinliği, Nahiv, Belâgat, Beyân, Tarih ve bunun gibi pek çok ilim alanında bilgi sahibi olmasının yanında, zeka ve anlayışı ve diğer kişisel özellikleri ile de açıklamalarda bulunur. Âyetleri, sağlam rivâyetleri dikkate alarak, selim akıl ölçütleri ile Kur'an'ın temel ilkelerine muvâfık bir şekilde izah eder. Sağlam rivâyetleri dikkate almaksızın, âyetlerin zâhirinden uzak ve gelişigüzel yapılan yorumlar, makbul bir tefsir olarak, addedilmezler. Nitekim bu tarz yorumlar, bizzat Peygamber (s.a.s.) tarafından da, yasaklanmıştır.²

Çalışmamızın konusunu teşkil eden müfessirlerden, İbn Kesîr³(ö.774/1373) ve Taberî (ö.310/923) rivâyet tefsirinin en önemli iki temsilcisi olarak, İslam ilim dünyasında büyük ilgi görmüş ve kendilerinden sonra gelen hemen bütün müfessirleri bir şekilde etkilemişlerdir. İşte çalışmamızın amacı, İbn Kesîr'in âyetlerle ilgili Taberî rivâyetlerini inceleyerek, aralarındaki farklı bakış açılarını, genel niteliği aynı olan rivâyet temelli tefsir anlayışlarının yanında ortaya koydukları diğer tefsir usûllerini, bu usûllerin tefsirlerine yansımalarını görmek, bu bakış açılarına dayanak olarak kullandıkları delilleri ve bu delillerle ilgili hiyerarşiyi anlamak, gerek rivâyetlerin isnadı gerek râvî ve gerekse rivâyetlerin asıl kaynakları ile ilgili değerlendirmelerini belirlemek, ilmî öncelik ve hassasiyet farklılıklarının tefsirlerine yansımalarını görmek, özellikle İbn Kesîr'in, Taberî rivâyetleri ile alakalı muhâlefet ve muvâfakat noktaları ile birlikte tashîh, te'lif, tahsin ve tenkid ettiği noktalara işaret ederek, bunlarla ilgili ölçütleri ve yine bu ölçütlerin hiyerarşisini ortaya çıkarmaya çalışmak şeklinde özetlenebilir. Müfessirlerin, mukaddimelerinde ortaya koydukları ilkelere işaret etmekle birlikte asıl referans noktamız, bu temel ilkelerden ziyade rivâyet değerlendirmelerinde kendini gösteren ve bizim de araştırmamızın konusunu teşkil eden, bu ilkelerin uygulanması sırasında belirginleşen bakış açıları, hassasiyetler ve öncelikler olacaktır. Zira iki müfessirin rivâyetlerdeki tenkid, tashîh ve te'lif hususlarını sadece bu temel ilkelerle açıklamak mümkün olamamaktadır. Konuyla ilgili bu zamana kadar yapılan çalışmaları incelediğimizde genelde mukaddimlerinde belirtilen ilkelere vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu nedenle çalışmamızın, Kur'an tefsiri alanında çalışanlara, hem

² Re'y tefsirini yasaklayan rivâyet ve bu rivâyetle ilgili görüşler için bk. Enes Büyük, "Re'yle Tefsiri yasaklayan Rivayet Bağlamında Re'y-Tefsir İlişkisi" Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,19/2 (2019) 643-671.

³ İbn Kesîr'in hayatı, eserleri ve ilmî yönü için bk. Harun Savut, "İbn Kesîr" Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni, Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları,2015) 5/1387.

daha farklı ufuklar açacak hem de rivâyetlere bakış açısı ile ilgili teferruatları hususların ne kadar etkili olduğunu gösterecektir. Tefsir ilmi açısından genel usûl tanımlamalarının yanında pek çok ikincil yöntemlerin kullanılması ve bu yöntemlere ait delillerin incelenmesi hiç şüphesiz ilmî bakış açımızı zenginleştirecektir.

İbn Kesîr ve Taberî'nin Temel Metodolojileri

Taberî'nin mukaddimesinde vurguladığı temel konulara baktığımızda, Onun Kur'an âyetlerinin manasının anlaşılmasının kıymetine verdiği önemi, re'y ve içtihad tefsirine karşı olan tavizsiz tutumunu, Hz. Peygamber'in, (s.a.s.) Kur'an'ı anlama ve tefsir etme konusundaki önceliğini, Kur'an'ın anlaşılabilirliğini ve o günkü Arap toplumunun anlayışına olan uyumluluğunu, apaçık Arapça olmasına yaptığı vurguyu ayrıca Arapça dilinin gerek dilsel ve gerekse edebî açıdan bilmenin âyetleri anlama konusundaki yerini ve değerini ifade eden tahlillerini gözlemek mümkündür. Bu nedenle, Hz. Peygamber (s.a.s.) ve Onun talebeleri olan ve bizzat vahyin gelişine şahitlik eden sahabe ve onların öğrencileri olan tabiîn âlimlerinin görüşlerini aktardığı rivâyetler ve dilsel analizler, onun tefsir metodolojisinin temelini oluşturur.

Memlükler Döneminin ilmi ortamında yetişen⁴ önemli müfessirlerinden biri olan İbn Kesîr'in ise mukaddimesinde açıkça ifade ettiği temel metodolojisi, Kur'an'ı Kur'an'la sonra Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ve sahabeden (ranhüm) gelen sahih rivâyetlerle açıklamak ve tercihlerini bu hiyerarşiye göre belirlemek şeklindedir.⁵ Bununla birlikte İbn Kesîr'in, mukaddimesinde, Muâz (r.a) ile ilgili hadîse yaptığı vurgu,⁶ onun tefsir anlayışını yansıtmaya bakımdan ilgi çekicidir. Zira hadîs-i şerîfe göre, Kur'an ve sünnetten sonra başvurulacak üçüncü kaynak ichtihad ve re'y dir. Bu hadîs-i şerîfe, tefsir ilmine ait hiyerarşiyi anlatırken yer vermesi, onun tefsir metodolojisinin kendisinden önceki klasik rivâyet tefsiri metodolojilerden farkını ortaya koyması bakımından son derece önemlidir. İbn Kesîr'in Taberî rivâyetleri veya tercihleri ilgili değerlendirmelerinin ipuçlarını bu bu hadîsin manasında aramak, hiç te yadırgatıcı olmamalıdır.

İbn Kesîr'in, Taberî Rivâyetleri İlgili Değerlendirmelerinin Örnekler Üzerinden Tahlili

⁴ Memlük Döneminin ilmi ortamı ve bu dönemde yetişen müfessirler için bk. Harun Savut, Memlük Müfessirleri, (Ankara: İlahiyat,2016)

⁵ İbn Kesîr'in Tefsir metodunda sahabe nakilleri ile ilgili görüşleri için bk. Harun Savut, "İbn Kesîr ve Tefsir İlminin Rivayet Kaynaklı Problemlerine Yaklaşımı" BEÜ İlahiyat fakültesi Dergisi,1/1 (2014)26.

⁶ İbn Kesîr, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm, 1/7.

Konumuz olan sûrelerde İbn Kesîr, Taberî'nin rivâyet ve tercihlerini çeşitli açılardan değerlendirmiş bunlardan bazılarını muhâlefet ederken bazısını tashîh etmiş bazı görüşlerini ise diğer bazı tercihlerle te'lif etmiştir. İbn Kesîr'in rivâyet açısından en çok tenkid ettiği hususlar, bu rivâyetlerin isrâiliyâtta olma durumu,⁷ râvilerle ilgili eleştirileri, rivâyetin ittisali ile ilgili ve rivâyetleri cumhûrun görüşüne uygun olup olmaması ile ilgili değerlendirmeler şeklindedir. İbn Kesîr çoğu zaman, bu değerlendirme kriterlerinden birden fazlasını kullanır. Bununla birlikte biz daha iyi analiz edilebilmesi için bu kriterlerden, en çok üzerinde durduğu kritere göre, dört bölümde tahlil edeceğiz.

1. Rivâyetlerin İsrâiliyâtta olması ile ilgili değerlendirmeleri

Örneğin, “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” âyetinin izahında, Taberî'nin de, İbn Me'sûd'dan naklettiği, “Meryem oğlu İsa'yı, okuma yazma öğrenmesi için, annesi, bir öğretmene verdi. Öğretmen Ona; yaz, deyince, O da, ne yazayım? Dedi. Öğretmen Ona; “bismillahi” (Allahın adıyla) dedi. Öğretmen, Allah'ın adıyla ne demek? Deyince, öğretmen; “bilmiyorum” dedi. Bunun üzerine İsa; “ba, Allah'ın bahası, sin, senası, mim ise, memleketidir. Allah, ilahların ilahıdır. Er-Rahmân, dünya ve âhirette sonsuz esirgeyendir, er-Rahîm ise, âhirette sonsuz merhamet sahibidir, dedi“ rivâyetini naklettikten sonra bu rivâyetin çok garip olduğunu ve isrâiliyattan olabileceğini nitekim merfû da olmadığını zikrederek, sahih olma ihtimali olsa bile isrâilî kaynaklı olduğu konusundaki, şüphesini ifade eder.⁸ Görüldüğü üzere İbn Kesîr, bu örnekte de olduğu gibi rivâyetin merfû olduğu belirtilse bile bazı müfessirlerin eserlerinde yer alan bu rivâyetlerin aslında Yahudi kaynaklı olduğunu ortaya koyar.⁹

Konuyla ilgili diğer bir örnek te, *“... Ne uykusu gelir ne de uyur...”*¹⁰, âyetinin izahındadır. İbn Kesîr, Abdürrezzâk'ın, İbn Abbas'tan naklettiği ve Taberî'nin de zikrettiği, “Musa, (a.s) meleklere, Allah uyur mu? Diye sordu. Allah ta, meleklere, onu üç gün uyutmamalarını vahyetti. Onlar da öyle yaptılar. Sonra eline iki bardak verdiler ve bardakları kırmaması konusunda uyarıp bıraktılar. O, bir müddet sonra uykuya dalıp uyanıyor, sonra yine dalıyor ve

⁷ İbn Kesîr'in israiliyata yaklaşımı ile ilgili bk. Harun Savut, “İbn Kesîr'in İsrailiyata Yaklaşımı” Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, 1/1 (Mart:2012)128.

⁸ İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, 1/119.

⁹ Harun Savut, Tefsir İlminin Rivâyet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı, İbn Kesîr'in Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm'i (Ankara: Otto Yayınları, 2016),101.

¹⁰ Kur'an Yolu (Erişim 11 Ağustos 2021) El-Bakara 2/255.

uyanıyordu. Bir müddet sonra tamamen daldı ve bardaklar birbirine vurup kırıldı. Ma'mer, Allah, bunu mesel olarak vermiştir. Allah'ın elinde de semâvât ve arz bu şekildedir, demiştir”, şeklindeki rivâyeti naklettikten sonra İbn Kesîr, bunun da İsrâîlî rivâyetlerden biri olduğunu, Hz Musa'nın, Allah'ın şuûnâtına ait böyle bir meseleyi bilmemesinin, mümkün olamayacağını ve Onun nübüvvetine uygun düşmeyeceğini, söyler. Bu rivâyetten sonra, yine Taberî'nin de, başka bir tarikle naklettiği, aynı anlamda diğer rivâyeti nakledip, “bu daha garip bir rivâyettir, üzerinde isrâîliyât alâmetleri görünüyor ve merfû bir rivâyet değildir” diyerek, şüphesini dile getirir.¹¹

Görüldüğü gibi İbn Kesîr, burada İslam'ın temel esaslarına uygun gelmediğini düşündüğü bir rivâyetle ilgili tutumunu ortaya koymaktadır. Ayrıca rivâyetin merfû olmaması ve isrâîlî anlamlar içermesi, onun açısından değerlendirmede önemli ölçütler olarak görülmüştür. Ayrıca burada, rivâyeti İslam'ın temel ilkelerine arz etmesi de gözden kaçmamalıdır.¹²

İbn Kesîr, bazen rivâyetlerin merfû veçhini tenkit ettikten sonra, asıl veçhinin kaynağı ile ilgili bilgi verir. Örneğin, “...çünkü insanlara sihri, Bâbil'de iki meleğe, Hârût'la Mârût'a indirileni öğretiyorlardı...”¹³ âyetinin izahında İbn Kesîr, Hârût ve Mârût ile alakalı olarak, İbn Hibbân'ın sahihinde naklettiği rivâyet ile Taberî'nin, Nâfi'den naklettiği iki ayrı rivâyeti zikrettikten sonra ikisinin de “garip” olduğunu söyler, Bunlardan Taberî'nin, Nâfi'den naklettiğine göre, o şöyle demiştir : “Ben Abdullah İbn Ömer'le yolculuk ettim. Gecenin sonu olunca dedi ki; ey Nâfi, bak kızıl yıldız doğmuş mu? İki veya üç kere hayır, dedim. Sonra doğduğunu söyledim. İbn Ömer; ona, ne ehlen ve sehlen, ne de merhaba dedi. Ben, sübhanallah, bu, Allah'ın emrine boyun eğen itaatkar bir yıldızdan başka bir şey değildir, dedim. O, ben sana Rasulullah'tan (s.a.s.) duyduğumu söyleyeyim. O, şöyle buyurdu; melekler dediler ki; ey Rabbimiz, sen âdemoğullarının günah ve suçlarına karşı nasıl böyle sabırlı davranıyorsun? Allah buyurdu ki; ben, onları imtihan ettim, sizi ise rahat bıraktım. Onlar, biz âdemoğlunun yerinde olsaydık sana hiç isyan etmezdik, dediler. Allah, (c.c) öyleyse içinizden iki melek seçin buyurdu. Onlar iki adayı seçmekte zorluk çekmediler. Hârût ve Mârût'u aralarından seçtiler...” İbn Kesîr, benzer diğer bir rivâyeti naklettikten sonra bu rivâyetlerin garip olduğunu söyler ve

¹¹ İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, 1/678.

¹² Diğer örnekler için bk. Osman Çatal, *İlk Üç Sure Özelinde (Fatıha, Bakara, Al-i İmran) İbn Kesîr'in Taberî Tercihleri ile İlgili Değerlendirmelerinin Tahlili* (Zonguldak: Zonguldak BEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisan Tezi)

¹³ El-Bakara 2/102

isnatta yer alan bir râvinin, güvenilir râvilerden olmadığını hatırlatır. Burada Abdullah bin Ömer'in rivâyetine en yakın rivâyetin, Hz. Peygamberden değil Kâ'b el-Ahbâr'dan gelen rivâyet olduğunu tespit ettikten sonra bütün bu rivâyetlerin, Kâ'b el-Ahbâr'ın isrâiloğulları kitaplarından nakli olduğunu söyler ve Allahu a'lem diyerek, tereddüdünü ifade eder.¹⁴ Gerçekten de isnadda yer alan Hüseyin (İbni Davut), Süneyd lakabı ile tanınmıştır. Ferec bin Füdâle ise, zayıf bir râvi olup Buhârî münkerül-hadis olarak niteler.¹⁵ İbn Hacer, her iki isim için de, “zayıf” demektedir.¹⁶ İbn Sa'd ise, “hadiste zayıftır” diyerek, cerh eder.¹⁷

Burada İbn Kesîr, rivâyetin aslının, Kâ'b el-Ahbâr olduğunu ortaya koyarak, mevkûf olarak nakledilen rivâyetin, isrâîli aslına işaret eder.

2. İbn Kesîr'in Râvi ile ilgili Değerlendirmeleri

İbn Kesîr'in, Taberî'nin rivayet değerlendirmelerinde eleştirdiği bir başka husus râvilerdir. Örneğin, konuyla ilgili olarak, Bakara Sûresi, 255. âyetinde yer alan, “كرسي” kelimesinin izahında İbn Kesîr, Taberî'nin, Hasan el-Basrî'nin, “kürsî”nin, “arş” olduğunu söylediğini, naklettikten sonra “doğrusu kürsînin, arştan başka bir şey olmasıdır. Arş kürsîden daha büyüktür, haberler ve deliller bunu göstermektedir” diyerek, karşı çıkar. Taberî'nin bu tercihinin, Abdullah İbn Halîfe'nin, Ömer'den rivâyet ettiği hadîse dayandığını fakat bu rivâyetin sıhhatinde tereddüt olduğunu (fîhi nazarun) ifade eder.¹⁸ İbn Kesîr'in cerh ettiği râvi, Abdullah bin Halîfe'yi, İbni Hacer, makbul olarak nitelerken, Zehebî, neredeyse hiç bilinmediğini söyler. *Tahrîrû takrîbî't-tehzîb'e* göre ise, İbn Hibbân dışında kimse tarafından tevsik edilmemiştir.¹⁹

Yine burada İbn Kesîr, bu “mevkûf rivâyeti”, râviyi sağlam görmediği ve sahîh bir delile dayanmadığı, başka haberlerle desteklenmediği için, rivâyetin içerdiği manayı, reddeder. Diğer örneklerden de anlaşılacağı gibi İbn Kesîr'in, “başka haberlerden” kastettiği, konuyu izah eden diğer âyetler ya da merfû hadisler olduğu, anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Kesîr'in genel tutumu, sahabe kavlini önemli bir kaynak olarak görse de, sahabenin bütün görüşlerini Peygamber'den (s.a.s.) aldıkları

¹⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/354.

¹⁵ Taberî, *Camû'l-Beyan an te'vili âyi'l-Kur'an*, (Mekke: Dârü't-Terbiye ve't-Türas), 2/432.

¹⁶ İbni Hacer el-Askalânî, *El-Metalibü'l-aliye*, (Riyad: Dârü'l-Asime, 1988), 14/455.

¹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 7/237.

¹⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/681.

¹⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Tahrîrû takrîbî't-tehzîb*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997), 2/205.

anlamına gelmediği, bunların bir kısmının icthadî olabileceği, bu nedenle bu tercihleri âyet ve hadislere arz edilmesi gerektiği şeklindedir.²⁰

İbn Kesîr'in, bu konuyla alakalı diğer bir değerlendirmesi, “*Mallarını gece ve gündüz, gizli ve açık olarak hayra sarf edenler için rableri nezdinde ecirleri vardır; onlar için ne korku olacak ne de üzüleceklerdir*”²¹ âyetinin tefsirinde görülür. İbn Kesîr bu örnekte, zaafına hükmettiği bir rivâyetin sahih vecihlerini de zikrederek, değerlendirme yapar. İbn Kesîr, Taberî'den, Abdülvehhâb bin Mücâhid tarikiyle, bu âyetin geliş sebebinin, Hz. Ali'nin, dört dirheminden birini gece, birini gündüz, birini gizli ve birini açık olarak infâk etmesi olduğunu, naklettikten sonra bu râvinin zayıf olduğunu söyler. İbn Kesîr, rivâyetin başka bir vecihle, bu âyetin iniş sebebinin Hz. Ali olduğunu, İbn Mirdeveyh tarafından, İbn Abbas'tan rivâyet edildiğini de, ifade eder.²²

Gerçekten de, Buhârî, (ö.256/870) râvinin, babasından herhangi bir hadis işitmediğini, nakleder.²³ Yine Nesâî (ö.303/915) metrûk olduğunu, söyler.²⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö.430/1038) babasından bazı hadisler naklettiğini fakat bunları yazmadığını ve önemsiz olduğunu, nakleder.²⁵ İbn Kesîr'in, rivâyet hakkındaki tereddüdü, râvi hakkında pek çok muhaddisin ifadesi ile desteklenmektedir.

Bu konuyla ilgili bir başka örnekte, İbn Kesîr'in, bir başka yöntemine şahit olmaktadır.

26 *لَا يُؤَاذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّعْنِ فِي آيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ فَلُوْبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ* âyetinin izahında *بِاللَّعْنِ* ile ilgilidir. İbn Kesîr, Taberî'nin, Hz. Âişe'den naklettiği, “kim akrabaları ile ilişkiyi kesmek ya da bir günah işlemek üzere yemin ederse, Onun için iyilik, bu yeminini bozması ve bu yeminden dönmesidir” şeklindeki rivâyeti, içinde bulunan ve büyük çoğunluk tarafından, metrûk kabul edilen, Hârise İbni Muhammed isimli bir râvi nedeniyle, zayıf bulur.²⁷ Gerçekten de bu râvi için, Beyhakî, (ö.458/1066) zayıf olduğunu ve kendisi ile ihticâc edilemeyeceğini söyler.²⁸ Ahmed

²⁰ Savut, Tefsir İlminin Rivâyet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı, 110.

²¹ El-Bakara 2/274.

²² İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, 1/708.

²³ Buhârî, Kitâbu'd-Duefâ, (Taif: Mektebetü İbn Abbas, 2005), 92.

²⁴ Ebû Abdurrahman En-Nesâî, el-Metrûkîn ve'l-mecrûhîn, (Halep: Daru'l-Va'y, 1976), 68.

²⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, Kitâbu'd-Duefâ, (Kahire: Daru's-Sekafe-Daru'l-Beydâ, 1984), 104.

²⁶ El-Bakara 2/225.

²⁷ İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, 1/601.

²⁸ Ebû Bekir el-Beyhakî, es-Sünenü'l-kübra, (Beyrut: Dar'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/160.

bin Hanbel (ö.241/855) ise zayıf ve önemsiz olarak niteler. İbn Hibbân, (ö.354/965) râvinin aşırı hatalı ve çok vehimli olduğunu söyleyerek metruk olarak niteler. Yine Yahyâ bin Muîn ve Ahmed bin Hanbel tarafından zaafına hükmedildiğini de nakleler.²⁹

İbn Kesîr, bu rivâyetin de zaafına hükmetmekle birlikte aynı hükme varan Taberî'nin, Şa'bî, Mesrûk, İbni Cübeyr ve Saîd İbni Müseyyeb'ten naklettiği “günah üzere yemin yoktur ve onlar için kefarete yoktur “ rivâyetine yer vererek, mevkûf olan zayıf rivâyeti, tabiînden âlimlerin görüşlerini naklederek burada kastedilenin, insanların bilinçsizce ve aslında herhangi bir şeyi kastetmeksizin ettikleri geliş güzel yeminler olduğunu ifade ederek, te'yîd eder. Bu tercihin delil olarak, hem sahiheynde yer alan Ebû Hureyre hadisini ve ayrıca Mâide 5/89. âyetini sunar. Görüldüğü gibi İbn Kesîr yine sahih hadisler ve âyetlerle karşılaştırarak, buradaki “اللغو” kavramını açıklar.

Bir başka örnekte İbn Kesîr, merfû olmasına rağmen senet değerlendirmesi ile rivâyeti zayıf bulur. Bu tahlil, “...Eğer Allah'ın, insanların bir kısmı ile diğer kısmını engellemesi olmasaydı yeryüzünde düzen bozulurdu...”³⁰ âyetinin izahı sadedindedir. İbn Kesîr, Taberî'nin, İbn Ömer'den merfû olarak naklettiği, “Allah, (cc) bir sâlih Müslüman için onun ailesinden yüz kişiyi belalı komşularından korur” rivâyetini, isnadındaki Ebû Humeyd el-Hımsî'nin zayıf bir râvi olması gerekçesi ile zayıf bulur. Aynı şekilde, benzer bir rivâyeti Taberî, Ebû Humeyd el-Hımsî yoluyla, Câbir bin Abdullah'tan, merfû olarak nakleler ki; İbn Kesîr, bu rivâyeti de, aynı gerekçelerle zayıf bulur.³¹ Gerçekten de Taberî muhakkiki, İbn Muîn ve diğerlerinin, Yahya bin Saîd'in zaafına hükmettiklerini, Ebû Dâvûd'un, “câizü'l-hadis” olarak nitelediğini, İbn Hibbân'ın ise, “Kitâbu'l-mecrûhîn”de, delili olmadan aşırı giderek, onu mevzû rivâyetlerde bulunmakla itham edip ihticâc edilemeyeceğini söylediğini, ifade etmektedir. Yine isnadda yer alan, Hafs Bin Süleyman için de, metruk ve zayıf bir râvi olduğunu ifade eder.³² Görüldüğü gibi isnaddaki râvilerin zayıf oluşu İbn Kesîr'i, bu rivâyette de, Taberî'nin naklettiği rivâyeti, tenkide götürmüştür.

Yine İbn Kesîr, حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ “*Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, huşû içinde Allah'ın huzurunda durun*”³³ âyetinde

²⁹ İbn Hibbân, El-Mecrûhîn mine'l-mütehaddisîn, (Riyad: Daru's-Samiî, 2000), 1/331.

³⁰ El-Bakara 2/251.

³¹ İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, 1/669.

³² Taberî, Câmiü'l-beyân, 5/374.

³³ El-Bakara 2/238.

geçen “orta namazın” tefsiri ile ilgili açıklamasında, Taberî'den, “Ebû Hureyre'den, orta namazın ne olduğu soruldu. O da; sizin ihtilaf ettiğiniz gibi biz de ihtilaf ettik. Biz, Allah resulünün evinin avlusundaydık ve içimizde sâlih bir adam vardı. O kişi, Ebû Hâşim Utbe bin Rebîa bin Abdi's-Şems'ti. Ben, bunu sizden en iyi bilen kişiyim, dedi. Sonra kalkıp resulullahın evine girmek için izin aldı ve girdi. Sonra da çıktı. Bize, o namaz, ikinci namazdır dedi”, şeklindeki rivâyeti naklettikten sonra bu rivâyeti garip bulduğunu söyler. Yine Abdülazîz bin Mervan'dan mevkûf olarak nakledilen benzer bir rivâyetle ilgili de, isnadının zayıf olduğuna hükmeder. Bu rivâyet; “Abdülazîz bin Mervan, filan kişiye git, orta namazla ilgili Allah'ın elçisinden ne işittiğini ona sor dedi. Orada oturanlardan biri; henüz küçük bir çocukken Ömer ve Ebû Bekir beni orta namazı sormam için Allah'ın elçisine gönderdi. O da, benim küçük parmağımı tutup bu sabah namazıdır, sonrakini tutup bu öğle namazıdır sonra işaret parmağımı tutup bu akşam namazıdır, sonra bir sonrakini tutup bu yatsı namazıdır, dedikten sonra hangi parmak kaldı, diye sordu, ben orta parmak diye cevap verince işte bu, ikinci namazıdır dedi” şeklindedir.³⁴

Taberî tefsiri muhakkiki Ahmed Şâkir, bu rivâyette yer alan Süleyman bin Ahmed el-Cürşî eş-Şâmî'nin, zayıf bir râvi olduğunu, bazılarının da onu, yalan söylemekle itham ettiğini nakleder.³⁵ İbn Hacer, râviyi “cidden zayıf” olarak nitelerken İbn Kesîr, bu nedenle rivâyetin bu vechini “cidden garip” saymaktadır. Yine mevkûf olarak gelen ikinci rivâyetle ilgili olarak ta, Taberî muhakkiki, “en azından bizce meçhul bir rivâyettir” diyerek, şüphelerini ifade ederler.³⁶ Gerçekte, pek çok tarikle gelen bu rivâyetle ilgili İbn Kesîr, rivâyetin içeriği varılan sonuç açısından aynı olmasına rağmen hassasiyet göstermekten uzak durmamıştır. Burada da İbn Kesîr'in, rivâyetin sahih vecihlerini tercih ettiği ve âyetin izahını, bu sahih rivâyetlere dayandırdığını, görmekteyiz.

Bir başka örnekte İbn Kesîr, rivâyeti eleştirdikten sonra rivâyetlerin, yakın anlama gelen başka tariklerini zikreder. “*Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici kılınmıştır. İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır.*”³⁷ âyetinin izahında, Taberî'nin, Übey b. Kâ'b'dan, merfû olarak naklettiği rivâyetlerden birini,

³⁴ İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, 1/649.

³⁵ Taberî, Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân, 5/161.

³⁶ Taberî, Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân, 5/196.

³⁷ Âl-i İmrân 3/14.

münker olduğu gerekçesi ile reddeder.³⁸ Rivâyete göre, âyette geçen “kantâr”, 1200 evkiyedir. Nitekim râvilerinden biri olan Muhled bin Abdü’l Vâhid’le ilgili Ebû Hâtim, zayıf olduğunu söylemiş İbn Hibbân ise “cidden münkerü’l-hadis”, olarak nitelemiştir.³⁹ İbnü’l-Cevzî ise râvi için Râzi’nin zayıf olarak nitelediğini, Ezdî’nin ise hadis uydurmakla suçladığını nakleder.⁴⁰ İbn Ebû Hâtim’de eserinde, zayıf olarak addeder. Diğer bir râvi, Atâ bin Ebî Meymûne için de Ebû Hâtim, kendisinin Kaderiye’den olup rivâyeti ile ihticâc edilemeyeceğini ifade eder.⁴¹ Burada yine İbn Kesîr’in, “münkerü’l-hadis” olan bir râvi nedeniyle, rivâyetin merfû veçhini, reddettiği görülmektedir.

İbn Kesîr, bu rivâyeti reddetmekle birlikte bu rivâyete en yakın rivâyetlerin merfû değil, mevkûf olarak, Übey b. Kâ’b ve İbn Ömer, Muâz b. Cebel ve Ebû Hureyre gibi diğer sahabelerden geldiğini söyleyerek, bunlara örnekler verir.

3. Rivâyeti Cumhûrun Görüşleri ile Kaşlaştırması

İlk örneğimiz, Bakara 2/221. âyetinin izahında kendini gösterir. İbn Kesîr, Taberî’nin, İbn Abbas’tan rivâyet ettiği, “Allah’ın elçisi, (s.a.s.) imanlı muhâcîr kadınların dışında bir takım kadınlarla evlenmeyi yasakladı. İslam’dan başka bir dine mensup olan kadınları da, haram kıldı. Allah, (c.c):”*Kim de imanı, inkar ederse, yaptıkları boşa gitmiştir.*”⁴² buyurmaktadır. Bunun üzerine Talha İbn Übeydullah, Yahudî bir kadınla, Huzeyfe İbn el-Yemmân da, Hristiyan bir kadınla evlendi. Ömer İbn’ül-Hattâb buna o kadar öfkeleni ki, neredeyse onların üzerine atılacaktı. Talha ve Huzeyfe: Ey mü’minlerin emiri, öfkelenme boşanırız, dediler. Hz. Ömer (r.a): Eğer onları boşamak helâl olsaydı, muhakkak ki, nikâhlanmaları da helâl olurdu. Ama ben, onları sizden hakaretle ayıracağım, dedi.” rivâyetini naklettikten sonra hem bu rivâyeti garip bulur hem de bu tarz bir davranışın, Hz. Ömer tarafından yapılmış olmasını garip bulur.⁴³ Taberî muhakkiki, râvilerden Abdulhamid bin Behrâm el-Fezârî’nin, *Tehzîb*’teki tercümesinde,⁴⁴ Ebû Dâvûd ve İbn Muîn ve

³⁸ İbn Kesîr, Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, 2/19.

³⁹ İbn Hibbân, El-Mecrûhîn mine’l-muhaddisîn v’ed-duafâ ve’l-metrûkîn, (Halep: Darü’l-Va’y, 1976), 3/43.

⁴⁰ Ali b. Muhammed el-Cevzî, ed-Duafâ ve’l-metrûkîn, (Beyrut: Dar’l-Kütübi’l-İlmiyye,1996), 3/111.

⁴¹ İbn Ebû Hâtim, El-Cerh ve’t-ta’dîl, (Haydarabad: Meclisi Dairtü’l-Maârif’l-Osmaniyye, 1952), 8/347.

⁴² Mâide 5/5.

⁴³ İbn Kesîr, Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, 1/582.

⁴⁴ Râvi ile ilgili diğer görüşler için bk İbn Hacer el-Askalânî, Tehzîbü’t-tehzîb, (Hindistan: Dairatü’l-Maârif, 1908) 6/110.

diğerleri tarafından tevsîk edildiğini, Şu'be'nin ise, Onun “sadûk” olduğunu fakat Şehr'den yaptığı fazlaca rivâyetleri nedeniyle eleştirildiğini, Şehr'in ise zayıf bir râvi olduğunu nakleder.⁴⁵ Bu rivâyeti Taberî, müşrik kadınlarla evlenme yasağının, ehl-i kitabı da kapsayıp kapsamadığı ya da bu konuda bir nesh gerçekleşip gerçekleşmediği ile ilgili olarak, nakleder.

Burada Hz. Ömer'in, böyle bir davranış göstermesini garip bulması, rivâyet zincirindeki zayıflığa bağlı olabileceği gibi ehl-i kitap kadınlarla evlenmenin helâl olduğu yönündeki icmâya aykırı bir durum ortaya çıkarmasından dolayı olduğu da, düşünülebilir. Bu nedenle bu mevkûf rivâyeti de, reddetmektedir.

İbn Kesîr'in, aynı zamanda başka rivâyetlerle desteklenmediği için reddettiği bir Taberî rivâyeti de, “*Elleriyle kitap yazıp sonra onu az bir bedel karşılığında satmak için, “Bu Allah'ın katındandır” diyenlere yazıklar olsun! Elleriyle yazdıkları yüzünden vay haline onların! Ve yapıp ettikleri yüzünden vay haline onların!*”⁴⁶ âyetinin izahında görülür. İbn Kesîr, önce İbn Ebû Hâtim'in, Ebû Saîd el-Hudrî'den, “ويل” in cehennemde bir vadi olduğu ile ilgili rivâyetini naklettikten sonra “bu hadisi Tirmizî'de nakletmiş ve bu hadisin, İbn Lehîa dışında başka bir kişi tarafından rivâyet edilmediği için garip olduğunu söylemiştir”, dedikten sonra devamla rivâyetin merfû ve münker olduğunu söyler. Daha sonra “fakat görüldüğü gibi felâket bundan sonra da sürmüş ve başka rivâyet edenler olmuştur” diyerek, benzer bir rivâyeti Taberî'nin, Osman bin Affân'dan naklettiğini söyleyerek, aşağıdaki rivâyeti aktarır ve bu rivâyeti de “cidden garip” bulur. Buna rivâyete göre; Peygamber (s.a.s.), وَمَا كَتَبْتُ أَيْدِيَهُمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ, “veyl, cehennemde bir dağdır. Bu Yahudilere indirilen şeydir. Çünkü onlar, Tevrat'ı tahrif ettiler. Ona, hoşuna gidenleri eklediler ve istemediklerini sildiler ve Tevrat'ta bulunan Muhammed ismini de sildiler. Bu nedenle Allah'ın gazâbına uğradılar. Bu nedenle Allah, (c.c) elleri ile yazdıkları ve kazandıkları sebebi ile veyl onlarıdır”, buyurmuştur. İbn Kesîr, Bu rivâyetin de çok garip olduğunu zikrederek, şüphesini ifade eder. İbn Kesîr, Sibeveyh, (ö.180/796) Asmaî (ö.216/831) gibi dilbilimcinin görüşlerini de nakleder. Buna göre “veyl”, yıkım ve helâket anlamına gelip burada, “şiddetli azap ve korku” olarak kullanılmıştır. Bu, Arap dilinde bilinen bir kelimedir. Nitekim İbn Abbas'ın görüşü de bu yöndedir.⁴⁷ Burada da İbn Kesîr, Taberî'nin rivâyetini, aklı selîme aykırı gördüğü, rivâyetleri garip ve münker olduğu ve başka

⁴⁵ Taberî, Tefsirü't-Taberî, 4/365.

⁴⁶ El-Bakara 2/79.

⁴⁷ İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, 1/312.

delillerle desteklenmediği için inandırıcı bulmamaktadır. Râcihî, İbn Kesîr Tefsiri şerhinde, İbn Ebû Hâtîm'in rivâyetini, isnadında yer alan İbn Lehîe ve Derrâc bin Heyşem'in zayıf olduklarını ifade ederek, bu nedenle rivâyetle ihticâc edilemeyeceğini aktarır.⁴⁸

İbn Kesîr'in, Taberî rivâyetlerini cumhurun görüşleri ile karşılaştırarak, değerlendirdiği tercihlerle ilgili bir başka örnek, “*Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları, yedi gök olarak tamamlayıp düzene koyan O'dur ve O, her şeyi hakkıyla bilmektedir.*”⁴⁹ âyetiyle ilgilidir. İbn Kesîr âyetin izahında, Fussilet Sûresi 41/9-12. âyetlerle açıklayarak, konuyu delillendirdikten sonra semânın önce yaratıldığını ifade eder. Devamında ise “arzın semâdan önce yaratıldığı” ile ilgili Taberî'nin, Katâde'den yaptığı şu rivâyet dışında, bir tartışma bilmiyorum” diyerek, semânın önce yaratıldığı ilgili rivâyeti nakleder. Daha sonra İbn Kesîr, bu konuda Kurtubî'nin, Nâziât 79/27-31 âyetlerini izah ederken bu âyetlerde, semânın arzdan önce yaratıldığının zikredilmesi konusundaki tavakkufuna da, yer verir. Kurtubî, وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا, âyetinin izahında, “bu âyet, semânın arzdan önce yaratıldığına işaret etmektedir. Halbuki هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا، ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ” âyetinde ise arzın tamamlanarak, semânın daha sonra yaratıldığı, düzenlendiği ifade ediliyor” diyerek, tavakkuf etmektedir.⁵⁰ Kurtubî, Bakara Sûresi 2/29. âyetin tefsirinde, Katâde'nin sözünün de doğru olabileceğini buna göre sahih olanın, semâ dumanının önce yaratılması, sonradan arzın yaratılmış olmasıdır. Sonra duman halindeki gök düzenlenmiş daha sonra da arz yayılıp düzenlenmiştir diyerek, izah eder. İbn Kesîr ise, Buhâri'de yer alan bir rivâyeti naklederek, bu sorunun İbn Abbas'tan da sorulduğunu, Onun da, arzın semâdan önce yaratıldığını fakat daha sonra tefrîş edilip, düzenlendiği şeklindeki cevabına yer verir. Burada arzın döşenmesinin, (دحى) içinde bulunan kabiliyetlerin, kuvveden fiile çıkması olarak anlaşılması gerektiğini, semâvî ve arzî mahlukların yaratılmasının, tamamlanmasından sonra arzın döşenmiş olduğunu, suyun, bitkilerin ve sınıf, çeşit ve renklerine göre farklı varlıkların ortaya çıkarıldığını belirterek, arzın önce yaratılması ile bu âyetlerin manasını te'lîf eder.⁵¹ Nitekim bu rivâyeti, Taberî'de nakletmektedir.⁵²

⁴⁸ Râcihî, Şerhu Tefsiri İbni Kesir, (Pdf: Şâmîle, 2020),255.

⁴⁹ El-Bakara 2/29.

⁵⁰ Kurtubî, el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an, (Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 19/204.

⁵¹ İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, 1/215.

⁵² Taberî, Câmiu'l-beyân,1/441.

Yine cumhûrun görüşünü önceleyerek, tenkid ettiği bir başka görüş te, “*Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, huşû içinde Allah'ın huzurunda durun.*”⁵³ âyetinin tefsirinde, göze çarpar. İbn Kesîr, Taberî'nin de, Saîd ibn Müseyyeb'den naklettiği rivâyete göre sahabenin “orta namazın” hangisi olduğuna dair parmaklarını içi içe geçirerek, çok farklı görüşleri olduğunu söyledikten sonra⁵⁴ Râzî'nin de, bu namazın ibhâmındaki hikmeti anlatan görüşünü nakleder ki; buna göre, tıpkı Kadir Gecesi, saat-i icâbe, Allah'ın isimleri içinde ism-i a'zam, insan ömründe ecel, semâdan veba yağacağı gece, vb. olayların gizlenmesi, her an bunlara hazırlıklı olunması ve teyakkuz halinde bulunulması sebebiyledir. Nitekim kıyâmet saati de, sadece Allah'ın ilminde olup ansızın gelir. İbn Kesîr, bu açıklamadan sonra orta namaz konusunda, sadece sabah veya ikindi namazları olup olmadığı konusunda ihtilaf olduğunu, bununla birlikte sünnette sâbit olan görüşün, bu namazın ikindi namazı olduğu tercihini açıkça ortaya koyduğunu ifade eder. Bu nedenle de, diğer namazların “orta namaz” olduğunu ifade eden bütün rivâyetleri zayıf olarak addeder. Bu görüşünü de, İmâmî Şâfiî'nin, “benim söylediğim herhangi bir şey, Hz. Peygamberden gelen bir hadise aykırı ise o söz, daha evlâdır. Bu konuda bana uymayın, ayrıca ben, bir konuda bir söz söylediysem ve bu konuda başka bir hadis varsa, ben sözümden dönüp ona tâbi olurum” sözlerini naklederek önemli bir usûl ortaya koyar.⁵⁵

4. Rivâyetlerin ittisali ile İlgili Değerlendirmeleri

Bu örneğimizde de rivâyetteki inkıta' sebebi ile İbn Kesîr, Taberî'nin, İbn Abbas'tan rivâyet ettiği haberin zaafına işaret ederek yine Taberî'nin dil açıklamaları ile yaptığı tercihini te'lif eder. “*İçlerinde birtakım ümmîler vardır ki kitabı bilmezler; bütün bildikleri kuruntulardan ibarettir. Onlar sadece zan ve tahminde bulunurlar*”⁵⁶ âyetinin tefsirinde, bu durum görülmektedir. İbn Kesîr, Taberî'nin, “Araplar okuma yazma bilmeyen kimseleri, okuma yazma konusundaki bilgisizlikleri nedeniyle, annelerine nispet ederlerdi” diyerek, açıkladığını nakleder. İbn Kesîr, Taberî'nin görüşüne göre “ümmiyyûn” kelimesini açıkladıktan sonra yine Taberî'nin, İbn Abbas'tan gelen rivâyeti naklettiğini buna göre ise “ümmiyyûn” kelimesinin, Allah'ın kendilerine gönderdiği kitap ve elçileri yalanlayan, kendi elleri ile kitap yazan toplumların, “ümmiyyûn” olarak adlandırıldıklarını, bunun ise Taberî'ye göre Arapların aralarında konuşmalarına aykırı bir anlam olarak

⁵³ El-Bakara 2/238.

⁵⁴ Taberî, Câmîu'l-beyân, 5/221.

⁵⁵ İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, 1/654.

⁵⁶ El-Bakara 2/78.

nitelendirildiğini, nakleder. Taberî'ye göre burada kastedilen, okuma yazma konusunda zayıf olmalarıydı. Bu insanlar, bu nedenle babalarına değil annelerine nispet edildikleri için böyle söylenirdi. Nitekim Allah'ın elçisi de, “biz ümmi bir kavimdik, okuma ve hesap bilmezdik”, sözü de bu anlamı destekler.⁵⁷ İbn Kesîr ise İbn Abbas'tan gelen bu rivâyetin isnadında tereddüt olduğunu söyleyerek, gerçekte Arap dili ve edebiyatını iyi bilen İbn Abbas'ın görüşünün, bu olmaması gerektiğini ortaya koymakta ve isnattaki tereddütleri de buna delil olarak sunmaktadır.⁵⁸ Râcihî, İbn Kesîr tefsirinin şerhinde, buradaki tereddüdün, iki açıdan olduğunu söyler. Bunlardan biri, zayıf bir râvi olan, Beşir bin İmâre, diğeri ise rivâyetin münkati' olmasıdır. Zira Dehhâk, İbn Abbas'tan işitmemiştir. Bununla birlikte Râcihî, bunun doğru olmadığını ifade eder.⁵⁹

Burada yine İbn Kesîr'in, Taberî'nin, İbn Abbas'tan yaptığı rivâyetin isnadını uygun bulmayarak, Taberî'nin izahı ile İbn Abbas rivâyeti arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırdığı görülmektedir.

