



HİTİT
ÜNİVERSİTESİ

E-ISSN 2636-8110

ISSN 2651-3978

2019/1 Cilt: 18 Sayı: 35

İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

ISSN 2651-3978 | e-ISSN 2636-8110

2019/1 Cilt: 18 Sayı: 35

**JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
OF
HİTİT UNIVERSITY**

ISSN 2651-3978 | e-ISSN 2636-8110

2019/1 Volume:18 Issue: 35

HİTİT ÜNİVERSİTESİ JOURNAL OF DIVINITY
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ FACULTY
DERGİSİ OF HITIT UNIVERSITY

ISSN 2651-3978 | e-ISSN 2636-8110
2019/1, Cilt: 18, Sayı: 35

ISSN 2651-3978 | e-ISSN 2636-8110
2019/1, Volume:18, Issue: 35

Dergi Eski Adı

Gazi Üniversitesi
Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi

Previous Title

Founded in 2002 as Gazi University Journal of
Divinity Faculty of Çorum

Yayımlanan Sayılar

Yıl 2002, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2006, Cilt 5, Sayı 10

Year Range of Publication with Former Title

2002, Volume 1, Issue 1–2006, Volume 5, Issue 10

Önceki ISSN: 1303-7757

Former ISSN: 1303-7757

Baskı | Printing

Birmedya Organizasyon - Aracılık - Reklam Hizmetleri
Yeni yol Mh. 12. Gazi Sk. 9 A Merkez / Çorum Tel: 0364 225 66 64

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

Çorum, Haziran 2019

Yazışma Adresi | Contact Address

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM

Tel: 0090 364 2346358 Fax: 0090 364 2346357

e-mail: ilafdergi@hitit.edu.tr

www.ilafdergi.hitit.edu.tr

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi çift taraflı kör hakemlik sisteminin kullanıldığı bilimsel bir süreli yayın organıdır. Haziran ve Aralık ayları olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır

Journal of Divinity Faculty of Hitit University is a biannual peer-reviewed academic journal published in June and December. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the faculty. Referee names are kept strictly confidential.

Dizinlenme Bilgileri | Abstracting and Indexing



ESCI: Emerging Sources Citation Index



ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı
TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database



EBSCO Uluslararası Din Alan İndeksi | EBSCO Humanities Source Ultimate

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, [Creative Commons Atf-GayriTicari-AynıLisanslaPaylaş 4.0 Uluslararası Lisansı](#) ile lisanslanmıştır.



**HİTİT ÜNİVERSİTESİ JOURNAL OF DIVINITY
İLAHİYAT FAKÜLTESİ FACULTY
DERGİSİ OF HITIT UNIVERSITY**

ISSN 2651-3978 | e-ISSN 2636-8110 ISSN 2651-3978 | e-ISSN 2636-8110
2019/1, Cilt: 18, Sayı: 35 2019/1, Volume: 18, Issue: 35

Hitit Üniversitesi Adına Sahibi | Owner on behalf of Hitit University
Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK

Editör | Editor

Doç. Dr. İsmail BULUT

Uluslararası Editör | International Editor

Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU

Alan Editörleri | Field Editors

Öğrt. Gör. Dr. Murat YILMAZ

Öğrt. Gör. Sema DİNÇ

Arş. Gör. Abdullah Sıtkı İLHAN

Arş. Gör. Ersin KABAKÇI

Arş. Gör. Fahrettin HALİLOĞLU

Arş. Gör. Hafzullah GENÇ

Arş. Gör. Hüseyin Taha TOPALOĞLU

Arş. Gör. İlhami ÇITIR

Arş. Gör. Muhammet Fatih KİRENCİ

Arş. Gör. Muharrem Samet BİLGİN

Arş. Gör. Mustafa ERZEN

Arş. Gör. Osman AYDIN

Arş. Gör. Ömer DİNÇ

Arş. Gör. Yunus ÖZTÜRK

Dil Editörleri | Language Editors

Öğrt. Gör. Dr. Hesna Serra AKSEL

Öğrt. Gör. Şahin BAL

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK

Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ

Prof. Dr. Kadir GÜRLER

Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ

Prof. Dr. Selim TÜRCAN

Prof. Dr. Şaban HAKLI

Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN

Doç. Dr. Macit YILMAZ

Dr. Öğr. Üyesi. Şahabettin ERGÜVEN

Dr. Öğr. Üyesi. Abdulkadir TANIŞ

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Ferit USLU | ferituslu@hotmail.com | Osman Gazi Üniversitesi

Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN | yunusa@erciyes.edu.tr | Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK | hibrahimsimsek@hotmail.com | Hitit Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan ONAT | onat@divinity.ankara.edu.tr | Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Hilmi DEMİR | hilmidemir@hitit.edu.tr | Hitit Üniversitesi

Prof. Dr. İbrahim SİRKECİ | sirkeci@gmail.com | Regent's University

Prof. Dr. Jules JANSSENS | jules.janssens@kuleuven.be | Catholic University of Leuven

Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR | kasifokur@hotmail.com | Hitit Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER | recber@ankara.edu.tr | Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Nebi MEHDİYEV | nebimehdiyev@hotmail.com | Trakya Üniversitesi

Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ | altas68@gmail.com | Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ | sigunduz@gmail.com | İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Yahya MICHOT | ymichot@hartsem.edu | Hartford Seminary

Doç. Dr. Conor CUNNINGHAM | conor.cunningham@nottingham.ac.uk | University of Nottingham

Doç. Dr. Halit ÖZKAN | halitozkan@sehir.edu.tr | Şehir Üniversitesi

!

HİTİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
OF HITIT UNIVERSITY

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

EDİTÖRDEN | FROM THE EDITOR

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

Celâleddîn ed-Devvânî ve Fatıha Sûresi Tefsiri

Jalal Al-Din Al-Dawani and His Commentary of the Surah of Al-Fatiha

Mehmet ÇİÇEK | Esat YILMAZ _____ 1-22

Yahudi Dualarında Kudüs

Jerusalem in Jewish Prayers

Şevket ÖZCAN _____ 23-48

Fârâbî Felsefesinde Toplum Teması

The Theme of Society in Al-Fârâbî's Philosophy

Ejder OKUMUŞ _____ 49-74

Hicrî Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hanefilik

Hanafism in North Africa until Fifth Century Ah

Bekir KARADAĞ _____ 75-100

Kader İnançının Savunma Mekanizması ve Dini Başa Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation of the Faith of Destiny in Terms of the Defense Mechanism and the Religious Way of Coping

Cüneyd AYDIN _____ 101-122

Atıf ve Şart Delilleri ve Ehl-i Sünnet Kelâm Ekollerinin İman Görüşlerinin Teşekkül Sürecindeki İzdüşümü

Conjunctural and Conditional Evidences and Their Reflection on the Formation Process of Faith Vision of Ahl al-Sunnah Kalam Schools

Mustafa AYKAÇ _____ 123-146

Paydaşlarına Göre İngiltere Devlet Okullarındaki Din Eğitime Gösterilen Önemsizlik ve Bunun Sebepleri

Unimportance attached to Religious Education in State Schools in England and its Reasons According to Stakeholders

Abdurrahman HENDEK _____ 147-170

Rollo May'de Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik Yansımaları

God Representation and its Psychological Reflections in Rollo May

Özer ÇETİN _____ 171-186

Nahiv İlminde Amel Şartı Olarak İhtisâs (Özgülük) Olgusu

The Phenomenon of "Ikhtisâs" (Specificity) as an Effect Clause in Naḥw

Yunus İNANÇ _____187-206

دور وسائل التواصل الاجتماعي في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في الجامعات التركية
الحكومية

The Role of Social Media in Teaching Arabic to Nonarabic Speakers in Turkish State Universities

Mahmoud QADDOM | Ali Abdelwahed Abdelhamed MOHAMED _____207-232

Müşâkâ Baba ve Kuddûsî Baba Dîvânlarında İlâhî Aşk Anlayışı Üzerine Değerlendirme

An Evaluation on the Divine Love Concept on the Dewans of Mustak Baba and Kuddûsi Baba

Nuran ÇETİN _____233-258

Manevi Bakımı Destekleyici Bir Uygulama: Müzik Terapi

An Application Supporting Spiritual Care: Music Therapy

Necmi KARSLI _____259-286

Akran Görüşlerine Göre Mülteci Çocukların Sosyal Becerileri Üzerine Nicel Bir Araştırma

A Quantitative Research on Social Skills of Refugee Children According to Peer Opinions

Sümeysra BİLECİK _____287-314

"الإسناد" بين النحو وعلم المعاني

Attribution between Grammar and Semantics

Muhammed RIZK _____315-335

Değerli Araştırmacılar,

2002 yılından beri akademik yayım hayatını aralıksız sürdüren dergimiz, 18. Cilt, 35. sayı ile yoluna devam etmektedir.

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İlahiyat alanında nitelikli araştırmaları uluslararası ilim dünyasına ulaştırmanın yanında, araştırmacılara nitelikli yayın yapma konusunda katkı sağlamayı hedeflemiştir. Bu hedefi gerçekleştirmek için dergimizde yeni bir ekip ve yeni bir sistem oluşturulmuş, editoryal ekibin görev tanımları ve iş akışları belirlenmiştir.

35. Sayıdan itibaren dergimizde; Yayın Kurulu değerlendirme, yazım ve intihal değerlendirme, hakem değerlendirme süreci, dil kontrolü, redaksiyon, dizgi ve yayımlama aşamalarından oluşan [Yayın Süreçlerinin](#) işleyişi şöyle gerçekleşmektedir:

- Editör, dergiye gönderilen yazıları konu ve alanına göre Yayın Kurulu Üyelerine gönderir. İki Yayın Kurulu Üyesi, genel hatlarıyla inceler, dergimizde yayımlamak için değerlendirilmesinin uygunluğuna karar verir ve Yayın Kurulu Değerlendirme Formunu doldurarak 3 hakem önerir.
- Editör, Yayın Kurulu Üyelerinin incelediği yazıları aldıkları puana göre sıralar, kabul edilen, reddedilen ve diğer sayılara kalan metinlerin yazarlarını bilgilendirir. Yazıları Yazım ve İntihal Sorumlularına gönderir.
- Yazım ve İntihal Sorumlusu metinleri şekil, yazım kuralları, İSNAD'a uygunluk ve intihal oranı açısından inceler, sorunlu olanları yazarları ile iletişime geçerek düzelttirir.
- Editör, şekilsel açıdan incelemesi tamamlanan yazıları, Yayın Kurulu Üyesi tarafından önerilen hakemlerle hakem değerlendirme sürecini yönetmek için Alan Editörüne gönderir.
- Hakem değerlendirme süreci tamamlanan (her iki hakemin olumlu rapor verdiği) yazılar, Abstract ve Summary bölümlerinin incelemesi için Dil Editörüne gönderilir.
- Dil kontrolü tamamlandıktan sonra Redaktörün metni incelemesi ve gerekli düzeltmeleri yapmasından sonra Yazara son okuma için gönderilir.
- Editör, dizgi ve mizanpaj yapılması için ilgili sorumluya gönderir ve yazılar yayımlanmaya hazır hale geldikten sonra dergi yayınlanır.

[Yayım süreçleri](#) Editörün koordinesinde şeffaf ve objektif bir şekilde belirlenmiş süreçlerde gerçekleştirilir ve her aşamada yazar bilgilendirilir.

Yayım süreçlerinin kolay ve hızlı bir şekilde yürütülmesi için [makale şablonları](#) ve şablonun nasıl uygulanacağını gösteren [video](#) hazırlanarak dergimiz web sayfasında yazarlara sunulmuştur.

Alanında öncü dergilerden olan Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, paydaşları olan diğer dergilere katkı sağlamayı da sorumlulukları arasında görmektedir. Yayım süreçlerine ilişkin uygulanan bu sistemin söz konusu dergilere de örnek olacağını ümit ediyoruz.

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin misyonlarından biri de Din Bilimlerinde nitelikli yayın yapılmasında yazarlara katkı sağlamaktır. Bu kapsamda, akademik yayınlarda araştırma yöntem ve teknikleri temel alınarak makale şablonu

oluşturuldu. Dergimiz yayım süreçlerinde yer alan makale gönderme formu, yayın kurulu değerlendirme formu ve hakem değerlendirme formları hazırlandı. Böylece yazarın araştırmasını söz konusu formlar aracılığıyla araştırma yöntem ve tekniklerine uygun hale getirmesi ve dergimizin yayın süreçlerinin daha kolay ve hızlı bir Şekilde yürütülmesi hedeflenmiştir. Uygulamaya koyduğumuz sistem ve yayın süreçleri ile ilgili tüm paydaşlarımızdan katkılarını beklediğimizi de ifade etmek isteriz.

30 Haziran ve 30 Aralık olmak üzere yılda 2 sayı yayımlayan dergimize Haziran 2019 sayısı için Din Bilimleri alanından birçok makale başvurusu yapılmıştır. Makaleler, yukarıda detaylı Şekilde bahsettiğimiz yayın süreçlerine tabi tutulmuş ve 14 makale yayımlanmıştır. Dergimizde ift taraflı kör hakemlik uygulandığından bu sayıdan itibaren hakem listesi yayımlanmayacaktır.

2019 Ocak ayında devraldığımız editörlük ve oluşturduğumuz geç ve dinamik ekibimiz, özverili bir Şekilde çalışarak ilk sayısını çıkarmanın sevincini yaşamaktadır. Dergimizin bu seviyeye gelmesinde önemli emekleri bulunan önceki editörlerimiz, Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek, Prof. Dr. Ferit Uslu ve Prof. Dr. Şaban Haklı ve ekiplerine teşekkür ediyorum.

Her sayıda bir öncekinden daha iyi olmayı hedefleyen dergimizin Yayın Kurulu yeleri, Uluslararası Editör, Alan Editörleri, Yazım ve İntihal Sorumluları, Tashih ve Redaksiyon sorumluları, Dil Editörleri ve Dizgi ve Mizanpaj sorumlularına gösterdikleri üstün gayretleri nedeniyle teşekkür ediyorum.

Dergimize yoğun ilgi gösteren ve makale gönderen araştırmacılara, hakem/panelistlere; dergimizin yayım serveninde emeği olan, katkı sağlayan ve takip eden tm paydaşlarımıza Őkranlarımızı sunarız.

Do. Dr. İsmail BULUT
Editör

Our journal which has been continuously published 2002 is carrying on its path with the volume 18-issue 35.

Hitit University Journal of Divinity Faculty aims to convey quality publications in religious studies and divinity to international scholars and researchers as well as to support authors for the publication of their quality works. While we strive for this goal, we re-formed our team and procedures such as re-defining the steps of workflow and the terms of the review process.

Beginning with the issue 35, the steps of publishing in our journal including the evaluation by the editorial board, checking of writing, grammar and plagiarism, double blind peer-review, redaction, and typesetting as follow:

- The editor sends the papers to two of the editorial board members considering their subjects. Each paper is checked by two of the editorial board members who decide whether it is eligible for the consideration of the work for the publication in our journal. The members fill out the editorial board evaluation form and recommend three prospective reviewers for each submission.
- The editor arranges the submissions according to the scores given by the editorial board members and then informs the authors about whether their articles will be considered for the current issue, delayed for the next issue or rejected.
- The field editors check submissions for grammar, plagiarism, and the appropriate citation according to ISNAD. If needed, the author is asked to revise his/her work. Then, the submissions are sent to reviewers for double-blind peer review.
- If two reviewers recommend the publication of a submission, the language editors review the abstract and summary for grammar and structure.
- The submission is sent to the author for revision or rejected.
- After the revision in this stage, the redactors complete the close reading, the submissions are sent back to the author for a final reading.
- Finally, after the completion of typesetting and layout process, the articles are published.

ADDITIONAL NOTES: The authors are informed in each process listed above. The template and the video in our website are provided to help the authors for the preparation of their submissions. The journal is published twice a year, June 30-December 30.

ACKNOWLEDGMENTS: We thank our former editors Prof. Halil İbrahim Şimşek, Prof. Ferit Uslu and Prof. Şaban Haklı and their team for their contribution to the journal for many years. Thanks also to the editors, board members, field editors, reviewers, panelists and all other members of our team who contributed to the journal throughout

the publication procedure. We are also honored with the submissions of the authors and thank each of them for preferring our journal.

Assoc. Prof. İsmail BULUT
Editor

CELÂLEDDİN ED-DEVVÂNÎ VE FATİHA SÛRESİ TEFSİRİ

JALAL AL-DIN AL-DAWANI AND HIS COMMENTARY OF THE SURAH OF AL-FATIHA

MEHMET ÇİÇEK

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Tafsir

mehmet_cicek34@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-8553-9448

ESAT YILMAZ

Diyanet İşleri Başkanlığı
Presidency of Religious Affairs

esat_y@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-2322-9575

MAKALE BİLGİSİ ARTICLE INFORMATION

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
1 Ağustos 2018	1 August 2018
Kabul Tarihi	Date Accepted
15 Ocak 2019	15 January 2019
Yayın Tarihi	Date Published
Haziran 2019	June 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
DOI	https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.449928

Atıf/Cite as

Çiçek, Mehmet – Yılmaz, Esat. “Celâleddîn Ed-Devvânî ve Fatıha Sûresi Tefsiri”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 18/35 (Haziran-June 2018): 1-22.
<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.449928>

İntihal/Plagiarism

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

<http://dergipark.gov.tr/hititilahiyat/>

Copyright © Published by Hitit University, Divinity Faculty – Journal of Divinity Faculty of Hitit University,
Çorum, Turkey.

Celâleddîn ed-Devvânî ve Fatiha Sûresi Tefsiri

Jalal al-Din al-Dawani and His Commentary of the Surah of al-Fatiha

Abstract

Interpretation of the Qur'an that started with the appearance of the Qur'an on the scene of history refers to a continuous act lasting to the doomsday. So, we will deal with a figure whose interpretation of the Qur'an could be considered under the title of commentary of allusion (*ishari*), Jalal al-Din al-Dawani. We will first present the tafsir works of al-Dawani. Then we will edit his exegesis of the surah of al-Fatiha based on six manuscript copies. Also we will try to evaluate his work.

When we look at al-Dawani's studies of Qur'anic exegesis, we can see al-Dawani chooses a specific issue as the subject. So, his commentary of the surah of al-Fatiha is a sample of this. The commentary is consists of two parts. The first part examines the relationship of God to creatures, while the second part is about the relationship of creatures to God. Al-Dawani first differentiates the essence of God from His attributes, then studies on the quality of relationship of Divine attributes to creatures in the first part of the commentary of the surah. In the second part, he questions the possibility of reaching God from the world of abundance. Here, he states that *arifs*, the owners of sayr u suluk, and *ahl al-istidlal* who hit the right are bestowed favor while he describes those who could not go beyond the curtain of abundance as those who are subjects of God's anger and who go astray.

Key Words: Al-Dawani, Surah of al-Fatiha, Qur'anic Exegesis, Ahl al-kashf, Ahl al-istidlal.

Summary

Preferring the concept of ishara instead of ta'wil in the historical process, Sufis utilized the concept of ishara regarding the qur'anic exegesis in two meanings. The first is interpretations whose moral emphasis is strong in relation to zuhd, which came to mind at the first place. The second one is symbolic expressions having a theoretical language that was seen in Ibn Arabi and Sadr al-Din al-Kunawi. Although this language comprises a comprehensive approach to the world, and therefore the Quran as well, it has not produced a general discourse regarding tafsir, but instead has focused on certain chapters and verses. For example, the language that formed around the chapter of "Ikhlas" is an original example of this phenomenon. One of the commentators in this tradition is Dawani, who is the subject of this article. However, we will not look at Dawani's commentary on the tafsir of the chapter of "Ikhlas", but instead we will analyze his epistle on the chapter of al-Fatiha, which we believe to be using the same rhetorical devices.

Dawani, who was born in a village nearby Iran's Kazerun, has been influential, not only in his own region, but also in different cultural basins such as Anatolia, Khorasan and Transoxiana. The fact that his epistle on the tafsir of the chapter of al-Fatiha is extant in twelve manuscripts (according to our own findings) in Turkish libraries is a clear indicator of this influence. One of his Anatolian students is Abdurrahman ibn Ali ibn Muayyad-zada al-Amasi, also known as simply Muayyad-zada. It is narrated that Muayyad-zada had an important role in the dissemination of his works and his views in Ottoman lands. This is also remarkable, in that it show that in the Islamic world political border are not representative of cultural borders.

It is possible to group Dawani's tafsir works under three headings. Since he did not write a tafsir on the entire Quran his works consist of tafsirs on entire chapters, tafsirs on verses, and tafsir works as commentaries. In this article, we will examine one of Dawani's chapter tafsirs, namely his tafsir on the chapter of al-Fatiha. In light of the extant manuscripts and other data, we have not been able to determine exactly the epistle's date of composition, since we

have not been able to find the author's manuscript. However, there is no doubt in the examined manuscripts that the epistle belongs to Dawani.

In this article, we will present a critical edition of the tafsir on the chapter of al-Fatiha, based on six of the twelve extant manuscripts. The manuscript used as the primary manuscript for this edition is located in Suleymaniye Library Esad Efendi Collection nr. 1143. This manuscript was chosen because it contains the entirety of the work, including a note of completion (farag).

Dawani's tafsir on the chapter of al-Fatiha consists of two parts. In the first part, God's relation to the world is highlighted, whereas in the second part it is the world's relation to God that is highlighted. Dawani, in the beginning of the chapter, distinguishes between God's essence and his attributes, and examines the quiddity of the relation between the attributes and the world. In the second part, he investigates that possibility of reaching God from the world of multitude. In this regard, he says that the "knowers" (arifun), the people of sayr-i suluk, and those of the rationalists who reach correct conclusions have been given blessings, whereas those who are unable to surpass the veil of multitude have strayed from God's path.

Contravening what is customary, this commentator does not examine the chapter starting with tradition (riwaya) followed by rational commentary (diraya). Dawani, who does not have anything remarkable to say regarding traditions, also does not interpret the chapter using rational/inferential methods. On the contrary, he examines the chapter using the theoretical terminology of kashf, which is mostly seen in the mystical tafsir literature. Accordingly he uses an ishraqi language to deal with theological (kalami), philosophical and mystical (sufi) elements that he encounters in the chapter.

We believe that Dawani's epistle is in one regard a work of methodological character, trying to reveal the grounding for the relation between interpretation (ta'wil) and mystical (ishari) interpretation. From this viewpoint, it exemplifies a different kind of activity than general works on tafsir. Moreover, since it is impossible to know God's essence, this also negates the assertion of certitude in ascertaining meaning. Nonetheless, the interpretations that are put forth cannot be claimed to be completely subjective, since the world is not independent of God.

Öz

Kur'an'ın tarih sahnesine inmesiyle başlayan tefsir faaliyeti, kıyamete kadar devam edecek bir eyleme işaret eder. İşte biz bu makalede Kur'an'a dair yorumlarını işârî tefsir başlığı altında değerlendirebileceğimiz bir simayı, Celâleddîn ed-Devvânî'yi ele alacağız. Makalede Devvânî'nin tefsire dair çalışmalarını öncelikle sunacağız. Devamında Fatiha suresine dair yaptığı tefsiri tespit ettiğimiz yazmalar arasından 6 tanesi ışığında tahkik edeceğiz. Ayrıca Fatiha suresi risalesini değerlendirmeye çalışacağız.

Devvânî'nin tefsir çalışmalarına baktığımızda belli bir meseleyi kendisine konu edindiğini söyleyebiliriz. İnceleyeceğimiz Fatiha suresi tefsiri çalışması da bundan âzâde değildir. Şöyle ki sûre iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısmında Allah'ın varlıkla ilişkisine işaret edilirken ikinci kısımda varlığın Allah'la ilişkisi ele alınmaktadır. Devvânî de surenin ilk kısmında Allah'ın zâtı ile sıfatlarını ayırarak sıfatların varlıkla ilişkisinin nasıllığını incelemektedir. İkinci kısımda ise çokluk âleminden Allah'a ulaşmanın imkânını irdelemektedir. Bu meyanda o; ariflere, seyr-i sülûk sahiplerine ve isabet eden istidlal ehline nimet verildiğini söylerken çokluk perdesini aşamayanları Allah'ın yolundan uzaklaşanlar ve sapanlar olarak nitelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Ed-Devvânî, Fatiha suresi, Tefsir, Keşf ehli, İstidlal ehli.

GİRİŞ

Tefsir'e dair yapılan çalışmalarını farklı başlıklar altında tasnif etmek mümkündür. Bu çalışmalar tarihsel kesitleri merkeze alan tabakât türü eserler olabileceği gibi Irak, Endülüs, Osmanlı gibi belli bir coğrafyayı ön plana çıkaran eserleri de içerebilmektedir. Bölge merkezli, coğrafyayı öne çıkaran çalışma sahalarından biri de Osmanlı tefsir düşüncesidir. Ancak Osmanlı tefsir düşüncesi üzerine fikir yürütmek zorlu bir sürece işaret eder. Zira bu dönemin literatürü tam olarak tasnif edilememiştir. Bunun birçok nedeni olduğu ileri sürülebilir. Kanaatimizce bunun en önemli nedenlerinden biri, bu birikimin önemli bir yekününün yazma eserlerden oluşmasıdır. Diğer bir nedeni ise Osmanlı dendiğinde geniş bir coğrafî alanın söz konusu olmasıdır. Bu coğrafî alan her ne kadar siyasî bir sınırı gösteriyorsa da inceleyeceğimiz Devvânî örneğinde olduğu gibi farklı bir bölgede (İran) ortaya çıkmakla birlikte Osmanlı coğrafyasına etki eden çalışmaları da eklediğimizde bunun siyasî bir sınırdan ziyade kültürel bir sınıra işaret ettiğini gözden kaçırmamalıyız.

Mevcut veriler ışığında Osmanlı tefsir geleneğine baktığımızda, iki ana damar üzerine inşa edildiğini söyleyebiliriz. Bunların ilki özellikle şerh ve hâşiye literatürünü de bünyesinde taşıyan dil/belağat ağırlıklı damardır. Bu damar, büyük oranda metnin anlaşılmasına odaklanan eğitsel boyutu da olan bir yapıdadır. Ayrıca bu damar kendisine hedef olarak Kur'ân'ın eşsizliğini ve i'câzını ortaya koymayı da alır. İkincisi ise özellikle vahdet-i vücud düşüncesinin de etkisiyle işârî yorumun Kur'ân ayetleri üzerinden işlenmesidir. Bu, Osmanlı toplumunun tasavvufî bir bünyeyi uhdesinde taşımasıyla yaygınlaşmış ve çeşitlenmiştir. Burada dikkat çekici olan nokta, marifetlerle renklendirilen bu söylem dilinin büyük oranda sembolik bir dilden oluşmasıdır. Bu sembolik dil, bazen marifetler ve nasihatler şeklinde tezahür ederken bazen de teorik bir dilin inşasına dönüşmüştür. Söz konusu teorik dil; Râzî (ö. 606/1210) sonrası oluşan yapıyı olumlar tarzda kelam, felsefe ve tasavvufun mezcedildiği bir söylem hüviyetindedir. Bu söylemin tefsir özelinde de bir yansımalarının olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki bu söylem, varlığa ve dolayısıyla Kur'an'a yönelik kapsayıcı bir bakışı içerse de genel bir tefsir inşasından ziyade belli sure ve ayetlere yoğunlaşan yapıdadır. Mesela "ihlas" suresi üzerinden oluşturulan dil, bunun özgün örneklerinden biri olarak kabul edilebilir. Zira "ilk varlık"ı kendisine konu edinen felsefî söylem (metafizik) ile Allah'ın kendisini/tevhidini tanıttığı ihlas suresi "ortak bir dil" inşasına zemin sunar. Onun için özellikle İbn Sina ile başlayan "ihlas suresi tefsiri" ve şerhleri bu zeminin iz düşümleri olarak okunabilir. Bu makalede ele alacağımız Devvânî de bu geleneğin ilk şârihidir. Her ne kadar biz makalemizde Devvânî'nin söz konusu ihlas suresi tefsiri şerhini ele almayacaksak da aynı söylem diline işaret edeceğini düşündüğümüz "Fatiha Suresi"ne yazdığı risaleyi inceleyeceğiz. Belirtmeliyiz ki İhlas suresi Allah'ı tanıttığı gibi Fatiha suresi de O'nun varlıkla ilişkisini ve varlığın/insanın O'nunla ilişkisini bize verir.¹ Bu ikili ilişkiyi Kur'ân'da farklı ayetler üzerinden incelemek mümkünse de sure bazında en yoğun yapılan tefsirin "Fatiha suresi" tefsirleri olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz.

Risaleyi ele almadan önce müellifimiz Celâleddin ed-Devvânî hakkında kısaca bilgi verelim.

¹ Benzer bir değerlendirme için bk. Cevdet Akbay, Celâleddin ed-Devvânî ve Tefsîru Kûl Yâ Eyyuhel Kâfirûn (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1987), 23.

1. CELÂLEDDÎN ed-DEVVÂNÎ'NİN HAYATI

Tam ismi Ebû Abdullah Celâleddin Muhammed b. Es'ad b. Muhammed ed-Devvânî es-Siddîkî eş-Şâfîî'dir.² Şeceresinin Hz. Ebû Bekir'e ulaşmasından dolayı Devvânî'nin, eserlerinde "Siddîkî" nisbesini kullandığı³ görülmektedir. Ayrıca Kâzerûn şehrine nispetle kendisine Kâzerûnî de denilmiştir.⁴ Kaynakların verdiği bilgilere göre hicrî 827-830 (mîlâdî 1424-1427) yılları arasında İran'ın Kâzerûn şehrine bağlı Devvân köyünde dünyaya geldiği zannedilmektedir.⁵ Ancak doğum tarihiyle ilgili farklı bir kayıt olarak *ed-Dav'ü'l-lâmi'* yazarı Sehâvî (902/1497), eserinde Devvânî'nin 897 yılında 70 küsur yaşında ve sağ olduğunu aktarmaktadır.⁶ Buna göre 827'den önce doğmuş olması da muhtemeldir. Kaynaklarda Devvânî'nin, Şiraz'da yaşadığı⁷ Kazerun'da vefat ettiği ve doğduğu yer olan Devvân'da gömüldüğü⁸ aktarılmaktadır. Devvânî'nin vefat tarihiyle ilgili kaynaklarda ortak bir görüşün olmadığı dikkati çekmektedir. Nitekim hicrî 902,⁹ 907,¹⁰ 908¹¹, 918¹², 928¹³ gibi tarihler zikredilmektedir.¹⁴ Vefat tarihiyle ilgili kesin bir bilgi kaynaklarda belirtilmemekle birlikte Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinde ölümü 908/1502 olarak kaydedilmiştir.

2. İLMÎ KİŞİLİĞİ

Devvânî'nin babası Es'ad'ın "*es-Sevâdü'l-A'zam*" adlı bir tefsiri bulunmasından da anlaşılabilir gibi o, âlim ve soylu bir aileye mensuptur. Devvânî'nin babası, Kâzerûndaki Câmiu'l-mürşidî'de müderristir. Kaynakların verdiği bilgiye göre o, babasından alet ilimleri,

² Müellif'in ismine dair Devvânî, Mevla Muhakkik, Molla Celal, Mevlana Celaleddin gibi birçok künyeyle anılmasına rağmen biz bu çalışmada Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde kullanılan Devvânî nisbesini tercih edeceğiz. Bk. Ebû'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. 'Abdurrahmân es-Sehâvî, (ö. 902/1497), *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, (Beirut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 7: 133; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî (ö. 1304/1886), *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî (Mısır: Matbaatü's-Se'âde, 1324), 89; Hayreddin Zirikli, (ö. 1396/1976), *el-A'lâm: kâmusu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, (Beirut: Daru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), 6: 32; Ömer Rızâ Kehhâle, (ö. 1987), *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimu muşannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993), 3: 126.

³ Bkz. Muhammed Bâkır b. Zeynelabidin b. Ca'fer el-Müsevî Hansârî, (ö. 1313/1895), *Ravzâtü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâi ve's-sâdât*, nşr. Esedullah İsmailiyyân, (Tahran, Kum: Mektebetü İsmailiyyân, 1390), 2: 239. Ayrıca bk. Akbay, Celâleddin ed-Devvânî ve Tefsîru Kul Yâ Eyyuhel Kâfirûn, 15; Harun Anay, "Devvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9: 257; Harun Anay, "Celâleddin ed-Devvânî ve Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1994), 48; Fikret Soysal, "Celâleddin ed-Devvânî'nin Firavun'un İmanı Konusundaki Görüşleri ve Ali el-Karî'nin Eleştirisi", (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004), 4.

⁴ Abdülkâdir b. Şeyh b. Abdullah el-Ayderûs, el-Huseynî, el-Hadramî, el-Yemenî, el-Hindî, *en-Nûru's-Sâfir 'an Ahbâri'l-Karni'l-Âşir*, nşr. Ahmed Hâlû, Mahmûd el-Arnâvûd, Ekrem el-Bûsyî, (Beirut: Dâru Şâdir, 2001), 190.

⁵ Zirikli, *el-A'lâm*, 6:32; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 3: 126.

⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 7: 133.

⁷ Zirikli, *el-A'lâm*, 6:32; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 3: 126.

⁸ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 3: 126.

⁹ Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 3: 244.

¹⁰ Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî), 1: 457.

¹¹ Leknevî, "*Fevâid*"inde Seyyid Gıyâseddin Mansûr'un "*Dibâcetü Muhâkemât*" adlı eserinde Devvânî'nin vefat tarihiyle ilgili 908 senesinin verildiğini de belirtir. Bk. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 90. Ayrıca bk. Zirikli, *el-A'lâm*, 6: 32; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 3: 126.

¹² Muhammed b. 'Ali eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), *El-Bedru't-tâli' bi mehâsini min ba'di'l-karni's-sâbi'*, (Kâhire: Daru'l-Kütübi'l-İslâmî), 2: 130; Zirikli, *el-A'lâm*, 6: 32.

¹³ Şihâbuddîn Ebû'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679), *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, nşr. Abdülkâdir Arnaut - Mahmûd Arnaut, (Beirut: Dâru İbn Kesir, 1406/1986), 10: 221.

¹⁴ Devvânî'nin vefat tarihiyle ilgili Leknevî, Sehâvî'nin bazı öğrencilerinin "*ed-Dav'ü'l-lâmi'*" adlı eserinin yazma nüshalarının hamisinde 918 tarihini yazdıklarını aktarır. Bk. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 90; Zirikli, *el-A'lâm*, 6: 32; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 3:126.

edebî ilimler, fıkıh, tefsir ve aklî ilimler gibi birçok ilimde istifade etmiştir.¹⁵ Ayrıca babasının Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin talebelerinden¹⁶ olduğu nakledilmektedir.¹⁷ Devvânî ilk tahsiline Kâzerûn'da başlamıştır. O, ayrıca hocalarından bazılarının ismini rahmete vesile olması niyazıyla “*Enmûzecu'l-ulûm*” adlı eserinin mukaddimesinde yazmıştır.¹⁸ Buna göre babasından sonra Devvânî, hadis konusunda kendisinden istifade ettiği es-Seyyid Safiyyü'd-dîn Abdurrahman el-Huseynî el-Îcî'yi zikreder.¹⁹ el-Geylî adıyla meşhur olan Şihâbu'l-İslâm Ebu'l-Mecd Abdullah b. Meymûn el-Kirmânî diğer hocasıdır. Aklî ilimleri Seyyid Şerif Cürçânî'den aldığını naklettiği Mazharu'd-dîn Muhammed el-Kazerûnî; icazet silsilesi Nevevî'ye ulaşan Şeyh Rükneddin Ruzbihân el-Baklî eş-Şirâzî; kendisinden birçok defa Buhârî'nin “*Sahih*”ini duyduğu (semî'tü), bazı şerhleriyle birlikte *Şerhu't-Tecrid*'in ve yine şerhleriyle birlikte İbn Hâcib'in *Şerhu'l-Muhtasar*'ını okuduğu Muhyiddin Muhammed el-Gûşekenârî hocalarından bir kaçıdır. Ayrıca sadece kendisine değil Şiraz halkına da hocalık yaptığını aktardığı Şihabü'd-dîn İbnu'l-Hacer de ismini aktardığı hocalarındandır. Bunlara ilaveten Sehâvî; Hasan Şah Bakkal ve Muhyevî Lârî gibi iki hocasından daha bahseder.²⁰ Kaynaklarda Devvânî'nin şer'î ilimlerde söz sahibi²¹ olduğu nakledilmektedir. O, sadece yaşadığı bölgedeki insanlara değil, ayrıca Rum (Anadolu), Horasan ve Maverâünnehr bölgesinden ilim için gelenlere de hocalık yapmıştır.²² Anadolu'dan gelen öğrencilerinden biri de Müeyyedzâde diye meşhur olan Abdurrahman b. Ali b. Müeyyedzâde el-Amasî'dir. (870-922) Hocasının eserlerinin Osmanlı topraklarında yaygınlaşmasında ve görüşlerinin tanınmasında Müeyyedzâde'nin kayda değer bir katkısının olduğu aktarılmaktadır.²³ Devvânî'ye mütekellim, fakih, müfessir gibi sıfatlar verilmiş ve filozoflardan olduğu da belirtilmiştir.²⁴

Farklı dînî ilimlerde derinliği olan Celâleddin Devvânî'nin bütün eserlerini zikretmenin hem makalenin amacı hem de hacmi açısından fayda vermeyeceği düşüncesinden hareketle sadece tefsire dair eserlerine burada değineceğiz.

3. TEFSİRE DAİR ESERLERİ

Tespit edebildiğimiz veriler ışığında Devvânî'nin, Kur'an'ın tamamını kapsayan bir tefsiri bulunmamaktadır. Bununla birlikte onun tefsire dair çalışmalarını üç başlık altında toplayabiliriz. Bunlar, sure tefsirleri; ayet tefsirleri ve dönemin yaygın telif türlerinden biri olan şerh ve haşiye türü tefsir çalışmalarıdır.

¹⁵ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 90.

¹⁶ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 90.

¹⁷ Devvânî'nin babasının 816/1413 senesinde vefat eden Cürçânî'nin öğrencisi olmasına ihtiyatlı yaklaşılmalıdır. Zannımızca bunu, Cürçânî'nin söylemlerini babasının kabul ettiği anlamında almak daha doğru olacaktır.

¹⁸ Devvânî'nin *Enmûzecu'l-'Ulûm* adlı eseri hakkında bk. Ali Kürşat Turgut, “Devvânî ve Enmûzecu'l-'Ulûm Adlı Eseri”, *EKEV Akademi Dergi* 18/59 (Bahar 2014): 443-455.

¹⁹ Oğlu meşhur Mü'înüddîn Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah el-Îcî (ö. 905/1500) olup dört ciltlik *Câmiu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* adlı tefsirin sahibidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Eroğlu, “Müînüddîn İcî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 21: 414-416.

²⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 7: 133; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 90.

²¹ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 90, Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 3: 126.

²² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 7: 133; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 90.

²³ Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 141-142.

²⁴ Zirikli, *el-A'lâm*, 6: 32; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 3: 126.

Sure tefsirleri başlığı altında ilk olarak biraz sonra inceleyeceğimiz ve makalemizin de konusunu oluşturan Fatiha suresini sayabiliriz. Ayrıca O, Kâfirûn,²⁵ İhlâs,²⁶ Felak ve Nâs²⁷ sûrelerini ayrı ayrı tefsir etmiştir. Bunların hepsine surelerin ortak özelliği olan “Kul” (De ki) emriyle başlandığından dolayı “Tefsîrû'l-kalâkîl” adı da verilmiştir.²⁸

Devvânî'nin âyet tefsiri çalışmalarına baktığımızda belli özelliğe sahip bir veya birkaç âyetten müteşekkil tefsir çalışmalarının olduğunu görürüz. Bunlardan biri “Ey Âdemoğulları, her namaza gidişinizde süslerinizi (güzel elbiselerinizi) alınız. Yiyiniz, içiniz ama israf etmeyiniz. Allah israf edenleri sevmez” mealindeki A'râf suresi 31. âyettir.²⁹ Ayrıca “Allah onlarda bir iyilik olduğunu bilseydi...” mealindeki Enfâl suresi 23. âyeti³⁰; “Biz, İsrailoğullarını denizden geçirdik. Ama Firavun ve askerleri zulmetmek ve saldırmak üzere onları takip etti. Nihayet (denizde) boğulma haline gelince, (Firavun:) "Gerçekten, İsrailoğullarının inandığı Tanrı'dan başka tanrı olmadığına ben de iman ettim. Ben de müslümanlardanım!" dedi.” mealindeki Yunus suresi 90. Ayeti³¹ ve “Gökleri, yeri ve bunların arasındakileri altı günde (devirde) yaratan, sonra arşa istiva eden Allah'tır. O'ndan başka ne bir dost ne de bir şefaatçiniz

²⁵ Zirikli, *el-A'lâm*, 6: 32; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 3: 127. Yazmaları için bk. Devvânî, *Tefsîru sûreti'l-kâfirûn*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 171, 1-3; Devvânî, *Tefsîru sûreti'l-kâfirûn*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 269, 228^b-245^b. Devvânî, *Tefsîru sûreti'l-kâfirûn*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 2134, 100^b-115^a; Devvânî, *Tefsîru sûreti'l-kâfirûn*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 3277, 31^b-42^b. Devvânî, *Tefsîru sûreti'l-kâfirûn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, 99, 1-12; Devvânî, *Risâle fi tefsîri sûreti kul yâ eyyühe'l-kâfirûn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 246, 111-117; Devvânî, *Risâle fi tefsîri sûreti kul yâ eyyühe'l-kâfirûn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3733, 19-40; Devvânî, *Risâle fi tefsîri sûreti kul yâ eyyühe'l-kâfirûn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, 100, 15-29; Devvânî, *Risâle müte'allika ilâ sureti kul yâ eyyühe'l-kâfirûn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar (tüyatok), 3572, 15^a-29^a; Devvânî, *Tefsîru sûreti kul yâ eyyühe'l-kâfirûn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizâde, 342, 31-43; Devvânî, *Tefsîru sûreti kul yâ eyyühe'l-kâfirûn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, 1147, 152-161; Devvânî, *Tefsîru sûreti kul yâ eyyühe'l-kâfirûn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 316, 558-566; Devvânî, *Tefsîru kul yâ eyyühe'l-kâfirûn*, Atif Efendi Devlet Kütüphanesi, Atif Efendi, 2793, 5^b-15^a; Devvânî, *Tefsîru sûreti'l-kâfirûn*, Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1469, 10-20; Devvânî, *Tefsîru kul yâ eyyühe'l-kâfirûn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 385, 99-112; Devvânî, *Tefsîru kul yâ eyyühe'l-kâfirûn*, Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 1602, 93^b-96^b; Devvânî, *Tefsîru sûreti'l-kâfirûn*, Amasya İl Halk Kütüphanesi, 1849, 30^b-40^b; Devvânî, *Tefsîru sûreti'l-kâfirûn*, Burdur İl Halk Kütüphanesi, 1548, 54^b-61^a. Ayrıca Kâfirûn suresinin 8 nüshasını tespit eden Akbay'ın, Atif Efendi 2793 numaralı nüshası merkezinde Köprülü Kütüphanesi Fâzıl Ahmed Paşa 1602 numara ile Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 385 numaralı nüshalarının tahkiki için bk. Akbay, Celâleddin ed-Devvânî ve Tefsîru Kul Yâ Eyyühe'l-kâfirûn, 1-46.

²⁶ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 90, Carl Brockelmann (ö. 1375/1956), *Geschichte Der Arabischen Litteratur: zweiter supplementband* (Leiden: E.J.Brill, 1938) 2: 306; Yazmaları için bk. Devvânî, *Tefsîru Sûreti'l-ihlâs*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 246, 120-127; Devvânî, *Tefsîru Sûreti'l-ihlâs*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 385, 74-88, Devvânî, *Tefsîru Sûreti'l-ihlâs*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, 1147, 140-151; Devvânî, *Tefsîru Sûreti'l-ihlâs*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 321, 75-89. Devvânî, *Tefsîru Sûreti'l-ihlâs*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 3186/1, 1^b-26^b.

²⁷ Brockelman, Supplementband, 2: 307. Devvânî, *Risale fi Tefsîri Sûreti'l-ihlâs ve Sûreti'l-Kâfirûn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa Bölümü, 666, 117-126.

²⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1:457. Ayrıca bk. Anay, “Devvânî”, 259.

²⁹ Brockelman, Supplementband, 2: 307. Yazmaları için bk. Devvânî, *Risâle fi tefsîri kavlihi Te'âlâ yâ benî âdeme hüzü zîneteküm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1143, 83-88, Devvânî, *Risâle fi tefsîri kavlihi Te'âlâ yâ benî âdeme hüzü zîneteküm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3685, 150-164; Devvânî, *Tefsîru kavlihi Te'âlâ yâ benî âdeme hüzü zîneteküm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, 1147, 130-137, Devvânî, *Tefsîru âyeti yâ benî âdeme hüzü zîneteküm*, Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1469, 2-10.

³⁰ Devvânî, *Risâle fi tahkiki intâci kavlihi ve lev 'alimellahu fihim hayran*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 450, 70-71.

³¹ Yazmaları için bk. Devvânî, *Risâle fi tefsîri kavlihi Te'âlâ Âmentü ennehû lâ ilâhe illelezi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 175, 159-162; Devvânî, *Risâle fi tefsîri kavlihi Te'âlâ Âmentü ennehû lâ ilâhe illelezi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, 757, 1-6; Devvânî, *Risâle fi't-Tefsîr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 703, 126-130; Devvânî, *Risâle fi tefsîri kavlihi Te'âlâ Âmentü ennehû lâ ilâhe illelezi*, Kutahya Tavşanlı Zeytinoğlu Kütüphanesi, nr. 1020, 6^b-7^b.

vardır. Artık düşünüp öğüt almaz mısınız?” mealindeki Secde suresi 4. ayeti³² de tefsirini yaptığı çalışmalarındandır. Ayet tefsirlerinde de görüldüğü gibi müfessirimizin belli bir meseleyi merkeze aldığı ve buna odaklandığı söylenebilir.

Şerh türüne örnek olarak da müellifimizin; Kadı Beydâvî'nin “Envâru't-tenzîl”inin Fatiha suresine³³, İbn Sina'nın İhlas suresine³⁴ ve Keşşaf'ın bir kısım meselelerine haşiyeleri bulunmaktadır.³⁵

Zikredilen bu eserler dışında ayrıca *A'lâm* sahibi Zirikli, Devvânî'ye ait “*el-esiletü's-şerîfetü'l-Kur'âniyye*” adlı bir yazmayı Vatikan Kütüphanesi Arapça bölümü 488 numarada gördüğünü kaydetmektedir.³⁶

4. FÂTİHA SÛRESİ TEFSİRİ

4.1. Genel Bilgiler

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Kur'ân'ın başından sonuna tefsiri bulunmayan Devvânî'nin, müstakil tefsir çalışmalarından biri de Fatiha suresi tefsiridir. O, sureyi, alışageldiğimiz bir tarzda önce rivayet sonra dirayet şeklinde ortaya koymamıştır. Rivayetle ilgili kayda değer bir nakilde bulunmayan Devvânî, sureyi nazarî/istidlâlî metotlar ışığında da yorumlamamıştır. Aksine onun, işârî tefsirde daha çok karşımıza çıkan teorik keşfi terminolojiden hareketle sûreyi incelediği görülmektedir. Buna göre sureden çıkardığı kelâmî, felsefî ve tasavvufî konuları işrâkî bir dille mezcederek ele almaktadır.

Risalenin adına baktığımızda yazmaların büyük bir bölümünde “*Tefsîru sûreti'l-Fâtîha li Mevlânâ Celâleddîn ed-Devvânî*” adı dikkati çekmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa 1024 nolu nüshada Devvânî'ye sıfat olarak “*hâtimeti'l-muhakkıkîn*” (tahkik ehlinin sonuncusu) nitelemesi aktarılmaktadır.³⁷

Her ne kadar risalenin müellif nüshası elimizde bulunmasa da var olan mevcut nüshalara baktığımızda yazmayı farklı bir isme isnat etmeyi gerektirecek bir durum veya şüphenin söz konusu olmadığını söyleyebiliriz. Sadece Süleymaniye Kütüphanesi Karaçelebizâde nüshasının girişinde “*Celâl ed-Devvânî'ye isnad edilen Fâtîha Suresi tefsiri*” şeklinde bir ifade geçmektedir.³⁸ Ancak gerek içerik gerekse de müellife aidiyeti açısından baktığımızda ise sadece bu nüshanın değil bütün nüshaların birbiriyle uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim diğer nüshaların tamamında risalenin Devvânî'ye ait olduğu açıkça belirtilmektedir.

³² Akbay, farsça olan risalenin bir nüshasını Murat Molla Kütüphanesi 1393 numarada bulduğunu kaydeder. Bk. Akçay, *Celâleddin ed-Devvânî ve Tefsîru Kûl Yâ Eyyuhel Kâfirîn*, 36.

³³ Yazma için bk. Devvânî, *Hâşiye 'ale'l-Beydâvî 'alâ sûreti'l-Fâtîha*, Murat Molla Kütüphanesi, Murat Molla, 215, 1-66. Yazmanın girişinde haşiyenin Mir Sadreddin Şîrâzî'ye muaraza için yazıldığı aktarılmaktadır. Muslihuddin Lârî'nin Beydâvî haşiyesi ise bu iki haşiye üzerine muhakemedir. Bk. Devvânî, *Hâşiye 'ale'l-Beydâvî*, 1^b.

³⁴ Yazmaları için bk. Devvânî, *Hâşiye'alâ tefsîri sûreti'l-İhlâş li İbn Sînâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 1441, 132-138; Devvânî, *Hâşiye'alâ tefsîri sûreti'l-İhlâş li İbn Sînâ*, Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1469, 45-51.

³⁵ Brockelman, *Supplementband*, 2: 309.

³⁶ Zirikli, *el-A'lâm*, 6: 32.

³⁷ Devvânî, *Tefsîru Fâtîhati'l-Kitâb li hâtimeti'l-muhakkıkîn Celâl ed-Devvânî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 1024, 12^a.

³⁸ Devvânî, *Tefsîru Fâtîha yu'zâ ilâ Celâl ed-Devvânî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizâde, 356, 95^a.

Müellif nüshasını bulamadığımız risalenin yazılış tarihinin mevcut yazmalar ve edindiğimiz bilgiler ışığında tam tespiti mümkün olamamıştır. Ayrıca söz konusu risale hakkında yapılmış bir çalışmanın olmadığını da aktaralım.

4.2. Nüshaları

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Celâleddin ed-Devvânî'nin Fatiha Suresi Tefsiri çalışmasıyla ilgili beş kütüphanede toplam on iki nüsha bulunmaktadır. Bu nüshaların bulunduğu kütüphaneler ve arşiv numaraları şunlardır:

Beyazıt Devlet Kütüphanesi bünyesinde üç yazma bulunmaktadır. Bu yazmalar şunlardır:

Beyazıt Bölümü 2795 numaralı yazma. Risale, *"Tefsîru sûreti'l-Fâtîha li Celâleddîn ed-Devvânî rahimehullahu 'aleyh"* adıyla kayıtlı olup 3 varaktır. Ferağ kaydındaki bilgiye göre risale, Ömer b. İsmail tarafından istinsah edilmiştir.

Veliyüddin Efendi Bölümü 3228 numaralı yazma. Risale, yazmanın 107^a-108^a varakları arasındadır. Risalenin Devvânî'ye ait olduğuna dair bilgi olmakla birlikte eser adı bulunmamaktadır.

Veliyüddin Efendi Bölümü 3277 numaralı yazma. 25^b-27^a varakları arasında bulunan risale, aynı bölümdeki diğer nüsha gibi risalenin adı zikredilmeksizin sadece "li'l-mevla'l-fâdil Celâleddîn ed-Devvânî" ifadesiyle müellifin adı belirtilmektedir.

Süleymaniye Devlet Kütüphanesi'nde toplam 6 nüsha bulunmaktadır. Bu nüshalar şunlardır:

Carullah Bölümü, 2074 numaralı yazma. Risale 2^b-3^b arasındadır. Eser *"Tefsîru Fâtîhati'l-Kitâb li Mevlânâ Celâleddîn ed-Devvânî"* adıyla kayıtlıdır.

Esad Efendi Bölümü, 1143 numaralı yazma. Risale 7^b-8^b varakları arasındadır. Eserin adı *"Tefsîru'l-Fâtîha li Mevlânâ Celâl ed-Devvânî"* şeklindedir. Ferağ kaydındaki bilgiye göre 1083 yılı zilkâde ayının sonlarında ismi Ahmed b. Muhammed olan bir müstensih tarafından istinsah edilmiştir.

Esad Efendi Bölümü, 3733 numaralı yazma. *"Tefsîru Fâtîhati'l-Kitâb li Mevlânâ Celâl Devvânî"* adıyla kayıtlı olan nüsha 1^b-4^b varakları arasındadır. Ferağ kaydı bulunmamaktadır.

Karaçelebizade Bölümü, 356 numaralı yazma. Risale *"Tefsîru Fâtîha yu'zâ ilâ Celâl ed-Devvânî kudûse sirruhu"* adıyla kayıtlıdır. Yazma 95^a-97^a varakları arasındadır. Ferağ kaydı bulunmamaktadır.

Kılıç Ali Paşa Bölümü, 1024 numaralı yazma. Risalelerden oluşan mecmua şeklindeki yazma fihristte *"Tefsîru Fâtîhati'l-Kitâb li hâtîmeti'l-muḥakkıkîn Celâl ed-Devvânî"* şeklinde kaydedilmiştir. Yazma 41^b-43^a varakları arasındadır. Risalenin sonuna "li Mevlânâ Celâleddin ed-Devvânî rahimehullahu Te'âlâ" kaydı düşülmüştür.

Pertevniyal Bölümü, 939 numaralı yazma. Risale *"Tefsîru Sûreti'l-Fâtîha li'l-Mevlâ Celâleddîn ed-Devvânî kudûse sirruhu"* adıyla kayıtlı olup 118^b-120^a varakları arasındadır. Ferağ

kaydında verilen bilgiye göre 982 senesi Şevval ayında Konstantiniyye’de istinsah edilmiştir. Müstensih kaydı yoktur.

Köprülü Kütüphanesi’nde tek nüsha bulunmaktadır. Söz konusu yazma, Fazıl Ahmed Paşa Bölümü, 182 numaradadır. Yazma, risalenin ilk yazması olup 2 varaktan oluşmaktadır.

Kastamonu İl Halk Kütüphanesi’nde 1848 numarada da bir yazması bulunmaktadır. Buna göre yazma 8^b-10^a arasındadır. Risale “*Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha li Mevlânâ Celâl ed-Devvânî rahîmehullahu 'aleyh*” adıyla kaydedilmiştir.

Son yazma Manisa İl Halk Kütüphanesi 2964 numaralı yazmanın 25. risalesidir. “*Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha li Mevlânâ Celâl ed-Devvânî*” adıyla kaydedilen nüsha 118^a-119^a varakları arasındadır.

4.3. Tahkikte Kullanılan Metod

Üzerinde çalıştığımız Mevlana Celâleddin ed-Devvânî’nin Fatihâ sûresi risalesinin müellif nüshası elimizde mevcut olmadığı için mevcut nüshalardan hareketle bir metin inşa etmeye çalıştık. Risalenin tahkikiyle ilgili mevcut 12 yazmadan 6 tanesi dikkate alınacaktır. Bu yazmalar ve rumuzları şunlardır:

1. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü 1143 numaralı yazma. Rumuzu (أ).
2. Manisa İl Halk Kütüphanesi 2964/25 numaralı yazma. Rumuzu (ب).
3. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 1848/2 numaralı yazma. Rumuzu (ج).
4. Beyazıt Devlet Kütüphanesi Beyazıt Bölümü 2795 numaralı yazma. Rumuzu (د).
5. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü 3733 numaralı yazma. Rumuzu (هـ).
6. Süleymaniye Kütüphanesi Karaçelebizâde Bölümü 356 numaralı yazma. Rumuzu (و).

Tahkikte ana metin olarak Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü 1143 numaralı nüsha dikkate alınacaktır. Zira bu yazma, ferağ kaydıyla birlikte tam bir nüsha hüviyetindedir. Nüshalardaki farklılıklar ise tahkikli metne eklenecek ve dipnotlar ile gösterilecektir. Bununla birlikte tahkikli metinde de görüleceği gibi bazı yerlerde Esad Efendi dışındaki nüshaları da merkeze aldık. Bazı farklılıklarla birlikte genel standartlar açısından İSAM tahkik esaslarını uygulayacağız. Mesela eser rumuzlarında kullanılan harfler belirlenirken kütüphanelerin ilk harfleri dikkate alınmayacaktır. Ayrıca varakların ön ve arka yüzleriyle ilgili (ظ، و) yerine (ب، أ) sembolleri kullanılacaktır.

4.4. Tanıtım ve Değerlendirme

Tefsir sahasında Kur’ân’ın bütün ayetlerini tefsir eden çalışmaların yanında sure ve ayet merkezli tefsirlerin de önemli bir yekûn tuttuğunu söyleyebiliriz. Sure merkezli tefsirler arasında ise Kur’ân’ın ilk suresi olan Fatihâ suresi’nin ayrı bir yeri vardır. Surede yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişkinin zikredilmesi bunun önemli sebeplerinden biri olarak kabul edilebilir. Zira surenin ilk kısmında Allah’ın varlıkla ilişkisine dair bilgi verilmektedir. Bu bağlamda kelâm, felsefe ve tasavvufun söz konusu konulara yönelik bakışlarının izlerini tefsirlerde görmekteyiz. İkinci kısımda ise yaratılanların Allah’la olan ilişkisine işaret edilmektedir. Bu ikinci kısma yönelik ise özellikle sufiler tarafından yapılan çalışmalar dikkati

çekmektedir. Çünkü Allah'ın varlıkla ilişkisi mütekellim, hükema/filozof ve mutasavvıfların ortak ilgisinde iken yaratılanların yaratıcıyla ilişkisine kelamcıların ve sufilerin daha fazla eğildiğini söyleyebiliriz. Makalede ele aldığımız Devvânî de bu bakış tarzından azade değildir. Nitekim çok veciz de olsa tefsirinde bu meseleleri incelikli olarak ele aldığını görmekteyiz. Bu başlık altında biz Devvânî'nin incelediği bazı noktaları tespit ederek onları sunmaya ve değerlendirmeye çalışacağız.

4.4.1. Besmele

Besmelede rahman ve rahim kelimelerini tek tek açıklayan Devvânî, "bismillah" kelimesini ise bütün olarak incelemiştir. Ona göre besmeledeki Rahmân, "hikmet" üzere varlıkların tamamına nimetlerini akıtan demektir. Rahîm ise "ezelî inayet"ine göre mahlûkatını layık oldukları şekilde nimetlendiren anlamındadır.

Devvânî'nin "bismillah" ifadesini bir bütün olarak ele almasında bir incelik vardır. Bu tavrıyla O, zât olan Allah'ın mutlak tek (ahadiyyet) olmasına vurgu yaparak onun bilin(e)mezliğine dikkat çeker. Ahadiyyet makamı ezeli ve ebedî tekliktir. Bir'i (ahad) bilen yoktur. Bilme kesrette ortaya çıkar. Kesretteki birlik (vahidiyyet) ise "ilişki" ile "ahadiyyet"e bağlanır. Devvânî'ye göre Allah ismi, zâtî, sıfatî ve fiilî kemallerin hepsini içeren zâttır. Bu meyanda O, Allah isminin; zâtî, sıfatî ve fiilî bütün kemalleri içerdiğini aktarmaktadır. Ona göre her ne kadar varlık zâtla ilişkili olsa da mutlak zâtla bilinmeyeceği için ayetteki "isim" ifadesinin kullanılması bir zorunluluğa işaret eder. Böylece Allah'ın zâtî, sıfatî ve fiilî isimlerinin açıklamasını besmelede geçen "isim" ifadesiyle ortaya koyarak Allah ile isimlerini ayırır. Çünkü ona göre Allah'tan hayır istemek ve duada bulunmak zâtta değil isimde olabilir. Bundan dolayı Devvânî, risalede isim ile müsemma arasındaki ilişkiyi inceler. Bu, basit anlamıyla isim ile müsemma arasındaki ilişkiyi açıklamaktan ziyade ayet-i kerimeyle irtibatlandırırız Allah'ın zatıyla isimleri arasındaki irtibatın keyfiyetini mesele edinmektir. Yani besmeledeki "bi" harfinde ortaya çıkan "ilişki"yi incelemektir. Zira o, bu makamda "isim" kelimesine dair bilgi vermektense ziyade Allah'ın varlıklarla ilişkisini ortaya koyma anlamında işlevsel yönüne dikkat çekmektedir. Bu yönü ifade etmek için ise isim ile müsemma arasındaki tartışmalara değinmektedir.

İsim ile müsemma arasındaki ilişkiye dair Devvânî, besmeledeki isimden kastın Allah'ın kendisi değil onun "âlim", "kâdir" gibi zâtî isimleri olduğunu söyler. O, vaz' olduğu şeye delalet eden lafza isim; aklî bir manaya ya da hâricî bir varlığa işaret eden şeye de müsemma denildiğini aktarır. İsim ile müsemma arasındaki ilişkinin aynılık mı yoksa gayrılık mı olduğu meselesinin tartışmalı olduğunu vurgulayan Devvânî, gayrılık ilişkisi olduğunu düşünenlere göre isim, zâtan/ondan türetilen bir vasıf olmakla birlikte zât'ın mefhumu olarak kabul edilir. Dolayısıyla isim, zâtın dışındaki bir şeye işaret ederek onun gayrılığını gösterir. İsim ile müsemması arasında aynılık olduğunu düşünenlere göre ise tıpkı isimde aslolanın o ismin vaz' olduğu şey olması gibi zât nitelemesiyle de kendisini kast ettiği düşüncesindedir.

Devvânî'ye göre benzetmedeki itibar (itibâr-ı şebih) yönünden bu ikisi arasında bir fark söz konusudur. Buna göre farklılaşma, mahiyetle zihinde hâsıl olan suret arasındaki gibidir. Bu ikisinin bir olduğunu kabul edenlere göre zihinde hâsıl olan şey, ister o şeyin tamamı veya bir parçası olsun aynı şeydir. Devvânî, konunun daha net anlaşılması adına meseleyi bir örnek

üzerinden anlatmaya çalışır. Buna göre isimle müsemma arasındaki ilişkiye “Zeyd” ismi örnek verilebilir. Şayet Zeyd ifadesiyle lafzın hâriçteki varlığı kast edilirse Zeyd, zâtın kendisi olur. Lafzî varlığıyla zâtta bulunursa zât ile aklî suret arasındaki gibi zâtın değil lafzın kendisi olacaktır. Yani Zeyd’in kendisi değil, “Zeyd” lafzı olacaktır.

Devvânî’nin böyle bir yol takip etmesinde tasavvufî bakışının etkili olduğunu söyleyebiliriz. Zira varlıklarda ortaya çıkan sıfatlar, fiiller, ahadiyet makamından zuhur etmektedir. Bu manada varlıklarını Allah’tan almaktadırlar. Dolayısıyla isim ile müsemma arasında aynılık veya gayrılık şeklindeki tartışmada dikkati “ilişki” üzerine oluşturmak “mutlak zat”ı dikkate alarak söylemde bulunmak demektir. Devvânî de buna işaret etmek için böyle bir yola başvurmuş olabilir.

4.4.2. Hamd

Hamd, Allah’ın yüceliğini gösteren bir yön (vecih) üzere onun kemal sıfatını ortaya koymaktır. Devvânî tefsirinde, ayetteki hamdin nasıl tahakkuk etmesi gerektiğine odaklanmaktadır. Ona göre hamd; zâtî, hâlî, fiilî ve kavli olmak üzere dört çeşittir.

Buna göre zâtî hamd; zâtın; zâtta, zât ile ve zât için zuhur etmesidir. Hâlî hamd; kişinin kemal sıfatlarıyla vasıflanması ve güzel ahlakla ahlaklanmasıdır. Nitekim kişinin ilim ve kerem sıfatıyla vasıflanması onun lâzımlarıyla ve melzumlarıyla olur. Fiilî hamd; oluşların sıfatlarıyla varlık kazanmasıdır. Kabiliyetlerdeki genişliğe göre her zamanda ve mekânda cömertliğinin adım adım yayılmasıdır. Oluşların kendisi, sözlerdeki gibi yaratıcısının sıfatlarına, [o sıfatların] öncesine ve sonrasına işaret etmesinden dolayı aynı şekilde hamd edilenler arasındadır. Kavli hamd ise kaynaktan (mebde) sadır olması, muhtevası ve içerdiği şey bakımından övülmüş, güzel, razı olunan ahlâkî sıfatlara delalet eden sözlerin/kavillerin ortaya çıkmasıdır.

Devvânî’nin hamd’i, kemal sıfatların bir yönü (vech) üzerinden ortaya koyması, son noktada mutlak varlık olan Allah’ın varlıkla ilişkisinin boyutlarını bize sunar. Bu manada hamd eyleminde zâtın bütününe kuşatma konu dışıdır. “Hamd”de meselenin ele alınışı mutlak varlık üzerindedir. Yoksa hamd edene yönelik bir vurgu mevzubahis değildir. Tam tersine hamdle varlığa katılma ve böylece hiyerarşide kendine bir yer edinmeden bahsedilebilir.

4.4.3. Hamd Edilenin Allah Oluşu

Devvânî’ye göre hamd’in Allah’a aitliği; zâtından ve başkasında bulunmayan sıfatlarından dolayı mutlak surette onu hak etmesinden kaynaklanır. Zira onun dışında zâtındaki kemal sebebiyle hamdi hak eden hiçbir varlık yoktur. Haddi zatında onun dışındakiler yani hamd eden varlıkların tamamı bu “kemal”den pay alırlar. Diğer taraftan “kemal”le tam bir ilişki mümkün olamayacağından dolayı her hamd bir yönüyle de eksikliğe işaret eder. Şöyle ki Allah için hamd, hakîkî anlamdadır. Allah dışındaki varlıklar için ise benzeşmeyle (istiare). Ona göre benzeşmede aslolan, kendisine benzetilene yüceltmedir. Hatta Devvânî, benzeşen için bunun kendisine yönelik gizli bir kınamayı da bünyesinde taşıdığına dikkat çeker. Zira asıl olsaydı benzeşen değil, kendisi olacaktı. Dolayısıyla Allah’a hamd etme, hamd edenin eksikliğinden kaynaklı, kendi var oluşunu tamamlamaya başka bir ifadeyle eksikliğini gidermeye matuf bir eylemdir.

4.4.4. Âlemlerin Rabbi

Devvânî penceresinden âlemlerin rabbi, ilahi hikmet ışığında ulvî ve süflî, sûrî ve manevî menzil ve rütbeleri izhar ettiren anlamındadır. Ayrıca O, her şeyi kendi fazlı ve lütfuyla layık olduğu kemale ulaştıran demektir. Devvânî'nin açıklamalarında "ilahî hikmet" ve "fazl" ön plana çıkmaktadır. Buna göre varlıkta ortaya çıkan ilahi hikmet ve lütf, âlemlerin vucudiyetine ışık tutar. Bu ise bir sonraki ayette açıklanacaktır.

4.4.5. Rahman ve Rahîm

Devvânî, Rahman ismini; rütbeleri, varlıkları (ayanları), varlıklardaki kabiliyetlerin mertebelerini ve zâtın haysiyetlerini aşikâr kılmaya olarak tanımlar. Rahîm ismi ise ilahî inayete göre herhangi bir işte olan kemalin hepsini aynı varlığa çıkarmadır. Rahman ile rahîm arasındaki ilişkiyi Devvânî, kader ile kazâ isminin irtibatına benzetmektedir. Yani Allah'ın, olacak her şeyi önceden takdir etmesi olan *kader* ile vakti geldiğinde onun gerçekleşmesi manasındaki *kazâ* arasındaki irtibatı rahmân ve rahîm arasındaki ilişkiye benzetir.

4.4.6. Din Gününün Sahibi

Devvânî'ye göre gündün kasıt, her şeyin apaçık ortaya çıkacağı gün demektir. Buna göre herkesin, yaptığı şeyin karşılığını göreceği gün anlamındaki bu ifade aynı zamanda o gün mutlak otorite sahibi olan melik/kral'ın O olduğunun da görüleceği gündür. Âyeti tefsir sadedinde "Bütün sırların aşikâr kılındığı gün"³⁹ mealindeki ayete dikkat çeken Devvânî, konuyu varlıkla ilişkilendirerek şöyle der: "Varlıklardaki örtülerin kalkacağı, akıl sahipleri arasında sahip olma (mâlik) ve sahip olunma (memlûk) şeklindeki vehimlerin ortadan kaldırıldığı gün". Bu manada Devvânî, "O gün mülk kimindir? Tek ve kahhar olan Allah'ındır"⁴⁰ âyetini de istişhad olarak sunar. Kanaatini destek mahiyetinde de kendisine gizli kalmış kişinin (mahcûb) vaktini gözetlediği, Arif'in ise daima müşahede ettiği günün o gün olduğunu da nakleder.

Aslında bağlamına bakıldığında ayetten kast edilene dair hesap günü herkesin yaptığıının karşılığının görüleceğine işaret edilmesi müfessirlerin genel kanaatidir. Buna rağmen Devvânî yorumunda "gün"e odaklanmakta ve bununla Mutlak zât dışındaki bütün varlıkların gerçek anlamda varlıklarının sona ereceğini vurgulamaktadır. Bu, aynı zamanda perdelerin tamamının kalkması demektir. Nitekim devamındaki ayetle de bağlantı kurarak varlıktaki örtü kalktığında ve zât-ı ahadiyyet ortaya çıktığında başkasına değil sadece Allah'a ibadet edileceğini söylemektedir.

4.4.7. Yalnız Sana İbadet Eder ve Yalnız Senden Yardım Dileriz

Devvânî'ye göre Allah dışındaki varlıkların tamamı bizim nazarımızdan külliyyen kaldırıldığında ibadetin bütün çeşitleriyle sadece Allah'a ibadet ederiz, demektir. Zaten başka bir varlığa ibadet etme söz konusu değildir. Devvânî'ye göre belki şöyle denilebilir: Bizim ibadetlerimiz bir örtüyle örtülmüş olup bu örtünün katmanları (şey'leri) ve sonuçlarıdır (lazımlarıdır). Yani ibadetlerimiz kesretle kaimdir. Fakat son noktada bizim ibadet ettiğimiz ve yöneldiğimiz şeylerin hepsi yine O'dur. Nitekim Devvânî nazarında şeylerden, fiillerden veya sıfatlardan herhangi birinden değil sadece "senden (Allah'tan) yardım dileriz". Zaten O'ndan

³⁹ et-Târîk 86/9.

⁴⁰ el-Mü'min 40/16.

başka hiç kimse; bir şeyi verme, bir kimseye yardım etme ve bir şeyin ortaya çıkmasıyla ilgili söz sahibi değildir. O'nun dışındaki hiçbir kimsenin gerçekliğinin ve etkisinin olmadığı ortaya çıkınca her şeyin hakikatının ve her işin sonucunun sadece O'nunla kaim olduğu anlaşılır. Bu manada O'nun yarattıkları arasında hiçbir farklılık olmadığı gibi her şeyin âşikâr olduğu bu makamda ariflerden, mahcuplardan (üzeri örtülmüş) ve hidayet üzere olanlardan (mühtediler) hiç birinin diğerine bir üstünlüğü de yoktur. Nitekim böyle bir üstünlüğün olmadığına Allah'ın "bizi dosdoğru yola ilet" şeklindeki genel emri işaret eder. Çünkü bu emrin varlıklarda istisnası yoktur.

4.4.8. Bizi Doğru Yola İlet

En yakın yolun hedefe ulaştırıcı yol olduğunu söyleyen Devvânî,–her ne kadar bütün yollar O'na ulaştırmış olsa da- yollar arasında farklılık olduğunu belirtir. Mesela bir kimse, amacını (matlubunu) çokluk perdesinden ve imkân örtüsünden soyutlanmış olarak açık bir şekilde müşahede ederse büyük bir kazanç elde eder. Diğer bir kimse varlıkları (a'yan) ve isimleri, O'nun şe'nleriyle tecelli ettiği farkında olarak örtüleri içinde tanır (marifet) bu kişi seyr-i sulûk sahibi bir ariftir. Ya da mesela birisi varlıkları (a'yân) ve isimleri O'na değil de yanılarak başkasına nispet edecek şekilde O'nu tanır. Bu durumda o, hedefini (matlub) müşahede etmiş olsa da O'nun dışında bir şey olduğunu iddia edebilir. Nitekim bazıları O'nu bir vesile kılacak veya O'na ulaşacak bir yol yapacaktır. Ona göre bunlar, çokluk silsilelerinde ve istidlalin zorluklarında duran istidlal ehlidirler. Bazen isabet ederler. Bazen hata ederler. Bir kısmı ise bu kesrette takılıp kalırlar. Bir yönüyle O'nu müşahede etseler de bir yönüyle müşahede edemezler. Bunlar ise Devvânî'nin yorumuyla "Dâllûn/dalâlette olanlardır". Görüldüğü üzere Devvânî'ye göre ayetteki "yol" ifadesi, epistemolojik bir sürece işaret eder. Ancak ona göre her epistemik tavır doğruya iletici değildir. Hatta bazen doğrudan alıkoyucudur.

4.4.9. Kendilerine Nimet Verdiğin Kimselerin Yoluna

Devvânî ayette kendisine nimet verilen kimselerin ârifler, seyr-i sulûk sahipleri ve isabet eden istidlal ehli olduğunu söyler. Bununla birlikte Cenab-ı Allah'ın nimetlerinin genel ve herkesi kapsayıcı olması sebebiyle O'nun nimet verdiği kimselerin, nimetlerin aslı olan varlık süsünden hâlf olmasının hiçbir şekilde düşünülmemeyeceğini de ekler.

Devvânî'nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere nimetlerin aslı olan varlık nimetinden bütün varlıklar nasiplendiğinden dolayı o, ayetteki vurguyu özel bir noktaya has kılar. Nitekim kendilerine nimet verilenlerden kasıt sadece nimet vereni fark edenlerdir. Dolayısıyla bu üç grupta kendilerine verilen nimeti ve nimet vereni keşf ve istidlal edenlerdir. Başka bir ifadeyle sadece keşf ehli değil, aynı zamanda nazar/istidlal ehlinde de bazılarının nimete mazhar olduğunun dillendirilmesi, Devvânî'nin meseleye hangi zaviyeden baktığını da bize gösterir. Ayrıca bu söylem Devvânî'nin her ne kadar hakikat tek olsa da O'na ulaştırıcı yolların belli bir gruba has olmadığına işareti açısından da dikkat çekicidir. Hadd-i zâtında kesretteki birliğe vurgunun geniş bir sahayı içine alacak şekilde sunumu İslam düşüncesindeki dillerin çok boyutluluğunu da böylece olumlamaktadır.

4.4.10. Gazap Edilenlerin Yoluna Değil

Diğer taraftan Devvânî'ye göre [Varlığa ulaşma] kabiliyetlerini kaybeden, tağutun yolunda çalışan, çokluğun ve ayrılığın uğursuzluğu üzere düzenlenen şeylerde gayret edenler;

rûhu'l-visal'den ve varlığın hazzı nimetinden mahrum kimseler olmuşlardır. Varlık nimetleriyle ve onunla bağlantılı şeylerle nimetlenmiş olsalar da o kişiler celal ve terbiye nazarıyla bakıldığında gazap edilmiş olurlar.

Allah'ın, kişiyi günahların kirlerinden temizlemesi, zatıyla kemal sahibi olanı O'na göstermesi ise, "rahmetim gazabımı geçmiştir"⁴¹ sözüyle işaret ettiği üzere rahmetinin ön planda olmasıdır. Fakat dikkat edilmelidir ki bu, çokluk ortamında ve vasıtaların kusurlu olmasıyla birlikte tahakkuk eder. O'nun yolu, nimetlendirilenlerin yoluna kıyaslandığında ise uzak bir yoldur.

4.4.11. Sapmışların Yoluna da Değil

Devvânî'nin bakışına göre sapmış olanlar; çokluğu gözetmeleri, işitme ve görme duyularının ve itibarlardaki örtülerin haysiyyât yollarını istila etmesinden dolayı kalplerindeki kudrete ulaşamayan, bunun sonucunda da gerçek matluba (el-matlubu'l-hakîkî) bir yol bulamayan dalâlet vadilerinde şaşırılmış bir halde kalanlardır.

Devvânî, tefsirinin sonunda kendisinin Allah'a, O'nun yüceliğine yönelerek, vesilelerin en güçlüsüyle ve sağlamıyla isteklerine karşılık vermesini talep ederek yalvardığını aktarır. O'nun nezdinde vesilelerin en güçlüsü ve sağlamı esma-i hüsnâ'dır. İsm-i a'zamdır, ihlaslı kullarıdır, gönderilen nebilerin eşrefi Muhammed Mustafa'dır (sav), âlidir, ashabıdır.

SONUÇ

Mâturîdî sonrası tefsir-tevil ayrımının genel kabule mazhar olmasıyla tefsirde bu ikili ayrımın merkezî bir role dönüştüğünü söyleyebiliriz. Ancak tarihsel süreçte tevil kavramı yerine işaret ifadesini tercih eden mutasavvıflar bu ikili ayrımı genişletmişlerdir. İşaret kavramı, mutasavvıflarca tefsir sahasında iki manada kullanılmıştır. İlki işarî tefsir denildiğinde akla gelen zühdle ilişkili ahlaki vurgusu güçlü yorumlardır. İkincisi ise İbn Arabî ve Sadreddin Konevî'de müşahede ettiğimiz teorik bir dili de bünyesinde taşıyan sembolik söylemlerdir. Makalede incelediğimiz Devvânî'yi bu ikinci söylemin örneklerinden biri olarak sayabiliriz. O, ontolojik (varlıkbilimsel) bir ön kabulle hareket etmekte ve epistemolojik (bilgibilimsel) bir dil kullanmaktadır. Bu manada yapılan yorumun tefsir veya tevil başlığı altında incelenmesi mümkün görünmemektedir. Ancak tevil kavramını istidlal ehli ifadesiyle irtibatlandırır sak sadece keşfî yorumun değil, ayrıca bazı tevil sahiplerinin de dillendirilen hakikate ulaşabileceğini öne sürmektedir. Bu tavır, bir yönüyle tevil-işâret ayrımını olumlarken diğer tarafıyla da aynı hakikati ifade eden iki yol olarak farklılaşan yönlerini vurgulaması açısından dikkat çekicidir diyebiliriz. Kanaatimizce Devvânî'nin bu çalışması (bir yönüyle) tevil ile işaret arasındaki irtibatın zeminini ortaya koymaya yönelik bir usul çalışması hüviyetindedir. Bu manada genel tefsir çalışmalarından farklı bir uğraşa işaret eder.

Ayrıca Allah'ın zatının bilinmesinin imkânsız olmasından hareketle mananın tespitinde kesinlik iddiasını da olumsuzlamaktadır. Ancak yapılan yorumların keyfiliğinden de bahsedilemez. Zira varlık, Allah'tan bağımsız da değildir. Her varlık mutlak manada ondan bağımsız varlığını devam ettiremez. Nitekim besmeledeki "isim" ifadesi bunun bir yansıması olarak sunulmaktadır. Bununla birlikte ona göre keşif doğru yola ulaştırmada nazari/istidlâlî yönteme göre daha elverişlidir.

⁴¹ Benzer hadis için bk. Buhari, "Tevhîd", 15, 22, 28, 55; Müslim, "Tevbe", 14.

KAYNAKÇA

- Akbay, Cevdet. *Celâleddin ed-Devvânî ve Tefsîru Kul Yâ Eyyuhel Kâfirûn*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1987.
- Akman, Mustafa. *Celâleddin ed-Devvânî*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Anay, Harun. "Devvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 257. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Anay, Harun. *Celâleddin ed-Devvânî ve Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1994.
- Ayderûs, Abdülkâdir b. Şeyh b. Abdullah, el-Huseynî, el-Haçramî, el-Yemenî, el-Hindî. *en-Nûru's-Sâfir 'an Ahbârî'l-Karnî'l-Âşir*. Nşr. Ahmed Hâlû - Mahmûd el-Arnâvûd - Ekrem el-Bûsyî. Beyrût: Dâru Şâdir, 2001.
- Brockelman, Carl. *Geschichte Der Arabischen Litteratur: zweiter supplementband*. 3 Cilt. Leiden: E.J.Brill, 1938.
- Devvânî. *Hâşiye 'ale'l-Beydâvî 'alâ sûreti'l-Fâtîha*. Murad Molla, 215: 1-66. Murat Molla Kütüphanesi.
- Devvânî. *Hâşiye'alâ tefsîri sûreti'l-İhlâş li İbn Sînâ*. Hamidiye, 1441: 132-138. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Devvânî. *Hâşiye'alâ tefsîri sûreti'l-İhlâş li İbn Sînâ*. Ragıp Paşa, 1469: 45-51. Ragıp Paşa Kütüphanesi.
- Devvânî. *Risâle fi tahkiki intâci kavlihi ve lev 'alimellahu filhim hayran*. Halet Efendi, 450: 70-71. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Devvânî. *Risâle fi tefsîri kavlihi Te'âlâ Âmentü ennehû lâ ilâhe illelezzî*. Çelebi Abdullah, 175: 159-162. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Devvânî. *Risâle fi tefsîri kavlihi Te'âlâ Âmentü ennehû lâ ilâhe illelezzî*. Kasîdecizâde, 757: 1-6. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Devvânî. *Risâle fi tefsîri kavlihi Te'âlâ Âmentü ennehû lâ ilâhe illelezzî*. nr. 1020: 6^b-7^b. Kütahya Tavşanlı Zeytinolu Kütüphanesi.
- Devvânî. *Risâle fi tefsîri kavlihi Te'âlâ yâ benî âdeme huzû zîneteküm*. Esad Efendi, 1143: 83-88. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Devvânî. *Risâle fi tefsîri kavlihi Te'âlâ yâ benî âdeme huzû zîneteküm*. Esad Efendi, 3685: 150-164. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Devvânî. *Risâle fi tefsîri sûreti kul yâ eyyühe'l-kâfirûn*. Esad Efendi, 246: 111-117. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Devvânî. *Risâle fi tefsîri sûreti kul yâ eyyühe'l-kâfirûn*. Esad Efendi, 3733: 19-40. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Devvânî. *Risâle fi tefsîri sûreti kul yâ eyyühe'l-kâfirûn*. Giresun Yazmalar, 100: 15-29. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Devvânî. *Risâle fi Tefsîri Sûreti'l-İhlâş ve Sûreti'l-Kâfirûn*. Hacı Beşir Ağa Bölümü, 666: 117-126. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Devvânî. *Risâle fi't-Tefsîr*, Lala İsmail 703:126-130. Süleymaniye Kütüphanesi.

- Devvânî. *Risâle müte'allika ilâ sureti kul yâ eyyühe'l-kâfirûn*. Giresun Yazmalar (tüyatok), 3572: 15^a-29^a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Devvânî. *Tefsîru âyeti yâ benî âdeme huzû zîneteküm*. Ragıp Paşa, 1469: 2-10. Ragıp Paşa Kütüphanesi.
- Devvânî. *Tefsîru kaolihi Te'âlâ yâ benî âdeme huzû zîneteküm*. Reisülküttab, 1147: 130-137. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Devvânî. *Tefsîru kul yâ eyyühe'l-kâfirûn*. Atıf Efendi, 2793: 5^b-15^a. Atıf Efendi Devlet Kütüphanesi.
- Devvânî. *Tefsîru kul yâ eyyühe'l-kâfirûn*. Fazıl Ahmed Paşa, 1602: 93^b-96^b. Köprülü Kütüphanesi.
- Devvânî. *Tefsîru kul yâ eyyühe'l-kâfirûn*. Hacı Mahmud Efendi, 385: 99-112. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Devvânî. *Tefsîru sureti kul yâ eyyühe'l-kâfirûn*. Karaçelebizâde, 342: 31-43. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Devvânî. *Tefsîru sureti kul yâ eyyühe'l-kâfirûn*. Reisülküttab, 1147: 152-161. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Devvânî. *Tefsîru sureti kul yâ eyyühe'l-kâfirûn*. Şehid Ali Paşa, 316: 558-566. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Devvânî. *Tefsîru Sûreti'l-ihlâş*. Esad Efendi, 246: 120-127. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Devvânî. *Tefsîru Sûreti'l-ihlâş*. Hacı Mahmud Efendi, 385: 74-88. Süleymaniye Ktp.
- Devvânî. *Tefsîru Sûreti'l-ihlâş*. nr. 3186/1: 1^b-26^b. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi.
- Devvânî. *Tefsîru Sûreti'l-ihlâş*. Reisülküttab, 1147: 140-151. Süleymaniye Ktp.,
- Devvânî. *Tefsîru Sûreti'l-ihlâş*. Şehid Ali Paşa, 321: 75-89. Süleymaniye Ktp.
- Devvânî. *Tefsîru sûreti'l-kâfirûn*. Cârullah, 99: 1-12. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Devvânî. *Tefsîru sûreti'l-kâfirûn*. nr. 1548: 54^b-61^a. Burdur İl Halk Kütüphanesi.
- Devvânî. *Tefsîru sûreti'l-kâfirûn*. nr. 1849: 30^b-40^b. Amasya İl Halk Kütüphanesi.
- Devvânî. *Tefsîru sûreti'l-kâfirûn*. Ragıp Paşa 1469: 10-20. Ragıp Paşa Kütüphanesi.
- Devvânî. *Tefsîru sûreti'l-kâfirûn*. Veliyüddin Efendi, 171:1-3. Beyazıt Devlet Kütüphanesi.
- Devvânî. *Tefsîru sûreti'l-kâfirûn*. Veliyüddin Efendi, 2134: 100b-115a. Beyazıt Devlet Kütüphanesi.
- Devvânî. *Tefsîru sûreti'l-kâfirûn*. Veliyüddin Efendi, 269: 228b-245b. Beyazıt Devlet Kütüphanesi.
- Devvânî. *Tefsîru sûreti'l-kâfirûn*. Veliyüddin Efendi, 3277: 31b-42b. Beyazıt Devlet Kütüphanesi.
- Eroğlu, Muhammed. "Müînüddin İcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21: 414-416. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Hansârî, Muhammed Bâkır b. Zeynelabidîn b. Ca'fer el-Müsevî. *Ravzâtü'l-cennât fi ahoâli'l-ulemâi ve's-sâdât*. Nşr. Esedullah İsmailiyyân. 8 Cilt. Tahran, Kum: Mektebetü İsmailiyyân, 1390.
- İbnü'l-Îmâd, Şihâbuddîn Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*. 10 Cilt. Nşr. Abdülkâdir Arnaut - Mahmûd Arnaut. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1406/1986.

- Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî. ts.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimu muşannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhâyy b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-ḥanefiyye*. Nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî. Mısır: Matbaatü's-Se'âde, 1324.
- Sehâvî, Ebü'l-Ḥayr Şemseddin Muhammed b. 'Abdurrahmân. *ed-Ḍav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ḳarni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cil. 1412/1992.
- Soysal, Fikret. *Celâleddin ed-Devvânî'nin Firavun'un İmanı Konusundaki Görüşleri ve Ali el-Kari'nin Eleştirisi*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004.
- Şevkânî, Muhammed b. 'Ali. *El-Bedru't-ḫâlî' bi meḥâsini min ba'di'l-ḳarni's-sâbi'*. 2 Cilt. Kâhire: Daru'l-Kütübi'l-İslâmî. ts.
- Turgut, Ali Kürşat. "Devvânî ve Enmûzecu'l-Ulûm Adlı Eseri". *EKEV Akademi Dergi* 18/59 (Bahar 2014): 443-455.
- Zirikli, Hayreddîn. *el-A'lâm: Kâmûsu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

EK.1. TAHKIKLİ METİN

تفسير الفاتحة لمولانا جلال الدواني

[7ب]/

بسم الله الرحمن الرحيم⁴²(بسم الله) : هو⁴³ الذات المحتوي على جميع⁴⁴ الكمالات الذاتية والصفاتية والأفعالية.(الرحمن) : المفيض رحمة الامتنان على جميع الأعيان بفيض الجود⁴⁵ حسبما⁴⁶ يقتضيه الحكمة والوجود.⁴⁷(الرحيم) : المنعم على الأعيان الموجودة بنعم الكمالات اللائقة⁴⁸ بكلّ منها على ما يقتضيه العناية الأزليّة بمخلوقاته.وقد⁴⁹ قيل: "الاسم" مقم. وقيل: ⁵⁰ إنما أقم، لأن التيمّن والتبرك يكون باسمه لا بذاته.وقد اختلف في أن الاسم عين المسمّى أو غيره⁵¹، وظاهر أن الاسم بمعنى اللفظ الدالّ على ما وضع له غير المسمّى الذي هو المعنى العقلي أو الأمر الخارجي بل لا يصحّ هذا لأن يكون محلّ النزاع. وقد خصّ الاسم ههنا بمثل⁵² العالم والقادر.

فلعلّ من جعله حينئذٍ غيره قال: الاسم هو مفهوم الذات مع وصف المشتق منه وهو غير الذات المعيّن الموضوع له.

ومن جعله عينه أراد أن وصف الذات عينه وأن وصف المشتقّ منه كما اعتبر في الاسم اعتبر أيضا في الموضوع له. إذ ليس العالم مثلاً موضوعاً لذات عارية عن صفة العلم بل لذات موصوفة بها، فلا تغاير بينهما إلا باعتبار⁵³ شبيهه يغاير⁵⁴ ما بين الماهية⁵⁵ وصورتها الحاصلة في الذهن على مذهب من قال باتحادهما⁵⁶ سواء كان الحاصل في الذهن كنهها أو وجهها. ولك⁵⁷ أن تعتبر⁵⁸ ذلك فيما بين اسم "زيد" مسماه⁵⁹ حيث عن الذات باللفظ المخصوص وجعل عينه بحيث⁶⁰ إذا وقع اللفظ في الخارج كان عين الذات، وإذا وجد في⁶¹ الذات بالوجود اللفظي كان عين هذا⁶² اللفظ كما قيل بين الذات والصورة العقلية. فتأمل.

42 ج و - بسم الله الرحمن الرحيم.

43 ب ه و - هو.

44 ب ه و - جميع.

45 أ د: الوجود.

46 أ ج د - حسبما.

47 ب ه و: الجود.

48 ب ج د ه و: اللايقة.

49 ج - قد.

50 و - الاسم مقم. و قيل، صح هامش.

51 د - أو غيره.

52 ب: بمعنى.

53 ه و: الإعتبار.

54 أ د: لتغاير. ب: بتغاير. و: تغاير.

55 ج ه و: المهية.

56 د: بايجادهما.

57 أ ج د: ذلك.

58 أ ج د: يعتبر.

59 أ ج د: مسمّاته.

60 ج - بحيث.

61 ب ه و - في.

62 د - هذا.

(الحمد) : هو إظهار صفة الكمال على وجه ينبئ عن التعظيم، وذلك يكون بالذات والحال والفعل⁶³ والقول.

فالحمد الذاتي: هو ظهور الذات في ذاته بذاته لذاته.⁶⁴

والحاليّ اتصافه بصفات الكمال وتخلفه بأخلاق حسنة، فإن إتصافه بصفة العلم والكرم ولوازمها وملزوماتها.

والفعلية⁶⁵ إيجاد الأكوان بصفاتهما، وبسط موائد كرمه على بسيط⁶⁶ القابليات حسبما يقتضيهما في كلّ زمان ومكان. ونفس الأكوان أيضا محامد⁶⁷ دالة على صفات مبدعها سوابقها ولواحقها مثل الأقوال.

والقولية إيقاع⁶⁸ الأقوال الدالة على الصفات مرضية أخلاق سنّية بحسب الصدور عن المبدأ وباعتبار مضمونها وما يترتب [8] عليها.

(الله) : المستحق له لذاته⁶⁹ وصفاته لا يتعدى⁷⁰ منه الى غيره، إذ ليس لغيره كمال لذاته حتى يستحق الحمد لأجله، بل كلّ ما يرى لغيره من الكمال. فإنّه من الله حقيقة⁷¹ ليس له نسبة الى غيره إلا على سبيل العارية، وتعظيم المستعير لأجل المستعار، تعظيم للغير⁷² حقيقة، بل فيه تصوير⁷³ المستعير باطنا، لعلك⁷⁴ تتفطن ممّا تلوت أن ليس الحامد⁷⁵ أيضا إلا الله ولأجل الله.

(رب العالمين) : مظهر الرتب والمنازل العلوية والسفلية الصورية والمعنوية على حسب الحكمة الإلهية، ومبلغ كل أمر كماله اللائق⁷⁶ به بفضله.

(الرحمن) : مظهر الرتب⁷⁷ والأعيان⁷⁸ ومراتب القابليات وحيثيات الذات.

(الرحيم) : المخرج برحمته كلّ كمال لأيّ أمر كان الى الوجود العينيّ على ما يقتضيه العناية الإلهية.⁷⁹ ويُفصّح عن معنى الاسمين أسماء⁸⁰ القضاء والقدر.

(مالك يوم الدين) : ملك يوم الجزاء يوم يوفى⁸¹ كل أحد جزاء ما عمل. (يوم تبلى السرائر)،⁸² ويرتفع غبار الأعيان وأوهام المالكية والمملوكية⁸³ فيما بين الأنام. يوم⁸⁴ ينادي هو ويجيب بنفسه: (لمن الملك اليوم لله

⁶³ د : العقل.

⁶⁴ أ - والحمد والفعل والقول. فالحمد الذاتي: هو ظهور الذات في ذاته بذاته لذاته، صح هامش.

⁶⁵ د : العقليّ.

⁶⁶ ب : بسيط.

⁶⁷ ب ج : محاد. د : محامد. هـ و : فحامد، صحا هامشان.

⁶⁸ أ ب ج و هـ : إيقاع.

⁶⁹ ب : بذاته.

⁷⁰ د : ولا يتقوى.

⁷¹ هـ : حقيقة.

⁷² ب هـ و : للمعير.

⁷³ ب ج هـ : تعير. د : تعبير. و : تعير.

⁷⁴ أ : ولذلك.

⁷⁵ ب د هـ و : الحامدية.

⁷⁶ ج د هـ و : اللائق.

⁷⁷ ب : المظهر للرتب.

⁷⁸ أ : اعيان.

⁷⁹ ب : الأزلية. ب - الإلهية، صح هامش. هـ و : الإلهيات، صحا هامشان "الإلهية".

⁸⁰ د : اسمان.

⁸¹ د : توفى.

⁸² [سورة الطارق 9].

⁸³ هـ - و المملوكية.

⁸⁴ ج - يوم.

الواحد القهار).⁸⁵ يوم يترصده المحجوب وقتنا ويشاهده العارف دائماً.⁸⁶ ولما ارتفع لباس الحجب وانكشف الذات الأحدثية خوطب بقوله.

(إِيَّاكَ): لا غير.⁸⁷

(نَعْبُد): بأنواع العبادات لا نستطيع أن نعبد سواك لإرتفاعه عن نظرنا بالكلية، لا نخشع ولا نتذلل إلا لك. إذ كل ما نعبده ونتوجه⁸⁸ إليه ليس إلا⁸⁹ هو⁹⁰ ملتبساً⁹¹ بلباس، هو أيضاً من شؤنه و لوازمه.

(و إِيَّاكَ): لا من غيرك.

(نستعين): لا نستعين في شئ من الأشياء وفعل من الأفعال وصفة من الصفات إلا منك، إذ لا يقول⁹² أحد على إعطاء بشيء⁹³ وإعانة أحد وإفاضة أمرٍ سواه إذ كل ما تخيل⁹⁴ معيناً في أمرٍ فهو هو لا غير. ولما ظهر أن ليس للغير⁹⁵ حقيقة ولا سواه أثر بل حقيقة كل شئ ومأل كل أمرٍ فإنما هو هو فلا تفاوت في خلقه ولا فضل لأحد على آخر من العارفين والمحجوبين والمهتدين⁹⁶. أشار إلى دفعه بقوله.

(اهدنا الصراط المستقيم): أقرب الطرق الموصلة الى البغية، فإن الطرق وإن كانت⁹⁷ كلها موصلةً إليه لكن بينها تفاوت. فأحد يشاهد مطلوبه⁹⁸ عياناً عارياً من حجب الكثرة وغشاء الإمكان، فيفوز بما فاز، وآخر يعرفه في لباس⁹⁹ الأعيان / [ب8] والأسماء عارفاً بانه هو المتجل¹⁰⁰ فيها بشؤنه فهو العارف السالك أو ذاهلاً عنه¹⁰¹ زاعماً إياه غيره فهو حنينذ وإن كان مشاهدًا لمطلوبه لكنه أنه يزعم¹⁰² غيره. فمنهم أن¹⁰³ يجعلها ذريعة له ووصلة إليه فهم¹⁰⁴ المستدلون الواقعون¹⁰⁵ في سلاسل الكثرة ومشاق الاستدلال المصيب تارة والمخطئ أخرى. ومنهم من يذهل عنه ولا يشاهده¹⁰⁶ منها¹⁰⁷ بوجه¹⁰⁸، فهم الضالون.

(صراط الذين أنعمت عليهم): من العارفين والسالكين والمستدلين المصيبين¹⁰⁹. و لما كانت¹¹⁰ نعمة¹¹¹ عامة شاملة لكل كيف لا، ولا شيء خالٍ عن حلية الوجود الذي هو أصل النعم¹¹² عليه.

⁸⁵ [سورة المؤمن 16].

⁸⁶ ه و : دائماً.

⁸⁷ ب ه و : لا غيرك.

⁸⁸ د + إلا .

⁸⁹ ب + ما .

⁹⁰ د - (ما) هو .

⁹¹ ب ه و : ملتبساً.

⁹² ب ه و : لا يقوى.

⁹³ ب ج د ه و + شئ.

⁹⁴ ب د ه و : يخيل.

⁹⁵ ب ج : للعين.

⁹⁶ ب ه و + والغاوين.

⁹⁷ ب : كان.

⁹⁸ ب + فيضا.

⁹⁹ ج د : الناس.

¹⁰⁰ ب ج د ه و : المتجلّى.

¹⁰¹ أ : بلاغاته. ج د : ذا بلاغاته.

¹⁰² ب ج د ه و : يزعم انه.

¹⁰³ ب ج ه و : من. د : لن.

¹⁰⁴ ج - فهم.

¹⁰⁵ ب ج د : الواقفون.

¹⁰⁶ د : نشاهده.

¹⁰⁷ ج د : فيها.

¹⁰⁸ ه : بوجههم.

¹⁰⁹ أ : المعينين. د : المعيبين.

¹¹⁰ ب ه و : كان.

¹¹¹ د : نعمه.

¹¹² ب ه و + عين المنعم.

(غير المغضوب عليهم): ومن أضاعوا قابلياتهم وسَعَوْا في سبيل الطاغوت وفيما يترتب عليه الكثرة وشامة التفارقة وصاروا محرومين عن روح الوصال ونعمة لذة الوجدان. فإن المغضوب عليه وإن كان منعماً عليه بنعم الوجود وما يتبعه وبكونه منظوراً لنظر الحق بنظر الجلال¹¹³ وبكونه¹¹⁴ منظوراً بنظر التربية وتطهيره عن دنس الذنوب وإرشاده إلى ما هو كمال بالذات وطاعة لغير وسط على ما يشار إليه بقوله: سبقت رحمتي على غضبي¹¹⁵. لكنه بتوسط الكثرة وعوج الوسائط¹¹⁶، فسبيله سبيل بعيد بالقياس إلى سبيل المنعم عليه بنعمة الجمال وصورة الكمال وظهور العبادات وملاحظة الذات بصفاته الذاتية وشؤنه الإنسية.