Benzer bir husus, Fâtiha Suresi ile ilgilidir. İbn Kesîr, Taberî'nin rivâyet ettiği, “Allah'ın resulü, Allah, şöyle dedi, “namazı, ben ve kulum arasında ikiye böldüm. İsteddiği her şey ise onundur. Kulum, âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamd olsun, dediğinde Allah, kulum bana hamd etti, der. Kulum, er-Rahmân er-Rahîm dediğinde, kulum beni övdü, der. Sonra da, bu benimdir, geriye kalan ise onundur, der”, rivâyetini naklettikten sonra rivâyetin bu veçhinin garip olduğunu söyler.⁶⁰

Ahmed Şâkir, Taberî tefsiri tahkîkinde, bu rivâyetle ilgili rivâyetin “salih ceyyid” olduğunu söyledikten sonra İbn Kesîr'in, rivâyetin garip olduğu ile ilgili görüşünü nakleder ve bu durumun sebebi olarak rivâyetin, buradaki isnadın dışında, Câbir'den gelmemiş olmasını kastetmiş olabileceğini oysa bu durumun bir sakınca oluşturmayacağını, söyler.⁶¹ Gerçekten de hadis, Ebû Hureyre'den de rivâyet edilmiştir. Câbir'den gelen rivâyet veçhi ise, gariptir.⁶²

⁵⁷ Taberî, *Câmü'l-Beyân*, 2/259.

⁵⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/310.

⁵⁹ Râcihî, *Şerhu Tefsiri İbni Kesir*, (Pdf: Şâmile, 2020),267.

⁶⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/107.

⁶¹ Ebu Abdurrahman Mahmud bin Muhammed el-Mellâh, *el-Ehâdisü'd-daiife ve'l-mevdûa elleti hekeme aleyha el-Hâfiz İbn Kesîr fi Tefsirihi*, (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 2010), 23.

⁶² Ebu'l-Hasan Müslim bin Haccac el-Kuşeyrî en-Nişabûrî, *Sahih-i Müslim*, (Kahire: Darü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye), 1/297.

Bununla birlikte İbn Kesîr tefsiri muhakkiki Selâme ise, isnatta yer alan Saîd bin İshâk'ın, Câbir ile mülâki olmadığını, dolayısıyla isnatta inkita' olduğunu zikreder ki; bu durum, İbn Kesîr'in dikkatinden kaçmamış olmalıdır.⁶³

Örneklerden de anlaşılacağı üzere İbn Kesîr, rivâyet değerlendirmelerinde, pek çok hususa değinmekte, rivâyetleri bazen reddederken bazen tashîh etmekte ya da sahîh veçhine işaret etmektedir. Yaptığı değerlendirmelerde, râvinin ya da rivâyetin zaafının yanında, isrâilî kaynaklardan nakledilmiş olabileceği, icmâya ya da temel islam ilkelerine veya selîm akla aykırı olma durumları açısından da tahlil ederek, sonuca ulaşır. Rivâyetlerin diğer âyetlere ve sahih hadislere uyumluluğu, bu konuda onun, en önemli kriteri olarak, görülebilir. İbn Kesîr'in rivâyet değerlendirmelerinde dikkat çeken en önemli hususlardan biri de onun, rivâyeti sadece teknik açıdan değil metin açısından da değerlendirmesidir. O manasını, gerek aklî açıdan gerekse İslam'ın temel esasları açısından gerekse sahih hadis ve âyetlere aykırı anlam içermesi açısından yaptığı değerlendirmeler ile râvi ve isnad değerlendirmelerini genellikle birlikte yaparak, tenkid ettiği hususları, delillendirir.

Sonuç

İbn Kesîr'in yukarıda örneklerini sunduğumuz Taberî rivâyetlerinin bizzat kendisine ait değerlendirmelerinde, bir muhaddis titizliği ile meseleye yaklaştığını görmekteyiz. Bununla birlikte bu titizliği sadece muhaddis olmasına bağlamak doğru görünmemektedir. O, belki de döneminin karışık sosyal, dinî ve siyasî ortamında en sahih olan görüşe ulaşmanın önemli olduğunu düşünmektedir. Zira mezhepsel ve sosyal çatışmaların yaşandığı bir dönemde sağlam delillere müracaat, onun tarafından önemli görülmüş olmalıdır. Rivâyetin senedi ile ilgili değerlendirmelerinde İbn Kesîr, rivâyeti pek çok açıdan tahlilini yapar. Râvide bir zaafiyet olmasının yanında, rivâyetin ittisali mevkûf ya da merfû oluşu, rivâyetin İslam'ın temel ilkelerine uyumluluğu, cumhûrun görüşüne olan muhalefeti ya da muvâfakati, akl-ı selîme olan uygunluğu, aklî çelişkiden uzak olması ile ilgili kontrolü, bunlardan bazılarıdır.

İbn Kesîr, rivâyetin senedi ile ilgili değerlendirmelerinde de, çoğunlukla sadece sened ve râvi tâkibâtı ile yetinmeyip manasındaki tereddütlü duruma da işaret eder.⁶⁴ Bu açıdan bakıldığında onun, senedle ilgili tâkibâtının sadece senetteki

⁶³ İbni Kesir, Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim, 1/107.

⁶⁴ Mana ile ilgili değerlendirmeleri ile ilgili örnek ve tahliller için bk. Osman Çatal, *İlk Üç Sure Özelinde (Fatiha, Bakara, Al-i İmran)İbn Kesir'in Taberî Tercihleri ile İlgili*

teknik sorunlar olmadığı aynı zamanda yukarıda örneklerini verdiğimiz gibi bütüncül bir bakış açısı ile değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Zira senetteki zaaf mananın eksik ya da yanlış olabilceğine delil olabildiği gibi manadaki gariplik, temel ilkelere muhalefet, akl-ı selîme aykırılık ta, senetteki zaafa işaret ediyor olabilir. Örneklerde görüldüğü gibi İbn Kesîr, rivâyetleri değerlendirirken, isrâiliyâttan olabilecek aktarımlara da özel bir hassasiyet göstermektedir. Zira ona göre isrâiliyâta ait mâlumât çoğu zaman faydasız hatta bazen îtikâdî açıdan zararlı olabilmektedir.⁶⁵ O, senedin sıhhatinde bir sorun gördüğünde, rivâyetin isrâilî asıllarına işaret ederek, bu konuda dikkatli olmaya teşvik eder.

Taberî'nin ise bu açıdan bakıldığında, kendisine kadar gelen rivâyet tefsiri geleneğine bağlılığı çok daha belirgindir. Her ne kadar bazı değerlendirmelerde bulunsa da o, genellikle rivâyetleri aktarıp bazen kendi tevcihâtına yer verir ya da tavakkuf eder. İki müfessir arasındaki temel farklılıklardan birini teşkil eden bu tutumun nedeni, onların mukaddimelerinde yer verdikleri ilkelerle alakalı olmalıdır. Zira Taberî, daha önce vurguladığımız gibi muvâfık ya da muhâlif, zayıf ya da sahih, bütün rivâyetleri aktarma amacındadır. Taberî, rivâyetlerin zayıflığı ile ilgili hususu, âdetâ daha sonra gelecek âlimlerin tahkiklerine havale etmektedir. Bu şekilde düşünüldüğünde onun, âyetin izahı ile ilgili bütün veriyi aktarma anlayışının yersiz olduğunu söylemek, ziyadesiyle yanlış olur. Nitekim daha sonra gelen İbn Kesîr gibi pek çok âlim, tamda onun bu amacına hizmet etmişlerdir. Bu sûretle o, hem âyetin izahına ait doğru olma ihtimali olan hiçbir verinin kaybedilmesine izin vermemiş hem de isnad zincirini vererek, rivâyetin hatalı olması durumunda ki sakıncayı ortadan kaldırmıştır. Kısaca bu tercih aslında tefsirin bir zaafı değil bir usûlü olarak görülmelidir. Bu açıdan bakıldığında aralarında dört yüz yıl bulunan iki müfessirin birbirini tamamladıklarını söylemek, doğru olacaktır.

Taberî'nin bütün rivâyetlere yer verme tercihi ne kadar isabetli ise İbn Kesîr'in "îtidalli tenkitçi" yaklaşımı, o ölçüde isabetli görülebilir. Taberî'nin rivâyetlere bağlılığı, bir tefsir usûlü olarak, selef asrına olan yakınlığına bağlanabilirse de, bizce asıl neden, onun mukaddimesinde belirttiği üzere, re'y ve ictehad ile tercih yapmış olma endişesinden kaynaklanmaktadır. İbn Kesîr'in bu noktadaki liberal tutumunu ise onun, rivâyetleri çoğu zaman âyet ve sahih rivâyetlerle sağlamasını yapmasının getirdiği özgüvenle muhâlefeti ya da muvâfatı olarak izah edilebilir. Taberî'nin lafzın delâletinin açık olduğu durumlardaki tercihlerine bakıldığında onun, tercih

Değerlendirmelerinin Tahlihi (Zonguldak: Zonguldak BEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2021)

⁶⁵ İbn Kesîr'in isrâiliyatla ilgili görüşleri için bk. İbn Kesîr, *Tefsiru'lüKur'ani'l-Azîm*, 1/9.

belirtme konusundaki rahatlığı da, lafzın delâletinde, re'y ve ictihad tehlikesinin olmaması olarak, anlaşılabilir. Mukaddimesinde belirttiği üzere Kur'an apaçık Arapça olarak gönderilmiş Arapların anladığı şekilde hitap etmiştir. Bu noktada lafzın delâleti, âyetin murâdı olmalıdır. Bu nedenle Arap şiiri onun için önemli bir sağlama metodu olarak ön plana çıkar. İbn Kesîr ise bu sağlamayı, genellikle âyetlerle yapar. Hatta çoğu zaman doğrudan diğer âyetlerle tercih belirtip farklı hususları, istişhâd veya te'yid için kullanır. Taberî'nin bu noktadaki tereddüdü, daha önce de ifade ettiğimiz gibi âyetler ve sebab-i vürûdu doğrudan âyetin izahı olmayan hadislerle izah için kurulan irtibatın, ictihad kapsamına girebileceği endişesi olarak açıklanabilir.

Özetle iki müfessirin muvâfakat ve muhâlefet alanları, tefsir yazma konusundaki temel maksatlarından, usûllerine ait bazı ilkelerden, ictihad ve re'yin sınırları konusundaki farklı tutumlarından, yaşadıkları dönemde var olan anlayış ve zorunluluklardan, hassasiyet alanlarının farklılığı ya da hassasiyet seviyelerinin aynı olmamasından kaynaklanmaktadır. Bütün bunlarla birlikte iki müfessirin bu farklılıkları, bir zaâfiyet konusu değil bir tercih konusu olarak görülmeli ve her iki müfessirin bu farklı tercihlerinden, Tefsir ilmi açısından yararlanılmalıdır. İki müfessirin eserleri dikkatle incelendiğinde, bu ilke ve hassasiyetlerden alınacak çok dersler olduğunu söylemek, yanlış olmaz. Bizce iki müfessirin, usûlleri ve hassasiyetleri ne olursa olsun amaçları, Allah'ın, kelâmından murâdını, keyfi anlayışlardan kurtarıp doğru bir disiplin ve hiyerarşi ile ortaya koymaktır. Kendi fikrini, anlayışını siyasî veya ideolojik görüşünü desteklemek için âyetleri bir araç olarak kullanma hatasından, bazı farklı yaklaşımları olsa da, bu sistematikleri ile uzak durmayı başarmışlardır.

Kaynakça

Bayar, Fatih. *"Taberî'nin Tefsir Metodolojisi"*, Bursa: Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Temel İslam Bilimleri Anabilim dalı, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2008.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Abdullah bin Abdu'l-Muhsin et-Türkî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Birişik, Abdulhamit. "Tefsir." *TDV İslam Ansiklopedisi*, Erişim 10 Ağustos 2021 <https://www.islamansiklopedisi.org.tr/tefsir.40/>

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Kitâbu'd-Duefâ*. thk. Ebû Abdullah Ahmed bin ibrahim bin ebi'l-Ayneyn. Taif: Mektebetü İbn Abbas, 2005.
- Büyük, Enes. "Re'y Tefsirini Yasaklayan Rivayet Bağlamında Re'y-Tefsir İlişkisi." *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2019: 643-671.
- Cevzî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâî el-Hanbelî. *ed-Duefâ ve'l-Metrûkûn*. thk. Abdullah el-Kadî. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî ed-Dâvûdî. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Fayda, Mustafa. "Taberî, Muhammed b. Cerîr." *TDV İslam Ansiklopedisi*, Erişim 10 Ağustos 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/taberi-muhammed-b-cerir>
- Harbî, Hüseyin Ali el-Harbî. *Menhecü el-İmam İbn Cerir et-Taberi fi't-Tercih*. Cizan: Daru'l-Cenadiriyye, 2008.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa Bâz, 1999.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-Metâlibü'l-Âliye*. Mekke: Daru'l-Âsime, 2000.
- . *Tahrîru Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Mısır: Müessesetü'r-Risale, 1997.
- . *Tehzîbü't-Tehzîb*. Hindistan: Matbaatü Daru'l-Maârif en-Nizamiyye, 1908.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim, ve Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân. *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn*. thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefî. Riyad: Daru's-Sâmiî, 2000.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbidîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şafîî. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*. thk. Sâmi bin Muhammed Selâme. Riyad: Daru't-Tayyibe, 1999.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şafîi. *Umdetü't-Tefsîr ani'l-Hâfız İbn Kesîr*. thk Ahmed Şâkir. İskenderiye: Dâru'l-Vefâ,2005
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Haşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. *Muhammed Abdulkâdir Atâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Kitabü'd-Duefâ*. thk. Faruk Hammâde. Daru's-Sekâfe, 1984.
- Kur'an Yolu*. Erişim 16 Ağustos 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kürd Ali, Muhammed b. Abdurrezzak b. Muhammed. *Hutatü's-Şâm*. Dımaşk: Mektebetü en-Nürî, 1983.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmî li-Ahkami'l-Kur'ân*. thk Ahmed el-Berdûnî. Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964.
- Lâhim, Süleyman b. İbrahim. *Menhecü Tefsiru İbn Kesîr*. Riyad: Daru'l-Müslim, 1999.
- Mellâh, Ebû Abdurrahmân Mahmûd b. Muhammed. *el-Ehâdisü'd-Daîfe ve'l-Mevdúa Elletî Hekeme Aleyhâ Hâfız İbn Kesîr Fî Tefsîrihî*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2010.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşe. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Kahire: Daru'l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabiyye
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *Ed-düefâ ve'l-Metrûkân*. thk. Mahmud İbrahim Zâid. Halep: Dâru'l-Va'y, 1976.
- Özaydın, Abdulkarim. "İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*, Erişim 15 Ağustos 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-kesir-ebul-fida>
- Râcihî, Abdulazîz b. Abdullah b. Abdurrahmân. *Şerhu Tefsiri İbn Kesîr*. Pdf:Şâmile, 2020. <https://shamela.org/pdf/9f89126c7e789c55a5c14f4eddc8ed2f>
- Şakir, Ahmed. *Umdetü't-Tefsîr ani'l-Hafız İbn Kesîr*. İskenderiye: Daru'l-Vefa, 2005.

- Savut, Harun. *Harun Savut, Tefsir İlminin Rivâyet Kaynaklı Sorunlarına Bir Çözüm Arayışı, İbn Kesîr'in Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim'i* (Ankara: Otto Yayınları, 2016)
- Savut, Harun. *Memlük Müfessirleri*, (Ankara:İlahiyat yayınları,2016)
- Savut, Harun. "İbn Kesîr'in İsrailiyata Yaklaşımı."Tarih Kültür v e Sanat Araştırmaları Dergisi, (2012),1/1.127-147
- Savut, Harun. "İbn Kesîr ve Tefsir İlminin Rivayet Kaynaklı Problemlere Yaklaşımı" BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi. (2014),1/1.17-40.
- Savut, Harun. "İbn Kesîr."Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni. Ed. Bayram Ali Çetinkaya.5/1387-1415. İstanbul: İnsan yayınları,2015.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şafiî. *Zeylî Tabakâtü'l-Huffâz*. Zekeriya Amîrât. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî.*Câmiu'l-beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 1997.
- . *Câmiu'l-beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Şâkir. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye,
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2003.

Gayesi Bakımından Mucize eşitleri

Types of Miracles in Terms of Their Purpose

Ali BAKKAL – Hatice TEBER

Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Faculty of Divinity Akdeniz University, Antalya / Turkey, alibakkal52@gmail.com, Orcid ID: 0000-0003-4948- 2736

Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Fakulty of Divinity Akdeniz University, Antalya / Turkey, haticeteber@akdeniz.edu.tr, Orcid ID: 0000-0003-4517-0698

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	29 Temmuz / July 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	16 Eylül / September 2021
Yayın Tarihi – Date Published	20 Eylül / September 2021
Yayın Sezonu	Temmuz – Ağustos - Eylül
Pub Date Season	July – August - September

Atf / Cite as: Bakkal, A.-Teber, H. (2021), Gayesi Bakımından Mucize eşitleri/ Types of Miracles in Terms of Their Purpose. Turkish Academic Research Review, 6 (3), 1174-1213. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/64962/976182>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet şAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Gayesi Bakımından Mucize Çeşitleri

Ali BAKKAL – Hatice TEBER

Öz

Bu makalenin amacı, müfessirlerin Kur'an'da mucize olduğunu kabul ettiği olaylar esas alınarak, gayesi bakımından mucize çeşitlerini ortaya koymaktır. Kelâm kaynaklarında mucize genellikle yapısı bakımından bazı kısımlara ayrılmış, gayesinin peygamber olduğunu iddia eden zatın nübüvvetini ispat etmek olduğu ifade edilmiştir. Oysa Kur'an'da zikri geçen olağanüstü olaylar tek tek incelendiğinde mucizelerin çok daha geniş bir amacı olduğu anlaşılmaktadır. Mucize, olay cinsinden bir varlıktır. Özellikle iradî olaylarda olayın ne olduğundan ziyade, niçin meydana geldiği daha önemlidir. Tarihsel süreçte mucizeler hakkında niçin sorusu sorulmakla birlikte bunun tek bir cevabı üzerinde yoğunlaşılmış, diğer cevaplar göz ardı edilmiş gibidir. Oysa mucizenin anlaşılmasında ve mucize ile ilgili bazı problemlerin çözülmesinde, mahiyeti ve yapısının bilinmesi kadar, gayesinin de bilinmesi büyük önem arz etmektedir. Nitel araştırma özelliğini taşıyan bu incelememiz, amacı açısından temel araştırma olup mucize hakkında teori oluşturmaya yönelik bir çalışmadır. Bu münasebetle Kur'an'daki olağanüstü olaylar analitik yöntemle tek tek incelenerek aralarındaki farklılıklar tespit edilmiş ve amacı açısından dokuz kısma ayrıldığı ortaya konulmuştur.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'an, Mucize, Mucizenin gayesi, Mucize çeşitleri.

Types of Miracles in Terms of Their Purpose

Abstract

The aim of this article is to reveal the types of miracles in terms of their purpose, based on the events that the mufassirs accept as miracles in the Quran. In theological sources, the miracle is generally divided into parts in terms of its structure, and it is stated that its purpose is to prove the prophethood of the person who claims to be a prophet. However, when the extraordinary events mentioned in the Qur'an are examined one by one, it is understood that miracles have a much broader purpose. A miracle is a being in the form of an event. Especially in voluntary events, it is more important why the event occurred rather than what it is. Although the question of why about miracles has been asked in the historical process, it seems that only one answer has been focused on and other answers have been ignored. However, in understanding the miracle and solving some problems related to the miracle, knowing its purpose is as important as knowing its nature and structure. As a qualitative research, this study is fundamental research in terms of its purpose and is a study to form a theory about miracles. In this connection, the extraordinary events

in the Quran are examined one by one with the analytical method, and the differences between them are identified and it is revealed that they are divided into nine parts in terms of their purpose.

Keywords:Tafsir, Quran, Miracle, Purpose of Miracle, Types of Miracles.

Structured Abstract

In this study, about seventy events mentioned in the Qur'an and generally accepted as a miracle, by the commentators, have been identified. Several of these events were also discussed by the classical commentators, that whether these events were extraordinary or not. However, there is a consensus that the majority of them were extra-natural. However, those who claim that a miracle cannot be against the laws of nature are not included in this consensus.

Theologians focused on the miracles in terms of their structure, did not attach much importance to the purposes of them. They claimed that the main purpose of the miracle was to prove the prophecy of a person who claims to be a prophet. However, when the miracles are examined individually, it seems very difficult to say that the main purpose of the miracles is to prove prophecy. It is understood that the purpose of 4 of the 70 miracles mentioned in the Qur'an was to inform someone that he was a prophet; of 9 was to prove that someone is prophet; of 7 was to help the believers; of 20 was to help the prophet; of 9 was to protect the prophet, the holy places, and the believers; of 3 was to warn prophet or believers; of 9 was to frighten the disbelievers with the coming of a severe chastisement if they do not believe; of 8 was to destroy the unbelievers; and the purpose of 5 miracles, including 2 as the primary purpose and 3 as the secondary purpose, was to reinforce the principles of faith.

The miracles, which are divided into nine parts in terms of their purposes, can be classified under less groups by grouping declaration or guidance miracles under the subgroup of "declaring and proving that a person is a prophet"; the miracles of help, gratuity, chastity, and warning under the subgroup of "helping the prophets and believers"; the miracles of intimidation and destruction under the subgroup of "frightening and destroying the unbelievers". Accordingly, the purpose of miracles can be examined under four headings including, "proving the prophethood", "helping believers", "destroying the unbelievers", and "reinforcing the principles of faith".

It is also seen that it is not possible to address any miracle under a single class, exclusively. There are three reasons for this:

a. Even though any miracle is not directly considered a miracle of declaration/guidance, all miracles are indirectly a miracle of guidance, since every miracle shows that a person is a prophet. For example, the main purpose of a miracle may be to destroy unbelievers; however, since this event indirectly proves that a person is a prophet, it is also considered a miracle of guidance. However, believing after the causes of destruction appear is not accepted.

b. Sometimes the same miracle appears in different situations for different purposes. For example, the miracles of the white hand and the spectre were first revealed to Moses with the aim of informing that he was a prophet (i'lâm), while the purpose of these miracles was guidance when they were shown to Pharaoh and his followers.

c. Some miracles have secondary as well as primary purposes. For example, primary purpose of the birds' coming back when Abraham summoned them after they were torn apart and placed on top of a mountain was to reinforce Abraham's belief and the secondary purpose was to reinforce believers' belief in the judgment day.

Considering majority of the miracles were help miracles, we can say that the most important purpose of the miracles was to help the believers. However, regardless of under which subgroup a miracle is addressed, since all miracles have the function of proving that a person is a prophet, we can say that the most important purpose of miracles is to prove the prophethood of a person. However, we must emphasize that it was not the only goal.

In terms of their structure, miracles can be divided into three subgroups including sensible, declarative and mental. The fact that Allah did not accept the demands of heathens from Hz Muhammed to show a sensible miracle but pointed their attention to the Qur'an, does not show that the Prophet did not have any miracles other than the Qur'an. It can only be said that there is no sensible miracle, like a miracle of guidance, in terms of its purpose. In our study, apart from the miracles of guidance, It can clearly be seen that there are many sensible miracles both shown by the other prophets and Hz Mohammed.

In order to understand the miracles, it is necessary to evaluate them both in terms of structure and purpose. Evaluations addressing the miracles only in terms of their structures can lead us to wrong conclusions.

Giriş

Giriş

Gerek Yüce Allah'a gerek insana ait olsun bütün iradî fiillerde bir gaye ve bir amaç mevcuttur. Amaç olmadan iradenin varlığından söz edilemez. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) iradeyi, "Bir zorunluluk olmaksızın yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir konuda iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren sıfat"¹ şeklinde tanımlamıştır. Buna göre bir şey varsa, onun yapılmasını tercih etmeyi gerektiren bir amaç da vardır. Özellikle iradî fiiller amaçsız olmaz.

Yüce Allah birçok âyette peygamberlere apaçık mucizeler (beyyînât) verdiğini² veya onların apaçık mucizeler getirdiklerini belirtmiş;³ Hz. Peygamber (sav) de bütün peygamberlere mucize verildiğini ifade etmiştir.⁴ Hemen bütün âlimler mucizenin temel amacının, peygamberlik davasında bulunan bir zatın doğruluğunu ispat etmek olduğunu söylemişlerdir. Bu kayıt büyük ölçüde mucize tanımlarına da aksettirilmiştir. Ancak bu durum mucizenin başka amacının

¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Meşâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 2/175.

² en-Nahl, 16/44; ; el-Hadîd, 57/25.

³ Bk. Âl-i 'İmrân, 3/183; el-A'râf, 7/101; et-Tevbe, 9/70; Yûnus, 10/74; İbrahim, 14/9; er-Rûm, 30/47; Fâtır, 35/25; Mü'min, 40/22, 50, 83.

⁴ Buhârî, "İ'tişâm", 1, "Fe'dâilü'l-Şur'ân", 1; Müslim, "İmân", 239.

olmadığını göstermez. Nitekim Kur'an-ı Kerim'e göre mucize olduğu kabul edilen olaylar incelendiğinde bunların –iddia sahibinin doğruluğunu ispat etmenin yanında farklı amaçlarının olduğu açıkça görülmektedir. Günümüzde mucize konusunda ortaya çıkan yeni tartışmaların sağlıklı biçimde yürütülebilmesi için öncelikle mucizenin, hem yapısı hem de gayesi bakımından çeşitlerinin dikkate alınması bir zorunluluktur.

Bu çalışmanın amacı Kur'an'da geçen, müfessirler ve kelâmcılar tarafından mucize olduğu kabul edilen olağanüstü olayları esas alınmak suretiyle mucizenin genel amaçlarını tespit; sonra da bu amaçlar doğrultusunda taksim etmektir. Nitel bir araştırma olan bu çalışmamızda doküman analizi yöntemi takip edilmiştir.

Kelâmcılar mucizeyi yaklaşık olarak “Peygamber olduğunu ileri süren kimsenin elinde doğruluğunu kanıtlamak için Allah tarafından yaratılan hârikulâde olay”⁵ şeklinde tarif etmişlerdir. Kelâm ilminin amacı İslam inançlarını aklı ve naklî delillerle ispat etmek olduğu için mucize konusunu bu zaviyeden bakarak incelemişler ve onun temel amacının bir zatın nübüvvetini ispat olduğunu söylemişlerdir. Kelâmcılar tanımlarına göre sadece peygamberlerin hidayet ve irşad amacıyla gösterdikleri olağanüstü olaylar mucize sayılmaktadır. Ancak Kur'an'da zikri geçen olağanüstü olaylara baktığımızda mucizenin başka amaçlarının da olduğu, hatta doğrudan nübüvveti ispat amacıyla peygamberlerin elinde zuhur eden mucizelerin çok az olduğu görülmektedir. Bunu söylerken tabî olarak kelâmcıların mucize tanımını benimsemediğimizi de ifade etmiş olmaktadır.

Kelâm kitaplarında harikulâde olaylar mucize, irhâs, keramet, meûnet ve istidrâc olmak üzere beş kısma ayrılmıştır.⁶ Biz, irhâsâtı mucizeye dahil edip olağanüstü olayların mucize ve keramet olmak üzere iki kısımda değerlendirilmesinin daha doğru olacağını düşünüyoruz. Olağanüstü olmaları ve Allah tarafından yaratılmaları bakımından mucize ile keramet arasında fark yoktur. Ancak üç açıdan aralarında fark vardır: a) Mucizeler peygamberlerin, kerametler velilerin elinde zuhur eder. b) Gerektiğinde peygamber nebî olduğunu ispat için mucize gösterirler. Salih kullar ise veli olduklarını ispat için keramet gösteremezler. c) Bazen peygamberler gösterdikleri mucizelerle inkârcılara karşı meydan okurlar; veliler ise ellerinde zuhur eden keramet benzerinin getirilmesiyle meydan okumazlar. Aslında kerametler, fil hadisesi gibi peygamberlerle ilgili olmayan

⁵ Halil İbrahim Bulut, “Mücize”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/350.

⁶ Bk. M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/181-183.

Allah'ın yarattığı harikulâde olaylardır. Bu açıdan bakıldığında onlara da mucize denilebilir. Ancak bunlara mucize denilmesi halinde keramet olarak bilinen olaylarla mucize olarak bilinen olayların karıştırılması söz konusu olduğundan velilerin elinde zuhur eden hârikulâde olaylara keramet denilmesini uygun buluyoruz. Bunların dışında kalan doğrudan peygamberlerle ilişkili olsun veya olmasın ilahî amaçlı bütün hârikulâde olayları mucize olarak değerlendirmekteyiz.

Allah'ın kuluna umulmadık şekilde nimetler ihsan etmesi, maddî ve manevî afetlerden koruması şeklinde tezahür eden “maûnet” aslı itibarıyla tabiat kanunlarıyla açıklanamayan bir şey değildir; dolayısıyla bunları hârikulâde bulmuyoruz. Zalim, kâfir ve azgın kişiler Cenâb-ı Allah tarafından tedricî olarak felâkete sürüklenirken geçici olarak bazı imkân ve başarılar sağlayabilirler. Bu imkân ve başarıları “istidrâc” adı verilmiştir. Bunların da hârikulâde olduklarını kabul etmiyoruz. Ancak bazı eserlerde istidrâcda bulunan şahsın bir gözü kör olan bir kişinin gözünü açacağı derken diğer gözünün de kör olmasını istidrâc olarak değerlendirmişlerdir. Bu harikulâde bir durumdur. Ancak istidrâcda bulunanın lehine değil, aleyhine bir haldir. Allah'ın bu tür olaylarla, bu tür şahısların yalancı olduğunu işaret etmesi bakımından bu olayları mucize olarak kabul etmek daha uygun olur. Fakat bu olaylar istidrâcda bulunun kişinin değil, Allah'ın kişiden bağımsız olarak yarattığı bir mucizelerdir.

Mucize, hicrî üçüncü yüzyılın sonlarına doğru kullanılmaya başlanan bir kavramdır. Özellikle Eş'arîler bu kavramı öylesine sert ve dar bir şekilde tanımlamışlardır ki, neredeyse bu tanıma tam olarak uyan bir örnek bulmak mümkün olmayacaktır. Biz Kur'an'da olağanüstü olduğu kabul edilen olaylardan hareket ederek ve bunları tamamen içine alacak şekilde mucizenin yeniden tanımlanması gerektiği kanaatindeyiz. Yaptığımız araştırma sonucunda amacı bakımından mucizelerin sekiz kısma ayrılacaklarını söylemek mümkündür:

1. İ'lâm/Bildirim Mucizeleri

Arapçada “i'lâm”, bildirmek anlamına gelmektedir. Biz bu terimi “Cenâb-ı Allah'ın Peygamberlerine nebî olduklarını bildirmesi” amacıyla, onlara gösterdiği mucizeler için kullanacağız.

Kur'an-ı Kerim'de sıkça vurgulandığı üzere peygamberler bizim gibi birer beşerdir. Beşer olarak biz, ne doğrudan ne de vasıtalı olarak Cenâb-ı Allah'tan vahiy alma imkânına sahip değiliz. Fakat bizim gibi beşer olan bazı zatlar peygamber olduklarını ve Cenâb-ı Allah'tan vahiy aldıklarını söylüyorlar. Beşer olmaları

açısından bakıldığında onların da vahiy almaması gerekirdi. Bununla birlikte Allah'ın taleplerini insanlara bildirmek istemesi bazı zevatın aracılık yapmalarını zorunlu kılar. Bu durum iki gerekliliği beraberinde getirir: Birinci olarak, peygamber olan zatın, kendisinin peygamber olduğunu bilmesi; ikinci olarak, peygamberin sair insanlara kendisinin peygamber olduğunu ispat eden bir delil sunması.

Bir zatın peygamber olduğunu muhataplarına ispat etmesi ne kadar önemli ise, kendisinin peygamber olduğunu bilmesi de en az o kadar önemlidir ve onun da peygamber olduğunu bilmesi için bazı delillere ihtiyacı vardır. Câhiz'in (ö. 255/869) vurguladığı gibi hiçbir kişi sadece kendi adaletine, kavminin kendisini temiz bir kişi olarak bilmesine, yalanının olmamasına güvenip peygamberlik iddiasında bulunamaz.⁷ Bir zata peygamber olduğu üç yolla bildirilmiş olabilir:

1.1. Peygamber'in Kalbinde Zorunlu Bilginin Yaratılması Yoluyla

Fahreddin er-Râzî'nin bu konudaki görüşü şöyledir: Yüce Allah peygamber olacak olan zata, kendisinin resûl olduğunu melek vasıtasıyla bildirir. Peygamberinin kalbinde, gelen varlığın doğru bir melek olup yalancı bir şeytan olmadığı kanaatini sağlayacak açık (bedihî) ve zarurî bir bilgi yaratır. Eğer peygamberde böyle bir mana hâsıl olmazsa, o zaman kendisine gelen şeyin Allah tarafından gönderilen bir melek olduğunu bilmesi mümkün olmaz; dolayısıyla konunun aslında bir şüphe meydana gelirse onunla ilişkili diğer konularda (fer') da şüphe meydana gelir. Bu sebeple Yüce Allah peygamberin kalbinde kendisine gelen varlığın doğru bir melek olduğuna dair zorunlu bir bilgi hâsıl eder.⁸

1.2. Vahiy Yoluyla

Bir zatın peygamber olduğunu bilmesi, başkalarına peygamber olduğunu ispat etmesinden daha önemlidir. Bize göre bir peygamber Yüce Allah ile irtibatını hangi yolla sağlıyorsa, başka bir ifade ile hangi yollarla vahiy alıyorsa, kendisinin peygamber olduğunu da bu yolla öğrenir. Kur'an'ın beyanına göre bir peygamber vahiy üç şekilde alır: Melek aracılığıyla, melek dışındaki başka bir şey aracılığıyla, aracısız olarak kalbe ilkâ yoluyla.⁹ Bunları şöyle açabiliriz:

a. Melek aracılığıyla: Yüce Allah vahyini çoğunlukla Cebrail vasıtasıyla bildirdiği gibi, nebî olan zatın peygamber olduğunu da bu yolla bildirir. Bazen

⁷ Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Hiz. Muhammed'in Nübüvvetinin Delilleri (Huçecü'n-nübüvve)*, (metin-çeviri), çev. İbrahim Halil Erdoğan (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 105.

⁸ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 8/86.

⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/ 440.

peygamberin bu yolla resûl olduğunu bilmesi ile ilk vahye mazhar olması arasında bir zaman farkı olmaz. Hz. Muhammed'in, peygamber olduğunu daha çok Cebrail aracılığıyla öğrendiğini söyleyebiliriz.

Cebrail vasıtasıyla vahiy üç şekilde gelmiştir: Cebrâil, bazen kendi aslı sûretinde görünerek, bazen görünmeden çan sesine veya arı vızıltısına benzer sesler aracılığıyla, bazen de insan şekline girerek vahyi getirirdi.¹⁰ Hz. Peygamber'in nebî olduğunu bilmesi Cebrail'i ilk defa aslı keyfiyetiyle görmesiyle olmuştur. Hz. Peygamber, Cebrail'i aslı keyfiyetiyle iki defa görmüştü. Bunlardan birincisi Hira dağında gerçekleşmiştir.¹¹ Cebrail en yüksek ufukta iken sarkarak aşağı doğru inmiş, ikisi arasındaki mesafe iki yay arası kadar veya daha az kalmış bir halde iken Allah'ın vahyini bildirmiştir.¹² Resûl-i Ekrem (sav), Cebrail'i aslı keyfiyetiyle ikinci kez "cennetü'l-me'vâ"nın yanında bulunan "sidretü'l-müntehâ"da görmüştür.¹³

İncillerde otuz yaşlarında iken Hz. İsa'nın Yahyâ tarafından vaftiz edildiğinden,¹⁴ daha sonra Rûhulkudüs'ün onu çöle götürdüğünden ve çölde kırk gün, kırk gece oruç tuttuğundan söz edilir. İblîs onu iğvâya çalışmış fakat başarılı olamayınca peşini bırakmıştır.¹⁵ Bu bilgilerin doğru olması halinde Yüce Allah Hz. İsa'ya da, peygamber olduğunu Cebrail vasıtasıyla bildirmiş olmaktadır. Hz. İsa'nın kırk gün çölde kaldıktan sonra tebliğe başladığı ifade edilmektedir.¹⁶ Kur'an'da Hz. İsa'ya peygamberliğin verildiği zamandan bahsedilmez, ancak ona kitap verildiği ve mübarek kılındığı belirtilir.¹⁷

b. Melek dışındaki başka bir şey aracılığıyla: Cenab-ı Allah bazı nesnelere veya insandaki duyma merkezinde sözünü duyurup yaratmasıyla peygamberle ilk olarak irtibata geçer ve o zat peygamber olduğunu anlar. Cenab-ı Allah'ın Hz. Mûsâ'yı peygamber olarak görevlendirmesi ve onun da kendisinin peygamber olduğunu bilmesi bu yolla olmuştur. Ateş görünümlü bir nesne vasıtasıyla Hz. Musa ile konuşarak onu nübüvvetle görevlendirmiş, sonra da nübüvvetini ispat için kendisine yed-i beyzâ ve âsa mucizelerini vermiştir. Hz. Musa bu görüşmede

¹⁰ Yavuz, "Vahiy", 42/441.

¹¹ Buhârî, "Ta'bir", 1, "Bed'ü'l-halk", 7; Müslim, "İmân", 257, 258.

¹² en-Necm 53/7-10.

¹³ en-Necm, 53/14-15.

¹⁴ Luka 3/23.

¹⁵ Matta, 3/13-17, 4/1-11; Markos, 1/12-13; Luka, 4/1-13.

¹⁶ Ömer Faruk Harman, "İsa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/467.

¹⁷ el-Mâide 5/75; Meryem 19/30-31.

peygamber olduğuna o kadar inanmıştı ki, Firavun’la olan problemlerini dahi Yüce Allah ile konuşmaya başlamıştır.¹⁸

c. Doğrudan kalbe ilkâ: Arada melek gibi bir elçi bulunmadan Yüce Allah resûlünün kalbine gizli bir işaretle ilâhî kelâmını bırakır. Bu tür vahiyde peygamber, ilâhî kelâmı uyanırken ruhî bir tecrübe yaşayarak alırlar.¹⁹ Cenab-ı Allah bazı peygamberlere resûl olduğunu bu yolla bildirmiş olabilir. Meselâ İbrahim aleyhisselam babasına “*Babacığım! Doğrusu sana gelmeyen ilim bana geldi. O halde bana uy da, seni doğru bir yola ulaştırayım*”²⁰ sözü böyle bir durumu çağrıştırmaktadır.

Kur’an’da ayrı ayrı her peygamberin nebî olduğuna dair bir belge verildiği beyan edilmemiş olsa da, Nuh aleyhisselam’a böyle bir delil (beyyine) verildiği açıkça ifade edilmiştir.²¹ Taberî’ye (ö. 310/923) göre Nuh’a Rabbi tarafından verilen bu “beyyine”, Allah tarafından kendisine verilen bilgi, marifet ve beyandır.²² Bu bilgi de ona Allah’ın kalbine ilkâ ettiği vahiy vasıtasıyla meydana gelmiştir.

1.3. Mucize Yoluyla

Bir nebî, peygamber olduğunu nasıl başka insanlara mucize yoluyla ispat ediyorsa, Cenâb-ı Allah da bazen resûl olarak görevlendirdiği zatın peygamber olduğuna inanması için ona bazı mucizeler göstermiştir. Cenâb-ı Allah’ın Hz. Musa’ya **ateşin içinden seslenmesi**,²³ **yed-i beyzâ**,²⁴ asanın yılana dönüşmesi²⁵ bu tür mucizelerden sayılır. Hz. Peygamber’in Cebrail’i asli keyfiyetiyle görmesi ve peygamber olmadan önce taşların kendisine selam vermesi gibi hârikulâde olayları bu sınıftan sayabiliriz.

Râzî’nin vurguladığı gibi peygamberler beşer olmakla beraber diğer insanlara karşı bazı üstünlükleri olan kimselerdi.²⁶ Bu özellikleri sebebiyle Cenab-ı Allah onlarla vasıtalı veya vasıtasız irtibat kurabiliyor ve onlara kendilerinin peygamber olduğunu kabul ettirebiliyordu.

¹⁸ el-Kasas 28/29-33.

¹⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, t.y.), 5/4255.

²⁰ Meryem 19/43.

²¹ Hüd 11/28.

²² Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fi te’vîli’l-Kur’an*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: Müessesetü’r-Risâle, 1420/2000), 15/297.

²³ **Tâhâ 20/10; en-Neml 27/8-9.**

²⁴ **el-A’râf 7/108; el-Kasas 29/30.**

²⁵ Tâhâ 20/19-21; en-Neml 27/10; el-Kasas 28/29-33.

²⁶ Râzî, *el-Me’âlibü’l-’âliye*, 8/85.

Ayrıca bütün peygamberlerin içlerinde hiçbir şüphe olmadan nübüvvet vazifesini sadakat ve salâbetle sürdürmeleri peygamber olduklarına dair kendilerine ikna edici bir delilin verildiğini gösterir. Peygamberliklerini ispat için kendilerine verilen mucizeler de bir taraftan kendilerinin de peygamber olduğunu gösteren deliller kabilindedir. Ancak önceden peygamber olduklarına inanmadan bunları göstermeleri pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla önceden peygamber olduklarına inanmaları ve bu yönde kendilerine ikna edici deliller gösterilmesi gerekir.

2. Hidayet/İrşad Mucizeleri

Hidayet mucizeleri, inkârcıların talebi olsun veya olmasın peygamberlerin nübüvvetini ispat için gösterdikleri olağanüstü nitelikli olaylardır. Peygamberlerin nübüvvetini ispat için ortaya koydukları en önemli deliller bunlardır. Bunlara *irşad* mucizesi de denir.

“Hidayet mucizelerinin hedefi, peygamberlik iddiasında bulunan nebinin doğruluğunu ispat etmek ve insanları ikna etmek suretiyle inanmaya teşvik etmektir. Bu tür mucizeler, insanların yakîn ve kanaatleri üzerinde etkili olur; doğruları kabule meyilli, ön yargıdan uzak, akıllı, mantıklı ve sağduyu sahibi kimselere tesir ederler. Bunlara inanmayanların hemen helâk edilmeleri söz konusu olmayıp inkârcılara düşünme ve ibret almaları için mühlet verilir.”²⁷

Hidayet mucizelerinin en temel özelliği tehaddî, bir başka ifade ile meydan okumadır.²⁸ Bir peygamber ister inkârcıların talebi olmadan, ister onların talebi üzerine olsun nübüvvetini ispat için mucize gösterdiği zaman, aynı zamanda burada inkârcıların bu mucizenin benzerini getirmelerinin mümkün olmadığına ve bu konuda aciz kaldıklarına dair bir iddia ve itham da vardır. Hz. Peygamber’in meydan okuması Kur’an vasıtasıyla olmuştur. Kur’an’ın meydan okuması üç aşamada gerçekleşmiştir: Birinci aşamada inkârcılardan Kur’an’ın tamamına,²⁹ ikinci

²⁷ Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 41.

²⁸ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 41; Yasin Ulutaş, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Mucize Anlayışları* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 40.