(ولا الضالين): الهائمين في أودية¹¹⁷ الضلال الذين¹¹⁸ لا يجدون نحو المطلوب الحقيقي سبيلاً بترصد¹¹⁹ الكثرة والإمكان على صحائف قلوبهم واستيلاء إعتبار¹²⁰ الإعتبارات وسبيل الحيثيات على سمعهم وأبصارهم.

ونحن نبتهل إليك متوجهين نحو جنابك طالبين إجابتك¹²¹ لما سألنا منك بأقوى ذريعة وأكد وسيلة هي أسماءك الحسنى وإسمك الأعظم وعبادك المخلصين¹²² وأشرف أنبيائك المرسلين محمد وآله وصحبه أجمعين. والسلام على من اتبع الهدى¹²³.

[تمت الرسالة الجلالية في أواخر شهر ذي القعدة عن يد العبد القصير أحمد بن محمد غفر الله له في سنة ثلاث وثمانين بعد الألف.]

¹¹³ أ ج د - بكونه منظوراً لنظر الحق بنظر الجلال.

¹¹⁴ أ : كيفه. د : بكونه.

¹¹⁵ [البخاري، الصحيح، التوحيد، 15، 22، 28، 55؛ مسلم، الصحيح، التوبة، 14].

¹¹⁶ ب ج ه و : الوسائط.

¹¹⁷ د : روية.

¹¹⁸ ب : الذي.

¹¹⁹ د : يثمر ضد.

¹²⁰ ب : غشاء. ج ه و : عشاء. د : غبار.

¹²¹ د - طالبين إجابتك.

¹²² أ - وعبادك المخلصين.

¹²³ ب - والسلام على من اتبع الهدى.

في هامش د : تمت الرسالة الجلالية بعون الله على يد عبده الذليل عمر بن اسماعيل غفر الله له ولوالديه وأحسن إليهما وآليه.

في هامش هـ : تمت الرسالة بعناية الهدى.

في هامش و : تمت بعون الله.

YAHUDİ DUALARINDA KUDÜS

JERUSALEM IN JEWISH PRAYERS

ŞEVKET ÖZCAN

Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Asst. Prof., Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Sciences

ozcan.sevket06@gmail.com

orcid.org/0000-0002-9019-6507

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
30 Eylül 2018	30 September 2018
Kabul Tarihi	Date Accepted
11 Ocak 2019	11 January 2019
Yayın Tarihi	Date Published
Haziran 2019	June 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
DOI	
https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.465775	

Atıf/Cite as

Özcan, Şevket. "Yahudi Dualarında Kudüs". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 18/35 (Haziran-June 2019): 23-48.
<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.465775>

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

<http://dergipark.gov.tr/hititilahiyat>

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University,
Çorum, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. CC BY-NC-ND 4.0

Yahudi Dualarında Kudüs

Jerusalem in Jewish Prayers

Abstract

Judaism is a religion introduced, practiced, and identified with Jerusalem especially since King David's period. According to Jews, the religious and political life in Jerusalem during the time of David and his son Suleiman is an ideal that requires not to be forgotten in their memory and to be experienced again. The prayers, which are an indispensable part of the religious life of the Jews and settled in the focus of religion with the collapse of the Temple, clearly reveal the meaning of Jerusalem that expressed for them and are considered as a summary of the history of Jewish faith. In general, the emphasis on Jerusalem in Jewish prayers, made regularly, on holidays and in transition periods and in some special cases, is that God is glorifying himself, that peace and salvation are demanded, salvation comes from the coming of Christ, the construction of temple, and peace in Jerusalem. In this direction Amidah prayer is regarded as a symbol of Jerusalem citizenship, that is to be Jewish, because of its emphasis on the fulfilment of salvation as a result of the coming of Christ, the gathering of the Jews in Jerusalem and the provision of justice. Therefore, in the memory of Jews, Jerusalem appears as need to be remembered and always maintains its importance and value as "a Jewish Hope" in the form of "Rebuild Jerusalem" in their language. In this work, by focusing on Jewish prayers made in various times and shapes, it is tried to be understood and revealed how Jerusalem takes place in Jewish prayers and what it means to them through the phenomenological method.

Key Words: History of Religions, Judaism, Jerusalem, Prayer, Meaning.

Summary

Jerusalem, which dates back to ancient times, has a special meaning and holiness for Judaism, Christianity and Islam because of the sacred sites it contains. As a matter of fact, the relations of the Jews with Jerusalem have been based on ancient times and in Jewish history it is noted that there have been much destruction and re-standing due to many important events such as the collapse of the Temple which was built in the process twice and experiencing various exiles. For this reason, there is always a sense of hope and duty in the minds of the Jews, which comes to the fore as return to Jerusalem and rebuilding here and it is also based on the various doctrines of religion. There are many emphasis on this hope and the meaning of Jerusalem for Jews in Jewish prayers made in individual or community.

Judaism is a religion introduced, practiced, and identified with Jerusalem especially since King David's period. According to Jews, the religious and political life in Jerusalem during the time of David and his son Suleiman is an ideal that requires not to be forgotten in their memory and to be experienced again. This understanding is so integrated into Jewish religious life that becomes the key features of Jewish rituals and prayers. In this respect, the prayers, which are an indispensable part of the religious life of the Jews and settled in the focus of religion with the collapse of the Temple, clearly reveal the meaning of Jerusalem that expressed for them and are considered as a summary of the history of Jewish faith.

It is possible to evaluate the prayers that give a map of the Jewish faith under the categories of prayers made regularly on holidays and in transition periods and in some special cases. In these

prayers, Jerusalem is touched on the axis of Christ, Temple and Salvation, and it is considered the city of God. Accordingly, Amidah prayer which is one of the regular prayers has a special place among Jewish prayers because of its emphasis on Jerusalem. It is regarded as a symbol of Jerusalem citizenship, that is to be Jewish, because of its emphasis on the fulfillment of salvation as a result of the coming of Christ, the gathering of the Jews in Jerusalem and the provision of justice. Therefore, this prayer has a feature that can reveal the perceptions of Jews towards Jerusalem alone. Furthermore, being one of the most common prayer in Jewish religious life and performing to Jerusalem also support this situation.

Prayers made during the Jewish holidays have important emphasis on Jerusalem as in Amidah prayer. In the closing prayers of Yom Kippur and Passover, the phrase “Next year in Jerusalem” summarizes the approach adopted in these prayers and helps Jews keep their hope for Jerusalem ideals alive. Therefore, it seems possible to consider this prayer as a slogan for Jews who are subject to various exiles, repression and disintegration that reveals their hopes for their rise again.

The prayers of the Jews in the transition period, Jerusalem emerges as an essential element of Jewish identity, joy and sorrow. In this direction, while the prayers made during adolescence period have an effort to teach Jerusalem ideal to those who step into adulthood, the happiness experienced in the marriage ceremonies is identified with happiness experienced in the realization of Jerusalem ideal, it is stated that happiness lack from this ideal is deficient. In the prayers about death, the emphasis on Jerusalem serves to calm the sorrowful ones. In prayer for the Jews in some special cases, Jerusalem takes part as need to be remembered, and even special sections of prayer for Jerusalem attract attention.

Emphasis on Jerusalem in Jewish prayers in general has a view that points to desire peace and salvation from God with glorified him, the salvation will take place through the coming of the Messiah, the construction of the Temple and the peace prevailing on Jerusalem. Although there are some differences about the approaches and interpretations of Jewish sects to Jerusalem ideal, in the memory of all Jews, Jerusalem appears as need to be remembered and always maintains its importance and value as “a Jewish Hope” in the form of “Rebuild Jerusalem” in their language.

Öz

Yahudilik, özellikle Kral Davut döneminden itibaren Kudüs ile kimlik bulan, yaşanılabilen ve özdeşleştirilen bir dindir. Yahudilere göre Kudüs'te Davut ve oğlu Süleyman zamanında yaşanan dini ve siyasi hayat, belleklerinde unutulmaması ve yeniden yaşanılması gereken bir idealdir. Yahudilerin dinî hayatının vazgeçilmez bir parçası olan ve özellikle II. Mabel'in yıkılmasıyla dinin odağına yerleşen dualar, Kudüs'ün onlar için ifade ettiği anlamı açık bir şekilde ortaya koymakta ve Yahudi inanç tarihinin birer özeti olarak kabul edilmektedir. Düzenli olarak, bayramlarda ve geçiş dönemleri ve bazı özel durumlarda yapılan Yahudi dualarında Kudüs'e yönelik vurgular, Tanrı'nın yüceltilerek kendisinden barışın ve kurtuluşun istenildiği, kurtuluşun Mesih'in gelişi, Mabel'in inşası ve Kudüs'e barışın hâkim olmasıyla gerçekleşeceğine işaret eden bir görünüm arz etmektedir. Bu bağlamda Amida duası, Mesih'in gelişi, Yahudilerin Kudüs'te toplanması ve adaletin sağlanması neticesinde kurtuluşun gerçekleşmesine yönelik vurguları nedeniyle Kudüs vatandaşlığının yani Yahudi olmanın bir simgesi olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla Yahudilerin belleğinde Kudüs

unutulmaması gereken olarak tezahür etmekte ve dillerinde “Kudüs’ü yeniden inşa et” şeklinde yer alan bir “Yahudi Ümidi” olarak her zaman önemini ve değerini korumaktadır. Bu çalışmada çeşitli zamanlarda ve şekillerde yapılan Yahudi dualarına odaklanmak suretiyle, Kudüs’ün Yahudi dualarında ne şekilde yer aldığı ve onlar için ne anlam ifade ettiği fenomenolojik yöntem aracılığıyla anlaşılmasına ve ortaya konulmaya gayret edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Kudüs, Dua, Anlam.

GİRİŞ

Tarihi çok eskilere dayanan Kudüs, içinde barındırdığı kutsal mekânlar nedeniyle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinleri için özel bir anlam ve kutsallığa sahiptir. Nitekim Yahudilerin Kudüs ile olan ilişkileri, eski dönemlere kadar dayandırılmakta ve süreç içerisinde inşa edilen Mabel’in iki defa yıkılması ve çeşitli sürgünlerin yaşanması gibi pek çok önemli olay nedeniyle Yahudi tarihinde defalarca yıkımın ve yeniden ayağa kalkmanın yaşandığına dikkat çekilmektedir. Bu nedenle Yahudilerin zihinlerinde daima Kudüs’e geri dönmek ve burayı yeniden inşa etmek şeklinde temayüz eden ve dinin çeşitli doktrinleriyle de temellendirilen bir umut ve görev algısı var olmaktadır. Öyle ki bu durum, dünyada tek Yahudi devleti olan İsrail’in “Hatikvah” (Umut) adındaki ulusal marşında şu şekilde ifade edilmektedir: “Kalbinin derinliğinde, Bir Yahudi’nin gönlü hasret çektiği ve bir göz Doğuya doğru, Sion’a doğru baktıkça, Ümidimiz henüz kayıp değildir, Kendi toprağımızda, Sion ve Kudüs’ün toprağında, Özgür bir halk olmanın, İki bin yıllık ümidi.”¹

Bireysel veya cemaat halinde yapılan Yahudi dualarında bu umuda işaret eden ve Kudüs’ün Yahudiler için ifade ettiği anlamı ortaya koyan pek çok vurguya rastlanmaktadır. Böylelikle Tanrı/Kutsal ile inananın iletişim vasıtası olarak görülen ve söz ile de tezahür eden dua fenomeni oldukça yararlı bir anlama aracı niteliği taşımaktadır. Çünkü dua aracılığıyla inanan, kendi inancını, arzu ve isteklerini dile getirerek kendi inanç dünyasının anahtarlarını veya anlam dünyasını açığa vurmaktadır.

1. YAHUDİLİKTE KUDÜS İDEALİ VE YAHUDİ BELLEĞİNDEKİ İZDÜŞÜMLERİ

Kudüs, dünyadaki kutsal şehirler içerisinde emsalsiz bir yere sahiptir. Çünkü bu şehir Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinleri için de kutsal kabul edilir.² Yahudilerin Yeruslayim/Yeruşalim, Hıristiyanların Jerusalem ve Müslümanların Kudüs dediği şehrin ismi,³ ilk olarak Tanah’ın altıncı kitabı olan Yeşu kitabında “Yeruşalim Kralı Adoni-Sedek” ifadesinde zikredilmektedir.⁴ Tanah’ta Yeruslayim (Kudüs), Mabel’in merkezde yer aldığı bölgeye karşılık gelmekte, kimi zaman Sion olarak ifade edilmekte ve “Tanrı’nın/Rabb’in Evi” olarak nitelendirilmektedir.⁵ “Barış şehri” veya “barışın temeli” anlamlarına gelen bu şehrin

1. Ruth Ben-Haim, *İsrail Hakkında Gerçekler* (Kudüs: İsrail Enfarmasyon Merkezi, 2003), 73.

2. Leslie J. Hoppe, *The Holy City: Jerusalem in the Theology of the Old Testament* (Minnesota: The Liturgical Press, 1991), 1.

3. Bu çalışmada inananın (Yahudilerin) bakış açısına odaklanmak amacıyla hem Yeruslayim hem de Kudüs isimleri kullanılmaktadır. Özellikle Yahudi kutsal metinlerinden ve dua kitaplarından alıntılar yapıldığı noktalarda “Yeruslayim” ismi kullanılmakta ve açıklamalarda parantez içerisinde Kudüs ifadesine yer verilmektedir.

4. Yeşu 10/1. Ancak Tevrat’ta bahsedilen Salem şehrinin Kudüs olduğu şeklindeki geleneksel görüşün doğru kabul edilmesi durumunda ilk defa bu şehirden, (Hz.) İbrahim ile görüşen şehrin kralı Melkisedek nedeniyle Yaratılış 14/18’de bahsedilmektedir. Bu konu hakkında bk. Ömer Faruk Harman, “Kudüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 22: 323.

5. Mezmurlar 122/1-2; 46/4-7; 48/2.

ismi, Tanah'ta 750 defa ve Sion ismiyle 180 defa geçmektedir. Yine bu kitapta Kudüs için Moriah Dağı, Tapınak Tepesi, Davut Şehri, Yahuda Şehri ve Kutsal Şehir gibi isimler kullanılarak yapılan yüzün üzerinde; Yahudi hukukunda ise iki binin üzerinde atıf yer alırken, Rabbani literatüre bakıldığında bu sayıların ciddi oranda arttığı görülmektedir.⁶

Yahudilikte Kudüs, hem İsrail oğulları hem de Yahve ile olan ilişkisi nedeniyle dinin merkezinde yer almaktadır. Çünkü Yahudilikte, bir taraftan İsrail oğulları Kudüs'ün göbeğinde oturan millet olarak tanımlandığı için İsrail oğulları ile Kudüs arasında;⁷ diğer taraftan Yahve'nin Kudüs'ü seçerek konut edindiği, sonsuza dek burada yaşayacağı ve burayı ihya edeceği⁸ inancından hareketle Yahve ile Kudüs arasında özel bir ilişki kurulmaktadır. Yahudilere göre dünyanın merkezi olan Kudüs (Bu şehrin merkezini de Sion Dağı ve Mabet bölgesi oluşturur) ve onun merkezi olduğu vaat edilmiş topraklar⁹ dünyanın diğer ülkelerinin topraklarından kutsaldır.¹⁰ Böylelikle Yahudiler kendilerini, kutsal bir mekânda (Kudüs) kutsal bir Tanrı'yla oturan kutsal bir toplum olarak telakki etmektedir.¹¹ Bu nedenle Yahudiler için kutsal topraklar, sadece vaat edilmiş bir vatan değil aynı zamanda dinin en temel kurum ve kurallarının teşekkül ettiği ve yaşanabildiği yegâne toprakları ifade etmektedir.¹²

Kudüs'ün Yahudilerin dini hayatının odağına yerleşmesi, M.Ö. X. yüzyılda, Yahudilerin en büyük kahramanlarından olan Kral Davut'un şehri fethederek toplumun dini ve siyasi başkenti yapması ve Ahit Sandığı'nın buraya getirilmesi sonucunda gerçekleşmiştir.¹³ İsrail kralı olan Davut, bağlı bulunduğu güneydeki Yehuda ile kuzeydeki İsrail bölgelerine ait kabileleri tek bir merkez etrafında toplamak amacıyla stratejik konuma sahip olan Kudüs'ü fethetmiş ve buraya krallık sarayını inşa ettirmiştir. Kral Davut bir mabet inşa etmeyi çok istemiş ancak Tanrı'nın kendisini uyarması nedeniyle,¹⁴ mabedi inşa etmek oğlu Süleyman'a nasip olmuştur. Dolayısıyla Süleyman Mabedi'nin inşa edildiği ve yeni fetihlerle krallığın güçlendiği bu dönem İsrail tarihinin altın çağı olarak Yahudilerin hafızalarındaki yerini

-
6. Rabbi March Tanenbaum, "Jerusalem's Uniqueness", *The Jerusalem Question and Its Resolution: Selected Documents*, ed. Rüt Lapidôt et al (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994), 254; Harman, "Kudüs", 22: 323-324.
 7. Jean-Christophe Attias- Esther Benbassa, *Paylaşılmayan Kutsal Topraklar ve İsrail*, trc. Nihal Önel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 59.
 8. Bk. Mezmurlar 132/ 13-18; II. Krallar 21/7; Yoel 3/21.
 9. Yahudilikte Tora'da sınırları açıkça belirtilmemiş olsa da Tanrı'nın adını yaşatmak ve İsrail oğullarını yerleştirmek için bir yer seçtiği (Bk. Yasa'nın Tekrarı 12/5, 11, 21, 26) anlayışına dayanan vaat edilmiş toprak inancı teşekkül etmiştir. Bazı yorumlarda Tora'da bu inanç bağlamında Kudüs isminden özel olarak bahsedilmemesine rağmen bu inancın Yahudi geleneğindeki din yorumcuları aracılığıyla Kudüs ekseninde şekillendiği ifade edilmektedir. Bu konu hakkında bk. Reuven Firestone, "Jerusalem: Jerusalem in Judaism, Christianity and Islam", *Encyclopedia of Religion (Second Edition)*, ed. Lindsay Jones (New York: Macmillan Reference, 2005), 7: 4839.
 10. Attias-Benbassa, *Kutsal Topraklar ve İsrail*, 60; Rabi Benjamin Blech, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, trc. Estreya Seval Vali (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayıncılık, 2004), 105; Harman, "Yahudilik I", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Ali Erbaş (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013), 129.
 11. Ali Osman Kurt, "İkinci Mabet Dönemi Yahudiliğine Genel Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006): 442 (32. dipnot).
 12. Baki Adam, "Yahudilik", *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 65.
 13. Bk. II. Samuel 5/6-9; II. Samuel 7/12-13; Yusuf Besalel, *Yahudi Tarihi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayıncılık, 2003), 43; Firestone, *Yahudiliği Anlamak: İbrahim'in/Avram'ın Çocukları* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayıncılık, 2004), 34-35. Yahudi kutsal metinlerinde Davut'tan önce, İsrail oğullarının ilk kralı olan Şaul'un Yerusalayim'i ele geçirme isteği olduğuna dair herhangi bir imada bulunulmamasından hareketle Davut zamanına kadar Kudüs'ün İsrail oğulları için herhangi bir öneme sahip olmadığı ifade edilmektedir. Bu konu hakkında bk. Eldar Hasanoğlu, "Tanah'ta Kudüs'ün Kutsallaşma Süreci", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/ 2 (2015): 135.
 14. Bk. II. Samuel 7/1-13; I. Tarihler 28/3.

almıştır.¹⁵ Bu doğrultuda dini, siyasi ve sosyal imkânları nedeniyle bu dönem, Yahudilerin belleğinde yeniden gerçekleştirilmesi gereken bir ideal olarak yerini ve önemini korumaktadır.¹⁶

Kudüs'ün Yahudiler açısından öneminin en önemli boyutunu ise Süleyman Mabedi olarak bilinen Yahudilerin Bet Hamikdaş (Kutsal Ev) dedikleri, Ahit Sandığı'nı barındıran ve dinin merkezi olarak da nitelenen kutsal mekân oluşturur. Nitekim Yahudilik ile bütünleşen, Yahudilerin birlikteliklerinin ve Tanrı'ya bağlılıklarının yegâne sembolü ve bazı ibadetlerin eda edilebildiği tek mekân olan bu Mabet, mimari yapısından, orada kimlerin ne şekilde görev yapacaklarına varıncaya kadar tamamen Tanrı'nın isteği doğrultusunda tasarlanmıştır. Tarihi süreçte farklı zamanlarda tahribata uğrayan ve en son M.S. 70 yılında Romalılar tarafından yıkılan bu Mabet'ten günümüze yalnızca batı duvarı kalmış ve süreç içerisinde buraya Müslümanlar tarafından Mescid-i Aksa inşa edilmiştir. Bu nedenle Yahudiler Batı duvarının önünde Mabet'in durumu için ağıtlar yakarak, bu Mabet'in yeniden inşası için Tanrı'ya dua ederler.¹⁷ Dolayısıyla Yahudi geleneği açısından Kudüs'ün kutsal şehir olarak görülmesinde Tanrı'nın bu şehri seçmesinin yanında Mabet'in de burada yer alması önemli rol oynamıştır. Hatta bu Mabet'in, Yahudilik için Kudüs'ün kutsallığının garantörü olduğu yönünde yorumlar yapılmıştır.¹⁸

Yahudiler, Süleyman Mabedi'nin çeşitli dönemlerde tahribata uğraması ve nihayetinde yıkılması ve yaşanan çeşitli sürgünler nedeniyle Davut soyundan gelecek, Tanrı krallığını kurarak kendilerini Kudüs'e hâkim kılacak, arzuladıkları ideal yaşama kavuşturacak ve Mabet'i yeniden inşa edecek bir Mesih inancına sahip olmuşlardır. Mesih'e olan inanç Yahudi mezhepleri arasında farklılık göstermekle birlikte özellikle Ortodoks Yahudiler geleneksel Mesih inancına inanmakta ve bu inancı savunmaktadırlar. Dolayısıyla Tanrı'ya yapılan dualarda Mesih inancı onlar için önemli bir yer teşkil etmektedir. Nitekim 1948'de bağımsız İsrail devleti kurulmasına rağmen dindar Yahudilerin hepsi hala Mesih beklemektedir.¹⁹ Böylelikle Mesih inancı, özellikle Ortodoks Yahudilerin Kudüs idealini gerçekleştirme umutlarını diri tutma ve birlikteliklerini koruma vazifesi görerek, bu amaç doğrultusunda yaptıkları eylemleri dinî açıdan temellendirmektedir.

Kudüs'ün Yahudilik açısından önemli yönlerinden biri de, Yahudilerin dua ve ibadet esnasında bu şehre yönelmeleridir. Zira Kudüs, II. Mabet'in yıkılmasından sonra da Yahudiler için dinî merkez ve kible olma özelliğini sürdürmüştür. Bu doğrultuda II. Mabet'in yıkılışından sonra inşa edilen sinagogların yönü ve sinagogların rulo halinde el yazması Tora tomarlarının saklandığı "Aron Ha-Kodeş" adındaki bölümleri de Kudüs yönünde yapılmıştır. Buna istinaden Yahudilikte hem evlerde hem de sinagoglarda, ibadet esnasında Kudüs'e

15. Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 23.

16. Bk. Blech, *Yahudi Tarihi ve Kültürü*, 109-110.

17. Bu konu hakkında bk. Adam, "Kutsal Mekân", *Dinler Tarihi*, ed. Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013), 192; Muhammed Güngör, *Yahudilik Açısından Süleyman Mabedi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014), 7; Blech, *Yahudi Tarihi ve Kültürü*, 109-110.

18. Jules A. Gutin, *Rejoice with Jerusalem* (New York: United Synagogue Youth, 1984), 21.

19. Bk. Gürkan, *Yahudilik*, 114-122; Adam, "Yahudilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 213-214; "Yahudilik", *Dinler Tarihi El Kitabı*, 94; Abdurrahman Küçük, *Dönmeler (Sabatayistler) Tarihi* (Ankara: Alperen Yayınları, 2001), 115-127.

dönülmektedir.²⁰ Bu uygulama her daim Kudüs'ü Yahudilere hatırlatma vazifesi görmektedir. Nitekim Kudüs'ten uzak kalan Yahudilerin "Ey Yeruslayim, seni unutursam sağ elim kurusun. Seni anmaz, Yeruslayim'i en büyük sevincimden üstün tutmazsam, Dilim damağıma yapışsın!"²¹ ifadelerinden hareketle, Yahudi dini yaşamını sarmalayan ve adeta Yahudilerin imanlarının odağında yer alan Kudüs idealinin, onların belleğinde "unutulmaması gereken" olarak tezahür ettiğini söylemek mümkündür.

Yahudilikteki bu önemine rağmen Kudüs, İslam ve Hıristiyanlık için de önemlidir. Ancak her üç dinin Kudüs'e ve buradaki kutsal mekânlara yönelik bakışlarında farklılıklar söz konusudur. Kudüs, Yahudiler ve Müslümanlar nazarında sahip olduğu kutsallığa Hıristiyanlar nazarında sahip değildir. Ancak çeşitli sebeplerle Hıristiyanlar Kudüs'e sahip çıkmış,²² Kudüs'le birlikte Filistin'deki diğer kutsal mekânları ellerinde tutmak için Müslümanlara ve Yahudilere karşı mücadele vermişlerdir.²³ Bu çerçevede Kudüs, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanların kutsallarının veya farklı amaçlarının kesiştiği, her daim sıcaklığını koruyan ve çeşitli zamanlarda alevlenen/alevlendirilen ve uluslararası arenalarda çeşitli şekillerde gündeme gelen/getirilen merkezinde kutsal mekânın yer aldığı uluslar ve dinler arası bir mesele olarak görülmektedir. Bu nedenle geçmiş, şimdi ve gelecek arasında kurulan ebedi bağın ve gelenekler arasındaki sürekliliğin en fazla tezahür ettiği yer olan Kudüs, kutsallığına denk düşen bir gerilimin merkezindedir ve üzerinde üç büyük dinî geleneğin, kendi tarihlerinden hareketle hak iddia ettikleri bir konuma sahiptir. Ancak Kudüs üzerindeki bu iddialar kimi zaman birbirini dışlayacak şekilde ortaya konmaktadır.²⁴

1. YAHUDİ DUALARINDA KUDÜS İDEALİ VE YANSIMALARI

Dua, dinlerin olmazsa olmaz nitelikleri arasındadır ve inananların hayatında talep, af dileme, şükretme ve methetme gibi farklı şekillerde tezahür eder. Duayı Tanrı ile insan arasında gerçekleşen canlı bir iletişim olarak tanımlayan²⁵ din bilimcisi Friedrich Heiler (1892-1967), duanın dinin merkezi fenomeni olduğunu düşünürken, Din Fenomenolojisinin mimarlarından olan Chantepe de la Saussaye (1848-1920) duanın sona erdiği yerde dinin de sona ereceğini belirtir.²⁶ Amerikan Reform Yahudilerinin önderlerinden olan Rabbi Samuel S. Cohon (1888-1959) ise bu durumu, "Din, duadan çok fazlası olmasına rağmen duasız din hiçbir şeydir"²⁷ sözüyle ortaya koyar.

20. Ahmet Güç, "Dinlerde Kible Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2002): 5; Lee I. Levine, *Ancient Synagogues Revealed* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1981), 5-12.

21. Mezmurlar 137/5-6.

22. Hıristiyanların dinî ve siyasi nedenlerle Yahudilerin Filistin'de Yahudi devleti kurma faaliyetlerinde rol almalarını "Hıristiyan Siyonizmi" olarak nitelendiren dinler tarihçisi Baki Adam, yıllardır misyonerlik faaliyetlerinden istedikleri sonucu alamayan Hıristiyanların Ortadoğu'daki Müslüman ülkeleri kontrol altında tutabilmek ve çeşitli dinî ve siyasi emellerini gerçekleştirebilmek için Yahudilere bir Yahudi devleti kurduğunu ve buna yönelik Müslüman tepkisini dengelemek için de Siyonizm'in bir oyun olarak sahnelendiğini ileri sürmektedir. Bu konu hakkında bk. Adam, "Hıristiyan Siyonizmi", *Bizim Dergâh* 49 (1992): 6-8.

23. Adam, "Kutsal Mekân", 198.

24. Gürkan, "Yahudiliğin Kudüs'e Bakışı: Tarih ile Mit Arasında Kudüs", erişim: 15 Şubat 2018, https://www.academia.edu/35767191/Yahudiliğin_Kudüse_Bakışı_Tarih_ile_Mit_Arasında_Kudüs_The_Jewish_h_approach_to_Jerusalem_the_holy_city_between_history_and_myth, 2.

25. Friedrich Heiler, *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*, trans.- ed. Samuel McComb (London, New York, Toronto: Oxford University Press, 1932), 362.

26. Heiler, *Prayer*, xiii-xiv.

27. Samuel S. Cohon, *Judaism: A Way of Life* (Cincinnati: The Union of American Hebrew Congregations, 1948), 315.

Yahudilikte dua, dinî hayatın ve ritüellerin vazgeçilmez bir parçasıdır. Yahudi rabbiler duayı dinî açıdan temellendirmek için Tora'da yer alan "Tanrı'nız Rab'bi sevin; bütün yüreğinizle, bütün canınızla O'na kulluk edin"²⁸ cümlesinden hareketle "Yüreğin kulluğu nedir?" sorusunu sorarak, bu soruya cevaben "O, duadır" cevabını verirler.²⁹ Dolayısıyla bu dinde dua, "Seni çağırıyorum, ya Rab, yardımına koş! Sana yakarınca sesime kulak ver! Duam önünde yükselen buhur gibi, El açışım akşam sunusu gibi kabul görsün!"³⁰ ifadelerinde belirtildiği üzere Mabet dönemindeki kurban ibadetiyle eşdeğer olarak görülmüştür. Çünkü özellikle II. Mabet dönemi ve takip eden tarihi süreçte Mabet'te kurban ibadetinin yerini sabah, ikinci ve akşam vakitlerinde okunan dualar almıştır. Dolayısıyla söz konusu vakitlerde ve bayramlar gibi diğer önemli zaman dilimlerinde okunan dualar Yahudi literatüründe önemli bir yer işgal etmiştir.³¹

Yahudi duaları Mişna ve Talmud dönemlerinde biçimsel hale getirilmiş ve zamanla dualara ek dualar ve *piyyutim* adı verilen şiirler eklenmiştir. İlk yazılı dua kitabı IX. yüzyılda Amram Gaon (816-874) tarafından meydana getirilirken, bu kitap daha sonraki yüzyıllarda bazı ilavelerle günümüzde sinagoglarda kullanılan haline ulaşmıştır. Bu çerçevede Yahudilerin "Sidur"³² adını verdikleri dua kitaplarından yararlanmak suretiyle belirli zamanlarda dua etmeleri dini yaşamlarının vazgeçilmezi haline gelmiştir.³³ Günümüzde Aşkenaz Ortodokslara ve farklı Sefarad gruplara ait dua kitaplarının yanı sıra, Yemenli ve İtalyan Yahudiler tarafından kullanılan müstakil dua kitapları, ayrıca çeşitli ülkelerin Reformist, Muhafazakâr gibi Yahudi cemaatlerine ait liturjiler mevcuttur.³⁴

Yahudi ritüellerinin ana unsurlarından olan dua, İbranicede, muhakeme etmek, aracılık etmek, yalvarmak anlamlarına gelen *palal* kökünden türeyen *tefila* ile ifade edilir. Yahudiliğe göre duayı, anlamlı ve mutlu bir yaşam sürmek amacıyla iradesine bağlanmak ve ondan merhamet dilemek için Tanrı'yla iletişim kurma teşebbüsü olarak tanımlamak mümkündür.³⁵ Yahudilikte övgü duaları (*şevah*), istek duaları (*bakaşa*) ve şükran duaları olmak üzere başlıca üç dua türü vardır.³⁶ Kutsal kitaptan bu dualara örnek teşkil edecek pek çok dua paragrafının okunması duaların önemli bir boyutunu oluşturur.³⁷ Yahudi anlayışına göre bu dualar sayesinde insan, Tanrı'ya saygıyla bakarak, ona arzularını, düşüncelerini, keder ve sevinçlerini ifade etme imkânına sahip olur. Dolayısıyla bu şekilde Tanrı'ya kendini ifade eden kişinin, bir taraftan Tanrı'nın sevgi ve şefkatine olan imanı kuvvetlenirken diğer taraftan duygu, düşünce ve istekleri konusunda terbiye edilerek ilahi iradeye uygun düşünme ve hareket etme yeteneği

28. Yasa'nın Tekrarı 10/12.

29. Cohon, *Judaism*, 316.

30. Mezmurlar 141/1-2.

31. Bk. Mehmet Katar, "Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları", *Dini Araştırmalar* 1/1 (1998), 69- 70; Judah David Eisenstein, "Prayer", *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer (New York, London: Funk and Wagnalls Company, 1905), 10: 166; Adam, "Yahudilik", *Dinler Tarihi El Kitabı*, 100; David Bridger- Samuel Wolk, *The New Jewish Encyclopedia* (New Jersey: Behrman House, Inc. Publishers, 1976), 389-390.

32. Sinagogda ve evde belirli zamanlarda söylenecek zorunlu ve geleneksel liturjiyi içeren Yahudi dua kitabıdır. Bk. Besalel, "Dua Kitabı", *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayıncılık, 2001), 1: 146.

33. Bk. Besalel, "Dua", 1: 144; "Dua Kitabı", 1: 146; Bridger-Wolk, *The New Jewish Encyclopedia*, 390.

34. Gürkan, *Yahudilik*, 156.

35. Firestone, *Yahudiliği Anlamak*, 136; Besalel, "Dua", 1: 143; Cohon, *Judaism*, 317.

36. Blech, *Nedenleri ve Niçinleriyle Yahudilik*, trc. Estreya Seval Vali (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayıncılık, 2003), 321.

37. Eisenstein, "Prayer", 10: 164; Besalel, "Dua", 1: 143.

gelişir.³⁸ Dualar bireysel olarak veya herhangi bir sayıya sahip cemaatle söylenebilirse de duaların belli kısımları yalnızca *minyan* (on yetişkin erkekten oluşan topluluk) ile okunur. Dolayısıyla Yahudilikte cemaat halinde yapılan duaların bireysel olarak yapılanlara tercih edildiği bir anlayış hâkimdir.³⁹ Bu şekilde bir Yahudi'den, kolektif Yahudi hafızasına hizmet edecek şekilde dua etmesi beklenmektedir.

Yahudilikte dua için temelde iki farklı yöntemden söz etmek mümkündür. Birincisi, dua edenin özel durumuna, duygusuna ve isteğine göre duanın kendiliğinden (anlık) gerçekleşmesidir. Pek çok dinde ortak olan bu dua şeklinde aracılık, belirlenmiş özel kelime, zaman ve mekân yoktur. İkincisi ise, belirlenmiş bir form, dil, zaman ve mekâna göre belirlenen gelenekselleşmiş dua şeklindedir.⁴⁰ Yahudilikte dua esnasında yapılacak hareketlerin, kullanılacak dilin, dua edilecek zamanın ve mekânın açık bir şekilde belirtilmesi bu açıdan önemlidir. Bu bağlamda Yahudi dua kitabı Sidur, gelenekselleşmiş duaların ifasında etkin rol oynar.⁴¹

Yahudi rabbiler dua kitaplarının Yahudi inanç ve tarihinin özü ve özeti olduğunu ifade ederler.⁴² Çünkü Yahudilikte inananların dini inanç ve düşünce dünyalarının temel özellikleri hakkında önemli bilgiler sunan gelenekselleşmiş dualar, dinin tarihi süreciyle beraber şekillenen ve bu süreçte yaşanan olayları, acıları, üzüntüleri, korkuları, mutlulukları ve umutları yansıtan bir yapıya sahiptir.⁴³ Bu nedenle Yahudilerin yaşadıkları dini tecrübeleri anlamak adına önemli bir zemin sunmaktadır. Buradan hareketle bu makalede Yahudi duaları, "düzenli olarak", "bayramlarda" ve "geçiş dönemleri ve özel durumlarda" yapılan dualar şeklinde kategorize edilerek, bu dualarda Kudüs'e yönelik vurguların genel özellikleri tespit edilmeye çalışılacaktır.⁴⁴

1.1. Düzenli (Günlük/Belirli Vakitlerde) Yapılan Dualarda Kudüs

Yahudi liturjisinde günlük olarak yapılan sabah (şaharit), ikindi (minha) ve akşam (arvit) duaları önemli yer teşkil eder ve düzenli olarak yapılan bu duaların merkezinde *Şema* ve *Amida* duası yer alır.⁴⁵ *Şema* duası, Kudüs'e temas etmemesine rağmen, Kudüs idealini gerçekleştirecek olan Tanrı'nın birlik, yaratıcılık ve kurtarıcılık özelliklerini, ona yönelik iman ve vaat edilen çağın geleceğine yönelik kişisel inancı ifade eder.⁴⁶ Çünkü bu dua, Yahudilerin sabah ve akşam olmak üzere günde iki defa okudukları, bir iman ikrarı olarak kabul edilen ve "Dinle, ey İsrail! Tanrımız Rab tek Rab'dir"⁴⁷ şeklinde ifade edilen bir duadır. Yasa'nın Tekrarı 6/5-9, 11: 13-21 ve Çölde Sayım 15/37-41'den derlenen ve üç bölümden oluşan bu duada,

38. Kaufmann Kohler, *Jewish Theology: Sistematically and Historically Considered* (New York: Macmillan, 1923), 275.

39. Firestone, *Yahudiliği Anlamak*, 137; Besalel, "Dua", 1: 144.

40. Jeremy Penner, *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism* (Leiden: Brill, 2012), 1.

41. Bk. Michael Keene, *This is Judaism* (Cheltenham: Stanley Ternes Publishers, 1996), 352-355.

42. Nahum Norbert Glatzer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought* (Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998), 251.

43. Suzan Alalu v. dğr., *Yahudilik'te Kavram ve Değerler, Dinsel Bayramlar* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayıncılık, 2001), 284.

44. Yahudi mezhepleri arasında dualar ve dua kitaplarıyla ilgili bazı farklılıklar mevcuttur. Bu çalışmada konunun kapsamını muhafaza etmek amacıyla özellikle Türkçeye çevrilmiş olan, Türk Musevi Cemaati tarafından basılan ve kullanılan *Sidur Kol Yaakov* ve *Dini Uygulama Rehberi* adlı eserler kullanılarak gerekli görülen noktalarda farklılıklara işaret edilecektir.

45. Uri Ehrlich, "Amidah", *Encyclopedia Judaica (Second Edition)*, ed. Fred Skolnik (London: Macmillan Reference, 2007), 2: 72; Besalel, "Dua", 1: 143; Gürkan, *Yahudilik*, 156.

46. Gürkan, *Yahudilik*, 63; Firestone, *Yahudiliği Anlamak*, 137.

47. Yasa'nın Tekrarı 6/4-9.

Tanrı'ya iman ve emirlerine itaat, Tanrı'nın emirlerine uyanlara mükâfat ve uymayanlara ceza ve Tanrı'nın emirlerine itaatin bir işareti olarak *tallit* (dua şalı) kullanılması yer alır. Bu dua, Yahudi hayatının Tanrı'nın birliği ve emirleri ekseninde başlaması ve sona ermesi gerektiğini telkin eder.⁴⁸ Yahudi Rabbiler, Şema duasını harfi harfine ve konsantrasyon (kavana) ile söyleyen kişinin, Tanrı tarafından kötü yazgulardan kurtarılacağını ifade eder.⁴⁹ Bu şekilde bütün Yahudi dualarında olduğu gibi Kudüs'le ilgili dualarda da Tanrı, vazgeçilmez bir karakter olarak temayüz eder. Nitekim özellikle Sefarad Yahudilerde ve İsrail topraklarındaki Aşkenaz sinagoglarda akşam Amida duasından önce Tanrı'nın birliğini vurgulayan Şema duasını okumanın bir zorunluluk olarak kabul edilmesi ve Amida duasına geçerken herhangi bir şekilde ara vermemeye özen gösterilmesi⁵⁰ bu durumun bir tezahürü olarak kabul edilebilir.

Kudüs'e yönelik vurguları açısından dikkat çekici olan Amida duası, Yahudi literatüründe "Kudüs'e bağlılık (vatandaşlık) duası" olarak nitelendirilmektedir.⁵¹ Günlük duaların zirvesini ve merkezini oluşturan Amida duasının tarihi kökenine bakıldığında, bu duanın Mabel'in M.Ö. VI. yüzyılda Babilliler tarafından yıkılması sonucunda Babil sürgününe uğrayan Yahudilerin Kudüs'e geri dönmesi ve Mabel'in yeniden inşa edilmesinden sonra toplumun ve dinin yeniden imarı amacıyla Ezra'nın kurduğu Sanhedrin'in (büyük meclis) din adamları tarafından yazıldığı ifade edilmektedir. Amida'ya esas şeklinin ve günde üç defa okunması uygulamasının ise II. Mabel'in yıkılışını takiben Yahudi âlimi ve meclis başkanı olan Rabban Gamaliel II'ye (ö. 110) dayandığı görüşü ağırlık kazanmaktadır.⁵² Dolayısıyla iki durumda Kudüs'teki Mabel duanın kökeni açısından önemli yer teşkil etmektedir. Çünkü Babil sürgünü sonrasında yeniden inşa edilen Mabel, daha önce olmadığı kadar Yahudi dinî yaşantısında ve belleğinde merkezi bir konuma sahip olmuştur.⁵³

Yahudilikteki duaların ayakta yapılan bölümünü oluşturan Amida (Şemone Esre) duası, ayakta, alçak sesle ve minyan eşliğinde okunan bir çeşit ortak duadır. Bu dua çeşitli formlarda, günlük dualar, Şabat, Yom Kipur, Roş Hodeş ve Yahudi Bayramlarında okunur. Bu duayı okuyan Yahudilerin, Kudüs/Mabel yönüne dönmeleri⁵⁴ ve "biz" zamirini kullanarak duanın bir cemaat duası olduğunu idrak etmeleri gerekir. Esasında on sekiz bölüm olan bu dua, daha sonra eklenen bir ilaveyle on dokuz bölümden oluşur.⁵⁵ Yahudi kutsal metinlerine ve hitap tarzlarına dayanan Amida duasında,⁵⁶ onuncu bölüme kadar Tanrı'nın yüceliğine,

48. Eisenstein, "Shema", *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer (New York, London: Funk and Wagnalls Company, 1905), 11: 266-267; Ronald L. Eisenberg, *The Jps Guide to Jewish Traditions* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2004), 413-416; Gürkan, *Yahudilik*, 157.

49. Rabi Nisim Behar, *Dini Uygulama Rehberi (El Gid Para El Pratikante)*, trc. Mordehay Yanar (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayıncılık, 2009), 89.

50. Eisenberg, *The Jps Guide to Jewish Traditions*, 421.

51. Elias J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History* (Leiden, Boston: Brill, 2007), 563.

52. Arnold S. Rosenberg, *Jewish Liturgy as a Spiritual System: A Prayer-by-Prayer Explanation of the Nature and Meaning of Jewish Worship* (Oxford: Rowman&Littlefield Publishers, 2004), 75-76; Emil G. Hirsch, "Shemoneh 'Esreh", *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer (New York, London: Funk and Wagnalls Company, 1905), 11: 276-277; Besalel, "Amida", 1: 61-62; Ehrlich, "Amidah", 2: 72; Eisenberg, *The Jps Guide to Jewish Traditions*, 422.

53. Kurt, "İkinci Mabel Dönemi Yahudiliği", 440.

54. Amida'da ne tarafa döneceğini bilmeyen bir kişi, istediği tarafa döner. Ancak kalbinde, Tanrı'nın kutsiyetinin Yeruşalayim'de bulunduğunu düşünmelidir. Behar, *Dini Uygulama Rehberi*, 93.

55. Rosenberg, *Jewish Liturgy as a Spiritual System*, 77-79; Besalel, "Amida", 1: 62; Ehrlich, "Amidah", 2: 72-73; Behar, *Dini Uygulama Rehberi*, 92-94; Hirsch, "Shemoneh 'Esreh", 11: 270.

56. Hirsch, "Shemoneh 'Esreh", 11: 276.

kutsallığına, merhametine ve kurtarıcılığına ve insanların maddi ve manevi ihtiyaçlarına yönelik vurgular yer almakla birlikte, duanın Yahudilerin Kudüs ideali açısından en önemli bölümlerini Yahudilerin özlemlerini ve Mesih'in kurtarıcılığıyla ilgili çeşitli vurguları içeren 10, 11, 12, 13, 14 ve 15. bölümleri teşkil eder.⁵⁷

Amida'nın onuncu bölümünde, "Özgürlüğümüz için büyük şofarı çal⁵⁸ ve sürgündeki insanlarımızı bir araya getirmek için bayrak aç ve bizi çabucak dünyanın dört bir ucundan toplayarak ülkemizde bir araya getir. Kutsalsın Sen Tanrım, halkı İsrail oğullarının her tarafa dağılmış olan insanlarını bir araya getiren"⁵⁹ ifadeleriyle sürgüne uğramış Yahudiler Tanrı'nın halkı olarak nitelendirilmekte ve onları Kudüs'ün merkezde yer aldığı ülkede toplaması için Tanrı'ya dua edilmektedir. Bölüm sonunda Tanrı, kendi dağılmış insanlarını (İsrail oğulları) bir araya getiren olarak kutsanmaktadır.⁶⁰ On birinci bölümde, "Önceden olduğu gibi yargıçlarımızı ve danışmanlarımızı bize geri ver. Tüm acıyı, üzüntüyü, sıkıntıyı bizden uzaklaştır ve ... iyiliğin ve şefkatle, dürüstlüğü ve adaletle bize hükmet. Kutsalsın Sen Tanrım, dürüstlüğü ve adaleti Seven Kral!"⁶¹ denilerek, Tanrı'dan Yahudilerin toplandığı ülkede, adaleti ve Yahudi hükümlerini tesis etmesi istenmektedir. Bölüm sonunda Tanrı, adaleti ve dürüstlüğü seven Kral olarak kutsanmaktadır.⁶² Duaya sonradan eklenen on ikinci bölümde, "Tanrı'ya inanmayanlar ve iftiracılar için umut kalmasın, tüm kötüler anında ortadan kalsın, tüm düşmanların ve senden nefret eden herkes çabucak yok olsun. Kötülüğün saltanatını kökünden yok et, yık. Zaman geçmeden, günümüzde onların işini bitir ve onlara boyun eğdirt. Kutsalsın Sen Tanrım, düşmanları ezen ve kötülere boyun eğdirten."⁶³ cümleleriyle imansızların, kötülerin ve düşmanların Yahudilere zarar vermemesi için Tanrı'nın yüceliğine sığınılmaktadır. Bölüm sonunda Tanrı, düşmanları ezen ve kötülere boyun eğdirten olarak kutsanmaktadır.⁶⁴ Liberal liturjilerde bu bölüm heretikler veya imansızlar özelinden çıkartılarak, genel anlamda kötülüğe karşı durmak anlamında yeniden yorumlanmaktadır.⁶⁵

On üçüncü bölümde, "Dürüstlerin, Sana bağlı olanların, Senin halkın İsrail Evi'nden geri kalanların hatırına, halkının bilgelerinin, geri kalan Tora öğrencilerinin hatırına, içtenlikle

57. Ehrlich, "Amidah", 2: 74.

58. Bu ifade Yeşaya 27/13'deki "Evet o gün büyük bir boru çalınacak; Asur'da yitenlerle Mısır'a sürgün edilenler gelip kutsal dağda, Yeruşalayim'de Rab'be tapacaklar" cümlesine dayanmaktadır. Bk. Hirsch, "Shemoneh 'Esreh", 11: 276.

59. *Sidur Kol Yaakov*, çev. Liliane Zerbib (Kazes) (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayıncılık, 2005), 128; Bu dualar Yeşaya 11/11- 12'deki "O gün Rab, uluslar için sancak kaldıracak, sürgün İsrail oğullarını toplayacak, dağılmış Yahudiler'i, dünyanın dört bucağından bir araya getirecek" cümlelerine atıfta bulunmaktadır. Bk. Hirsch, "Shemoneh 'Esreh", 11: 276.

60. Ehrlich, "Amidah", 2: 73; Hirsch, "Shemoneh 'Esreh", 11: 271.

61. *Sidur Kol Yaakov*, 128- 130; Bu bölüm Yeşaya 1/26'daki özellikle kutsal metinde Davut ve Süleyman dönemlerine atfen sadık kent olarak nitelendiren Kudüs'ün Yeşaya döneminde kötülükle dolduğu ve yöneticilerin adaletsizlik ve haksızlıklarıyla öne çıktığı bir ortamda Tanrı'nın Kudüs'e yönelik şu ifadelerine dayanır: "Eskiden, başlangıçta olduğu gibi, sana yöneticiler, danışmanlar yetiştireceğim, ondan sonra 'Doğruluk Kenti', 'Sadık Kent' diye adlandırılacaksın. Sion adalet sayesinde, tövbe edenleri de doğruluk sayesinde kurtulacak." Bk. Hirsch, "Shemoneh 'Esreh", 11: 276.

62. Ehrlich, "Amidah", 2: 74; Besalel, "Amida", 1: 62; Hirsch, "Shemoneh 'Esreh", 11: 271.

63. *Sidur Kol Yaakov*, 130; Tanah'taki ifadelerle karşılaştırmak için bk. Mezmurlar 81/15; Yeşaya 25: 5. Bu bölümle ilgili olarak fakirlerin/mazlumların duaları nitelendirilmesi de yapılmaktadır. Hirsch, "Shemoneh 'Esreh", 11: 276.

64. Ehrlich, "Amidah", 2: 74; Besalel, "Amida", 1: 62; Hirsch, "Shemoneh 'Esreh", 11: 271.

65. Lawrence A. Hoffman, "Glossary", *My People's Prayer Book, Traditional Prayers, Modern Commentaries: The Amidah*, ed. Lawrence A. Hoffman (Woodstock: Jewish Lights Publishing, 2003), 208.