²⁹ et-Tûr 53/33-34; Bu âyetle Kur’an’ın son hali kadar değil, Tûr sûresinin indiği zamandaki miktarı kadar nazire getirmeleri istenmiştir. Genel olarak Tûr sûresinin genel 3. - 36. sıralarda nazil olduğu kabul edilir. Meselâ 34. sırada nazil olmuşsa âyette geçen “mislihi; onun benzeri” (et-Tûr 52/34) ifadesiyle o zamana kadar nazil olan sûreler kastedilmiştir. Yani 34 sûrenin benzerinin getirilmesi istenmiştir. el-İsrâ 17/88’de “*De ki: Andolsun, bütün insanlar ve cinler, şu Kur’an’ın benzerini (yapıp) getirmek için toplansa, birbirlerine arka çıkıp yardım etseler, yine de onun benzerini getiremezler*” buyurulmak suretiyle bu konudaki fiî acziyetleri müşriklerin yüzlerine çarpılmıştır. İnkârcılardan Kur’an ve Tevrat’tan daha üstün bir kitap getirmeleri istenmesi de (el-Kasas 28/49) bu aşamadan sayılmalıdır.

aşamada on suresine,³⁰ üçüncü aşamada tek bir sûresine³¹ nazire getirmeleri istenmiştir.³² İnkârcılar Kur'an'ın en kısa sûresine nazîre getirebilmiş olsalardı, Hz. Peygamber'e karşı üstünlük sağlamış olacaktı. Cahiz'in dediği gibi, "Eğer bir tek sûre ile muaraza edebilselerdi, davasını yalanlamış olacaktı, O da onların yalanlarını tasdik etmiş olacaktı."³³ Ancak onlar böyle kolay bir yol varken, bu yolu bırakıp kendilerinin ve çocuklarının ölümünü netice veren savaşlara kalkışmışlardır.

"Hidayet mucizeleri" denildiğinde her ne kadar insanın aklına hissî/kevnî mucizeler geliyorsa da, her zaman hidayet mucizelerinin yapısı itibarıyla hissî mucizeler cinsinden olması gerekmez. Nitekim Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olan Kur'an,³⁴ hissî değil, aklî bir mucizedir. H.İ. Bulut'un vurguladığı gibi "hidâyet mucizelerini hissî, aklî ve haberî olmak üzere üç şekilde değerlendirmek mümkündür."³⁵ Ancak, geçmiş peygamberlerin gösterdikleri hidâyet mucizeleri genellikle hissî mucize cinsindedir.³⁶

Hidayet mucizeleri Câhiz'in dikkat çektiği üzere genellikle toplumda revaçta olan konular cinsinden olurdu. Hz. Musa zamanında sihirbazlık revaçta olduğundan ona verilen mucizeler sihirbazları mağlup edecek cinsten olmuştu. Muhtemelen Hz. Musa sihirle ilgili olmayan bir mucize getirseydi, yine de halkın gönlü sihri ön planda tutar, fitneciler zayıf akıllı kimseleri sihir yoluyla etkilemeye devam ederlerdi. Cenâb-ı Allah bunlara meydan vermemek için Hz. Musa'ya sihirbazları mağlup eden mucizeler vermişti. Hz. İsa zamanında ise tıp bilimi revaç bulmuştu. Tabiplerin amacı hastaları tedavi etmek, kör olanları iyileştirmek, göz ağrılarına ilaç bulmak idi. Yüce Cenâb-ı Allah Hz. İsa'ya tıp alanında hekimlerin yapaktan aciz kaldıkları mucizeler verdi. Böylece hüner ile mucize birbirinden ayrıldı ve Hz. İsa'nın peygamber olduğu ortaya çıktı. Hz. Muhammed zamanında ise şiir ve güzel söz söylemek şöhret bulmuştu. Sözü güzelini en iyi onlar bilirdi. Allah da Hz.

³⁰ Hüd 11/13.

³¹ el-Bakara 2/23. Bakara Sûresi Medine'de nazil olmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla Kur'an'ın meydan okuması Mekke dönemine münhasır kalmamış, Medine döneminde de devam etmiştir.

³² Fahrreddin er-Râzî Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn et-Teymî, *Mefâtihu'l-gayb – et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 2/349.

³³ Câhiz, *Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin Delilleri*, 116-117.

³⁴ İmam Ebu Yusr Muhammed Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980), 138.

³⁵ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 41.

³⁶ Bilal Atik, *Kur'an'a Göre Değişmeyen Sünnetullah Olarak Mucize Olgusu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 91.

Peygamber'in sözlerin en güzeli olan Kur'an mucizesiyle gönderdi ve inkârcılar onun benzerini getirmekten aciz kaldılar.³⁷

Semûd kavmine peygamber olarak gönderilen Salih peygambere verilen dişi deve;³⁸ Hz. Musa'ya verilen **yed-i beyzâ**,³⁹ asanın yılanı dönüşmesi,⁴⁰ asanın sihirbazların iplerini ve sopalarını yutması;⁴¹ **Hz. İsa'ya verilen** çamurdan yaptığı kuş heykelinin canlanması,⁴² körü ve alaca hastasını iyileştirmesi,⁴³ ölüleri diriltmesi,⁴⁴ insanların evlerinde yedikleri ve biriktirdikleri şeyleri haber vermesi⁴⁵ olayları Kur'an'da zikredilen hidayet mucizelerindedir.

Yed-i beyzâ ve asanın yılanı dönüşmesi olayları bir taraftan i'âm mucizesi iken diğer taraftan hidayet mucizesi olmaktadır. Zira bu iki mucizenin ilk uygulaması, Musa'ya ilk hitabın gerçekleştiği Tur'da olmuş, Musa bunları tecrübe ederek peygamber olduğuna dair kesin kanaati hasıl olmuştur. Dolayısıyla gaye bakımından tek bir mucize birkaç sınıfa girebilmektedir.

3. Nusret Mucizeleri

Bulut'un ifadesiyle nusret mucizeleri, "Müminlerin maddî ve manevî birtakım ihtiyaçlarını gidermeye yönelik olarak zuhur eden olağanüstü olaylardır."⁴⁶ Bu mucizelerde peygamberin nübüvvetini ispat amacı olmadığı gibi meydan okuma (tehaddî) özelliği de yoktur. Bununla birlikte olağanüstü olmaları ve bir peygamberin elinde zuhur etmeleri sebebiyle o peygamberin nübüvvetinin delili sayılırlar.

Nusret çoğunlukla müminlere yardım çerçevesinde peygamber de müminler kapsamında yer almaktadır. Hatta bazen peygambere yardım müminlere yardıma göre daha önde görülebilir. Bazen de müminlere yardımın daha çok öne çıktığı görülmektedir.

Kur'an'da zikredilen başlıca nusret mucizeleri şunlardır:

3.1. Nuh'un Gemisi

³⁷ Câhız, *Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin Delilleri*, 126-127.

³⁸ **eş-Şu'arâ 26/153.**

³⁹ **el-A'râf 7/108; el-Kasas 29/30.**

⁴⁰ Tâhâ 20/19-21; en-Neml 27/10; el-Kasas 28/29-33.

⁴¹ el-A'râf, 7/117; Tâhâ, 20/69; eş-Şu'arâ, 26/45.

⁴² Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

⁴³ Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

⁴⁴ Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

⁴⁵ Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

⁴⁶ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 42.

Nuh peygamber, inkârlarına devam etmekle kalmayıp ona eziyet etmeye başlayan kavmi hakkında “*Rabbim yeryüzünde kâfirlerden kimseyi bırakma*”⁴⁷ diye dua etmeye başlayınca, Yüce Allah “*Gözetimimiz altında ve vahyimize göre gemiyi yap!*”⁴⁸ buyurdu. Geminin yapımı bittikten sonra Nuh’a gemiye her cins canlıdan (erkekli-dişili) birer çift ve kendisine iman edenleri almasını emretti.⁴⁹ Sonra şiddetli yağmurlar yağdı, tufan oldu ve nihayet gemi Cûdî üzerinde karaya oturdu.⁵⁰ Nuh peygamber ve ona inananlar helak olmaktan kurtuldu. Geminin kendisi olağanüstü gibi görünmemekle birlikte, Allah’ın gözetimi altında yapılması sebebiyle vahye dayanan bir mucize sayılır. Gayesi bakımından ise bir nusret mucizesidir.

3.2. Kızıldeniz’in Yarılması

Firavun ve tabileri Hz. Musa’ya inanmayıp İsrailoğulları’nı olan zulümlerini arttırmaya başlayınca Yüce Allah kendisine bir gece gizlice İsrailoğulları’nı alıp Mısır’dan çıkmaları emretmişti. O da Allah’ın emrine uyarak İsrailoğulları’nı alıp Kızıldeniz’in kenarına kadar geldi. Firavun durumdan haberdar olup onları takibe başladı. Hz. Musa asasını vurmasıyla deniz ikiye yarıldı. Hz. Musa açılan yerden karşıya geçince Firavun da onu takip etti. Ancak Firavun ve ordusu sahile çıkamadan deniz üzerlerine kapaklandı, Firavun ve ordusu boğuldu, Hz. Musa ve İsrailoğulları ise kurtuldu.⁵¹ Bu olay Firavun ve tabileri hakkında bir helâk, Hz. Musa ve İsrailoğulları için bir nusret mucizesi sayılır.

3.3. Asayı Vurmasıyla Taştan On İki Adet Pınarın Fışkırması

Hz. Musa İsrailoğulları’nı Mısır’dan çıkardıktan sonra Tih çölünde ikamet etmeye başladılar. Ancak çölde yeteri kadar su yoktu. Kavmi Hz. Musa’dan su isteyince Allah kendisine “*asanla taşa vur*” diye emretti. Musa asasını taşa vurunca ayrı ayrı on iki pınar birden fışkırdı.⁵² Bu da İsrailoğulları için bir nusret mucizesidir.

3.4. Tevrat Nüshasının Yazılı Olarak Verilmesi

Tevrat, Hz. Musa’ya parça parça değil, toptan yazılı olarak verilmiştir.⁵³ Vahyin kendisi başlıbaşına bir mucize olmakla birlikte yazılı olarak verilmesi

⁴⁷ Nüh 71/26.

⁴⁸ Hüd 11/37.

⁴⁹ Hüd 11/40.

⁵⁰ Hüd 11/44. Krş. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/2779-27-83.

⁵¹ Bk. Yunus 10/90; Tâhâ 20/77-78; eş-Şu‘arâ 26/63-65; el-Kasas 28/40; ed-Duhân 44/24.

⁵² el-Bakara, 2/60; el-A‘râf, 7/160.

⁵³ el-A‘râf 7/145.

muhataplarına karşı ikinci bir mucize kabilindendir. Bu da İsrailoğulları hakkında manevî yönü itibariyle bir nusret mucizesi sayılır.

3.5. İsrailoğulları'nın Bulutla Gölgenmeleri, Kudret Helvası ve Bildircin Eti Yemeleri

İsrailoğulları Hz. Musa'nın rehberliğinde Mısır'dan çıkıp Tih çölünde ikamet etmeye başladıklarında Yüce Allah bulutu bulutla üzerlerine gölge yapmış, onları kudret helvası ve bildircin etiyle doyurmuştur.⁵⁴ Taberî kudret helvasının (menn) bir çeşit ballı ince ekmeğe olduğuna, semada kara benzer şekilde indirildiğine ve onu su ile karıştırıp içtiklerine; selvânın da bildircina benzer bir kuş olduğuna, rüzgârın onu semiz olarak getirdiğine dair çeşitli rivayetler nakletmektedir.⁵⁵ Bütün bunlar İsrailoğulları için birer nusret mucizesi sayılır.

3.6. Ölünün Dirilip Katilini Haber Vermesi

Hz. Musa döneminde zengin ve yaşlı bir adam, mirasına konmak isteyen yeğeni tarafından öldürülmüş, ancak katilin kim olduğu bir türlü tespit edilememişti. İsrailoğulları durumu Hz. Musa'ya bildirdiler ve katilin bulunması için kendisinden yardım istediler. Yüce Allah bir inek kesmelerini ve bunun bir parçasıyla ölünün cesedine vurmalarını emretti.⁵⁶ Netice itibariyle inek kesildi⁵⁷ ve onun bir parçasıyla ölüye vuruldu. Ölü dirilip katilin kim olduğunu söyledi.⁵⁸ Bu olay katilin bulunması hususunda İsrailoğulları için bir nusret mucizesi sayılır.

3.7. Havarilere Semadan Sofra İndirilmesi

Havariler Hz. İsa'ya gelip "Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofrayı indirebilir mi?" demişlerdi. İsa da, "Eğer mü'minler iseniz, Allah'a karşı gelmekten sakının" demişti. Onlar, "İstiyoruz ki ondan yiyelim, kalplerimiz yatışsın. Senin bize doğru söylediğini bilelim ve ona, (gözü ile) görmüş şahitlerden olalım" demişlerdi. Meryem oğlu İsa, "*Ey Allahım! Ey Rabbimiz! Bize gökten bir sofrayı indir ki; önce gelenlerimize (zamanımızdaki dindaşlarımıza) ve sonradan geleceklerimize bir bayram ve senden (gelen) bir mucize olsun. Bizi rızıklandır. Sen rızıklandıranların en hayırlısıdır' dedi.*"⁵⁹ Müfessirlerin çoğuna göre Hz. İsa'nın bu

⁵⁴ el-Bakara, 2/57, el-A'râf, 7/160; Tâhâ, 20/80.

⁵⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/90-100.

⁵⁶ el-Bakara 2/72-73.

⁵⁷ İneğin kesilme seyri için bk. el-Bakara, 2/66-71.

⁵⁸ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/544; Yazır, *Hak Dini*, 1/386-387; Hayreddin Karaman vd. *Kur'an Yolu – Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007),1/142.

⁵⁹ el-Mâide 5/113-115.

duasından sonra Yüce Allah gökten bir sofrayı indirilmiştir.⁶⁰ Bu olay Havariler için bir nusret mucizesidir.

4. İkrâm Mucizeleri

İkrâm mucizesi kavramıyla biz, Cenâb-ı Allah'ın peygamberlerin maddî ve manevî ihtiyaçlarını karşılamak, onları desteklemek, taltif etmek ve çeşitli tehlikelerden korumak için onların elinde yarattığı olağanüstü olayları kastediyoruz. Başka bir ifade ile ikrâm mucizeleri peygamberlere yardım konusunda onlara has olan mucizelerdir.

Bazı araştırmacılar nusret ve ikrâm mucizelerini aynı sınıftan sayarken,⁶¹ bazıları ikrâm mucizesini ayrı bir mucize çeşidi olarak göstermektedir.⁶² İkrâm mucizeleri genel olarak nusret mucizeleri kapsamına dahil olmakla birlikte peygamberlere has olmaları bakımından farklı bir isimle anılmalarını normal karşılıyoruz.

Bulut, nusret ve ikrâm mucizelerini ayırıp, nusret mucizelerini müminlere tahsis ettiği halde, ikrâm mucizesinin peygamberler ve bazı seçkin kulların imanlarını arttırmak ve onları taltif etmekle ilgili olduğunu ifade etmiştir.⁶³ Biz ikrâm mucizesinin konusu bakımından değil, muhatapı bakımından bir ayırıma tabi tutulmasının daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Dolayısıyla konu ister maddî ve manevî ihtiyaçların karşılanması, ister imanın artırılması olsun muhatap müminler ise buna nusret mucizesi, muhatap peygamber ise buna ikrâm mucizesi denmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Kur'an-ı Kerim'de zikri geçen mucizelerin önemli bir kısmı ikrâm mucizesidir. Bunlar da en az hidayet mucizesi kadar olağanüstülük özelliklerine sahiptirler. Bir peygamberin elinde zuhur etmeleri sebebiyle aynı zamanda o peygamberin nübüvvet delili sayılırlar. Fakat hiçbiri o zatın nübüvvetini ispat maksadıyla zuhur etmemiştir. Bunlar tamamen Allah ile resûlü arasındaki özel

⁶⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/224-230; Beydâvî, Nâsırüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşlî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418), 2/150; Razî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/463; Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed, *el-Keşşâf 'an hakâ'ik-ı gâvâmiği't-te'vîl* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 1/693.

⁶¹ Atik, *Kur'an'a Göre Mucize Olgusu*, 93.

⁶² Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 43; Ulutaş, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Mucize*, 40. *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nde "Mucize" maddesini yazan Bulut, ikrâm mucizesini ayrı bir kısım olarak ele almayı nusret mucizesinin içinde düşünmüştür (Halil İbrahim Bulut, "Mücize", *Türkiye Divanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/350.

⁶³ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 43.

ilişkinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Amacı da peygamberi maddeten veya manen takviye etmek, onları korumak ve bazı ihtiyaçlarını karşılamaktır. Kur'an'da zikri geçen ikram mucizelerini şu şekilde sıralayabiliriz:

4.1. Ateşin Hâbil'in Kurbanını Yakması

Hz. Âdem hem ilk insan, hem de eşinin ve çocuklarının peygamberiydi. Oğulları Hâbil ve Kâbil aynı kızı alma konusunda anlaşmazlığa düşmüşlerdi. Hz. Âdem, Kâbil'in haksız olduğunu söylüyordu. Ancak Kabil babasının sözünü dinlemek istemedi. Nihayet Hz. Âdem, kimin haklı olduğu konusunun açığa çıkması için iki kardeşin de kurban takdim etmelerini istedi. Öyle anlaşılıyor kimi haklı ise onun kurbanı Cenâb-ı Allah tarafından yakılacaktı. Kurbanlar sunuldu ve sonuçta Hâbil'in kurbanı kabul edilmişti. Ancak Kâbil kıskançlık yüzünden kardeşi Hâbil'i öldürdü.⁶⁴ Kurban üzerine ateş gönderilip yakılması kimin haklı olduğunu ortaya çıkaran bir delil olmanın yanı sıra Hz. Âdem'e da manevî bir yardım sayılır. Medine'de Yahudiler'in Hz. Peygamber'e gelip kendisinden ateşin yakacağı bir kurban istemeleri⁶⁵ bu tür mucizelerin sonraki peygamberlere de verildiğini göstermektedir. Bazı rivayetlere göre Hz. İsa'nın peygamberliği ile birlikte bu tür mucizeler kalkmıştır.⁶⁶ Ateşin kabul edilen kurbanı yakması kendisinin haklılığının bilinmesi açısından Hz. Adem için bir ikram mucizesi sayılır.

4.2. Parçalanmış Kuşların Dirilmesi

Hz. İbrahim, Cenâb-ı Allah'ın ölülere nasıl dirilttiğini merak ediyor, bu konuda imanı tam olmakla birlikte, kalbi tam olarak mutmain olmamış, bu sebeple ölülere nasıl dirilttiğini Rabbinden talep etmişti. Allah da kendisine dört tane kuş alıp bunları parçalamasını, her parçasını bir dağın tepesine koymasını, sonra da bunları çağırmasını, bu takdirde hepsinin kendisine koşarak geleceklerini bildirdi.⁶⁷

4.3. Hz. İbrahim'in Aşırı Yaşlı İken Çocuk Sahibi Olması

Tevrat'ta yer alan rivayete göre Hz. İbrahim yüz, eşi Sâre doksan yaşına geldiği halde,⁶⁸ henüz çocuk sahibi olmamışlardı. Nereden bakılırsa bakılsın bu

⁶⁴ el-Mâide 5/27, 30. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, "Hâbil ve Kâbil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14/376-378.

⁶⁵ Âl-i İmrân 3/183.

⁶⁶ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 73.

⁶⁷ el-Bakara 2/260.

⁶⁸ Tekvin 16/17.

yaştaki insanların ilk defa çocuk sahibi olmaları olağanüstü bir durumdur. Melekler azgın Lût kavmini helâk etmeye giderken Hz. İbrahim'e uğradılar, önce İshâk adlı oğlunun, ondan sonra da (torunu) Yakûb'un doğacağını haber verdiler. Bu haber karşısında Sâre o kadar şaşırmişti ki, "*Olacak şey değil! Ben bir kocakarı, bu kocam da bir ihtiyar iken çocuk mu doğuracağım? Bu gerçekten şaşılacak bir şey!*" demiş, Melekler onun bu sözüne, "*Allah'ın takdirine mi şaşıryorsun!*" diyerek karşılık vermişlerdi.⁶⁹ Nitekim haber verildiği gibi Sare'den İshâk dünyaya geldi. Meleklerin bu işi, "Allah'ın takdiri"yle izah etmeleri olayın harika olduğunun bir delilidir.

4.4. Hz. Yakûb'un Yusuf'un Kokusunu Alması ve Gözünün Açılması

Hz. Yusuf'un büyük kardeşleri kıskançlık sebebiyle onu babasından koparmak istemişler, önce onu bir kuyuya atmışlar, sonra da onu kuyudan çıkaran kervancılara satmışlardı. Yusuf, kralın sarayında büyümüş ve maliye bakanı olmuştu. Kıtık yıllarında kardeşleri hububat almak için birkaç kez Mısır'a gelmişler ve sonunda Yusuf onlara kendisini deşifre etmişti. Yusuf'un kaybolmasından sonra kardeşleri "Onu kurt yedi" deseler de, babası Yakub buna bir türlü inanmamış ve aşırı ağlamaktan ötürü gözleri görmez olmuştu. Yusuf kendisini deşifre edince kardeşlerine "*Şu benim gömleğimi götürün de onu babamın yüzüne koyun, (gözleri) görecektir duruma gelir*"⁷⁰ demişti. Bazı rivayetlere göre Hz. Yakûb oğlundan kırk veya yetmiş yıl ayrı kalmış ve hüzün içinde yaşamış bulunuyordu.⁷¹ Kardeşleri Yusuf'un gömleğini getirip Yakûb da onu yüzüne sürünce gözleri açılmıştı. Bu olay hem Hz. Yusuf hem de Hz. Yakûb hakkında bir ikram mucizesi sayılır.

Diğer taraftan Yusuf'un kardeşleri Mısır'dan ayrılır ayrılmaz Hz. Yakûb, "*Ben Yusuf'un kokusunu alıyorum*"⁷² demeye başlamıştı. Mısır'daki gömleğin kokusunun Filistin'den hissedilmesi elbette olağanüstü bir olaydır. Ayrıca Hz. Yakûb'un kırk veya yetmiş yıldır hissetmediği kokuyu bu kadar zaman sonra hissetmesi de ayrı bir olağanüstülüktür. Bu da konuyla ilgili ikinci bir ikram mucizesidir.

4.5. Hz. Yusuf'un Bazı Gaybî Bilgileri Bilmesi

⁶⁹ Hûd 11/71-73; el-Hicr 15/54-55.

⁷⁰ Yusuf 12/93.

⁷¹ Ömer Faruk Harman, "Ya'kûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/275.

⁷² Yusuf 12/94.

Bulduğumuz yerde ister maddî ister manevî alanla ilgili olsun akıl ve duyular yoluyla hakkında bilgi sahibi olamadığım her alan gaybtır. Bu anlamda duvarın arka tarafı da gaybtır, melek ve cin gibi manevî alana ilişkin varlıklar da gayb alanıdır. Akıl ve duyu gibi bilgi vasıtalarını kullanmadan bir şey hakkında doğru bilgi vermek olağanüstü bir durumdur. Mucizelerin önemli bir kısmının gaybtan haber vermek şeklinde ortaya çıktığı görülmektedir. Bunun önde gelen örneklerinden biri de Hz. Yusuf'tur. Hz. Yusuf'un mucizeleri genellikle gelecekte meydana gelecek olan olayları bilmesi ve rüyaları gerçeğe uygun şekilde yorumlamasıdır. **Kur'an'da Hz. Yusuf'la ilgili bu özellikleri taşıyan dört olaydan bahsedilir:**

4.5.1. Yemek Çeşitlerini Bilmesi

Züleyha'nın tuzağı sonucunda Hz. Yusuf zindana atılınca, Mısır kralının başsâkîsi ve ekmekçisinin de orada olduğunu gördü, onlarla arkadaş oldu. Bunlar bir ara kendilerince garip sayılacak bazı rüyalar görmüşler ve Hz. Yusuf'tan rüyalarının tabir edilmesini istemişlerdi. Hz. Yusuf rüya tabirinin kendi marifeti olmadığını, bunu kendisine Allah'ın öğrettiğini söylemişti: *“Size yedirilecek yemek gelmeden önce onun yorumunu (gelecek yemeğin ne olduğunu ve onun özelliğini) mutlaka size haber vereceğim. Bu, Rabbimin bana öğrettiklerindedir.”*⁷³

Hz. Yusuf'un gelecek olan yemeklerin isimlerini bilmesi mahiyeti itibariyle haberî bir mucize olmakla birlikte gayesi itibariyle daha çok bir ikram mucizesi olarak görünmektedir.

4.5.2. Öldürülecek ve Serbest Bırakılacak Olan Kişileri Bilmesi

Hz. Yusuf'la birlikte zindanda bulunan kralın başsâkîsi rüyasında şarap sıkıldığını, ekmekçisi ise başının üstünde bir ekmek taşıdığını ve kuşların bu ekmekten yediğini gördüğünü anlattı. Hz. Yusuf, başsâkînin rüyasını zindandan çıkarılacağı ve eskiden olduğu gibi efendisine şarap sunmaya devam edeceği; ekmekçinin ise idam edileceği, kuşların beynini yiyeceği şeklinde yorumladı. Sonuç Hz. Yusuf'un yorumladığı şekilde oldu.⁷⁴ Bu olay da Hz. Yusuf'la ilgili bir ikram mucizesi olarak değerlendirilmelidir.

4.5.3. Mısır Kralının Rüyasını Gerçeğe Uygun Şekilde Yorumlaması

⁷³ Yusuf 12/37.

⁷⁴ Yusuf 12/36-41. Krş. Tekvin 40/1-22.

Mısır kralı rüyasında, yedi cılız ineğin yedi semiz ineği, yedi yeşil başağın da diğer kuru başakları yediğini görmüştü. Mısır'ın en ünlü rüya yorumcuları bu rüyanın karışık rüyalar (*edgâsü ahlâm*) cinsinden olduğunu, bu tür rüyaların yorumunu bilmediklerini söylediler. Uzun zaman önce zindandan çıkan başsâkî Hz. Yusuf'u hatırladı ve bu rüyayı onun yorumlayabileceğini söyledi.⁷⁵ Hemen zindana gidip durumu anlattı. Yusuf da rüyanın doğru yorumun yaptı.⁷⁶ Bu yorum üzerine Mısır kralı Hz. Yusuf'un zindandan çıkarılmasını ister. O ise önce kendisinin zindana atılması sebebi olan olayın hakikatinin ortaya çıkarılmasını ister. Daha sonra Mısır'a aziz (maliye bakanı) olur ve kıtlıkla ilgili bütün tedbirleri alır. Bu olay da Hz. Yusuf'un üçüncü haberî mucizesidir.

4.5.4. Gömleğinin Babasının Gözünü Açacağını Bilmesi

Hz. Yusuf Mısır'a üçüncü gelişlerinde kardeşlerine karşı kendisini deşifre edince, onlara “*Şu benim gömleğimi götürün de babamın yüzüne koyun ki, gözleri açılsın ve bütün ailenizi bana getirin*”⁷⁷ demişti. Bu ifadeye göre Hz. Yusuf, gömleğinin babasının gözleri üstüne konulmasıyla açılacağını biliyordu. Bu da onun dördüncü haberî mucizesidir.

4.6.Hz. Musa'nın Allah'ı Görmek İstemesi Üzerine Dağın Parçalanması

Konuyla ilgili olarak sadece ilgili âyetin mealini vermekle yetineceğiz: “*Musa, belirlediğimiz yere gelip Rabbi de ona konuşunca, ‘Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım’ dedi. Allah da, ‘Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.’ dedi. Rabbi dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayılınca, ‘Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah’ım! Sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim’ dedi.*”⁷⁸ Dağın darmadağın olması mahiyeti itibarıyla hissî, gayesi itibarıyla bir ikram mucizesidir.

4.7. Hz. Davûd ve Hz. Süleyman'a Verilen Mucizeler

Kur'an-ı Kerim'de dağların ve kuşların Davud'la birlikte Allah'ı tesbih ettikleri⁷⁹ ve kendisine zırh yapma sanatının öğretiliği⁸⁰ belirtilmiştir. Hz. Süleyman'la ilgili olarak da rüzgârın emrine verildiği,⁸¹ bakırın kendisi için su gibi

⁷⁵ Yusuf 12/43-46.

⁷⁶ Yusuf 12/47-49. Krş. Tekvîn, 41/1-8.

⁷⁷ Yusuf 12/93.

⁷⁸ el-A'râf 7/143.

⁷⁹ el-Enbiyâ 21/79; Sebe' 34/10.

⁸⁰ el-Enbiyâ 21/80; Sebe' 34/10.

⁸¹ el-Enbiyâ, 21/81; Sebe' 34/12.

akıtıldığı,⁸² cinlerin emrinde çalıştığı,⁸³ kendisine kuş dilinin öğretildiği⁸⁴ ifade edilmiştir. Bütün bu olayların olağanüstü özelliğe sahip birer mucize olup olmadıkları ihtilafıdır. Klasik müfessirlerin çoğu bunları mucize olarak görmüşler, son asırda yazılan tefsirlerde ise genellikle bu olayların olağanüstü nitelikte olmadıkları, Allah'ın kendilerine verdiği özel imkân ve yetkinlikler sayesinde bunlara sahip oldukları belirtilmektedir. Eğer bu olaylar olağanüstü özelliklere sahip birer mucize olarak kabul edilirse tamamı gayesi bakımından ikram mucizesi sayılır.

4.8. Hz. Zekeriyya'ya Verilen Mucizeler

Hz. Zekeriyya bir hayli yaşlanmış olmasına rağmen henüz çocuk sahibi olamamıştı. Oysa büyük bir iştiyakla çocuk istiyordu. İleride kavminin haktan sapmasından korkuyor, yerine halef olarak bırakacağı çocuğun kavmine önderlik edeceğini umuyordu. Bir melek vasıtasıyla Yüce Allah yakında kendisinin Yahya isminde bir çocuğunun olacağını müjdeledi. Hz. Zekeriyya, kendisinin çok yaşlı, eşinin doğurgan olmadığını düşünerek “Benim nasıl çocuğum olur?” dedi. Melek ise Allah'ın, “*Bu benim için çok kolay bir iştir. Daha önce seni yoktan var eden ben değil miyim?*” buyurduğunu ona nakletti. Zekeriyyâ da “*Rabbim! Öyleyse bana çocuk sahibi olacağıma dair bir alâmet göster!*” talebinde bulundu. Bunun üzerine melek, “*Senin istediğin alâmet üç gün boyunca insanlarla konuşamayacak olmandır*” dedi.⁸⁵Zekeriyya peygamberin ve eşinin her ikisi de aşırı yaşlı olmakla birlikte çocuklarının olması Allah'ın kendilerine ihsan ettiği bir ikram mucizesidir.

4.9. Hz. İsa'ya İlişkin Bazı Mucizeler

Yüce Allah Hz. İsa'yı ve annesini mucize kıldığını⁸⁶ beyan etmiştir. Bu ikisinin mucize olması Hz. Meryem'in herhangi bir erkekle teması olmadan hamile kalması ve İsa'nın da babasız dünyaya gelmesindedir.⁸⁷ Doğduktan sonra Hz. İsa'nın beşikte iken konuşması de ikinci bir mucizedir.⁸⁸ Bu ikisi Hz. İsa hakkında birer nusret mucizesidir.

⁸² Sebe' 34/12.

⁸³ Sebe' 34/12-13.

⁸⁴ en-Neml 27/16.

⁸⁵ Âl-i İmrân 3/38-41; Meryem 19/2-11; el-Enbiyâ 21/89-90.

⁸⁶ el-Mü'minûn 23/50; Meryem 19/20-21.

⁸⁷ Bk. Âl-i İmrân 3/39, 45; en-Nisâ 4/171; Meryem 19/16-22; el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12.

⁸⁸ Meryem, 19/27-30.

Hız. İsa'nın Allah tarafından kendisine yükseltildiğini ifade eden ayetler⁸⁹ müfessirler tarafından genellikle göğe yükseltildiği şeklinde anlaşılmıştır.⁹⁰Böyle olması halinde bu olay da bir ikram mucizesi sayılır.

4.10. Hz. Peygamber'in İsrâ Mucizesi

İsrâ, gece yürüyüşü demektir. Kur'an'da Hz. Peygamber'in bir gece Allah tarafından Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya götürüldüğü belirtilmiştir.⁹¹ Klasik tefsirlerde Mescid-i Aksâ'nın genellikle Kudüs'teki Beyt-i Makdis olduğu kabul edilmiştir.⁹² Kur'an'da miractan söz edilmez. Hadislerde isrânın devamı olarak miractan bahsedilir. Başta Buhârî ve Müslim olmak üzere birçok hadis kaynağında geçtiği üzere Hz. Peygamber Mescid-i Aksâ'dan göğe yükseltilmiş, göğün çeşitle katlarında farklı peygamberlerle görüşmüş, semada Cenâb-ı Allah'ın vahyine mazhar olduktan sonra aynı gece geri dönmüştür.⁹³

5. İsmet/Koruma Mucizeleri

Yüce Allah, "Allah, seni insanlardan korur."⁹⁴ buyurarak Hz. Peygamber'e kendisini düşmanlarından koruyacağını vadedmiştir. Fiili durumun da böyle olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber müteaddit defalar düşmanlarının saldırısına uğradığı halde bazen tabiat kanunlarına uygun, bazen de olağanüstü bir şekilde her seferinde düşmanlarından kurtulmuştur.⁹⁵

İsmet mucizesinden ilk söz eden zat Mâtürîdî'dir (ö. 333/944). Mâtürîdî, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat eden delilleri beş kısma ayırır ve "dördüncüsünün muhalifler kendisine zarar vermeye çalıştığı halde hazırladıkları bütün tuzaklardan kurtulması ve Allah'ın himayesine mazhar olmasıdır"⁹⁶ der.

⁸⁹ Âl-i İmrân 3/55; en-Nisa 4/157-158.

⁹⁰ Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd b. Manzûr el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, 1955), 1/219; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim (Beyrut: 1413/1993), 1/218; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/19; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 8/237, 11/260.

⁹¹ el-İsrâ 17/1.

⁹² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâselîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 7/3; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 2/299; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 2/226; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/647; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 20/292; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/247; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3144-3153.

⁹³ Bk. Salih Sabri Yavuz, "Mi'rac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 2005), 30/132-135.

⁹⁴ el-Mâide, 5/67.

⁹⁵ Geniş bilgi için bk. Ali Bakkal, "Hz. Peygamber'in Düşmanlarından Korunması", *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 493-522.

⁹⁶ Mustafa Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 29.

Mu‘tezile imamlarından Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) da Hz. Peygamber’in Allah tarafından korunmasını, onun mucizeleri arasında sayar.⁹⁷ Biz de peygamberlerin korunması amacına matuf olarak vaki olan harikulâde olayları “İsmet Mucizesi” olarak adlandırmayı uygun bulduk. Aslında bu mucizeler ikram mucizelerinin özel bir kısmını teşkil etmektedirler.

Koruma mucizeleri sadece Hz. Peygamber’e mahsus olmayıp zaman zaman geçmiş peygamberlerin ve kutsal mekânların korunması şeklinde de gerçekleşmiştir. Kur’an’da zikri geçen ismet mucizelerini şöyle sıralayabiliriz:

5.1. Ateşin Hz. İbrahim’i Yakmaması

Hz. İbrahim, putları kırdığı için Nemrut tarafından ateşe atılmış, ancak Cenab-ı Allah ateşe, “Ey ateş, İbrâhim’e karşı serinlik ve esenlik ol!”⁹⁸ diye emredince ateş İbrahim’i yakmamıştı.⁹⁹ Bu mucize sayesinde Hz. İbrahim ölmekten kurtulmuştur.

5.2. Bıçağın Hz. İsmail’i Kesmemesi ve Gökten Kurban İnmesi

İsmail koşma çağına geldiğinde Cenab-ı Allah rüyasında Hz. İbrahim’e İsmail’i kurban etmesini emretmişti. Ancak bu, Hz. İbrahim’i imtihan etmek içindi, maksat Hz. İsmail’in kurban edilmesi değildi. Hz. İbrahim Allah’ın emrini yerine getirmek üzere bıçağı Hz. İsmail’in boğazına salladığında bıçak İsmail’i kesmedi, ayrıca İsmail’e bedel gökten bir kurban indirildi.¹⁰⁰ Bu durum hem Hz. İbrahim, hem de Hz. İsmail hakkında bir ismet mucizesi sayılır.

5.3. Hz. Eyyûb’un İyileşmesi

Hz. Eyyûb şiddetli bir şekilde hastalanmış, sabır sahibi bir peygamber olmakla birlikte sonuçta, “Başıma bu dert geldi, Sen, merhametlilerin en merhametlisisin” diye Allah’a dua etmek mecburiyetinde kalmıştı. Yüce Allah onun duasına, “Bunun üzerine biz, tarafımızdan bir rahmet ve kulluk edenler için bir hatıra olmak üzere onun duasını kabul ettik; kendisinde dert ve sıkıntı olarak ne varsa giderdik ve ona aile efradını, ayrıca bunlarla birlikte bir mislini daha verdik.”¹⁰¹ diyerek karşılık

⁹⁷ Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed, *Teşbîtü delâ’ili’n-nübüvve (Mucizelerle Hz. Peygamber’in Hayatı)*, çev. M. Şerif Eroğlu & Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, 2017), 450-452.

⁹⁸ el-Enbiyâ 21/69.

⁹⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 18/466.

¹⁰⁰ es-Sâffât 37/102-108.

¹⁰¹ el-Enbiyâ 21/84.

vermiş ve onu iyileşmişti. Hz. Eyyüb'un ağır hastalıklardan iyileşmesi geniş anlamda bir ikram mucizesi, dar anlamda ismet mucizesi sayılır.

5.4. Bir Kişinin Hz. İsa'ya Benzetilmesi

“*Ve ‘Biz Allah’ın peygamberi Meryem oğlu İsa Mesih’i öldürdük’ demelerinden dolayı kalplerini mühürledik. Oysa onu öldürmediler ve asmadılar. Fakat onlara öyle gibi gösterildi. Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, bu konuda kesin bir şüphe içindedirler. O hususta hiçbir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesin olarak öldürmediler.*”¹⁰² âyetinin açık ifadesine göre Yahudiler tarafından çarmıha gerilip asılan Hz. İsa değil, ona benzetilen bir kişidir. Bir kişinin İsa'ya benzetilmesi bir mucizedir.

Bir rivayete göre Yahudiler Hz. İsa'yı öldürmek için bir araya gelmişler, Allah da İsa'ya kendisini göğe yükselteceğini haber vermişti. Bunun üzerine Hz. İsa arkadaşlarına, “hanginiz benim suretime çevrilip öldürülmeye, asılıp Cennete girmeye razı olur?” diye sordu. Arkadaşlarından biri ayağa kalktı, Allah onu İsa suretime çevirdi. Sonra bu zat İsa zannedilerek çarmıha gerildi ve öldürüldü.¹⁰³ Hz. İsa'ya benzetilen kişi hakkında farklı rivayetler vardır.¹⁰⁴ Müfessirlerin kahir ekseriyetine göre çarmıha gerilen kişi, Allah'ın Hz. İsa'ya benzettiği bu kişidir. Bu da Hz. İsa'yı koruma mucizelerinden biridir.

5.6. Ashab-ı Kehf'in Korunması

Ashab-ı Kehf olayı bir yönüyle inanan gençlerin korunmasına diğer yönüyle yeniden dirilişin hak olduğuna delâlet eden bir mucizedir.

5.7. Fil Olayında Kâbe'nin Korunması

Yemen Valisi Ebrehe Arabistan'ı Hıristiyanlaştırmak istiyordu. Arapların dini maksatla Kâbe'yi ziyaret ettiklerini görünce Sana'da ondan daha güzel bir kilise yaptırdı. Çeşitli bölgelere propagandacılar göndererek halkı bu kiliseyi ziyaret

¹⁰² en-Nisâ 4/157.

¹⁰³ Taberî, *Câimi 'u'l-beyân*, 9/368, 370, 372; İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. el-Münzir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 4/111; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/587.

¹⁰⁴ Taberî, *Câimi 'u'l-beyân*, 9/367-377; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4/111; İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahman b. Temâm b. 'Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422), 2/133; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/587; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11/260-262; Beydavî, *Envâru't-tenzil*, 2/107; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1517; Ömer Faruk Harman, “İsâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/470.

etmeye çağırdı. Fakat Araplar Kâbe'yi ziyaret etmeye devam ettiler. Üstelik Kinâne kabilesine mensup bir Arap, Kâbe'nin yerine geçirilmek istenen bu kiliseye giderek pisledi. Bunun üzerine Ebrehe, Hıristiyanlığın yayılmasına engel teşkil ettiğini düşündüğü Kâbe'yi yıkmak üzere içinde Mahmûd adlı bir filin de bulunduğu ordusuyla Mekke üzerine yürüdü. Mekke yakınlarındaki Mugammes denilen mevkie gelince burada ordugâhını kurdu. Mekke reisi Abdülmuttalib, kendilerini Ebrehe'yi yenecek güçte görmediğinden halktan şehir dışına çıkmalarını istedi ve beytini koruması için Allah'a dua etti. Ebrehe Mekke üzerine hücum emrini verdiği zaman Mahmûd'u yerinden kımlıdatamadılar. Bu esnada Yüce Allah'ın sürü halinde gönderdiği kuşlar Ebrehe ordusunun üzerine balçıktan pişirilmiş taşlar atarak onları yenilmiş yaprakları haline getirdi.¹⁰⁵

5.8.Savaşlarda Meleklerin Müslümanlara Yardımı

Kur'an'da Bedir, Uhud, Hendek ve Huneyn savaşlarında Allah'ın melekler vasıtasıyla görünmeyen ordular indirerek Müslümanları desteklediği belirtilmektedir.¹⁰⁶ Tefsirlerde bu yardımın mucizevî şekilde gerçekleştiği anlatılmaktadır. Savaşlarda Müslümanların meleklerle desteklenmelerini onların korunmasına yönelik mucizeler olduğunu söyleyebiliriz.

5.9. Bedir Savaşında Düşmana Atılan Bir Avuç Kumun Düşman Askerlerinin Gözlerine Gitmesi

Bedir Savaşı münasebetiyle Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı...”¹⁰⁷Bu âyetle ilgili olarak şöyle bir hadis rivayet edilmiştir: Hz. Peygamber Bedir Savaşı'nda yerden bir avuç toprak ve küçük taşları alıp “*Şâheti'l-vücûh: Yüzleri kara olsun*” diyerek düşman ordusuna doğru atmış. Atılan bir avuç kum binlerce avuç kum olarak düşmanın gözlerine gitmiş ve düşman da kaçmış.¹⁰⁸Âyet bu rivayet çerçevesinde anlaşıldığı zaman, olay Müslümanları korumak için meydana gelen bir mucize olarak değerlendirilebilir.

6. İkaz/Uyarı Mucizeleri

Yüce Allah zaman zaman peygamberlerine vazifelerini yapmaları, müminlerin itaat üzere olmaları, inkârcıların ise küfürlerinde ısrarlı olmamaları

¹⁰⁵ el-Fîl 105/1-5. Geniş bilgi için bk. Mustafa Fayda, “Fil Vak'ası”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/70-71.

¹⁰⁶ Bk. el-Enfâl 8/9-10; Âl-i İmrân 3/122-123; et-Tevbe 9/26.

¹⁰⁷ el-Enfâl 8/17.

¹⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/303.

hususunda bazen olağanüstü bir olay vasıtasıyla onlara ikazda bulunmuştur. Bu tür mucizelere iz ikaz mucizesi demeyi uygun bulduk. Kur'an'da konuyla ilgili olarak zikredilen bazı olaylar şöyledir:

6. 1. Peygamberi İkaz

Hz. Yunus, Ninova halkına peygamber olarak gönderilmişti. Halkını Allah yoluna davet için çok çabaladı. Fakat bir ara onlara kızıp uzaklaşmak istedi.¹⁰⁹ Yükü fazla olan bir gemiye bindi. Geminin batmaması için birilerinin denize atlaması gerekiyordu. Hiç kimse kendi rızasıyla atlamak istemediği için kur'a çekildi ve kur'a Yunus Peygamber'e çıktı. Denize atıldığında büyük bir balık onu yuttu.¹¹⁰ “*Senden başka hiçbir ilâh yoktur. Seni eksikliklerden uzak tutarım. Ben gerçekten (nefsime) zulmedenlerden oldum*”¹¹¹ diye dua ederek Allah'tan affını istedi. Duası kabul edildi ve balık kendisini sağ olarak sahile attı. Kendisine gölge yapması için yanında kabak türü bir bitki olan geniş yapraklı yaktın bitkisi yaratıldı.¹¹² Yunus peygamberin başına bu olayın gelmesi kendisi hakkında bir ikaz mucizesi sayılır.