Yahudiliği seçmiş yabancıların ve bizim hatırımıza merhametin uyansın, Tanrı'mız... Kutsalsın Sen Tanrı'm, dürüstlerin desteği ve umudu.⁶⁶ ifadeleriyle Yahudileri koruması için Tanrı'dan merhamet dilenilmekte ve bölüm sonunda Tanrı dürüstlerin desteği ve umudu olarak kutsanmaktadır.⁶⁷ Böylelikle bu üç bölümde İsrail oğullarının seçilmişliğine, Tanrı'nın kutsallığına ve yüceliğine yönelik vurgular eşliğinde Yahudilerin belleğinde yer alan ideal yaşam modeline ve bu modeli hayata geçirmenin Tanrı'nın takdiriyle gerçekleşeceğine yönelik inanç kuvvetli bir şekilde ortaya konulmaktadır.

Amida duasının Kudüs'le ilgili en önemli kısmı on dördüncü bölümdür. Bu bölüm, "Dediğin gibi şehrin Yeruslayim'de otur ve oraya çabucak hizmetkârın David'in tahtını yerleştir ve şehri çabucak günümüzde sonsuza dek sürecek bir yapı olarak yeniden inşa et. Kutsalsın Sen Tanrı'm, Yeruslayim'i inşa eden"⁶⁸ cümlelerinden müteşekkildir. Bu bölümde Tanah'ta yer alan "Her şeye Egemen Rab, Sion için büyük kıskançlık duyuyorum... Sion'a dönecek ve Yeruslayim'de oturacağım. Yeruslayim'e Sadık Kent, Her Şeye Egemen Rab'bin Dağına Kutsal Dağ denecek' diyor"⁶⁹, "Rab, yeniden kuruyor Yeruslayim'i, Bir araya topluyor İsrail'in sürgünlerini"⁷⁰ ve "Onun (Davut) soyu sonsuza dek sürecek, Tahtı karşımda güneş gibi duracak, Göklerde güvenilir bir tanık olan ay gibi, Sonsuza dek kalacak"⁷¹ şeklindeki ifadelere atıfta bulunulmakta⁷² ve Yeruslayim'in (Kudüs) Yahudilik açısından Tanrı'nın mekânı olduğu hatırlatılmaktadır. Duada Yeruslayim'i fetheden ve buraya saray inşa eden Davut'un tahtının vurgulanması ve Tanrı'dan Yeruslayim'i yeniden inşa etmesinin istenmesi, Yahudilerin belleğindeki Davut ve Süleyman zamanını kapsayan ideal dönemin ve bu doğrultuda Yahudilerin daima ulaşmayı arzuladıkları Kudüs idealinin bir yansımasıdır. Bölüm sonunda Tanrı'nın, Yeruslayim'i inşa eden şeklinde kutsanması, Kudüs idealini gerçekleştirmede Tanrı'ya olan güveni ve ona yönelik temel beklentiyi ifade etmektedir. Bu bölümle birlikte Amida duasında Yahudilerin Kudüs idealine yönelik vurgularındaki genel ve ideal tavır, yerini mekân ve zaman tayin etmek suretiyle özel ve reel tavra bırakılmaktadır.

On beşinci bölümde "Hizmetkârın Davut'un tohumunun çabucak açmasını sağla ve (bizi) kurtararak onun gücünü artır, çünkü bütün gün bizi kurtaracağını umuyoruz. Kutsalsın Sen Tanrı'm, kurtuluşun gücünün filizlenmesini sağlayan"⁷³ ifadeleriyle kurtarıcının geleceği umudu dile getirilerek bu doğrultuda Davut'un tohumundan yani soyundan gelecek Mesih'in krallığında kurtuluşun bir an önce gerçekleşmesi için dua edilmekte ve Tanrı kurtuluşu sağlayan olarak kutsanmaktadır. Amida'nın 16. bölümünde duaların kabulü için içten yakarışlardan sonra 17. bölümde "Memnun kal, Tanrı'mız halkın İsrail oğullarından ve dualarına kulak ver ve Ev'inde Kutsalların Kutsal'ında Hizmeti yenile ve İsrail oğullarının

66. *Sidur Kol Yaakov*, 130; Bu bölüm, kutsal metinde Tanrı'nın merhametini uyandırma veya gazabına uğramaktan kaçınma yöntemlerine dayanılarak oluşturulmuştur. Karşılaştırmak için bk. Yeremya 31/20; Yeşaya 63/15; Mezmurlar 22/6; 35/ 2, 71/5.

67. Ehrlich, "Amidah", 2: 74; Besalel, "Amida", 1: 62.

68. *Sidur Kol Yaakov*, 132.

69. Zekeriya 8/3.

70. Mezmurlar 147/2.

71. Mezmurlar 139/36-37.

72. Hirsch, "Shemoneh 'Esreh", 11: 276.

73. *Sidur Kol Yaakov*, 132; Bu bölüm Davut'un soyundan gelecek Mesih beklentisini ve onun kurtarıcılığını ifade eden kutsal metin cümlelerine dayanmaktadır. Karşılaştırmak için bk. Hoşea 3/5; Yeşaya 61/7; Mezmurlar 1/23; 112/9; 89/4, 18, 21, 26; 132/10, 17; Yaratılış 49/18; Hezekiel 29/21; Yeremya 23/5; 33/15.

sunduğu kurbanların ateşini ve dualarını çabucak sevgi ve istekle kabul et. Ve halkın İsrail oğullarının hizmetinden her zaman memnun kalasın. Sen o büyük merhametinle bizi arzula ve bizlerden memnun kal. Ve gözlerimiz Senin merhametle Sion'a dönüşünü görsün. Kutsalsın Sen Tanrı'm, Kutsal Varlığı'nı Sion'a döndüren"⁷⁴ cümlelerinde ev ile Kudüs'teki kutsal Mabet'e ve kutsalların kutsalı denilerek bu Mabet'in en kutsal bölümüne atıfta bulunmaktadır. Çünkü Yahudilikte kademeli bir kutsallık anlayışı vardır. Buna göre Kudüs diğer topraklardan daha kutsaldır. Kudüs'ün en kutsal yeri Mabet ve Mabet'in en kutsal yeri de Ahit Sandığının yer aldığı "kutsallar kutsalı" adı verilen bölümdür.⁷⁵ Ayrıca Mabet'in ayakta olduğu dönemde kurban ritüeli gerçekleştirilirken, Mabet'in yıkılmasıyla bu ritüel bir anlamda askıya alınmıştır. Dolayısıyla Amida'da bu duruma işaret edilerek, Mabet'in yeniden inşası için Tanrı'ya dua edilmekte ve bunun gerçekleşmesiyle kurban ritüelinin tekrardan eda edilebileceğine olan inanç dile getirilmektedir. Bu durum Ortodoks Yahudiliğe göre kurban ritüelinin askıya alınmasının geçici bir durum olduğuna işaret etmektedir. Reformist Yahudiliğin dua kitaplarında kurbanla ilgili vurgular kaldırılmışken, Muhafazakâr Yahudilikte kurbanın tarihi bir vaka olduğuna işaret edilmekle birlikte Mabet yeniden inşa edilse de bu ritüelin tekrardan gerçekleşeceği öngörülmemektedir.⁷⁶ Bu bağlamda Reformist Yahudiler Amida duasında kendi ideolojileriyle çelişen vurguları kendilerine uygun şekilde değiştirmekte/yorumlamaktadır. Örneğin duada geçen Yahudilerin toplanmasını genel anlamda bir özgürlük; adaletin tesis edilmesini adaletle odaklanmak; Tanrı'nın Mabet'i yeniden inşası ve Mesih beklentisini Kudüs'ün barışı olarak değerlendirmektedirler.⁷⁷

On sekizinci bölümde "Sana teşekkür ediyoruz, sonsuza dek Tanrı'mız ve atalarımızın Tanrı'sı olduğun için..." tarzındaki ifadelerle Tanrı'ya şükranlar sunulurken,⁷⁸ on dokuzuncu bölümde "Yüksek göklerde barışı sağlayan Tanrı'mız sonsuz merhametinle bizde ve tüm ulusun İsrail'de barışı sağla..." şeklindeki cümlelerle hem Kudüs'teki Yahudilerin hem de bütün Yahudilerin barış ve huzuru için dua edilmektedir.⁷⁹

Genel olarak Amida duasındaki ifadeler, Yahudilerin geleceğine inandıkları Mesih zamanını, Tanrı'ya güveni, sevgiyi ve onun kutsallığını barındıran ve İsrail ile bütünleşen kavramlara işaret etmektedir. Bu kavramların merkezinde Yahudiler, Mabet, Mesih ve dolayısıyla bu üç kavramın bütünleştiği Kudüs (Yeruşalayim) yer almaktadır. Nitekim duanın bütününde, İsrail oğullarının kurtuluşunun, toplanmalarının ve adil bir yaşamın gerçekleşeceği yer olarak kabul edilen ve Tanrı'nın mekân olarak seçtiğine ve ebedi olarak kalacağına inanılan Kudüs (Yeruşalayim) ön plana çıkmaktadır. Yahudi mezheplerinin duaya yaklaşımları da özellikle Mesih, Mabet ve onların ekseninde gelişen inançlara yaklaşımlarını ortaya koymaktadır.

74. *Sidur Kol Yaakov*, 134, 136; On sekizinci bölüm kutsal metinde idealize edilen Yahudilerin Kudüs idealiyle aynı doğrultudadır. Karşılaştırmak için bk. Mıka 4/1-13.

75. Jacob Neusner, *The Halakhah: The Encyclopedia of the Law of Judaism* (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000), 15-16.

76. Besalel, "Kurbanot ve Sunular", 2: 342; Joseph Dan, "Sacrifice", *Encyclopedia Judaica (Second Edition)*, ed. Fred Skolnik (London: Macmillan Reference, 2007), 17: 648-649.

77. Bruce Kadden- Barbara Binder Kadden, *Teaching Tefilah: Insights and Activities on Prayer* (Colorado: A. R. E. Publishing, Inc., 2004), 54.

78. *Sidur Kol Yaakov*, 136- 142; Ehrlich, "Amidah", 2: 74.

79. *Sidur Kol Yaakov*, 144-148; Ehrlich, "Amidah", 2: 74.

Amida'nın tekrarı sırasında Hazan (din görevlisi) ile birlikte yüksek sesle söylenen ve Tanrı'nın kutsallığının anlatıldığı Keduşa duasında da; ⁸⁰ "Tanrı sonsuza dek hüküm sürecek; Ey Sion, Tanrı'n, sonsuza dek tüm kuşaklar boyunca hüküm sürecek. Tanrı'yı övün"⁸¹ cümleleriyle Yahudilikteki Tanrı ile Kudüs arasındaki vazgeçilmez ilişkiye dikkat çekilmektedir.

Yahudi takvimine göre haftanın yedinci günü olan Cumartesi günü, Yahudilerce haftanın en kutsal günü kabul edilen Şabat'tır. Bugünde yapılan *musaf amidası* gibi çeşitli dualarda Kudüs'e yönelik vurguların yer aldığını söylemek mümkündür. Bu vurgular daha önceki dualar gibi Kudüs'ün Tanrı mekânı olduğu ve ebediyen burada hüküm süreceği inancından hareketle, Tanrı'nın Yahudileri Kudüs'te toplaması ve buranın kurtarıcı Mesih'in gelmesiyle barış şehri olacağı konularıyla yakından ilgilidir.⁸²

Aylık olarak kutlanan Roş Hodeş, Yahudi takvimine göre yeni ayın gelişinin kutlandığı özel bir gündür. Geçmişte gelişi Mabet'te yakılan ışıklarla haber verilen bugün, kendisinden önceki Şabat gününde sinagogda çeşitli ritüel ve dualar eşliğinde kutlanır. Bu törenlerde Tanrı'yı kutsayan ve İsrail oğullarının barış ve esenliği için edilen dualarla birlikte Roş Hodeş'in gelişi için kurban kesilmesini anlatan Tora bölümlerinin okunması yer alır.⁸³ Günümüzde Amida'ya eklenen "*Yaale Veyavo*" duasında Yeruşalayim'in (Kudüs) hatırasına Yahudilerin kurtuluşu ve bağışlanması için dua edilir.⁸⁴ Bu şekilde Kudüs'ün, Amida duasının yapısına uygun olarak Yahudilerin kurtuluşlarının ve bağışlanmalarının yegâne aracı olduğu vurgulanır.

1.2. Yahudi Bayramlarında Yapılan Dualarda Kudüs

Yahudilik ve Yahudi tarihi açısından oldukça önemli olan ve bu dinin karakteristiğini ortaya koyan; Roş Ha-Şana (Yılbaşı), Yom Kipur (Kefaret Günü), Pesah (Fıh) Bayramı, Sukot (Çardaklar) Bayramı, Şavuot, Hanuka (Işıklar Bayramı) ve Purim (Kuralar) Bayramı gibi çeşitli bayramları vardır. Yahudiliğe göre anlam ve önemlerine uygun olarak geçirilmesi gereken bayramlarda yapılan dualar hem bu amaca hizmet eden hem de Kudüs'e yönelik vurgulara sahip olan bir yapıya sahiptir.

Yahudiliğe göre tişri ayının ilk iki günü kutlanan Yahudi yılbaşını ifade eden Roş Ha-Şana'da Yahudiler, günlerinin büyük bölümünü sinagoglarda dua ederek geçirirler. Gelecek yıldaki kaderlerinin belirlendiğine inandıkları bu günlerde Yahudilerin yaptıkları duaların ana vurgusu Kudüs ekseninde teşekkül eden Tanrı krallığı anlayışıdır.⁸⁵ Bu bağlamda bütün cümleleri "Babamız Kral'ımız" ifadesiyle başlayan "Avinu Malkenu" duası ön plana çıkmaktadır. Roş Ha-Şana'dan Yom Kipur'a kadar her gün okunan bu duada,⁸⁶ İsrail oğullarının seçilmişliğinden bahsedilmekte ve "Babamız Kral'ımız, yakında kurtuluşun bizim için filizlenmesini sağla. Babamız Kral'ımız, halkın İsrail oğullarının gücünü artır. Babamız

80. Besalel, "Keduşa", 2: 318.

81. *Sidur Kol Yaakov*, 122; Bu bölüm Mezmurlar 146/10'da yer almaktadır.

82. Bk. *Sidur Kol Yaakov*, 426, 510, 518, 526, 536, 576, 660, 672, 748, 779 vb.; Besalel, "Musaf", 2: 431.

83. Arye Forta, *Judaism* (Oxford: Heinemann, 1995), 42; Behar, *Dini Uygulama Rehberi*, 157-159.

84. *Sidur Kol Yaakov*, 574.

85. Bk. Louis Jacobs, "Rosh Ha-Shanah", *Encyclopedia Judaica (Second Edition)*, ed. Fred Skolnik (London: Macmillan Reference, 2007), 17: 463-466.

86. Behar, *Dini Uygulama Rehberi*, 274.

Kral'ımız, Mesih'inin gücünü artır."⁸⁷ şeklindeki ifadelerle Mesih ve kurtuluş kavramlarına temas edilmesi sonucu, Yahudilik açısından bu iki öğretiyi mekânsal bağlantısı nedeniyle Kudüs'e dolaylı olarak işaret edilmektedir.

Yahudilikte, Roş Ha-Şana'dan sonra on günlük pişmanlık ve tövbe süresinin son günü olan Yom Kipur, günahların bağışlanması için duaların edildiği kefarete gündür. Yahudiler, sinagoglarda bugüne özel bazı dualarla Tanrı'ya günahlarının bağışlanması için dua etmektedir. Bu bağlamda Yom Kipur'un sonunda okunan ve bugüne has olan "Neila" duası ön plana çıkmaktadır. "Neila" kavramı kapıların kapanması anlamına gelirken, bunun günlük olarak Mabet'in kapılarının kapanmasına işaret ettiği belirtilmektedir. Günümüzde ise Neila, son dua olması nedeniyle Yom Kipur'da dua kapılarının kapandığını simgelemektedir.⁸⁸ Bu çerçevede Neila duasını sonlandırırken söylenen "Gelecek yıl Yeruşalayim'de"⁸⁹ ifadesi, Yahudilerin umutlarının, özlemlerinin ve kurtuluş anlayışlarının odağında Kudüs'ün yer aldığını göstermektedir. Çeşitli zamanlarda yapılan dualarda aynı ifadenin tekrar edilmesi de⁹⁰ bu algıyı kuvvetlendirmektedir. Ayrıca dünyanın dört bir yanına dağılan Yahudilerin nesilden nesile tekrar ede geldikleri bu duanın, onlara yabancı ortamlarda güç veren en birleştirici sözlerin başında geldiği, felaket dönemlerinde ve çalkantılı durumlarda onları ayakta tutmaya yardımcı olduğu düşünülmektedir.⁹¹

Yahudilerin en önemli ve rağbet gören bayramlarından olan ve özgürlüklerinin sembolü kabul ettikleri Pesah (Fısh) Bayramı,⁹² onların Mısır'dan çıkışlarının anısına kutlanmaktadır. Bu bayramda Mabet tamamen yıkılmadan önce kuzu kurban edilirken, buranın yıkılışından sonra sofraya hazırlayarak aile ile birlikte yemek yeme geleneği teşekkül etmiştir.⁹³ Bu bağlamda öne çıkan dualardan birisi, Mabet döneminde Fısh bayramında sunular sunulurken ve Seder esnasında yapıldığı belirtilen "Alel" duasıdır.⁹⁴ Günümüzde çeşitli bayram günlerinde okunan bu duanın, Seder'de şarap içilirken söylenen bir bölümünde, "Ey Tanrımız! Bize halkın İsrail'e, şehrin Yeruşalayim'e, ikametin Sion dağına, sunağına, mabedine merhamet et. Kutsal şehir Yeruşalayim'i hemen ve günümüzde inşa et"⁹⁵ ifadeleriyle Kudüs'ün kutsallığına ve Tanrı şehri olduğuna işaret edilerek, Tanrı'dan şehri inşa etmesinin istenmesi Yahudilerin Kudüs idealinin gerçekleşmesiyle ilgili temennilerini ortaya koymaktadır. Seder'de yapılan dualarda Kudüs'e yönelik çeşitli vurgulara rastlamak mümkünken, duaların Kudüs açısından en önemli boyutunu yemeğin bitimiyle söylenen dilek duaları oluşturmaktadır. Buna göre yemek masasının etrafındakiler birbirlerine "Gelecek yıl Yeruşalayim'de"; Yeruşalayim'de

87. *Sidur Kol Yaakov*, 278-280.

88. Francis L. Cohen, "Neilah", *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer (New York, London: Funk and Wagnals Company, 1905), 11: 214- 215; Herman Kieval, "Neilah", *Encyclopedia Judaica (Second Edition)*, ed. Fred Skolnik (London: Macmillan Reference, 2007), 15: 65-66.

89. Keene, *This is Judaism*, 81.

90. *Pesah Agadasi*, haz. Moşe Farsi (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayıncılık, 2008), 163.

91. Arie Larkey, *A Townhouse in Jerusalem* (Jerusalem: Gefen Publishing Home, 1996), 367.

92. Bu konu hakkında bk. Şevket Özcan, "Yahudilikte Pesah (Fısh) Bayramı: Ritüeller ve Semboller Bağlamında Fenomenolojik Bir İnceleme", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/61 (2018): 1206-1214.

93. Ahmet Hikmet Eroğlu, "Kutsal Zaman", *Dinler Tarihi*, ed. Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013), 221- 222; Alalu v. dğr., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 11

94. Besalel, "Allel", 1: 60; Behar, *Dini Uygulama Rehberi*, 228.

95. *Pesah Agadasi*, 162.

(Kudüs) olanlar ise “Gelecek yıl yeniden inşa edilecek olan Yerusalayim’de” dileklerinde bulunmaktadır. Bu dilekler Mabel’in yeniden inşa edileceği Mesih dönemi için yapılmaktadır.⁹⁶

Sukot (Çardaklar) Bayramı Yahudilerin Mısır esaretinden sonra kırk yıl yerleşik düzende olmadıkları için kuru dallardan ve çalılardan yaptıkları çardaklarda yaşamlarının hatırasına hasat döneminde kutlanan bayramdır.⁹⁷ Bu bayramda okunan dualardan olan “Hol Hamoed” duasında Kudüs, Tanrı’nın evi ve birlikteliği özendirmek için kurulan şehir olarak nitelendirilmekte ve Davut’un tahtıyla ilişkilendirilerek bu şehrin barış ve esenliği için dua edilmesi istenilmektedir.⁹⁸

Hanuka (Işıklar Bayramı), M.Ö. II. yüzyılda İsrail oğullarının esaret altında bulunduğu Selevkosların baskı ve zulmünden Tanrı’nın yardımıyla kurtulmalarına ve II. Mabel’in putperestlerden kurtarılarak Tanrı’ya adanmasına dayanmaktadır. Sekiz günlük bayram boyunca yanan Işıklar da Mabel’te yanan Şamdan’ın ışığını simgelemektedir.⁹⁹ Bayram boyunca yapılan “Al Anisim” duasında¹⁰⁰ Tanrı’nın yardımı sayesinde gerçekleşen kurtuluşun sonucu; “Oğulların, Ev’inde Kutsalın Kutsal’ına girdiler, Mabel’ini temizlediler, Mabel’ini arındırdılar ve Mabel’in avlularında mumlar yaktılar ve Hanuka’nın bu sekiz gününü, övgü ve teşekkür günü ilan ettiler”¹⁰¹ cümleleriyle ortaya konulmaktadır. Bu bağlamda Şamdan’ın (Menorah) II. Mabel’in yıkılışının ardından bayramın manevi yönünü ve Mabel’in yeniden inşasına yönelik ümidi vurgulamak isteyen Rabbiler tarafından bir sembol haline getirildiği ifade edilmektedir.¹⁰² Günümüzde Şamdan bu anlayışın etkisini gösterecek şekilde İsrail devletinin resmi bir sembolü olarak kullanılmaktadır.¹⁰³

Purim (Kuralar) Bayramı, Yahudilerin, M.Ö. V. yüzyılda Pers İmparatorluğu döneminde büyük bir katliamdan kurtulmalarına dayanan ve sevinç içerisinde kutlanan bir bayramdır.¹⁰⁴ Bu bayramda dualara eşlik eden en önemli liturjik uygulama, erkek veya kadın olsun her Yahudi’nin sorumlu olduğu “Megila”¹⁰⁵ okumalarıdır.¹⁰⁶ Yahudilerin Purim’de okudukları Megilat Ester’de anlatılanlardan, Tanrı’nın Yahudilerin yegâne kurtarıcısı ve Kudüs’ün Yahudilerin ebedi merkezi olduğuna inandıkları sonucunu çıkarmak mümkündür. Yahudilerin sürgün dönemlerinde Tanrı’nın İsrail oğullarına yakınlığının ve onlara olan

96. Pesah Agadası, 162.

97. Adam, “Yahudilik”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, 104- 105; Eroğlu, “Kutsal Zaman”, 220.

98. *Sidur Kol Yaakov*, 708- 710, 766.

99. Moshe David Herr, “Hanukkah”, *Encyclopedia Judaica (Second Edition)*, ed. Fred Skolnik (London: Macmillan Reference, 2007), 8: 333.

100. Behar, *Dini Uygulama Rehberi*, 228.

101. *Sidur Kol Yaakov*, 830.

102. Susan L. Braunstein, “Hanukkah Lamp”, *Encyclopedia Judaica (Second Edition)*, ed. Fred Skolnik (London: Macmillan Reference, 2007), 8: 334.

103. Galip Atasağun, “Yahudilikte Dini Sembol ve Kavramlar”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001): 132.

104. Bk. Henry Malter, “Purim”, *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer (New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1905), 10: 274-279.

105. Megila, rulo şeklinde döndürülerek toparlanan parşömen üzerinde el yazısı ile yazılı dinî hikâyeye verilen addır. Bunlardan en meşhuru, Purim’in hikâyesini anlatan “Megilat Ester” dir. Bk. Besalel, “Megila”, 2: 390.

106. Behar, *Dini Uygulama Rehberi*, 324.

ilgisinin simgesi olarak kabul ettikleri Mabet'i tek umut olarak görmeleri de bu sonuçların merkezinde yer almaktadır.¹⁰⁷

Yahudi Bayramlarının bittiğini sembolize eden Avdala duası da¹⁰⁸ Aşkenaz ve Seferad versiyonlarıyla Yahudilerin Kudüs ideallerine yönelik sahip oldukları umudu açıkça ortaya koymaktadır.¹⁰⁹ Nitekim Aşkenaz Yahudilerin bu duanın girişinde okudukları, "Rab Sion'u ve bütün yıkıntılarını avutacak. Sion çölünü Aden'e, bozkırı Rab'bin bahçesine döndürecek. Orada coşku, sevinç, Şükran ve ezgi olacak"¹¹⁰ cümleleri kökeni veya mezhebi ne olursa olsun bütün Yahudilerin Kudüs'e yönelik umutlarını yansıttıkları niteliktedir.

1.2.1. Geçiş Dönemleri ve Özel Durumlarda Yapılan Yahudi Dualarında Kudüs

Geçiş dönemleri, bir insanın yaşamı boyunca bir aşamadan diğer bir aşamaya ve bir rolden/sosyal pozisyondan bir başkasına geçtiği dönemlerdir.¹¹¹ Hayatın dönüm noktalarını oluşturan doğum, ergenlik, evlilik ve ölüm çoğu dinde olduğu gibi, Yahudi dini hayatında da müstakil kural ve uygulamalar çerçevesinde yaşanan/yaşanılması gereken önemli dönemlerdir. Bu bağlamda Tora'nın her bir bölümü ile insan hayatının söz konusu dönemleri arasında sembolik bir benzerlik kurulmuştur.¹¹² Bu dönemlerde gerçekleştirilen ritüeller ve bu ritüellerde okunan dualar, Yahudi kimliğinin temel şekillendiricileri arasındadır. Nitekim bunlar, Yahudiler uzun yıllar sürgün hayatı yaşamalarına rağmen onların dini ve kültürel varlıklarını korumalarında önemli bir yere sahiptir.¹¹³ Bu dualarda, İsrail ile Tanrı arasındaki ahitleşme ve seçilmişlik inancı ekseninde şekillenen Yahudi kimliğiyle ilgili olarak Kudüs ve kutsal mekânlarına yönelik vurgular yer almaktadır.

Yahudiler için çocuk sahibi olmak özeldir ve bir görev olarak telakki edilmektedir. Bu nedenle doğum dönemi ile ilgili bebeğin sekiz günlükken gerçekleştirilen ve Yahudi kimliğini kazanmasının sembolü olarak görülen *brit mila* (sünnet) töreni önemlidir. Yahudiler için *brit mila*, Tanrı ile ahitleşmenin ve seçilmişliğin bir işaretidir ve dini bir emir olarak kabul edilmektedir.¹¹⁴ Bu bağlamda tören başlarken bebeğin babasının, "Şanslıdır avlunda otursun diye seçtiğin ve yaklaştırdığın kişi. Evi'nin-Kutsal Mabeti'nin iyiliğiyle beslenelim"¹¹⁵ şeklindeki duası, Yahudilerin seçilmişlik anlayışı ile Mabet arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Bu şekilde Yahudilerin seçilmişlik anlayışları ekseninde Mabet ile olan ilişkisi de Kudüs'ün onlar için önemini ifade edecek tarzdadır.

Yahudiler için diğer bir geçiş dönemi, çocukluktan yetişkinliğe geçişi ifade eden ergenliktir. Bu dönemle ilgili tören on üç yaşını tamamlayan erkek çocuklar için *bar mistva*

107. Bk. *Megilat Ester*, çev. Moşe Farsi (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayıncılık, 2010).

108. *Sidur Kol Yaakov*, 778-787.

109. Dahn-Cohn Sherbok, "Worship", *Themes and Issues in Judaism*, ed. Seth Daniel Kunin (London, New York: Cassell, 2000), 258.

110. Yeşaya 51/3.

111. Barbara G. Myerhoff v.dğr., "Rites of Passages", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (USA: Macmillan Reference, 2005), 11: 7796.

112. Gürkan, *Yahudilik*, 135.

113. Salih Çinpolat, "Yahudilikte Yenidoğan Törenleri", *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2017): 100-101.

114. Bk. Yaratılış 17/9-14; Gürkan, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 156.

115. *Sidur Kol Yaakov*, 950.

(hüküm çocuğu), on iki yaşını tamamlayan kız çocukları için *bat mitsva* (hüküm kızı) olarak nitelendirilmektedir. Bu törenler kız/erkek genç Yahudi bireyin artık yetişkin bir konuma geçmesi ve kendinden sorumlu hale gelmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda erkek çocuğun kendisinden, on dördüncü yaşının ilk Şabat'ının sabahında sinagogda gerçekleştirilen *bar mistva* töreninde dua etmesi beklenir.¹¹⁶ Onun günün duası olarak cemaatin önünde yaptığı Aftara duası,¹¹⁷ Kudüs'e yönelik vurguları açısından dikkat çekicidir. Bu duada yer alan "Sion'a acı, çünkü o yaşam evimizdir, onuru kırılmış bu halkı çabucak, günümüzde kurtar. Kutsalsın Sen Tanrı'mız, Sion'u çocuklarıyla sevindiren. Tanrı'mız, bizi Senin tarafından seçilmiş David'in Ev'inin hükmü aracılığıyla sevindir, (Maşiah) çabucak gelsin ve kalplerimiz sevinçle taşsın. David'in tahtına hiçbir yabancı çıkmasın ve bir daha kimse görkemini zorla elinden almasın, çünkü Kutsal Ad'ının üzerine ona yemin ettin ki onun ışığı hiçbir zaman sönmeyecek. Kutsalsın Sen Tanrı'mız, David'in Koruyucusu"¹¹⁸ cümleleri Yahudilerin Kudüs idealini ortaya koymaktadır. Bu cümlelerin Yahudi kimliği kazandırılmak istenen ve yetişkinliğe adım atan bir çocuğa söylenmesi önemlidir. Çünkü Yahudilikte duaların cemaatle okunması ve tekrar edilmesinin amaçlarından biri Yahudi bireylere yapılan duaları öğretmektir.

Ergenliği takip eden evlilik ise sağlıklı bir Yahudi toplumunu tesis etmedeki merkezi rolü nedeniyle Yahudiler için önemli bir geçiş dönemidir. Sinagog veya uygun bir mekânda gerçekleştirilebilen evlilik törenlerinde Kudüs, Mabet ve Mesih ekseninde yapılan dualar mevcuttur. Bu bağlamda törende yedi kutsama ve bardak kırılması esnasında okunan dualar büyük önem taşır. Törende minyan eşliğinde Haham tarafından bir kadeh şarap üzerine okunan yedi kutsama, evli çiftin sahip olduğu neşe ve ümidi Yahudi toplumunun Mesih beklentileriyle ilişkilendirme özelliği taşımaktadır.¹¹⁹ Bu kutsamalardan özellikle son üçünün ana motifi, Mesih'in gelişi, Sion'a dönmek, üçüncü ve son mabedin inşası gibi eskatolojik olaylarla ilgilidir.¹²⁰ Bu doğrultuda beşinci kutsamada, "Çorak olan kadın mutlulukla dolsun ve çocuklarını neşe içinde büyütsün. Yeruslayim'in çocuklarının neşesiyle kuran Sen, Kutsalsın Sen, Ey Kralım" cümleleriyle çiftler yeni yaşamlar kurdukça ve yeni Yahudi evleri oluşturdukça Yeruslayim'in (Kudüs) neşelendiği belirtilmektedir. Yeruslayim burada Yahudi toplumunu ifade etmektedir. Yedinci kutsamada, "...Yakında Yeruslayim'in sokaklarında sevinç ve mutluluk sesleri duyulacak, damadın ve gelinin neşeli sesleri tentelerinden ve gençlerin neşeli sesleri bayram havası içinde duyulacak. Kutsalsın Sen, Ey Kralım, damadı gelinle coşturan Sen Kutsalsın" ifadeleriyle düğün sevinci ile Mesih'in gelmesiyle Kudüs'te yaşanacak sevinç arasında benzerlik kurulmakta ve böylelikle kutsamaların ana temaları arasında neşe, ümit, gelin ve damatla birlikte Kudüs de yer almaktadır.¹²¹

116. Gürkan, *Yahudilik*, 137-138.

117. Aftara, her hafta, haftanın peraşasının ardından okunan, Neviim (peygamberler) kitabından bir bölüm. Bk. *Tora; Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara (1. Kitap: Bereşit)*, çev. Moşe Farsi (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayıncılık, 2010), 508; I. George Dobsevage, "Haftarah", *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer (New York, London: Funk and Wagnalls Company, 1905), 6: 135.

118. *Sidur Kol Yaakov*, 598- 600.

119. Gürkan, *Yahudilik*, 139-140; Asife Ünal, "Yahudi Düğün Gelenekleri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016): 235-236.

120. David Novak, "Jewish Marriage: Nature, Covenant, and Contract", *Marriage, Sex, and Family in Judaism*, ed. Michael J. Broyde- Michael Ausubel (New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2005), 83.

121. BT Ketubot 7b-8a; "Evlilik Töreni", erişim: 1 Şubat 2018, http://www.sevivon.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1288.

Yahudilik açısından evlilik, Tanrı ile İsrail oğulları arasında Sina Dağında yapılan ahitleşmeyle gerçekleşen manevi evliliği (birlikteliği) hatırlatır. Yahudilerin evrenin merkezi (*axis mundi*) kabul ettiği Kudüs'teki Mabet bu birlikteliğin işaretlerinden biri olarak görülmekte, dolayısıyla Mesih'in gelişiyle Kudüs'te gerçekleşecek neşe ile evlilik törenlerindeki neşe özdeşleştirilmektedir. Dolayısıyla Talmud'un en uzun dualarından olan bu dua, Rabbanî Yahudiliğin evlilik bağlamında Kudüs'e yönelik genel yaklaşımını yansıtmaktadır.¹²²

Evlilik töreninin doruk noktası olan yedi kutsamadan sonra damadın bir torba veya peçete içinde yere konulan cam bir bardağı ayağıyla kırması, törenin en temel uygulamalarından biridir.¹²³ Damat bardağı kırarken, "Ey Yeruslayim, seni unutursam sağ elim kurusun. Seni anmaz, Yeruslayim'i en büyük sevincimden üstün tutmazsam, Dilim damağıma yapışsın!"¹²⁴ sözleriyle Mabet'in yıkılışında Yahudilerin hissettiği acıya ortak olduğunu dile getirir. Nitekim bardağı kırmanın sembolik anlamı, gelin ve damada Kudüs'ün kaybını, buradaki Mabet'in halen yıkık olduğunu ve inşa edilmediğini hatırlatmaktadır.¹²⁵ Böylelikle evlilik töreninde neşenin zirvede olduğu bir anda gerçekleştirilen bu uygulama, Mabet'in yıkık durumda olması nedeniyle ve Yeruslayim (Kudüs) tam olarak inşa edilmediği sürece bir Yahudi'nin neşesinin asla tam olamayacağı anlamını taşımaktadır.¹²⁶

İnsan hayatının son geçiş dönemi olan ölümle ilgili inanç ve pratikler Yahudilikte önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda cenaze defnedildikten sonra mezarlık çıkışında cemaat tarafından ve yas dönemi boyunca geleneksel Yahudilikte sadece erkek evlat, liberal cemaatlerde erkek ve kız evlat tarafından her gün sabah akşam yapılan toplu ibadette ve Şabat günlerinde cemaat eşliğinde okunması gereken Kadiş duası¹²⁷ konumuz açısından önemlidir. Kudüs'e yönelerek gerçekleştirilen ve çeşitli formları bulunan Kadiş duasında genel olarak Tanrı'ya hamt ve yeryüzünde Tanrı krallığının en yakın zamanda kurulacağına yönelik umut dile getirilmektedir. Kadiş'in cenaze için okunan formunda Kudüs'ün ve Mabet'in yeniden inşa edilmesine yönelik ifadeler yer alırken, Aşkenaz versiyonda duanın özünü ve özetini oluşturan "Tanrı Krallığını Kursun!" ifadesi, Sefarad versiyonda "Tanrı kurtuluşu ve Mesih'in gelişini yakınlaştırsın" şeklinde genişletilerek söylenmektedir.¹²⁸ Böylelikle Kadiş'te, Tanrı krallığının kurulması, Mesih'in gelmesi ve Mabet'in yeniden inşa edilmesi bağlamında Kudüs'e temas edilerek, Yahudilerin Kudüs idealine işaret edilmektedir. Bu duanın hem mezarlık çıkışında hem de on bir ay boyunca ölenin çocuğu veya çocukları tarafından söylenmesi de bu ideali Yahudi bireylerin öğrenmesine, unutmamasına ve kendilerini bu idealin umuduyla teskin etmelerine hizmet etmektedir.

Yahudilikte bazı özel durumlarda yapılan çeşitli dualarda da Kudüs'e yönelik vurguları tespit etmek mümkündür. Bunların başında Yahudilerin yemek sonlarında yaptıkları ve çeşitli formları olan "Birkat Amazon" duası yer almaktadır. Tora'nın emrettiği büyük mitsvalardan

122. Novak, "Jewish Marriage: Nature, Covenant, and Contract", 83.

123. Ünal, "Yahudi Düğün Gelenekleri", 236; Gürkan, *Yahudilik*, 140.

124. Mezmurlar 137/5-6.

125. Novak, "Jewish Marriage: Nature, Covenant, and Contract", 83; Gürkan, *Yahudilik*, 140.

126. "Evlilik Töreni".

127. Gürkan, *Yahudilik*, 140-141; Behar, *Dini Uygulama Rehberi*, 431-432.

128. Rochelle L. Millen, "Kaddish", *Encyclopedia Judaica (Second Edition)*, ed. Fred Skolnik (London: Macmillan Reference, 2007), 11: 695-696; Macy Nulman, *The Encyclopedia of Jewish Prayer: The Ashkenazic and Sephardic Rites* (New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1996), 184-185.

olan bu dua, *Birkat Azan*, *Birkat Aarets*, *Birkat Yerusalayim* ve *Birkat Atov Veametiv* olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır.¹²⁹ Duanın Kudüs ile ilgili üçüncü bölümünde “Ve Şehrin, Kutsal Şehir Yerusalayim’i çabuklukla ve günümüzde inşa et. Kutsal Şehir Yerusalayim’i merhametiyle inşa eden Sen.”¹³⁰ şeklinde Tanrı’ya dua edilmektedir. Nitekim rabbilerin yorumlarında her ne zaman ve her nerede yenilirse yenilsin yiyeceğin kaynağının Mabet olduğu, bir Yahudi’nin bütün eylemlerini Kudüs’teki Tanrı’nın evi (Mabet) ile ilişkilendirmesi ve bu doğrultuda yemeklerden sonra yaptığı duada Kudüs’e yer vermesi gerektiği dile getirilmektedir.¹³¹ Bu noktada, “Kutsal Şehir Yerusalayim’i inşa et.” ifadesi Yahudilerin genel olarak Mesih ve Mabet eksenli Kudüs idealini özetlemekte ve bir anlamda bu yönde yapılan duaların özünü ortaya koymaktadır. Nitekim seküler Yahudiler bile, Kudüs’e olan bağlılıklarını ve adanmışlıklarını dile getirerek, modern İsrail devletinin varlığını Kudüs ile özdeşleştirmektedir.¹³²

Yahudi sinagoglarında yer alan ve Ahit Sandığını sembolize eden Aron Ha-Kodeş (kutsal dolap) açılırken Aşkenaz ve Sefarad Yahudiler tarafından okunan dualar da Kudüs’e temas etmektedir. Bu dualar özellikle Tanah’ta yer alan “Ey Tanrı lütfet, Sion’a iyilik yap, Yerusalayim’in surlarını onar”¹³³ ve “Yasa Sion’dan, Rab’bin sözü Yerusalayim’den çıkacak”¹³⁴ cümlelerine dayanır. Bu dualarda geçmişte Ahit Sandığı Sina Çölünden geldiği gibi gelecekte de Mesih’in Sion’a geleceği ve burayı yeniden inşa edeceği vurgulanır.¹³⁵

SONUÇ

Yahudilik, özellikle Kral Davut döneminden itibaren Kudüs ile kimlik bulan, yaşanılabilen ve özdeşleştirilen bir dindir. Yahudilere göre Kudüs’te Davut ve oğlu Süleyman zamanında yaşanan dini ve siyasi hayat, belleklerinde unutulmaması ve yeniden yaşanılması gereken bir idealdir. Bu anlayış Yahudi dini hayatıyla o kadar bütünleşmiştir ki, Yahudi ritüellerinin ve dualarının temel karakteristiğini oluşturmaktadır. Bu doğrultuda Yahudilerin dinî hayatının vazgeçilmez bir parçası olan ve özellikle II. Mabet’in yıkılmasıyla dinin odağına yerleşen dualar, Kudüs’ün onlar için ifade ettiği anlamı açık bir şekilde ortaya koymakta ve Yahudi inanç tarihinin birer özeti olarak kabul edilmektedir.

Yahudi inancının haritasını sunan duaları, düzenli olarak, bayramlarda ve geçiş dönemleri ve bazı özel durumlarda yapılan dualar kategorileri altında değerlendirmek mümkündür. Bu dualarda Mesih, Mabet ve Kurtuluş ekseninde Kudüs’e temas edilmekte ve Kudüs Tanrı’nın şehri olarak nitelendirilmektedir. Bu doğrultuda Kudüs’e yönelik vurguları nedeniyle düzenli olarak yapılan dualardan olan Amida duası, genel olarak Yahudi dualarında özel bir konuma sahiptir. Çünkü bu dua başından sonuna kadar Tanrı’yı kutsaması, Mesih’in gelişi, Yahudilerin Kudüs’te toplanması ve adaletin sağlanması neticesinde kurtuluşun gerçekleşmesine yönelik vurguları nedeniyle Kudüs vatandaşlığının yani Yahudi olmanın bir simgesi olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu dua, Yahudilerin Kudüs’e yönelik algılarını

129. Yasa’nın Tekrarı 8/10; Behar, *Dini Uygulama Rehberi*, 128.

130. *Pesah Agadası*, 142.

131. Alan Jay Gerber, “Birkat HaMazon and Jerusalem”, *The Jewish Star* (August, 2017): 21.

132. Hoppe, *The Holy City*, 6.

133. Mezmurlar 51/18.

134. Yeşaya 2/3.

135. Nulman, *The Encyclopedia of Jewish Prayer*, 342.

tek başına ortaya koyabilecek bir özelliğe sahiptir. Bu duanın Yahudi dini hayatında en sık yapılan dualarından birisi olması, ayakta ve Kudüs'e yönelik olarak yapılması da bu durumu destekler niteliktedir.

Yahudi Bayramlarında yapılan dualar, Amida duasında olduğu gibi Kudüs'e yönelik önemli vurgulara sahiptir. Yom Kipur ve Fısıh Bayramının bir anlamda kapanış dualarındaki "Gelecek yıl Yerusalayim'de" ifadesi, bu dualarda benimsenen yaklaşımı özetlemekte ve Yahudilerin Kudüs ideallerine yönelik umutlarını diri tutmalarına yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla bu duayı, çeşitli sürgünlere, baskılara ve parçalanmaya maruz kalan Yahudilerin yeniden ayağa kalkmalarına yönelik umutlarını ortaya koyan bir slogan olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir.

Yahudilerin geçiş dönemlerinde yaptıkları dualarda Kudüs, Yahudi kimliğinin, sevinçlerinin ve üzüntülerinin temel bir unsuru olarak ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda ergenlik dönemlerinde yapılan dualarda Kudüs idealini yetişkinliğe adım atanlara öğretme gayreti varken, evlilik törenlerinde yaşanan mutluluk ile Kudüs idealinin gerçekleşmesiyle yaşanan mutluluk özdeşleştirilmekte, bu idealden yoksun yaşanan mutlulukların eksik olduğu belirtilmektedir. Ölüm ile ilgili dualarda Kudüs vurgusu, üzüntülü olanları teskin etme görevi görmektedir. Yahudiler için bazı özel durumlarda yapılan dualarda ise Kudüs, hatırlanması gereken olarak yer almakta hatta Kudüs için özel dua bölümleri dikkat çekmektedir.

Genel anlamda Yahudi dualarında Kudüs'e yönelik vurgular, Tanrı'nın yüceltilerek kendisinden barış ve kurtuluşun istenildiği, kurtuluşun Mesih'in gelişi, Mabed'in inşası ve Kudüs'e barışın hâkim olmasıyla gerçekleşeceğine işaret eden bir görünüm arz etmektedir. Yahudi mezheplerinin Kudüs idealine yaklaşımları ve yorumlarıyla ilgili bazı farklılıklar olsa da (Mesih vb.) bütün Yahudilerin belleğinde Kudüs unutulmaması gereken olarak tezahür etmekte ve dillerinde "*Kudüs'ü yeniden inşa et!*" şeklinde yer alan bir "Yahudi Ümidi" olarak her zaman önemini ve değerini korumaktadır.

KAYNAKÇA

- Adam, Baki. "Hıristiyan Siyonizmi". *Bizim Dergâh* 5 (1992): 5-8.
- Adam, Baki. "Yahudilik". *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ed. Şinasi Gündüz. 205-275. Ankara: DİB Yayınları, 2010.
- Adam, Baki. "Kutsal Mekân". *Dinler Tarihi*. Ed. Ahmet Hikmet Eroğlu. 208-234. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013.
- Adam, Baki. "Yahudilik". *Dinler Tarihi El Kitabı*. Ed. Baki Adam. 59-129. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Alalu, Suzan- Arditi, Klara- Asayas, Eda- Basmacı, Teri- Ender, Fani- Haleva, Beki- Dalya, Maya- Pardo, Ninet- Yanarocak, Sara. *Yahudilik'te Kavram ve Değerler, Dinsel Bayramlar*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayıncılık, 2001.
- Atasağun, Galip. "Yahudilikte Dini Sembol ve Kavramlar". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001): 125-156.
- The Babylonian Talmud*. Trans. Michael L. Rodkinson. 10 cilt. Boston: The Talmud Society, 1918.
- Behar, Rabi Nisim. *Dini Uygulama Rehberi (El Gid Para El Pratikante)*. Çev. Mordehay Yanar. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayıncılık, 2009.
- Bickerman, Elias J. *Studies in Jewish and Christian History*. Leiden, Boston: Brill, 2007.
- Ben-Haim, Ruth. *İsrail Hakkında Gerçekler*. Kudüs: İsrail Enfarmasyon Merkezi, 2008.
- Besalel, Yusuf. *Yahudi Tarihi*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayıncılık, 2003.
- Besalel, Yusuf. *Yahudilik Ansiklopedisi*. 3 Cilt. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayıncılık, 2001.
- Blech, Rabi Benjamin. *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*. Çev. Estreya Seval Vali. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayıncılık, 2004.
- Blech, Rabi Benjamin. *Nedenleri ve Niçinleriyle Yahudilik*. Çev. Estreya Seval Vali. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayıncılık, 2003.
- Braunstein, Susan L. "Hanukkah Lamp". *Encyclopedia Judaica (Second Edition)*. Ed. Fred Skolnik. 8: 333-335. 22 Cilt. London: Macmillan Reference, 2007.
- Bridger, David- Wolk, Samuel. *The New Jewish Encyclopedia*. New Jersey: Behrman House, Inc. Publishers, 1976.
- Cohen, Francis L. "Neilah". *The Jewish Encyclopedia*. Ed. Isidore Singer. 11: 214-222. 12 Cilt. New York, London: Funk and Wagnalls Company, 1905.
- Cohon, Samuel S. *Judaism: A Way of Life*. Cincinnati: The Union of American Hebrew Congregations, 1948.
- Çinpolat, Salih. "Yahudilikte Yenidoğan Törenleri". *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2017): 83-102.
- Dan, Joseph. "Sacrifice". *Encyclopedia Judaica (Second Edition)*. Ed. Fred Skolnik. 17: 644-649. 22 Cilt. London: Macmillan Reference, 2007.
- Dobseavage, I. George. "Haftarah". *The Jewish Encyclopedia*. Ed. Isidore Singer. 6: 135-137. 12 Cilt. New York, London: Funk and Wagnalls Company, 1905.

- Ehrlich, Uri. "Amidah". *Encyclopedia Judaica (Second Edition)*. Ed. Fred Skolnik. 2: 72-76. 22 Cilt. London: Macmillan Reference, 2007.
- Eisenberg, Ronald L. *The Jps Guide to Jewish Traditions*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2004.
- Eisenstein, Judah David. "Prayer". *The Jewish Encyclopedia*. Ed. Isidore Singer. 10: 164-171. 12 Cilt. Funk and Wagnalls Company, New York, London, 1905.
- Eisenstein, Judah David. "Shema". *The Jewish Encyclopedia*. Ed. Isidore Singer. 11: 266-267. 12 Cilt. New York, London: Funk and Wagnalls Company, 1905.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Kutsal Zaman". *Dinler Tarihi*. Ed. Ahmet Hikmet Eroğlu. 207-234. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013.
- "Evlilik Töreni". Erişim: 1 Şubat 2018. http://www.sevivon.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1288.
- Firestone, Reuven. "Jerusalem: Jerusalem in Judaism, Christianity and Islam". *Encyclopedia of Religion (Second Edition)*. Ed. Lindsay Jones. 7: 4838-4841. 14 Cilt. New York: Macmillan Reference, 2005.
- Firestone, Reuven. *Yahudiliği Anlamak: İbrahim'in/Avram'ın Çocukları*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayıncılık, 2004.
- Forta, Arye. *Judaism*. Oxford: Heinemann, 1995.
- Gerber, Alan Jay. "Birkat HaMazon and Jerusalem". *The Jewish Star*. 2017.
- Glatzer, Nahum Norbert. *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.
- Gutin, Jules A. *Rejoice with Jerusalem*. New York: United Synagogue Youth, 1984.
- Güç, Ahmet. "Dinlerde Kible Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2002): 1-30.
- Güngör, Muhammed. *Yahudilik Açısından Süleyman Mabedi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Gürkan, Salime Leyla. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 155-157. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudiliğin Kudüs'e Bakışı: Tarih ile Mit Arasında Kudüs". Erişim: 15 Şubat 2018. https://www.academia.edu/35767191/Yahudiliğin_Kudüse_Bakışı_Tarih_ile_Mit_Arasında_Kudüs_The_Jewish_approach_to_Jerusalem_the_holy_city_between_his_tory_and_myth.
- Harman, Ömer Faruk. "Kudüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 323-327. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Harman, Ömer Faruk. "Yahudilik I". *Yaşayan Dünya Dinleri*. 128-153. Ed. Ali Erbaş. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Hasanoğlu, Eldar. "Tanah'ta Kudüs'ün Kutsallaşma Süreci". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/22 (2015): 125-148.
- Heiler, Friedrich. *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*. Trans.- Ed. Samuel McComb. London, New York, Toronto: Oxford University Press, 1932.

- Herr, Moshe David. "Hanukkah". *Encyclopedia Judaica (Second Edition)*. Ed. Fred Skolnik. 8: 331-333. 22 Cilt. London: Macmillan Reference, 2007.
- Hirsch, Emil G. "Shemoneh 'Esreh". *The Jewish Encyclopedia*. Ed. Isidore Singer. 10: 270-282. 12 Cilt. New York, London: Funk and Wagnalls Company, 1905.
- Hoffman, Lawrence A. "Glossary". *My People's Prayer Book, Traditional Prayers, Modern Commentaries: The Amidah*. Ed. Lawrence A. Hoffman. 2: 201-213. 10 Cilt. Woodstock: Jewish Lights Publishing, 2003.
- Hoppe, Leslie J. *The Holy City: Jerusalem in the Theology of the Old Testament*. Minnesota: The Liturgical Press, 1991.
- Jacobs, Louis. "Rosh Ha-Shanah". *Encyclopedia Judaica (Second Edition)*. Ed. Fred Skolnik. 17: 463-466. 22 Cilt. London: Macmillan Reference, 2007.
- Kadden, Bruce- Kadden, Barbara Binder. *Teaching Tefilah: Insights and Activities on Prayer*. Denver, Colorado: A.R.E. Publishing, Inc., 2004.
- Katar, Mehmet. "Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları". *Dini Araştırmalar* 1/1 (1998): 59-75.
- Keene, Michael. *This is Judaism*. Cheltenham: Stanley Tornes Publishers, 1996.
- Kieval, Herman. "Neilah". *Encyclopedia Judaica (Second Edition)*. Ed. Fred Skolnik. 15: 65-66. 22 Cilt. London: Macmillan Reference, 2007.
- Kohler, Kaufmann. *Jewish Theology: Sistematically and Historically Considered*. New York: Macmillan, 1923.
- Kurt, Ali Osman. "İkinci Mabad Dönemi Yahudiliğine Genel Bir Bakış". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006): 437-454.
- Küçük, Abdurrahman. *Dönmeler (Sabatayistler) Tarihi*. Ankara: Alperen Yayınları., 2001.
- Larkey, Arie. *A Townhouse in Jerusalem*. Jerusalem: Gefen Publishing Home, 1996.
- Levine, Lee I. *Ancient Synagogues Revealed*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1981.
- Novak, David. "Jewish Marriage: Nature, Covenant, and Contract". *Marriage, Sex, and Family in Judaism*. Ed. Michael J. Broyde- Michael Ausubel. 61-87. New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2005.
- Malter, Henry. "Purim". *The Jewish Encyclopedia*. Ed. Isidore Singer. 10/274-279. 12 Cilt. New York, London: Funk and Wagnalls Company, 1905.
- Megilat Ester*. Çev. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayıncılık, 2010.
- Millen, Rochelle L. "Kaddish". *Encyclopedia Judaica (Second Edition)*. Ed. Fred Skolnik. 11: 695-698. 22 Cilt. London: Macmillan Reference, 2007.
- Myerhoff, Barbara G.- Camino, Linda A.- Turner, Edith. "Rites of Passages". *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. 11: 7796-7801. 14 Cilt. USA: Macmillan Reference, 2005.
- Neusner, Jacob. *The Halakhah: The Encyclopedia of the Law of Judaism*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000.
- Nulman, Macy. *The Encyclopedia of Jewish Prayer: The Ashkenazic and Sephardic Rites*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1996.

- Özcan, Şevket. "Yahudilikte Pesah (Fısıh) Bayramı: Ritüeller ve Semboller Bağlamında Fenomenolojik Bir İnceleme". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/61 (2018): 1206-1214.
- Penner, Jeremy. *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism*. Leiden: Brill, 2012.
- Pesah Agadası*. Haz. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayıncılık, 2008.
- Rosenberg, Arnold S. *Jewish Liturgy as a Spiritual System: A Prayer-by-Prayer Explanation of the Nature and Meaning of Jewish Worship*. Oxford: Rowman&Littlefield Publishers, 2004.
- Sherbok, Dahn-Cohn. "Worship". *Themes and Issues in Judaism*. Ed. Seth Daniel Kunin. 249-272. London, New York: Cassell, 2000.
- Tanenbaum, Rabbi March. "Jerusalem's Uniqueness". *The Jerusalem Question and Its Resolution: Selected Documents*. Ed. Rût Lapîdôt- Moshe Hirsch. 254-274. The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Tora; Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara (1. Kitap: Bereşit)*. Çev. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayıncılık, 2010.
- Ünal, Asife. "Yahudi Düğün Gelenekleri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016): 225-241.

FÂRÂBÎ FELSEFESİNDE TOPLUM TEMASI

THE THEME OF SOCIETY IN AL-FÂRÂBÎ'S PHILOSOPHY

EJDER OKUMUŞ

Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Prof., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophical and Religious Sciences

ejder.okumus@gmail.com

orcid.org/0000-0003-1337-3255

MAKALE BİLGİSİ ARTICLE INFORMATION

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
30 Eylül 2018	30 September 2018
Kabul Tarihi	Date Accepted
11 Şubat 2019	11 February 2019
Yayın Tarihi	Date Published
Haziran 2019	June 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
DOI	
https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.465780	

Atf/Cite as

Okumuş, Ejder. "Fârâbî Felsefesinde Toplum Teması". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 18/35 (Haziran-June 2019): 49-74.
<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.465780>

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

<http://dergipark.gov.tr/hititilahiyat>

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. CC BY-NC-ND 4.0

Fârâbî Felsefesinde Toplum Teması The Theme of Society in al-Fârâbî's Philosophy

Abstract

The Second Teacher Abu Nasr al-Fârâbî (872-951) attaches a special importance to the theme of society in his philosophy. It can be said that the Islamic philosopher Fârâbî is a theoretician of society as can be understood from his works. Namely; in al-Fârâbî's philosophy, human and the happiness of human comes at the beginning of everything. Human is a social being by its very nature. Therefore, the happiness of human is directly connected with society. In other words, that social life is obligatory for human is directly related to the happiness of human. Social life, that is, people's living together as a society, constitutes an integral part of human being and happiness. In this work, the researcher aims to treat, understand and make meaning the theme of society, the view to society, the approach to the meaning of society for human beings, society from a typological perspective, etc. in the philosophy of Islamic thinker Fârâbî with the outlines. In this context, when we look at the books of Fârâbî in an integrity, it is understood that Fârâbî tried to reveal a theory of society within the framework of key concepts such as human, happiness, medina (city, society, politics), civilization, community, society, ictimâ (coming together, meeting), ictimâ'ât, ma'mura, need, helping one another, governance, presidency, tribe, ummah, religion, mille, etc.

Key Words: Al-Fârâbî, philosophy, society, al-'Ilmu'l-Medenî.

Summary

It is the aim of this study to investigate on, understand, make meaning of and outline the theme of society, the view towards society, the approach towards the meaning of society for human beings, society from a typological perspective, etc. in the philosophy of Islamic thinker The Second Teacher Abu Nasr al-Fârâbî (872-951). Al-Fârâbî attributes a special value to the theme of society in his philosophy. The Islamic philosopher al-Fârâbî is a theoretician of society as it can be understood from his collective works. In al-Fârâbî's philosophy, human and the happiness of human comes at the beginning of everything. Human is a social being by its very nature. Therefore, the happiness of human is directly connected with society. In other words, that social life is obligatory for human is directly related to the happiness of human. Social life, that is, people's living together as a society, constitutes an integral part of human being and happiness. In this context, when we look at the books of al-Fârâbî in an integrity, it is understood that he tried to reveal a theory of society within the framework drawn by key concepts such as human, happiness, *medina* (city, society, politics), civilization, community, society, *ictimâ* (coming together, meeting, society), *ictimâ'ât*, *ma'mura*, need, helping one another, governance, presidency, tribe, ummah, religion, *mille*, etc.

In this study, considering that sociology was invented by Ibn Khaldun (1332-1406) under the name of *'Ilmu'l-'Umrân* (the Science of Umran), it is assumed that it is appropriate to call the efforts of idea/knowledge/scholarship/science of society before the birth of Sociology science as "sociologies before sociology"¹. When this issue is taken into consideration, it can be

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2nd ed. (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1996); Ejder Okumuş, "Medîneden Medeniyete Fârâbî'de 'Sosyoloji Öncesi Sosyoloji'", *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum Bildirileri* (Eskişehir, 13-15

said that al-Fârâbî's theory of society contains a sociology and this can be evaluated within the framework of "sociology before sociology". As a scholar who grew up in the Islamic society in the 10th century, al-Fârâbî is one of the historical figures who presented such a sociology. This sociology, of course, is a "sociology" within his philosophy. A careful look at al-Fârâbî's analysis of society provides an observational view of society stemming from social reality, the necessity of social life, society, politics, medina, civilization, religion, morality, and ethics and so on.²

In the light of the findings obtained from the study, it can be argued that al-Fârâbî's inquiry began from a certain reality, which can be found in his definitions, explanations and analyses about society. His explanation of the necessity of the existence of society clearly shows this. This point demonstrates that the philosopher looks at the human and society within his philosophy with a kind of "sociological" reading.

Al-'Ilm al-Madanî (Civil/Social? Science) provides an important starting point for understanding his theory of society. Looking at the whole subject of "al-'Ilm al-Madanî," it is understood that this science examines the society as a whole and it is a science that contains the subjects of "sociology" at clear levels.

Social relations, explanation based on organism, emphasis on the will of society, theory of needs, division of labor, and features such as containing the ideal typing approach are prominent in al-Fârâbî's approach to society, city, civilization, and politics.

A closer look at al-Fârâbî's philosophy reveals that some basic concepts such as happiness, willpower, need, help, *jamaat*, *ictimâ'*, *ummah*, *kawm*, *madina*, civilization, *mille*, *ma'mûra*, which have been interrelated and intertwined in meaning, constitute the backbone of his social theory.

Explaining inter-societal and intra-societal differentiations arising from natural and attained reasons, al-Fârâbî brings unique and original approaches to addressing societies and social groups of different types. He divides society into various types: in accordance with the context of village, country, neighborhood, street, city, *ummah* and *el-ma'mûra*; in accordance with the typology of the city (small society), *ummah* (middle society) and *ma'mûra* (big society); as well as in accordance with the typology of complete/perfect/brilliant societies and incomplete societies.

In al-Fârâbî's understanding of society, the will, the right or wrong use of the will, the will in attitudes and behaviors, and the conscious choice have an important place. Al-Fârâbî ascribes the task of investigating voluntary behavior to the Science of Society (al-'Ilm al-Madaniyyu). He argues that the behaviors, occupations and activities of individuals in society are not inherent or natural, but voluntary.

November 2014), ed. Ejder Okumuş - İlyas Burak (Eskişehir: Eskişehir 2013 Kültür Başkenti Ajansı 2015), 127-195; Ejder Okumuş, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2018); Ejder Okumuş, "Fârâbî Felsefesinde Toplumsal Kavramlar: Bir Başlangıç Çalışması", *Beytulhikme*, accessed: 15 January 2018, <http://www.beytulhikme.org/SonSayi.aspx. 8/2>, 2018; Ejder Okumuş, "Fârâbî'nin Din Sosyolojisine Katkıları-Bir Giriş Denemesi-", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, accessed: 30 December 2018, <http://dergipark.gov.tr/daad>. December. 18/3, 2018.

² Okumuş, "Medînenen Medeniyete Fârâbî'de 'Sosyoloji Öncesi Sosyoloji'", 127-195; Okumuş, *Din Sosyolojisi*.

Al-Fârâbî gives a central place to the first president (ar-Raîs al-Awwal) in his approach of social differentiation, interaction, bond, harmony, reconciliation and integration. Adaptation in society is ultimately the first president's duty.

Al-Fârâbî's view of the society influenced the later theorists of society, in particular Ibn Khaldun, in such a way that theorists overcame him, and made important contributions to the development of social science as an independent science.

Öz

Muallim-i Sâni Ebû Nasr el-Fârâbî (872-951), felsefesinde toplum konusuna ayrı bir önem verir. Eserlerinden de anlaşılabilirliği gibi, onun bir toplum teorisyeni olduğu söylenebilir. Zira onun felsefesinde insan ve insanın mutluluğu her şeyin başında gelir. İnsan, tabiatı gereği toplumsal bir varlıktır. Bundan dolayı insanın mutluluğu doğrudan toplum ile ilgilidir. Başka bir ifadeyle toplum hayatının insan için zorunlu olması, insanın mutluluğu konusuna doğrudan bağlantılıdır. Bu çalışmada araştırmacı, İslam düşünürü Fârâbî'nin felsefesi içinde toplum temasını, topluma bakışını, insan için toplumun anlamına dair yaklaşımını, toplumu tipolojik açıdan ele almasını vd. ana hatlarıyla ele almayı, anlamayı ve anlamlandırmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda Fârâbî'nin kitaplarına bir bütünlük içinde bakıldığında, onun, insan, mutluluk, medîne, medeniyet, cemaat, ictimâ', ictimâ'ât, ma'mûra, ihtiyaç, teâvun, riyaset, kavm, ümmet, din ve mille gibi temel kavramlar çerçevesinde bir toplum teorisi ortaya koyduğu görülür.

Anahtar Sözcükler: Fârâbî, felsefe, toplum, el-'İlmu'l-Medenî.

GİRİŞ

Bu makalede İslam düşünürü Muallim-i Sâni Ebû Nasr el-Fârâbî'nin (872-951) toplum teması, topluma bakışı, insan için toplumun ne anlama geldiği hususundaki yaklaşımı ele alınmaktadır. Belirtmek gerekir ki, toplum, Fârâbî felsefesinin en önemli konularındandır. Nitekim eserlerine bakıldığında, onun bir toplum teorisi ortaya koyduğu anlaşılır. Fârâbî'nin felsefi bakışında insan ve insanın mutluluğu çok önemlidir, hatta her şeyin başında gelir. Ona göre insanın mutluluğu, insanın tabiatı gereği toplumsal bir varlık oluşuyla doğrudan ilgilidir. Öyle ise insanın mutluluğu toplumsal hayattan geçer.

Vurgulanmalıdır ki, Fârâbî, topluma dair kayda değer tahlillerini, insan, saadet, medîne, medeniyet, cemaat, ictimâ', ictimâ'ât, ma'mûra, ihtiyaç, teâvun, riyaset, kavm, ümmet, din ve mille gibi temel kavramlara yüklediği anlamlarla ortaya koyar. İşte bu çalışmada, Fârâbî'nin felsefesi içinde toplum temasını ve topluma yaklaşım tarzını ana hatlarıyla incelemek, anlamak ve anlamlandırmak amaçlanmaktadır.

Araştırmanın konusu, daha önce farklı başlıklarla yapılan birkaç çalışmada³ değişik açılardan ele alınmıştır. Fakat bu makalede, o çalışmalardan farklı olarak, düşünürün toplum yaklaşımı, müstakilen, bir bütün olarak, "sosyolojik okuma" ekseninde ve kendi orijinal kaynaklarına dayanılarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî'nin konusunu ve yaklaşım tarzını belirleyerek ortaya koyduğu "el-'İlmu'l-Medenî" (Toplum İlmi), toplumsal hayatın

³ Örneğin bk. Suat Çelikkol, "Farabi'nin Toplum Görüşü", *Bilimname* XIX/2 (2010): 99-115; Mustafa Yıldız, *Fârâbî'nin Toplum ve Devlet Görüşü* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2009); Sefer Yavuz, "Tipolojik Yaklaşım ve İbn Haldun ile Farabi'nin Toplum Görüşleri Üzerine", *Dini Araştırmalar* 17/44 (2014): 95-120.

zorunluluğu, toplumun insan için anlamı, toplumsal farklılaşma ve bütünleşme, topluma tipolojik yaklaşım, çeşitli toplum teorileri gibi konular etrafında incelenmektedir.

Bu çalışmada sosyolojinin *'İlmu'l-Umrân* (Umran İlmi) adıyla İbn Haldun (1332-1406) tarafından icat edildiği düşünülürse, Sosyoloji biliminden önceki toplum fikri/ilmi/bilimi çabalarını "Sosyoloji öncesi Sosyolojiler"⁴ olarak adlandırmanın uygun olacağı varsayımından hareket edilmektedir. Bu durumda *Umran İlmi* ve *Sosyoloji* isimlerini saymazsak, bugünkü konusu itibarıyla müstakil bir bilim olarak Sosyoloji, aslında çok daha önceki zamanlarda Doğu'da ve Batı'da bazı fikir ve ilim adamları tarafından farklı biçimlerde icra edilmiştir. Bu kabul edilirse, toplumsal etkileşim, olay, olgu ve süreçleri sistematik ve ilmî bir perspektifle ele almayı, *Sosyoloji* kelimesini ilk defa kullanan Auguste Comte (1798-1857) ile başlatmak doğru bir yaklaşım olarak gözükmeyeceği gibi, *Mukaddime*⁵ adlı ünlü eseri ile ürettiği Umran İlmi salt sosyolojiye indirgenemezse de sosyolojiyi içinde barındırması dolayısıyla sosyolojinin ilk mimarı olan İbn Haldun ile başlatmak da doğru bir yaklaşım olarak görünmemektedir.⁶

Bu hususlardan hareket edildiğinde, Fârâbî'nin ürettiği toplum teorisinin bir sosyoloji barındırdığı ve bunun da işaret edilen "Sosyoloji öncesi Sosyoloji" çerçevesinde değerlendirilebileceği söylenebilir. Hiç şüphesiz bu sosyoloji, onun felsefesi içinde bir "sosyoloji"dir. Fârâbî'nin toplum analizlerine dikkatli bir bakış, o analizlerin farklı yerlerinde toplumsal hayatın zorunluluğu, toplum, siyaset, medine, medeniyet, din, ahlak vd. hakkında toplumsal gerçeklikten hareketle gözleme dayalı bir toplum görüşünün ortaya konulduğunu anlamayı sağlayacaktır.⁷

Bu çalışmada araştırmacı, Fârâbî'nin bilhassa "*Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*",⁸ "*es-Siyâsetu'l-Medeniyye*",⁹ "*Fusûlun Munteze'a*" (*Fusûlu'l-Medenî?*),¹⁰ "*Tahsîlu's-Sa'âde*",¹¹ "*İhsâ'u'l-'Ulûm*",¹² "*Kitâbu'l-Mille*",¹³ "*Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*"¹⁴ adlı eserlerine başvurmaktadır. Kuşkusuz yeri geldikçe Fârâbî'nin başka eserlerinden de yararlanılmaktadır, fakat onun toplum felsefesi ve sosyolojisiyle ilgili görüşleri daha çok zikredilen eserlerde yer almaktadır. Fârâbî felsefesinin toplum temasını anlamamıza katkı sunan başka belgeler de bu çalışmanın kaynakları arasında yer almaktadır.

1. EL-'İLMU'L-MEDENÎ (MEDENÎ İLİM: EL-'İLMU'L-MEDENİYYU)

⁴ Okumuş, "Medîneden Medeniyete Fârâbî'de 'Sosyoloji Öncesi Sosyoloji'", 127-195; Okumuş, *Din Sosyolojisi*; Okumuş, "Fârâbî Felsefesinde Toplumsal Kavramlar: Bir Başlangıç Çalışması", 841-858; Okumuş, "Fârâbî'nin Din Sosyolojisine Katkıları-Bir Giriş Denemesi-", 9-30

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Derviş el-Cüveydî, 2. Baskı (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1996).

⁶ Okumuş, "Medîneden Medeniyete Fârâbî'de 'Sosyoloji Öncesi Sosyoloji'", 127-195; Okumuş, *Din Sosyolojisi*, 21-26.

⁷ Okumuş, "Medîneden Medeniyete Fârâbî'de 'Sosyoloji Öncesi Sosyoloji'", 127-195; Okumuş, *Din Sosyolojisi*.

⁸ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, nşr. Ali Bû Melham (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1995).

⁹ Ebû Nasr el-Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, nşr. Ali Bû Melham (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1995).

¹⁰ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, thk. Fevzi Mitri Neccar (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1971).

¹¹ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde*, nşr. Ali Bû Melham (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1995).

¹² Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâ'u'l-'Ulûm*, nşr. Ali Bû Melham (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1996).

¹³ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, thk. Muhsin Mehdî, 2. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1991); Farabi, "Kitâbü'l-Mille", trc. Fatih Toktaş, *Divan Dergisi*, 12 (2002): 258-273.

¹⁴ Fârâbî, "Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde (Mutluluk Yoluna Yönelme)", *Fârâbî'nin İki Eseri*, trc. ve ed. Hanifi Özcan (İstanbul: İFAV. Yayınları, 2005), 159-190.

El-İlmu'l-Medenî (Medenî İlim), Hâce-i Sâni Fârâbî'nin toplum felsefesini anlamak için başvurulması gereken en önemli ilim, konu ve kavramlardan biridir. Medenî İlim, Fârâbî'nin ilimler tasnifindeki bağımsız ve kendine mahsus konusu olan özgün ilimlerden biri olarak karşımıza çıkar. Fârâbî'nin *İhsâ'u'l-'Ulûm*, *Kitâbu'l-Mille*, *Tahsilu's-Se'âde*, *Risâletu'l-Hurûf* adlı eserlerinde ele aldığı ilimlerden biri olan "el-İlmu'l-Medenî"nin konu bütününe bakıldığında, bu ilmin toplumu bir bütün olarak inceleyen ve belli düzeylerde sosyolojinin konularını ("sosyoloji"yi) ihtiva eden bir ilim olduğu anlaşılır.

Fârâbî, *İhsâ'u'l-'Ulûm*'da "el-İlmu'l-Medeniyyu" ilmini kendine özgü ilimler tasnifi içinde bağımsız bir başlıkla ele alır; yaptığı ilimler tasnifinde en son bölümde üç ilme yer verir: Bu ilimlerden ilki "el-İlmu'l-Medenî", ikincisi "'İlmu'l-Fıkh", üçüncüsü ise "'İlmu'l-Kelâm"dır.¹⁵ Fârâbî'nin bir yerde el-Felsefetu'l-Medeniyye olarak bahsettiği¹⁶ el-İlmu'l-Medenî, iradî fiillerle iradî sünnetleri, yani kural ve yasaları, hayat tarzlarını, saadeti, erdemleri, kötü fiilleri, şehirleri, toplumları, riyaseti, yani başkanlığı/yönetimi, yönetimde devamlılığı ve değişimi, toplumsal düzeni, toplumsal hastalıkları inceleme konusu yapar.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille* adlı risalesinde de "el-İlmu'l-Medenî" hakkında önemli bilgiler verir. Dindeki pratik hususlarda Fıkhın, "el-İlmu'l-Medeniyyu"nun bir unsuru olduğunu belirten Fârâbî'ye göre "el-İlmu'l-Medeniyyu", öncelikle mutluluğu, mutluluk olmadığı halde mutluluk sanılan mutluluğu ve gerçekte mutluluk olan mutluluğu, imarı, yerleşik hayatı, ahlakı, mutluluğa ulaştırın tutum ve davranışları araştırır.¹⁷ Fârâbî'nin yaklaşımında "el-İlmu'l-Medeniyyu, buna ilave olarak fiilleri, huyları ve iradî melekelerin hepsini en son noktasına kadar araştırıp inceler. Bütün bunların bir tek insanda bulunmasının ve bütün bunları bir tek insanın uygulamasının mümkün olmadığını, tersine bunların fiilen ortaya çıkarılmasının ve uygulanmasının bir toplulukta dağıtılıp paylaşılması ve işbölümüne gidilmesiyle mümkün olduğunu açıklar. Toplumu, toplulukları, toplumda birey ve grupların yardımlaşmalarını, eylemleri (el-ef'âl) ve iradî melekeleri (el-melekâtu'l-irâdiyye), toplumsal yardımlaşmayı, şehir topluluğunu, (cemâ'atun medeniye), ümmet toplumunu (cemâ'atun ümmiyyetun) ele alır.¹⁸

Anlaşılabacağı üzere Fârâbî, kendi felsefesi ve metafiziği içinde bir sosyoloji, bir toplum ilmi ortaya koymaktadır. Fârâbî, bu cümlelerden açıkça ortaya çıktığı gibi insanın davranışlarını, bir toplumsal evrende, başka insanlarla etkileşim halinde gerçeklikte ortaya koyduğunu, insanların imkânlarını, potansiyellerini, iradelerini, yapmak istediklerini; yalnızca toplumdaki diğer insanlarla yardımlaşmak suretiyle var olabileceklerini, yaşayabileceklerini; insanların kendi sorumluluk ve görev alanlarındaki işlerini birbirleriyle yardımlaşarak, paylaşımda bulunarak ve işbölümüne giderek yapabileceklerini; işte Medenî İlimin de bütün bunları araştırıp incelemekle görevli bir ilim olduğunu ifade eder.

Toplum felsefesinde siyasete önemli bir yer veren Fârâbî, İlm-i Medenî'nin, toplumsal bir varlık olan insan için gerekli olan paylaşımın; şehirde veya şehirlerde, ümmette veya

¹⁵ Fârâbî, *İhsâ'u'l-'Ulûm*.

¹⁶ Fârâbî, *İhsâ'u'l-'Ulûm*, 79-85.

¹⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 52-66; Fârâbî, "Kitâbü'l-Mille", 264-73.

¹⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 52-66; Fârâbî, "Kitâbü'l-Mille", 264-73.

ümmelelerde ortaklaşa uygulanmak üzere gerçekleştirilen iş bölümünün, yalnızca şehirde veya ümmette en yüksek mutluluğa ulaştırılan melekeler ile eylemleri yerleştiren ve yok olmamak üzere bunları korumaya çalışan riyaset/başkanlık/yönetim (ri'âse) ile sağlanabileceğini açıklayan bir ilim olduğu görüşündedir. Bu ilim açıklar ki, yönetimin bu işi yapmasını sağlayan meslek, sultanın mesleği ve sultanlık mesleğidir veya insanın sultan adına karşılık gelmek üzere verdiği ismin mesleğidir. Bu mesleğin işi ise siyâsettir (es-siyâse). Bu ilim, şehirde veya ümmette en yüksek mutluluğa ulaştırılan davranış, gidişat ve melekeleri yerleştiren ve onları koruyan reisliğin/yönetimin/başkanlığın, erdemli riyaset (er-ri'âsetu'l-fâdıla) olduğunu açıklar. İşte bu riyaseti oluşturan sultanlık mesleği erdemli sultanlık mesleğidir (el-mihnetu'l-melikiyetu'l-fâdıla). Bu meslekten meydana gelen siyaset ise erdemli siyasettir (es-siyâsetu'l-fâdıla). Bu siyasete boyun eğen şehir ve ümmet, erdemli şehir (el-medînetu'l-fâdıla) ve erdemli ümmettir (el-ummetu'l-fâdıla). Bu şehrin veya ümmetin üyesi olan insan ise erdemli insandır (el-insânu'l-fâdıla). Gerçekte mutluluk olan en yüksek mutluluğa ulaşmanın değil, özellikle bu dünya hayatında halkın iyilik sandığı iyiliklerden birini elde etmenin amaçlandığı yönetim, sultanlık mesleği ve siyaset erdemli değildir, aksine bu yönetime câhilî yönetim (ri'âsetun câhiliyyetun), câhilî siyaset (siyâsetun câhiliyyetun) ve câhilî meslek (mihnetun câhiliyyetun) denir. Hatta buna saltanat (el-mülk) da denmez, çünkü eski bilginlere göre saltanat, erdemli bir sultanlık mesleğidir. Câhilî yönetimin yerleşmesine yol açan eylem ve melekelerle boyun eğen şehir veya ümmete, câhilî şehir veya ümmet (el-medînetu evi'l-ummetu'l-câhiliyye) denir. Bu şehrin üyesi olan bir insana da câhilî insan (el-insânu'l-câhiliyyu) adı verilir. Bütün bunları ele alan, araştıran ilim, Medenî İlimdir. Bu bağlamda Medenî İlim; şehirleri, toplulukları, küçük toplulukları, büyük toplulukları, erdemli şehirleri, erdemsiz şehirleri, yönetim tiplerini, iyi ve erdemli yönetimleri, kötü yönetimleri, erdemli şehir ve toplumdaki sosyal etkileşimleri, cahili şehir (medînetun câhiliyyetun, çoğulu: el-mudunu'l-câhiliyye) ve toplumdaki toplumsal etkileşimleri, ilk başkan (er-ra'îsu'l-evvel) ile halk arasındaki etkileşimi, yöneticilik veya sultanlık mesleğinin toplum tiplerine ve toplumsal şartlara göre değişen boyutlarını, yöneticinin eğitimini, toplumda ve yönetimde değişimi, bozulmayı, insanlar ve dolayısıyla yöneticiler arasındaki mertebeleri ve hiyerarşik ilişkileri konu edinir.¹⁹

Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille* adlı eserinde el-'Ilmu'l-Medenî hakkında bilgi vermeye devam ederken bu ilmin, erdemli toplumun parçaları arasında olması gereken uyum, bağlantı, düzen ve işbirliğini belirtir. Fârâbî'ye göre Medenî İlim, insanların arzulanan hedefe ve en yüce mutluluğa (es-se'âdetu'l-kusvâ) ulaşmalarının ancak şehirlerde insanların görüşlerini, inançlarını ve eylemlerini birleştiren, şehirlerin bölümlerini uyumlu hale getiren, birbirleriyle bağlantılandıran, düzeni sağlayan ve bunun yanında şehirlerin eylemlerinin işbirliği içinde gerçekleşmesini sağlayan ve yardımlaşmayı gerçekleştiren ortak bir dinin (milletun muştareketun) bulunmasıyla mümkün olduğunu açıklar.

Fârâbî, *Tahsilu's-Se'âde* isimli eserinde "el-'Ilmu'l-İnsâniyyu" ve "el-'Ilmu'l-Medeniyyu" kavramsallaştırmasını kullanır ve bunlarla mutluluk arasında ilişki kurar. Bu eserde aynı yerde "el-hayevânu'l-insiyyu" ve "el-hayevânu'l-medeniyyu" kavramlarını kullanır.²⁰ Fârâbî'ye göre; bu ilim, toplumsal etkileşimi, iletişimi, komşuluk ilişkilerinin ve toplumsal hayatın

¹⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 52-66.

²⁰ Fârâbî, *Tahsilu's-Saâde*, 43-47.

zorunluluğunu, bundan dolayı insana insanî canlı (el-hayevânu'l-insiyyu) ve medenî canlı (Toplumsal canlı: el-hayevânu'l-medeniyyu) adı verilmesini araştırır. Burada aklî ilkeleri ve insanın bu kemale doğru kendileriyle gayret ettiği eylem ve yetileri araştıran başka bir ilim ve başka bir bakış/görüş ortaya çıkar; sırayla İnsan İlmi (el-'Ilmu'l-İnsâniyyu) ve Medenî İlim (el-'Ilmu'l-Medeniyyu) doğar.²¹

Anlaşılmaktadır ki, Fârâbî'ye göre Medenî İlim, insanlar arasındaki ilişki veya bağların üzerine kaim olan eylemler, yetiler ve aklî ilkeleri araştırır. Bu kabul edildiği takdirde, el-'Ilmu'l-Medeniyyu İlmi'nin, toplum ve siyasete dair bazı konularda Fârâbî'den farklı düşünen²² İbn Haldun'un 'Ilmu'l-'Umrân' İlmine²³ de katkıda bulunarak sosyolojinin gelişimine katkı yaptığı söylenebilir.

Fârâbî, yine *Tahsîlu's-Se'âde* kitabında "el-'Ilmu'l-Medeniyyu" başlığı açarak bu ilmin şehirlileri (ehlu'l-mudun), medenî toplumu (el-'ictimâ'u'l-medeniyyu: şehir toplumu: toplumsal grup), şehirlerdeki (el-mudun) medenîlerin (el-medeniyyîn) biraraya gelerek toplum kurmalarıyla (ictimâ'u'l-medeniyyîn) ortaya çıkan bütünü (el-cümle) incelediğini ifade eder.²⁴

Toplum teorisyeni filozofumuz el-'Ilmu'l-Medeniyyu ifadesini *Risâletu'l-Hurûf* veya *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinde de kullanır. Fârâbî'ye göre "kategorilerin (el-ma'kûlât) içerdiği şeylerin bir kısmı insan iradesiyle, bir kısmı da insan iradesinin dışında var olur. İnsan iradesiyle var olanları el-'Ilmu'l-Medenî araştırırken insan iradesinin dışındakileri ise tabiat ilmi (el-'Ilmu't-Tabî'î) araştırır."²⁵ Bu ifadelerden anlaşılabilir üzere filozofumuzun bu ilimle ilgili tanımı, bu ilmin aslında bugün için sosyal bilimlere yakın anlamda kullanıldığını göstermektedir.

Fârâbî, görüldüğü üzere el-'Ilmu'l-İnsâniyyu ve el-'Ilmu'l-Medeniyyu'dan bahseder. Birincisinin bugünün Türkçesine İnsan İlmi, ikincisinin ise Şehir/Site İlmi, Medenî İlim veya Toplumsal İlim veyahut da Toplum İlmi olarak çevrilmesi mantıklıdır. Fârâbî'nin kimi zaman "medenî" kelimesini sıfat olarak kullandığı başka yerlere dikkatlice bakılırsa, bu şekilde anlamın daha doğru olduğu anlaşılabilir. Mesela cismanî ilkeler (el-mebâdî'u'l-cismânîyyu) ve tabîî ilkeler (el-mebâdî'u't-tabî'îyyu) kavramsallaştırmasının yanında bir de medenî ilkeler (el-mebâdî'u'l-medeniyye) ifadesini kullanır.²⁶ Bu "medenî ilkeler" ifadesinin, "toplumsal ilkeler" olarak çevrilmesinin Türkçede daha doğru bir karşılık olduğu düşünülebilir. Ayrıca konuları incelendiğinde de el-'Ilmu'l-Medeniyyu kavramsallaştırmasının, Şehir İlmi, Toplum İlmi/Toplum Bilimleri veya Medenî İlim olarak çevrilmesini haklı çıkaracak boyutlarda olduğu görülür. Dolayısıyla bu kavramın, Batı dillerine, özellikle Latince ve İngilizce çevirileri (political science)²⁷ esas alınarak "siyaset felsefesi" (political science) olarak çevrilmesi çok doğru görünmemektedir. Bu ilmin Fârâbî'nin izah ettiği şekliyle insanlar arası bağlar, etkileşimler,

²¹ Fârâbî, *Tahsîlu's-Saâde*, 43-44.

²² Bk. Şenol Korkut, "İbn Haldûn'un 'es-Siyâsetu'l-Medeniyye' Teorisini Eleştirisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15 (2006): 115-140.

²³ İbn Haldun, *Mukaddime*, 42-44.

²⁴ Fârâbî, *Tahsîlu's-Saâde*, 46-47.

²⁵ Farabi, *Kitâbu'l-Huruf: Harfler Kitabı*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 9.

²⁶ Fârâbî, *Tahsîlu's-Saâde*, 90.

²⁷ Örneğin bk. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, İng. trc. Muhsin Mahdi (New York: The Free Press of Glencoe, 1962), 23, 24.

şehir türleri, toplum türleri, yönetim biçimleri, toplumun problemleri gibi konularına bakıldığında, bu konuların toplum, şehir, kültür ve siyasetle ilgili birçok konuyu içine aldığı anlaşılmaktadır. Siyasetin Fârâbî'nin genel sosyolojisi içinde önemli bir yer tuttuğu doğrudur; ancak o siyaseti toplum hayatı içinde ve bağlamında ele alır. Kaldı ki Fârâbî, siyaset ve felsefe kavramlarını ayrıca yeri geldikçe kullanır. Ayrıca bir kitabının başlığı olan “*es-Siyâsetu'l-Medeniyyetu*”²⁸ ifadesinde olduğu gibi şehir, medeniyet veya toplumda siyaset olgusunu siyaset kavramıyla ifade eder. Eğer bugünkü anlamda bir siyaset felsefesi karşılığında bir kavram kullanmayı murat etmiş olsaydı, muhtemelen doğrudan siyaset felsefesi tabirini kullanmayı tercih ederdi. Ayrıca *İhsâ'u'l-'Ulûm*'da “*es-Felsefetu'l-Medeniyyu*” ifadesini kullanır.²⁹ Bu ifade de Şehir veya Toplum Felsefesi olarak karşılanabilir.

Bütün bunlardan dolayı el-'İlmu'l-Medenî'yi mutlaka Türkçeye çevirmek gerekirse, “Medenî İlim”, yani “Şehir/Site/Polis/Civitas/Medeniyet İlmî”, “toplum ilmi”, “toplumsal ilim” ya da hatta kısaca Toplum İlmî ile karşılamak daha doğru olabilir. Aslına bakılırsa, mutlaka çevirmek de gerekmez. Orijinaliyle “Medenî İlim” veya “el-'İlmu'l-Medeniyyu” olarak kullanılabilir. Bu ifadeyi “Siyaset İlmî” olarak çevirmek indirgemecilik olur. Kaldı ki Fârâbî'nin “*es-Siyâsetu'l-Medeniyye*” (Medenî Siyaset: Şehir/Site/Polis/Civitas/Medeniyet Siyaseti) terimini kullanması, “el-'İlmu'l-Medeniyyu” teriminin “Siyaset İlmî” veya “Siyaset Felsefesi” diye çevrilmesinin yanlışlığı/eksikliğini göstermektedir. Gerçi Fârâbî'nin siyasete yüklediği anlama ve siyaseti toplumsal bağlamda ele alış tarzına bakılırsa, o da toplum ilmiyle ilgili bir kavramsallaştırmadır.

Son tahlilde denilebilir ki, Fârâbî, “el-'İlmu'l-Medeniyyu” terimiyle, kendi felsefesi ve metafiziği içinde bir *toplum ilmi*, “toplum bilimi”, “sosyoloji” ortaya koymakta, toplum teorisi geliştirmekte, genel sosyoloji, şehir sosyolojisi, medeniyet sosyolojisi, siyaset sosyolojisi, küresel sosyoloji, aile sosyolojisi, dil sosyolojisi, din sosyolojisi, ahlak sosyolojisi ve eğitim sosyolojisi gibi alanlara önemli katkılarda bulunmaktadır.

Fârâbî'nin “el-'İlmu'l-Medeniyyu” adıyla sınırlarını çizmeye ve konularını belirlemeye çalıştığı ilim, belli ölçülerde “sosyolojik bakış açısı ve okuma”yla sosyolojinin konularını içerirken, ondan yaklaşık dört asır sonra yaşamış olan İbn Haldun, konusu toplum ve toplumsal ilişkiler olan “*İlmu'l-Umrân*” adında yeni bir ilim tesis etmiş ve Fransa'daki modern sosyolojiden yüzyıllarca önce sosyolojinin temellerini atmıştır. İbn Haldun, Umran İlmî'yle “nesnel” bir toplum teorisi geliştirmiş ve modern sosyolojiden çok önceleri Fârâbî'nin “Sosyoloji öncesi Sosyoloji”sinin ötesine geçerek Sosyoloji adına önemli bir konum elde etmiştir.³⁰

Fârâbî'nin el-'İlmu'l-Medeniyyu kapsamında felsefesi içinde ortaya koyduğu “sosyoloji”sinin ana karakterleri şu şekilde tespit edilebilir:

1.1. Şehir, medeniyet, siyaset, toplumsal ilişki temelli bir sosyoloji

Fârâbî'nin sosyolojisinin en önemli karakteristik özelliklerinden biri, medine ve medeniyet temelliliktir. Filozof, toplumu şehirde medeniyet üzere biraraya gelmiş insanların

²⁸ Ebû Nasr el-Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, nşr. Ali Bû Melham (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1995).

²⁹ Fârâbî, *İhsâ'u'l-'Ulûm*, 82.

³⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 40-47; Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, 3. Baskı (İstanbul: İz Yayınları, 2017).

meydana getirdiği topluluklar ve bu toplulukların meydana getirdiği toplum (ümme) ekseninde inceler. Filozof'un toplum teorisinde siyaset ve toplumsal ilişkiler de çok önemli boyutlar olarak karşımıza çıkarlar.

1.2. Organizmacı bir sosyoloji

Düşünürümüzün sosyolojisi, organizmacıdır. Sosyolojiye katkı yaptığı eserlerinin hemen tamamında toplum ve toplumsal hayatı insan organizmasına benzeterek açıklamaya ve anlamaya çalışır. Mesela şehir sosyolojisinin temel konularının ele alındığı *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila* adlı eserinde bu açıkça görülür.³¹ Ayrıca *Fusûlun Munteze'a* (Fusûlu'l-Medenî) adlı risalesinde aile ve şehir, insan organizması veya anatomisinden hareketle tahlil edildiği gibi, sultan veya devlet adamının, yönetici veya siyasetçinin şehri ve toplumu yönetmesi de insan organizmasından hareketle izah edilir.³² Yöneticinin veya liderin insan bedenini tedavi eden doktora benzetilmesi³³ de organizmacı yaklaşım kapsamında değerlendirilebilir.

1.3. Toplum iradesinin vurgulandığı bir sosyoloji

Fârâbî, toplumu insan organizmasına benzeterek ele alır, fakat onun toplumun iradesine ve iradesini istediği yönde kullanma (ihtiyar) yönüne vurgu yapması toplumu büsbütün organizmayla özdeşleştirmedini gösterir.

1.4. İhtiyaçlar teorisinin geçerli olduğu bir sosyoloji

Filozof, toplumun ve toplumsal hayatın varlığının insanlar için zorunluluğunu insanların birbirlerine muhtaç olmalarıyla izah eder.³⁴ Bu, onun toplumun zorunluluğunu ihtiyaçlar teorisine göre anladığını gösterir.

1.5. İş bölümüne dayalı bir sosyoloji

Düşünürümüzün toplum teorisine bakıldığında, toplumsal hayatın devamı için işbölümünün gerekliliğinden bahsettiği görülür. Toplumda herkes, farklı işler yapar ve toplumsal aktörler, hayatta bu farklı işlerden dolayı farklı kimselerle yardımlaşmaya muhtaçtırlar.

1.6. İdeal tipleştirme yaklaşımını ihtiva eden bir sosyoloji

Fârâbî, toplum görüşünde ideal tipleştirme yaklaşımına başvurarak toplumsal gerçekliğe dair kavramsallaştırmalar yapar, toplumsal olay ve olguları, toplumsal kurum ve grupları, toplumları ideal tiplere ayırır, tasnife tâbi tutar ve öyle açıklar. Örneğin gerek şehir (küçük toplum), ümme (orta toplum) ve ma'mûra (büyük toplum) biçimindeki tipleştirmesinde, gerekse tam/mükemmel/kâmil toplumlar ve tam/mükemmel/kâmil olmayan toplumlar tipleştirmesinde aslında genel olarak köy, mahalle, sokak ve ev ile şehir, ümme ve el-ma'mûra bağlamında toplumu çeşitli tiplere ayırarak ele alır.

2. TOPLUMSAL HAYATIN ZORUNLULUĞU

"Sosyoloji öncesi sosyolojiler" denildiğinde akla ilk gelebilecek ilim insanlarından biri olan Fârâbî, toplum ve toplumsal hayata dair önemli tespit ve tahlillerde bulunmuştur. Medîne

³¹ Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, 112-121.

³² Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 24-30, 41 vd.

³³ Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 24-26 vd.

³⁴ Bk. Çelikkol, "Farabi'nin Toplum Görüşü", 103.

ve medeniyet teorisyeri Fârâbî, insanı sosyal bir varlık olarak görür ve ele alır. Bu düşünce, antik Yunan filozofu Aristoteles'te "anropon zoon politikon" (İnsan toplumsal bir canlı/varlıktır), bazı filozofların yaklaşımında "el-insânu medeniyyun bi'tab'" (insan doğası gereği toplumsaldır),³⁵ 'İlmu'l-'Umrân'ın ("Sosyoloji"nin) kurucusu İbn Haldun'da "el-ictimâ'u'l-insâniyyu darûriyyun" (insan için toplum zorunludur) şeklinde ifade edilir.³⁶ İbn Haldun'a göre insanın toplum (el-'ictimâ') halinde yaşaması zorunludur ve umrân (el-'umrân) da bu anlamı içerir. Bu, filozofların terminolojisinde ise ictimâ', medîne (el-medîne), yani şehir veya medeniyete karşılık gelir.³⁷

Fârâbî, toplumsal hayatın insan için zorunlu bir durum olduğu görüşündedir. Ona göre insanlardan (nâs) her biri, varlığını devam ettirmek ve en üstün mükemmelliklere ulaşmak için, hepsini tek başına temin etmesi mümkün olmayan pek çok şeye muhtaç olarak yaratılmıştır. Dolayısıyla insan, ihtiyaç duyduğu bu şeylerin her birini elde edebilmek için bir topluma (kavm) muhtaçtır ve her insanın bir başkası karşısındaki durumu da böyledir. Bu sebeple insanın, tabii yaratılışının varlık sebebi olan mükemmelliğe ulaşması ancak birbirleriyle yardımlaşan pek çok topluluğun (cemâ'a) bir araya gelmeleri (ictimâ'ât) ve her birinin diğerinin varlığının devamı için ihtiyaç duyduğu şeyi sağlamasıyla mümkündür. İnsan nüfusunun artışının, insanların yeryüzünün bayındır kısmında (el-ma'mûra) toplanarak kimi mükemmel/tam (kâmile), kimi tam olmayan (gayru'l-kâmile) insan topluluk/grupları (el-ictimâ'âtu'l-insâniyye) oluşturmalarının sebebi budur.³⁸

Muallim-i Sâni, benzer görüşleri *es-Siyâsetu'l-Medeniyye* adlı eserinde de ortaya koyar. Sosyal teorisyenimiz bu eserinde "el-'İctimâ'âtu'l-Medeniyye" (Şehir Toplulukları/Medenî Topluluklar) başlığı altında toplumun insanlar için zorunluluğunu, insanın çeşitli toplum ve toplumsallık tipleri içinde toplumsal bir varlık oluşuyla açıklamaya ve anlamlandırmaya çalışır.³⁹

Fârâbî, özgün yönleriyle dikkati çeken toplum teorisinde insanın toplumsallaşma ve toplumsallaşma sürecinde yardımlaşmaya ve işbölümüne ayrı bir önem verir. *El-Medînetu'l-Fâdila*'da yardımlaşmanın ve yardımlaşmak için biraraya gelip topluluk oluşturmanın insan için ne kadar önemli olduğunu ifade ederken,⁴⁰ *Kitâbu'l-Mille*'de yardımlaşma ve işbölümünü birlikte ele alarak insan için yardımlaşma, paylaşma ve işbölümünün zorunlu olduğunu ve bunların da insanı zorunlu olarak toplum halinde yaşamaya götürdüğünü vurgular.⁴¹

Esasen filozofumuzun ifadeleri dikkatlice incelendiğinde, toplum olma zorunluluğunun arkasındaki asıl saikin *mutluluk* olduğu anlaşılır. İnsan mutluluğa erişmek için başka insanlarla yardımlaşmaya ve dolayısıyla biraraya gelip toplum kurmaya muhtaçtır. Fârâbî, genel anlamda insanların, gerçekten mutluluğu elde etmelerini sağlayacak şeyler konusunda yardımlaşmak üzere biraraya geldiklerini söylediğine göre, onun yaklaşımında

³⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, 47.

³⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 47.

³⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 47.

³⁸ Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, 112-113.

³⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, 73.

⁴⁰ Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, 112-113.

⁴¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 1991, s. 53-54; Farabi, "Kitâbu'l-Mille", 265.

toplum olma zorunluluğunun asıl nedeninin mutluluk olduğu söylenebilir.⁴² O halde Fârâbî'nin sosyolojisinde toplum, mutluluk için araçtır; fakat o olmazsa mutluluğun elde edilemeyeceği bir araçtır. Son tahlilde toplum, insan için kaçınılmaz bir zorunluluktur.

İnsan, mutluluk, ihtiyaç, yardımlaşma, cemaat, ictimâ', ictimâ'ât, kavm, fitrat, ma'mûra, büyük toplum, orta toplum, küçük toplum, tam topluluk ve tam olmayan topluluk gibi anahtar kavramlardan oluşan Fârâbî'nin toplum felsefesinde dikkati çeken önemli hususlar, maddeler halinde şöyle sıralanabilir:

1. İnsanlar, hayatlarını sürdürebilmeleri, en üstün mükemmeliğe, mutluluğa erişebilmeleri için birçok şeye muhtaçtırlar.

2. İnsanın yaratılışı gereği muhtaç olduğu şeyleri tek başına temin etmesi mümkün değildir.

3. O halde insan, ihtiyaç duyduğu şeylerin her birini elde edebilmek için başka insanlara ve dolayısıyla bir topluluğa muhtaçtır.

4. İnsanın bir topluluğa girmesi de bunun için yeterli değildir; çünkü insanın, tabii yaratılışının (fitrat) varlık sebebi olan mükemmelliğe (kemâl) erişmesi, ancak pek çok topluluğun (cemâ'atun kesîra) birbirleriyle yardımlaşmak üzere (mute'âvinîn) bir araya gelmeleri (ictimâ'ât) ve her birinin diğerinin varlığının devamı için ihtiyaç duyduğu şeyleri sağlamasıyla mümkündür.