6.2. Müminleri İkaz

Bazen Yüce Allah iman ettiklerini söyledikleri halde sözlerinde durmamaları sebebiyle mucizelerle müminleri ikaz etmiştir.

İsrailoğulları buzağıya tapmaya başladıktan sonra Cenab-ı Allah onları affetmiş; sözlerini tutmaları için Sina Dağı'nı yerinden kopararak üzerlerine kaldırmıştır.¹¹³ Müfessirler çoğunlukla dağın gerçekten İsrailoğulları'nın üzerine kaldırıldığı şeklinde anlamışlardır.¹¹⁴ Bu durumda olay ikaz mucizesi sayılır.

Hz. Musa Tûr dağına gittiğinde Sâmirî diye bir adam bir buzağı heykeli yapıp İsrailoğulları'nı ona tapmaya ikna ettiği zaman geri döndüğünde tekrar onları Allah'ı inanmaya ve ibadet etmeye davet etti. Ancak onlar, “*Biz Allah'ı açıkça görmedikçe sana inanmayacağız*” demişlerdi. Bunun üzerine Yüce Allah'ın gönderdiği yıldırım onları çarpmıştı.¹¹⁵ Âyette geçen “*Sonra ölümünüzün ardından sizi dirilttik ki şükredesiniz.*”¹¹⁶ ifadesini bazı müfessirler İsrailoğulları'nın gerçekten ölüp tekrar dirilttikleri, bazıları da İsrailoğulları'nın bayıldığı şeklinde

¹⁰⁹ el-Enbiyâ 21/87.

¹¹⁰ es-Sâffât 37/140-142.

¹¹¹ el-Enbiyâ 21/87-88; es-Sâffât 37/143-144.

¹¹² es-Sâffât 37/145-146; el-Kalem 68/49-50.

¹¹³ el-Bakara 2/63; en-Nisâ 4/154; el-A'râf 7/171.

¹¹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/538; Beydâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/85; Yazır, *Hak Dini*, 1/377; Karaman vd, *Kur'an Yolu*, 1/137.

¹¹⁵ el-Bakara 2/55-56; en-Nisâ 4/153.

¹¹⁶ el-Bakara 2/55-56.

yorumlamışlardır.¹¹⁷ Ölüp dirilme olayı gerçekleşmemiş olsa dahi yoğun şekilde meydana gelen yıldırım olaylarını Allah'ın İsrailoğulları'nı uyarısı şeklinde kabul etmek gerekir.

7. İnzar/Korkutma Mucizeleri

İnzâr korkutma anlamına gelmektedir. “*Biz mucizeleri sırf korkutmak için göndeririz*”¹¹⁸ âyetinden açıkça anlaşılacağı üzere mucizelerin amaçlarından birisi de inkârcıları korkutup daha iyi düşünmelerini ve sonuçta iman etmelerini sağlamaktır. Yüce Allah kendisine inanmayan kavimleri peygamberleri vasıtasıyla müteaddit defalar uyarmaktadır. Buna rağmen inanmamakta ısrar edip bir de gönderdiği peygambere eziyet etmeye başlayınca Yüce Allah son sözünü söyleyerek bundan sonra inanmamaları halinde kendilerini yok edecek bir azabın geleceğini, ya da peygamberi eliyle bir mucize göstererek buna rağmen inanmazlarsa helâk edileceklerini bildirilmektedir. Başka bir ifadeyle inzar mucizelerinden sonra hala münkirler inanmamaya devam edecekse artık helak edileceklerdir. İsyankâr kavimlerin kendileriyle korkutuldukları bu olaylara inzar mucizesi demeyi uygun bulduk. Kur'an'daki buna dair bazı örnekler şöyledir:

7.1. Nuh'un Gemisi

Yukarıda Nuh'un gemisini müminlerin ona binip ölümden kurtulmaları sebebiyle nusret mucizesi olarak değerlendirmiştir. Konuya inkârcılar açısından bakıldığında bu bir inzar mucizesi olmaktadır. İnkârcılar küfürlerinde inad edip “*Eğer doğrulardan isen, kendisiyle bizi tehdit ettiğin (azabı) getir!*”¹¹⁹ deyince kavminin yaptığı ezalara dayanamayan Nuh peygamber, “*Rabbim yeryüzünde kâfirlerden kimseyi bırakma*”¹²⁰ diyerek hepsinin helakini istedi. Allah da “*Gözetimimiz altında ve vahyimize göre gemiyi yap!*”¹²¹ buyurdu. Dolayısıyla gemi Nuh kavmi için bir inzâr mucizesi sayılır.

7.2. Vadilere Doğru Yayılan Bulut

Yüce Allah Âd kavmine Hûd'u peygamber olarak göndermişti. Âyetin ifadesiyle Hûd onlara, “*Ancak Allah'a ibadet edin, çünkü ben sizin adınıza büyük bir günün azabından korkuyorum*”¹²² diye onları uyarmıştı. Onlar ise “*Doğru*

¹¹⁷ Razî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/521; Beydavî, *Envârü't-tenzil*, 1/81. Yazır, *Hak Dini*, 1/357; Karaman ve dğr., *Kur'an Yolu*, 1/125.

¹¹⁸ el-İsrâ 17/59.

¹¹⁹ Hûd 11/32.

¹²⁰ Nûh 71/26.

¹²¹ Hûd 11/37.

¹²² el-Ahkâf 46/21.

söyleyenlerden isen bezi tehdit ettiğin şeyi başımıza getir!” diyerek iman etmemekte direndiler. Yüce Allah onları inzar mucizesi olarak bir bulut gönderdi. “O azabı vadilerine doğru yayılan bir bulut olarak gördüklerinde, ‘Bu, bize yağmur getiren bir buluttur’ dediler. Hûd, ‘Hayır, o sizin acele gelmesini istediğiniz şeydir. İçinde elem dolu bir azabın bulunduğu bir rüzgârdır’ dedi.”¹²³ Sonra bu bulut tarafından gelen rîh-ı sarsar,¹²⁴ yani soğuk veya gürültülü bir fırtına ile helâk edildiler.¹²⁵ Bu olayı başı itibariyle inzar, sonu itibariyle bir helak mucizesi olarak sayabiliriz.

7.3. Salih’in Devesi

Salih peygamber Semûd kavmine gönderilmişti. Onlar kendisinin güvenilir bir kişi olduğunu,¹²⁶ kendilerinden herhangi bir ücret istemediğini¹²⁷ bildikleri halde iman etmediler. Kendisinin büyülenmiş bir kişi olduğunu iddia edip eğer doğru söylüyorsa kendilerine bir mucize (âyet) getirmesi¹²⁸ gerektiğini söylediler. Allah da onlara mucize olarak bir dişi deve verdi.¹²⁹ “*Sakın ona bir kötülük dokundurmayın, yoksa büyük bir günün azabı sizi yakalar*” diyerek onları uyardı. Fakat onlar deveyi kestiler. Bundan pişman olsalar da azap onları yakaladı.¹³⁰ Deve Semûd kavmi için bir inzar mucizesi idi. “*Biz mucizeleri yalnızca korkutmak için göndeririz.*”¹³¹âyeti Semûd kavmine verilen deve mucizesi içindir.

7.4. Mısırlılara Verilen Afetler

Hz. Musa Firavun ve kavmine mucize olara yed-i beyzasını ve asası vasıtasıyla bazı mucizeleri gösterdiği halde iman etmemekte ısrar ettiler. Sonuçta Yüce Allah kendilerine katlık, tufan, çekirge, haşere (buğday güvesi), kurbağa ve suyun kana dönüşmesi gibi afetleri verdi.¹³² Allah bunlarla onları korkuttu. Fakat yine iman etmemekte ısrar ettiler. Sonra Hz. Musa’ya bir gece İsrailoğulları’nı alıp Mısır’dan çıkmasını emretti. Asasını vurduktan sonra Kızıldeniz’de açılan kısımdan geçtikten sonra Firavun ve ordusu orada boğuldu. Afetler Firavun ve tabileri için birer inzar mucizesi idi.

8. Helâk Mucizeleri

¹²³ el-Ahkâf 46/24.

¹²⁴ el-Kamer 54/19.

¹²⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/4643.

¹²⁶ eş-Şu‘arâ 26/143.

¹²⁷ eş-Şu‘arâ 26/143.

¹²⁸ eş-Şu‘arâ 26/153.

¹²⁹ eş-Şu‘arâ 26/153-156.

¹³⁰ eş-Şu‘arâ 26/155-157.

¹³¹ el-İsrâ 17/59.

¹³² el-A‘râf 7/130-136.

Sadece inkâr etmekle yetinmeyip Peygamber'e ve ona inananlara zulmeden kavimleri Yüce Allah'ın olağanüstü bir şekilde helâk etmesine helâk mucizesi diyoruz. Kur'an'da, “*Nuh, Âd ve Semûd kavimlerinin, İbrahim kavminin, Medyen halkının ve altüst olan şehirlerin*”¹³³ zulümleri sebebiyle helâk edildikleri beyan edilmiştir. “*Kimini de suda boğduk*”¹³⁴âyetiyle bunlara Firavun ve kavmi de eklenmiştir.

8.1. Nuh Kavminin Helâki

Nuh kavmi kendilerine gösterilen mucizelere rağmen inanmama konusunda ısrarcı olmakla yetinmeyip inananlara baskı yapmaya başlamışlar ve Nuh'tan etrafındakileri kovmasını istemişlerdi.¹³⁵ Hz. Nuh onlara, kendilerinden bir herhangi bir mal istemediğini, mükâfatını Allah'tan beklediğini, iman edenleri kovarsa kendisini Allah'tan başka kimsenin koruyamayacağını, Allah'ın hazinelerinin yanında olmadığını, gaybı bilmediğini, kendisinin melek de olmadığını, kendilerinin hor gördüğü inananları hor görürse gerçekten zulmetmiş olacağını söyledi.¹³⁶ Onlar da “*Ey Nûh! Bizimle tartıştın ve tartışmayı uzattın. Eğer doğru söyleyenlerden isen, haydi kendisiyle bizi tehdit ettiğin azabı getir.*”¹³⁷ dediler. Yüce Allah, Nûh'a, “*daha önce iman etmiş olanlardan başka, artık hiç kimse iman etmeyecek*” buyurarak “*gözetimimiz altında ve vahyimize göre gemiyi yap!*”¹³⁸ diye emretti. Nûh gemiyi yapmaya devam ederken, kavmi kendisiyle alay etmeye devam etti.¹³⁹ Geminin yapımı bitince Nûh kendisine inananları ve bazı hayvanları gemiye aldı. Şiddetli bir şekilde yağmur yağdı, gözlerinin gördüğü her yer suyla kaplandı. Gemiye binmeyenler öldü. Allah yeryüzüne suyunu yutmasını, gökyüzüne de suyunu tutmasını emretti. Sular çekildi. Gemi Cudi'ye oturdu.¹⁴⁰ Gemidekiler yere indi. Câhız'a göre tufan Nûh peygamberin en son ve en büyük mucizesi idi.¹⁴¹

8.2. Âd Kavminin Helâki

Yemen'de yaşayan Âd kavmine Hz. Hûd peygamber olarak gönderilmişti. Hz. Hûd kavmini Allah'tan başkasına ibadet etmemeye davet etmiş, onlar ise

¹³³ et-Tevbe 9/70.

¹³⁴ el-'Ankebût 29/40.

¹³⁵ Hûd 11/30.

¹³⁶ Hûd 11/30-31.

¹³⁷ Hûd 11/32.

¹³⁸ Hûd 11/36-37.

¹³⁹ Hûd 11/38.

¹⁴⁰ Hûd 11/45.

¹⁴¹ Câhız, *Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin Delilleri*, 86-87. Nuh kavminin helaki hakkında geniş bilgi için bk. Resul Ertuğrul, “Kur'an'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu I”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2017), 171-174.

“kendilerine apaçık bir beyine (mucize) getirmediği”¹⁴² iddiasında bulunmuşlar ve “Rabbimiz dileseydi elbette melekleri indirirdi; onun için biz sizinle gönderilen şeyleri inkâr ediyoruz”¹⁴³ diyerek ona inanmayı reddetmişlerdi. Öyle anlaşılıyor ki onların, Hûd peygamberi getirmemekle itham ettikleri apaçık mucize, Hz. Hûd’un gösterdiği değil de, kendilerinin istediği mucize idi. Onlar Allah’tan kendilerine bir melek indirmelerini istemişti ve Yüce Allah tarafından onların taleplerine müsbet cevap verilmemişti. Âd kavmi Hûd’u yalanlamaya devam etti.¹⁴⁴ Allah da ceza olarak, onları yedi gece sekiz gün süren bir rüzgârla buldukları yerde hurma kütükleri gibi yere sererek helâk etti.¹⁴⁵ Âyetlerde Âd kavminin zulümleri sebebiyle helâk edildiği belirtilmiştir.¹⁴⁶

8.3. Semûd Kavminin Helâki

Hz. Sâlih, Suriye ile Hicaz arasındaki Hicr bölgesinde yaşayan ve Kur’an’da ashâbü’l-Hicr¹⁴⁷ adıyla geçen Semûd kavmine peygamber olarak gönderilmişti. Fakat onlar Sâlih peygamberi yalanlamaya devam ettiler. Sâlih peygamber onlara, “kendilerine gönderilmiş güvenilir bir peygamber olduğunu, Allah’a karşı gelmekten sakınıp kendisine itaat etmeleri” konusunda nasihatta bulundu ise de yeryüzünde fesat çıkarmaya devam ettiler.¹⁴⁸ Sâlih peygamber “büyülenmiş”¹⁴⁹ olmakla itham ettiler ve inatla ondan mucize istediler. O da “İşte size bir dişi deve!” diyerek mucize olarak gelen bu deve ile su hakkını onunla paylaşmalarını istedi. Ona bir kötülük yaparlarsa “büyük bir günün azabı sizi yakalar” diye onları ikaz etti.¹⁵⁰ Müfessirler devenin mucize oluşu hususunda ittifak etmekle birlikte, kayadan çıkması yönüyle mi?, içtiği su kadar süt vermesi bakımından mı?, yoksa aşırı derecede yiyecek tüketmesi ve su içmesi yönüyle mi mucize olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir.¹⁵¹

Semûd kavminden bozguncu dokuz kişi,¹⁵² deveyi kesip parçaladılar, sonra da Hz. Sâlih’i tehdit etmeye başladılar.¹⁵³ O da nihayet kendilerine üçüncü günün

¹⁴² Hûd 11/53.

¹⁴³ Fussilet 41/14.

¹⁴⁴ el-Kamer 54/18.

¹⁴⁵ el-Kamer 54/19-20; el-Hâkka 69/7.

¹⁴⁶ Hûd 11/113.

¹⁴⁶ Bk. Ertuğrul, “Kur’an’da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu I”, 174-178.

¹⁴⁷ el-Hicr 15/80.

¹⁴⁸ eş-Şu‘arâ 26/143-152.

¹⁴⁹ eş-Şu‘arâ 26/153.

¹⁵⁰ eş-Şu‘arâ 26/154-155.

¹⁵¹ Halil İbrahim Bulut, “Sünnî Gelenekte Mucize Kavramı ve Hz. Salih’in Deve Mucizesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2004), 145.

¹⁵² en-Neml 27/48.

¹⁵³ el-A‘râf, 7/77.

sonunda istedikleri azabın geleceğini bildirdi.¹⁵⁴ Dördüncü günün sabah vaktinde korkunç bir gürültü duyuldu. Ardından şiddetli bir yer sarsıntısıyla birlikte gelen taş yağmuru (racfe) ile helâk edildiler.¹⁵⁵ Semûd kavminin helâk şekli bazı âyetlerde “şâ ‘iġatü’l- ‘azâbi’l-hûn” (alçaltıca ve öldürücü ölüm, yıldırım)¹⁵⁶ kavramlarıyla ifade edilmiştir. Muhtemelen bu taş yağmuru volkan patlaması sonucunda meydana gelmişti. Klasik tefsirlerde bu olay mahiyeti bakımından hissî mucizeye uygun şekilde dile getirilmiştir.¹⁵⁷

8.4. İbrahim Kavminin Helâki

Halk arasında İbrahim kavminin helâki şöhret bulmamakla birlikte, “*Onlara ... İbrahim kavminin..., ve alt üst olmuş şehirlerin haberi ulaşmadı mı?*”¹⁵⁸ âyetinden Nemrud ve kavminin de helâk edilen kavimler arasında olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Kur’an ve hadislerde Nemrud ve kavminin nasıl helâk edildiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte Nemrud’un ölümüne bir sivrisineğin sebep olduğu hususunda yaygın bilgi vardır. Sa‘lebî ve Begavî’ye göre İbrahim kavminin helâki “*nimetin kesilmesi ve Nemrud’un ölmesi*”¹⁵⁹ yoluyla gerçekleşmiştir. Öyle anlaşılıyor ki Hz. İbrahim’i ateşe atıp yakmak istedikten sonra Nemrud’un ömrü fazla uzun olmamış, onun ölümünden sonra çevresindekiler de durumu toparlayamamışlardı. Muhtemelen kıtlık ve iç isyan gibi sebeplerle dağılmışlardı.

8.5. Lût Kavminin Helâki

Hz. İbrahim’in yeğeni olan Lût, Sodom ahalisine peygamber olarak gönderilmişti. Sodomlular’dan Allah’a karşı gelmekten sakınmalarını, peygamber olarak kendisine itaat etmelerini, kadınlar yerine erkeklerle beraber olmanın büyük günah ve ahlaksızlık olduğunu hatırlatarak bu kötü fiilden vazgeçmeleri istedi, eğer vazgeçmezlerse Allah’ın azabının geleceğiyle onları korkuttu. Ancak Sodom halkı

¹⁵⁴ Hûd 11/65.

¹⁵⁵ el-A‘râf, 7/78.

¹⁵⁶ Fussilet 41/17.

¹⁵⁷ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 5/1516; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf es-Se‘âlibî, *el-Cevâhiru’l-hisân fî tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ali Mu‘avvid & Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1418). 3/52, Semud kavminin helâki hakkında geniş bilgi için bk. Resul Ertuğrul, “Kur’an’da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu I”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2017), 178-181.

¹⁵⁸ et-Tevbe 9/70;

¹⁵⁹ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed b. Ferrâ el-Begavî, *Me‘âlimü’t-tenzîl fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1420), 4/72; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es- Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Ebû Muhammed b. ‘Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1422/2002), 5/67.

Lût peygamberin tavsiyelerini dinlemedi. Sonunda “(Yaptıklarımızın kötülüğü ve azaba uğrayacağımız konusunda) doğru söyleyenlerden isen Allah’ın azabını bize getir”¹⁶⁰ diyerek inkârlarını ve sapıklıklarını sürdürmeye devam ettiler. Hz. Lût onlardan o kadar bıkmıştı ki, sonunda “Ey Rabbim! Şu bozguncu kavme karşı bana yardım et, dedi.”¹⁶¹ Akabinde Allah insan suretinde bazı melekleri kendisine gönderdi. Sodom halkı onlara da kötülük yapmak istediler. Melekler Lût ve ona inananları kurtardı, Sodom ahalisi ise (taş) yağmuru¹⁶² ve gökten gelen bir azap¹⁶³ ile helâk edildiler.¹⁶⁴

8.6. Medyen Halkının Helâki

Hz. Şuayb, Medyen halkının peygamberiydi. Onları Allah’ı inanıp putları inkâr etmeye, kendisini peygamber olarak tanıyıp Allah’ı kulluk etmeye,¹⁶⁵ ölçü ve tartıda doğru olmaya, insanlar arasında adaletle hükmetmeye, haksızlık yapmamaya, yeryüzünde bozgunculuk çıkarmamaya¹⁶⁶ davet etti. Ancak Medyenliler onu dinlemediler, tavsiyelerine uymadılar. Sonunda Şuayb peygamber, yapılan ikazlara kulak asmamaları halinde Nûh, Hûd, Sâlih ve Lût peygamberlerin kavimleri gibi başlarına bir felaket geleceğini bildirdi.¹⁶⁷ Fakat onlar Hz. Şuayb’ın uyarılarını dinlemedikleri için şiddetli bir yer sarsıntısı (*racfe*),¹⁶⁸ şiddetli bir ses (*sayha*)¹⁶⁹ ve gölge günü azabı (*azâbu yevmi’z-zulle*)¹⁷⁰ ile helâk edildiler.¹⁷¹ Hz. Şuayb ve ona inananlar ise bu helâkten kurtuldular. Medyenlileri helak eden *racfe* ve *sayhanın*, bir volkan patlaması olduğu ifade edilmiştir.¹⁷²

¹⁶⁰ el-Ankebût 29/29.

¹⁶¹ el-Ankebût 29/30.

¹⁶² el-A’râf 7/84; eş-Şuarâ 26/173; en-Neml 27/58.

¹⁶³ el-Ankebût 29/34.

¹⁶⁴ Lût kavminin helâki hakkında geniş bilgi için bk. Resul Ertuğrul, “Kur’an’da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu II”, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7 (Haziran 2018), 145-173.

¹⁶⁵ eş-Şu’arâ 26/176-179; el-A’râf 7/85.

¹⁶⁶ el-A’râf 7/85-86, 90; Hûd 11/84-86; eş-Şu’arâ 26/181-183.

¹⁶⁷ Hûd 11/89.

¹⁶⁸ el-A’râf 7/91; el-Ankebût 29/37.

¹⁶⁹ Hûd 11/94.

¹⁷⁰ eş-Şu’arâ 26/189.

¹⁷¹ et-Tevbe 9/70.

¹⁷² Medyen halkının helâki hakkında geniş bilgi için bk. Ertuğrul, “Kur’an’da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu II”, 152-154.



8.7. Firavun ve Kavminin Helâki

Helâk edilen kavimlerden biri de Hz. Musa'ya inanmamakta direnen, kendisini öldürmeye çalışan ve İsrailoğulları'na da çeşitli zulümler yapan Firavun ve tabileridir.¹⁷³

Helâk edilen kavimlerin sadece inkârcı olmaları sebebiyle değil, bunun ötesinde peygamberlere ve inananlara zulmetmeleri ve Allah'ın kudretini test etmeye kalkışmaları sebebiyle helâk edildikleri anlaşılmaktadır.

8.8. Ashâbü'l-Karye'nin Helâki

¹⁷³ Firavun ve kavminin helâki hakkında geniş bilgi için bk. Ertuğrul, "Kur'an'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu II", 154-159.

Köy ve küçük kasabalara Arapçada karye denilmektedir. Kur'an'da Mekke ve Kudüs gibi büyük yerleşim merkezleri için de karye kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. “Ashâbü'l-karye” tabiriyle böyle bir yerleşim merkezinde oturan insanlar kastedilmiştir. Yüce Allah'ın beyanına göre “ashâbü'l-karye”ye önce iki elçi (mürsel) gönderilmiş, ancak bu topluluk onları dinlememiştir. Daha sonra Yüce Allah üçüncü bir elçi göndererek bu iki elçiye destek vermiştir. Şehrin öbür ucundan bir adam gelerek halkına bu elçilere tabi olmalarını istemiş, ancak şehir halkı bu elçileri dinlemediği gibi bu adamı da öldürmüşlerdi. Netice itibarıyla Allah'ın elçilerine inanmayan ve kendilerinden olan mümin bir kişiyi öldüren bu topluluk müthiş bir sesle (sayha) helâk edilmiştir.¹⁷⁴

9. İmanın Takviyesi

9.1. Âhirete İmanın Takviyesi

Kur'an'daki bazı örnekler ahirete iman meselesinin geçmiş ümmetlerde mucize yoluyla takviye edildiği anlaşılmaktadır. Bunun en açık örneği Ashab-ı Kehf olayıdır.

Kehf Sûresi'nin 9-26. âyetlerinde, halk arasında Yedi Uyuyanlar diye bilinen Ashâb-ı Kehf olayı anlatılmaktadır. Buna göre Allah'ın varlığına ve birliğine inanan ve tam olarak ne zaman ve nerede yaşadıkları tam olarak bilinmeyen bir grup genç, putperest olan kavminin inançlarına karşı çıkmış, sonuçta kavmi taşlanarak öldürülmekten veya zorla din değiştirmekten kurtulmak için bir mağaraya sığınmışlardı. Yanlarındaki köpekleriyle birlikte bu gençler sığındıkları mağarada derin bir uykuya dalmışlar ve 309 yıl sonra uyanmışlardı.¹⁷⁵ Yüce Allah bu olayı insanlara kıyametin hak olduğunu bildirmek üzere anlattığını beyan etmektedir: “*Böylece biz, (insanları) onların halinden haberdar ettik ki, Allah'ın va'dinin hak olduğunu ve kıyametin gerçekleşmesinde de hiçbir şüphe olmadığını bilsinler...*”¹⁷⁶

Hz. İbrahim'in parçalayıp her parçasını bir dağın başına koyduğu kuşların çağırdığı zaman kendisine uçarak gelmesi, Hz. Musa zamanında öldürülen bir kişinin bedenine kesilen hayvanın bir parçasının vurulmasıyla dirilip katilini haber vermesi ve Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi mucizeleri de bir yönüyle ahirete iman takviye eden mucizelerdir.

¹⁷⁴ Yâsîn 36/13-29. Ashâbü'l-karye hakkında geniş bilgi için bk. Abdullah Aydemir, “Ashâbü'l-Karye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/468-469.

¹⁷⁵ el-Kehf 18/9-26. Geniş bilgi için bk. İsmet Ersöz, “Ashab-ı Kehf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/466.

¹⁷⁶ el-Kehf 18/21.

İnşikak-ı kamer mucizesinin de ahirete imanı destekleyici bir özelliği vardır. Çünkü birkaç âyet sonra kıyametin kopuş sahnelerinden söz edilir. Dolayısıyla bu mucize aynı zamanda ahiretin de kesin olarak var olacağını gösterir.

9.2. Mü'minlerin İmanını Takviye

İnşikâk-ı kamer mucizesinin buna örnek olduğu söylenebilir. Kamer suresinin birinci âyetinde geçen “İkterabeti’s-sâ’a ve’nşakka’l-kamer”¹⁷⁷ ifadesi müfessirler tarafından genellikle “Kıyamet yaklaştı, Ay yarıldı” şeklinde anlaşılmıştır. Kelâmcılar da Ayın ikiye bölünmesi hadisesini Hz. Peygamber’in en önemli hissî mucizesi olduğunu ifade etmişlerdir. Son dönemde yaşayan bazı müfessirler ve araştırmacılar ise inşakka fiilin gelecek zaman kipiyle anlaşılmasının Kur’an mantığı açısından daha isabetli olacağını savunmaktadırlar. Bu konudaki üçüncü görüş ise ayetin mecaz anlamında olup gerçeğin açık ve belirgin olduğu anlamına geldiği şeklindedir.¹⁷⁸

Başta Buharî ve Müslim olmak üzere birçok hadis müellifi tarafından rivayet edilen inşikak-ı kamer rivayetleri sahabeden Ali b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Mes’ûd, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Enes b. Mâlik, Cübeyr b. Mut’im ve Huzeyfe b. Yemân’dan gelmiştir.¹⁷⁹ Tefsirciler ve kelamcılar çoğunlukla hicretten önce Mekke’de meydana gelen olayın müşriklerin talebi üzerine gerçekleştiğini ileri sürseler de, sadece Enes b. Mâlik’ten gelen rivayetlerde olayın müşriklerin talebi üzerine gerçekleştiği ifade edilir, diğer sahâbilerden gelen rivayetlerde böyle bir kayıt bulunmamaktadır. Hz. Enes’in o sırada Medine’de küçük bir çocuk olduğu bilinmektedir. Onun bu rivayeti diğer sahâbilerden işittiği açıktır. Ancak onların rivayetlerinde böyle bir kayıt yoktur. Bu kaydın olmaması olayın bir hidayet ve irşad mucizesi olmadığını, genelde nusret mucizesine dahil edilebileceğini, özelde ise müminlerin imanını takviye için meydana geldiğini söyleyebiliriz.

Diğer taraftan bazı araştırmacılar Kur’an’da müşriklerin ısrarlı bir şekilde Hz. Peygamber’den mucize talep etmelerine karşılık bu taleplerine olumsuz cevap verildiğini dikkate alarak, Hz. Peygamber’in tek hidayet mucizesinin Kur’an olduğunu, Kur’an’ın dışında herhangi bir hidayet mucizesinin bulunmadığını ileri sürmektedirler.¹⁸⁰ Biz de hidayet mucizesiyle sınırlı kalmak kaydıyla bu görüşü

¹⁷⁷ el-Kamer 54/1.

¹⁷⁸ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 205-212; İlyas Çelebi, “İnşikâku’l-Kamer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/341-345.

¹⁷⁹ Konuyla ilgili hadislerin tahlili için bk. Hüseyin Akgün, “İnşikâk-ı Kamer Hâdisesi (Rivayetlerin Aslu’l-Hadis ve Hadis Coğrafyası Açısından Ele Alınması)”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 3 (Hariran 2018), 33-54.

¹⁸⁰ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 202.

kabul ediyoruz. Ancak Hz. Peygamber'in hidayet mucizesi cinsinden hissî mucizesinin olmaması, başka maksatlarla meydana gelecek olan hissî mucizelerinin olmamasını gerektirmez. Bu araştırmada görüldüğü üzere gayesi bakımından mucizeleri dokuz kısma ayırmak mümkündür. Hz. Peygamber'in gayesi bakımından hidayet, yapısı bakımından hissî mucize kısmına dahil olan bir mucizesi olmasa dahi; gayesi bakımından diğer mucize kısımlarına dahil olan, ancak yapısı bakımından hissî mucize kısmına giren mucizeleri vardır. Müfessirlerin ve kelâmcıların Kur'an'da mucize olarak kabul ettikleri olayları bu sınıflara dahil etmek mümkündür.

Sıra	Gayesi Bakımından Kur'an'da Mucize Çeşitleri	Miktarı
1	İ'lâm/Bildirim Mucizeleri	4
2	Hidayet/İrşad Mucizeleri	9
3	Nusret Mucizeleri	7
4	İkram Mucizeleri	20
5	İsmet Mucizeleri	9
6	İkaz Mucizeleri	3
7	İnzar Mucizeleri	9
8	Helak Mucizeleri	8
9	İman Esaslarını Takviye Mucizeleri	2 (5)
	Toplam	71

Bu tablo takribî bir durumu ifade eder. Zira burada yer alan bazı olayların bazı müfessirlere göre mucize sayılmaması veya olağanüstü nitelikli görmediğimiz için makalede yer vermediğimiz bazı olayların ise mucize sayılması mümkündür. Diğer taraftan aynı olayın birkaç amacı olması sebebiyle onu birden fazla yerde saymak da mümkün görünmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada, Kur'an'da zikredilen ve müfessirler tarafından genellikle mucize olduğu kabul edilen yetmiş dolayında olay tespit edilmiştir. Bu olaylardan birkaçının olağanüstü olup olmadığı klasik müfessirler tarafından da tartışılmıştır. Ancak büyük çoğunluğunun hâriku't-tabîa olduğu hususunda ittifak edilmiştir. Tabii olarak mucizenin tabiat kanunlarına aykırı olamayacağını iddia edenler bu ittifaka dahil değildir.

Kelâmcılar mucizelerin daha çok yapısı itibarıyla kısımları üzerinde durmuş, gayesi bakımından taksimatına pek önem vermemiş ve mucizenin ana gayesinin “peygamber olduğunu iddia eden bir zatın nübüvvetini ispat etmek” olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak mucize örnekleri tek tek incelendiğinde mucizenin ana gayesinin nübüvveti ispat vasıtası olduğunu söylemek bir hayli zor görünmektedir. Kur’an’da zikri geçen yetmiş kadar mucizeden dördünün bir zata peygamber olduğunu bildirmek; dokuzunun bir peygamberin muhatabına peygamber olduğunu ispat; yedisinin inananlara yardım; yirmisinin peygambere yardım; dokuzunun peygamberi, kutsal mekânları ve inananları korumak; üçünün peygamberi veya inananları uyarmak; dokuzunun inanmamaları halinde inkârcıları şiddetli bir azabın geleceğiyle korkutmak; sekizinin inkârcıları helâk etmek; birincil amaç olarak ikisinin ikincil amacıyla birlikte beşinin iman esaslarını takviye etmek maksadıyla gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Gayesi bakımından dokuz kısma ayrılan mucizeleri daha da indirgemek mümkündür: İ’lâm ve hidayet mucizelerini “bir zatın peygamber olduğunu bildirme ve ispat”; nusret, ikram, ismet ve ikaz mucizelerini “peygamberlere ve inananlara yardım”; inzar ve helâk mucizelerini “inkârcıları korkutma ve helâk etme” başlıkları altında toplayabiliriz. Buna göre mucizelerin gayesini, “peygamberin nübüvvetini ispat”, “inananlara yardım”; “münkirleri helak” veya “İman esaslarını takviye” şeklinde dört başlık altında incelemek mümkün görünmektedir.

Mucizeleri dokuz sınıfa ayırmış olmakla birlikte herhangi bir mucizenin tamamen tek bir sınıfa irca edilmesinin mümkün olmadığı da görülmektedir. Bunun üç sebebi vardır:

a. Herhangi bir mucize doğrudan hidayet/irşad mucizesi sayılmasa bile, netice itibarıyla her mucize bir zatın peygamber olduğunu gösterdiğinden dolayı olarak bütün mucizeler hidayet mucizesi hükmündedir. Mesela bir mucizenin temel amacı inkârcıları helâk etmek olabilir. Ancak dolaylı olarak bu olay bir zatın peygamber olduğunu ispat edici bir özellik kazandığından aynı zamanda hidayet mucizesi sayılmaktadır. Fakat helak sebepleri zuhur ettikten sonra iman kabul edilmez.

b. Bazen aynı mucize farklı durumlarda farklı amaçlarla ortaya çıkmaktadır. Mesela yed-i beyza ve asa mucizeleri ilk önce Hz. Musa’ya kendisinin peygamber olduğunu bildirmek (i’lâm) maksadıyla ortaya çıkarken, Firavun ve tâbilerine gösterildiklerinde hidayet/irşad amacını taşımaktadırlar.

c. Bazı mucizelerin birincil amaçlarının yanı sıra ikincil amaçları da vardır. Mesela parçalanmış ve her parçası bir dağın tepesine konulmuş olan kuşların Hz. İbrahim'in onları çağırmasıyla gelmelerinin birinci amacı peygambere ikram; ikincil amacı ise inananların ahirete imanlarını takviyedir.

Toplam mucizeler içinde nusret mucizelerinin çoğunlukta olduğu dikkate alındığında mucizelerin en önemli amacının müminlere yardım olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte hangi mucize kısmına girerse girsin netice itibariyle bütün mucizelerin bir zatın peygamber olduğunu ispat etmesi gibi bir fonksiyonu olduğundan, müfessirler ve kelamcılar gibi biz de mucizenin en önemli amacının bir zatın nübüvvetini ispat olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu hususu tek amaç gibi ele almanın da doğru olmadığını vurgulamamız gerekir.

Mucizenin temel amacının hidayet ve irşad olduğunu ileri sürmek, diğer mucize çeşitlerini izah edilemez hale getirir. Çünkü hidayet mucizelerinin temel özelliklerinden birisi tehadîdir. Hidayet mucizelerinin dışındaki mucizelerin böyle bir özelliği yoktur. Sözgelimi Hz. Musa'nın Tuva vadisinde bulunduğu sırada elini koynuna sokup çıkardığında elinin bembeyaz olması ve asanın yılanı dönüşmesi mucizelerinde tehadî yoktu; ancak aynı mucizeler Firavun ve tabilerine gösterildiği zaman bunlarda tehadî vardı. Peygamberlerin elinde zuhur eden bütün olağanüstü olaylar dikkate alındığında, mucizenin en temel özelliğinin bir peygamberin elinde zuhur etmesi ve olağanüstü/harikulâde bir niteliğe sahip olması olduğunu söyleyebiliriz. Olağanüstülüğü de sadece tabiatı ihlal edici/hâriku't-tabîa nitelikte olmakla sınırlanamamak gerekir. Nitekim haberî mucizelerde olağanüstü olan, olayın kendisi değil, beşerî imkânlarla gerçeğe ait bilgiye ulaşma imkânı olmadığı halde peygamberlerin doğru bilgiyi vermiş olmalarıdır.

Bütün yardım mucizeleri tehadî özelliğine sahip olmamakla birlikte olağanüstü olma özelliğine sahiptirler. Bir peygamberin elinde zuhur etmeleri sebebiyle bunları da mucize olarak kabul etmemiz gerekir.

Yapısı bakımından mucizeler hissî, haberî ve aklî olmak üzere üç kısma ayrılmışlardır. Müşriklerin Hz. Peygamber'den hissî mucize talepleri karşısında Cebâb-ı Allah'ın onların bu taleplerini olumsuz karşılması ve nazarları Kur'an'a çevirmesi, Hz. Peygamber'in Kur'an'dan başka bir mucizesinin bulunmadığını göstermez. Sadece amacı itibariyle hidayet mucizesi kabilinden bir hissî mucizesi olmadığı söylenebilir. Çalışmamızda gerek diğer peygamberlere, gerekse Hz. Peygamber'e ait olsun hidayet mucizesinin dışında birçok hissî mucizesinin bulunduğu açıkça görülmektedir.

Mucize konusunun anlaşılması için onu hem yapısı, hem gayesi itibariyle değerlendirmek gerekir. Sadece yapısı itibariyle yapılan değerlendirmeler bizi yanlış sonuçlara götürebilir.

Kelâmcıların mucize konusunda tehaddî şartını ileri sürmeleri pek çok hârikulâde olayın mucize kapsamının dışında kalması sonucunu doğurmaktadır. Fakat bu durumda mucize sayılmayan olaylara ne ad verileceğini de tasrih etmemişlerdir. Diğer taraftan mucize tanımlarına tehaddî şartını koymakla birlikte, mucize için verdikleri örneklere bakıldığında tehaddî özelliğini taşımayan pek çok olağanüstü olaya mucize dedikleri görülmektedir. Bu da bir çelişkidir. Bu çelişkiyi ortadan kaldırmak için mümkün olduğu kadar olağanüstü nitelikli olayları mucize kapsamında değerlendirmek gerekir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 8 cilt. Mısır: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Akgün, Hüseyin. “İnşikâk-ı Kamer Hâdisesi (Rivayetlerin Aslu’l-Hadîs ve Hadis Coğrafyası Açısından Ele Alınması)”. *Siyer Araştırmaları Dergisi* 3 (Hariran 2018), 33-54.
- Atik, Bilal. *Kur’an’a Göre Değişmeyen Sünnetullah Olarak Mucize Olgusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Bakkal, Ali. “Hz. Peygamber’in Düşmanlarından Korunması”. *Diyanet İlmî Dergi* 56/2 (2020), 493-522.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed b. Ferrâ el-. *Me’âlimü’t-tenzîl fî tefsîri’l-‘Kur’ân*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1420.
- Beydâvî, Nâsîrüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envâru’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşlî. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1418.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Şahîhu’l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Bulut, Halil İbrahim. “Mûcize”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/350-352. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

- Bulut, Halil İbrahim. Nübüvvetin İspatında Mucize. İstanbul: Araştırma Yayınları,2016.
- Bulut, Halil İbrahim. “Sünnî Gelenekte Mûcize Kavramı ve Hz. Salih’in Deve Mûcizesi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2004): 137-150.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb. *H.z.Muhammed’in Nübüvvetinin Delilleri (Hucecû’n-nübüvve)* (metin-çeviri). çev. İbrahim Halil Erdoğan. Kayseri: Kimlik Yayınları, Kayseri 2017.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu’l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi* (metin-çeviri). çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çelebi, İlyas. “İnşikâku’l-Kamer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/341-345. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ersöz, İsmet. “Ashab-ı Kehf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/465-467. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ertuğrul, Resul. “Kur’an’da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu I”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2017), 164-185.
- Ertuğrul, Resul. Kur’an’da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu II”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Haziran 2018), 145-173.
- Fahreddin er-Râzî Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn et-Teymî. *Mefâtîhu’l-ğayb – et-Tefsîru’l-kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420.
- Fahreddin er-Râzî. *el-Metâlibü’l-‘âliye mine’l-‘ilmi’l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1987.
- Fayda, Mustafa. “Fil Vak‘ası”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/70-71. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyâd b. Manzûr, *Me‘âni’l-Kur‘ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd.. Mısır: Dâru’l-Mısriyye, 1955.
- Harman, Ömer Faruk. “Hâbil ve Kâbil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/376-378. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Harman, Ömer Faruk. “İsâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/ 465-472. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Harman, Ömer Faruk. “Ya‘kûb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/274-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2313.
- İbn ‘Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahman b. Temâm b. ‘Atıyye el-Endelûsî. *el-Muḥarreru’l-vecîz fî tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1422.

- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. el-Münzir. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Suudi Arabistan: MektebetüNizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed. *Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve (Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı)*. çev. M. Şerif Eroğlu & Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, 2017.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007.
- Karaman vd. *Kur'an Yolu – Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kitab-ı Mukaddes, *Eski ve Yeni Ahit*. İstanbul 1998.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâselîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Şahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/181-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Öztürk, Mustafa. “Mü'tefike”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/185-186. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Pezdevi, İmam Ebu Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-. *el-Keşf ve'l-beyân'an tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- Se'âlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhiru'l-hısân fi tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali Mu'avvid & Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418.
- Semerkindî, *Bahru'l-'ulûm*. Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim. Beyrut: 1413/1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.15/297.
- Ulutaş, Yasin. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Mucize Anlayışları*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

- Yavuz, Salih Sabri. “Mi‘rac”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahiy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/440-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, t.y.
- Yeprem, Mustafa Saim. *Mâtürîdî’nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf ‘an hakâ’ik-ı gâvâmiği’t-te’vil*. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407.