5. Yardımlaşma ve ihtiyaçların karşılanmasıyla toplumdaki herkesin varlığını sürdürmesi ve mükemmelliğe ulaşması için gerekli bütün ihtiyaçları karşılanmış olur.

6. İşte insan nüfusunun (eşhâsu'l-'insân) artmasının ve insanların yeryüzünün bayındır kısmında (el-ma'mûra) toplanarak kimisi mükemmel/tam (kâmile) kimisi tam olmayan (gayru'l-kâmile) insan topluluk/grupları (el-'ictimâ'âtul-'insâniyye) oluşturmalarının sebebi budur.

7. Toplum kurmak bir amaçla mümkün olur.

8. Toplum bir mekânda, bir coğrafyada kurulur.

Bu maddeleri daha kısa bir şekilde kavramlarla şöyle ifade etmek mümkündür:

İnsan – yaşam – en üstün mükemmellik – ihtiyaç – yardımlaşma – biraraya gelmeler/topluluklar – amaç – mekân - tam toplum – tam olmayan toplum.

Fârâbî'nin burada ortaya koyduğu toplum teorisinin özgün olduğu açıktır. İhtiyaçlar teorisine göre bir toplum teorisi geliştirmeye çalıştığı anlaşılan Fârâbî, toplumun varlığını doğası gereği insan için zorunlu görmektedir.

Belirtmek gerekir ki, toplumun gerekliliğinin izahı, Fârâbî'nin "sosyolojisi"nde felsefî yaklaşımla içiçe iken, İbn Haldun'da pür sosyolojiktir. Anlaşılan o ki, İbn Haldun, Fârâbî'nin ictimâ, medîne, ma'mûra, medeniyet gibi kavramlarından ve toplumun insan için gerekliliğine dair açıklamalarından yararlanarak nesnel bir toplum tanımı ve yaklaşımına varmıştır. Bu hususu, İbn Haldun'un toplum izahı biraz daha anlaşılır kılabilir. İbn Haldun'a göre, öncelikle insan için toplum zorunludur (el-'ictimâ'u'l-'insâniyyu darûriyyun). Filozoflar bunu, "insan tabiatı gereği medenîdir" (el-'insânu medeniyyun bi'tab') sözüyle ifade etmişlerdir. Yani insan için ictimâ'/sosyal hayat/birarada yaşamak (el-'ictimâ') bir zorunluluktur; filozofların

⁴² Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, 113.

terminolojisinde bu ictimâ' (el-'ictimâ') medîne/medeniyettir (el-medîne). Umranın (el-'umrân) anlamı da budur. İnsan yaratılışı gereği gıdaya muhtaçtır. Fakat insanlardan bir kişinin gücü, muhtaç olduğu söz konusu gıdayı elde etmeye yetmez. Hayatını devam ettirmesi için bu gıdanın asgari olan kısmını bile tek başına temin edemez. Bu gıdanın, varsayılabilir en az miktarını ele alalım, bu miktar örneğin bir günlük rızık kadar buğday olsun. İşte bu kadarlık az bir miktar bile onu öğütme, hamur yapma ve pişirme gibi birçok zahmet ve muameleden sonra hâsıl olur. İnsan, bu üç işten her biri için bir takım alet edevata ihtiyaç duyar. Bunlar ise, demirci, marangoz ve çömlekçi gibi farklı sanatları icra eden şahıslar olmadan var olmaz. Ayrıca her insan, kendini savunmak (ed-difâ') için de hemcinsinin yardımına (el-'isti'âne) muhtaç olur. Öyleyse bütün bu hususlarda, kendi cinsinden olan kimselerle yardımlaşmak (ette'âvun) zorundadır. Bu yardımlaşma olmadığı müddetçe kendisi için erzak ve gıda hâsıl olmadığı gibi hayatı da tam ve düzgün olmaz. Bu demektir ki, ictimâ (toplama, toplumsal hayat, toplumsallık, toplum) insan nevi için zaruridir (el-ictimâ' darûriyyun li'n-nev'ı'l-insâniyyu).⁴³

Görüldüğü üzere İbn Haldun'un toplum yaklaşımı, Fârâbî'nin ve başka filozofların yaklaşımından yararlanılarak elde edilmiş olmakla birlikte sosyolojinin nesnesi olarak toplumu içermektedir. İbn Haldun'un yaklaşımında insanın toplumsal yönü, mutluluk, yüksek amaç vs. gibi metafizik, felsefî veya soyut gerekçeler kısmına sahip değildir. Onda doğrudan doğruya insanın gıda ihtiyacı ve kendini koruma ve savunma ihtiyacının insanlarla yardımlaşma ve biraraya gelme durumunu zorunlu hale getirdiği belirtilmektedir. Elbette bu kısımda Fârâbî ile hemen hemen aynı yaklaşıma sahiptirler. Fakat İbn Haldun'un şehir, medeniyet, ictimâ ve umrân ile aynı anlam dairesi içinde ele aldığı toplumun insan için zaruri/zorunlu olduğunu belirtmesi özgün olup, Fârâbî'nin felsefesi içinde yer alan "sosyoloji öncesi sosyoloji"ye göre net bir sosyolojidir.

3. FARKLI TOPLUMLARA AYRILMANIN SEBEPLERİ

Fârâbî, insanların farklı toplumlara (ümmetlere) ayrılmalarını kendi yaklaşımıyla *es-Siyâsetu'l-Medeniyye* adlı eserinde "Hasâisu'l-'Umem ve Esbâbu İhtilâfi'l-'Umem" başlığı altında ele alır. Ona göre kâmil/yetkin/tam insan topluluğu (el-cemâ'atu'l-insâniyyetu'l-kâmile) mutlak surette toplumlara (ümmetlere) ayrılır. Toplum (el-umme) toplumdan (el-umme) iki tabii şey olan tabii yaratılış/yapı ve tabii karakter/huy ile ve de tabii olmayan etken olarak dil ile ayrılır.⁴⁴

Anlaşıldığı kadarıyla Fârâbî, toplumsal farklılaşmada ve toplumların birbirlerinden farklılaşmalarında astronomik ve astrofizik etkilerin olduğu görüşündedir; fakat belirtmek gerekir ki Fârâbî, insan davranışlarıyla gökyüzünde meydana gelen olaylar arasında birebir bağlantı ve illiyet (nedensellik) ilişkisi kurulmasına da bir o kadar karşıdır. O, astrolojik yaklaşımla evrende meydana gelen olaylar ile dünyada insanların durumlarının farklı olduğunu belirtir. Örneğin yıldızların hareketleriyle insanların davranışlarının belirlendiği gibi bir düşüncenin bir rastlantıyı veya rastlantıları yanlış yorumlamak veya görmekten ileri

⁴³ İbn Haldun, *Mukaddime*, 47.

⁴⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, 74-76.

geldiğini ifade eder. “Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler” adlı risalesinde bu konudaki, yani astroloji konusundaki genel geçer popüler yaklaşımları eleştirel olarak ele alır.⁴⁵

Fârâbî'nin toplumların birbirlerinden farklılaşmasının temel etkenlerinden olan tabii yaratılış/yapı ve tabii karakter/huy üzerinde coğrafyanın, havanın, iklim şartlarının, gıda ve su özelliklerinin de etkili olduğu görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶ Bu görüşün de çeşitli isimlerle modern klasik sosyoloji ekolleri içinde belli bir yere sahip olduğu bilinmektedir.

Fârâbî'nin toplum farklılaşmalarında dili, önemli bir etken olarak sayması ve tabii olmayan ve kazanılan bir özellik olarak zikretmesi de dikkati çekmektedir. Dil, toplum farklılaşmalarında elbette önemli bir etkidir. Anlaşılmaktadır ki Fârâbî dili toplumsal bir olgu olarak ele almakta ve dilin kaynağında toplumsal uzlaşmayı görmektedir. Her toplum, kültürü, duygu boyutu, ses organları, eşyaya yaklaşımı, eşyanın isimlerini ifade etme tarzı bakımlarından farklı olduğu için farklı toplum tipleri ortaya çıkar.⁴⁷

4. TOPLUM TİPOLOJİSİ

Fârâbî, toplum teorisinde ayrıca *tipolojik yaklaşım*la toplumları farklı tiplerde ele alır. Onun tipolojisinde toplumlar öncelikle tam/mükemmel (kâmil) toplumlar ve tam/mükemmel olmayan (gayr-i kâmil, nâkıs) toplumlar diye ikiye ayrılmaktadır. Bu iki toplum tipinin her biri de kendi içinde farklı türlere sahiptir.

Tam/mükemmel/yetkin/kâmil (kâmile) insan toplulukları büyük, orta ve küçük olmak üzere üç tiptir. Büyük toplum (el-'uzmâ), bütün cemaat topluluklarının yeryüzünün bayındır kısmında (el-ma'mûra) biraraya gelerek oluşturduğu toplumdur (ictimâ'âtu'l-cemâ'a). Orta toplum (vustâ), yeryüzünün bayındır bölgesinin bir bölümündeki bir ümmet topluluğudur (ictimâ'u ümmet). Küçük toplum (suğrâ) ise, herhangi bir ümmetin oturduğu coğrafyanın bir parçasında şehir halkının bir araya gelerek oluşturduğu topluluktur (ictimâ'u ehli'l-medîne). Tam/mükemmel/yetkin/kâmil olmayan (ğayru'l-kâmile) insan toplulukları ise, köy halkının birlikteliği/topluluğu (ictimâ'u ehli'l-karye), mahalle halkının birlikteliği/topluluğu (ictimâ'u ehli'l-mahalle), sokaktaki topluluk (ictimâ' fî sikke) ve evdeki topluluktur (ictimâ' fî menzil). Bunların arasında en küçük gayr-i kâmil topluluk evdeki topluluktur. Mahalle ve köy birlikte şehir halkı için vardır. Fakat köyün şehirle ilişkisi, şehrin hizmetkârı olması itibarıyla, mahalle ise şehrin bir parçası olmak itibarıyla şehre aittir. Sokak mahallenin, ev ise sokağın bir parçasıdır. Ayrıca şehir, ümmetin (orta toplumun) oturduğu toprakların, ümmet ise yeryüzünün bayındır bölgesinde yaşayan bütün insanların/ma'mûra ehlinin cümlesinin bir parçasıdır.⁴⁸

Bu tipolojinin aynısı bazı farklı ifadelerle *es-Siyâsetü'l Medeniyye'* de de mevcuttur.⁴⁹ Bu eserde Fârâbî, “el-İctimâ'âtu'l-Medeniyye” başlığı altında yaptığı tipolojide kâmil insan

⁴⁵ Fârâbî, “Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler”, trc. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 183-192.

⁴⁶ Bk. Mehmet Dağ, “Fârâbî'nin İki Yapıtı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15 (2003): 41.

⁴⁷ Farabi, *es-Siyâsetü'l Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, tr. Mehmet S. Aydın v.dğr., 2. Baskı (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012); Fârâbî, *Risâletü'l-Hurûf*, erişim: 15 Eylül 2014, <http://www.muslimphilosophy.com/#people>; Mustafa Yıldız, “Farabi'de Dil-Mantık ve Kültür”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 14 (2012): 93-120.

⁴⁸ Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, 112-113.

⁴⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 73-74.

topluluklarının (el-cemâ'âtu'l-insâniyye) üçe ayrıldığını ve bunların da büyük, orta ve küçük toplumlar olduğunu; büyük toplumun (el-cemâ'atu'l-'uzmâ) birçok ümmetin toplanıp yardımlaşarak oluşturduğu bir toplum (cemâ'a) olduğunu, orta toplumun ümmet, küçük toplumun ise şehir olduğunu; şehir toplumunun (el-cemâ'atu'l-medeniyye) da ümmetin bir parçası olduğunu ve dolayısıyla ümmetin kendi içinde farklı şehirlere ayrıldığını belirtir. Aynı şekilde tipolojisinin diğer kısımlarını da zikreder.

Fârâbî'nin toplum tipolojisini bir bütünlük halinde şöyle vermek mümkündür:

4.1. Tam/yetkin Toplumlar (el-cemâ'âtu'l-kâmile)

1.1. Küçük toplum: Şehir toplumu (el-ictimâ'u'l-medenî)

1.1.1. Erdemli şehir (el-medînetu'l-fâdıla)

1.1.2. Erdemli şehrin zıtları (mudâddâtu'l-medîneti'l-fâdıla)

1.1.2.1. Cahil şehir (el-medînetu'l-câhile)

1.1.2.1.1. Zaruret şehri (el-medînetu'z-darûriyye)

1.1.2.1.2. Zenginlik şehri (el-medînetu'l-beddâle)

1.1.2.1.3. Bayağlık ve düşüklük şehri (medînetu'l-hisse ve's-sükût)

1.1.2.1.4. Şeref şehri (medînetu'l-kerâme)

1.1.2.1.5. Üstünlük şehri (medînetu't-teğallub)

1.1.2.1.6. Demokratik şehir (el-medînetu'l-cemâ'iyye).

1.1.2.2. Fâsık şehir (el-medînetu'l-fâsıka)

1.1.2.3. Değişikliğe uğramış şehir (el-medînetu'l-mubeddile)

1.1.2.4. Sapkın şehir (el-medînetu'd-dâlle).

1.2. Orta toplum: Ümmet toplumu

1.2.1. Erdemli ümmet (erdemli toplum: el-ummetu'l-fâdıla)

1.2.2. Cahil ümmet (erdemsiz toplum: el-'ummetu'l-câhile)

1.3. Büyük toplum: Ma'mûra toplumu (el-ictimâ'u'l-ma'mûra: el-ma'mûra mine'l-ard küllihâ)

1.3.1. Erdemli ma'mûre (el-ma'mûratu'l-fâdıla)

1.3.2. Cahil ma'mûre (erdemsiz ma'mûra)

4.2. Tam Olmayan Toplumlar (el-cemâ'âtu ğayru'l-kâmile: el-ictimâ'âtu'n-nâkisa)

2.1. Köy topluluğu (ictimâ'u ehli'l-karye: el-ictimâ' fî'l-kurâ)

2.2. Mahalle topluluğu (el-ictimâ'u ehli'l-mahalle: el-ictimâ' fî'l-mehalle)

2.3. Sokak topluluğu (ictimâ' fi sikke: el-ictimâ' fî's-sikke)

4.3. Ev topluluğu (ictimâ' fi menzil: el-ictimâ' fi menzil: el-ictimâ'u'l-menzilî).⁵⁰

Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille* adlı risalesinde, toplumları ayrıca şöyle tipleştirir: "Toplum (el-cem') ya aşiret (aşîra), ya şehir (medîne) veya bölge (suk'), ya büyük bir toplum (ummeten azîme) veyahut çoklu toplum (umemen kesîraten) şeklindedir."⁵¹

⁵⁰ Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, 113-114, 122, 127-32 vd.; Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 45-46; Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, 73-74 vd.; Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 43-66.

⁵¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*.

Anlaşılan odur ki, Fârâbî'nin toplum tipolojisinde toplumlar niteliklerine göre iki türde ele alınabilir. Bunlardan biri erdemli toplum (el-ictimâ'u'l-fâdıla), diğeri ise erdemli toplumun zıddı câhil toplumdur. Erdemli toplum sağlıklı toplum, cahil toplum ise sağlıksız toplumdur.⁵²

Fârâbî'nin toplum teorisinin önemli bir yönü de toplumun kuruluşunun, işleyişinin, toplumsal münasebetlerin, meslek ve sanatların *organizmacı* bir perspektifle izah edilmesidir. Fârâbî, erdemli ve sağlıklı şehri, *sağlıklı vücuda benzetir* ve toplumu insan vücudundaki yapılanmaya benzeterek ve *yapısalcı ve sistemci* bir yaklaşımla reisten aşağıya kadar *hiyerarşik bir tabakalanma* sistemi ile anlamaya çalışır.⁵³ *El-Medînetu'l-Fâdıla*'da kalbin salt yöneten, beynin hem yöneten hem de yönetilen ve diğer organların salt yönetilen organlar olduğu görüşünü ortaya koyar.⁵⁴ *Kitâbü'l-Mille*'de, varlıkta geçerli olan bu tabakalı yapıya benzer bir tabakalı sistemin insan organları arasında ve de şehir toplumunda da bulunabileceğini ileri sürer. Şehirde salt yönetilen halk, salt yöneten ilk başkan, hem yöneten hem de yönetilen ikincil başkanlar bulunur.⁵⁵

“Sosyoloji öncesi sosyolog” olarak Fârâbî, insan organizmasındaki organları ve görevlerine ek olarak birbirlerine karşı konumlanmalarını ve ilişkilerini, kalbin reis konumunu, diğer organların ona tâbi olduklarını, ayrıca her bir organın kendi içinde başkan/hakim/reîs olan ve ona tabi olan kuvvetlerinin olduğu hususunu ele alıp izah etmeye çalışır.⁵⁶ Böylece toplum, toplumsal ilişkiler, toplumsal tabakalaşma, toplumdaki hiyerarşik yapı, toplumsal aktörlerin toplumsal yapıdaki görevleri, bedendeki organların durumu, pozisyonu, görevleri ve birbirleriyle ilişkilerine benzetilmektedir.

5. TOPLUMSAL HAYATTA SEÇME İRADESİ

Fârâbî'nin insan ve toplum görüşünde irade ve ihtiyarın, iradeyi doğru veya yanlış kullanmanın, tutum ve davranışlarda iradenin ve bilinçli seçim yapmanın önemli bir yeri bulunur. İnsanın iradesini ortaya koyması ve düşünüp akletme yoluyla tercihte bulunarak davranışa yönelmesi (ihtiyar: seçme), toplumsal hayatın kuruluşu, işleyişi, farklılaşması, kurumsallaşması gibi hususlarda temel noktadır. İnsan sadece kendine has olan bu irade türü ve tercihte bulunma yetisiyle iyi ve kötü denilebilecek, güzel ve çirkin olarak isimlendirilecek, övülecek ve yerilecek davranışlar sergiler.⁵⁷ Öyleyse denilebilir ki Fârâbî'nin toplum görüşünde organizmacılık kadar *iradilik* de oldukça önemlidir. Bu, onun insan ilişkilerini ve toplumu birebir organizmayla aynı görmediğini de gösterir.

Fârâbî, işaret ettiği Toplum (“sosyoloji”) İlmi'nin (el-'Ilmu'l-Medeniyyu) görevlerinden birinin iradî davranışları araştırmak olduğunu söyler. Toplumda bireylerin davranışları, meslekleri ve faaliyetlerinin tabii değil, iradî olduğunu savunur.⁵⁸ Fârâbî, *toplumsal farklılaşmaya* yaklaşımında da insan iradesine ayrı bir önem verir. Ona göre vücut uzuvlarının kuvvetleri

⁵² Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*; Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, 113-115.

⁵³ Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, 112-121.

⁵⁴ Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, 116-17.

⁵⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 63-64; Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, *Divan Dergisi* 12/1 (2002).

⁵⁶ Farabi, *İdeal Devlet*, trc. Ahmet Arslan, 5. Baskı (Ankara: Divan Kitap, 2013) 73-80.

⁵⁷ Bk. Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, 100-101; Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, 78.

⁵⁸ Fârâbî, *İhsâ'u'l-'Ulûm*, 1996, 79.

doğal ise de toplum aktörlerinin tutum, davranış, mesleki, sanatsal vd. faaliyetleri iradîdir. Fârâbî'ye göre şehirde mutluluğa erişebilmenin ve toplumun erdemli olup olmamasının yolu iradeyi iyi ve doğru kullanmaktan geçer. İyilik nasıl irade ve seçimle elde edilirse, kötülük de aynı şekilde irade ve seçim ile olur.⁵⁹

Fârâbî'nin yaklaşımında bedenın organları gibi bu organlara ait güçleri temin eden yapılar da tabiidir. Fakat şehrin unsurları tabii olsa da, bunların şehir için işlevlerini gerçekleştirmelerini sağlayan yapı ve kabiliyetleri tabii değil, iradîdir. Buna göre şehrin unsurları doğal olarak insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde şunu değil de, bunu yapmalarını uygun kılacak farklı özelliklerde yaratılmışlardır. Ancak insanlar sadece sahip oldukları bu yaratılıştan gelen özellikler dolayısıyla değil, sanatlar ve benzeri beceriler gibi iradî kabiliyetlerle elde edilebilen şeyler sayesinde de şehrin bir unsuru durumundadırlar. Bedendeki organların sahip oldukları tabii güçlerin şehrin unsurlarındaki karşılığı, iradî kabiliyet ve yapılarıdır.⁶⁰

Bu yaklaşım, toplumsal hayatta hem insan davranışı, hem sosyal ilişkiler, hem de toplumsal, sanatsal ve meslekî farklılaşma bakımından iradeyi ve tercihte bulunmayı merkeze almakla özgündür.

6. TOPLUMSAL FARKLILAŞMA VE BÜTÜNLEŞME

Fârâbî, *organizmacı* ve sistemci bakışına uygun olarak toplumsal hayatta hiyerarşik bir yapının ve bu yapıya uygun bir sosyal farklılaşmanın olduğunu ileri sürer. Fârâbî'ye göre *bedende* ilk meydana gelen organ olup bedenın diğer organlarının varlığa çıkışının, bu organlara ait kuvvetlerin oluşup bir hiyerarşi içinde bulunmalarının da sebebi olan *kalp* gibi şehrin (devlet) yöneticisi de toplumun öncüsü olmalıdır. Başkan, şehir ile şehrin unsurlarının kuruluşunun ve bu unsurlara ait iradî kabiliyetlerin bir hiyerarşik düzen içinde meydana gelmelerinin de sebebi pozisyonundadır. Şehrin herhangi bir unsurunda bir bozukluk meydana geldiğinde, bunun giderilmesini sağlayacak olan, şehrin yöneticisidir. Bedendeki idareci organa yakın olan organlar tabii olarak kalbin (ilk yönetici) en değerli amacı doğrultusunda doğal işlevlerini gerçekleştirmesi ve bunların altındaki organların ise değer bakımından daha aşağı bir derecedeki amaca göre işlevlerini yerine getirmeleri; bu durumun en değersiz fiilleri icra eden organlara kadar bu şekilde devam etmesi gibi yöneticilik açısından şehrin başkanına yakın olan unsurlar, en değerli iradî fiilleri yaparken, onların altındaki unsurlar daha az değerli fiilleri icra etmekte ve bu, en değersiz fiilleri yapan unsurlara kadar böyle gitmektedir.⁶¹

Fârâbî, toplumu, toplumsal yapıyı, kâinatın düzeni ile uyumlu bir şekilde açıklar, başka bir ifadeyle *varlıkların genel düzeni* içine yerleştirerek izah eder. Bu bakış açısında mevcudâtın durumu toplumsal hayatta aktörler arasındaki ilişkilere benzer: İlk Sebeb'in diğer varlıklarla ilişkisi, erdemli şehrin hükümdarının, şehrin diğer unsurlarıyla olan ilişkisi gibidir. Bu düzene göre bütün varlıklar İlk Sebeb'in amacını izlemektedirler. Erdemli şehrin unsurlarının da

⁵⁹ Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, 113.

⁶⁰ Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, 114.

⁶¹ Fârâbî, "Erdemli Şehir Halkının Görüşleri", trc. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 142-43.

işlevleriyle şehirdeki konumlarına göre ilk yöneticilerinin amacı doğrultusunda hareket etmeleri gerekmektedir.⁶²

Toplum teorisyenimizin bu yaklaşımına bakıldığında, toplumu bir *yapı* ve *sistem* olarak ve *işlevselci* bir perspektifle ele aldığı anlaşılır.

Fârâbî, toplumsal farklılaşmanın farklı kaynak ve etkenleri üzerinde de durur. Bu etkenler arasında *sanat ve mesleklerin* rolünü ele alır. İnsanların sanat ve mesleklerindeki başarı durumlarına göre toplumsal statülerinin olacağını savunur. Hatta mutluluğun da insandan insana farklı biçimlerde tezahür etmesinde, örneğin kiminin daha üstün bir saadete sahip olmasında, sanat ve mesleklerin farklı başarılarla icra edilmesinin etkili olduğunu ileri sürer.⁶³ Düşünür, insanların yaratılıştan getirdikleri bazı özelliklerin de toplumsal farklılaşmada etken olabileceğini belirtir. Birey ve grupların (tâife) bazı davranışlarında ve ortak fiillerinde yaratılış özellikleri (fıtrat) etkili olur. Yine eğitim de insanların ve grupların farklılaşmasında etkindir. Bazı insanlar öğretmenlik yapabilir, ama bazıları yapamaz. Ayrıca bedensel davranışlarda bulunma noktasında da insanlar arasında farklılıklar olur.⁶⁴

Toplum Filozofu Fârâbî, toplumda insanlar arasındaki bazı farklılaşmaların, statü farklılıklarının, *meslek* ve işlerin mahiyet ve derecesinin, toplumda hiyerarşik bir yapılanmayı ve tabakalaşmayı getireceği görüşündedir. İslam filozofuna göre insanlar, doğal olarak yatkın oldukları *sanat ve ilim* türlerinin mertebelerinin birbirinden üstünlüğüne göre, derece/statü birbirlerinden üstündürler. Yaratılıştan bir iş türüne yatkın olanlar, o iş türünün bölümleri birbirinden üstün olduğu için birbirinden farklılaşıp üstün hale gelirler. O işin bir parçasına yatkın olanlar, aynı işin daha üstün bir parçasına yatkın olanlardan daha aşağı merteye veya statüdedir. Bir işe veya o işin bir parçasına yaratılıştan eğilimli olanlar da, eğilim ve kabiliyetin kemali/yetkinliği ve eksikliğine göre birbirlerinden üstün olurlar.⁶⁵

Fârâbî'nin sosyal farklılaşma ve tabakalaşma anlayışında *eğitim* ile *bilgi ve düşünce* birikimi önemli etkindir. Bundan dolayı öncelikle şehir ve toplumda ilk başkan/yönetici, filozoflar, ilim adamları, aydın ve düşünürler bilgi birikimlerinden dolayı eşyayı ve olayları anlamada bilinçli davranırlar; ancak toplumun geriye kalan kısmı taklitle hareket eder. İnsanların çoğu, gerek yaratılıştan, gerekse alışkanlıklarından dolayı, varlıkların ilkelerini, onların derecelerini, Faal Akı, birinci başkanlığı/yönetimi (er-ri'âsetu'l-ûlâ) anlama ve tasavvur etme gücüne sahip değildir. Bu sebeple bunların taklit yoluyla onlara öğretilmesine çalışılmıştır.⁶⁶

Fârâbî'ye göre; yaratılışça eşit olanlar, kabiliyetli ve yatkın oldukları şeylerde, eğitim (te'eddub) durumlarına göre birbirlerinden farklılaşır, üstün olurlar. Eğitimde eşit durumda olanlar da, çıkarım ve buluştaki ('istinbât etme) üstünlüklerinden (tefâdul) dolayı birbirlerinden üstün olurlar. Bir işte çıkarım ve buluş gücüne sahip olan, o iş türünde buluş gücüne sahip olmayanlardan öncedir, onların başkanıdır (re'îs). Daha çok şeyi istinbat etme gücüne sahip olan, daha az şeyi istinbat etme gücüne sahip olanın başkanıdır (re'îs). Ayrıca insanlar,

⁶² Fârâbî, "Erdemli Şehir Halkının Görüşleri", 143.

⁶³ Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, 135-136.

⁶⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, 82-84.

⁶⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, 85.

⁶⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, 97-98.

rehberlik (el-'irşâd) ve öğretimin (et-ta'lîm) iyilik veya kötülüğü itibariyle, eğitimden (ete'eddub) istifade edilerek kazanılmış güçlerinin üstünlüklerine göre birbirlerinden üstündürler. Bir işte iyi irşad ve öğretim gücü olan kimse, bu işte çıkarsamada bulunma ve çözüm üretme (istinbât) gücüne sahip olmayanların başkanıdır. Ayrıca yaratılış yönünden eksik olanlar, bir işte eğitildikleri zaman, üstün yaratılışlı olup da o iş konusunda eğitilmeyenlerden daha üstün olurlar. Bir işte daha üst düzeyde eğitim alanlar, o işte daha aşağı düzeyde eğitilenlerin başkanlarıdır (ru'esâ). Bir işte üstün yaratılışlı olup da doğal olarak kendisinin eğilimli ve kabiliyetli olduğu her şeyle eğitilen, yalnız o işte üstün yaratılışlı olmayanların başkanı değil, aynı zamanda üstün yaratılışlı olup da o işte eğitimden geçmeyen veya az eğitilenlerin de başkanı olur.

Görüldüğü gibi Muallim-i Sâni, eğitimi, bilgi birikimini, bilgi birikimi ve düşünceyle sorunlara çözüm üretmeyi, sosyal hayatta farklılaşmada, hiyerarşik yapıda birbirine bağlı etkenler olarak kabul eder. Ona göre insan varlığının amacı olan mutluluğun elde edilmesi veya kazanılması da bilgi ve eğitimle olur. Bundan dolayı insanın mutluluğu elde etmek için gerekli bilgiye sahip olması için son tahlilde bir rehber (mürşid) veya öğretmene (mu'allim) ihtiyacı vardır. En üst düzeyde toplumda bu işi yapan kişi ise, kendisi yönetilmeyen, ama toplumu yöneten bilgi ve marifet sahibi ilk başkandır/yöneticidir (er-raîsu'l-evvel).⁶⁷

Şehir, toplum ve medeniyet düşünürü Ebû Nasr Fârâbî'ye göre toplumsal farklılaşmada *siyaset* de önemli bir etkidir. Toplum, ilk başkandan başlayarak yönetici olanlar ve olmayanlar veya yöneticiler ve hizmet ehli şeklinde farklılaşır. Toplumda yönetici statüsünde olanlar vardır, hizmet statüsünde olanlar vardır.⁶⁸

Fârâbî'ye göre insan, toplumsal hayatında toplumla ve toplumdaki konumuyla *bütünleşme* çabasını sürdürdüğü ölçüde, yani sürekli bir *toplumsallaşma* süreci içinde bulunduğu ve toplumsal görevlerini, gerek kendi *sosyal statüsünde* üzerine düşen *rolleri* yerine getirmek ve gerekse diğer insanlarla ortak olan hususlarda üzerine düşeni yapmak suretiyle mutluluğu elde eder.⁶⁹

Fârâbî, toplumsal farklılaşma, etkileşim, bağ, uyum, uzlaşma ve bütünleşme yaklaşımında ilk başkana merkezî bir yer verir. Toplumda *uyum* son tahlilde ilk başkanın görevidir. İlk başkan, toplumun bütün unsurlarını, birey ve gruplarını, kendi mertebeye ve derecelerine, farklı statü ve pozisyonlarına göre konumlandırır; toplumu hiyerarşik temelde düzenler, organize eder ve sistemleştirir. İlk Başkan, *grupları* (et-tavâif) ve her grubun her bireyini uygun oldukları mertebeye göre düzenler ve bütünleştirir.⁷⁰

7. ÇEŞİTLİ TOPLUM TEORİLERİ

Ünlü düşünür, modern toplum teorilerine çok yakın bazı toplum teorilerini, cahil şehirler halkının (ehlu'l-muduni'l-câhile) içinde yer alan farklı grupların görüşleriyle zikreder

⁶⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, 86-88.

⁶⁸ Farabi, "Fusûlü'l-Medenî", *Fârâbî'nin İki Eseri*, trc. ve ed.: Hanifi Özcan (İstanbul: İFAV. Yayınları, 2005), 94-95.

⁶⁹ Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, 130-31; Fârâbî, "Erdemli Şehir Halkının Görüşleri", 149-150.

⁷⁰ Farabi, "Fusûlü'l-Medenî", 94-95.

ve tartışır.⁷¹ Bu bağlamda Fârâbî'nin ortaya koyduğu toplumsal görüşler kısaca maddeler halinde şöyle sıralanabilir:

1. Güç merkezli yaklaşım: Bu yaklaşımda güçlü olanın zayıf olanları ezdiği bir dünya ve toplumsal hayat vardır. Bu teoriye göre güçlü olan hayatta kalır.

2. Çatışmacı ve kaotik yaklaşım: Bu yaklaşımda toplumsal hayatta çekişme, mücadele, düzensizlik, hiyerarşisizlik, çatışma ve kaos hakimdir. Zaruret anında uzlaşma ve yakınlaşma olur, yoksa ayrılma, nefret, düşmanlık ve çatışma belirleyicidir. İnsaniyet görüşlerinden hayvani görüş/canavarlık görüşü (ed-dâ'ü's-seb'î) işte budur.

3. Katı hiyerarşik yapılanmayı esas alan birleşmeci toplum teorileri: Bu teorilerden birinde bir insanın toplumda yaşamak için başka insanlara ihtiyacı olduğu, ama bu ihtiyacın karşılanmasında zorbalığın esas olduğu ve güçlü olanın kendisine bazı insanları kul yaptığı görüşü hakimdir.

4. Toplumsal hayatta ırk temelinde kaynaşma, sevgi ve uzlaşmanın olduğunu savunan yaklaşım: Bu yaklaşımdakilere göre tek atadan gelmiş olmanın meydana getirdiği ortaklık, kaynaşma, sevgi ve uzlaşma temelli bir bağ ve ilişki olup biraraya gelerek toplum kurmanın, kaynaşmanın, birleşmenin, uzlaşmanın, birbirini sevmenin ve başkalarını yenip başkaları tarafından yenilmeyi engellemenin sebebi işte bu bağdır; çünkü ayrılık ve nefret, ata ayrılığından doğmaktadır.

5. Toplumsal hayatta akrabalık esasına göre kaynaşma, sevgi ve uzlaşma teorisi: Bu teoriye göre bir grubun erkek evlatlarının başka bir grubun kız evlatlarıyla, o grubun erkek evlatlarının da önceki grubun kız evlatlarıyla evlenmesi sonucu akrabalık bağı oluşur. Bu bağ ile kaynaşma ve sevgi hâsıl olur.

6. İlk yönetici ekseninde toplumsal bağlılık ve kaynaşma teorisi: Bu yaklaşıma sahip olanlar, toplumsal bağlılık ve kaynaşmanın, insanları ilk olarak toplayıp birleştiren, yöneten, düzenleyen, güçlendiren, zafer kazandıran, cahiliyye iyilik ve servetlerine kavuşturan ilk yöneticide (er-ra'îsu'l-evvel) birleşmekle olabileceğini savunurlar.

7. Sözleşmeci teoriler: Bu teorileri benimseyen veya ortaya koyanlar, toplumsal bağ ve irtibatın, ilişki ve etkileşimin, hayatı paylaşmanın temelini yemin, antlaşma ve sözleşme olduğu kanaatindedirler. Onlara göre bu sözleşme veya antlaşmalarla her insan, toplumda fedakârlık edeceğini, diğer insanlardan nefret etmeyeceğini, onları alçaltmayacağını taahhüt eder. Böylelikle insanların güçleri, kendilerinden başkalarını mağlup etmek ve kendilerini başkalarına karşı korumak üzere birleşmiş olur.

8. Karakter, huy, mizaç ve ahlak benzerliğine, lügat ve dilde ortaklığa dayanan toplumsal teoriler: Bu yaklaşımdakiler, toplumsal bağın karakter, huy, mizaç ve ahlak benzerliğine, lügat ve dilde ortaklığa dayandığı görüşündedirler. Onlara göre toplumlar birbirlerinden bunlarla ayrılırlar. Bu her toplum (ummet) için geçerlidir. Dolayısıyla toplumda insanların birbirlerini sevmeleri ve diğer toplum mensuplarından nefret etmeleri söz konusudur.

⁷¹ Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, 147-154.

9. Toplumsal birlikteliği ve bağı mekân ile izah eden yaklaşım: Bu yaklaşımı benimseyenler, toplumsal bağ ve münasebeti aynı yerde oturmaya, aynı mekanda yaşamaya bağlar. Bunlar arasında en özeli evi paylaşmaktır. Sonra aynı sokağı paylaşmak, ondan sonra mahalleyi paylaşmak gelir. Bu sebeple komşu komşuya yar olur derler. Komşu, sokak ve mahalleyi paylaşandır. Daha sonra şehir beraberliği veya şehrin içinde bulunduğu bölge (es-sak') beraberliği gelir.

10. Korku, zaaf veya herhangi bir tehlikeye dayalı adaletçi toplumsal teori: Bu teoriye göre alış verişte, emanetlerin iadesinde, öfke ve zorbalığın terkinde ve buna benzer işlerde adalet, korku ve za'aftan veya dışardan gelen bir tehlikeden dolayı devreye sokulur. Adalet söz konusu etkenlerden dolayı işler ve insanlar veya toplumsal gruplar, birbirleriyle ilişkilerde uzlaşmaya, birbirlerine zarar vermemeye, karşılıklı acımaya ve yardımlaşmaya yönelirler.⁷²

Bu maddelere dikkatlice bakılırsa, bazı kimselerin insanların biraraya gelip toplum halinde birlikte nasıl yaşadıkları üzerine çeşitli görüşler ortaya koydukları ve toplumun kuruluşuna dair modern ve premodern teorilerden bir kısmının, örneğin o görüşlerden birinin toplum sözleşmesi teorisyenlerinden Thomas Hobbes'un (1588-1679) "homo homini lupus" (man is a wolf to man: insan insanın kurdudur) anlayışının, 1. ve 3. maddelerdeki görüşlere yine toplum sözleşmesi teorisyenlerinden Jean-Jacques Rousseau'nun (1712-1778) toplum görüşününün 7. ve kısmen 10. maddelerdeki görüşle benzerlik gösterdiği görülebilir. Yine sosyal darwinizm anlayışı, 1. maddedeki görüşe benzer. Ayrıca örneğin Marksist çatışmacı yaklaşım ve bazı evrimci görüşler de, 1., 2. ve 3. maddelerdeki görüşlerle benzerlikler taşımaktadır. İrkcî teoriler ise 4. maddedeki görüşe benzerlikleriyle dikkati çekmektedir.⁷³

SONUÇ

1. Çalışmadan elde edilen bulgular çerçevesinde öncelikle Fârâbî'nin, topluma dair yaptığı tanım, açıklama ve çözümlemelerde belli bir gerçeklikten hareket ettiği söylenebilir. Onun toplumun varlığının zorunluluğunu izahı, bunu açıkça gösterir. Fârâbî'ye göre insanın mutluluğu, toplumsal hayatın zaruretini ortaya koyar. İnsanların mutlu olması için toplum halinde yaşamaları, yakınları ve diğerleriyle birarada yaşamaları, birbirleriyle yardımlaşmaları zorunludur.

2. Fârâbî'nin, toplumun varlığını insan için zorunlu olmasıyla izah etmesi; tipolojik yaklaşımı benimseyerek toplumu ve toplumsal grupları çeşitli kavramsallaştırmalar yaparak ve tiplere ayırarak ele alması; erdemli ve erdemsiz, yani câhil, fâsık, değişmiş ve sapık toplumların özelliklerini, yapısal durumlarını, onlardaki insan ilişkilerini okuma, anlama, açıklama ve tahlil etme biçimi, onun felsefesi içinde insan ve toplumu bir tür "sosyolojik" bakış açısıyla değerlendirdiğini göstermektedir.

3. El-'İlmu'l-Medenî (Medenî İlim), Fârâbî'nin toplum teorisini anlamak için önemli bir hareket noktası sağlamaktadır. Medenî İlim, Fârâbî'nin ilimler tasnifinde yer alan ilimlerden biri olarak karşımıza çıkar. Fârâbî'nin *İhsâ'u'l-'Ulûm, Kitâbu'l-Mille, Tahsîlu's-Se'âde, Risâletu'l-Hurûf* adlı eserlerinde ele aldığı ilimlerden biri olan "el-'İlmu'l-Medenî"nin konu bütününe

⁷² Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, 147-154.

⁷³ Bk. Yıldız, *Fârâbî'nin Toplum ve Devlet Görüşü*, 81-84.

bakıldığında, bu ilmin toplumu bir bütün olarak inceleyen Toplum İlmi olup belli düzeylerde sosyolojinin konularını (“sosyoloji”yi) ihtiva eden bir bilim olduğu anlaşılır.

4. Fârâbî'nin toplum yaklaşımında şehir, medeniyet, siyaset ve toplumsal ilişki temellilik; organizmacılık; toplum iradesi vurgusu; ihtiyaçlar teorisi; işbölümü; ideal tipleştirme yaklaşımını ihtiva etme gibi özellikler öne çıkmaktadır.

5. Fârâbî felsefesine yakından bakıldığında, anlam itibarıyla birbiriyle bağlantılı ve içiçe geçen saadet, irade, ihtiyar, ihtiyaç, yardımlaşma, cemaat, ictimâ', ümmet, kavm, medine, medeniyet, mille, mamure gibi bazı temel kavramların, onun toplum teorisinin belkemiğini meydana getirdiği anlaşılır.

6. Fârâbî'nin insanlardan her birinin, varlığını devam ettirmek ve en üstün mükemmelliklere ulaşmak için, hepsini tek başına temin etmesi mümkün olmayan pek çok şeye muhtaç (muhtâc) bir şekilde yaratıldığı ve dolayısıyla ihtiyaç duyduğu şeylerin her birini elde edebilmek için bir topluma muhtaç olduğu şeklindeki görüşü, insanı toplumsal bir varlık olarak izah etmesi itibarıyla önemlidir.

7. Toplumlar arasındaki ve toplum içindeki farklılaşmaları tabii ve kesbî sebeplerle izah eden Fârâbî, toplumları ve toplumsal grupları tipolojik temelde farklı tiplere ayırarak ele almada özgün yaklaşımlar getirir. Gerek şehir (küçük toplum), ümmet (orta toplum) ve ma'mûra (büyük toplum) biçimindeki tipolojisinde, gerekse tam/mükemmel/kâmil toplumlar ve tam/mükemmel/kâmil olmayan toplumlar tipolojisinde aslında genel olarak köy, mahalle, sokak ve ev ile şehir, ümmet ve el-ma'mûra bağlamında toplumu çeşitli tiplere ayırarak ele alır. Ayrıca toplumsal aktörleri, meslek ve sanatlara, bilgi ve eğitim durumlarına, toplumsal hiyerarşideki konumlarına göre farklı statü ve rol boyutlarıyla tasnif eder. Bunlardan farklı şekilde toplumları niteliklerine göre erdem temelli olarak tipleştirme de Fârâbî'nin toplum felsefesinin önemli bir yönüdür.

8. Fârâbî'nin toplum görüşünde iradenin, iradeyi doğru veya yanlış kullanmanın, tutum ve davranışlarda iradenin ve bilinçli seçim yapmanın önemli bir yeri vardır. İnsanın iradesini ortaya koyması ve düşünüp akletme yoluyla tercihte bulunarak davranışa yönelmesi, toplumsal hayatın kuruluşu, işleyişi, farklılaşması, kurumsallaşması gibi hususlarda temel noktadır. Denilebilir ki Fârâbî'nin toplum görüşünde organizmacılık kadar *iradilik* de oldukça önemlidir. Bu, onun insan ilişkilerini ve toplumu birebir organizmayla aynı görmediğini de gösterir. Fârâbî Toplum (“sosyoloji”) İlmi'ne (el-'Ilmu'l-Medeniyyu) iradî davranışları araştırma görevi yükler. Toplumda bireylerin davranışları, meslekleri ve faaliyetlerinin tabii değil, iradî olduğunu savunur.

9. Fârâbî'ye göre insan, toplumsal hayatında toplumla ve hiyerarşik yapıdaki konumuyla bütünleşme çabasını sürdürdüğü ölçüde ve sürekli bir toplumsallaşma süreci içinde toplumsal görevlerini, gerek kendi sosyal statüsünde üzerine düşen rolleri yerine getirmek ve gerekse diğer insanlarla ortak olan hususlarda üzerine düşeni yapmak suretiyle mutluluğu elde eder.

10. Fârâbî, toplumsal farklılaşma, etkileşim, bağ, uyum, uzlaşma ve bütünleşme konularında ilk başkana merkezî bir yer verir. Toplumda uyum son tahlilde ilk başkanın

görevidir. İlk başkan, toplumun bütün unsurlarını, birey ve gruplarını, kendi merteye ve derecelerine, farklı statü ve pozisyonlarına göre konumlandırır; toplumu hiyerarşik temelde düzenler, organize eder ve sistemleştirir. İlk Başkan, grupları (et-tavâif) ve her grubun her bireyini uygun oldukları mertebeye göre düzenler ve bütünleştirir.

11. Fârâbî, eserlerinde toplumu izah etme çabasındaki günümüz toplum teorilerine benzer teorileri zikretmesiyle de dikkati çeker. Örneğin sözleşmecî toplum teorileri, çatışmacı toplum teorileri, bütünleşmecî toplum teorileri bu çerçevede zikre değerdir.

12. Fârâbî'nin toplum görüşü, başta İbn Haldun olmak üzere kendisinden sonraki toplum teorisyenlerini o teorisyenlerin kendisini aşmalarını sağlayacak şekilde etkilemiş, toplum biliminin müstakil bir bilim olarak gelişimine önemli katkılar getirmiştir.

KAYNAKÇA

- Aydın, Hasan. "Dinî-Felsefî Temelleri Işığında Fârâbî'nin Eğitim Ütopyası". *Kelam Araştırmaları* 8/1 (2010): 123-150.
- Aydın, Mehmet. "Farabî'nin Siyasî Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXI (1976): 303-311.
- Aydın, Yaşar. "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde 'İlk Başkan (er-Reîs el-Evvel)' Kavramı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987): 291-302.
- Çelikkol, Suat. "Farabî'nin Toplum Görüşü". *Bilimname* XIX/2 (2010): 99-115.
- Dağ, Mehmet. "Fârâbî'nin İki Yapıtı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15 (2003): 17-87.
- Davis, Winston. "Sosyoloji: Sociology of Religion". *The Encyclopedia of Religion*. Ed. Mircea Eliade. c. 13, 393-402. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Davis, Winston. "Din Sosyolojisi". *Din, Toplum ve Kültür*. Haz. Ali Coşkun, 77-100. İstanbul: İz Yayınları, 2005.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. İng. trc: Muhsin Mahdi. New York: The Free Press of Glencoe, 1962.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *Fusûlun Munteze'a*. Thk. Fevzi Mitri Neccar. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *İhsâu'l-Ulûm*. Trc. Ahmet Ateş. Ankara: MEB Yayınları, 1990.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *Kitâbu'l-Mille*. thk. Muhsin Mehdî. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1991.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*. Nşr. Ali Bû Melham. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1995.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*. Nşr. Ali Bû Melham. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1995.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *Tahsîlu's-Saâde*. Nşr. Ali Bû Melham. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1995.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *İhsâ'u'l-'Ulûm*. Nşr. Ali Bû Melham. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1996.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. "Risâletu'l-Hurûf". Erişim: 15 Eylül 2014. <http://www.muslimphilosophy.com/#people>.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *el-Medînetu'l-Fâdila*. Trc. Nafiz Danışman. Ankara: MEB. Yayınları, 2001.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. "Kitâbü'l-Mille". Trc. Fatih Toktaş. *Divan Dergisi*. 12 (2002): 258-273.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *Fusulu'l-Medenî*. Trc. Mehmet Aydın - M. Rami Ayas. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1980.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. "Erdemli Şehir Halkının Görüşleri". *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Trc. Mahmut Kaya. 139-150. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. "Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler". *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Trc. Mahmut Kaya. 139-150. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. "Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde (Mutluluk Yoluna Yönelme). *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev ve ed.: Hanifi Özcan. 159-190. İstanbul: İFAV. Yayınları, 2005.

- Fârâbî, Ebû Nasr el-. "Fusûlü'l-Medenî". *Fârâbî'nin İki Eseri*. Trc. ve Ed. Hanifi Özcan. 45-138. İstanbul: İFAV. Yayınları, 2005.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *Kitâbu'l-Huruf: Harfler Kitabı*. trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2008.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *es-Siyâsetu'l Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*. Trc. Mehmet S. Aydın - Abdülkadir Şener - M. Rami Ayas. 2. Baskı. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012.
- İbn Bâcce. *Tedbîru'l-Mutavahhid*. 2. Baskı. Thk. Macid Fahri. Beyrut: ts., 1991.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. thk. Derviş el-Cüveydî. 2. Baskı. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1996.
- Karlığa, Bekir. "Medeniyet Düşünürü Farabi". *Bilgeler Zirvesi*. Ed. Ejder Okumuş. 1. Cilt. Eskişehir: Eskişehir 2014 Kültür Başkenti Ajansı, 2014.
- Korkut, Şenol. *Farabi'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.
- Korkut, Şenol. "İbn Haldûn'un "es-Siyâsetu'l-Medeniyye" Teorisini Eleştirisi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15 (2006): 115-140.
- Mücahid, Huriye Tefvik. *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*. trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayınları, 1995.
- Okumuş, Ejder. "Medînenen Medeniyete Fârâbî'de 'Sosyoloji Öncesi Sosyoloji'", *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum Bildirileri* (Eskişehir, 13-15 Kasım 2014). Ed. Ejder Okumuş - İlyas Burak. 127-195. Eskişehir 2013 Kültür Başkenti Ajansı, 2015.
- Okumuş, Ejder. "Fârâbî'nin Medeniyet Sosyolojisine Katkıları". *Diyanet İlmî Dergi* 52/3 (2016): 11-30.
- Okumuş, Ejder. *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*. 3. Baskı, İstanbul: İz Yayınları, 2017.
- Okumuş, Ejder. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2018.
- Okumuş, Ejder. "Fârâbî Felsefesinde Toplumsal Kavramlar: Bir Başlangıç Çalışması". *Beytulhikme*. 15 Ocak 2018, <http://www.beytulhikme.org/SonSayi.aspx.8/2>, 2018: 841-858.
- Okumuş, Ejder. "Fârâbî'nin Din Sosyolojisine Katkıları-Bir Giriş Denemesi-". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. Erişim: 30 Aralık 2018, <http://dergipark.gov.tr/daad>. Aralık. 18/3, 2018: 9-30.
- Siddiqi, Ahmed Ali. *Politics, Religion, and Philosophy in Al-Farabi's Book of Religion*. Y.Lisans Tezi, the University of Texas, Austin, 2014.
- Talbi, Ammar et-. "Al-Farabi's Doctrine of Education: Between Philosophy and Sociological Theory". Erişim: 12 Ekim 2014. <http://www.muslimheritage.com/article/al-farabis-doctrine-education-between-philosophy-and-sociological-theory#sec2>.
- Toktaş, Fatih. "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adli Eserinin Takdim ve Çevirisi". *Divan Dergisi* 12/1 (2002): 258-273.
- Yavuz, Sefer. "Tipolojik Yaklaşım ve İbn Haldun ile Farabi'nin Toplum Görüşleri Üzerine". *Dini Araştırmalar* 17/44 (2014): 95-120.
- Yıldız, Mustafa. *Fârâbî'nin Toplum ve Devlet Görüşü*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2009.
- Yıldız, Mustafa. "Farabi'de Dil-Mantık ve Kültür". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 14 (2012): 93-120.

HİCRÎ BEŞİNCİ ASRA KADAR KUZEY AFRIKA'DA HANEFİLİK

HANAFISM IN NORTH AFRICA UNTIL FIFTH CENTURY AH

BEKİR KARADAĞ

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslami Bilimler Bölümü
Asst. Prof., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences

b.karadag63@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-4317-1478

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
30 Eylül 2018	30 September 2018
Kabul Tarihi	Date Accepted
16 Ocak 2019	16 January 2019
Yayın Tarihi	Date Published
Haziran 2019	June 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
DOI	
https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.465909	

Atf/Cite as

Karadağ, Bekir. "Hicrî Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hanefilik". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 18/35 (Haziran-June 2019): 75-100.

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.465909>

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

<http://dergipark.gov.tr/hititilahiyat>

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. CC BY-NC-ND 4.0

Hicrî Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hanefîlik¹

Hanafism in North Africa Until Fifth Century Ah

Abstract

This study deals with the situation in North Africa until the fifth century AH of Hanafî School. In this context, information is given on how the Hanafî School spread in the region, important Hanafî jurisprudence (fakihs) and how it ended in the region. The Hanafite, that many judgeships and administrators are involved, spread with student activities and government support in North Africa. The Hanafite continued to exist in the region until the fifth century, came to an end due to many influences, such as political preferences, the mihne event, and the negative activities of Malikî jurisprudence (fakihs). This study is important because it examines the situation of the Hanafî school in North Africa which a different region in terms of fiqh history.

Key Words: Hanafi School, North Africa, Maliki School, Mihne Event, History of Islamic Law.

Summary

This study deals with the situation in North Africa until the fifth century AH of Hanafî School. In this study, which is important for the history of fiqh because it examines the state of Hanafism in a different region in North Africa, it was given information about how and by whom Hanafî sect spread to the region, important Hanafi foundations and how it ended in the region. In this context, it is understood that there is an intense Hanafi influence beyond the existence of Hanafism in North Africa, especially when we look at the material in the plateau and historical works which we examined in this context. It is stated in the works which witnessed this period that the majority of the deputies in the said period were in the opinion of the Kufeans, ie the Hanafians.

The existence and prevalence of Hanafism in North Africa has been determined to have two main factors. The first of these is the student activities, which are composed of the works of the important rulers, many of whom are judgeship and administrators, and the second is the state support or political factor.

Hanafism to North Africa Esed b. Furat and Abdullah b. Ferrûh Although there are two different opinions about the fact that it is spread through, we believe that both Ibn Ferrûh and Asad b. Furât contribution to the spread of Hanafî sect in North Africa. Ibn Ferrûh was the first to introduce Hanafî sect to the region. It was understood that Esed b. Furât was important for the spread of the sect.

The other important factor that enabled the spread of Hanafism in the region is political support for attitude of Ağlebîns It is founded by Ibrahim b. Ağleb who inherited by Harun Reşid in the time of the Abbasins. The Ağlebîns supported the Hanefi sect adopted by the Abbasins in general for coming from Baghdad, the center of caliphate.

In the study, until the fifth century AH. in North Africa, many important faults have been identified. There are scattered information about the many faqihs which are said to be

¹ Bu çalışma, Muş Alparslan Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince Desteklenmiştir. Proje Numarası: BAP-18-4905-01.

Hanafis in the works related to the works of Mâlikî or the history of the region. In the first period works that mentioned about these pharaohs, Irâkiyyûn or Kûfiyyûn expressions were mostly used, but in the last period, more Hanafi religions were used. Among the Hanafi faqîhs who grew up during this period were Abdullah Ibn Ferrûh al-Khorasanî, Abu Muhrez, Mamer b. Mansûr, Süleyman b. İmrân and İbn Abdûn are important. In addition to this, Ibn Abu'l-Cevad, who made a long time for Kayrevan, Abu Abdullah Muhammad b. Zarzar, Tunisian Heysem b. Süleyman b. Hamdûn, one of the teacher's Tahavî Tunisian Enbârî who faqîh's Hanafî, Abdullah İbnûl-Muğîre al-Kûfî, Hişâm İbnü'l-Irâkî, Ebu'l-Minhâl, Kâsım b. Ebî'l-Minhâl, Ibn Umayr and Abû 'İkâl İbnu'r-Ra`na' are mentioned in the classical sources. In this period Ibn Abdûn and Heysem b. Süleyman some of the Hanafî students, such as, contributed to the history of science and culture by copyrighting the works.

In our study, it has been determined that Hanafism disappeared after a short period of time in North Africa after the fifth century. The end of Hanafism in this region has been brought about by the passing of Hanafî faqîhs to Mâlikî. According to a rumor at some time around seventy Hanafî faqîh, was passed to the Mâlikî sect.

One question is how the Hanafî school, which is one of the two most powerful sects in the region, ends in North Africa is a question waiting to answer. However, it is not reasonable to just conclude that Hanafism ends in this region. According to the results of this study, Hanafism, which has continued its existence in the region until the fifth century, ended due to many factors such as political preferences, mihne incident and illegitimate studies.

In terms of state policy, there are three decisive factors in the disappearance of Hanafism in the region. The first of these is to bring Sahnûn to the brigade, when the Mâlikî sect was started to spread and the judicial affairs began to be brought to the judiciary.

The second factor in this regard is the elimination of Shiite Ubaydî. The war against the Shiites was won and many Shiites were even killed and plundered in the period when the Hanafi priests moved to Mâlikî sect. It can be thought that the Hanafis who were in the judicial authority in the period of Ubaydis passed from the fear of life to Mâlikî sect.

The third and last reason is activities Muiz b. Bādîs that encourage the transition to the school Mâlikî. Hanafî sect, which has been weakened until this period, Muiz b. Bādîs Ah. In 406 After his father Bādîs b. Mansûr's passing away, it has completely disappeared.

Another reason for this is the effect of the reverse mihne arising in response to the mihne event, which is effective in the formation of the Mu'tazilian Hanafis in the region. Inverse mihne event adversely affected the non-Mutezilian Hanafis.

Lastly, the struggle of the Mâlikî faqîhs against the Hanafis was influential in this regard. The faqîhs of Mâlikî sect in the region have criticized the Hanafis for the reason of drinking the nebiz and having ideas of Mu'tazilite.

Öz

Bu çalışmada Hanefî mezhebinin hicrî beşinci asra kadar Kuzey Afrika'daki durumu ele alınmaktadır. Bu bağlamda Hanefî mezhebinin bölgede nasıl yayıldığı, önemli Hanefî

fakihleri ve bölgede nasıl son bulduğu hakkında bilgi verilmiştir. Birçoğu kadılık ve yöneticilik yapmış önemli fakihlerin müntesip olduğu Hanefilik Kuzey Afrika'da öğrenci faaliyetleri ve devlet desteğiyle yayılmıştır. Hicri beşinci asra kadar bölgede varlığını devam ettiren Hanefilik siyasi tercihler, mihne olayı ve Mâlikî fakihlerin aleyhte çalışmaları gibi birçok etkenden dolayı sona ermiştir. Bu çalışma, Hanefî mezhebinin farklı bir bölge olan Kuzey Afrika'daki durumunu incelemesi nedeniyle fıkıh tarihi açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hanefî Mezhebi, Kuzey Afrika, Mâlikî Mezhebi, Mihne, Fıkıh Tarihi.

GİRİŞ

Kurucusu İmam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen Hanefilik, ilk yıllardan itibaren Müslümanların yaşadığı hemen her coğrafyaya yayılma imkânı bulmuştur. Hanefiliğin Müslümanlar arasında yayılmasında birçok faktörün etkisinden bahsedilmektedir. Bunların başında kadılık ve resmi mezhep uygulamasının yanında öğrenci faaliyetleri, mezhep fıkının tedvini, kanun koyma ihtiyacı, toplumsal yöneliş ve yatınlıklar, mezhebin merkezi yerlerde doğup iletişim imkânlarını kullanması gibi faktörler zikredilmektedir.² Fıkıh tarihi eserlerinde mezhebin yayıldığı yerler arasında Irak, Mısır, Suriye, Mâveraünnehir, Çin, Hindistan ve Balkan bölgelerinin olduğu vurgulanmaktadır.³ Fakat Hanefî mezhebinin Kuzey Afrika ve Sicilya'da yayılması ile ilgili ifadeler pek fazla rastlanmamaktadır.⁴ Bu hususta bilgi verenler ise oldukça sınırlı malumatlarla yetinmektedirler.⁵ Fakat özellikle Mâlikî kaynakları dikkatli bir şekilde incelendiğinde Hanefiliğin Kuzey Afrika ve Sicilya gibi bölgelerde de yayılmış olduğu ortaya çıkmaktadır. Dahası bu bölgelerde çok önemli Hanefî fakihlerin yetiştiği görülmektedir. Maalesef bu fakihlerin birçoğunun ismi, Hanefî eserlerinde dahi zikredilmemiş ve unutulup gitmiştir. Tarihin bu döneminde etkili olmuş fakihleri ortaya çıkarmanın, fıkıh tarihinin kayıp bir halkasına ulaşabilmek adına büyük bir önemi haiz olduğunu düşünüyoruz.

1. HANEFÎ MEZHEBİNİN KUZEY AFRİKA'DAKİ VARLIĞI

Günümüzde Kuzey Afrika kavramıyla Mısır'ın içinde bulunduğu Akdeniz boyunca uzanan şeritte bulunan ülkeler kastedilmektedir. Fakat bizim burada Kuzey Afrika ile kastettiğimiz coğrafi bölge Fas, Tunus ve Cezayir devletlerinin hâkimiyet alanlarını ihtiva eden bölgedir. Bu bölge, klasik eserlerde daha çok Mağrîb ve İfrîkiye isimleri ile zikredilmektedir. Mağrîb, sınırı hakkında tarihçiler arasında bir konsensüs bulunmamakla beraber günümüzde daha çok Libya (Trablusgarp), Tunus, Fas ve Cezayir ve Moritanya'yı da içine alan bölge için kullanılan bir kavramdır. Müslüman tarihçi ve coğrafyacılar, bölgeyi Mağrib-i Aksâ (Uzak

² Bk. Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 2; Abdulvahhab Hallâf, *Hulâsatu Târîhi't-Teşrî'i'l-İslâmî* (Kuveyt: Dârul-Kalem, Ty.), 87; Ali Bakkal, *İslâm Fıkıh Mezhepleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 72-77.

³ Bk. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 16.

⁴ Daha önceki bir çalışmamızda bu konu ile yakından ilgili olan Hanefî mezhebinin Endülüs'teki varlığını ele almıştık. Bk. Bekir Karadağ, "Endülüs'te Hanefî Mezhebinin Varlığı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/53 (Eylül 2017), 859-866.

⁵ Bk. Hallâf, *Hulâsa*, 87; Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayınları, 2007), 230; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 16.

Mağrib), Mağrib-i Evsat (Orta Mağrib) ve Mağrib-i Ednâ (Yakın Mağrib) şeklinde üçlü bir taksime tabi tutmuşlardır.⁶

Ifrîkiye, günümüzde daha çok Tunus ve çevresi olarak kabul edilen Mağrib'in doğusuna verilen isimdir. Endülüs ve Sicilya adalarının güneyinde yer alan bölgenin sınırları ile ilgili ilim adamları arasında farklı görüşler oluşmuştur. Bunun yanında burayı Mağrib'in bir kısmı sayanlar da bulunmaktadır. Fakat bölgenin en önemli şehirlerinden birinin Kayrevan olduğu hatta bir dönem Ifrîkiyye denilirken Kayrevan anlaşıldığı kesinlik kazanmış gibidir.⁷

İncelediğimiz bu bölgelerde Hanefî mezhebine mensup fakihlerin bulunduğu açıkça ifade edilmektedir. Makdisî (ö. 380/990-91), söz konusu bölgeye bir seyahatinde gördüklerini anlatırken bölgede Hanefî ve Mâlikîlerin dışında kimsenin olmadığını belirtir. Daha sonra onlar arasında bir ülfet olduğunu, hiçbir problem ve asabiyetin olmadığını ve bunun Allah'ın bir nuru olduğunu ifade eder. Makdisî onların Allah'ın gösterdiği doğru yol üzerinde olduklarını ve Allah'ın onların kalplerindeki kini öfkeyi çıkardığını belirtir.⁸ Dönemin en yakın tanıklarından Makdisî'nin ifadelerinden Kuzey Afrika'da Hanefîlerin olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Dahası Makdisî, eserinin başka bir yerinde bu bölgede iki mezhep müntesibi arasındaki uyuma dikkat çekmektedir. Buna göre Makdisî, "aralarında ittîfakın mevcut olması ve taassubun az olması hususunda" hiç kimseyi bölgedeki Hanefî ve Mâlikîler gibi görmemiştir. Makdisî bu hususu "kadılığa sırayla bir sene Hanefîlerden bir sene Mâlikîlerden bir fakih getirilirdi" diyerek bölgedeki yaşlılardan duyduğu bir rivayetle desteklemektedir.⁹

Mâlikî âlimlerden Kadî İyâz'ın (ö. 544/1149) bu husustaki ifadeleri şöyledir: "Ifrîkiye ve onun ötesi Mağrib'de daha öncesinde çoğunlukla Kûfelîlerin mezhebi vardı. Ta ki, Ali b. Ziyad, İbn Esreş, Behlûl b. Râşid ve daha sonra Esed b. Furât ile Mâlikî mezhebi gelene kadar. İnsanların çoğu Maliki mezhebini benimsemeye başladılar. Bu durum, Sahnûn dönemine gelinceye kadar devam etti, onun (Sahnûn) döneminde Mâlikî mezhebi galebe çaldı..."¹⁰ Mâlikî mezhebenden önce Hanefîlerin bölgedeki varlığını vurgulaması açısından İyâz'ın ifadeleri son derece önemlidir. Bu husus, İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) ifadeleri tarafından da desteklenmektedir. O, *Vefeyâtü'l-A'yân* adlı eserinde Muiz b. Bâdis'in (ö. 454/1062-63) bütün Mağrib halkını Mâlikî mezhebine sevk edene kadar Hanefîliğin en yaygın mezhep olduğunu belirtir.¹¹ Muhammed Ebu Zehrâ, ilk dönemlerde Afrika'nın Kuzeyi, Trablusgarp, Tunus ve Cezayir'de ehl-i hadis mezhebinin yaygın olduğunu, Hanefî mezhebinin pek bilinmediğini ifade eder. Esed b. Furât'ın (ö. 213/828) kadılık makamına geçmesiyle durumun değiştiğini ve Hanefî mezhebinin yayıldığını belirtir.¹²

⁶ Bk, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 1: 161; Kapanşahin, *Ağlebîler*, 19; G.Yver, "Mağrib", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, Ty), 7: 142; İbrahim Harekat, "Mağrib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 314.

⁷ Bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, I, 228; Kapanşahin, *Ağlebîler*, 19; G.Yver, "Mağrib", V, 939-940; Nadir Özkuyumcu, "Ifrîkiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 515.

⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 380/990-91), *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm* (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1411/1991), 255.

⁹ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 236-237.

¹⁰ Ebû'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî (ö. 544/1149), *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik* (Mağrib: Matbaatü Fedâle el-Muhammediye, 1965-1983), 1: 25.

¹¹ Bk. Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*, Thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 5: 234.

¹² Muhammed Ebu Zehra, *Ebû Hanîfe*, Trc. Osman Kesioğlu (Ankara: DİB Yayınları, 2005), 484.

Muhammed Ebû Zehrâ'nın ifadeleri Kâdı İyâz'ın sözlerine aykırı değildir. Zira Esed b. Furât'ın vefat tarihi düşünüldüğünde, bu dönemde fikhî mezheplerin teşekkül etmediği ehline malumdur. Dolayısıyla Kadı İyâz ve Ebû Zehra aynı şeyi kastetmiş oluyolar.

Yeri gelmişken Hanefîliğin yayılma merkezinin İfrîkiye olduğunu ifade etmemiz gerekir. Zira daha önce ifadelerini aktardığımız Kâdı İyâz, Hanefî mezhebinin İfrîkiye'de yoğun bir şekilde zuhur ettiğini belirttikten sonra buradan da Mağrib, Endülüs adası ve Fas'a gittiğini ifade eder.¹³ Aynı şekilde Selâvî (ö. 1315/1897) de Hanefî mezhebinin İfrîkiye'de etkili bir şekilde ortaya çıktığını ve buradan da Mağrib ötesi, Fas ve hatta Endülüs'e yayıldığını belirtir.¹⁴

Hanefî mezhebinin bölgede etkin olduğu dönem hakkında da elimizde bazı veriler bulunmaktadır. Kâdı İyâz, Hanefî mezhebinin hicrî dört yüze yakın bir tarihte burada oldukça yoğun bir şekilde zuhur ettiğini ve daha sonra son bulduğunu belirtir.¹⁵ Yine Mâlikî âlimlerden İbn Ferhûn (ö. 799/1397), Hanefîliğin Kuzey Afrika'da H. 400'lü yıllarda süratle gelişip yayıldığını fakat daha sonra inkitaya uğradığını ifade eder.¹⁶ Çağdaş araştırmacılardan Hasan Hüsnî, Ebû Hanife ve öğrencilerinin görüşlerinin İfrîkiye'de oldukça yayıldığını ve hicri ikinci asrın sonlarından dördüncü asrın sonlarına kadar parlamaya devam ettiğini belirtir.¹⁷ Âlimlerin bu husustaki ifadelerinden Hanefî mezhebinin bölgede hicri ikinci asırdan dördüncü asra kadar faal olduğu anlaşılmaktadır.

Son tahlilde erken dönemde Kuzey Afrika'da Hanefîliğin mevcut olduğu, bunun da ötesinde yoğun bir Hanefî nüfûzunun olduğu anlaşılmaktadır. Kâdı İyâz, Muhammed b. Ağleb'in Sahnûn'u kadı olarak atamasıyla ilgili açıklamada bulunurken söz konusu dönemdeki fakihlerin ekseriyetinin Kûfelilerin görüşünde olduklarını ifade etmektedir.¹⁸ Nitekim aşağıda isimlerini zikredeceğimiz üzere bölgede birçok önemli Hanefî âlimin bulunması da bu iddiayı desteklemektedir.

Hanefîliğin Kuzey Afrika'da nasıl yayıldığına geçmeden önce bölge ile doğrudan irtibatlı olan Sicilya'da Hanefîliğin durumu hakkında kısaca malumat vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Zira Sicilya, Kuzey Afrika sınırları içine girmemekle birlikte İslam tarihi boyunca özellikle Kuzey Afrika'ya yakın olduğundan bölge ile entegre olmuş ve oradaki gelişmelerden etkilenmiştir. Günümüzde İtalya'nın sınırları içinde bulunan Sicilya, Ağlebîler döneminde Hanefîliğin Kuzey Afrika'da yayılmasında etkili olan Esed b. Furât tarafından fethedilip Kayrevan'a ilhak edilmiştir.¹⁹ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm* adlı eserinde Sicilya halkının çoğunun Hanefî olduğunu belirtmektedir.²⁰ İhsan Abbas, hicrî üçüncü asır bitmeden önce Sicilya'da Mâlikî mezhebinin yaygın olduğunu belirttikten sonra bu durumu Makdisî'nin,

¹³ Kadı İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, 1: 65.

¹⁴ Selâvî, *el-İstiksâ*, 1: 193.

¹⁵ Kadı İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, 1: 65.

¹⁶ Ebû'l-Vefâ Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn (ö.799/1397), *ed-Dibâcü'l-Müzheb fi Ma'rifeti A'yânî Ulemâ'î'l-Mezheb*, Thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr (Kahire: Dâru't-Turâs, Ty.), 62-63; Ebu Zehrâ, *Ebu Hanife*, 484.

¹⁷ Hasan Hüsnî b. Sâlih b. Abdülvehhâb b. Yûsuf, *el-İmâm el-Mâzerî* (Tunus: Dâru Kütübi's-Şariyye, Ty), 22-23. Ayrıca bk. Hallâf, *Hulâsa*, 87. Irak fıkhi ve Ebu Hanife'nin görüşlerinin Kayrevan'da yaygın olması ile ilgili bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, "Sahnûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 534.

¹⁸ Kadı İyâz, *Tertîb*, 4: 56.

¹⁹ Bk. Hamevî, *Mu'cem*, 3: 416.

²⁰ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 238; Ayrıca bk. Hallâf, *Hulâsa*, 87; Ebu Zehrâ, *Ebu Hanife*, 484.

"Sicilyalıların çoğu Ebû Hanîfe'nin ashabındandır." ifadesiyle uzlaştırmaya çalışır. Müellif, Makdisî'nin kitabını Fâtîmî devletinin Ifrîkiye'de zuhur etmesinden sonra yazıldığını kabul ederek işe başlar. Ona göre Mâlikî mezhebi, Şîî daveti karşısında mağlup olunca Sicilyalılar sünneti (Mâlikî mezhebini kastediyor) bırakıp taraftarları az olan Hanefî mezhebine sığınmışlardır. Böylece Hanefî mezhebi, diğer mezheplere üstün gelmeye başlamıştır. Zira Ebû Ubeyd oğulları Mâlikîlere karşı şiddetli davranırken, Hanefîlere karşı müsamahalı davranmışlardır.²¹ Dolayısıyla birbirinden kısmen farklı olsa da her iki müellifin Hanefî mezhebinin Sicilya bölgesinde de oldukça yaygın olduğunu kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

2. HANEFİLİĞİN KUZEY AFRİKA'DA YAYILMASI

Hanefiliğin Kuzey Afrika'ya nasıl yayıldığı ile ilgili iki temel görüşün olduğu görünmektedir. Bunlardan birinci görüşe göre Hanefilik, bu bölgeye Esed b. Furât vasıtasıyla gitmiştir. İkinci görüşe göre ise Hanefiliğin bölgeye yayılması Abdullah b. Ferrûh ile başlamıştır.

2.1. Esed b. Furât'ın Rolü

Makdisî'ye göre Hanefiliğin Mağrib'e girişi Esed b. Furât vasıtasıyla olmuştur. Makdisî, hicri dördüncü asırda Mağrib'e yaptığı seyahatinde Iraklıların görüşlerinin bölgeye nasıl ulaştığı ile ilgili Mağribîlere "Ebû Hanîfe'nin mezhebi size nasıl ulaştı? Hâlbuki bu mezhep burada işlek değildir." diye sormuştur. Onların verdiği uzun cevaba göre Abdullah b. Vehb, İmam Malik'in yanında ilim tahsil ettikten sonra Medine'den Mısır'a gidince fıkıh ve ilimde büyük bir paye elde etmiştir. Abdullah'tan ders almaya yanaşmayan Esed, İmam Malik'ten ders almak için Medine'ye gitmiştir. Fakat hasta olduğu için ders veremeyen İmam Malik, Esed'e, "İbn Vehb'in yanına dön, gerçekten ben ona ilmimi bıraktım. Sizin yolculuğunuz için yeter" demiştir. İmam Mâlik'in Abdullah b. Vehb'e yönlendirmesi, Esed'in hoşuna gitmediği için İmam Mâlik gibi ders alabileceği birini araştırmaya başlamıştır. Kûfe'de Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Muhammed b. Hasan'ın bulunduğunu haber alması üzerine Esed, İmam Muhammed'in yanına gitmiştir. İmam Muhammed de daha önce hiç kimseyi karşılamadığı gibi onu karşılamış, anlatıldığına göre İmam Muhammed evinde ona bir oda tahsis etmiştir. Esed'in hırsını ve anlama kabiliyetini gören İmam Muhammed, ona ders verip onun ilmi açıdan kendine yettiğini gördükten sonra Mağrib'e gitmesi için kendisine müsaade etmiştir. Esed, Kayrevan'a gelince bazı gençler onda İbn Vehb'in duymadığı ve onları hayrete düşüren ve hoşlarına giden bazı incelikli meseleler gördüler. Bu öğrenciler Esed'in eğitiminden geçtikten sonra Ebû Hanîfe'nin mezhebini Mağrib'de yaymaya başladılar.²²

Özetle anlattığımız bu gelişmeler, Hanefî mezhebinin bu bölgeye Esed b. Furât vesilesiyle yayıldığını göstermektedir. Makdisî'nin benimsediği bu görüş, sonraki bazı âlimler tarafından da kabul edilmiştir. Bu görüşü kabul eden Muhammed Ebû Zehrâ'ya göre Esed b. Furât, kadılık makamına geçince Hanefî mezhebi yaygın olmadığı Afrika'nın Kuzeyi, Trablusgarp, Tunus ve Cezayir'de süratle yayılmıştır.²³ Üstelik ona göre Esed b. Furât,

²¹ İhsân Abbâs, *el-Arab fî Sakaliyya* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1975), 96. Ayrıca bk. Ali b. Muhammed b. Saîd Zehrânî, *el-Hayâtü'l-İlmiyye fî Sikkiliyyeti'l-İslâmiyye* (212-484 H/826-1091 M) (Mekke: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, 1996/1417), 135-137.

²² Ali b. Nâyif, *Meşâhiru A'lâmi'l-Müslimîn*, 1: 47; Hasan Hüsnî, *el-İmâm el-Mâzerî*, 20-22; Ebu Zehrâ, *Ebu Hanîfe*, 484.

²³ Ebu Zehrâ, *Ebu Hanîfe*, 484.

Hanefîliğe geçerek mezhebin söz konusu bölgelere intikal etmesini sağlamıştır.²⁴ Esed b. Furât, Hanefî mezhebini çok iyi bildiği için buradaki Hanefîler, Ebu Hanife'nin eserlerini öğrenmek için ona yönelmişlerdir. Kanaatimizce Esed b. Furât'ın Hanefî mezhebinin yayılmasındaki katkısı da bu yöndedir. Zira ilk dönem Kuzey Afrika Hanefîlerinden kabul edilebilecek Amr İbn Vehb, Süleyman b. İmrân, Beni Kâdim, İbn Menhel ve diğer Kûfeliler Ebu Hanife'nin kitaplarını Esed b. Furât'tan dinliyorlardı.²⁵

2.2. Abdullah b. Ömer b. Ferrûh'un (ö. 172/788-89) Rolü

Hanefî mezhebinin Kuzey Afrika ve Endülüs'e getiren ilk kişinin Abdullah İbn Ferrûh olduğu yönünde başka bir görüş olduğu görülmektedir. Bu görüşü güçlü bir şekilde savunan kişilerden biri Hasan Hüsni'dir. Ona göre Esed b. Furât, Iraklıların- Ebû Hanife ve öğrencileri-görüşlerini Mağrib'de yayan ilk kişi değildir. Bilakis ondan yarım asır önce Horasan asıllı hadisçi ve büyük âlim Abdullah b. Ömer b. Ferrûh Ebû Muhammed el-Fârisî bu hususta ilk kişidir. İbn Ferrûh, doğum yeri olan Mağrib'de eğitim aldıktan sonra Kûfe'ye gidip orada uzun bir süre İmam Ebû Hanife ve talebeleriyle bir arada bulunmuştur. Bir rivâyete göre İbn Ferrûh, Ebû Hanife'nin meclisinde Züfer ile tartışmıştır. Görünüşünden ve elbisesinden dolayı kendisini hor gören İmam Züfer'i delil ve hüccetlerle yenene kadar aralarındaki münazara devam etmiştir. Züfer'in İbn Ferrûh'u küçümsemesini hoş görmeyen İmam Ebû Hanife, onu azarlamıştır. İbn Ferruh, Ebû Hanife'den eğitim almış ve ondan birçok mesele yazmıştır. Böylelikle onun, nazar ve istidlal mezhebine meylettiği ifade edilmektedir. Daha doğrusu İbn Ferrûh'un doğru kabul ettiği konularda Irak ehlinin metoduna göre kıyası kullandığı belirtilmektedir. Yanı sıra Irak'tan Hicaz'a dönen İbn Ferrûh, Mâlik b. Enes'ten fıkıh eğitimi almış ve ondan birçok mesele yazmıştır. Sonra memleketi Kayrevan'a dönen İbn Ferrûh, insanlara eğitim vermek için uğraşmış, bu sayede farklı beldelerden gelen birçok öğrencinin ondan istifade etmesi mümkün olmuştur. Irak ehlinin görüşlerinin Afrika'da yayılması, ondan eğitim alan bu öğrencilerin çabalarıyla gerçekleşmiştir Dolayısıyla vefatı h. 172/175 olan İbn Ferrûh ile Ebû Hanife ve arkadaşlarının görüşleri Mağrib ve İfrîkiye'de oldukça yayılmıştır.²⁶

Kanaatimizce hem İbn Ferrûh'un hem de Esed b. Furât'ın Hanefî mezhebinin Kuzey Afrika'da yayılmasına önemli katkıları olmuştur. Hanefî mezhebini bölge ile tanıştıran ilk ismin İbn Ferruh olduğunu söylemek mümkündür. Mamafih Esed b. Furât'ın da mezhebin yayılması için önemli olduğunu belirtmekte yarar vardır. Nitekim Makrîzî'ye göre İfrîkiye bölgesine Hanefî mezhebini getiren ilk kişi Abdullah b. Ferrûh Ebû Muhammed el-Fârisî'dir. Esed b. Furât ise Hanefî mezhebini İfrîkiye bölgesinde üstün duruma getiren kişidir.²⁷

Hanefîliğin bölgede yayılmasını sağlayan önemli etkenlerden birinin siyasi konjonktür olduğunu düşünüyoruz. Abbâsîler zamanında da Harun Reşid tarafından iç karışıklıkların hüküm sürdüğü İfrîkiye'ye 184/800 yılında Herseme b. A'yen'in destekleriyle babadan oğula

²⁴ Bk. Muhammed Ebu Zehrâ, *İslam'da Siyasî, İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, Trc. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Birim Yayınları, 1993), 422.

²⁵ Kadı İyâz, *Tertîb*, 3: 302

²⁶ Hasan Hüsni, *el-İmâm el-Mâzerî*, 22-23.

²⁷ Bk. Takiyüddin el-Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikr'l-Hutat ve'l-Âsâr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1418), 4: 150; Ayrıca bk. Ahmed Teymur Paşa, *Nazratün Târihiyyetün fi Hudûsi'l-Mezâhibi'l-Erba'a* (Beyrut: Dâru'l-Kâdirî, 1411/1990), 53-55.

intikal etmek üzere İbrahim b. Ağleb (1. İbrahim), vali tayin edilmiştir.²⁸ Ağlebîler, hilafet merkezi olan Bağdat'tan geldikleri için genel anlamda Abbasîlerin benimsediği Hanefî mezhebini desteklemişlerdir. Bu hususu açıkça dile getiren Selâvî'ye göre Abbasîler, Mağrîb halkını Hâricîlikten arındırdıktan sonra bölge insanları Hanefîliği benimsemiştir. Selâvî, bunu doğudaki insanların ve halifenin mezhebinin Hanefîlik olmasına bağlamaktadır.²⁹ Öte yandan yukarıda görüşlerini aktardığımız ilim adamlarının Hanefîliğin bölgede yoğun olduğunu söyledikleri dönemlerden birincisi ve en önemlisi Ağlebîler (184/800-296/909) dönemidir. Buna karşın söz konusu yönetimin Mâlikî mezhebini de desteklediği unutulmamalıdır. Aslında bu hususun yadırganacak bir tarafı yok gibi görünmektedir. Zira Ağlebîler, Şîi ve Hâricîlere karşı en büyük desteği Mâlikî âlimlerden almışlardır.

Bölgedeki Hanefîlerin 297/909 yılında İfrîkiye'de Fatımî Halifeliğini kuran Ubeydullah el-Mehdî döneminde desteklendiği ifade edilmektedir. Kâdı İyâz'a göre Kûfeliler (Hanefî) ile Ubeydîler arasında tafdîl meselesinde³⁰ muvafakat olduğu için Hanefî fakihler Ubeydîler tarafından kadılık makamına ve yönetime getirilmişlerdir.³¹ Malum olduğu üzere Hanefîler tafdîl meselesinde diğer Sünnî âlimler gibi düşünülmektedir. Bu hususta Kâdı İyâz'ın Şîilerle aynı düşüncede olduğunu söylediği kesim ise Mutezîlî Hanefî fakihler olmalıdır. Zira daha bu bölgedeki kimi Hanefî fakihlerin Mutezîlî olduğu belirtilmektedir. Kanaatimizce Kâdı İyâz'ın söz konusu dönemde Mâlikî fakihlere karşı Mihne politikalarının sürdürüldüğünü ifade etmesi³² de buradaki kastının Mutezîlî Hanefî fakihler olduğunu ortaya koymaktadır. Zira aşağıda da ifade edeceğimiz üzere söz konusu mihne politikasında soruşturmayı yürüten hatırı sayılır miktarda Hanefî fakih bulunmaktadır.

3. KUZAY AFRİKA'DAKİ ÖNEMLİ HANEFİ FAKİHLER

Bir dönem Kuzey Afrika'da yoğun bir şekilde bulunan Hanefî mezhebine müntesip birçok önemli fakih yetişmiştir. Hanefî tabakât kitaplarında bu fakihlerin pek çoğundan bahsedilmediği halde Mâlikî tabakât eserlerinde veya bölge tarihi ile ilgili eserlerde Hanefî olduğu söylenen birçok fakih hakkında bilgi verilmektedir. Çağdaş araştırmacılar Hentâtî,

²⁸ Kapaşahin, *Ağlebîler*, 70; Özkuyumcu, "İfrîkiye", 21: 515.

²⁹ Ebû'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. Hâlid b. Hammad es-Selâvî, *el-İstiksâ li-Ahbârî'd-Düveli'l-Magribi'l-Aksâ*, Thk. Cafer en-Nâsırî-Muhammed en-Nâsırî (Fas: Dâru'l-Kitâb-Dâru'l-Beydâ, Ty), I: 193

³⁰ Tafdîl veya efdaliyet meselesi, ilk dönemlerden itibaren ihtilaf konusu olmuştur. Şiiler, Hz. Peygamberden sonra Hz. Ali ve soyundan gelenlerin en faziletli olduğunu; dolayısıyla bunların iktidara gelmeleri gerektiğini savunmuşlardır. Buna mukabil Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ise Hz. Peygamber'den sonra fazilet sırasının Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali şeklinde olduğunu düşünmüşlerdir. Mutezîlî âlimler ise bu hususta iki temel görüşe sahip olmuşlardır. Bazı Mutezîlî âlimler, Şiiler gibi Hz. Ali'nin üstün olduğunu düşünürken; diğer bir kısmı ise Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat gibi Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in daha faziletli olduğunu kabul etmişlerdir. Bk. Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 64-65.

³¹ Kâdı İyâz, *Tertîb*, I: 26. Zehebî de Ubeydîlerin Iraklılara (Hanefî) meylettiğini ifade etmektedir. Bk. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Târîhü'l-İslâm ve Vefyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1993/1413), 22: 135.

³² Kâdı İyâz, *Tertîb*, I: 26. İlk dönem Hanefîleri fûruda İmam Ebu Hanife'ye tabii oldukları halde itikâdî konularda farklı görüşte olabilmişlerdir. Nitekim ilk dönem Hanefîleri; 1. Kamil Hanefîler (hem fûru hem itikatta İmam Ebu Hanife'ye tabii olanlar) 2. Şii Hanefîler, 3. Zeydî Hanefîler, 4. Mutezîlî Hanefîler ve 5. Mürci Hanefîler olmak üzere beş sınıf şeklinde tasnif edilmiştir. Bk. Metin Yiğit, *İlk Dönem Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet* (İstanbul: İz Yayınları, 2009), 24.

otuz altı tane Hanefî fakihî tespit ettiğini ifade etmektedir.³³ Huşenî, “*Iraklılardan münazara ve cedel ehli*” diye bir başlık açar ve birçok fakih hakkında bilgi verir.³⁴

Mâlikî tabakât kitaplarıyla Kuzey Afrika tarihi hakkındaki eserlerde Hanefî fakihleri *Hanefî*, *Irâkiyyûn* ve *Kûfiyyûn* ifadeleri ile nitelendirilmişlerdir.³⁵ İlk dönemlerde teşekkül etmiş bir mezhepten bahsedilemeyeceği için bu fakihlerden bahseden erken dönem eserlerde daha çok *Irâkiyyûn* veya *Kûfiyyûn* ifadesi kullanılmaktadır. Son dönem eserlerde ise daha çok *Hanefî* nisbesi kullanılmıştır. Bu başlık altında özellikle Mâlikî tabakât eserlerinden faydalanarak bu bölgede Hanefî olduğu söylenen önemli fakihlerden birkaçı hakkında bilgi vermek istiyoruz.

3.1. Abdullah İbn Ferrûh el-Horasânî

Asıl ismi Abdullah İbn Ferrûh Ebû Muhammed el-Fârisî'dir. Aslen Horasanlı olmakla beraber hicrî 115'te Endülü's'te doğmuş, sonraları Kayrevan'a yerleşmiş ve oranın önemli âlimlerinden biri olmuştur.³⁶ Ebû Hanîfe'den fıkıh dersi alan İbn Ferrûh, ondan fıkıh ile ilgili birçok mesele öğrenmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bir ilim meclisinde Ebû Hanîfe'nin talebelerinden İmam Züfer ile İbn Ferrûh arasında İbn Ferrûh'un galip geldiği bir münazara meydana gelmiş ve İmam Züfer onu kılık kıyafetinden dolayı rencide etmiştir. Ardından aralarında İmam Ebû Hanîfe'nin galip geldiği bir münazara başlamıştır. İbn Ferrûh, Kayrevan'a gittiğinde oradaki insanlara “*Arkadaşınızın (kendisini kastederek) karşılaştığı en fakih kimse Ebû Hanîfe'dir*” demiştir.³⁷

İbn Ferrûh'un ismi Hanefî tabakât eserlerinde geçmekte ve onun Hanefî mezhebine mensup olduğu açık bir şekilde ifade edilmektedir.³⁸ Rivâyet edildiğine göre Abdullah b. Vehb, h. 174 yılında Mısır'a giden İbn Ferrûh için “*İbn Ferrûh, Leys b. Sa'd'ın vefatından sonra bize geldi. Biz Leys b. Sa'd'dan sonra burada kalmasını umuyorduk. O fıkhıta Ebû Hanîfe'nin mezhebine itimat ediyordu.*” demiştir.³⁹ Bunun yanında İbn Yûnus da onun Ebû Hanîfe'nin mezhebinde fakih olduğunu belirtmektedir.⁴⁰ Fakat bazı eserlerde onun Malikî mezhebinde fakih olduğu, buna karşın kimi meselelerde Iraklılara (Hanefîlere) ve onların yöntemi olan nazar ve istidlâl meylettiği ifade edilmektedir.⁴¹

Kaynaklarda geçen bilgilere göre İbn Ferrûh'un hadis alanında yetkin olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Dâvud, *es-Sünen* adlı eserinde ondan rivayette bulunmuştur. Dahası İbn

³³ Hentâti, *el-Mezhebü'l-Mâlikî*, 117.

³⁴ Huşenî, *Kudât*, 286.

³⁵ Bu isim ve sıfatların Hanefîler için kullanılması hakkında bk. Muhammed et-Tâlibî, *es-Sirâ'u'l-Lâhûtî fi'l-Kayrevân Eyyâme'l-Ağâlîbe (184-296/800-900)* (Tunus: Sûtîmîdyâ, 2017), s. 20.

Kadı İyâz'ın bu husustaki ifadelerinden Kûfelilerden kastın Hanefîler olduğu rahatlıkla anlaşılabilir. Bk. Kadı İyâz, *Tertîb*, I: 25, 73.

³⁶ Muhammed b. Ahmed b. Temim et-Temîmî el-Mağribî el-İfrikî Ebû'l-Arab, *Tabakât-ı Ulemâi İfrikîyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâb, Ty.),34; Kâdî İyâz, *Tertîb*, 3: 102; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 11: 214.

³⁷ Abdulkadir el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefîyye* (Karatşî: Mîr Muhammed Kütübhâne, Ty.), 1: 279-280

³⁸ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye* 1: 280.

³⁹ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, 1: 279.

⁴⁰ Abdurrahman b. Ahmed İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 2: 131.

⁴¹ Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Ali Ensârî ed-Debbâğ, *Me'âlimu'l-İmân fî Ma'rîfet Ehli Kayrevân*, Ekmelehu ve Allaka aleyhi Ebû'l-Fazl İbn Nâcî Ebû'l-Kasım b. İsa b. Nâcî et-Tenûhî el-Kayrevânî, Thk. İbrahim Şebbûh (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1978), 1: 239.

Hibbân (ö. 354/965) onun sika bir râvi olduğunu belirtmiştir.⁴² Bunun yanında İbn Ferrûh'un fikhî görüşleri ile ilgili bazı bilgilerin olduğu görülmektedir. Buna göre onun nebizi helal kabul ettiği,⁴³ dahası nebiz içtiği ifade edilmektedir.⁴⁴ İbn Ferrûh'un zalim sultana karşı gelmeyi caiz gördüğü zikredilmektedir.⁴⁵ Mâlikî eserlerinde İbn Ferrûh'a ait başka bir görüş de nakledilmektedir. Buna göre âdil olmayan sultan tarafından atanan kadının kadılık yapıp yapmayacağı ile ilgili meselede İbn Ferrûh, olumsuz tavır takınmış ve böyle bir kişinin kadılık yapmasının doğru olmayacağını belirtmiştir. Onunla aynı dönemde kadılık yapan İbn Gânim ise böyle bir kişinin kadılık yapabileceğini ifade etmiştir. Bu mesele İmam Mâlik'e intikal edince İmam Malik'in "*Fârisî (İbn Ferrûh) isabet etmiş, Arâbî (İbn Gânim) ise hata etmiştir*" dediği rivayet edilmektedir.⁴⁶

Bir hac yolculuğundan sonra Mısır'a uğrayan ve hicrî 175 yılında burada vefat eden İbn Ferrûh,⁴⁷ birçok öğrencinin yetişmesine katkıda bulunmuştur. Ondan en çok rivâyette bulunan öğrencisi Hanefi olduğu ileri sürülen Ma'mer b. Mansur'dur.⁴⁸ Mısır'da da Saîd b. Ebî Meryem ve Amr İbnü'r-Rabî' başta olmak üzere birçok öğrenciye ders vermiştir.⁴⁹ Abid bir kimse olduğu belirtilen Ferrûh⁵⁰, yaşadığı dönemdeki insanlar tarafından oldukça sevilmiş ve insanlar kendisi ile teberrükte bulunmuşlardır. Rivâyet edildiğine göre insanlar onun yoluna çıkar ve ondan dua isterlermiş.⁵¹

3.2. Esed b. Furât

144/761 yılında Harran'da doğan Esed b. Furât yedi yaşlarında iken asker olan babası ile beraber Kayrevan'a gitmiştir. İlk eğitimini Kayrevan'da alan Esed, babasıyla beraber Tunus'a gitmiş ve orada Ali b. Ziyâd'dan fıkıh eğitimi almıştır. Bununla iktifa etmeyen Esed, önce Medine'de İmam Malik'ten ardından Kûfe'de İmam Muhammed'den fıkıh eğitimi almıştır.⁵² Esed'in iki imamdan da ders almış olması onun Hanefî ve Mâlikî olduğu hakkında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Mâlikî tabakât kitapları onun Mâlikî olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Muhammed Ebû Zehrâ onun Hanefî olduğunu belirtmektedir. Ebû Zehrâ'nın bu husustaki sözleri şöyledir: "...Esed b. Furât, aslında Mâlikî idi. Sonra İmam Muhammed b. Şeybânî'den Irak fikhini okumuş ve Hanefiliği seçmişti..."⁵³ Ebû Zehrâ, başka bir eserinde Esed b. Furât'ın İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin ashabından ders okumasına rağmen Irak fukahasına meylinin daha fazla olduğunu ve bu mezhebin hoşuna gittiğini belirtir.⁵⁴ İbn Haldun ise Esed b. Furât'ın önceleri Mâlikî mezhebine mensup olmadığını daha sonra Mâlikî

⁴² Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, 1: 280

⁴³ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, 1: 280.

⁴⁴ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 37.

⁴⁵ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, 1: 280.

⁴⁶ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman er-Ruaynî el-Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl li-Şerhi Muhtasarı Halîl* (Yy.: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 6: 99.

⁴⁷ İbn Yunus, *Târîh*, 2: 113; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, 1: 280.

⁴⁸ Ebu Abdullah Alâuddîn Moğultây b. Kılıç b. Abdullah el-Bekcerî el-Hikrî, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, Thk. Ebu Abdullah Adil b. Muhammed-Ebu Muhammed Üsâme b. İbrahim (Yy.: el-Farûk el-Hadîsiyye, 1422/2001), 8: 117.

⁴⁹ İbn Yûnus, *Târîh*, 2: 113.

⁵⁰ İbn Yûnus, *Târîh*, 2: 113.

⁵¹ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye* 1: 280.

⁵² Ali Nâyif eş-Şuhûd, *Meşâhiru A'lâmî'l-Müslimîn*, https://books.islamway.net/1/3167/mashahir_aalam_549.pdf, 1: 47.

⁵³ Ebu Zehrâ, *Mezhepler Tarihi*, 422.

⁵⁴ Ebu Zehrâ, *Ebu Hanife*, 484.

mezhebine intikal ettiğini ifade etmektedir. Ona göre Esed b. Furât öncelikle Ebû Hanîfe'nin arkadaşlarından bir şeyler yazmış, sonra İmam Mâlik'in mezhebine geçmiştir.⁵⁵

Hanefî mezhebinin görüşlerinin İfrîkiye'ye yayılmasında etkili olmasına rağmen onun Hanefî olduğu hususu tartışmaya açıktır. Dahası onun Hanefî olmadığına dair bazı donelerin bulunduğunu söylemek bile mümkündür. Öyle ki, onun Iraklılardan (Hanefî) biri ile tartışırken nebizin haram olduğunu savunması⁵⁶, kanaatimizce onun Hanefî olamayacağını göstermektedir. O halde akla şöyle bir soru gelebilir: Onun Hanefî olduğu yönündeki bu görüşün sebebi ne olabilir? Kanaatimizce onun Hanefî olarak addedilmesi, İmam Muhammed'den ders almış olması ve hatta bu dönemde Hanefîlerden etkilenmiş olmasındandır. Belki de Esed b. Furât, ictihâd derecesine ulaştığı için bazı hususlarda Hanefîler gibi düşünmüştür. Bu durum, onun hem Hanefî olduğu hem de Hanefî mezhebinin Kuzey Afrika'ya onun vasıtasıyla gittiği yönündeki görüşlerin kaynağı olmuştur. Tabii Esed b. Furât'ın telif ettiği eser olan *Esediyê*, elimizde olsaydı tüm bu soruların cevabını bulma imkânımız olabilirdi. Aslında Esed'in Hanefî olmadığı sadece Hanefîlerin bazı görüşlerini benimsediği yaklaşımı, *Müdevenne*'nin *Esediyê*'den ayıklanmış olmasına dayanılarak bile anlaşılabilir. Zira rivâyet edildiğine göre Sahnûn, Esed b. Furât'ın eseri olan *Esediyê*'yi İmam Malik'in talebesi olan İbn Kasım'a okumuş ve sözkonusu eserde İmam Malik'in görüşlerine uygun olmayanları ayıklamıştır. Böylece Sahnûn'un Mâlikî mezhebinde otorite olan eseri *el-Müdevennetü'l-Kübra* adlı eseri teşekkül etmiştir. Sahnûn gibi bir âlim, bu eseri alıp ondan faydalandığı halde onun Hanefîlerin bir eseri olduğunu – ki Sahnûn, ilmi birikimi olan ve Hanefî mezhebinden haberdar olan bir âlimdir- düşünmemiştir. Öte yandan bildiğimiz kadarıyla hiç kimse *Esediyê*'nin Hanefî mezhebine göre telif edildiğini ifade etmemiştir. Dahası İbn Kasım gibi birisi de bunu dile getirmemiş ve eseri tamamen reddetmemiştir. Ancak İmam Mâlik'in görüşlerine uygun olmayanları çıkarmıştır.⁵⁷ Esed b. Furât'ın Hanefî olmadığı yönündeki iddiamızı destekleyecek başka bir argüman da Kâdı İyâz'dan gelmektedir. Kadı İyâz'ın *Tertîb* adlı eserinde geçtiğine göre Esed b. Furât Kayrevan'da Hanefîlerin görüşünü bütünüyle en iyi bilen kimseydi. Yine belirttiğine göre bölgedeki Hanefîler olan Amr ibn Vehb, Süleyman b. İmrân, Beni Kâdim⁵⁸, İbn Menhel ve diğer Kûfeliler Ebû Hanîfe'nin kitaplarını Esed b. Furât'tan dinliyorlardı. Esed b. Furât, Iraklıların görüşlerine fazla dalınca Medineliler, "İkinci kandili yak!" dediklerinde Medînelilerin görüşlerini de açıklardı.⁵⁹

O halde Esed b. Furât'ın bir Hanefî fakihî olarak kabul edilmesi isabetli görünmemektedir. Buna karşın Esed'in tamamen İmam Malik'in takipçisi olarak görmek de yerinde olamayacaktır. Esed'i İmam Malik ve İmam Muhammed'den etkilenmiş bir müctehid olarak görmek mümkün olacaktır.