Hicri IV. Yüzyıl Gramercilerinin Nahiv Tanımları Bağlamında Sarf Nahiv İlişkisi

The Morphology-Syntax Relationship in the Context of Grammar Definitions of 4th Century Hijri Grammarians

Recep KIRCI – Tunahan ERDOĞAN

Öğr. Gör. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı ABD, rkirci@pau.edu.tr, Orcid ID: 0000-0003-0893-6885

Dr., Tunahan Erdoğan, tunahanerdogan1234@hotmail.com, Orcid ID: 0000-0003-3374-6063

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	7 Temmuz / July 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	16 Eylül / September 2021
Yayın Tarihi – Date Published	25 Eylül / September 2021
Yayın Sezonu	Temmuz – Ağustos - Eylül
Pub Date Season	July – August - September

Atıf / Cite as: Kırıcı, R. -Erdoğan, T. (2021), Hicri IV. Yüzyıl Gramercilerinin Nahiv Tanımları Bağlamında Sarf Nahiv İlişkisi/ The Morphology-Syntax Relationship in the Context of Grammar Definitions of 4th Century Hijri Grammarians. Turkish Academic Research Review, 6 (3), 1214-1230. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/64962/963648>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Hicri IV. Yüzyıl Gramercilerinin Nahiv Tanımları Bağlamında Sarf Nahiv İlişkisi

Recep KIRCI – Tunahan ERDOĞAN

Öz

Bu çalışmada hicri IV. yüzyılda sarf ilminin nahiv ilminden ayrılıp müstakil bir bilim olması araştırılmıştır. Hicri IV. yüzyıl, İslam medeniyetinin altın çağı kabul edilmesi, müstakil sarf eserlerinin önceki yüzyıla oranla artması, tanımların yapılması, dil ile ilgili birçok çalışmanın ortaya konulması, Basra ve Kûfe ekolüne ek olarak Bağdat ekolünün ortaya çıkması gibi farklı açılardan İslam tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Dolayısıyla Müslümanlar tarafından bu yüzyılda yapılan çalışmalar İslam bilim tarihi açısından önem arz etmektedir. Hicri III. yüzyılda Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863), Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* isimli eserinden yararlanarak önceki dönemde dağınık olarak ele alınan sarf ait kuralları *et-Taşrif* isimli eserinde kaleme almıştır. Bahsi geçen yüzyılda müstakil sarf eserleri ortaya çıkmakla beraber sarf ile nahvin ayrılmaya başladığı da ifade edilmektedir. Ancak sonraki yüzyılda da (IV. yüzyıl) yine sadece sarf konularını ele alan Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Saîd el-Müeddîb (ö. 338/949) tarafından *Dekâiku't-taşrif*, Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) tarafından *et-Tekmile* isimli eserler kaleme alınmıştır. Bununla beraber sözü geçen yüzyılda (IV. yüzyıl) sarf nahiv ayrımının tekâmül edip sarfın nahivden tam olarak ayrılıp ayrılmadığı sorunu çalışmada ele alınmıştır. Bahsi geçen sorunun çözümü için IV. yüzyılda yapılan nahiv tanımları ve bazı eserler tetkik edilmiştir. Çalışmada ilk olarak Arap dili gramerini ortaya çıkaran sebepler, Arap dili gramerinin ortaya çıkışı ve Arap dili grameri dönemleri araştırılmış, devamında IV. yüzyılda yaşayıp nahvin tanımını yapan dil bilginlerinden İbnü's-Serrâc (ö. 316/926), ez-Zeccâcî (ö. 337/949), Ebû Alî el-Fârisî ve İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) nahiv tanımları ve konuya ilişkin kaleme aldıkları eserlerinin içeriği incelenerek sonuca gidilmiştir. Çalışmanın amacı nahiv tanımları ve eserlerin içeriğini tahlil yoluyla hicri IV. yüzyıldaki sarf-nahiv ilişkisini incelemektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, IV. Yüzyıl Gramercileri, Nahiv Tanımları, Sarf, Nahiv.

The Morphology-Syntax Relationship in the Context of Grammar Definitions of 4th Century Hijri Grammarians

Abstract

This study investigates the segregation of the grammar from the syntax and its emergence as an independent science in the hijri 14th century. The 14th century is an important turning point in the history of Islam from different aspects such as being the golden age of Islamic civilization, the increase in the number of grammar works compared to the former centuries, the making of definitions, the presentation of many studies on the language, the emergence of the Baghdad school in addition to the Basra and Kufe school. Therefore, the studies carried out by Muslims in this century are important for the history of Islamic science. In the 3rd Hijri century, Ebû Osman el-Mâzinî (d. 249/863) wrote down the rules belonging to the morphology, which were dealt irregularly in the previous period, in his work called *et-Taşrif*, benefiting from the work of Sîbeveyhi (d. 180/796) called *el-Kitâb*. In the aforementioned century, with the emergence of independent works of morphology, morphology and syntax began to be separated. However, in the next century (4th century), the works of *Dekâiku't-taşrif* and *et-Tekmile*, which dealt only with the topics of morphology, was written by Ebu'l-Kasım Muhammed b. Saîd el-Müeddib (d. 338/949) and Ebû Ali el-Fârisî (d. 377/987), respectively. However, in the mentioned century (IV. century), the problem of whether the separation of syntax from morphology has evolved and whether syntax has been completely separated from the morphology has been discussed in the study. In order to solve the aforementioned problem, the definitions of syntax and some works made in the 4th century were examined. In the study, firstly, the reasons that revealed the Arabic language grammar, the emergence of the Arabic language grammar and the Arabic language grammar periods were investigated, and then definitions of syntax and contents of the works by the language scientists Ibn al-Serrâc (d. 316/926), ez-Zeccâcî (d. 337/949), Ebû Ali al-Fârisî and İbn Cinnî (d. 392/1002), who lived in the 4th century and defined syntax, were examined and thus, the conclusion was reached. The aim of the study is to analyze the relationship of morphology-syntax in the 4th century by examining the syntax definitions and the content of the works.

Keywords: Arabic Language, 4th Century Grammarians, Definitions of Syntax, Morphology, Syntax.

Structured Abstract

The preservation of the language, which is one of the most important tools in people's communication with others, and its transmission to the next generations depend on factors such as the individuals who use that language, the rules prevailing in the language, and the recording of these rules. When the well-established languages used in the world are examined, this fact is noticed. In addition to the people who use the language, determining and recording the rules of Arabic, which is one of the languages used by a significant part of the world's population since ancient times, and whose belonging to the Semitic language family was determined by Schlozer (d. 1809) in the 18th century, has a great impact on the survival of Arabic. According to Ahmed Emin (d. 1954), Arabic, which is stated to be the first compiled language among the Semitic languages, is one of the most developed and perfect languages among both the Semitic language family and other world languages.

The Hijri 4th century, which is accepted as the golden age in terms of Islamic civilization, is also a very productive time period in terms of Arabic language grammar. Because the number of grammar works written in this period increased compared to the previous century, some terms were defined, the governors were proud of the scientists they had in their palaces and competed with other governors in this regard, and many studies on language were put forward. Moreover, in addition to the existing Basra and Kufe schools, the Baghdad school emerged. The members of the Baghdad school did not adhere to the views of their two predecessors (Basra and Kufe schools) and preferred the most correct one according to their own methods. According to Ahmed Emin, the hijri 4th century actually witnessed this school entirely. In this period, the amount of copyrighted works on Arabic grammar is quite high. While it is seen that most of the mentioned works deal with the subjects of morphology and syntax together, it is noticed that very few of them focus only on the subjects of morphology. In the mentioned period, *Mâ Yenşarifü ve mâ lâ-yenşarifü*, written by Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî (d. 311/923), *Dekâiku't-taşrif* written by Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Saïd el-Müeddib (d. 338/949) and *et-Tekmile* written by Ebû Ali el-Fârisî (d. 377/987) are such the works that deal with morphology issues.

It is claimed that the science of morphology, which has an important place in Arabic language, started to become an independent discipline by segregating from the science of syntax as of the second half of the hijri third century. One of the reasons for this is the analyzation of the rules of grammar, which were dealt irregularly in the previous period, by Ebu Osman el-Mâzinî (d. 249/863), who is a 3rd Hijri century language scientist, in his work called *et-Taşrif*, benefiting from the work of Sibeveyhi (d. 180/796) called *el-Kitâb*. Since this work is the first work on the subject of morphology, Mâzinî is considered by some to be the founder of the science of morphology. We wonder if the science of morphology, which is claimed to have started to separate from the science of syntax in the 3rd hijri century, became an independent discipline in the next century and completely separated from syntax? In this study, titled “The relationship between morphology and syntax in the context of morphology definitions of 4th century hijri grammarians”, we examined whether science of morphology is completely separated from the science of syntax, by investigating the contents of the works and syntax definitions made in these works written by the scholars, who defined the science of syntax in the hijri 4th century, İbnü's-Serrâc (d. 316/926), ez-Zeccâcî (d. 337/949), Ebû Ali el-Fârisî and İbn Cinnî (d. 392/1002). The aim of the study is to determine whether the science of morphology is completely separated from the science of syntax in the 4th century by analyzing the syntax definitions of these linguists and the content of their works.

The Hijri 4th century is an important period for Islamic civilization. This century has witnessed scientific developments in different fields as well as developments in the field of language. One of the prominent issues of the Hijri 4th century in terms of Arabic language is the emergence of the Baghdad school in this period, as well as the school of Basra and Kufe that emerged in the early periods. Another issue is that it is a period of time when certain attempts were made to separate the science of morphology and syntax. In the Hijri 4th century, importance was given to definitions. The leading linguists of the period made definitions of different terms. One of the defined terms is the science of syntax.

Among the linguists who defined syntax in the 4th century, Ibn al-Serrâc, ez-Zeccâcî, Ebû Ali al-Fârîsî and İbn Cinnî can be counted. Among these linguists, İbnü's-Serrâc and Abu Ali al-Farîsî included the rules that fall into the scope of morphology in their syntax definitions. Although ez-Zeccâcî did not include the science of morphology in the definition of syntax he expressed, he did not separate the morphology from the syntax by including the subjects of morphology in his works related to the syntax. In this regard, the author's work named *el-Cümel fi'n-naḥiv* is important. Because the title of the work includes the term syntax. However, it is noteworthy that the content of the work contains many issues of morphology, which will be among the subjects of the morphology in the next period. At the end of the period, Ibn Cinni remarkably gave the definitions of syntax, declension and etymology separately, and became a step for the distinction between syntax and morphology. As a result, the hijri 4th century can be regarded as a period in which, the scopes of syntax and morphology were not completely separated from each other through the definitions of syntax made by the linguists of the period and the subjects they dealt with in the content of their works, however, breakthroughs were made towards this distinction towards the end of the period.

Giriş

İnsanlar arası iletişimin sağlanmasında en önemli görevlerden birini yerine getiren dilin korunması ve sonraki kuşaklara aktarılması, dilde yerleşik olan kuralların korunmasına bağlıdır. Yeryüzünde kullanılan köklü diller incelendiğinde bu gerçek fark edilmektedir. Dünya nüfusunun önemli bir kesiminin eski zamanlardan bu yana kullandığı dillerden biri olan ve Sâmi dil ailesine mensubiyeti XVIII. yüzyılda Schlozer (ö. 1809) tarafından tespit edilen Arapçanın günümüze ulaşmasında onu kullanan insanlar kadar kurallarının belirlenip kayıt altına alınmasının büyük etkisi vardır. Sâmi dilleri içerisinde ilk tedvin edilen dil olduğu ifade edilen Arapça,¹ Ahmed Emîn'e (ö. 1954) göre hem Sâmi dil ailesi hem de diğer dünya dilleri arasında en gelişmiş ve en mükemmel dillerden biridir.²

İslam medeniyeti açısından altın çağ kabul edilen hicrî IV. yüzyıl aynı zamanda Arap dili grameri açısından da oldukça verimli bir zaman dilimidir. Bu dönemde daha önce teşekkül eden mevcut Basra ve Kûfe ekollerin ek olarak Bağdat

¹ Enîs Füreyhâ, *Naẓariyyât fi'l-luġa* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-Lübnâniyye, 1981), 66.

² Ahmed Emîn, *Ḍuḥâ'l-İslâm* (Kahire: Maṭba'atu'l-i'timâd, 1352/1934), 1/289.

ekolü ortaya çıkmıştır. Bağdat ekolü mensupları selefleri olan iki ekolün görüşlerine mutaassıp bir şekilde bağlı kalmayıp onların ileri sürdükleri görüşlerden kendi usüllerine göre en doğru olanı tercih etmişlerdir. Ahmed Emîn'e göre, hicri IV. yüzyıl aslında tamamıyla bu ekole tanıklık etmiştir.³ Bu dönemde Arap gramerine dair telif edilen eser miktarı oldukça fazladır. Sözü edilen eserlerin birçoğunun sarf ve nahiv konularını birlikte ele aldıkları görülürken çok az bir kısmının ise sadece sarf konularına odaklandığı fark edilmektedir. Bahsedilen dönemde kaleme alınan *et-Tekmile*, *Dekâiku't-taşrif* gibi eserler sarf konularını ele alan eserlerdir.

Arap gramerinde önemli yeri olan sarf ilminin hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren nahiv ilminden ayrılarak müstakil bir disiplin haline gelmeye başladığı iddia edilmektedir.⁴ Bunun nedenlerinden biri hicrî III. yüzyıl dilcilerinden Ebû Osmân el-Mâzinî'nin, (ö. 249/863), Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* isimli eserinden yararlanarak önceki dönemde dağınık olarak ele alınan sarfa ait kuralları *et-Taşrif* isimli eserinde incelemesidir. Bu eser sarfa dair günümüze ulaşan ilk eser olduğu için el-Mâzinî bazıları tarafından sarf ilminin kurucusu kabul edilmektedir.⁵ Acaba hicrî III. yüzyılda nahiv ilminden ayrılmaya başladığı iddia edilen sarf ilmi, sonraki yüzyılda müstakil bir disiplin haline gelip tamamıyla nahivden ayrılmış mıdır? Bu çalışmada hicrî IV. yüzyıl dil bilginlerinden İbnü's-Serrâc (ö. 316/926), ez-Zeccâcî (ö. 337/949), Ebû Alî el-Fârisî ve İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) bazı eserlerinin içeriği ve bu eserlerde yaptıkları "nahiv tanımları" bağlamında sarf ilminin nahiv ilminden tam manasıyla ayrılıp ayrılmadığı sorusuna cevap aranacaktır. Çalışmanın amacı bu dilcilerin nahiv tanımlarını ve eserlerinin içeriğini tahlil ederek hicrî IV. yüzyılda sarf ilminin nahiv ilminden tamamıyla ayrılıp ayrılmadığı tespit edilerek alana bir nebze de olsa mütevazı bir katkıda bulunmaya çalışmaktır.

1. Arap Dili Gramerinin Bir Bilim Dalı Olarak Ortaya Çıkışı ve Sebepleri

Arap dili kuralları hicrî I. yüzyılda belirlenmeye başlanmıştır. Kuralları tespit çabasının temeli Kur'ân'ın doğru okunması ve anlaşılması, konuşmalarda

³ Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'n-nahda, 1966), 2/115.

⁴ Selami Bakırcı & Kenan Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 2001), 187.

⁵ Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi* (İstanbul: Cantaş yay., 2016), 362.

görülen hatalı kullanımlardan uzak durulması gibi amaçlar taşıdığı ifade edilmektedir.⁶

“Sözlükte “nağme, ezgi”, kıraatte ve dilde “hata etmek; sözün maksadını anlamak” gibi mânalara gelen lahnin yaygın olan terim anlamı dilde ve kıraatte hata yapmaktır.”⁷ Ahmed Emin dilin hatalı kullanımına delalet eden lahnin üç farklı türünden bahseder:

- a) İ‘râbta lahn: İ‘râbta lahn, nahiv kurallarında hata yaparak kelimenin sonunun yanlış okunması durumunu ifade eder. Harf-i cerden sonraki ismin merfû‘ okunması gibi
- b) Kelimenin binâsında (yapısında) hata etmek: İkinci bâbdan gelen bir muzârî‘ fiilin ‘aynu’l-fiilin fetha okunması gibi.
- c) Terkipte (cümle kurulumunda) hata etmek: Eşdizimlere dikkat etmeden ilgisiz bir fiil ile birlikte ismin zikredilmesi gibi.⁸

İ‘râb hatasından kaçınmak için Arapların kelimenin cümle içerisindeki konumunu gösteren hareketleri atarak kelime sonlarını sakın okumaya çalıştıkları belirtilmektedir.⁹ Dilde yanlış kullanımı ifade eden¹⁰ lahnin cahiliye döneminden beri varlığından bahsedilmekte¹¹ ve fetihler sonucu yabancı unsurların Araplara karışmasıyla giderek yaygınlaştığı bilinmektedir.¹² Müberred’den (ö. 286/900) yapılan bir nakle göre Şa‘bî (ö. 104/722) nahiv müzakere eden mevâlînin yanından geçerken onlara “Nahvi ıslâh ediyorsunuz ancak onu ilk siz ifsâd ettiniz.”¹³ demiştir. Lahn olgusunun mevcudiyetine dair İslâm’ın ilk dönemlerinden bazı hadiselerden bahsedilmektedir:

1. Bir kimsenin konuşmasında hata yapması üzerine Hz. Peygamber huzurunda bulunanlara “Kardeşinize doğruyu öğretiniz, zira o hata yaptı.”¹⁴ demiştir.

⁶ Turan Bahşi, Arapçada “Lahn”ın Dil Çalışmalarına Etkisi”, *Turkish Academic Research Review–Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2020 5/4, 604; Kıyasettin Arslan, *Dil-Tefsir ve el-Ferra*, (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2020), 15.

⁷ Abdurrahman Çetin, Lahn, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yayınları, 2003), 27/55.

⁸ Emin, *Duħa’l-İslâm*, 1/295.

⁹ Emin, *Duħa’l-İslâm*, 1/289. Arslan, *Dil-Tefsir ve el-Ferra*, 25.

¹⁰ Mustafa Sâdik er-Râfî, *Târîhu âdâbi’l-‘Arab* (Mansûra: Mektebetü’l-imân, ts.), 1/ 201.

¹¹ Ahmed Abdulgafûr Attâr, *Mukaddîmetü’s-sihâh* (Beyrut: Dâru’l-‘ilm li’s-sihâh, 1404/1984), 15.

¹² Ahmed Şevkî Abdüsselâm Dayf, *el-Medârisü’n- nahviyye* (Kahire: Dâru’l-ma‘ârif, 1968), 11-12.

¹³ Seyyid b. Alî el-Mersafî, *Ragbetü’l-âmil min kitâbi’l-kâmil* (Tahran: Mektebetü’l-edeb, 1970), 4/ 193.

¹⁴ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfî, *el-Müzhir fi ‘ulûmi’l-luġa*, thk: Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ Beg vd. (Beyrut: Menşûrâtü’l-mektebetü’l-‘asriyye, ts.), 2/396; Ebü’t-Tayyib Abdülvâhid b. Alî el-Halebî,

2. Hz. Ebû Bekr'in (ö. 13/634) "Bazı kelimeleri hafzederek okumak lahn ile okumaktan evladır."¹⁵ veya "Bana daha güzel gelir."¹⁶ dediği aktarılmıştır.

3. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (ö. 42/662-63) kâtibi Hz. Ömer'e (ö. 23/644) yazılan bir mektupta lahn yapar. Bunun üzerine Hz. Ömer de ona bir sopa vurulmasını¹⁷ veya ücretinin bir sene geciktirilmesini emreder.¹⁸

Zikredilen örnekler Arap dili kurallarının ortaya çıkmasında etkili olan dünyevî faktörlerden bir kaçıdır. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi Arap dilinin kurallarının tespitinde Kur'ân'ın okunmasında ortaya çıkan yanlış okumalar gibi dinî faktörler de vardır. Konuyla ilgili aktarılan olaylardan bazıları ise şunlardır:

1. Bu konuda en meşhur sebep olarak Hz. Ömer zamanında bir kimsenin Tevbe sûresi 2. ayetini yanlış okuması gösterilir.¹⁹ Ancak konuyla ilgili farklı rivayetler de vardır. Örneğin bu ayetin Ebü'l-Esved'in (ö. 69/688) yanında yanlış okunduğu ve onun da Ziyâd b. Ebîh'e (ö. 53/673) giderek, Kur'ân'ı noktalama konusunda kendisine bir kâtip tahsis edilmesini isteyerek bu işe başladığıdır.²⁰

2. Haccâc'ın (ö. 95/714) Tevbe sûresi 9. ayeti yanlış okuduğunu Yahyâ b. Ya'mer'in (ö. 89/708) tespit etmesi.²¹

3. Hz. Alî'nin (ö. 40/661) nahiv konusuyla ilgilenme sebepleri arasında bir bedevînin Hâkka sûresi 37. ayetini yanlış okuması da ifade edilir.²²

2. Arap Dili Gramerinin Ortaya Çıkışı

Arap dili kurallarının ne zaman ve kim tarafından tespit edilmeye başlandığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. en-Nedîm (ö. 385/995)²³ ve

Merâtibü'n-nahviyyîn, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, (Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1430/2009), 19; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 11.

¹⁵ Ebü't-Tayyib el-Lugavî, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 19.

¹⁶ Süyûtî, *el-Müzhir*, thk: Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ Beg vd, 2/397.

¹⁷ Süyûtî, *el-Müzhir*, thk: Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ Beg vd., 2/397.

¹⁸ Ebü't- Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, 19; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 11.

¹⁹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfî, *el- Aĥbârü'l-mervîyye fî sebebi vaz'î'l-'Arabîyye*, thk. Abdulkakim el-Enîs (Dabî, Dâiratu şuûni'l-İslâmî, 1422/2011), 33-34; Arslan, *Dil-Tefsîr ve el-Ferra*, 26.

²⁰ Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-ma'rîfe, ts.), 59-60; Muhammed el-Muhtâr Ould Bah, *Târîhu'n-nahvi'l-'Arabî fî'l-Meşrik ve'l-Maġrib* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1429/2008), 46.

²¹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Endelûsî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luġaviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 28; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 11.

²² Ahmed et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1995), 25.

²³ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 59.

es-Sirâfi'nin (ö. 368/979)²⁴ ifadesine göre; çoğu âlim, nahiv ilmi çalışmalarının Ebü'l-Esved tarafından başlatıldığını ve Ebü'l-Esved'in de bu ilmi Hz. Ali'den öğrendiğini;²⁵ bazıları ise Nasr b. Âsım (ö. 90/708) veya Abdurrahman b. Hüzmüş (ö. 117/735) tarafından başlatıldığını ileri sürmüşlerdir.²⁶ İbnü'l-Kıftî (ö. 646/1248) bu ilmi Ebü'l-Esved'in kurduğunu ve Hz. Ali'den öğrendiğini ifade edip nahiv ilmini öğrenenlerin isimlerini kronolojik olarak vermiştir.²⁷ Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824) naklettiğine göre ise Ebü'l-Esved nahvi Hz. Ali den öğrenmiş fakat Kûfe valisi Ziyâd b. Ebîh'in kendisine; Kur'an'ı düzgün okumak için bir rehber hazırlamasını istediği zamana kadar bu ilimden kimseye bahsetmemiştir.²⁸ Süyûtî'nin (ö. 911/1505) aktardığı bir rivayete göre de Ebü'l-Esved bir gün Hz. Ali'nin düşünceli olduğu bir zamanda yanına girer ve Hz. Ali'ye "Seni düşünceye sevk eden şey nedir?" der. Hz. Ali de "Ülkemizde lahn'ın yaygınlaştığını duydum. Bundan dolayı Arapçanın temellerini içeren bir eser yazmayı düşünüyorum." der. Ebü'l-Esved de bu işin önemini ifade eden bazı sözler sarf ederek yanından ayrılır. Birkaç gün sonra kendisini ziyarete gelen Ebü'l-Esved'e, Hz. Ali Arap dilinin kurallarına dair bir sahife verip "Bunlara bak ve sana göre de uygun olan başka şeyler varsa onları da ilave et." der.²⁹ Bir diğer rivayette ise Ebü'l-Esved, Irak Valisi Ziyâd b. Ebîh'den "Arap dilinde konuşma hatalarının önüne geçmek için kurallar vaz etme için izin istiyorum."³⁰ diyerek kuralları tespiti başlar.

Arap dilinin kurallarının tespitine dair kaynaklarda bunlardan başka farklı olaylardan da bahsedilmektedir.³¹ Kanaatimize göre burada geçen ve benzeri olayların her birinin nahiv ilminin tespit edilmesinde belli etkileri olmuş ve bunların sonucu nahiv kuralları belirlenmeye başlanmıştır. Bu dönemde Basra'da başlayan dil çalışmaları hicrî II. yüzyılda Kûfe'ye intikal etmiştir. Basra ve Kûfe'deki dilcilerin

²⁴ Ebü Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sirâfi, *Ahbârü'n-nahviyyine'l-Başriyyîn (Ahbârü'n-nühât)*, thk. Muhammed İbrahim el-Benna (Kahire: Dâru'l-İ'tisâm, 1405/1985), 33; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 13.

²⁵ Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, 21.

²⁶ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 59; Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, 11- 27; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 16; Ould Bah, *Târîhu'n-nahvi'l-'Arabî*, 44.

²⁷ Ebu'l-Hasen Cemâluddîn Alî b. Yusuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1406/1986), 1/41.

²⁸ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 60.

²⁹ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 1/39; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 13-14; Ould Bah, *Târîhu'n-nahvi'l-'Arabî*, 44.

³⁰ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 1/40; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 15.

³¹ Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, 13-21-26; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 11-17.

usûldeki ihtilafları sonucu dil sahasında Basra ve Kûfe dil ekolleri oluşmuştur.³² Daha sonraları her iki ekole mensup dilcilerin Bağdat'a intikali sonucu bunlardan eğitim alan öğrencilerin taassup derecesinde bir ekole mensup olmayıp, kendileri için uygun olanı tercih etmeleri sonucu Bağdat ekolü ortaya çıkmıştır.

İlk dönemde Arap dili çalışmaları nahiv yerine; 'Arabiyye, i'râb, lahn, kelam, mecâz, gibi isimlerle anılırken³³ Hicri II. yüzyılın ilk çeyreğinde İbn Ebû İshâk el-Hadramî (ö. 117/735) tarafından ilk olarak Arap gramerini ifade için nahiv teriminin kullanıldığı aktarılmaktadır.³⁴ Ancak hicri II. yüz yılın sonlarına doğru el-Kisâî'nin (ö. 189/805) kullanımından anlaşıldığı üzere Arap grameri, nahiv ilmi olarak genel kabul görmüştür.³⁵ Öte yandan Sibeveyhi'nin *el-Kitâb* isimli eserinde "nahviyyûn" ifadelerinin yer alması bu terimin yaygın kullanıldığının diğer göstergesi iken³⁶ sözü geçen eserde nahiv tanımına yer verilmemesi de dikkat çekmektedir. Bunların yanı sıra Arap dili kurallarının tespit edilmeye başlandığı dönemlerde nahiv kelimesinin sarf ve nahiv ilmini içine alacak şekilde kullanıldığı bildirilmiştir.³⁷ Nitekim mezkûr döneme ait gramer kitapları incelendiğinde bu husus net olarak görülmektedir.

3. Arap Dili Grameri Dönemleri

et-Tantâvî Nahiv ilminin oluşum aşamalarını dörde ayırır:³⁸

1. Oluşum aşaması (Basralılar): Bu dönem Ebû'l-Esved ed-Düelî ile başlayıp el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî ile son bulmaktadır.³⁹

³² "Bu iki muhitteki dil ve edebiyat çalışmaları, prensipleri ve meselelere bakış tarzları birbirinden farklı, dolayısıyla aralarında ihtilâflar bulunan iki dil mektebinin doğmasına yol açtı. Önceleri Basriyyûn'dan faydalanarak yetişen ve II. (VIII.) yüzyıl sonlarında ayrı bir grup teşkil eden Küfiyyûn, rekabet duygusunun etkisiyle hararetle bir çalışma içine girdi. Kûfe'de Ali b. Hamza el-Kisâî ve Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ gibi iki büyük nahiv âlimi yetiştikten sonra bu iki mektep mensupları arasında görüş ayrılıkları çoğalmış, ihtilâfları müstakil kitaplara konu teşkil eden çalışmaları, Arapça'nın edebî mahsullerinin derlenmesi ve kaidelerinin tesbitinde önemli rol oynamıştır. İlk ihtilâf, Kûfe'nin temsilcisi olan Ebû Ca'fer er-Ruâsî ile Basra'nın temsilcisi ve alfabetik Arap lugatçılığının kurucusu olan Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) arasında başlamış, daha sonra Kûfeli Kisâî ile Basralı Sibeveyhi (ö. 180/796) arasında devam etmiştir." Hulusi Kılıç, "Basriyyûn" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 117.

³³ Avad b. Hamd el-Kûzî, *el-Mustalahâtü'n-nahvi neş'etühü ve te'tavvuruhü hattê evâhiri'l-karni's-sâlihi'l-hicri*, (Riyad, İmâdetü şü'ni'l-mektabât, 1401/1981), 7-15.

³⁴ Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 32.

³⁵ İbnu'l-Kıfî, *İnbâhu'r-ruvât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 2/ 267.

³⁶ Ebû Bîşr (Ebû Osmân, Ebû'l-Hasen, Ebû'l-Hüseyn) Sibeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/1988), 4/364.

³⁷ Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 80-81.

³⁸ Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 36.

³⁹ Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 37.

2. İlerleme ve gelişim aşaması (Basralılar ve Kûfeliler): Bu aşama Basralı el-Hafîl b. Ahmed ve Kûfeli er-Ruâsî ile başlayıp Basralı el-Mâzinî ve Kûfeli İbn Sikkît ile son bulur.⁴⁰

3. Olgunluk ve kemal aşaması (Basralılar ve Kûfeliler): Bu aşama Basralı Mâzinî ve Kûfeli İbn Sikkît ile başlayıp Basralıların yedinci şeyhi Müberred ve Kûfelilerin beşinci şeyhi Sa'leb ile son bulur.⁴¹

4. Tercih ve tasnifte basitlik aşaması (Bağdatlılar, Endülüslüler, Mısırlılar ve Şamlılar). Bu aşamada dilciler Basralılar ile Kûfelilerin görüşlerin bir arada müzakere edip sonra ikisi arasından kendi görüşlerine uygun olanı tercih ettikleri dönemdir.⁴²

4. IV. Yüzyıl Dilcilerinin (Tercih ve Tasnîf Dönemi) Nahiv Tanımları

1. Nahve dair ilk bilimsel tanımlamaların IV. yüzyılın ilk çeyreğinde İbn Serrâc (ö. 316/926) tarafından yapıldığı ifade edilmektedir. Müellif *el-Usûl fi'n-nahv* isimli eserinde konuyu mukaddime kısmında ele alır ve “Ebû Bekir Muhammed b. es-Serî en-Nahvî dedi ki” diye başlar ve konuyu şu şekilde anlatır:

“Nahiv ile anlatılmak istenen bu ilmi öğrendiğinde konuşan kişinin Arap dilinde öğrendiklerini uygulamasıdır. Nahiv ilk dönem dilcilerinin Arap dilinde tüme varım yöntemiyle ortaya koydukları bir ilimdir. Hatta onlar bunun sayesinde söz konusu dili ilk kullananların amacına vakıf olmuşlardır. Arap dilinde tüme varım yöntemiyle öğrenilenler; fâilin raf', mef'ûlün nasb olması ve (قام و باع) gibi aynu'l-fiilinde vâv ve yê harfî olanlarda bu iki harfin elife kalb olması/çevrilmesidir.”⁴³

İbn Serrâc'ın verdiği bu bilgilerden ortaya çıkan sonuç şudur: Ona göre sarf ilmi nahiv ilminin içinde bir disiplin olarak mütalaa edilmektedir. Zira o, nahiv ilmini istikrâ/tümevarım yöntemi ile ortaya konulan kurallar olarak tanımlamıştır. Buradan hareket edildiğinde hem sarf ve hem de nahiv ilminin kuralları tümevarım yöntemi ile Arap dilinden çıkarılmaktadır. Ayrıca müellifin verdiği örnekte (قام و باع) gibi 'aynu'l-fiilinde vâv ve yê harfî olanlarda bu iki harfin elife kalb olması kuralı

⁴⁰ Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 40.

⁴¹ Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 46.

⁴² Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 185.

⁴³ Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Abdulhuseyn el-Fetelî (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1417/1996), 1/35.

ileriki dönemde sarf ilminin kapsamına alınmıştır. Buradan net olarak anlaşılmaktadır ki İbn Serrâc sarfi nahvin içerisinde bir disiplin olarak değerlendirmektedir.

2. Daha sonra ez-Zeccâcî (ö. 337/949) *el-Cümel fi'n-nahiv* isimli eserinde nahvi şu şekilde tanımlamaktadır:

“Nahivciler isim ve fiillerin sonlarında anlamlara delalet eden hareketleri gördüler ve bunu i'râb yani beyân olarak adlandırdılar. Amaç, aynı ilmi talep olduğundan nahve i'rab, i'raba da nahv-i sema'î denmektedir.”⁴⁴

Aslında ez-Zeccâcî burada nahiv ilmini i'râba indirgemektedir. Fakat nahiv kapsamına kelimenin mebnîlik durumları da girmektedir. Kanaatimizce ez-Zeccâcî; ya kelimelerin mebnîlik durumunu i'râb içerisinde değerlendirerek onları i'râb kapsamına almakla nahvin içerisine katmayı düşündü ya da mebni kelimelere âmil etki edemediği için onları bu kısımdan ayırdı. Bununla beraber ez-Zeccâcî'nin sarf ilmini nahivden net olarak ayırdığı da söylenemez. Zira ez-Zeccâcî'nin *el-Cümel fi'n-nahiv*, isimli eserlerinde sarfa ait imâle, idgâm gibi konulara yer vermesi⁴⁵ ve eserinin sonunda masdar ve ismi mekânın iştikâkı ve tasrîf ile ilgili ayrı ayrı birer bâb ayırması⁴⁶ bizim bu düşüncemizi desteklemektedir. Ayrıca ez-Zeccâcî *el-İlel fi'n-nahiv* isimli eserinde nahiv, i'râb ve lugati tanımlayıp aralarındaki farkları anlatırken⁴⁷ sarf veya tasrîf ile ilgili bir şey dile getirmemektedir. Bu durum da görüşümüzü destekleyen diğer bir veridir.

3. Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) nahvi “Arap kelimelerinden istikrâ' yöntemiyle (tümevarım) çıkarılan mekâyisin (kuralların-ölçülerin) bilinmesidir.” sözleri ile tanımlar.⁴⁸ Ancak el-Fârisî bu tanımın ardından nahvi iki kısma ayırır. Aslında el-Fârisî'nin nahiv düşüncesi bu taksimde gizlidir. Ona göre nahiv taksimi şu şekildedir:

“Nahiv iki kısma ayrılır. Birincisi kelime sonlarındaki değişimdir. İkincisi kelime bünyesinde/yapısında meydana gelen değişimdir. Kelime sonlarında meydana gelen değişim de iki kısımdır. Birincisi âmillerin değişmesi

⁴⁴ Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî *ez-Zeccâcî, el-İzâh fi İleli'n-nahiv*, thk. Mâzin el-Mubârek (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1406/1986), 91.

⁴⁵ Zeccâcî, *el-Cümel*, thk. Ali Tefk el-Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984), 394-409.

⁴⁶ Zeccâcî, *el-Cümel*, thk. Ali Tefk el-Hamed, 388-399.

⁴⁷ Zeccâcî, *el-İlel fi'n-nahiv*, thk. Mâzin el-Mubârek, 91.

⁴⁸ Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *et-Tekmile*, thk. Kâzım Bahr el-Murcân (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1431/2010), 181.

sebebiyle meydana gelen hareke, sükûn veya harflerin değişimidir. İkincisi âmîl değişimsiz kelime sonunda meydana gelen değişimdir.”

Müellif çalışmanın ilerleyen kısmında “Kelime sonlarında âmîl değişimi olmaksızın meydana gelen değişim her ne kadar mu‘raba benzese de bu i‘râb değildir. Zira âmîl değişimi sebebi ile meydana gelmemiştir.”⁴⁹ şeklinde açıklama da yapmaktadır. Müellifin bu sözlerinden onun sarf ve nahvi birbirinden ayırmadığı daha da ötesi sarf konularına giren meseleleri nahvin bir parçası olarak kabul ettiği söylenebilir.

4. Ebû Ali’nin öğrencisi İbn Cinnî (ö. 392/1002) nahiv tanımına *el-Ḥaṣâiṣ* ve *el-Munṣif* isimli eserlerinde yer vermiştir. Çalışmada her iki eserde geçen tanıma yer verilecektir.

İbn Cinnî *el-Ḥaṣâiṣ* isimli eserinde (بَابُ الْقَوْلِ عَلَى النَّحْوِ) *Nahivle ilgili bir bâb* başlığı altında ele aldığı nahiv tanımını şu şekildedir:

“Arap diline hâkim olmayanların fesâhat konusunda bu dile hâkim olanlara katılması ve konuşurken her ne kadar dilci olmasalar da onlar gibi kurallara uygun olarak konuşması için i‘râb ve i‘râb dışındaki tasarruflarda Arap dili kurallarına uymalarıdır.

Müellif devamında i‘râb dışındaki tasarruflara örnek olarak tesniye, cem‘, tahkîr, teksîr, izâfet, neseb, terkîb ve benzerlerini vermektedir.⁵⁰ Bu anlatımdan hareketle İbn Cinnî’nin nahiv tanımında hocası el-Fârisî’yi takip ettiği söylenebilir. Zira el-Fârisî’de nahvi kısımlara ayırırken sarfın konularından olan ve âmîl etkisi olmaksızın kelime bünyesinde meydana gelen değişiklikleri tesniye, cem‘, teksîr, tahkîr ve benzerleri olarak bildirmiştir.⁵¹ Bunun sonucunda İbn Cinnî’nin yaptığı bu tanımda sarf ilmini nahivden ayırdığı söylenemez. Zira o sarf ilminin kapsamına giren konuları da nahvin içerisine katmıştır.

İbn Cinnî, Ebû Osmân el-Mâzinî’nin (ö. 249/863) ilk sarf türü eseri kabul edilen *et-Taṣrîf* isimli eserine şerh olarak yazdığı *el-Munṣif* isimli eserinin baş kısmında nahiv ilminin tanımını vermektedir. Müellif konuyu (مَا بَيْنَ التَّصْرِيفِ وَالِإِشْتِقَاقِ) *tasrîf, iştikâk, nahiv ve luga arasında bir konu başlığı* altında

⁴⁹ Ebû Ali el-Fârisî, *et-Tekmile*, thk. Kâzım Bahr el-Murcân, 182-184.

⁵⁰ Ebû’l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Ḥaṣâiṣ*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr (Kahire, Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1376/1957), 1/34.

⁵¹ Ebû Ali el-Fârisî, *et-Tekmile*, thk. Kâzım Bahr el-Murcân, 184.

incelemektedir.⁵² Başlıktan da anlaşılacağı üzere müellif konu içerisinde tasrîf, iştikâk, nahiv ve luga arasındaki farklılık ve dolaylı yönden bunların birbiri ile ilişkileri inceleyecektir. İbn Cinnî öncelikle tasrîf ile iştikâk arasında sıkı ilişki olduğundan bahseder. Zira ona göre tasrîf “Kelimedede tasarruf yaparak onu farklı vecihlerde/kalıplarda getirmektir”. Müellifin konuya ilişkin verdiği örnekler (ضَرْبٌ) kelimesinin (جَعْفَرٌ) vezninde (ضَرْبٌ) formunda getirilmesi ve benzerleridir. Daha sonra iştikâka örnek olarak masdarın mâzî, muzâri‘, ismi fâil ve benzeri kalıplara aktarılmasını göstererek bu yolla tasrîf ile iştikâkın arasındaki sağlam ilişkiyi bildirir. Ancak İbn Cinnî’ye göre tasrîf ile iştikâk arasında bir fark vardır. O da tasrîfin nahiv ile luga arasında köprü olmasıdır. Bu durumda ona göre iştikâk dilde, tasrîften daha aşağı konumdadır. Ayrıca tasrîf, nahiv ilmine iştikâktan daha yakındır. İbn Cinnî bunu, bütün nahiv eserinin sonunda tasrîf bâbı bulunduğu halde, iştikâk bâbının neredeyse bulunmamasına dayandırmaktadır. Bu bilgilerden sonra İbn Cinnî sarf kelimesinin sabit hallerini bilmek, nahvi de kelimenin değişken hallerini bilmek şeklinde ifade eder. Örnek olarak (بَعْرٌ) kelimesinin fâil olarak kullanıldığında merfû‘, mefûlün bih olarak kullanıldığında mansûb ve harf-i cerden sonra geldiğinde mecrûr olduğunu gösterir. İbn Cinnî’nin yaptığı bu açıklamalardan sonra onun sarf ile nahiv arasında bir ayrım gözettiği sarf kelimesinin sabit yapılarını bilmeyi nahvi ise kelime sonunda meydana gelen değişimleri bilmeyi temel alarak ortaya koyduğu söylenebilir. Zira (بَعْرٌ) kelimesi ile ilgili verdiği örnekte âmil değişmesi sebebi ile i‘râb hareketleri arasında değişiklik olduğunu bildirmektedir.⁵³ Bu konuda da İbn Cinnî’nin hocasını Ebû Ali el-Fârisî’yi takip ettiğini söyleyebiliriz. Zira el-Fârisî *et-Tekmile* isimli eserinde âmil değişimi sebebi ile kelimedede meydana gelen değişikliği i‘râb olarak bildirmektedir. Ancak İbn Cinnî’nin bu konuda hocasından farkı şudur: el-Fârisî kelime yapılarında meydana gelen değişimi nahvin ikinci kısmından kabul ederek onu nahvin bir bölümü sayarken İbn Cinnî bunları tasrîf ve iştikâk olarak görmektedir. Bu anlatımdan yola çıkarak günümüzde anlaşıldığı şekilde İbn Cinnî’nin nahiv ile sarf arasında tam bir çizgi çektiği söylenemese de daha sonraki dönemler için bu konuda bir yol açtığı ifade edilebilir. Zira İbn Cinnî’nin *el-Munşif* isimli eseri incelendiğinde onun sarf ilmi yerine tasrîf ve iştikâktan bahsettiği görülmektedir. Ayrıca İbn Cinnî’nin anlatımından onun tasrîf ile kastının bu günkü anlamda sarf olmadığı aşikârdır. Çünkü ilerleyen dönemlerde İbn Hâcib (ö. 646/1249) sarf ilmini “Kelimenin yapısının i‘râb dışındaki halleri kendisi ile bilinen

⁵² Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Munşif*, thk. İbrâhîm Mustafa & Abdullah Emîn (Kahire: İdâretü ihyâi türâsi'l-kadîm, 1373/1934)1/ 3.

⁵³ İbn Cinnî, *el-Munşif*, thk. İbrâhîm Mustafa & Abdullah Emîn, 1/4.

usûlleri (kuralları) bilmektir.”⁵⁴ şeklinde tanımlamıştır. Son dönem dilcilerinden Abduh er-Râcihî ise Arap dilcilerinin sarf ilmini “Arapça kelime kalıplarının keyfiyeti ve bu kelimelerin mu’rab ve mebnîlik dışındaki durumları kendisi ile bilinen ilimdir.” şeklinde tanımladıklarını bildirir. Daha sonra Râcihî, modern dönem dilcilerinin sarf ilmini “Kelime veya kelimenin cüzlerinden biri ile ilişkili olan, ifade ve cümle kurmaya götüren her çalışma sarftır” düşüncesinde olduklarını ifade eder.⁵⁵ Bu tanımlar dikkatle incelendiğinde İbn Cinnî’nin bahsettiği tasrifin ilerleyen dönemlerde nahivden ayrı bir disiplin olarak ele alınan sarfı tam olarak ifade etmediği görülecektir. Netice olarak İbn Cinnî tasrif, iştikâk ve nahiv arasına bir çizgi çektiyse de bu günkü anlamda bir sarf tanımı yapmamıştır. Ancak İbn Cinnî için kendisinden sonraki dönemde sarf ve nahiv ilimlerinin birbirinden ayrılmasına yol açacak bir köprü vazifesi görmüştür denilebilir.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki İbn Serrâc ve Ebû Alî el-Fârîsi nahvi “İstikrâ yoluyla Arap dilinden çıkarılan kurallardır.” şeklinde ifade etmişlerdir. Ancak bu sözler sarfı nahvin kapsamından çıkarmamaktadır. Zira sarfta da istikrâdan bahsedilebilir. Dolayısıyla her ikisine göre de sarf ilmi nahvin içerisine dâhildir. Zeccâcî kelime sonlarındaki hareketlerle anlam ilişkisine vurgu yapmıştır. Bu tanım sonraki dönem nahiv tanımlamaları için önemli dönüm noktasıdır ve kapsam olarak nahvi daha dar anlamda ifade etmektedir. Ancak müellifin nahve dair eserlerinde sarfa ait konuların yer alması da sarfı nahivden ayırmadığını göstermektedir. IV. asrın sonlarında yaşayan İbn Cinnî tasrif, iştikâk ve nahvi ayrı ayrı tanımlayarak bunlar arasındaki ayrıma dikkat çekmiştir. Ne var ki İbn Cinnî’nin yaptığı bu tanım sarf ile nahvin ayrılmasında başlangıç noktası sayılabilecek kabilden bir ayrımdır. Diğer bir ifade ile sarf ve nahvin ayrılması için bir ön hazırlık mesabesinde dir.

Sonuç

Hicrî IV. yüzyıl İslâm medeniyeti açısından önemli bir dönemdir. Bu yüzyıl farklı alanlarda bilimsel gelişmelere tanık olduğu gibi dil alanında da gelişmelere şahit olmuştur. Hicrî IV. yüzyılın Arap dili açısından öne çıkan konularından biri ilk dönemlerde ortaya çıkan Basra ve Kûfe ekolünün yanı sıra bu dönemde Bağdat ekolünün ortaya çıkmasıdır. Bir diğer konuda sarf ile nahiv ilminin bir birinden ayrılması noktasında belli girişimlerin olduğu bir zaman dilimidir. Hicrî IV. yüzyılda tanımlara önem gösterilmeye çalışılmıştır. Dönemin önde gelen dilcileri

⁵⁴ İbn Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osman b. Ömer b. Ebû Bekr b. Yûnus, *el-Kâfiye fi ‘ilmi’n-nahiv ve’s-Şâfiye fi ‘ilmi’t-tasrif ve’l-hatt*, thk. Sâlih Abdulazîm eş-Şâir, (Kahire: Mektebu’l-edeb, ts.), 59.

⁵⁵ Abduh er-Râcihî, *et-Taṭbîkū’s-şarfi* (Beyrut: Daru’n-Nahda el-‘Arabiyye, 1430/2009), 7-8.

farklı terimlerin tanımlarını yapmışlardır. Tanımlanan terimlerden biri de ilm-i nahivdir.

IV. yüzyılda nahve dair tanım yapan dilciler arasında İbn Serrâc, Zeccâcî, Ebû Alî el-Fârisî ve İbn Cinnî sayılabilir. Bu dilcilerden İbn Serrâc ve Ebû Alî el-Fârisî yaptıkları nahiv tanımlarında sarf alanına giren kuralları nahvin kapsamına dâhil etmişlerdir. Zeccâcî dile getirdiği nahiv tanımında her ne kadar sarf ilmini nahvin alanına dâhil etmese de kaleme aldığı nahiv ile ilgili eserlerinde sarf konularına yer vererek, sarfı nahivden ayırmamıştır. Dönemin sonunda İbn Cinnî dikkat çekici bir şekilde nahiv, tasrîf ve iştikakın tanımlarını ayrı ayrı vererek sarf ve nahiv ayrımı için bir basamak olmuştur. Netice olarak hicri IV. yüzyıl için, dönemin dilcilerinin yaptıkları nahiv tanımları aracılığı ile sarf ve nahvin kapsamlarının tamamen bir birinden ayrılmadığı ancak dönemin sonuna doğru bu ayrım için atılımların yapıldığı söylenilebilir.

Kaynakça

- Arslan, Kıyasettin. *Dil-Tefsir ve el-Ferra*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2020.
- Attâr, Ahmed Abdulgafûr. *Mukaddimetu's-sihâh*. Beyrut: Dâru'l-ilm li's-sihâh, 1404/1984.
- Bahşi, Turan. "Arapçada "Lahn"ın Dil Çalışmalarına Etkisi", *Turkish Academic Research Review-Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2020, 5/4, 595-606.
- Bakırcı, Selami & Demirayak, Kenan. *Arap Dili Grameri Tarihi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Yayını, 2001.
- Çetin, Abdurrahman. "Lahn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/55-56. Ankara, TDV Yayınlar, 2003.
- Dayf, Ahmed Şevkî Abdüsselâm. *el-Medârisü'n- nahviyye*. Kahire: Dâru'l-maârif, 1968.
- Demirayak, Kenan. *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş Yay., 2016.

- Ebû Alî el-Fârisî, Hasen b. Ahmed b. Abdilğaffâr. *et-Tekmile*. thk. Kâzım Bahr el-Murcân. Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1431/2010.
- Ebü't-Tayyib, Abdülvâhid b. Alî el-Halebî. *Merâtibü'n-naḥviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1430/2009.
- Emîn, Ahmed. *Duḥa'l-İslâm*. Kahire: Matba'atu'l-İ'timâd, 1352/1934.
- _____. *Zuhru'l-İslâm*. Kahire: Mektebetü'n-Nahda, 1966.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Ṭabakâtu'n-naḥviyyîn ve'l-luḡaviyyîn*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Enîs, Füreyhâ. *Nazariyyât fi'l-luḡa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübânîyye, 1981.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Baḡdâdî. *el-Munşif*. thk. İbrahim Mustafa & Abdullah Emîn. Mısır: İdâretü İhyâi Turâsi'l-Kadîm, 1373/1954.
- _____. *el-Ḥaşâiş*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr. Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1376/1957.
- İbn Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebû Bekr b. Yûnus. *el-Kâfiye fi 'ilmi'n-naḥiv ve eş-Şâfiye fi 'ilmi't-taşrif ve'l-ḥatt*, thk. Sâlih Abdalzâim eş-Şâir. Kahire: Mektebetü'l-Edeb, ts.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Baḡdâdî. *el-Usûl fi'n-naḥiv*. thk. Abdilhuseyn el-Fetelî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996.
- İbnü'l-Kiftî, Ebu'l-Hasen Cemâluddîn Alî b. Yusuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuḥât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1406/1986.
- Kılıç, Hulusi. "Basriyyûn" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 5/117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kûzî, Avad b. Hamd. *el-Mustalahâtü'n-naḥvî neş'etühû ve teṭavvuruhû ḥattâ evâhiri'l-ḳarni's-sâlişi'l-hicrî*. Riyad: 'İmâdetü Şûûni'l-Mektebât, 1401/1981.
- en-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm. *el-Fifrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Ould Bah, Muhammed el-Muhtâr. *Târîhu'n-naḥvi'l-'Arabî fi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1429/2008.
- Râfiî, Mustafa Sâdik. *Târîhu âdâbi'l-'Arab*. Mansûra: Mektebetü'l-Îmân, ts.
- Raciḥî, Abduh. *et-Taṭbîku's-şarfi*. Beyrut: Daru'n-Nahda el-'Arabiyye, 1430/2009.
- Seyyid b. Alî el-Mersafî. *Raḡbetu'l-âmil min kitâbi'l-kâmil*. Tahran: Mektebetü'l-Edeb, 1970.

Sirâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Aḥbârü'n-nahviyyîne'l-Başriyyîn (Aḥbârü'n-nühât)*. thk. Muhammed İbrahim el-Benna. Kahire: Dâru'l-İ'tisâm, 1405/1985.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luġa*, thk: Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ Beg vd. Beyrut: Menşûrâtu'l-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.

_____, *el-Aḥbârü'l-merviyye fî sebebi vaz'î'l-'Arabîyye*. thk. Abdulhakim el-Enîs. Dabi: Dâiratu Şuûni'l-İslâmî, 1422/2011.

Tantâvî, Ahmed. *Neş'etü'n-nahv* Kahire: Dâru'l-Meârif, 1995.

Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî. *el-Îzâh fî 'ileli'n-nahv*. thk. Mâzin el-Mubârek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1406/1986.

قصة التفسير الحديث قراءة تفسير محمد عبده من خلال حمدي يازير

Tefsire Dair Bir Modernleş(eme)me Hikayesi: Hamdi Yazır
Üzerinden Abduh'u Anlamak/Okumak

A Modernization/Un-Modernization Story of Tafsir:
Understanding/Reading 'Abduh Through Hamdi Yazır

İbrahim Hakkı İMAMOĞLU

Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD,
ibrahim05276@gmail.com, Orcid ID: 0000-0003-2735-6974

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	17 Temmuz / July 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	20 Eylül / September 2021
Yayın Tarihi – Date Published	20 Eylül / September 2021
Yayın Sezonu	Temmuz – Ağustos - Eylül
Pub Date Season	July – August - September

Atf / Cite as: İmamoğlu, İ.H. (2021), Tefsire Dair Bir Modernleş(eme)me Hikayesi: Hamdi Yazır Üzerinden Abduh'u Anlamak/Okumak/ A Modernization/Un-Modernization Story of Tafsir: Understanding/Reading 'Abduh Through Hamdi Yazır. Turkish Academic Research Review, 6 (3), 1231-1271. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/64962/972812>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



قصة التفسير الحديث قراءة تفسير محمد عبده من خلال حمدي Yazır

Tefsire Dair Bir Modernleş(eme)me Hikayesi: Hamdi Yazır
Üzerinden Abduh'u Anlamak/Okumak

A Modernization/Un-Modernization Story of Tafsir:
Understanding/Reading 'Abduh Through Hamdi Yazır

İbrahim Hakkı İMAMOĞLU

Öz

Osmanlı ilim tecrübesi, ulus devletlere bölünene kadar tüm İslam coğrafyasının ortak tecrübesidir. Muhammed Abduh -dolayısıyla Reşit Rıza- ve Hamdi Yazır ortak ilim tarihinin başat isimleridir. Her ikisi aynı kadim medeniyette aynı düşünce ve zihniyete sahip olduklarını tefsirlerinde göstermişlerdir. Yaşadıkları dönem gerek ideolojik gerek ilmi bazı tercih ve kabullerin zorunlu olduğu bilad-ı İslam'da işlerin yolunda gitmediği bir zaman dilimine karşılık gelmektedir. Yaşadıkları dönem moderniteyi inşa eden kurucu batı aklıyla karşılaşma dönemidir. Abduh klasik modernizm dönemi kabul edilen batı aklıyla ilk karşılaşmanın ortaya çıkardığı kimlik sorununu, kafa karışıklığını en iyi temsil eden isimdir. İstanbul ilim çevresinden gelen Hamdi Yazır öz güveni temsil etme adına geleneksel olmayı tercih etmiştir. Temelde karşılaşılan zihniyet farklılığı ve moderniteye gösterilen tepkilerin farklılığı her iki müfessirin geldikleri sosyo-psikolojik, politik ve sosyo-teolojik tecrübelerle alakalıdır. Mısır'ın Osmanlı hakimiyetinden çıktıktan sonra İngiliz sömürsünde kalması, buna karşın İstanbul'un böyle bir tecrübeyi yaşamamış olması verilen tepkilerin gösterilen tutumların en önemli amili olmuştur. Abduh'un tefsiri okunduğunda karşılaşılan sorunlara çözüm üretmede aceleci, tepkisel ve kesin sonuç isteyen bir tutumu sebebiyle döneminin paradigmasının yansıması pozitif bilimi ısrarla kullanmasına karşın Yazır'ın tefsirinde modern bilgiye karşı daha mesafeli olduğunu ve tefsirinde klasik yorumlama enstrümanlarını kullandığını görmek mümkündür. Abduh'un özellikle bazı ayetlerin tefsirini yaparken pozitif bilimin göz kamaştırıcı sonuçlarına ram olduğu görülecektir. Pozitif bilimin sonuçlarını tefsirin hazmetme kapasitesinin çok üstünde kullanma gayreti, tefsirin öznelliğinin ötesinde tefsire dair ciddi bir zemin kayması olarak kabul edilebilir. Özellikle Kur'an'da geçmişte yaşamı öne çıkan şahsiyetlerin veya ümmetlerin yaşadıkları olağanüstü olaylar ve mesajları, mutlak açıklanabilir sebepler arama uğraşısında yitip gitmiştir. Kur'an'ın retorikinde çok başka yerlere dokunan kıssa - hisse eşleşmesinin dönünde rasyonalist, determinist, pozitivist algıya boyun eğmesi İslam aklının eşyayı, evreni tanımayı bıraktığının/bırakmak zorunda olduğunun bir ilanı gibidir. Oysa Abduh bunun tam tersi iddiayla tefsirini Reşit Rıza eliyle kaleme almıştır. Bu bağlamda Hamdi Yazır, Fîl suresinde tam da el-Menâr tefsirinin bu yönüne itirazda bulunmuştur. Kuvvetle muhtemel Abduh'un el-Menâr tefsirinin tamamına ulaşmadığı haliyle Amme cüzünden yalnızca Fîl suresinde, gerek tefsir gerekse mantiki açıdan bulunan tenakuzları güçlü bir şekilde ortaya koymuştur. Hamdi Yazır'ın el-Menâr'ın bütününe ulaşmadığı ön kabulüyle Bakara suresi 19. ayeti ve Âl-i İmran suresinin 45. ayetini -bu meyanda örneklerin çoğaltması

mümkün olan- karşılaştırma yoluna gidilmiştir. İşbu makalede ulaşılan sonuçları ortaya koymak için her iki ismin tefsirlerinden birkaç örnek seçilmiş ve bu örneklemin zihin evrenlerini temsil ettikleri sonucuna varılmıştır. Birbirlerinden habersiz olarak aynı dönemde kaleme alınan tefsirlerden bir zihniyet sorgulaması daha kolay yapılacağından şüphe yoktur.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Abduh, Modernite, Hamdi Yazır, Gelenek, Menar Tefsiri, Hak Dini Kur'an Dili

قصة التفسير الحديث قراءة تفسير محمد عبده من خلال حمدي يازير

ملخص

بقيت الحركة العلمية العثمانية تجربة مشتركة بين مكونات العالم العثماني، حتى تم تقسيم الدولة العثمانية إلى دول قومية، محمد عبده - وتلميذه رشيد رضا - وحمدي يازير هما الاسمان الرائدان في التاريخ العلمي المشترك، أظهر كل منهما فكراً مختلفاً، رغم أنهما ينتميان إلى الحضارة القديمة نفسها، في هذه الفترة كان العالم الإسلامي مجبراً على اختيار أو قبول بعض الأمور على الصعيد العقائدي والعلمي في حين كانت أموره لا تسير على ما يرام، لقد عاشا في الفترة التي شهدت صداماً بالعقل الغربي المؤسس للمدنية الحديثة، محمد عبده هو أفضل مثال لحالة الارتباك في إشكاليات الهوية التي نجمت عن مواجهة العقل الغربي المقبول في عصر الحداثة الكلاسيكية، إذ يعتبر حمدي يازير القادم من البيئة العلمية في استنبول أفضل تمثيل للثقة بالنفس الذي أبدته الحضارة الإسلامية، في الأساس يرتبط الاختلاف في العقلية وردود الفعل على الحداثة التي أظهرها بالتجارب الاجتماعية والنفسية والسياسية والاجتماعية والدينية التي جاء بها كل منهما.

في الحقيقة إن وقوع مصر تحت الاستعمار البريطاني بعد خروجها من دائرة النفوذ العثماني وعدم مرور استنبول بمثل هذه التجربة هو الذي أدى إلى الاختلاف في ردود فعلهما الذي ظهر منهما، وكذلك بسبب موقف محمد عبده المتسرع والرغبة في الوصول إلى نتائج قاطعة وانفعالية في إيجاد حلول لأسئلة الهوية في موضوع التفسير، وإصراره على الاستخدام الإيجابي للعلم في ظل الانبهار الثقافي. وبالمقابل يمكن أن نرى حمدي يازير قد استخدم بيانات العلم الحديث بعناية أكبر ومنهجية في تفسيره. على الأقل كتب تفسيره دون التصادم مع العلم الحديث والمعرفة الدينية. واستمر في استخدام الأدوات الكلاسيكية في التفسير، فمحمد عبده عند تفسيره لبعض الآيات بشكل خاص يتوصل إلى استنتاجات صادمة تعكس انبهاره بالعلم الحديث، يمكن اعتبار هذا الجهد المبذول في استخدام نتائج العلم في التفسير والتي لم يستطع علم التفسير هضمها تحولاً كبير في مفهوم التفسير نحو الذاتية، وعلى وجه الخصوص أصبحت الرسائل والحوادث الخارقة للعادة والتي مرت بها الأمم أو الشخصيات المهمة في الماضي والتي ذكرها القرآن فاقدة لجوهرها في أثناء عملية البحث عن أسبابها المادية. إن الخضوع للتفسير العقلاني والمادي لتفاصيل القصص الواردة في القرآن هو بمثابة إعلان أن العقل الإسلامي قد تخلى أو يجب عليه أن يتخلى عن مفهومه الخاص للكون والحوادث، ومع أن رشيد رضا ادعى أن تفسير محمد عبده عكسه فإن حمدي يازير كتب اعتراضه على تفسير سورة الفيل الواردة في تفسير المنار، لأنه من المحتمل جداً أن محمد عبده لم يصل إلى تفسير المنار بالكامل، لكن فقط في تفسير سورة الفيل من جزء عم ظهر التناقض الكبير من جهة المنطق

ومن جهة التفسير، مع الافتراض المسبق بأن حمدي يازير لم يستطع الوصول إلى المنار كله ، فإن الآية 19 من سورة البقرة والآية 45 من سورة آل عمران، والتي يمكن اعتبارهما أمثلة جيدة للمقارنة من أجل توضيح الاستنتاجات التي تم التوصل إليها في هذه المقالة، تم اختيار تلك الأمثلة من تفسير كلا الشخصيتين محمد عبده وحمدي يازير والتي تمثل عقلية كلا الرجلين، ولاشك أنه سيكون من السهل الحصول على أجوبة عن عقلية كلا الرجلين بأمتلة من كتبهما والذي لم يكن بينهما أي تعارف.

الكلمات المفتاحية: محمد عبده، التفسير، الحداثة، التقليد، تفسير المنار، لغة القرآن ودين الحق.

Structured Abstract

This article is about the views of two writers, Muhammed Abduh – hence Reşit Rıza – and Muhammed Hamdi Yazır, who lived at the same time in the common scientific geography during the Ottoman period and whose divisions in the interpretation of the Qur'an became so deep that the mentality went into crisis.

Abduh's commentary on Menar and Hamdi Yazır's commentary on Hak Dini and Qur'an Language seem to represent two different mentalities. Especially in the interpretation of the verses about creation, although the verses are the same, it will be seen that there are completely different interpretations.

The place where the worlds of thought, epistemic differences and basic assumptions represented by both tafsir find their expression, are the narration verses of the previous ummahs and personalities mentioned in the Qur'an, and especially their interpretations and interpretations in Surah Fîl.

In some parts of Abduh's commentary, he acted with reference values of positive science hidden in his mental background. His effort to explain everything with scientific knowledge caused him to strongly criticize the interpretations made in the ancient period. Therefore, he tried to ignore the inner meaning instruments of tafsir by rejecting the issues in the sacred text that he could not explain with his mechanical determinism and rational mind, or by interpreting them within the limitations and possibilities of positive science that could be considered strange.

Yazır has tried to put his work on a scientific basis by using the data of the period. While using scientific knowledge, he tried to combine the language of religion with the language of science. Perhaps this effort can be seen as one of the

reasons why he gave so much space to explain the scientific side of lightning and thunder. Benefiting from the positive science of his time helps us to understand the current conjuncture. It is a proof of the helplessness of the Muslim mind in the face of science created by the West and the effort to accredit tafsir with positive science.

Despite the great epistemic pressures to use the scientific knowledge, which was formed by the general acceptance of the period, perhaps, he tried to bridge the existing knowledge areas, not rejecting the knowledge inherited from the ancient tafsir tradition as Abduh did.

In the case of Hamdi Yazır and Abduh, the encounter of the two mentalities was most strikingly in the verb surah. In contrast to Abduh's three-page commentary on the Surah Elephant, Hamdi Yazır criticizes this three-page information for nearly 30 pages.

Abduh claimed that the Ebrehe army was destroyed, as the stones thrown by the flying eababils caused smallpox and measles.

Yazır criticizes Abduh harshly for abandoning the musellem comprehension instruments in the science of tafsir in Surah Fil. He accuses him of sacrificing the existing knowledge of tafsir while trying to internalize modern knowledge. Indeed, this was the weakest link in Abduh's tafsir. While trying to internalize modern knowledge, he rejected many common knowledge about tafsir.

Hamdi Yazır criticizes Abduh methodically for his tafsir. In fact, although Abduh rejected all Israel, he produced a new Israeli literature. Perhaps he primarily reacted to the fact that this interpretation was fictional.

In terms of hadith literature, Abduh criticizes his interpretation of the surah based on a news that is highly likely to be unfounded based on Ikrima with a munqat narration that is mechulu'r-rawi in the chain of attribution.

Since the narration is weak, he describes it as a liar to pretend it is a mutawatir narration. Hamdi Yazır blended positive science, religious rhetoric and epistemology in a unity and did not ignore the existence of one of the other. He criticized Abduh in this aspect the most in Surah Fil and accused him of ignoring the pre-eminent knowledge of his religion in order to use positive science in his interpretation.

Abduh and Yazır are commentators of the same period. Despite this sameness, there is a sharp gap in the paradigms of both. The author is on a more

traditionalist side in the classical modernism period, when positive science was newly encountered. The current new understanding of knowledge dazzled him as well, but he did not go to reject the pre-existing knowledge in order to receive positive science. Abduh took a sharper stance on this issue. While accepting the present modern, he knowingly and willingly rejected the knowledge inherited from the past. It would not be wrong to say that Abduh is a modernist, as he expresses entering a new era in the semantics of modernism, rejecting tradition and breaking away from the old.

المدخل:

تناولت هذه المقالة عرض آراء كل من المؤلفين محمد حمدي يازير ومحمد عبده مع تلميذه رشيد رضا، اللذين عاشا في نفس الفترة، وضمن الجغرافيا العلمية المشتركة التابعة للعهد العثماني، وقد اختلفا في مسألة أن التفكير الذي يتم الالتزام به في تفسير القرآن الكريم عميق، فعلى الرغم من أن محمد عبده كان معروفاً جداً في المناطق العربية، حيث اللغة العربية هي اللغة الأم، كان محمد حمدي يازير قد اكتسب مكانته العلمية بشكل واسع بما يكفي لإعطاء عمل يسمى "مطالب ومذاهب"، اكتسبها من العلوم الدينية والفلسفة الغربية، إلا أنه لم يكن معروفاً كمحمد عبده.

ولا نخفي سراً أنه لا يوجد بأي شكل من الأشكال مؤلفات عن حمدي يازير باللغة العربية. ومع ذلك، فإن كتابه تفسير لغة القرآن ودين الحق هو قيمة مشتركة للجغرافيا الإسلامية بالنظر إلى الفترة والمكان الذي عاش فيه، فمكان إقامته كان في اسطنبول وهي آخر تجربة لأنشطته العلمية في الفترة القديمة قبل الحداثة، فهو عالم مهم عاش في الفترة الأخيرة من الإمبراطورية العثمانية، والتي كانت القوة الحاكمة في مجال سياسي واسع يمتد من البلقان إلى مصر، ومن اليمن إلى قازان، ولذلك تم تضمين سيرة حمدي يازير بدلاً من سيرة عبده، حيث تم الكشف عن انتقاداته لمحمد عبده من خلال تفسير سورة الفيل وبالاعتماد على علوم التفسير.

إن ردة الفعل التي أظهرها المفسرون على العلوم العلمية التي أنتجها الغرب، وكذلك انتقادات محمد حمدي يازير لمحمد عبده في سورة الفيل، هي الأهداف الرئيسية لهذه المقالة، والهدف الذي يلي ذلك إعطاء معلومات علمية عن حياة محمد يازير، والظروف العلمية والاجتماعية والسياسية التي مرّ بها في الفترة التي عاش فيها.

العلم، وهو المقصود الجديد عند العلمانية الحديثة، فقد جلب معه الذاتية في تفسير الوحي الإلهي، وفي هذا السياق، فإن أهم القيود التي ظهرت في العصر الحديث فيما يتعلق بالتفسير، هو أن البشرية تدعي أنها وصلت؛ إنها مسألة كيف، وإلى أي مدى سيستخدم العلم في النص المتعلق بالثواب.

إن استخدام المعلومات العلمية كوسيلة للتفسير أو أداة للفهم تبدو واضحة في ذاتية محمد عبده من خلال تفسيره، فمحاولة تفسير الثواب والحقائق التي لا تقبل التغيير من خلال نتائج علمية من الممكن أن تتغير، وهو عمل غير مسبوق، وعندما نتأمل تفسير عبده يجدر بنا الإشارة إلى أنه كان معلماً في هذا الاتجاه، وأن الجهد المبذول لفهم الآيات في الإطار المعرفي للفترة التي عاشها أبعده عن العلوم القرآنية التي تخرج عن نطاق التفسير، إذ يمكن رؤية أن العقلانية والحتمية (إشجان، 1997، ص. 195). الميكانيكية هما العنصران الأكثر تأثيراً في تفسير محمد عبده، والسؤال عن كيفية إدراج العقلانية والحتمية الميكانيكية في تفسيره مازال خافياً في سيرته، وكذلك الأوضاع النفسية والسياسية والاجتماعية والدينية التي مر بها، ومن هذا المنطلق يمكن القول إن عبده قد تأثر بالعقلانية والحتمية الميكانيكية. (كورلايلجي، 2014، ص. 118) وعلى الرغم من أن بعض الباحثين (جاليسكان، 2017، ص. 555). ادعى أنه لم يكن عقلانياً، إلا أنه لا يبدو أنه من الممكن الموافقة على ذلك، فالعقلانية تدعي أن المعرفة الصحيحة ينتجها العقل، وبالتالي ينتج عن ذلك أن العقل مصدر المعرفة، ومرة أخرى نجد أن العقلانية تدعي أن المعيار الوحيد للمعرفة الحقيقية هو العقل، وعلى العكس من ذلك يجب رفض الحقيقة إن لم تكن منطقية ومتوافقة مع العقل، فعلى سبيل المثال، فإن وصول عرش بلقيس هرتز إلى سليمان في طرفة عين كان خرافة، وذلك بحسب التفكير العقلاني ويجب رفضها، ومحمد عبده أيضاً رفض الأحداث التي كانت خارج المعجزات والتي تجاوزت حدود العقل، وهذا ماورد في تفسيره. (جليك، 1997، ص. 55).

وفي هذا السياق، فإن ما يقترحه عبده هو التفسير العلمي، والتفسير العلمي: هو دراسة استخلاص المصطلحات العلمية من تعابير القرآن، وكذلك استخلاص المعلومات (العلمية) المختلفة والآراء الفلسفية. (الذهبي، 349/2)، والتفسير العلمي المقبول كمدرسة ومرجعية للتفسير في هذا الزمن هو محاولة لتفسير بعض الآيات في القرآن باستخدام العلوم الإيجابية، مثل علوم الفلك والفيزياء والكيمياء وعلم

الأحياء، (أتيش، 2002، 124). وبمعنى آخر: إن محمد عبده قد استخدم المعرفة العلمية للحدائث غير المشروطة والمباشرة في تفسيره للقرآن، ولعل الدافع الرئيسي لظهور التفسير العلمي في العصر الحديث الكلاسيكي هو تدهور ميزان القوى، مع وجود العلوم التي أنتجها الغرب ضد المسلمين، واستغلال العالم القديم من قبل العالم الجديد. وعندما نتحدث عن عبده ومصر، يمكن القول بأن هذا الوضع كان أكثر وضوحًا في تفسير محمد عبده، فمرمى ربطت ميلاد المسيح بدون أب لأسباب نفسية جسدية - وربما يمكننا أن نرى أمثلة أخرى على ذلك ولعدة موضوعات في تفاسير أخرى، كتفسير فخر الدين الرازي وأبي حميد الغزالي، ومثال ذلك: علم الكونيات والسلع والمادة قبل مواجهة الغرب الحديث- فهذه المواضيع من أكثر أشكال التفسير رومانسية، وكذلك الكواكب الذي اشتهر بتفسيره العلمي للدعاء بأن "طيور أبابيل" هي "حصبة وميكروبات جدري" من خلال تفسير سورة الفيل، وهذا ما ذكره عبده لأول مرة بعد الكواكب، (أتيش، 2002، 124).

إن موضوع هذه المقالة ينصبُّ على دعوة القرآن في التفكير في عمل الطبيعة والكون والأشياء والناس وما إلى ذلك، فإن الدين الإسلامي منفتح على المعرفة العلمية الجديدة، وعلى طريقة استخدام المعرفة العلمية في التفسير، على عكس الدين المسيحي تمامًا، فالدين الإسلامي يُظهر هدف وطريقة ونتائج المعرفة العلمية في العصر الحديث، ومع تغيير نظرية المعرفة ستكون هناك اختلافات كبيرة، فلا يمكن أن تكون مثل العوامل التي تحول الله من فهم الطبيعة العضوية إلى فهم الطبيعة الميكانيكية اللاإلهية، لأن بناء المعرفة في المجال العلماني - كنتيجة لصراع الغرب مع الكنيسة - والإنساني والوضعي لا يكون إلا في ظل وجود الله، ومن بين العوامل المهيمنة والمؤثرة في العصر الحديث فشل المعرفة في العثور على استجابة لتقليد التفسير القرآني.

من ناحية أخرى، يعتبر حمدي يازير شخصًا لامعًا شارك في تجربة الحضارة القديمة في إسطنبول ولديه التكوين العلمي لهذه الحضارة، فقد قضى حياته العلمية كلها في إسطنبول، ومن ذلك الوقت وحتى الآن لا تزال استنبول تعطيه المكانة المرموقة بسبب خوضه بالحديث عن العلوم التقليدية القديمة، وعند التأمل في تفسيره يظهر أنه يقبل المعرفة الحديثة، إلا أنه يحافظ على موقفه المتحفظ منها، وقد كشف هذه الحقيقة عندما قال في تفسير الآية مئة من سورة البقرة: إن القرآن يجب أن يجدد تفسيره كل مئة سنة، وقد اقترح في

تفسيره أشياء كثيرة ، لكن مع ذلك لا يبدو أنه من الممكن الحصول على الكثير من التطبيقات لمقترحاته، لأنه استخدم أصول التفسير والتأويل القديمة، وفضل البقاء ضمن علوم القرآن، وبعبارة أخرى، بالرغم من أن محمد عبده وحمدي يازير عاشا في الفترة نفسها لكن حمدي يازير لم يكن متأثراً بالعقلانية والحنمية الميكانيكية، وفي هذا الصدد يمكن القول بأنه كان محافظاً وتقليدياً في تفسيره.

و نقطة التقاء العوالم الفكرية التي تمثل كلا المفسرين في الأمور التي اتفقوا واختلفوا في حقها، هي تفسير وتأويل حياة الشخصيات البارزة، والأمم الغابرة التي وردت في القرآن، وخاصة سورة الفيل، فقد انتقد حمدي يازير بشدة محمد عبده لأنه ترك المفاهيم الأساسية والمسلمات في علم التفسير أثناء تفسيره لهذه السورة، وبتهمه بالتضحية بعلم التفسير أثناء محاولته استيعاب العلم الحديث، والحقيقة إن هذه هي الحلقة الأضعف في تفسير محمد عبده، فقد رفض محمد عبده الكثير من الأفكار الشائعة في علم التفسير أثناء محاولته استيعاب الأفكار الحديثة.

وعندما ننظر في أيامنا هذه إلى ذلك العصر يمكن أن نصل إلى النتيجة التالية: لا يوجد تفسير مكتوب لم يتأثر بسياقه التاريخي، وكل مفسر له شخصيته الخاصة به بسبب الزمان والتاريخ الذي عاش فيه، وفي هذا الجانب تتمثل شخصية محمد عبده في التفسير في عملية الحدائة في التفسير والقطيعة مع النموذج التقليدي، والحقيقة هذا ليس بسبب ما عاشه، بل بسبب قوة تأثير الحدائة. (قبنجر، 2017، ص. 33).

مقارنة بين عقليتي محمد عبده وحمدي يازير من خلال العلم التجريبي:

كانت بعض المواجهات التي تعرض لها العقل الإسلامي عبر التاريخ موضع بحث ودراسة، كالمواجهة مع الفلسفة اليونانية القديمة في القرن الثالث الهجري، والصدام مع العقل الغربي في العصر الحديث، وبينما انتصر العقل الإسلامي في المواجهة الأولى خسر المواجهة الثانية، وقد استغرقت هذه المواجهة فترة طويلة من الزمن، لذا يمكننا تقسيمها من الناحية السياسية إلى أربع مراحل: الفترة الأولى: هي الفترة التي يتم فيها تصحيح الاضطراب في المؤسسات الاجتماعية عن طريق تغيير محدود يتم إجراؤه داخل تلك المؤسسة؛ الفترة الثانية: هي الفترة التي تم

فيها تغيير المؤسسات الاجتماعية القديمة بالكامل واستبدالها بمؤسسات اجتماعية منظمة ، تحت تأثير القوى الخارجية من جهة وضغط المشاكل من جهة أخرى؛ الفترة الثالثة: هي الفترة التي تؤثر فيها السلطات غير الحكومية على الحكومة ، وتروي أخطاء الإدارة ، وتسمح بتغيير البيروقراطية رفيعة المستوى وتطلب السلطة داخلها؛ الفترة الرابعة: هي الفترة التي حدثت فيها تغييرات جذرية في مؤسسات المجتمع ، وتحولت من الإمبراطورية إلى الأمة القومية. (تيكيلي ، ج. III ص. 22-28).

تحلى التحديث الإسلامي في هزائم كبيرة، مثل التشرذم الجغرافي والسياسي وخسارة الثقة بالنفس والمعرفة، وإن المقترحات العلمية المتعلقة بالتفسير والمقدمة من محمد عبده ورشيد رضا مثل حالة اللحم والعظم في جسد أمتنا الذي تمزق سياسياً وجغرافياً.

التحديث هو المفهوم الأساسي للصراع بين الغرب والعالم الإسلامي، ويمكن تقسيمه إلى ثلاث مناطق جغرافية وأربع مراحل، ومحمد عبده ورشيد رضا من الشخصيات الهامة التي تصادفنا في مرحلة الانتقال من المرحلة الثالثة إلى المرحلة الرابعة.

وقد وجدوا أنفسهم، مثل كثير من المثقفين، في موقف نفسي دفاعي متعادل، يرى عبده أن الحدائة الغربية هي النموذج الوحيد للتقدم، ومن الممكن الحديث عن الخطاب الديني والعقل الديني الذي نتج عن هذه الرؤية، ويؤكد محمد عبده في العديد من خطابه أن الإسلام دين عظيم لكن المسلمين لا يستطيعون فهمه، وتقول حقائق كثيرة في القرآن أنه مرجع لخلاص المسلمين، وأن الغرب رغم التقدم المادي الكبير لا يستطيعون تقديم شيء يتعلق بالروح، وفي سياق الفهم المنهجي للقرآن فإن الجهود المبذولة لتطوير منهج جديد لمواجهة التطورات الجديدة أنتجت فوضى، حيث كانت الجهود المبذولة لفهم النص الإلهي محاولة لمواجهة العقل الغربي الذي ينتصر ويسحق ويستمر في هذه المواجهة، لأن المسلمين لم يتعرضوا للقمع والضرب في أي فترة من التاريخ، وفي هذا السياق إن كان أتباع القرآن قد خرجوا من دائرة التاريخ فلأن تفسير النص القرآن الأساسي خارج التاريخ، وهذه النظرية موضع بحث، فالجهود مبذولة لإدخال القرآن إلى التاريخ والحاضر والبحث عن حلول للمشكلات التي نتجت عن هذه الوضع.

هنا يمكننا التمييز بين التقليديين والإصلاحيين، فالإصلاحيون يرون أن الحل قضية في الدين، في حين يرى التقليديون أن الحل قضية ترتبط بالتدين. يعني أن المشكلة في تفسير النصوص الدينية، التفسير الخاطيء للآيات هو السبب الرئيسي للتخلف وعدم وصول المسلمين للحداثة، وإذا تم تصحيح المفاهيم الخاطئة يمكن القضاء على التخلف. وفقاً لهذا الفهم، فإن النهج المنهجي الجديد يجلب فرصاً جديدة.

ركز محمد عبده وغيره من الإصلاحيين على تفسير القرآن، وقدموا اقتراحات تتعلق بالتدين، فالصمت العقلي للمسلمين اتجاه التكنولوجيا الغربية وعدم فهم العلم التجريبي هو السبب في عدم فهمهم الصحيح للقرآن (شاليشكان ، ، 2016 ، ص. 114.) ، فمن الممكن تقييم الحالة الموضوعية لفهم النص القرآني المطلق والذي يعيش في داخل التاريخ إلى ثلاث مناطق جغرافية هي مصر واستنبول وشبه القارة الهندية، ونستطيع أن نقدم ثلاثة أمثلة على ذلك : ففي شبه القارة الهندية سيد أحمد خان (ت 1888) من جماعة أهل القرآن وفي مصر رشيد رضا (ت 1935) ومحمد عبده (ت. 1905)، يمثلان مدرسة التفسير الاجتماعي وما قبل الحداثة، كما أن حمدي يازير في اسطنبول يمثل المنهج التقليدي، ويمثل هؤلاء ثلاثة مناهج مختلفة للتفسير في العصر الحديث.

وتجدر الإشارة إلى أن اسطنبول كانت مركز التجربة الأخيرة في فترتها القديمة، يمكن تعريف شبه القارة الهندية ومصر سياسياً على أنهما أماكن طرد مركزي، ويمكن القول إن المناطق الجغرافية البعيدة لم تستطع الوقوف أمام تحديث الموجة الثالثة للحداثة، لكن الحاجز العقلي والمنهجي لعلماء اسطنبول كان لا يزال مستمراً في فهم تفسيرات محمد عبده للآيات التي وصفت الأمم السابقة والشخصيات غير النبوية في القرآن وخاصة وفي سورة الفيل، وقد أوصي بجهوده في شرح القرآن بالمعايير العلمية في العصر الحديث.

في الواقع استلزم تفسير الآيات بالأدوات الحديثة الابتعاد عن الفهم التقليدي، وفي فترة الحداثة الكلاسيكية تمزقت جغرافية العالم الإسلامية سواء عاشت تحت الاحتلال أو لم تعيش، فالحياة الثقافية المحافظة التي تمثلها استنبول منعت حدوث تحول كبير في مناهج فهم القرآن في عصر الحداثة، وأما المناطق الأخرى كانت تعيش تحت الاستعمار والاحتلال الغربي فقد شهدت هذه المناطق حلولاً سريعة غير مخطط لها في حل المشاكل التي ظهرت فيها.

يُلاحظ أن عبده بسبب تأثره بنموذج الفترة التي عاش فيها من العلم التجريبي والبراغماتية آمن بمبدأ حق تقرير المصير، وفقاً للعمل الحديث فإن هناك تفسيراً علمياً لكل الأحداث التي جرت في الكون، وجميع النتائج هي في الأساس نتيجة لواحد أو أكثر من القوانين الحتمية والقابلة للتفسير العلمي. وبمعنى آخر فإن جميع الأحداث في الكون مترابطة، والحدث الذي سيحدث في المستقبل هو نتيجة لحدث آخر له سبب محدد وغير قابل للتغيير، والعلم قادر على شرح ماهية الاختبارات بأكملها، وإذا لم يستطع العلم تفسير شيء منه فذلك لأنه لم يصل إلى النقطة المطلوبة من التطور، وبهذا المعنى فإن كل شيء في الكون خاضع لقوانين العلم التجريبي، وهذه القوانين تفسر الشروط اللازمة لكل حدث في الطبيعة. (أولوداغ، 257-272).

العقلانية والحتمية والطبيعية هي مفاهيم ثلاثة يجب أخذها في الاعتبار تحت مفهوم العلم التجريبي، في بعض مواضع تفسير محمد عبده، تظهر الآثار الخفية للعلم التجريبي محبأة في خلفيته العقلية. و قال عبده في هذا السياق،

يشبه المعادين للعلم الإيجابي بموقف الشخص الذي يكتفي برؤية الغلاف الخارجي للكتاب وشكله دون معرفة العلم والحكمة المكتوبة فيه. ومع ذلك، فإن المخلوقات الإلهية الفريدة تتحدث لغة أكثر فصاحة من اللغة اللفظية. لكن أولئك الذين لا علاقة لهم بالسمع، وأولئك الذين يعاديون العلم، وأولئك الذين لديهم الوهم بأن المعرفة يمكن الحصول عليها من الحجج النظرية والمقارنات المنطقية، وليس من دليل الوجود الحقيقي، لا يفهمون لغتهم. (محمد عبده ومحمد رشيد رضا،

(2011، 118/2).

مع التنوير في أوروبا في العصور الوسطى، حدث الانتقال إلى الحداثة عندما تم بناء العلم في فضاء علماني مستقل عن الله. إن إعطاء قيمة من الله للبشر وبدء التنشئة الذاتية المعرفية والانتقال من فهم الطبيعة العضوية إلى فهم الطبيعة الميكانيكية هي بعض سمات المجال العلمي. دفعت محاولته لشرح كل شيء بالعلم التجريبي إلى الانتقاد بشد للتفسيرات التي تم الإدلاء بها في الفترة القديمة، لذلك بسبب رفض المسائل الواردة في الكتاب المقدس التي ليس لها تفسير في الحتمية الميكانيكية والعقلانية أو لها تفسير غريب في العلم التجريبي، هذا ما جعله يمضي في طريق يتجاهل المعنى الباطني لأدوات التفسير التقليدية. العقلانية هي حركة فلسفية ظهرت في

الغرب خلال فترة التنوير وتدعي أن مصدر المعرفة هو العقل ومبادئه. وهو يدعي أن جميع المعلومات المتعلقة بالكون يمكن معرفتها بالمنطق والمبادئ الرياضية التي يولد بها العقل. في العقل العقلاني، مصدر المعرفة الدقيقة والشاملة هو فقط العقل وطريقة الاستنتاج. الأشياء الميتافيزيقية الصوفية غير العقلانية غير مقبولة لأن المعرفة الدقيقة هي العقل ومبادئه. (felsefe.gen.tr/rationalizm-akilcilik-nedir-ne- (demektir/ 11.12.2020)

يمكن إعطاء كلمات رعد وبرق في الآية التاسعة عشر من سورة البقرة كمثال، يظهر الرعد نتيجة اصطدام قطبين كهربائيين، موجب وسالب. والبرق هو وميض بين السحب، في هذا البيان "الرعد عند جلال الدين السيوطي ملاك أو صوت ملاك، والبرق هو سوط هذا الملاك وهو يوجهه بهذا السوط السحب، وتفسير محمد عبده: "الغيوم كأنها حمار غبي، وعنيد لا يمشي، لذلك الملاك يتصرف بهذا الشكل معها، وهذا شيء لا يمكن أن يحدث، ثم قال "من المحزن أن الكثير من علماء التفسير قد ملؤوا تفسيراتهم بروايات ملفقة وقصص إسرائيلية، في الواقع، شرح علماء الحديث هذه الروايات على أنها أكاذيب وروايات ملفقة. وتم تصحيح هذه الروايات المتعلقة بالقرآن على الفور (عبده و رضا، 1990، I / 146)، وابن كثير مثل السيوطي فبالرغم من عدم صحة الروايات التي وردت إليه فقد أخذ بها، وهي أن الرعد ملاك أو أن صوته ملاك، ذكر هذه الرواية عن مجاهد، ويرأي محمد عبده كل الروايات الإسرائيلية وروايات كعب الأحبار وهب بن المنبه التي انتقلت إلى الصحابة ثم إلى التابعين يجب ردها، فهي تشكل تحليلات كما قال رشيد رضا النقطة الأساسية في دحض مثل هذه الروايات، والتي هي في نظره خرافات، وذكر في المقدمة أنه أعطى أهمية خاصة لتحليل الكلمات عند ذكر طريقة التفسير. (عبده و رضا، 1990، 19/1).

فمن الضروري معرفة المعاني الحقيقية للمفردات القرآنية، وهذا أمر صرح به النبي، ومن خلاله يمنع التفسير الخاطيء للقرآن،

حمدي يازير هو وجه آخر للفترة التي عاشها محمد عبده، فقد عاش في العصر الحديث الكلاسيكي للإسلام وتأثر بشكل كبير بالمناخ العقلي لتلك الفترة، كما أذهله النتائج المبهرة للمعرفة الحديثة-العلم التجريبي- فعلى سبيل المثال: إعمال العقل في تفسير الكلمات، مثل الرعد والبرق من خلال الاستفادة من العلم الحديث، بدون أن يبقى بعيداً عن العلوم العالمية، ومع ذلك فإن القسم الذي شرح فيه المفاهيم ذات الصلة ذكر أنه من

أجل شرح الواقع المادي والروحي للرد والبرق من الضروري النظر إلى الأبعاد الثلاثة، اللغوي والديني والفلسفي، و أثناء عرض هذه الأبعاد الثلاثة ، حاول أن يشرحها بأوجه مختلفة دون تناقض بعضها البعض، فهناك تفسيرات دينية وفلسفية ولغوية لشرح الحقيقة المادية والروحية للرد والبرق والصاعقة. (يازير، 1983، 1/256)

حاول حمدي يازير أن يضع الأساس العلمي باستخدام معطيات عصره، وأثناء استخدام المعرفة العلمية حاول الجمع بين لغة الدين ولغة العلم، وربما يمكن النظر إلى هذا الجهد على أنه أحد الأسباب التي جعلته يعطي مساحة كبيرة لشرح الجانب العلمي في البرق والرد. والاستفادة من العلم التجريبي في عصره يساعدنا على فهم الظروف الحالية، وهو دليل على عجز العقل المسلم أمام العلم التجريبي الذي أنتجه الغرب وأمام الجهود المبذولة لاعتماد التفسير على العلم التجريبي. يمكن تقييم العلم الذي ينتجه الغرب على أنه مظهر من مظاهر القلق المختبئ في مؤخرة العقل، لأن الدين الذي يحيط به والإسلام لا يتعارضان مع العلوم التجريبية ولا يمنعان التقدم. وهو مكتوب في القسم الذي نقلناه في الأعلى، ربما لم يرفض حمدي يازير المعرفة الموروثة من التفسير القديم كأسلوب، على الرغم من الضغوط الكبيرة في عصره، كما فعل محمد عبده، وحاول بناء جسر بين مجالات المعرفة القائمة. وقدم الأمثلة الأولى للتفسير العلمي في تفسيره.

وبناءً على ذلك، اقترح أن يتم تفسير القرآن بالحقائق العلمية التي يتم الحصول عليها مرة كل مائة عام خلال عصر التحديث، وقد شارك حمدي يازير في الخط التقليدي الذي تمثله اسطنبول، لأنه المكان الذي يعيش فيه، واستخدم التراث المعرفي الذي أتى به التقليد كمنهج لعرض القرآن وتفسيره. إذ يمكن القول إن التراث المعرفي الذي ورثه لم يغير طريقة علم التفسير لتفسير الآيات في العصر الحديث. (البايرق، 1995، 155).

في نظر محمد عبده ليس التفسير شيئاً يتم فيه التفسير اللغوي الثقيل والمناقشات الفقهية كما في الفترة الكلاسيكية، ولكن فهم سنة الله، وهو أحد المفاهيم المحورية في تفسير المنار، لتوجيه المجتمع وتحسين وضع المسلمين، وهناك معنى آخر وهو أن قواعد الإرشاد التي يجب فهمها من القرآن ستكون وسيلة لتحسين المجتمع. ووفقاً له فإن الغرض الأساسي من القرآن هو التصحيح والتنوير والإرشاد، والغرض من التفسير الكشف عن ذلك.

في الفترة الأولى كان القرآن كتاباً إلهياً، أنتج تاريخه وحضارته الخاصة، ومزج كل العلوم مثل الفقه والكلام والتفسير، وتحول في الفترة التالية إلى أداة لتحسين المجتمعات الإسلامية التي ضربها الغرب بنكبات متتالية، وهذه هي أهم نقلة نوعية للتفسير، وخاصة في فترة الحداثة الكلاسيكية، وقد كشف رد الفعل ضد الاستعمار وفقدان الأراضي في العديد من المناطق عن هذه النسخة الجديدة من التفسير، ويظهر هذا الخطاب في الواقع على أنه التفسير السلفي الجديد للقرآن، بمعنى أنه في الوضع الجديد الذي واجهناه يجب أن يؤخذ القرآن إلى حالته الأصلية وإعادته إلى الحاضر من تلك الفترة الأولى، بمعنى أنه يجب إزالة الخرافات والإسرائيليات التي دخلت على تفسير القرآن بعد زمن النبي والصحابة، وبذلك يعود الإسلام إلى صورته النقية في فترته الأولى. في العصر الحديث اعتبرت الإسرائيليات مشكلة رئيسية لأنها أساس الخرافات، لأن عدم القدرة على مواجهة انتقادات الغرب سببه عدم القدرة على فهم القرآن والذي هو المصدر الرئيسي للدين، فتم اعتبار الإسرائيليات عائقاً أمام فهم حالة الدين النقي. والواقع أنه في كتب التفسير القديمة تُذكر روايات إسرائيلية مكذوبة تشرح المعجزات والآيات الكونية، خاصة وهي مروية عن رواة كذابين. يتهم السدي، الذي ينقل معلومات إسرائيلية بخصوص الآية 273 من البقرة، بالكذب. (عبده، رضا، المنار، 1990، 2 / 590-592).

في هذا الصدد يمكن اعتبار محمد عبده ورشيد رضا تقليديين، ويمكن استعادة الفهم الصحيح الذي فقدناه في كل شيء مرة أخرى، الفهم والتفسير ليسا نصاً إلهياً، بل مسألة تتماشى مع الموضوع الذي يحاول فهمه، سيكون فهم الشخص ممكناً باستخدام الأدوات المناسبة للنص الإلهي من حيث اللغة والأدب والتاريخ، يوصي الخطاب الحديث بأن يتخذ الشخص الذي يعيش في مرحلة تاريخية مختلفة عن سابقتها موقفاً جديداً بناء على هذا الاختلاف، وبمعنى آخر: ما هو إلا محاولة لإدخال النص الإلهي إلى العصر الحديث، بهدف تجديد قيمته التاريخية والحديثة، وتستند خطابات عبده ورشيد رضا بشكل خاص على هذا المبدأ، وتجلى تركيزهم على العقل العقلاني بشكل كبير في تفسيراتهم للحكايات والمعجزات. هناك تعريف آخر لعبده ورشيد رضا. "لقد أخفى الأفغاني ومحمد عبده معتقداتهم العقلانية والحداثية بملابسهم السلفية. لذلك عندما وقع رشيد رضا تحت سحر محمد عبده، كان لا مفر له أن ينقل آراء سيده الخاطئة. لقد روجوا جميعاً للعقلانية تحت راية السلفية". (كومينز، 2014، ص 445).

والحديث على وجه التحديد عن محمد عبده، فإن المسلمين مسؤولون عن المشاكل التي عانوا منها في جغرافيتهم، والمسلمون لديهم أخطاء، مثل عدم فهم القرآن بشكل صحيح، وأول هذه الأخطاء أن فهمهم الحالي للقرآن لم يستطع أن يقودهم إلى أن يعيشوا الدين في شكله الأصلي ووفقاً له، فإن الفكر والعلم التقليديين هما ما يبعد الدين عن حالته الأصلية، العودة إلى مصادر الدين الأصلية، ومحاولة أن يحل مشاكل تاريخه، ويكون ذلك من خلال أن يعيش المسلمون كما عاش النبي وأصحابه وهذا الموقف يظهر لنا مرة أخرى حقيقة أن ما يقال باسم التفسير لا يقول شيئاً مستقلاً عن الثقافة والعلم والظروف الاجتماعية التي يعيشها الإنسان، لذا فإن القضية لا تتعلق بالنص الإلهي، بل بالموضوع الذي يحاول فهمه. (صديقي، 1990، 39-4)

المفسر الذي يقف إلى جانب التفسير الحدائي: محمد عبده

محمد عبده (1849م – 1905م) مفكر وعالم دين وفقه وقاضي وكاتب ومجدد إسلامي مصري، ولد محمد بن عبده بن حسن خير الله في قرية محلة نصر بمركز شبراخيت في محافظة البحيرة لأب كان جدّه من التركمان، وأم مصرية تنتمي إلى قبيلة بني عدي العربية. درس في طنطا إلى أن أتم الثالثة عشرة حيث التحق بالجامع الأحدي ليجود القرآن وبعد أن حفظه، ودرس شيئاً من علوم الفقه واللغة العربية.

في سنة 1866م التحق بالجامع الأزهر، واستمر يدرس في “الأزهر” اثني عشر عاماً، حتى نال شهادة العالمية سنة (1877م).

تعرف على جمال الدين الأفغاني سنة 1871 وتعلم على يديه، ولازم حلقات درسه وأصبحا صديقين. وعُيّن مدرّساً للتاريخ في مدرسة دار العلوم العليا، ودرّس أيضاً في مدرسة الألسن. اتصل “محمد عبده” بالرجل الثاني الذي كان له أثر كبير في توجيهه إلى العلوم العصرية، وهو الشيخ “حسن الطويل” الذي كانت له معرفة بالرياضيات والفلسفة، وكان له اتصال بالسياسة، واتصل بعدد من الجرائد، فكان يكتب في “الأهرام” مقالات في الإصلاح الخلقي والاجتماعي، فكتب مقالا في “الكتابة والقلم”، وآخر في “المدير الإنساني والمدير العقلي والروحاني”، وثالثا في “العلوم العقلية والدعوة إلى العلوم العصرية”.

اشترك في ثورة أحمد عرابي ضد الإنجليز وبعد فشل الثورة حكم عليه بالسجن ثم بالنفي إلى بيروت لمدة ثلاث سنوات، وسافر بدعوة من أستاذه جمال الدين الأفغاني إلى باريس سنة 1884م، وأسس صحيفة العروة الوثقى، وفي سنة 1885م غادر باريس إلى بيروت، وفي ذات العام أسس جمعية سرية بذات الاسم، العروة الوثقى

وفي سنة 1886م اشتغل بالتدريس في المدرسة السلطانية وفي بيروت تزوج من زوجته الثانية بعد وفاة زوجته الأولى. وفي سنة 1889م عاد محمد عبده إلى مصر بعفو من الخديوي توفيق، وساطة تلميذه سعد زغلول وإلحاق نازلي فاضل على اللورد كرومر

وفي سنة 1889م عين قاضياً بمحكمة بنها، ثم انتقل إلى محكمة الزقازيق، ثم محكمة عابدين، ثم ارتقى إلى منصب مستشار في محكمة الاستئناف عام 1891م.

في 25 حزيران 1890م عين عضواً في مجلس شورى القوانين. وفي سنة 1900م /أسس جمعية إحياء العلوم العربية لنشر المخطوطات، وزار العديد من الدول الأوروبية والعربية.

سافر إلى إنجلترا عام 1903. البريطاني هربرت سبنسر هو أحد الأشخاص الذين قابلهم محمد عبده. كان عبده على اتصال دائم بالفلاسفة والعلماء في الغرب المؤسسين للعصر الحديث، ويمكن اعتباره مؤثراً في تشكيل آرائه، لأن سبنسر الذي يظهر بين أعظم فلاسفة الإنجليز هو من وضع مقولة: إن العلم التجريبي يبحث عن العلاقة بين السبب والنتيجة، من الممكن رؤية إسقاطات نظرية سبنسر حول العلم في تفسير عبده للآيات القرآنية التي ذكرت فيها الأمم السابقة وبعض شخصياتها، وحقائق ما حصل معهم من أحداث، فكان عبده يبحث عن علاقة السبب والنتيجة المطلقة. (أوزيرفاري، 2005، ج 30 ص. 482-487)

يعتبر شرح المنار مرجعاً هاماً لفهم محمد عبده وآرائه. في نهاية إصرار رشيد رضا، وافق محمد عبده على إعطاء دروس التفسير في جامع الأزهر، وبين 1899-1905 قام بتفسير الجزء الذي يبدأ من الفاتحة إلى الآية 126 من سورة النساء. بعد وفاة عبده، واصل راشد رضا عمله ووصل إلى نهاية الآية 52 من سورة يوسف حتى وقت قصير قبل وفاته عام 1935. نشر تلميذه م. رشيد رضا، وهو أقرب أتباعه، مقالات عبده وأعماله في مجلة

المنار ودار النشر التي أسسها في حياته، وضمن انتشار آرائه. صدر العدد الأول من "المنار" في 17 آذار (مارس) 1898، في ثماني صفحات وأسبوعياً، وبعد عام تحول إلى مجلة شهرية. (حرب، 2004، ج. 29 ص. 116) في الواقع، يدعي المجلة نقل شكله النقي، الذي تم قبوله في العصر الإسلامي الأول، إلى العصر الحديث. (ميرتوغلو، 2011، 297)

في 3 يونيو عام 1899م عين في منصب المفتي، وتبعاً لذلك أصبح عضواً في مجلس الأوقاف الأعلى، اضطر إلى الاستقالة من الأزهري في سنة (1905م)، وإثر ذلك أحس الشيخ بالمرض، واشتدت عليه وطأة المرض، الذي تبين أنه السرطان، وما لبث أن تُوفي بالإسكندرية عن عمر بلغ ستة وخمسين عاماً. (عمارة، 1993، ج 1، ص. 23)

المفسر الذي يقف إلى جانب التفسير التقليدي: حمدي يازير

ما نعنيه بالتفسير التقليدي هو اتباع منهج وأصول التفسير الموروثة من الماضي. يمكن وصفه بالبقاء في علم التفسير وعدم تكيف الأساليب والأفكار الجديدة التي أتت بها الزمن للتفسير. ومع ذلك لا ينبغي أن يُفهم رفض تكيف المقترحات العلمية التي أتت بها العصر الحديث على التفسير على أنه لامبالاة بمشاكل زماننا. في واقع الأمر، عبّر حمدي يازير عن وجهات نظر شجاعة حول العديد من القضايا في الدين الإسلامي.

المالي محمد حمدي أفندي الذي يستخدم اسم كوجوك حمدي في أعماله والمعروف بهذا الاسم، ولد عام 1878 في منطقة المالي في مقاطعة أنطاليا، وتوفي في اسطنبول عام 1942 ودفن في مقبرة سهرا الجديد في إيرينكوي، قضى معظم حياته العلمية في اسطنبول، حفظ القرآن في مسقط رأسه، ثم جاء إلى اسطنبول عام 1885 واستقر في مدرسة آيا صوفيا الصغيرة، وهناك كان أستاذه يحمل اسم محمود حمدي أطلق عليه لقب "حمدي الصغير"، في جزء منه تعبيراً عن اهتمام أستاذه به، بعد حصوله على إجازة في العلوم الإسلامية، نجح في امتحان اختبار القاضي - مكتب النواب (بمعنى الكلية حقوق) ليصبح مدرساً عاماً في المساجد. في المسجد بعد تعيينه محاضراً في مسجد بيازير، دخل مكتب النواب، وحصل على الحق في أن يصبح نائباً بعد تخرجه من هذا المكان، حمدي أفندي الذي كان خطاطاً بارعاً تعلم الموسيقى والأدب بجهوده الخاصة، يجيد اللغة العربية

والفارسية والفرنسية بطلاقة، كان ذكياً بما يكفي لتعلم اللغة الفرنسية في أربعين يوماً. قال كمال اينال ابن الأمين معبراً عن ذكاء حمدي يازير في سيرته الذاتية: أه انكشت بردهان خيرت يعني. بقي أصبعي في فمي من الإعجاب. (إينال، 1970، ص 109).

في عام 1906 شغل منصب محاضر لمدة عامين آخرين، وفي عام 1908 دخل البرلمان كنائب عن أنطاليا في الانتخابات البرلمانية التي أجريت بإعلان مجلس المبعوثان، وقد كتب إلى الشعبة العلمية التابعة لجمعية الاتحاد والترقي خلال فترة نيابته، وربما كان العديد من علماء عصره مسجلين في هذا الشعبة العلمية التابعة لجمعية الاتحاد والترقي، وقد ذكر شيخ الإسلام عدداً من المنسوبين إلى الصفوف العلمية، منهم: مصطفى عاصم أفندي، ومانسطلري إسماعيل حقي، واصل الماليلي محمد حمدي أفندي واجباته التدريسية دون انقطاع خلال سنوات عمله في النيابة، فقام بالدرس العام، وفي الوقت نفسه ألقى درساً في الفقه في مكتب النواب وفي مكتب القضاة، بعد انتهاء فترة خدمته كنائب ترك العمل السياسي وواصل حياته العلمية، شغل السيد محمد حمدي أفندي في البداية منصب عضو، ثم نائباً للرئيس، ثم كرئيس في دار الحكم الإسلامية، وهي أكاديمية إسلامية تأسست عام 1918 في بنية مؤسسة مشيخة الإسلام، تأسست هذه المنظمة في عهد السلطان رشاد (25 أغسطس 1918) بهدف حل القضايا الدينية التي نشأت، والرد العلمي على الشبهات والانتقادات التي توجه للإسلام. (فاكاس أوغلو، 1989).

في الفترة الأخيرة من الحكم العثماني الأولى والثانية، وعندما كان وزيراً للأوقاف في حكومة فريد باشا الأولى والثانية عُيّن عضواً في لجنة الأعيان في 15 أيلول سنة 1919 وفي ذلك الوقت تمت ترقية رتبته العلمية إلى مدرس السليمانية. (يافوز، 1995، ج. 9، ص. 57)

عندما كان وزيراً للأوقاف نشر عمله الذي أطلق عليه اسم "إرشاد الأحلاف في أحكام الأوقاف"، وتألف من المواد التي كان يدرّسها في المدرسة الملكية، بهدف إفادة المعنيين بشؤون الأوقاف. (باكسوت، 1993، ص. 9).

كان الماليلي محمد حمدي أفندي يدرّس المنطق في مدرسة المتخصصين أثناء إعلان الجمهورية، وعندما ألغيت المدارس انتهت الحياة التعليمية لحمدي أفندي، وبعد هذه الفترة دخل في عزلة ولم يخرج إلى الشارع إلا للذهاب إلى المسجد للصلاة. (أرسوز، 1993، ص 170).

تم القبض على حمدي يازير من قبل محكمة الاستقلال بسبب عمله وزير أوقاف في حكومة دامت فريد باشا الأولى والثانية، وتم إحضاره من استنبول إلى أنقرة، واحتجز في أنقرة أربعين يوماً، كان مسؤولاً عن القرارات التي اتخذتها هذه الوزارات ضد النضال الوطني، وحُكم عليه بالإعدام غيابياً. (كارا، 409)

الماليلي محمد حمدي ربما يكون الوزير الوحيد الذي كان في حكومة دامت فريد باشا ولم يغادر اسطنبول. (باكسوت، 1993، ص. 10).

الماليلي محمد حمدي يازير كان يعتقد أنه لم يرتكب أي خيانة لوطنه وشعبه أثناء وجوده في حكومة دامت فريد باشا، لذلك لم يغادر إسطنبول، وكان مستعداً للدفاع عن نفسه في هذا الموضوع، الماليلي محمد حمدي ذهب إلى محكمة الاستقلال في هذه الحالة الذهنية، وقدم دفاعه بنفسه، وقد وجدت المحكمة أنه غير مذنب وبرأت ساحتها. (باكسوت، 1993، ص. 11).

بعد هذه المحاكمة، عاد الماليلي محمد حمدي يازير إلى اسطنبول، لكن مشاكله في الفترة الأولى للجمهورية لم تنته عند هذا الحد فقط، فقد تُرك الماليلي محمد حمدي يازير في العراء بسبب إلغاء المؤسسات التي كان يعمل فيها موظفًا حكوميًا، وذلك بعد إعلان الجمهورية، وتم حرمانه من جميع الوظائف التي كان بإمكانه القيام بها، ومرت عليه أيام صعبة اقتصادياً.

بعد انتهاء اعتقاله وعودته إلى اسطنبول لم يغادر الماليلي محمد حمدي يازير منزله حتى وفاته، ومع قرار الجمعية الوطنية الكبرى لتركيا في عام 1925 ذُكر أن هناك حاجة وضرورة إلى إدخال المصادر الإسلامية الأساسية إلى اللغة التركي، لهذا خصصت الجمعية الوطنية الكبرى التركية جزءاً من الميزانية لرئاسة الشؤون الدينية لترجمة القرآن وتفسيره، والذي هو أهم كتاب في الإسلام، جاء هذا القرار بعد أن شهد المجلس مناقشات طويلة، رئيس الشؤون الدينية في تلك الفترة رفعت بوريكجي ومساعدته أحمد حمدي أقسكي اقتراحاً أن تكون الترجمة

التركيب للقرآن من إعداد محمد عاكف وتفسيرها للمليبي محمد حمدي يازير، ونتيجة لإصرارهما قبل الماليلي محمد حمدي يازير مهمة كتابة التفسير. (يلجين، 153/15)

على الرغم بأن محمد عاكف لم يقبل مهمة الترجمة في البداية لكنه بسبب إصرار حمدي يازير قبلها في النهاية، وبعد كتابة بروتوكول من سبعة بنود لكتابة التفسير من قبل رئاسة الشؤون الدينية بدأ الماليلي محمد حمدي يازير في كتابة تفسيره في عام 1926 وانتهى منه في عام 1938، لم يخرج الماليلي محمد حمدي يازير من منزله لمدة 12 عامًا (1926-1938) عندما كان يعمل في كتابة التفسير، ولم يذهب إلا إلى المسجد، وفي السنوات الأولى من كتابة تفسيره لم يكن يعاني من أي مرض، لذلك كتب ثلاثة أجزاء من تفسيره وهو بصحة جيدة، لكنه بدأ يعاني من مرض القلب أثناء كتابة المجلدات اللاحقة، وفي أثناء المرض بقيت بعض الآيات دون تفسير واكتفي بعبارات قصيرة لآيات قد تقدم تفسيرها، وبسبب مرضه بقيت 2008 آية دون تفسير.

ذكر الماليلي محمد حمدي يازير أنه يجب إعادة تفسير القرآن كل مائة عام، وقد أكد على أنه ينبغي تفسيره وفق المعطيات العلمية الجديدة في عصره، وأثناء كتابته للتفسير ذكر أنه يريد العمل مع عشرين أو ثلاثين مساعدًا متخصصًا في العلوم يساعده في جمع المعرفة الإنسانية والعلمية في عصره واستخدامها في تفسيره، وهذا النهج هو نقطة مهمة لنفي عدم اكتشافه بالتطورات العلمية أثناء كتابة تفسيره، ووفقًا للمليبي محمد حمدي يازير فإنه لا تتعارض المعطيات العلمية مع القرآن، ولا تتعارض مع بعضها البعض، ومع تقدم العلم يصبح تفسير القرآن أفضل وأسهل، لذلك ووفقًا للمليبي محمد حمدي يازير يجب استخدام المعطيات العلمية في تفسير القرآن، وبالنسبة له فإن العلوم الطبيعية كالطب وغيرها ليست يقينية. (يازير، 1983، ص 202).

الماليلي محمد حمدي يازير فيلسوف ومفسر، ولهذا فقد تعرض أثناء تفسير القرآن للمواضيع الفلسفية أحيانًا، مثل: حقيقة الأشياء ومشكلة الوجود، إلخ. كما أعطى مساحة واسعة للأسئلة الفلسفية في تفسيره، فعلى سبيل المثال كلمة الحكمة تم البحث عن ماهيتها كثيرًا في الثقافة الإسلامية، خصص لها 15 صفحة (يازير، 1983، 2 / 915-930).

في تفسيره ليشرح تعريفها وأبعادها الفلسفية والدينية، حتى جعل كتابه هذا مرجعاً في كلمة الحكمة، وذكر الأشكال والمعاني التي أتت بها كلمة الحكمة، وذكر الكلمات القريبة منها والقاسم المشترك في المعنى بينها، وبعد تحديد هذا المعنى المشترك، قدم قائمة بالروايات في المصادر الإسلامية حول كلمة الحكمة، وذكر أن لكلمة الحكمة 23 استخداماً مختلفاً، وأخيراً كيفية ورودها في القرآن وما المعاني التي تفيده، ثم ذكر أربعة روايات عن مقاتل بن سليمان (ت 150)، وذكر المؤلف بنفسه أن إجمالي معاني كلمة الحكمة قد بلغ 29 معنى مختلفاً.

تفسير (دين الحق ولغة القرآن) والذي هو مصدر مهم جداً لتاريخ تركيا الحديث، يتميز بكونه أول تفسير مكتوب بالحروف اللاتينية في تاريخ الجمهورية، ويكشف عن نهاية العالم الإسلامي القديم لأنه كُتب في فترة بدأ فيها تحديث العالم الإسلامي.

تم التوقيع على بروتوكول بين الطرفين، الجمعية الوطنية التركية ورئاسة الشؤون الدينية نيابة عن حمدي يازير، هذا البروتوكول يحدد مواصفات التفسير المراد كتابته، وهو يتكون من سبعة بنود، وكما ذكر الكاتب في مقدمته فقد كتب عمله في إطار مواد هذا البروتوكول. كتب الماليلي محمد حمدي تفسيره وفقاً لمواد هذا البروتوكول الذي وقع مع رئاسة الشؤون الدينية، ولم يخرج عن الإطار المحدد.

لذلك من الممكن العثور على السمات العامة لهذا التفسير من النظر في مواد هذا البروتوكول، ولقد

تم ذكر هذا البروتوكول في مقدمة التفسير على النحو التالي:

- 1- المناسبة بين الآيات.
- 2- أسباب النزول.
- 3- عدم الخروج على القراءات العشر.
- 4- شرح الكلمات لغوياً وترتيبها حسب الحاجة.
- 5- يتم شرح الآيات وخاصة التي تتضمن أحكاماً دينية وشرعية وقيماً أخلاقية واجتماعية ومباحث الحكمة وخاصة موضوع التوحيد والاحداث التاريخية المتعلقة بتفسير الآيات، كل ذلك وفق اعتقاد أهل السنة والجماعة وعمل مذهب أبي حنيفة النعمان.

6- ضرورة التنبيه على التحريفات والأخطاء والشبهات التي ذكرها المؤلفون الغربيون المستشرقون عند

تفسير الآيات.

7- في مقدمة التفسير ذكر حقيقة القرآن وبعض المسائل المتعلقة به. (يازير، 1983، 1 / 19-

(.20)

بعد التوقيع على البرتوكول المكون من سبعة بنود مع رئاسة الشؤون الديانة بدأ الماليلي محمد حمدي

يازير في كتابة تعليقه في عام 1926 وانتهى منه في عام 1938، ومع ذلك فقد احتوى هذا التفسير على

التطورات التي شهدتها عصره، يمكن أن نذكر على سبيل المثال أنه سجل في تفسيره اعتراضه على محمد عبده في

تفسيره الطير الأبايل المذكور في سورة الفيل من جزء عم بأن الحجارة التي ألقتها الطيور الأبايل هي جرائيم

وليس حجارة من سجل، وفي تفسيره أجاب على ادعاءات محمد عبده من خلال منهج التفسير والتأويل،

وفي هذا السياق سندرس تفسير محمد عبده للآيات التي تتكلم عن المعجزات ونقارنها بما قاله حمدي يازير حول

نفس الآيات، لنقارن بين عقلية الرجلين.

مقارنة بين عقلية حمدي يازير ومحمد عبده من خلال سورة الفيل:

كان عبده على اتصال دائم بالفلاسفة والعلماء في الغرب المؤسسين للعصر الحديث، البريطاني

هربرت سبنسر هو أحد الأشخاص الذين قابلهم محمد عبده، ويمكن اعتباره مؤثرًا في تشكيل آرائه، لأن سبنسر

الذي يظهر بين أعظم فلاسفة الإنجليز هو من وضع مقولة: إن العلم التجريبي يبحث عن العلاقة بين السبب

والنتيجة، من الممكن رؤية إسقاطات نظرية سبنسر حول العلم في تفسير عبده للآيات القرآنية التي ذكرت فيها

الأهم السابقة وبعض شخصياتها، وحقيقة ما حصل معهم من أحداث، فكان عبده يبحث عن علاقة السبب

والنتيجة المطلقة.

ما دفع عبده إلى هذا التأثير في التفسير هو فترة الحدائث الكلاسيكية في عصره. في هذه الفترة، ظهر

عدم كفاية وعجز العقل المسلم فيما يتعلق بعلم الغرب الإيجابي. من الممكن أن نرى التخلف الاقتصادي

والسياسي - على المستوى الغربي - في مصر كدوافع تجعلها شديدة الانفعال في تفسير القرآن. بمعنى ما، اقترح

مجتمعا يتكون من أفراد يستخدمون عقولهم الفكرية، تاركين عقلية التقليد اجتماعيًا لاهوتيًا. في هذا الصدد، يبدو

من المحتوم أن استخدام الحجج التي ستمكن الناس والمجتمع ليكونوا أكثر ازدهارًا، كشرط لكتابة التفسير التي

يمكن تسميتها بمدرسة التفسير التي تم إصلاحها، سوف تعارض كتابة الأفكار التي تمثل العديد من التقاليد الأخرى. (جاليسكان، 2017، ص 552). بعد الاجتماع مع الأفغاني، يمكن اعتباره انعكاساً لفكرة تحرر مصر من الاستعمار والإصلاح الاجتماعي في تفسير الكتاب المقدس. مثل عصر النهضة التنوير الذي عاشه الغرب، كان البروتستانت بين المسلمين يأمل في التنوير.

ادعى محمد عبده أن سبب إبادة جيش أبرهة الحبشي هو الطير الأبايل التي ذكرت في سورة الفيل، أُلقت حجارة تسببت بإصابة جيش أبرهة بالجدري والحصبة، (جاغريجي، 1996، ص 70). وبالنظر إلى الرواية ذات الصلة، فإن الحدث الذي تخيله عبده في تفسيره وقع على النحو التالي: وجاء أبرهة إلى المكان الذي يسمى المغمس قرب مكة بجيوشه، وكان لديه فيل كبير أو العديد من الأفيال في جيشه، وكانت هذه الأفيال تترع الخوف في قلوب العدو، أرسل رسولا إلى أهل مكة يبلغهم أنه لا ينوي قتالهم وأنه يريد تدمير الكعبة. تفرق أهل مكة في أعالي الجبال وراحوا ينتظرون متسائلين ماذا سيحدث. وفي اليوم التالي ظهر مرض الجدري والحصبة في جيشه، وقال عكرمة: إن ظهور مرض الحصبة أول مرة في العالم العربي ارتبط بهذا الحدث، وقال عتبة بن يعقوب: إن أول مرة رُوي فيه الجدري في بلادٍ كان في تلك السنة، وهذا الوباء تسبب في شيء نادراً ما يحدث في الأجساد، تأثرت أجساد الجنود بهذا المرض وبدأت تتساقط، ودبَّ الذعر في الجيش وقائده وهربوا. كما أصيب أبرهة بهذا المرض، وسقط لحمه قطعة قطعة، حتى وصل إلى قلبه ومات في صنعاء، وهذه معلومة صحيحة موافقة للاعتقاد، وما جاء في هذه السورة هو أن مصدر الحصبة أو الجدري هو الحجارة الجافة التي أُلقت بها مجموعة كبيرة من الأشياء الطائرة أرسلها الله، وهذا يجعلنا نعتقد أن: "هذه الأشياء الطائرة التي تحملها الرياح هي الذباب أو البعوض الذي يسبب أمراضاً معينة، والشئ المسبب للمرض عالق في أقدام الحشرة وعندما دخلت الجسم من خلال مسام الجلد تسببت في جروح ومضاعفات سيئة وبدأ اللحم في التساقط، وهذه الأشياء الطائرة والتي لا ترى بالعين المجردة والتي هي جنود الله التي تسببت في هلاك البشر تسمى في أيامنا هذه بالميكروبات، وتسبب هذه الميكروبات بالحصبة والجدري المائي، ودمرت جيش أبرهة قبل دخوله مكة، هذا التفسير هو استنتاجات يمكن استخلاصها من هذه السورة، ويرى أنه من الخطأ قبول الروايات التي تقوي التفاسير المعاصرة لهذا التفسير (عبده، 1341، ص. 157-158).

حمدي يازير ينتقد منهج محمد عبده منهجياً في تفسيره، رغم أن محمد عبده رفض كل الروايات الإسرائيلية، لكنه أنتج رواية إسرائيلية جديدة، ربما كان رد فعله في المقام الأول على حقيقة أن هذا التفسير كان خيالياً.

وفيما يتعلق بعلم مصطلح الحديث، فإن حمدي يازير ينتقد محمد عبده في تفسيره للسورة بناءً على حديث منقطع عن عكرمة، ومن المرجح جداً أنه لا أساس له من الصحة، لأن فيها راوٍ مجهول وقد يكون كاذباً. اللافت أنه أثناء شرحه لكلمة الرعد والبرق في الآية التاسعة عشرة من سورة البقرة، وصف العديد من الروايات الطبيعية حول المفاهيم بأنها "شرح القرآن بمعلومات كاذبة وخاطئة"، بينما عند شرحه لكلمة أبييل اعتبر الروايات حولها لا قيمة لها ليتبين ان شرحه لها لم يكن منهجياً بل إيديولوجياً

ورغم أن الرواية ضعيفة فقد تعامل معها عبده كأنها رواية متواترة، لذلك وصفه حمدي يازير بالكذب، وأساس الحديث عن مرض جذري الماء كما قال يعقوب بن عتبة هي رواية حسين عن عكرمة فيها ثلاثة: مجهول ومبهم وضعيف. وقد جاءت رواية عن الحديث في تفسير الطبري جامع البيان:

{ حَدَّثَنِي يَعْقُوبُ، قَالَ: ثنا هُشَيْمٌ، قَالَ: أَخْبَرَنَا حُصَيْنٌ، عَنْ عِكْرِمَةَ، قَالَ: " كَانَتْ تَرْمِيهِمْ بِحِجَابَةٍ مَعَهَا، قَالَ: فَإِذَا أَصَابَ أَحَدُهُمْ حَرَجٌ بِهِ الْجُدْرِيُّ، قَالَ: كَانَ أَوَّلَ يَوْمٍ رُؤِيَ فِيهِ الْجُدْرِيُّ؛ قَالَ: لَمْ يَرِ قَبْلَ ذَلِكَ الْيَوْمِ، وَلَا بَعْدَهُ " } (الطبري، 2000، 608/XXIV).

عرض هذه الروايات الضعيفة وكأنها معلومات متواترة تسبب في رد فعل حمدي يازير، لأن الرواية كانت من روايات ابن هشام ، ولكنها نقلت على نحو ضعيف منسوبة إلى المجهول، وبالإضافة لذلك فقد انتقد أيضاً معلومات عبده الناقصة، لأن يعقوب بن عتبة كان عيباً لم يتحدث عن الحصبة والجذري فقط، ولكن أيضاً تحدث عن بعض التغييرات التي حدثت في المنطقة، مثل أول مشاهدة لبطيخ أبو جهل و حرمل في المنطقة، بالإضافة إلى ذلك لم يذكر في أي كتاب أو في كتب التفسير عن علاقة بين هذه الغرائب وبين الناس الذين يعيشون في تلك المنطقة، لكن حتى هامر عبر بحزن أن احتمال مرض الجذري غير موجود، ومحمد عبده حاول عرضه بتدليس قبيح مع خلطها بالمتواتر المعنوي، وكأنها خبر صحيح تنفق حوله الروايات، حيث بدأ حديثه عن تقدم المستعمرين واكتشافهم للكروبي، لهذا السبب كانت المهمة تمييز كلماته الصحيحة من غيرها، وهنا:

يقول عبده في شرح هذه السورة أولاً: هذه السورة الجميلة تعلمنا: يريد الله سبحانه أن يُذَكِّرَ النبي وكل من تصل إليه تعاليم النبوة بعظيم قدرته، وأن كل قوة تنحني أمام قدرته، فحاکمية الله لعباده، ولا يوجد قوة ترد قدرة الله عن عباده ولا يمكنها أن تعارض إرادته، وهذا العمل العظيم يتمثل فيما يلي: أراد قوم معتمدين على أفعالهم إيصال الشر والأذى لبعض عباد الله والاستعلاء على بعض أوامر الله لعباده لكن الله أفضل تدبيرهم ودمرهم تدميراً، هؤلاء القوم اعتمدوا على عددهم وعتادهم لكن لم ينفعهم كل ذلك، يمكن أن نكتفي بهذا المعنى من هذه الآيات ولا نضيف إليه تفصيلاً، وهذا يكفي للخطبة والوعظ، في واقع الأمر كنا راضين بهذا القدر في "رفقاء أهدود". (محمد عبده، تفسير القرآن الكريم، جزء عم، 1341، ص. 157-158).

في الواقع لو كان عبده قنع بهذا القدر لكان أحسن العمل، على الرغم من أنها لم تعطِ التفسير حقه، إلا أنها على الأقل لم تكن لتسبب تضليلاً، ولن تقلل من هذا العمل العظيم. لكنه لم يكتف بذلك ويقول: "ولكن يجوز لنا الخوض في التفاصيل في هذا الوقت" لأن حادثة الفيل معروفة في ذاتها كما في هذه الآيات، وروايتها متواترة، حتى أنهم جعلوها بداية التاريخ. وكانوا يؤرخون الأحداث به، مثل أن يقال: وُلِدَ عام الفيل، أو بعد عام الفيل بستين. (محمد عبده، تفسير القرآن الكريم، جزء عم، 1341، ص. 157).

وكما قلنا فيما سبق يثبت أهمية حادثة الفيل، لكن من قول عبده هذا يبدو وكأنه لم يكن هناك تواتر، فلا يجوز التفسير بالروايات الصحيحة التي لا تصل إلى مستوى التواتر، وكأن التفاصيل التي سيقدمها كانت متواترة على الدوام، وكلاهما غير صحيح، لأن التواتر وإن كان شرطاً لفرض العقيدة، فإن التواتر ليس شرطاً لصحة العقيدة ولوجوب العمل، فالسنة الصحيحة والأخبار الثابتة وحتى خبر الأحاد يكفي ليكون دليلاً، حتى الروايات الضعيفة التي لم يثبت أنها موضوعية، وحتى لو كانت سلامتها غير كاملة ومستقرة، لكن هناك اتفاق على جواز ذكرها في العبر والنصائح وفضائل الأعمال والحوادث التاريخية، وأنها أفضل وأكثر فائدة من الآراء الشخصية البحتة. ثانيًا: كما سنرى لم يبق عبده مع المتواتر في تفسيره، بل حاول تقديم أدلة ضد التواتر برأيه الضعيف والشخصي، (يازير، 1983، ص. 6128). ويختصر الجزء المتواتر على النحو التالي: "المتواتر في هذه الحالة هو: أراد أحد قواد الحبيشة التي تحتل اليمن هدم الكعبة من أجل إذلال الكعبة المشرفة ومنع العرب من الحج إليها، لهذا انبج نحو مكة بجيش مُجهز، أي بجيش كبير جداً، واصطحب معه فيلاً أو أفيالاً كثيرة (ابن هشام، 1990، ص. 57) ليملاً القلوب بالخوف والرعب، سار دون توقف، وهزم جميع من وقف بطريقه، ووصل إلى مغمس

بالقرب من مكة، ثم أرسل مبعوثاً ليخبر أهل مكة أنه لم يأت لمحاربتهم بل لتدمير الكعبة، وبسبب ذلك خافوا منه، وفروا إلى أعالي الجبال، وهم ينتظرون ما سيفعله"، هذه الرواية التي لم تذكر اسم أبرهة ولا عبد المطلب صحيحة ومتواترة وإن كانت ناقصة، ولكنه مع ذكر هذه الرواية المتواترة أضاف إليها الآتي: "في اليوم الثاني انتشر الجدري والحصبة بين الجنود الأحباش". ولكن تسميتها متواترة كذب، الحادثة الحقيقية وقعت في اليوم الثاني لكن هذا الرأي وهذا التعبير هو تعبير عبده نفسه فقط، إن المتواتر والصريح والذي جاء به القرآن أن جيش أبرهة هلك بسبب الطير الأبايل، لسبب ما لم يرد عبده أن يقول أن العمل العظيم الذي ذكره الله تعالى للدلالة على عظمة قدرته، والذي وصفه بأنه من أعظم الأعمال، هو عمل خارق للعادة ومتواتر، قامت به بعض الطيور التي تشبه السنونو التي تصنع أعشاشاً من الحجر الطيني، وبعض الطيور السوداء بمنقرها ومخالبها التي تشبه مخالب الأفعى التي تحمل الأرانب والحملان، تحمل حجارة بقدر البندق والحمص والعدس والطيور وترفعها إلى السماء، أسراب الطيور تشبه الصقور واللقاق وهذه الحجارة أكبر أو أصغر من رأس الإنسان، لقد اعتبر أنه من غير المؤلف الانحراف عن تفسير بطريقة تجعله يبدو كما لو أنه لم يُر أنه قد أمطرت السماء بالحجارة، (بازير، 1983، ص. 6129). ولتقديم ذلك العمل العظيم على أنه أمر مألوف، كما ثبت أن عبده اختلق هذا خداعاً بين أقوال التواتر هنا: لأنه يقول كدليل على ذلك: "قال عكرمة أن هذا هو مرض الجدري الذي ظهر لأول مرة في البلاد العربية، ويعقوب بن عتبة قال أيضاً في الأخبار التي قدمها: "كانت تلك هي السنة التي شوهدت فيها الحصبة والجدري لأول مرة في الأراضي العربية". (ابن اسحق، 2004، ص. 115).

يلاحظ أنه في اليوم الثاني انتشر الجدري والحصبة في الجيش الحبشي، ومن خلال هذه الجملة استنبط محمد عبده رأيه الخاص، وكما رأينا من قبل: هذه ليست روايات متواترات بل روايات ضعيفة ولا يوجد رواية تؤكد ما يقوله، ثانياً: محمد عبده لم يقل رأيه بشكل مطابق للرواية التي اعتمدها بل أزال منها بعض التفاصيل ونقلها كما هو يريد ويرى، رأينا أن إكرام تحدث عن الطيور والحجارة التي ألقوها، لكنه قال إن ضرب تلك الحجارة تسبب في الإصابة بالجدري وأن هذا كان أول مرض يُرى بالجدري، والغريب أن الجدري ظهر وانتشر في اليوم الثاني بمجرد إلقاء الحجارة، هذا قول مختلف عن قوله إن الجدري أصاب الجيش فقط لأنه لكي يحدث مثل هذا الوباء يجب أن تكون الميكروبات قد تم تنشيطها منذ أيام قليلة وأيضاً لم يذكر إكرام الحصبة، والحصبة موجودة في قول يعقوب بن عتبة، وقال أيضاً إنه تم إبلاغه أنه في تلك السنة شوهد الجدري والحصبة لأول مرة في البلاد

العربية، (يازير، 1983، ص. 6130). وهذا هو العام الذي ظهر فيه (شجرة مريرة)، وبطيخ أبو جهل شوهده لأول مرة، ألم يعلم أنه بعد واقعة الفيل وفي سنة الفيل وقعت حوادث كثيرة؟ فالأشجار السامة التي تنمو في أماكن قدرة مثل بطيخ أبو جهل لم تظهر عندما تحطم الجيش الحبشي في أماكن جثت جيش أبرهة، ومع هذا الافتراض (تلميح) أليس من الضروري فهم أن الجدرى والحصبة هما أيضًا حدثان ثانويان بهذه الطريقة؟ لنفترض أن الجدرى هو التفسير لهذه النقطة المشتركة بين الحديتين المنقطعين مع هذا التقييم، يجب تفضيل كلمة عكرمة على الأخرى من حيث التفسير. إذن من أين أتى إزالة الحجر واستبداله بالجدرى؟ أم أنه أخذ هذا المعنى لأن كلمة الحصبة مختلفة عن الجدرى، ورغم كل هذه الروايات المتواترة فإن اقتناع عبده الحاد هو أن مثل هذا الرأي الذي يتم إجباره على الخروج من رواية ضعيفة وغامضة لا تتجاوز عكرمة ويعقوب تتداخل مع حيلة ملفقة وتظهر على أنها متواترة، وخاصة بعد البداية التي تريد أن تجعل التفسير مقبولاً بغير المتواتر، ولا يجوز، وقد حدث خطأ كبير تلوث لسانه وقلمه، ثم يضيف: "وقد فعل هذا الطاعون بأجسادهم شيئاً نادر الحدوث، كان لحمهم ينهار، كان الجيش وصاحبها خائفين للغاية من هذا، فاستداروا وفروا، كما أصيب ذلك الحبشي كان لحمه ينهار باستمرار مثل أطراف الأصابع، في النهاية انكسر صدره وتوفي في صنعاء، هنا أطلق عليها اسم الطاعون، حتى لو كان الطاعون يعني الكوليرا، فسيتم استخدامه للإشارة إلى وباء عام، لكنها ليست مناسبة لأنها تدعو إلى الشك. هذه الكلمة -الطاعون- غير موجودة في أي من الروايات، حيث قال: وقوع نظيره نادر، ومعنى هذا أنه ليس مرض الجدرى العادي أو الطاعون العادي، (يازير، 1983، ص. 6131). بصراحة هذا غير مسبوق على الإطلاق، أيضا لا توجد أي رواية عن لحم الجندي ينهار، يوجد رواية: تبدأ فيها الحجارة في النزول من الجبال وتخرج من خلفها، ويبحثون عن طريق للهروب من الطريق الذي أتوا منه، ويسقطون وينهارون على كل طريق ويموتون في كل محطة، وذكر أن الحبشي المدعو أبرهة أصيب وظل جسمه يتساقط عضواً عضواً حتى وصل صنعاء وهو مثل فرخ الطير، ولم يمت حتى انصدع قلبه، من الممكن أن يكون هذا جدرياً شديداً جداً، أو قد يكون مرضاً زهرياً أو مرضاً غير شائع، بعد ذلك يقول عبده: {هَذَا مَا اتَّفَقَتْ عَلَيْهِ الرِّوَايَاتُ وَيَصِحُّ الْأَعْتِقَادُ بِهِ} (محمد عبده، تفسير القرآن الكريم، جزء عم، 1341، ص. 157). "هذه هي الحقيقة التي اجتمعت عليها الروايات وهذا الاعتقاد صحيح، وبحسب ما قاله "هذا هو"، فهذا يعني أن كل التفاصيل التي قدمها من أعلى إلى هنا ليست صحيحة على الإطلاق. بهذا أظهر عبده حديث الجدرى والحصبة الذي تداخل فيه كما لو كان متفقاً عليه في جميع الروايات،

ودون التفكير في حكايات الطيور المتواترة والحجر، وذهب إلى حد الادعاء بأن الحدث برمته كان عبارة عن حدث نادر لوباء الجدري والحصبة ، وزعموا أنه عقيدة سليمة، كأن القرآن في شرح الروايات غير هذه، ولا اتفاق على رمي الحجارة بالطيور ، وهو ما لا يصلح حتى لروايات عكرمة ويعقوب (وفي اليَوْمِ الثَّانِي فَشْنَا فِي جُنْدِ الْحَبَشِيِّ ذَاؤِ الْجُدْرِيِّ وَالْحَصْبَةِ)، ثم حاول إقناعنا بأن هناك اتفاقاً على حديثه، ثم حاول تأويل كلمة "طائر" في السورة، وقد يكون هذا رأيه، لكن قول الإنسان لرأيه شيء، وعزو ذلك إلى الرواية شيء آخر، ومع ذلك بينما كان ينقل التواتر ويعزو إلى ماسمه بل يحاول الغش أيضاً بقوله: (هَذَا مَا اتَّفَقَتْ عَلَيْهِ الرُّوَايَاتُ) إنها كذبة صريحة مخالفة لجميع الأسانيد، (بازير، 1983، ص.6132).

قال ذلك في المقدمة التي كتبها عام 1321هـ ، عندما سافر إلى البلاد الغربية أي وقت سفره إلى أوروبا، ظهر موقف من اليأس من التعبير عن المعتقدات القوية الشرقية بشكل يناسب الدول المغاربية(الغربية) لذلك حاول إصلاح أخلاق المشرق واعتقاده من خلال قراءة (تفسير جزء عم) في مدارس جمعية خيرية إسلامية التي نبه على أعضائها من أصدقائه بقراءته، إلا أن آفة الرواية أنها تلفيق، وهذا ما يفعله الذين يحتلقون الأحاديث دون النظر إلى النص أو الدليل مهما كانت نواياهم، سواء كان ذلك تليفياً مباشراً للنص، أو إفساداً للنص، أو نسب القوي إلى الضعيف والضعيف إلى القوي، فكلها أكاذيب، لقد كان تليفياً حين أظهر كلمة لم تكن موجودة، وهي قوله اتفقت الروايات، ولإيجاد اكتشافات جديدة في العلوم، وفتح المناقشات الجديدة، والبحث عن طرق ومصادر جديدة لإجراء الفحص والتحقيق بين النظريات، وبين التجارب والمنقول، للعثور على المشترك في الروايات ، لفصل الضعيف عن القوي باستخراج الأصل والسعي لتسوية النزاعات، من خلال اختيار الغريب حسب قوتها وضعفها ومحاولة الحصول على نتائج جديدة منهم، ولا شك في أن محاولة الحصول على نتائج جديدة منها ليست ذميمة، بل مدح، هذا هو واجب العالم الحقيقي ولكن في يجب أن تكون الصحة هي أهم شيء في الرواية وفي جميع الروايات المتفق عليها بالإجماع، وكما ذكرنا سابقاً فإن الشيء المشترك هو "إرسال الطيور" و "إلقاء الحجارة" ، والتي لا يمكن حتى لأشد المعاندين المنكرين إنكارها بقوله مثلاً هذا مستحيل أو أمر نظري أو روايته غير متصلة، وبالتالي ولادة العقيدة بناء على خبر واحد منقطع وهي فكرة مرض الجدري، والقول (هذا ما اتَّفَقَتْ عَلَيْهِ الرُّوَايَاتُ) (بازير، 1983، ص.6133). وهذا ليس بالشيء الذي يليق بالعالم وهذه الأخطاء الإنسانية موجودة في كل علم وليس من نوع الخطأ في الاجتهاد بل تحدث خلالاً في الثقة في الشيخ "يا

ربنا! لقد وثقنا بك وحدك ولجأنا إليك وحدك، وإليك نعود يارب لا تجعلنا فتنة للذين كفروا واغفر لنا، يا ربنا إنك أنت القوي الحكيم، يا ربنا! لقد فتحت لي أبواب نعمتك، وعلمتني ما تتمناه من أسرار كلمتك، بأي لغة أحمذك؟ بأي عضو يمكنني أن أشكرك؟ أطلب منك المساعدة في إعلان الحق والحقيقة لتوجيه أولئك الذين هم على استعداد لقبولها من الناس، الكلمة العليا هي كلمة كتابك الظاهر، أعظم حكم لسيدنا آخر الأنبياء سيدنا محمد، أسألك أن تسلكني طريق محمد صلى الله عليه وعلى جميع الأنبياء ومن اتبعهم على الصراط المستقيم.

أنا أتبع خطاهم في العمل الصالح والمعاملة الحسنة، ربي! أظهر لهذه الأمة المتواضعة والضعيفة طريق السلامة والعافية، لا تجعلهم أعداء للأولياء الصالحين الذين يدلونهم على الطريق الصحيح، لا تجعلهم فتنة لمن ضلوا وخذعوا الآخرين! (محمد عبده، تفسير القرآن الكريم، جزء عم، 1341، المقدمة).

محمد عبده الذي بدأ بهذا الدعاء عرض أفكاراً جميلة أظهر حبه لرسول الله.

وأن الكلمة العليا موجودة في القرآن وإيمانه برسوله وتعظيمه له ومعرفة حقه يتقدم لخدمة الخلق وإرشادهم، على الرغم من عدم وجود سبب للشك عندما يحاول البحث عن الخلاص والرفاهية لأمتة التي تتعرض للقمع يوماً بعد يوم من خلال الوقوع تحت سيطرة الغرب، من واجب من يعرف الحقيقة أن يذكره بالخطأ الكبير الذي ارتكبه بادعائه (معرفة الأسرار)، حيث أن "الكلمة العليا" موجودة في القرآن وجميع الروايات تؤكد ذلك ولا شك في ذلك، وبعد التذكير مراراً وتكراراً بأن روايات عكرمة ويعقوب التي استشهد بها كأساس وحيد له في هذه المسألة ليست كما قال كما ذكرنا سابقاً، هناك تفسير واحد لقوله (هَذَا مَا اتَّفَقَتْ عَلَيْهِ الرُّوَايَاتُ) إنها كذبة واضحة، (هذا) والذي هو اسم إشارة لم يشر به إلى كل كلامه من البداية إلى النهاية، بل أشار بها إلى فكرة الوباء في نهاية كلامه، وإلى أصح الروايات، والتي جاءت في نهاية كلامه أن الحبشي المدعو أبرهة أصيب وأن لحمه استمر بالتساقط حتى وصل صنعاء، وهناك انصدع صدره ومات، وقال إن هاتان الفكرتان اتفقت حولهما الروايات، على الرغم من وجود رواية بأن كلهم قد تم تدميرهم، إلا أن هناك رواية بأن شخصاً ذهب إلى النجاشي ومات هناك بعد أن أبلغه الخبر، إلا أن هذه الحكاية الأخيرة صحيحة (يازير، 1983، 6134). حيث لا يمكن القول أنها تتعارض معها، من المحتمل أن يكون هذا هو الجدري، حيث مر بعض الوقت، ومع ذلك فإن هذا التفسير لن يصحح الخطأ الوارد في الكلمات السابقة، ولن يكون كافياً لغرضه وفقاً لسياق كلامه، ولن يكفي

لصحة إدعائه أن تكون هذه الحادثة صحيحة، وتكون فقط من وباء الجدري والحصبة من خلال هضم الحكايات الثابتة والمتواترة "طائر" و "حجر"، والتي تم الاتفاق عليها بالإجماع في كل زمان.

وبهذا التعبير والتفسير المضلل لن يكون من الصواب محاولة شرح الحالة سيرة عن طريق إزالة ما توضحه السورة. ومع ذلك فإن هدفه كان الوصول إلى هذا التفسير مع الادعاء بأن جميع تفسيراته قد تم الاتفاق عليها.

يقول: "هذه السورة ورواية عكرمة توضح لنا قطعاً أن ذلك الجدري أو الحصبة تكونت من حجارة جافة سقطت على أفراد الجيش بواسطة مجموعات كبيرة من العصفير أرسلها الله تعالى بفعل الريح". (محمد عبده، تفسير القرآن الكريم، جزء عم، 1341، ص. 158). هذا تزوير واضح، لا يوجد مثل هذا البيان في السورة، في تلك الأثناء كانت الرياح والعاصفة واضحة أيضاً، ومع ذلك لم يرد بيان عنه في السورة، كما أن إرسال الطيور لا يعتمد على الريح، وإنما طارت الطيور بناء على الإلهام الذي تلقته، ولا يمكننا الآن تحديد كيفية ونوع الشعور والإلهام الذي تلقوه، ثم كلمة {طَيْرًا} في السورة هي نكرة وليست معرفة وليست {مِنَ الطَيْرِ}. إذن هي طيور غريبة لم تكن معروفة في ذلك الحين، كما أن هناك العديد من "السخرية والاستهزاء"، صحيح أن "أبائيل" تعني "الطوائف الكبرى"، ومن الصحيح أيضاً تسمية "سجيل" "جاف" (يابس) إلى حد ما، ولكن في الآية لا يقال أن الحجارة سقطت فقط عن طريق الطيور، بل يقال أن الطيور خاصة ترمي الحجارة.

ثم لم يصرح بالجدري ولا الحصبة وغيرهما في السورة، (يازير، 1983، ص. 6135). ولكن أعلن أن أصحاب الفيل أصبحوا على الفور مثل "المحاصيل المأكولة" ولا نعرف أنه يمكن لأي وباء لا الحصبة ولا الجدري أن يفعل شيئاً كهذا، فبدون تجربة ولا مشاهدة لا يمكن لهذا الرأي أن يدخل تحت الاحتمالات العقلية، يُرى الكثير من الدمامل والأمراض أمام العيون ولا يستطيع الأطباء تفسيرها. ومع ذلك فإن عكس المظهر الخارجي هو أنه بمجرد إلقاء الحجارة يحدث وباء الجدري أو الحصبة في نفس اليوم ويهرب، وبالرغم من ذلك فإن إلقاء الحجارة التي أجبرت الجنود على الهرب يخالف حدوث وباء الجدري، والظاهر أن تأثير الحجارة الكبير أدى إلى تكسيرهم وهلاكهم، وإذا كان وباء الجدري قد حدث فإنه قد حدث بسبب رائحة الجثث كما حدث لأبرهة الذي مات بعد ذلك، وبسبب رواية يعقوب بن عتبة فقد كانت الأشجار في تلك السنة مُرّة في الأراضي العربية، وعندما تقرأ السورة بإنصاف فمن المستحيل عدم الاعتراف -مع الأسف- بأن عبده أضاف إلى الآية هذا البيان. (يازير، 1983، ص. 6136).

والآن بناء على ما قدمه يريد الحصول على النتيجة فيقول: "فيجوز لك أن تصدق أن هذه الطيور من نوع الذباب أو البعوض الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وكانت هذه الحجارة من الطين الجاف السام الذي علقته به الرياح عند أقدام هذه الحيوانات، وعندما التصقت بجثة دخلت في ثقب جلدته، وأطلق منها تلك الدمامل القبيحة التي انتهت بتلف جسده وتقشير جلده، وتعتبر هذه الطيور الضعيفة من أعظم جنود الله في هلاك ما يريد الله أن يهلكه من الناس، والآن هذا الحيوان الضعيف المسمى بالميكروب لم يُستثنى منهم، وهم أنواع عديدة، أما عددهم فلا يقدر إلا الله على عدها". (محمد عبده، تفسير القرآن الكريم، جزء عم، 1341، ص. 158). كما يرى: برأي محمد عبده، كانت هذه الطيور أولاً ذباباً ثم ميكروباً، والحجارة عنده هي غبار، لدرجة أنه يلتصق بأرجل الذباب، ومسح كلمة الحجارة من الروايات وشوهها من أجل الوصول إلى النتيجة التي يريدتها. وبعد قول الحقيقة بوضوح كما يفهمها الجميع ويعرفها سيكون من الجيد أن يكون قد أعطى بعض المعلومات للناس في عصره، من خلال التحدث عن الميكروبات، وفي هذا الصدد فقد تكون أيضاً نصيحة. ومن الأمثلة الشهيرة: أن الله تعالى قتل نمrod العظيم ببعوضة، ومع ذلك سيكون من الخطأ الاعتقاد بأن أعظم جنوده الله كانوا يتألفون من الذباب.

إنه جيش السماوات والأرض، ﴿وَاللَّهُ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الفتح، 7/48)، بما أن كلمة "طير" تعني الطيران بجناح في الهواء، إذن يمكن إطلاق كلمة طير على الذباب، ومع هذا يدرك الجميع أن الغبار الذي سيلتصق بأقدام الذباب بفعل الرياح لا يمكن أن يسمى حجراً، وعندما يقال عن طائر يرمي الحجارة فلا يمكن أن يكون ذبابة.

حتى لو لم تؤخذ الإشارة بالافتراضات بعين الاعتبار فلا يمكن فهم الكلمات فهماً صحيحاً، والمطلق يقصد به الكامل من نوعه، وبالعرف لا يفهم من كلمة الطير الذباب كما هو مشهور في لغتنا، وبالرغم من أن الذبابة تطير فهي ليست طائراً، فإذا أقسم الإنسان أنه لا يأكل طيراً فلا ينقض ميمينه بابتلاع ذبابة.

والمقصود بكلمة "العقيدة" ليس مسألة اعتقاد بوجود ذباب أو ميكروبات في العالم، إنه من المعلومات العادية أيضاً، أي أنها من الأشياء التي يمكن أن يراها الجميع في أي وقت بالملاحظة والخبرة، والمقصود هنا: أن تلك التي أخبرنا عنها القرآن، والروايات التي تتحدث عن حدث تاريخي كانت من الطيور، ولا يجوز الاعتقاد بالتفاصيل، كتحديد جنس الطيور مثلاً، لأنه لم يأت برواية متواترة، فكيف يجوز الاعتقاد بأن هذه الطيور من

جنس الذباب كما جاء في تفسير محمد عبده، ولم يسمع عن هذا أي خير أن هذه الطيور ذباب أو جراثيم؟ ثم عندما لا تكون هناك ضرورة عقلية كيف يجوز تفسير أو محاولة الاعتقاد بأن الحجارة التي ترميها تلك الطيور هي غبار على أقدام الذباب؟ (يازير، 1983، ص.6137). إن ذكر الميكروب هنا وبهذه الطريقة يظهر حساسية العصر، ولكن لا داعي لجعل الطيور تنسى، ولا ثني معنى الآيات للذكر الذباب وبالتالي الميكروبات. لا يوجد معنى أن يُجعل الأمر يبدو أكثر منطقية بأن يكون الذباب وليس الطيور من يرشق الحجارة، أو يحاول إقناعهم بأن الحجارة المصنوعة من الطين المتحجر أو الحجارة الطينية (سجيل) تتكون من طين جاف غير مرئي متصل بقدم الذبابة، ثم عندما يلتصق هذا الغبار بالجسم يدخل من ثقب الجلد ويجعل الأفراد يعتقدون أن الأحجار الجافة تسقط عليهم.

وبعد أن سمع العالم منذ أربعة عشر قرناً وكما تذكر السورة بوضوح أن الحدث كان عملاً إلهياً في وضع غير عادي ووضح أن الأحجار الغريبة التي ألفتها الطيور من السجيل (طين شديد الصلابة)، { كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ } في تشبيه "الحصول المأكول، يعلن محمد عبده أنه من الصحيح والمفيد التحدث عن حقيقة أنه يمكن أن تكون هناك علامات للميكروبات بسبب مرضي أكل الدودة وتعفن جنث أولئك الذين يموتون، والصواب إنه يمكن أن يكون أيًا من الحمى أو الأمراض المعدية المنتشرة على نطاق واسع دون ادعاء تحديد المرض، فالغرض هنا ليس تحديد نوعيته، وسيكون من الصواب والمفيد أن نقول إن الغرض هنا ليس توصيفها، بل إظهار الغرابة الاستثنائية لحالتها الفانية، إلا أن عبده لم يفعل ذلك. عندما قال إني سأشرح بالتواتر، ألقى بها وفق مبدأ { تحاليف تُعْرَفُ } ليقول كلمة لم يقلها أحد قبله، لهذا ومن أجل الحصول على إجابة مفترضة للسؤال المصري، (يازير، 1983، ص.6138). يقول: "إن إظهار قدرة الله قهراً للمخالفين لا يعتمد ذلك على حقيقة أن هذه الطيور كبيرة في حجم قمم الجبال، فهي من صنف العنقاء الخانق، ولها ألوان خاصة، أو أن كميات هذه الأحجار وحالاتها الفعالة معروفة". "وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد". (محمد عبده، تفسير القرآن الكريم، جزء عم، 1341، ص. 158). لا توجد قوة في عالم الوجود لا تخضع لقوته. نعم إن ظهور عمل القوة الإلهية لا يقوم إلا على معرفته وإرادته وخلقته، لكن هذا ليس في صالح عبده، بل ضده، لأنه كما لا يعتمد على حجم الطيور لا يعتمد على الذباب والميكروبات في إيجاد الجدري والحصبة، فهو فعال لما يريد، وفي هذه الحالة لا فائدة من محاولة

جلب الذباب ليسبب الجدري، ومع ذلك يجب التذكير بأن معرفتنا بظهور قدرة الله، والتي لا تعتمد على شيء، تقوم على معرفة طبيعتها إلى حد ما، الشيء الذي لا ندركه أو نسمع عنه أياً من صفاته التي لا تظهر لنا.

ولكي نعرف شيئاً علينا أولاً أن نعرفه بالطريقة التي أنزله الله بها علينا.

لهذا السبب يتم التذكير بالكيفية قبل كل شيء في هذه السورة، في هذه الحالة ومن أجل معرفة أصحاب الفيل ومعرفة حادثة الفيل، ينبغي أن نتعرف عليها بنفس الطريقة التي أخبرنا بها الله في السورة ذاتها، ونؤمن بنفس الكيفية لنحصل على التفاصيل التي يمكننا الحصول عليها من الروايات حسب درجتها، وأما الروايات الناقصة لا نقول أنها صحيحة ولا ناقصة، ولا نعتقد بها، ولكننا نقول إنها محتملة، فيمكن أن نعتبر خبر الواحد الصحيح الإسناد، لكن بشرط أن لا نعتبره عقيدة واجبة، ومع هذا كيف يمكننا أن نعترف برأي شخصي عن شيء لم نره، فقط سمعنا عن كيفيته، ولا يمكننا العثور على أثر يمكن تسميته دليلاً؟

في هذه الحالة نعلم على من رأى الحادثة ومن روى الاخبار، وكل الروايات تقول كما ذكر القرآن (طيور) و(حجارة) بينما يعلم الجميع ما يعنيه الطائر أو الحجر، وكل هذا ممكن في القوة الإلهية، فما هو الغرض من عدم فهمها (يازير، 1983، ص.6139). كما تقول الروايات، والأخذ بقول عكرمة أنه وباء الجدري، وما هو الغرض من محاولة إنتاج الجدري بالذباب فقط وإظهار الخالق الأسمى كما لو أنه يحتاج للجدري والحصبة من أجل تدمير شعب هائج؟ {لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ} ومع ذلك لم يكتب عبده بقول الله، إنه الإصرار على تحديد طبيعة التأثير في رأيه وإظهار أن الله بحاجة للمادة، وبهذا قام بتجميع أقواله أكثر من ذلك بقليل، ولخصها على النحو التالي: "وهكذا فالرجل الجامح المفرط الذي أراد أن يهدم البيت (الكعبة)، أرسل الله تعالى شيئاً من تلك الطيور ليحلب له الجدري أو الحصبة، فمات قبل أن يدخل مكة، كما دمر قومه، وهذه نعمة من الله تعالى، وقد حمى أهل حرمه بهذه النعمة مع أنهم من المشركين يعبدون الأصنام، ليحمي البيت (الكعبة) بقوة دينه، حتى بعث رسوله صلى الله عليه وسلم، وإن كانت تلك النعمة نعمة من الله على أعدائه، إذ كان آنذاك جزاءً شديداً نزل بأصحاب الفيل الذين يريدون التعدي على البيت الحرام-الكعبة- بدون جريمة ولا ذنب، وهذه هي الثقة الحقيقية في تفسير هذه السورة" (محمد عبده، تفسير القرآن الكريم، جزء عم، 1341، ص. 158). ومن كلامه أيضاً: "لقد أرسل الله شيئاً من تلك الطيور ليصيبه بالجدري أو الحصبة، ربما يكون من الصحيح الاعتماد على فقرة

أخرى، إلا أنه لا يمكن الاعتماد على هذه الفقرة، لأنه أولاً وقبل كل شيء ليس تفسيراً، بل بالأحرى أن يقال أنه "زيادة على النص" في المصطلح الأصولي، فلا توجد إشارة إليه في النص، و ليس هناك دليل لا من العقل ولا من النقل يعينه أو يؤكد.

السجيل وهو حجر من طين قاس جداً ليست مادة مخصصة لمرض الجدري أو الحصبة، فقد ورد عن أهل لوط {حِجَارَةٌ مِنْ طِينٍ} (الذاريات 33/51)، {حِجَارَةٌ مِنْ سِجِّيلٍ مُنْضُودٍ} (هود، 82/11) وهو الطين المتحجر، ولم يفهم أحد من هذا سمة الجدري أو الحصبة، ثم بينما تستخدم {طَيْرًا} في الآية مفعولاً به لفعل (أرسل)، يحوله هذا التعبير إلى مادة مرض الجدري، وضمائر الجمع إلى المفرد، فيبدو الأمر كما لو أن الجدري والحصبة كانا قديمين وليسا مخلوقين، (يازير، 1983، ص.6140). وكأن الخالق ليس بوسعه أن يخلق هذا المرض في أي مكان يريد، وكان هذه المادة شرط لإيجاد الجدري، حتى أن هناك طريقة ضمنية لوضع القضايا موضع شك، كما لو أن الفاعل الحقيقي هو تلك المادة، وحيثما وجدت تفعل فعلها بالتأكيد، ومن ناحية أخرى فإن الظروف المادية والطبيعية ضرورية لأعمالنا الإرادية، بينما أفعال الله لا تحتاج إلى شروط، وخاصة في الأفعال التي تغير قوانين الطبيعة، في حين أن موضوع السورة هو أن أثر القدرة الإلهية لا يحتاج إلى شروط، كيف يصح الاعتقاد بتفسير لحكاية تنقض أصل السورة بتخصيص الأحجار بالمادة المسببة للجدري والحصبة لإرضاء الماديين؟، ولذلك لو حذفت هذه الفقرة وجيء بفقرة تناسب مضمون الآية، كما لو قلنا: -أرسل الله تعالى الطيور إليهم في مجموعات وجعلهم يرمون حجارة عجيبة من الطين وأهلك أبرهة وقومه قبل أن يتمكنوا من تحقيق غرضهم-، فسيكون صحيحاً، وسيكون باقي التعبير تفسيراً صحيحاً، مع المعنى الضروري الناتج عن مضمون العبارة، لهذا ليس صحيحاً أبداً أن يقول ما قاله مع وجود مثل هذه الفكرة، وبخلاف ذلك إذا كانت الرواية صحيحة فهي من الأشياء التي لا يمكن قبولها بدون تأويل" وغير ذلك التفسير المقبول بدون تأويل هو كما اتفقت الروايات، وكما جاء في الآية أرسلت طيور وهي من قامت بإلقاء الحجارة كما بينا سابقاً، فما جاء به لا علاقة له بالتفسير.

أخيراً هناك بعض المعلومات التاريخية الإضافية، وما أراد عبده أن يفعله بحجة رواية ضعيفة هو إفساد نظم الآية، والاعتماد على تأويل لم يقله غيره، وليس صحيحاً قبول الآية بدون تأويل، ولا قبول الروايات المتواترة بدون تفسير مناسب، ولا قبول الرواية الصحيحة بدون تأويل، ومحاوله ردها بالشبهة هي فتنة وتناقض فوق تناقض، (يازير، 1983، ص.6141). أراد أن يكملها بقوله: إن إهلاك الشخص الذي يريد أن يتفوق بالفيل

والذي هو أكبر حيوان بين الحيوانات ذات الأرجل الأربعة بواسطة حيوان صغير غير مرئي للعين وفي المكان الذي ساقه القدر إليه، هو أحد الأشياء التي من شأنها إظهار القدرة، ولا شك أنه أكبر وأغرب وأكثر إثارة للدهشة في مستواه العقلي " محمد عبده جعل الذباب مرئياً مثل الطيور، ثم أضاف إليهم الميكروبات، ولكنه في كلمته الأخيرة ترك الذباب غير مرئياً، وأظهرها مثل الميكروبات غير المرئية، وبهذه الطريقة تكون إظهار عظمة القوة أكثر وضوحاً عند العقلاء، وختم بالقول إن ذلك سيكون مدهشاً. هذا القول ليس كلاماً مبنياً على دليل، بل هو خطأ شعري، نعم ليس هناك شك في أنها قوة عظيمة دُقرت بواسطة ميكروب صغير، ليس فيلاً فحسب، بل جيشاً قوامه ستين ألفاً يعتمد على عتاده وقوته، والله الذي خلق الفيل والميكروب وكل شيء آخر قدرته في الأعمال العادية وغير العادية ثابتة عقلاً { إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ } . " (يس، 82/36) إنها قوة تفعل ما تشاء بأمر "كن" دون أي قيد أو شرط، ومع هذا فإن فعله مع غير المرئي يبقى باطنياً، وفعله مع المرئي يصبح ظاهراً، لذلك أصبحت قصة نمود هي التهاب السحاي بسبب الذباب، وكما ذكرنا سابقاً، لا يتعجب الناس من ذلك، لأنهم اعتادوا على رؤية هذه الأشياء التي تبدو عادية، قبل رؤية ومعرفة الميكروبات غير المرئية بالعين، لا أحد يعرف عنها شيئاً حتى يتمكنوا من مقارنتها بالفيل ويفهموا منها عظمة القدرة. فمن المدهش أكثر أن يبدو أن طائرًا صغيرًا ينتصر في مثل هذه المقارنة. (يازير، 1983، ص.6143).

قصة الفيل لا يمكن روايتها بهذا الشكل، قبل ألف وأربعمائة عام وفي وقت لم يتم فيه اكتشاف الميكروب أو إظهاره للناس، كان من غير المجدي التحدث عن ميكروب غير معروف باعتباره السبب الواضح للحادث، ودعوتهم إلى مقارنته بالفيل، إذن السبب الظاهر للحادثة ليس الميكروب، بل هو المرض، وفي هذه الحالة يجب أن تكون السورة بهذا الشكل:

{ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضَلُّلٍ، فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ } إذا

كانت ثلاث آيات تعطي المعنى، بقي عندنا آيتان بلا معنى ولا فائدة، وبما أننا لا نميز الميكروب من الطائر أو الحجر فلن يفيدنا أي شيء كما قلنا سابقاً. في ذلك الوقت كان أعداء الرسول يشنون هجوماً شاملاً عليها، ومع ذلك فإن معارضة الفيل والجيش، وتدمير هذا الجيش ليس بأشياء غير مرئية، وإنما كان بالطيور والحجارة التي يمكن رؤيتها من بعيد، وبحجارة مثل البرد وبعضيان الفيل، من الواضح أنها أكثر إثارة للدهشة وأكثر غرابة، وتلك القوة طبيعية مثلنا، وهي بالطبع أكثر وضوحاً في إظهار حجم القوة غير العادية، وهذه السورة تظهر دليلاً واضحاً

ضد غير المتدينين الذين ينكرون مثل هذه الأشياء الخارقة، ويحاولون تقييد قوة الخالق، فقد نزلت هذه السورة بحضور الأشخاص الذين رأوا الحدث، ولم يستطع أحد القول إننا لم نر مثل هذه الطيور والحجارة، ومع ذلك كله تجد أنه يتحدث فيما بعد عن الجدرى والحصبة والأشجار السامة.

ينبغي التفكير بإنصاف عند نزول هذه السورة، البلغاء والشعراء من العرب الذين يفهمون هذه اللغة، هل يُعقل أنهم فهموا معنى الميكروبات غير المرئية أو الحجارة بالجراثيم من الآيات: {طَيْرًا أَبَابِيلَ} و {حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ} وفسروا الآيات بهذا الشكل، وزيادة على ذلك، بعد فهمها كما هي، فهم البعض {كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ} معنى الحشرات الصغيرة والديدان والعت التي تأكل المحاصيل الطازجة، وربما تكسر الحجارة في النهاية الأزهار،

أليس من المؤسف أن يفقد عبده في مواجهة هذا الانفتاح درايته وفهمه ويقلل من قيمة أفكاره الجميلة والمفيدة في أعماله؟ (يازير، 1983، ص.6143).

أليس من المؤسف أن يخدع بعض المترجمين الذين ترجموا الآية {تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ} على أنها "ألقوا الحجارة بالجراثيم"؟

كلماتنا هذه هي لأهل الحكمة وأصحاب النوايا الحسنة، وليس لمن لا يعرف ما يقوله ببحث، وأنه لا يخجل من القول بالاستهزاء إن جيشا كبيرا يصاب بالذعر من حجارة مثل يرقات الطيور، أولئك الذين يعتقدون أن الكذب هو المهارة الوحيدة ولم يخجلوا من أن يحاولوا إظهار النبي أنه يسافر إلى مصر واسطنبول ليكون متدرِّبًا على يد كاهن مسيحي. وأن اللوح المحفوظ هو صحف هيروغليفية، والحجارة مثل يرقات الطيور وئيل لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُْمَزَةٍ وليس لهم الا الحُطْمَةُ.

على الرغم من أنه قد يبدو من السهل إنكار حدث وقع قبل ألف وأربعمائة عام برأي شخصي ووصف الحدث بأنه قصة خيالية اليوم، إلا أنه ليس من السهل الصراخ بتهور في مواجهة الأعداء الملتزمين المعاصرين الذين يبحثون عن الفرص بكل طريقة لتتبع أخطائنا. إذن نقول لأصدقاء النبي اليوم الذين يحاولون تأويل هذه الآيات وينكرون ما لا ينكره أعداؤه في زمنه، قول الشاعر:

“حافظ على صورة الحق ولو مقدار العادو

ايها الخليل ولو لم تكن حسينا فكن يزيدا على الاقل”

لأنه حتى القصاصد التي قبلت عن هذا الحدث في ذلك الوقت كانت كافية لإثبات أنه شوهد في أعين

الخصوم وأنه متواتر. (يازير، 1983، ص. 6144).

النتيجة:

عبده ويازير مفسران في نفس الفترة، وعلى الرغم من هذا التشابه، فإن هناك فجوة حادة في نماذج كليهما، فقد كان يازير على الجانب الأكثر تقليدية في فترة الحدائ الكلاسيكية، عندها تمت مواجهة العلم التجريبي الحديث. لقد أبحر الفهم الحالي للمعرفة، لكنه لم يذهب لرفض العلم التقليدي من أجل الحصول على العلم التجريبي، إلا أن عبده اتخذ موقفاً أكثر حدة من هذه القضية، مع قبوله للحاضر الحديث، وقد رفض عن قصد وعن طيب خاطر المعرفة الموروثة من الماضي، وليس من الخطأ القول إن عبده حدثي، فهو يعبر عن دخول حقبة جديدة في دلالات الحدائ، رافضاً التقاليد والانفصال عن القديم، ولا بد من استخدام المعطيات العلمية لبيان المسافات إلى العلم التجريبي، الآية التاسعة عشر من سورة البقرة، والآية 45 من آل عمران، اللتان تكشفان عن مواقف قبول أو رفض المعلومات المسلمة الواردة في الفترات السابقة. فقد أدت أمثلة سورة الفيل والتي يمكننا من خلالها أن نرى بوضوح مواقف حمدي يازير وعبده في علم التفسير إلى نتائج مهمة. خاصة وأن المعجزات مسائل متعلقة بالإيمان، فإن محاولات استخدام العلم التجريبي في تفسيرها كانت في الغالب مع الأمم السابقة وليس من خلال الأنبياء.

لا شك أن التعليقات المدلى بها ستساعد على فهم الموقف الأساسي بين عبده ويازير. إن مواجهة المؤلفين هي في الأساس مواجهة بين عقليتين في التفسير. حمدي يازير ينتقد عبده بأنه شوه روايات التفسير الكلاسيكية وخرق المتن، واتهم ادعاءاته بالخيانة لأنه لم يظل وفياً لمضمون الرواية، ولأنه ينسب للنص معانٍ غير موجودة.

الهزيمة التي بدأت في ساحات المعارك في العهد العثماني أظهرت نفسها أيضاً في الأذهان، وتستمر الأمثلة في المرحلة الثالثة من الحدائ في إبحار الشخصيات البارزة، وفي تلك الفترة تم إدراك الحدائ الإسلامية على مستويات مختلفة في مناطق جغرافية مختلفة، بينما تُظهر إسطنبول موقفاً أكثر تحفظاً فإن مصر أكثر حدة من

خلال الانفصال عن الماضي، اتبع عبده - وبعده رشيد رضا - موقفًا أكثر عدوانية بشأن القضايا التي وجدها في تفسيره، وفي هذا السياق، فإن فصل عبده ورشيد رضا عن التقليد القديم ليس فصلًا منهجيًا، بل انفصالًا أيديولوجيًا، على الرغم من أنه من غير الممكن جمع المقاربات التي تم تشكيلها في مناطق جغرافية مختلفة على أرضية مشتركة، فإن السمات المشتركة للقرآن ورفضه للتقليد في العصر الجديد ومسألة كيفية فهم القرآن، هي المواقف والأسئلة المطروحة في هذه الفترة، وفي هذه الفترة نرى أنه يتم بذل جهد لمطابقة العلم والدين.

يمثل تقدم العلم في المجال العلماني قطيعة مع الله، فمواجهة العقل العلماني الغربي هو واحد من مواجهات العقل الإسلامي للعقل الغربي. هناك بعض المظاهر لمواجهة العقل الإسلامي بالعلم التجريبي، وبسبب وقوع الجغرافية الإسلامية تحت الاستعمار استسلم العقل الإسلامي في مواجهة العلم المقدس الذي أنشأه العقل العلماني، هاتان المنقطتان موجودتان بقوة في موقف عبده الزاوي تجاه الروايات السابقة في منهج فهمه، يمثل محمد عبده ورشيد رضا الاتجاه القائل أنه من أجل إعادة الدين إلى أصله يجب إعادة فهمه بالعلم والعقل (تجديد الدين)، ولكن ليس عن طريق إنتاجه الفكري في أيامه الذهبية، بل عن طريق إعادة تفسيره من مصادره في الفترة الأولى، في الواقع هذا الموقف فيه تضارب كبير في حد ذاته، فهذا يتخطى السلفية الكلاسيكية التي تأسست على مبدأ قبول المنقول دون تفسيره، السلفية والتي ظهرت في العصر الحديث هي في الأساس عدم التحلي عن الماضي، يعني عهد النبي والصحابة، وغير هذا لا يمكن الحديث عن وجود تشابه آخر، والحقيقة لم يتمكنوا من تجاوز رد الفعل على الأحداث التي مروا بها واستهلاك ما أنتجه العقل الغربي المؤسس باسم العلم والتكنولوجيا بشكل غير مباشر.

بناء على هذا إنه إنسان، هذا يعني أن أفعاله محدودة بتاريخه الذي عاشه. إن أهم إطار للتاريخ هو استخدام النقطة التي وصل إليها العلم الاجتماعي والسياسي والثقافي في عصره في محاولة الفهم، وفي هذا المنهج من الضروري رؤية الفترة التي عاش فيها على أنها الحد الذي بلغه المفسر في تفسير الآيات. لا ينبغي فصل عبده - ومن ثم رشيد رضا - عن نموذج عصره. في سياق الوضعية، رفض العلم الإيجابي التقاليد وعارض الخطاب ونظرية المعرفة للدين ورأى أنه سبب تخلف المسلمين. في هذا الصدد، حاول إحداث تحضة في الدين. مزج حمدي يازير العلم الإيجابي والخطاب الديني ونظرية المعرفة في وحدة واحدة ولم يتجاهل وجود أحدهما الآخر. وانتقد عبده في

هذا الجانب أكثر ما في سورة فيل وأتممه بتجاهل معرفة السلف والمستلم بدينه من أجل استخدام العلم الإيجابي في تفسيره.

المراجع:

- إبن اسحق، أبو عبد الله محمد بن يسار المظلي. (2004) *السيرة النبوية لإبن اسحاق*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن هشام، أبي محمد جميل الدين عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المافري البصري المصري . (1990) *السيرة النبوية*. بيروت: دار الكتب العربي.
- أرسوز، عصمت. (1993) "الماليلي محمد حمدي يازير وملاح شرحه". ندوة تي دي في الماليلي محمد حمدي يازير. أنقرة: TDV.
- أتيش، عبد الرحمن. (2002) "مدرسة التفسير العلمي من الماضي إلى الحاضر"، مجلة الدراسات الدينية البحث الأكاديمي 2، العدد: 4، ص. 117-140.
- اشجان، محمد زكي. (1997) *آراء دينية وسياسية لمحمد عبده*. أرضروم: معهد جامعة أتاتورك للعلوم الاجتماعية.
- أوزفاري، محمد سعيد. (2005) "محمد عبده". موسوعة المؤسسة الدينية التركية للإسلام. اسطنبول: TDV ج 30، ص. 487-482.
- أونوزدي، مصطفى. (2018) "مناهضة التقليد في الفكر الإسلامي المعاصر - مثال أفغاني وعبد موسى كر الله - المؤتمر الدولي الرابع للثقافة والحضارة الكونجرس كتاب نصي كامل. مردين.
- البايرق، خالص. (1995) "تفسير الماليلي محمد حمدي يازير"، *AÜİFD*، المجلد 34، العدد: 1، 155-173.
- بلجين، مصطفى. (1997). "دين الحق ولغة القرآن". موسوعة الإسلام. إسطنبول: مؤسسة الأوقاف تركيا الدينية الموسوعة الإسلامية.
- باكسوت، فاطمة. (1993). "خالي المرحوم حمدي يازير"، ندوة تي دي في الماليلي محمد حمدي يازير محمد حمدي يازير، أنقرة: TDV.
- تكالي، إهان. (2002). "رواية الأسطة في تطور الفكر السياسي في تركيا"، *الفكر السياسي في تركيا الحديثة*. ج. III (التحديث والغرب)، إسطنبول: مطبعة التقدم.

جاليشكان، خديجة مروة. (2016). "محمد عبده ومكانتها في الحداثة الإسلامية الكلاسيكية". *الفكر المحافظ*. السنة: 12، العدد: 47.

جليك، محمد. (1997) محمد عبده وطريقته في التفسير. قونية: معهد العلوم الاجتماعية بجامعة سلجوق. جاغريجي، مصطفى. (1996) "سورة الفيل". موسوعة الإسلام. مؤسسة الدينية التركية. إسطنبول: مؤسسة الأوقاف تركيا الدينية الموسوعة الإسلامية.

جاليشكان، إسماعيل. (2017) مفكر إسلامي الماليلي حمدي يازير، أنقرة: إصدارات رئاسة الشؤون الدينية. حرب، محمد. "المنار" (2004) موسوعة التأسيس الديني التركي. أنقرة: TDV. ج. 29، ص. 116-118.

الذهبي، محمد حسين. التفسير والمفسرون. القاهرة: مكتبت وهبه.

السيوطي، جلال الدين. (1974). *الإتقان في علوم القرآن*. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

صديقي، مظهر الدين، (1990). *الفكر الحداثي في العالم الإسلامي*. إسطنبول: مطبعة درقة.

عمارة، محمد. (1993) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده. بيروت والقاهرة: دار الشروق.

قوردوك، يونس أمره. (2014) الترجمة المشروحة لحسن بصري كانتاي من منظور التفسير العلمي وممثليها المشهورين في القرن العشرين"، *مجلة كلية اللاهوت بجامعة سليمان ديميريل*، السنة: 2/2014، العدد: 33، ص. 181-214.

كمال إينال. (1970) *الخطاطون الأخيرون*. إسطنبول: MEB Pub.

كومينز، ديفيد. (2014). *السلفية في التاريخ واليوم*، إسطنبول: مطبعة الأنصار. فينجر، بدري. (2017).

التحديث في الإسلام، إسطنبول: مطبعة الشرق والغرب.

كارا، إسماعيل. (1986). *نصوص وأشخاص من الفكر الإسلامي في تركيا*. إسطنبول: مطبعة ريسيل.

كورلا إيلجي، مرتضى. (2014). *دخول العلمانية إلى تركيا*. انقرة: المطبعة القديمة.

محمد عبده ومحمد رشيد رضا. (2011). *تفسير المنار*. إسطنبول: دار إكبين.

محمد عبده ومحمد رشيد رضا. (1990). *تفسير المنار*. مصر: الهيئة المصرية العامة.

ميرتوغلو، محمد سعاد. (2011) "المنار" مؤسسة موسوعة الإسلام الدينية التركية. اسطنبول: TDV. ج. 40، ص. 297-299.

الطبري، ابن جرير. (2000). *جامع البيان*. بيروت: مكتب الرسالة.

وقاص أوغلو، وهبي. (1989). من جريدة الترجمان بتاريخ 29 أبريل.

يوسف، شوقي. يافوز، يوسف شيفكي. (1995) المؤسسة الدينية التركية، موسوعة الإسلام. اسطنبول: TDV. المجلد 11، 57-62.

يازير، الماليلي محمد حمدي. (1983). *دين الحق و لغة القرآن الكريم*. اسطنبول: دار عظيم.

<https://www.felsefe.gen.tr/rasyonalizm-akilcilik-nedir-ne-demektir/>

(11.12.2020)