⁵⁵ İbn Haldun, *Tarih*, 1: 569.

⁵⁶ Muhammed et-Tâlibî, *Terâcimu Ağlebiyyeti Mustahrecetun Min Medâriki'l-Kâdî 'Iyâz* (Tunus: el-Matbaatu'r-Resmiyye li'l-Cumhûriyyeti't-Tûnusiyye, 1968), 75-76.

⁵⁷ Bk. İbn Haldun, *Tarih*, 1: 569; Şuhûd, *Meşâhir*, 207. Bazı eserlerde Esed b. Furât'ın İmam Malik ile Ebu Hanîfe'nin mezhebini cem eden ilk kişi olduğu belirtilmektedir. Bk. Şuhûd, *Meşâhir*, 207.

⁵⁸ Asıl adı Ahmed b. Muhammed b. Kâdim (ö. 247/861-62) olan fakih Ebu Yahya diye maruftur. Daha fazla bilgi için bk. Debbâğ, *Me'âlim*, 2: 111.

⁵⁹ Kadı İyâz, *Tertîb*, 3: 302.

3.3. Ebû Muhrez (ö. 214/829)

Ifrîkiye'nin önde gelen fakihlerinden ve kadılarından biri olan Ebû Muhrez'in asıl adı Ebû Muhrez Muhammed b. Abdullah b. Kays b. Müslim el-Kinânî'dir.⁶⁰ Dedesi Kays'ın Hz. Peygamber'in ashâbı olduğu ve onunla beraber savaştığı rivâyet edilmektedir.⁶¹ Dönemin önde gelen fakihlerinden ders alan Ebû Muhrez, yaptığı yolculuk sonunda Mâlik b. Enes'ten istifade etme imkânı bulmuştur. Ayrıca Abdullah b. Kesîr, Abdurrahman b. En'am ve Abdullah b. Ferrûh gibi âlimlerden ders almıştır.⁶²

Ebû Muhrez'in Hanefî mezhebine müntesip olduğu ifade edilmektedir.⁶³ Uzun süre Ifrîkiye kadılığı yapan Ebû Muhrez, Abdullah b. Ömer b. Ğânim'den sonra kadılığa getirilmiştir.⁶⁴ Abdullah b. Ğânim vefat edince İbrahim b. Ağleb, onu kadılık için çağırmış, ilk başlarda kadılıktan uzak duran Ebû Muhrez, h. 191 yılında Ifrîkiyye kadılığına zorla getirilmiştir.⁶⁵ Dönemin valisi İbrahim İbnü'l-Ağleb ona, "Ya Eba Muhrez, ben senin kadılığı üstlenmene karar verdim." Ebû Muhrez, "Ben bu göreve layık değilim." demiştir. Sultan ona, "Eğer Ağleb b. Sâlim sağ olsaydı ben vali olamazdım. Eğer Abdurrahman b. Ziyad ve İbn Ferrûh sağ olsalardı sen de kadı olamazdın. Her zamanın bir adamı vardır." demiştir. Vali, onu kadı olarak tayin etmesine rağmen o, bu görevi yine reddetmiş sonunda vali komutanlarından birine onu kürsüye zorla oturtmasını emretmiştir. O da Ebû Muhrez'in koltuklarından tutmuş ve onu hüküm meclisine oturtmuştur. Böylece Ebû Muhrez, insanlar arasında hüküm vermeye başlamıştır.⁶⁶ Senûsî, onun vefat edinceye kadar yürüttüğü kadılık görevinde adaletle hükmettiğini belirtir.⁶⁷

Ebû Muhrez, bölgede daha önce görülmedik bir şekilde Esed b. Furâtla beraber kadılık görevini yürütmüştür.⁶⁸ Kaynaklar, Ebû Muhrez ile Esed'in yargı hususunda birbirinden farklı olduklarını belirtmektedir.⁶⁹ Buna göre Esed b. Furât, yargı hususunda şedîd; Ebû Muhrez daha yumuşak davranmıştır.⁷⁰ İki kadı arasında ilginç bir nükte de anlatılmaktadır. Bir gün Esed b. Furât, Ebû Muhrez'e kimin hakkında hüküm verdin? diye sormuş, O da "Senin aciz olduğun kimse hakkında" diye cevap vermiştir.⁷¹ Ebû Muhrez ile Esed b. Furât arasında nebizin hükmü hakkında bir tartışmanın olduğu nakledilmektedir.⁷²

⁶⁰ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 84-85; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 15: 380; Ebû Abdullah Muhammed b. Osman es-Senûsî, *Müsâmerâtü'z-Zarîf bi Hüsnî't-Ta'rîf*, Thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Nefîr (Yy.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 3: 36.

⁶¹ Senûsî, *Müsâmerât*, 3: 36; Muhammed b. Muhammed b. Ömer B. Ali İbn Sâlim Mahlûf, *Şeceretu'n-Nûru'z-Zekiyye* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 2: 137-38.

⁶² Ebu'l-Arab, *Tabakât*, s. 84-85; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5: 444; Senûsî, *Müsâmerât*, 3: 36.

⁶³ Bk. Kâdî İyâz, *Tertîb*, 3: 98; Mahlûf, *Şecere*, 2: 137-38.

⁶⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5: 444.

⁶⁵ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 84-85; Şuhûd, *Meşâhir*, 207.

⁶⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, V, 444.

⁶⁷ Senûsî, *Müsâmerât*, III, 37.

⁶⁸ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 84-85; eş-Şuhûd, *Meşâhir*, 207.

⁶⁹ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 84-85

⁷⁰ Eş-Şuhûd, *Meşâhir*, 207.

⁷¹ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 84-85

⁷² Tâlibî, *Terâcim*, 75-76.

20 Ramazan 214 yılında yapmakta olduğu kadılık görevinde iken vefat eden Ebû Muhrez'in⁷³ Ahmed adında bir oğlunun olduğu ve onun da babası gibi kadılık yaptığı ifade edilmektedir.⁷⁴

Birçok âlim Ebû Muhrez'den övgü ile bahsetmiştir. Örneğin, Ebû'l-Arab onun zeki birisi olduğunu ifade eder.⁷⁵ Zehebî, onun salihlerden olduğunu belirtir.⁷⁶ Senûsî, onu faziletli, takvalı, dili fasih, lügat ve şiirde basiretli, fakîh, delilleri bilen, verdiği hükümlerde çok isabet eden biri olarak anlatır.⁷⁷

Ebû Muhrez'in fikirleri hususunda fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat Mâlikî tabakât müelliflerinden Ebû'l-Arab onun itizâlî fikirlerinin olduğunu ifade etmektedir.⁷⁸ Bunun yanında Mâlikî fıkıh kitaplarında Ebû Muhrez'in fikhî bir görüşü zikredilmektedir. Buna göre zamanın Emîr'i, Ebû Muhrez ile aynı dönemde kadılık yapan Esed b. Furât'a "Ben ve cariyelerim çıplak olduğum halde hamama gidebilir miyiz?" diye sormuş, Esed b. Furât, bu soruya olumlu cevap vermiş ve bunun caiz olduğunu ifade etmiştir. Zira ona göre cariyeler, sultanın mülküdür ve onlara bakmasında sakınca yoktur. Esed b. Furât'ın bu fetvasını kabul etmeyen Ebû Muhrez, Emîr'in bu sorusuna olumsuz cevap vermiştir. Ebû Muhrez'e göre Esed b. Furât, cariyelerin Emîr'e bakmasının ve onun cariyelere bakmasının caiz olduğunu belirtmiştir. Hâlbuki Emîr ile cariyelerin birbirlerine bakması caiz ise de cariyelerin birbirlerine bakması caiz değildir.⁷⁹ Bu fetva, onun iyi bir fakihe yakışacak derecede ince düşündüğünü göstermektedir.

3.4. Ma'mer b. Mansûr (ö. 237/851-52)

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Ma'mer'in babası olan Mansûr'un aslen Sicilyalı olduğu ve İşbiliyye'de bir Endülüslünün kölesi olduğu belirtilmektedir.⁸⁰ Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle beraber Ebu'l-Arab'ın "Ma'mer Mansûr, doğum itibariyle Esed b. Furât'a yakındır"⁸¹ ifadesi göz önünde h. 150 civarında doğduğu varsayılabilir. İbn Ferrûh ve Esed b. Furât'tan ders alan Ma'mer, bu iki âlimden oldukça fazla hadis dinlemiştir. Hatta onun Esed b. Furât'ın hadis rivâyeti açısından en iyi öğrencisi ve İbn Ferrûh'tan en çok rivayette bulunan kişi olduğu ifade edilmektedir.⁸²

⁷³ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 84-85; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV, 380; Senûsî, *Müsâmerât*, II, 37.

⁷⁴ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 84; Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek ed-Devadârî, *Kenzü'd-Dürer ve Câmi'ü'l-Gurer (ed-Dürretü'l-Mudiyye fi Ahbâri'd-Devleti'l-Fâtmiyye)*, Thk. Sâlihuddîn el-Müncid (Kahire: Matbaatü Lecneti't-Telif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1380/1961), 6: 30-32. Hicri 221 yılında vefat eden bu fakihin, Sicilya'da da kadılık yaptığı belirtilmektedir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed İbn Azârî, *el-Beyânu'l-Muğrib fi Ahbâri'l-Endülüüs ve'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983), 1: 105, 106. Ayrıca bk. Debbâğ, *Me'âlim*, 2: 40-41.

⁷⁵ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 84-85

⁷⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 15: 380.

⁷⁷ Senûsî, *Müsâmerât*, 3: 37.

⁷⁸ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 84-85

⁷⁹ Muhammed b. Muhammed Ebu Abdullah İbn Arefe, *Muhtasarü'l-Fikhî*, Thk. Hâfız Abdurrahman Muhammed Hayr (Yy.: Müessesetü Halef Ahmed el-Habtûr, 1435/2014), 9: 92; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Mâlikî, *Riyâzü'n-Nüfûs*, Thk. Beşir Bekkûş (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983/1403), I: 274; Başka görüşleri için bk. İhsân Abbâs, *el-Arab fi Sakaliyya*, s. 33.

⁸⁰ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 112

⁸¹ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 113.

⁸² Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 36, 112.

Mâlikî tabakât eserlerinde Kûfelilerin görüşünü benimsediği ifade edilen Ma'mer'in⁸³ sarhoş etmeyene kadar sarhoş edici şeyleri helal kabul ettiği nakledilmektedir.⁸⁴ Ayrıca kaynaklarda Iraklıların görüşlerini benimseyen Halef (ö. 303/915-16) isimli fakih bir oğlunun Ma'mer vasıtasıyla Esed b. Furât'tan rivayette bulunduğu aktarılmaktadır.⁸⁵

Mağrîb kadısı iken hicrî 237 yılında vefat eden Ma'mer'in⁸⁶ önemli Mâlikî fakihlerinden biri olan Sahnûn'un aradaki bağı (sıla) geliştirmek için kendisine on dinar civarında para gönderdiği ifade edilmektedir. Ayrıca Sahnûn'un zamanın yöneticisine bir mektup gönderdiği ve bu mektupta Ma'mer lehine şهادette bulunduğu ifade edilmektedir.⁸⁷

3.5. Süleyman b. İmrân (ö. 270/891)

İfrîkiyye kadısı⁸⁸ olarak da bilinen Süleyman b. İmrân'ın asıl ismi Ebu'r-Rebî` Süleyman b. İmrân'dır. Süleyman b. İmrân hicrî 183 yılında doğmuştur.⁸⁹ Abdullah İbnu'l-Muğîre'den ders almış ve Esed b. Furât'tan rivâyette bulunmuştur.⁹⁰ Maliki âlimlerden İbn Ferhûn, Süleyman b. İmrân'ın sekizinci tabaka Endülüs âlimlerinden olduğunu belirtir.⁹¹

Kâdî İyâz, Hanefî fakîh Zeyd b. Beşîr el-Endülüsî'nin önde gelen öğrencilerinden biri olan Süleyman'ın *İrâkiyyu'l-mezhep* olduğunu ifade etmektedir.⁹² Aynı şekilde Mâlikî fakihlerinden Abderî de Süleyman b. İmrân'ın *İrâkiyyu'l-mezhep* olduğunu belirtmektedir.⁹³ Hatta bazı Mâlikîler açıkça onun Hanefî olduğunu belirtir.⁹⁴ Süleyman b. İmrân'ın ismi Hanefî tabakât eserlerinde geçmekle beraber onun Hanefî olduğu hakkında açık bir ifade bulunmamaktadır.⁹⁵

Bazı eserde onun Sahnûn ile aralarında düşmanlık olduğu söylense de bu doğru olmayıp aksine ikisinin dost olduğu söylenebilir. Dahası mihne olayının sona ermesinden sonra Muhammed b. Ağleb, Sahnûn'un kadı olmasını istemiştir. Sahnûn ise Süleyman İmrân'ın kadı olmasını teklif etmiştir. Bölgede Hanefî fakihlerin fazla olmasından dolayı Hanefîler Süleyman b. İmrân'ın kadı olmasını istemişlerse de Süleyman, Sahnûn'un kadı olmasını teklif etmiştir.⁹⁶ Ancak aralarında bazı münazaraların olduğunu söylemek mümkündür. Zira Sahnûn'un Hanefîlere karşı çokça reddiyede bulunduğu rivâyet edilmektedir. Bunun karşısında Süleyman

⁸³ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 112

⁸⁴ İbn Azârî, *el-Beyânu'l-Muğrib*, 1: 173,

⁸⁵ İbn Azârî, *el-Beyânu'l-Muğrib*, 1: 173.

⁸⁶ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümmem*, Thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ, Mustafa Abdulkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 11: 257.

⁸⁷ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 112.

⁸⁸ İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, 1: 376.

⁸⁹ Mahlûf, *Şeceretu'n-Nûr*, 2: 105-106.

⁹⁰ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 80; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, 1: 376; Mahlûf, *Şeceretu'n-Nûr*, 1: 106

⁹¹ İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, 1: 376.

⁹² Kadı İyâz, *Tertîb*, 4: 58.

⁹³ Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kasım b. Yusuf el-Abderî, *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasar-i Halîl* (Yy.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1994), 2: 445.

⁹⁴ Ebu't-Tâhir İbrahim b. Abdussamed b. Beşîr et-Tenûhî, *et-Tenbîh ala Mebâdi't-Tevcîh*, Thk. Muhammed Belhasan (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1428/2007), 1: 55.

⁹⁵ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1: 140, 246, 2: 66, 211.

⁹⁶ Kâdî İyâz, *Tertîb*, 4: 56; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Sahnûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 535.

b. İmran'ın ona reddiyede bulunması çok da makul bir şeydir. Hatta babasının Sahnûn'a Iraklılar ile tartışmamasını tavsiye ettiğini, onların zihinlerinin çok berrak dillerinin keskin olduğunu söylediği belirtilir.

Sahnûn kadı olunca Süleyman b. İmrân'ı da Bâce kadılığına getirmiştir. Bazı insanların onu "Ebu Hanîfe'nin mezhebi ile hükmediyor" diyerek Sahnûn'a şikâyet ettikleri rivâyet edilmektedir. Sahnûn vefat ettikten sonra Ifrîkiye kadılığına getirilen Süleyman, Mağrîb kadılığı da yapmıştır.⁹⁷ Süleyman b. İmrân, hicrî 269 veya 270 yılında Kayrevan'da vefat etmiştir.⁹⁸

3.6. İbn Abdûn (ö. 299/911)

Asıl adı Muhammed b. Abdullah İbn Abdûn er-Ruaynî, künyesi Ebû'l-Abbâs'tır. İbn Abdûn, fıkıh ve usûl başta olmak üzere birçok ilim dalında söz sahibi olan bir âlimdir. Süleyman b. İmran'dan ders almış olan İbn Abdûn, birçok öğrenciye de ders vermiştir.⁹⁹

İbn Abdûn, Ifrîkiyye ehlinden olup Hanefî mezhebine mensup bir fakihdir. Onun Hanefî olduğunu hem Tahavî hem de Ziriklî zikretmektedir.¹⁰⁰ Ayrıca Mâlikî eserler onun Hanefî olduğunu zikreder.¹⁰¹ Ahmed Emin, onun en meşhur Hanefî fakihî olduğunu zikreder.¹⁰² Kayrevan'da kadılık yapan Hanefî fakihlerden biri olan İbn Abdûn, bu vazifeyi h. 275-277 yılları arasında yürütmüştür.¹⁰³ İbn Abdûn'un, kadılığı sırasında bazı Mâlikîleri kırbaçlattığı belirtilmektedir.¹⁰⁴

299 Cemâziyelevvel ayının üçüncü Perşembe günü Ifrîkiyye'de vefat eden İbn Abdûn'a¹⁰⁵ Mâlikî fıkıh eserlerinde bazı fikhî görüşler nispet edilmektedir. Örneğin rivayet edildiğine göre İbn Abdûn, çocukların annelerine ihtiyacı olmamaları durumunda kocanın boşadığı karısının lehinde şahitlikte bulunmasını caiz görür. Çocukların nafakasının annelerinin nafakası dâhilinde olmasından dolayı çocukların annelerine ihtiyaç duyması durumunda kocanın karısının lehinde şahitlik edemeyeceğini düşünür.¹⁰⁶

Kuzey Afrika Hanefîleri içinde telif faaliyetinde bulunan ender fakihlerden biri olan İbn Abdûn'a şu eserler nisbet edilmiştir.

⁹⁷ Kadı İyâz, *Tertîb*, 4: 212; Ebû Nasr Sa'dülmelik Ali b. Hibetullah b. Ali İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fî Ref'i'l-İrtiyâb ani'l-Mü'telif ve'l-Muhtelif mine'l-Esmâ ve'l-Künâ ve'l-Ensâb* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 1: 294; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1: 376; Debbâğ, *Me'âlim*, 2: 152; Mahlûf, *Şeceretu'n-Nûr*, 1: 106.

⁹⁸ İbn Ferhûn, *Ed-Dîbâc*, 1: 376; Mahlûf, *Şeceretu'n-Nûr*, 1: 106

⁹⁹ İbn Yûnus, *Târîh*, 2: 212; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm*, (Yy.: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6: 223; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn* (Beirut: Mektebetü'l-Müsennâ-Dâr İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Ty), 10: 225.

¹⁰⁰ İbn Yûnus, *Târîh*, 2: 212; Ziriklî, *A'lâm*, 6: 223; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 10: 225.

¹⁰¹ Huşenî, *Tabakât*, 242; Tenûhî, *Tenbîh*, 1: 56.

¹⁰² Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2013), 245.

¹⁰³ Ziriklî, *A'lâm*, 6: 223.

¹⁰⁴ İbn Beşîr, *Tenbîh*, 1: 56-57.

¹⁰⁵ İbn Yûnus, *Târîh*, 2: 212; Ziriklî, *A'lâm*, 6: 223.

¹⁰⁶ Kasım b. İsa b. Nâcî et-Tenûhî, *Şerhu İbn Nâcî et-Tenûhî al-Metni'r-Risâle*, Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007) 2: 364. Başka görüşler için bk. İbn Arefe, *Muhtasar*, 8: 124; Ebu'l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Karafî, *ez-Zahîre*, Thk. Muhammed Hacî, Said A'rab, Muhammed Bû Habze (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 12: 365.

1. *el-Âsâr fi'l-Fıkh*

2. *el-İ'tidal li Ebî Hanîfete ve'l-İhticâc bi Kavlihi* (bu eserin doksan cilt olduğu ifade edilmektedir.)

3. *Kasîdetü'r-Râihe* (tarihle ilgilidir).¹⁰⁷

Şüphesiz bölgedeki Hanefî fakihler saydıklarımızdan ibaret değildir. Mesela, Sahnûn'dan önce uzun süre Kayrevan kadılığı yapan İbn Ebi'l-Cevvâd'ın (ö. 234/848-49) Hanefî olduğu kabul edilmektedir.¹⁰⁸ Süleyman b. İmrân'ın ilmini beğenmeyecek derecede yetkin bir fakîh olan Ebû Abdullah Muhammed b. Zarzar (ö. 291/903-4) Kayrevan'ın önde gelen Hanefî fakihlerinden biridir.¹⁰⁹ Tunuslu Heysem b. Süleyman b. Hamdûn (ö. 300/922), Süleyman b. İmrân'dan ders aldıktan sonra Bağdat'a gider. Buradaki Hanefî fakihlerden ders aldıktan sonra Tunus'a geri döner. Daha sonra İfrîkiye kadılığı da (h. 270'ten sonra) yapan Heysem'in *Edebu'l-Kâdî ve'l-Kadâ*¹¹⁰ diye bir eseri bulunmaktadır.¹¹¹ Dahası Tahâvî'nin hocalarından Tunuslu Hanefî fakihî Enbârî'yi (ö. 317/929-30) de zikretmek gerekir.¹¹² Ebu'l-Arab, Süleyman b. İmrân'a da hocalık yapmış olan Abdullah İbnü'l-Muğîre el-Kûfî ile ilgili bilgi verirken, onun nebiz içtiği yönünde bazı rivâyetleri aktarır ve onun Kûfeli olabileceğini düşünür.¹¹³ Ayrıca Huşenî; Hişâm İbnü'l-İrâkî, Ebu'l-Minhâl, Kâsım b. Ebi'l-Minhâl, İbn Umeyr ve Ebû 'İkâl İbnü'r-Ra'na' başta olmak üzere birçok Hanefî fakih hakkında bilgi verir.¹¹⁴

4. KUZEY AFRİKA'DA HANEFİLİĞİN SON BULMASI

Mâlikî tabakât müellifi İbn Ferhûn Hanefîliğin Kuzey Afrika'da hicrî dört yüz civarında oldukça yoğun bir şekilde bulunduğunu, süratle gelişmesinin ardından ortadan kalktığını belirtir.¹¹⁵ Muhammed Ebû Zehrâ, Hanefîliğin hicrî 400'den sonra Mağrib'de sönmeye yüz tuttuğunu, nihayet orada da nâmı ve nişânı kalmadığını ifade eder.¹¹⁶ Hasan Hüsnî, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşlerinin İfrîkiye'de oldukça yayılmış olduğunu ve hicrî ikinci asrın sonlarından dördüncü asrın sonlarına kadar parlamaya devam ettiğini belirtmektedir.¹¹⁷

Bir dönem en güçlü iki mezhepten biri olan Hanefî mezhebinin Kuzey Afrika'da nasıl son bulduğu cevap bekleyen bir sorudur. Bu bölgede Hanefîliğin son bulması, daha çok Hanefî fakihlerin Mâlikî mezhebine geçmesiyle meydana geçmiştir. Bir rivâyete göre bir defada yetmiş civarında Hanefî fakihî, Mâlikî mezhebine geçmiştir.¹¹⁸ Bununla birlikte Hanefîliğin bu bölgede

¹⁰⁷ Zirîklî, *A'lâm*, 6: 224; Kehhâle, *Mu'cem*, 10: 225.

¹⁰⁸ Kadî İyâz, *Tertîb*, 4: 69.

¹⁰⁹ Huşenî, *Tabakât*, 245; Mâlikî, *Riyâzu'n-Nüfûs*, 1: 514-515; Debbâğ, *Me'âlim*, 2: 247-248.

¹¹⁰ Bu eser, Ferhat ed-Dişrâvî tarafından tahkik edilmiştir. Bk. <http://www.sudoc.abes.fr/xslt/DB=2.1//SRCH?IKT=12&TRM=149002505>.

¹¹¹ Zirîklî, *A'lâm*, 8: 104.

¹¹² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Asar* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 1: 52. Hanefî fakihlerden Muhammed b. Münîb için bk. el-Mâlikî, *Riyâzu'n-Nüfûs*, 1: 463.

¹¹³ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 20, 80-81.

¹¹⁴ Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Haris b. Esed el-Huşenî, *Kudâtu Kurtuba ve Ulemâu İfrîkiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1415/1994), 246, 247, 248, vd.

¹¹⁵ İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, 62-63; Ebu Zehrâ, *Ebu Hanife*, 484.

¹¹⁶ Ebu Zehrâ, *Ebu Hanife*, 484.

¹¹⁷ Hasan Hüsnî, *İmâm Mâzerî*, 22-23.

¹¹⁸ Hentâtî, *el-Mezhebü'l-Mâlikî*, 123.

son bulmasını sadece bu sebebe bağlamak makul görünmemektedir. Zira sosyal bir vakia olan mezheplerin yayılması birçok sosyo-kültürel faktörün etkisiyle açıklanabildiği gibi son bulmasının da benzeri izahları gerektirdiği açıktır. Bu bağlamda Hanefiliğin Kuzey Afrika'da son bulmasında birçok etkenin bulunması şaşırtıcı olmayacaktır. Buna göre Hanefî mezhebinin bu bölgelerde son bulmasında aşağıdaki faktörlerin etkili olduğu söylenebilir.

4.1. Devlet Politikası

Hicrî dördüncü asra kadar özellikle Kuzey Afrika'da var olan Hanefî mezhebinin son bulmasının en önemli sebebinin devlet politikası olduğu anlaşılmaktadır. Aslında devlet politikasının mezheplerin yayılması üzerinde de etkisi vardır. Bu açıdan devlet, hukuk birliğinden dolayı bazen tek mezhebin uygulanmasını isteyebilir ve bu makul bir durum olarak da görülebilir.¹¹⁹ Çünkü ülkenin bir tarafında farklı diğer tarafında farklı bir hukuk sisteminin uygulanıyor olması, yargıda kaosun meydana gelmesine sebep olabilir. Devlet bunun önüne geçmek için bir mezhebi resmi mezhep olarak kabul etme yoluna gidebilir.

İlk asırlardan beri hukuk birliği fikri devlet adamları tarafından dikkat çekilen bir husus olmuştur. Hatta İbnü'l-Mukaffa (ö. 142/759) "*er-Risâle fi's-Sahâbe*" adındaki risalesinde bu hususa dikkat çekmiştir. İbnü'l-Mukaffâ, dönemin Abbâsî sultanı olan Ebû Cafer el-Mansûr'a (ö. 158/775) devletin değişik şehirlerinde gözlenen yargıdaki farklılığın önüne geçilmesini ve verilecek yargı kararlarının tek bir kanuna bağlanmasını tavsiye etmiştir.¹²⁰ Sultan Ebû Cafer el-Mansûr da insanları tek bir kanun etrafında toplamak ve bu kanunu Medîne'de geçerli olan fıkıh ve rivâyet anlayışına dayandırmak için İmam Malik'ten bir eser yazmasını istemiştir. İmam Mâlik de bunun için *Muvatta* adlı eserini telif etmeye başlamıştır. Ebû Cafer döneminde eserini bitirmeye muvaffak olmayan İmam Mâlik, eserini ancak halife Mehdî (ö. 169/ 785) döneminde bitirmiştir. Buna rağmen eser devletin tek geçerli kanunu haline gelmemiştir. Zira İmâm Mâlik, insanların buna zorlanmasını istememiştir. Harun Reşid (ö. 193/809) döneminde kitabın kanun haline gelmesi ve herkesin öğrenmesi için bir nüshasının Kâbe'ye asılması emredilmiş; fakat İmâm Mâlik buna rıza göstermemiştir. Böylelikle *Muvatta*'nın devletin kanun kitabı olması fikrinden vazgeçilmiştir.¹²¹

Bu hususta başka bir örnek de Harun Reşid döneminde Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden İmâm Ebû Yusuf'un kadılığa getirilmesidir. İmâm Ebû Yusuf, hicrî 170'ten sonra baş kadılığa getirilince, onun yönlendirmeleriyle ülkenin her tarafına (Irak, Horasan, Şam ve Mısır) İmâm Ebû Hanîfe'nin öğrencilerini kadılığa getirilmiştir. Böylelikle Hanefî mezhebi müntesibi olmadığı yerlerde bile yargıya hâkim olmuş ve devletin resmi mezhebi statüsüne yükselmiştir.¹²²

Hanefîlik ve Mâlikîlik kadar olmasa da Şâfiî mezhebi de bir dönem devletin resmi mezhebi olmayı başarmış ve devlet desteğini elde etmiştir. Selahaddin Eyyûbî (ö. 589/1193) Mısır'da iktidarı ele geçirince Şâfiî mezhebi devletin resmi mezhebi olmayı başarmış, aynı zamanda halkın da mezhebi olmuştur. Bu dönemde Şâfiîliğin devletin resmi mezhebi

¹¹⁹ Endülüs'te tek mezhebin uygulanması ile ilgili olarak bk. Halil İbrahim es-Samerrâi vd., *Târîhu'l-Arab ve Hadâratuhum fi'l-Endülüs*, 111-113.

¹²⁰ Bk. Ebu Zehrâ, *Mezhepler Tarihi*, 419; Bakka, *İslâm Fıkıh Mezhepleri*, 67-68.

¹²¹ Bk. Ebu Zehrâ, *Mezhepler Tarihi*, 419.

¹²² Bk. Makrîzî, *Hitat*, 4: 149; Ebu Zehrâ, *Mezhepler Tarihi*, 422; Bakka, *İslâm Fıkıh Mezhepleri*, 75-76.

olmasında hem sultan Selahaddin'in Şâfîî olması hem de Mısır'da halk arasında yaygın olması etkili olmuştur.¹²³

Devlet desteği, bir bölgede herhangi bir mezhebin gelişmesine vesile olurken; diğer mezhebin/mezheplerin ortadan kaybolmasına veya zayıflamasına yol açar. Nitekim Endülüs ve Kuzey Afrika'da devlet desteğiyle Mâlikî mezhebi güçlenip resmi mezhep olurken, bu durum diğer mezheplerin aleyhine bir sonuç doğurmuş ve bu mezhepler sönmeye yüz tutmuştur. İlk dönemlerden itibaren Endülüs'te Hanefî ve Evzâî mezhepleri de hatırı sayılır bir şekilde bulunurken Mâlikîliğin devletin resmi mezhebi olmasıyla Hanefî ve Evzâî mezheplerinin sonu gelmiştir. Buna göre hac vazifesini yapmak için Hicaz'a giden Yahya b. Kesîr, Malik b. Enes'ten *Muvatta'yı* okumuştur. Ardından İmam Malik'in tabelerinden İbn Vehb, İbnü'l-Kâsım gibi âlimlerden de iyi bir eğitim aldıktan sonra Endülüs'e dönmüştür. Endülüs'te hicrî 180 yılında yönetime gelen el-Muntasır olarak bilinen Mürteza b. Hişâm ile yakın ilişkiler kurmuş ve kendisinden başka kimsenin ulaşamadığı riyâset ve hürmete nail olmuştur. Böylece fetvalar kendisine gelmeye başlamış, Sultan ve halk ona teveccüh etmeye başlamıştır. Bundan sonra Endülüs'teki kadılar sadece onun referansı ve ondan alınan görüşlerle atanır olmuştur. Böylece kadılar Evzâî mezhebinden sonra Mâlikî mezhebenden olmaya başlamışlardır.¹²⁴

Devlet politikası açısından bölgede Hanefîliğin ortadan kalkması ve Mâlikîliğin hâkim olmasının üç belirleyici nedeni bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Sahnûn'un kadılığa getirilmesidir. Zira ilk dönemlerde Hanefîleri destekleyen Ağlebîler sonraki dönemlerde Mâlikîleri desteklemeye başlamışlardır. Sahnûn, İfrîkiye kadılığına getirilince Mâlikî mezhebi yayılmaya başlamış ve bundan sonra yargı işlerine Sahnûn'un arkadaşları getirilmiştir. Böylelikle Endülüs'ten sonra Mağrib'de de sadece Mâlikî mezhebi hüküm sürmeye başlamıştır.¹²⁵

Bu konudaki ikinci neden ise Şîî Ubeydîlerin ortadan kaldırılmasıdır. Hanefî fakihlerin Mâlikîliğe geçtiği dönemlerde Şîîlere karşı verilen savaş kazanılmış; hatta bir ara birçok Şîî öldürülmüş ve malları yağmalanmıştır. Ubeydîler döneminde kadılık makamında bulunan Hanefîlerin can korkusundan Mâlikîliğe geçtiği pekâlâ düşünülebilir. Zira bu dönem oldukça çalkantılıdır.

Bu husustaki üçüncü ve son neden ise Muiz b. Bâdis'in faaliyetleridir. Bu döneme kadar bölgede iyice zayıflayan Hanefî mezhebi, Muiz b. Badis h. 406 yılında babası Bâdis b. Mansûr'un vefatıyla tamamen ortadan kalkarak üstünlük açık bir şekilde Mâlikî mezhebine geçmiştir. Nitekim İbn Hallikân, Muiz b. Bâdis'in bütün Mağrib halkını Mâlikî mezhebine bağlanmasını teşvik edene kadar Hanefî mezhebinin İfrîkiye'de en yaygın mezhep olduğunu ifade eder.¹²⁶

¹²³ Bk. Ebu Zehrâ, *Mezhepler Tarihi*, 466.

¹²⁴ Makrîzî, *Hitat*, 5: 149-150; Ebu Zehrâ, *Mezhepler Tarihi*, 379, 422; Abdülkadir b. Ahmed b. Mustafa Abdülkadir Bedrân, *Münâdemetü'l-Atlâl ve Müsâmeretü'l-Hayâl*, Thk. Zahîr eş-Şâviş (Beirut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1985), 75.

¹²⁵ Makrîzî, *Hitat*, 4: 150; Teymur Paşa, *Nazratun Târihiyyetün*, 53-55; Ebu Zehrâ, *Mezhepler Tarihi*, 379, 422; Bedrân, *Münâdemetü'l-Atlâl*, 75.

¹²⁶ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5: 233. İbnü'l-Verdî de daha önce Hanefî olan Mağrib ehlinin Muiz b. Bâdis döneminde Mâlikî olduğunu ifade eder. Bk. Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer b. Ömer İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 1: 316.

4.2. Şîliğin Etkisi

Hanefiliğin bu bölgede son bulmasının başka bir sebebinin Şîliğin etkisi olduğu belirtilmektedir. Hasan Hüsnî'ye göre Hanefilik, Ağlebîler döneminde Kuzey Afrika'daki varlığını devam ettirdi. Ağlebîler devleti yıkılınca yerine kurulan Şî Fâtımîler döneminde Hanefî mezhebine intisap edenler azaldı. Hatta hicrî 361 yılında Mısır'a intikal eden Muiz li Dînillah döneminin sonunda tamamen son buldu. Böylelikle Ifrîkiye'de Mâlikî ve bazı Şâfîilerin dışında Sünnî mezhep bağluları kalmadı.¹²⁷ Hanefiliğin bu bölgede Şîliğin etkisiyle kaybolduğuna dair iddiayı Madelung da kabul etmektedir. Ona göre Hanefilik, kısmen de olsa bu bölgede diğerlerinde olduğu gibi devletle yakın işbirliği içerisinde olmuştur. Bundan dolayı Şî yönetime karşı çok az dayanabilmiştir. Bu sebepten Hanefî mezhebi Fâtımî hilafetinin ilk dönemlerinde Mağrib'de tamamen ortadan kaldırılmıştır.¹²⁸

Buna karşın Ubeydîler döneminde Hanefiliğin desteklendiğine dair tam tersi bir görüş de bulunmaktadır. Örneğin, Kadı İyâz'ın ilk kaynaklardan biri olan *Tertib* isimli eserinde Beni Ubeydîler döneminde Kûfelilerin (Hanefî) belirgin bir şekilde ortaya çıktığını ve bu fakihlerin kadılık ve riyasete geldiğini belirtir.¹²⁹

Birbirine aykırı olan iki görüşün uzlaştırılması mümkün görünmektedir. Aşağıda da belirteceğimiz üzere bu bölgede bazı Mutezîlî Hanefilerin olduğu anlaşılmaktadır. Şîi olan Ubeydîlerin Mutezîlî Hanefileri desteklemesi çok da yadırganacak bir durum değildir. Fakat aynı durumun Mutezîlî olmayan Hanefiler için geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla birinci görüş sahiplerinin Mutezîlî olmayan Hanefiler; ikinci görüş sahiplerinin de Mutezîlî Hanefilerle ilgili olması olağan bir durumdur.

4.3. Mihne Olayı

Mihne olayı, Abbâsî halifelerinden Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde Mutezîlî fikirleri iktidar gücüyle benimsetmek amacıyla uygulanan süreci ifade etmektedir.¹³⁰ Mihne olayı özellikle "*Kuran'ın mahlûk olması*" meselesi etrafında gelişmiş ve bu görüşü benimsemeyenler büyük sıkıntılar çekmiştir. Mihne olayında bazı Hanefiler de "*Kuran'ın mahlûk olduğu*" inancını benimseyip etkin rol oynamışlardır. Belki de bundan dolayı birçok Hanefî âlim Mutezîlî olmakla itham edilmiştir.¹³¹ Devletin söz konusu politikadan vazgeçmesinden sonra rüzgâr tersine dönmüş, bundan sonra da Mutezîlî görüşleri

¹²⁷ Hasan Hüsnî, *el-İmâm el-Mâzerî*, 24.

¹²⁸ Milferd Madelung, "11.- 13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin orta Asya'dan Batıya Göçü", Trc. Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 392.

¹²⁹ Kadı İyâz, *Tertib*, 1: 26.

¹³⁰ Mehmet Ümit, "Mihne Uygulamaları ve Hanefiler", *Mihne Süreci ve İslami ilimlere Etkisi*, Ed. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu, 2012), 74. Ayrıca bk. Mahsum Aytepe, "Mu'tezile Kelâmında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak Emr-i Bi'l-Ma'rûf Nehy-i 'Anî'l-Münker İlkesi", *Mukaadime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1, (2017), 90-91.

¹³¹ Bu dönemde bazı Hanefiler, Halku'l-Kur'an meselesinde mutezile gibi düşünüp mihne olayının failleri konumunda olurken bazıları da bu meselede mutezile gibi düşünmediği için mihne olayının mağdurlarında olmuşlardır. Bunun yanında bazı Hanefiler konjonktürel tavır takınmışlardır. Daha fazla bilgi için bk. Ümit, "Mihne Uygulamaları ve Hanefiler", 75-94.

benimseyenler benzer akibete maruz kalmışlardır. Mutezîlî Hanefîlerin tövbe etmeleri istenmiş, ders ve fetva vermeleri yasaklanmıştır.¹³²

Abbâsîler ile aynı dönemde Kuzey Afrika'da da mihne olayının sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Burada Mutezîlî düşünceye sahip âlimler desteklenmiş ve kadılığa getirilmiştir. Bir ara Ifrîkiyye âlimleri ile mücadele etmesi için Anberî gibi bir âlim getirtilmiştir. Bu politika, Ağlebîlerin itikâdî açıdan Mutezîlî, amelî açıdan Hanefî olarak adlandırılmasına yol açmıştır.¹³³ Özellikle Ağlebî emirlerinden Ebû Cafer Ahmed, 231/846 yılında yönetime geçince Kayrevan'da "*Kur'an'ın mahlûk olduğunu*" ilan etmiş ve bu hususta insanları sorguya çekmiştir. Bu fitneden kaçan Sahnûn'un yakalanması için emir çıkarılmış; Sahnûn'un yakalanması üzerine kumandanlar ve Mutezîlî-Hanefî kadı İbn Ebî'l-Cevvâd tarafından kendisine Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı sorulmuştur. Sahnûn, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunu söyleyince Kadı, onun kâfir olduğunu ve öldürülmesi gerektiğini söylemiş; hatta onun kanının kendi boynu üzerinde olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir.¹³⁴

Mâlikîlerden de Mutezîlî fikirlere sahip bazı âlimler bulunmasına rağmen Hanefîlerden buna meyledenlerin daha çok olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim çağdaş araştırmacılardan Hentâtî, bunu iddia etmekte ve görüşünü delillendirmeye çalışmaktadır.¹³⁵ Doğrusu Mutezîlî olmakla itham edilen birçok Hanefî fakihinin olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Muhrez, İbn Ebî'l-Cevvâd, İbn Habîb es-Sedrî ve Muhammed b. Esved (es-Sâdînî) bunlardan bazılarıdır. Bunun yanında Hanefî olup da Mutezîlî olmayanların sayısının daha fazla olduğu görülmektedir. Süleyman b. İmrân (ö. 270/891) ve Muhammed b. Osman el-Horasânî (ö. 318/930) bunlardan bazılarıdır.¹³⁶

Abbâsîler devletinde mihne politikasının değişmesi ile uyumlu olarak Kuzey Afrika'da itizâlî fikirlere sahip olanların kovuşturma geçirdiğini düşünüyoruz. Böylelikle Hanefî âlimlerin de bundan olumsuz yönde etkilendikleri sonucu çıkarılabilir. Nitekim Sahnûn gibi bazı fakihlerin Mutezîlî olanların arkasında namaz kılmanın caiz olmadığı yönünde görüş beyan ettikleri bilinmektedir.¹³⁷ Dahası onun İbn Ebî'l-Cevvâd'ı kanlar içinde kalıncaya kadar kırbaçlattığı, daha sonra hapse attığı ve İbn Ebî'l-Cevvâd'ın hapisshanede vefat ettiği rivâyet edilmektedir.¹³⁸ Bu açıdan Mâlikîlerin Mutezile ile mücadele bahanesiyle Hanefîler ile mücadele ettikleri düşünülebilir. Böylelikle Hanefî mezhebinin bu topraklarda son bulmasının başka bir sebebinin mihne olayı olduğu söylenebilse de bu durumun daha fazla itikâdî alanda etkiye sahip olduğunu söylemek gerekir. Zira Ebû Cafer Ahmed tarafından bir saray darbesi ile devrilen I. Muhammed tekrar yönetime gelince işler eski durumuna dönmüş ve artık Mutezîlî düşünce yerini salt Sünnî düşünceye bırakmıştır. Böylelikle İbn Ebî'l-Cevvâd, kadılıktan azledilmiş ve yerine Sahnûn kadı olarak atanmak istenmiştir. Fakat Sahnûn başka bir Hanefî fakih olan Süleyman b. İmrân'ın; O da Sahnûn'un kadı olarak atanmasını istemiştir. Sahnûn

¹³² Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15: 125.

¹³³ Hentâtî, *el-Mezhebü'l-Mâlikî*, 95.

¹³⁴ Daha fazla bilgi için bk. Kadı İyâz, *Tertîb*, 4: 69-72; Hentâtî, *el-Mezhebü'l-Mâlikî*, 99. Bk. Tâlibî, *es-Sırâ'u'l-Lâhûtî*, 19.

¹³⁵ Bk. Hentâtî, *el-Mezhebü'l-Mâlikî*, 98.

¹³⁶ Bk. Debbâğ, *Me'âlim*, 2: 156, 327; Hentâtî, *el-Mezhebü'l-Mâlikî*, 117; Tâlibî, *es-Sırâ'u'l-Lâhûtî*, 20.

¹³⁷ Hentâtî, *el-Mezhebü'l-Mâlikî*, 98, 117.

¹³⁸ Tâlibî, *es-Sırâ'u'l-Lâhûtî*, 19

bölgede Hanefî fakihlerin daha fazla olmasına karşın kadı olarak atanmıştır.¹³⁹ Bu da Mutezîlî olmayan Hanefî fakihlerin pek de sıkıntı çekmediğini göstermektedir.

Kuzey Afrika'da mihne olayının iki defa vuku bulduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda birincisini izah etmeye çalıştığımız olay, Sahnûn'un kadılığa gelmesiyle son bulmuş gibi görünmektedir. Sahnûn'dan sonra tekrar gündeme gelen mihne, özellikle Ubeydîler döneminde devam etmiştir. Bu dönemde yine Mutezîlî Hanefî kadılar kovuşturmayı yürütenler olarak görülmüş Mâlikî fakihler ise karşı tarafta yer almışlardır. Bu sürecin ise Hâricî olan Ebû Yezîd el-Hâricî isyanıyla son bulduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁰

4.4. Mâlikî Âlimlerin Faaliyetleri

Bir önceki başlıkta Mutezile ile mücadele eden Mâlikî âlimlerin Hanefîleri de hedef almış olmalarının mümkün olduğunu ifade etmiştik. Bunun yanında Mâlikî âlimlerin Hanefîlerin benimsedikleri bazı görüşlerden rahatsız olduklarını ifade etmekte yarar vardır. Mâlikî âlimlerin bu görüşleri sebebiyle Hanefîler ile mücadele ettiklerini ve burada Hanefîliğin son bulmasına sebep olduklarını düşünmek mümkündür. Hanefîler ile Mâlikîler arasında sert tartışmaların yaşandığı konulardan biri nebiz konusudur. Hanefîler nebizin helal olduğunu düşünürken Mâlikîler haram olarak kabul etmişlerdir. Hatta Mâlikîler bunun şarap olduğunu düşünmüşlerdir.¹⁴¹ Bu bağlamda bazı Hanefî fakihlerin nebiz içtiği için tenkit edildiği ve hor görüldüğü anlaşılmaktadır. Önde gelen Hanefî fakihlerinden İbn Ferrûh ve Abdullah İbnü'l-Muğîre bunlardan sadece ikisidir.¹⁴² Öte yandan iki tarafın âlimleri arasında bu hususta birçok tartışmanın olduğu görülmektedir. Bunlardan biri aynı dönemde kadılık yapan Hanefî Ebû Muhrez ile Mâlikî fakih Esed b. Furât arasında geçen tartışmadır.¹⁴³

Bu tartışma ile ilgili günümüze ulaşan ve ulaşmayan birçok eser yazılmıştır. Nebizin haram olduğu hususunda Hanefîleri tenkit eden ve bu hususta eser telif eden Mâlikî fakihlerden biri de Sahnûn'dur. Sahnûn nebizin haram olduğu hususunda bir kitap telif ettiği esnada babası yanına girmiş ve onu "*Ey evladım, sen Iraklıları tenkit ediyorsun; fakat onların zihinleri açık dilleri keskindir. Sonradan özür dileyeceğin şeyi yazma!*" diye uyarmıştır.¹⁴⁴ Dönemin Mâlikî kadılarından Mâlik b. İsâ (ö. 305/917-18), salihlerden birinin kendisine nebizin helal ve haramlığına dair bir şeyler yazmasını istediği, kendisinin de *Kitâbu'l-Eşribe* diye bir kitap yazdığını ve bu kitapta kendi mezhebi ehl-i Medîne'ye göre nebizin haram olduğunu ifade eder.¹⁴⁵

SONUÇ

Kuzey Afrika'da ilk dönemlerden itibaren Hanefî fakihlerin bulunmasına bağlı olarak Hanefîliğin mevcut olduğu anlaşılmıştır. Hanefî fakihlerin bölgedeki etkisi hicrî ikinci yüzyıldan beşinci yüzyıla kadar devam etmiştir.

¹³⁹ Bk. Tâlibî, *es-Sırâ'u'l-Lâhûtî*, 19; Şahinkapan, *Ağlebûler*, 153-158.

¹⁴⁰ Bk, Kadı İyâz, *Tertîb*, 1: 26.

¹⁴¹ Tâlibî, *es-Sırâ'u'l-Lâhûtî*, 20.

¹⁴² Tâlibî, *es-Sırâ'u'l-Lâhûtî*, 22.

¹⁴³ Bk. Tâlibî, *Terâcim*, 75-76.

¹⁴⁴ Tâlibî, *Terâcim*, 174.

¹⁴⁵ Tâlibî, *Terâcim*, 397.

Kuzey Afrika'nın Hanefîlik ile tanışması başta Abdullah İbn Ferrûh ve Esed b. Furât olmak üzere öğrenci faaliyetleri sayesinde vuku bulmuştur. Mamafih daha sonra bölgedeki Hanefî fakihler siyasi iktidar tarafından desteklenmişlerdir. Kuzey Afrika'daki Hanefîler, Ağlebîler döneminin başlarında ve Ubeydîler döneminde devlet tarafından desteklenmişlerdir.

Kuzey Afrika'da Abdullah İbn Ferruh, Ebû Muhrez, Ma'mer b. Mansûr, Süleyman b. İmrân ve İbn Abdûn başta olmak üzere birçok Hanefî fakih yetişmiştir. Bölgedeki Hanefî fakihler pasif bir şekilde kalmamış hayatın içinde olmuşlardır. Birçoğu kadılık başta olmak üzere devlet görevlerinde bulunmuşlardır. Bunlardan önemli bir kısmı öğrenci yetiştirerek mezhebin bölgede yayılmasını sağlamışlardır. Öte yandan bazı fakihler önemli telif faaliyetlerinde de bulunmuşlardır.

Kuzey Afrika Hanefîleri fûrû-ı fıkhıta Hanefî olmalarına karşın itikâdî açıdan birbirinden farklı eğilimler içinde olmuşlardır. İlk dönemdeki Hanefîlerde hadisçilik ön plana çıkarken ilerleyen zamanlarda kâmil manada Hanefî diyebileceğimiz Hanefîler ile Mutezîlî Hanefîler daha yoğun bir şekilde görünmektedirler.

Bölgedeki Mutezîlî Hanefîler, Abbâsîler dönemindeki mihne olayına benzer bir süreçte aktif olarak yer almışlardır. Olayın mağdurları ise daha çok Mâlikî fakihler olmuşlardır. Daha sonra ters mihne diyebileceğimiz süreçte ise mağdur olan taraf Hanefî fakihler olmuşlardır.

Kuzey Afrika'da Hanefîliğin son bulmasında devlet politikaları, mihne olayı ve Mâlikî fakihlerin aleyhte çalışmaları başta olmak üzere birçok sebebin etkili olduğunu söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Abbâs, İhsân. *el-Arab fî Sakaliyya*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1975.
- El-Abderî, Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kasım b. Yusuf. *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasar-i Halîl*. 8 Cilt. Yy.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1994.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Aytepe, Mahsum. "Mu'tezile Kelâmında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak Emr-i Bi'l-Ma'rûf Nehy-i 'Ani'l-Münker İlkesi". *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/1 (2017): 83-97.
- Bakkal, Ali. *İslâm Fıkıh Mezhepleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bedrân, Abdülkadir b. Ahmed b. Mustafa Abdülkadir. *Münâdemetü'l-Atlâl ve Müsâmeretü'l-Hayâl*. Thk. Zahîr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1985.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Sahnûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 534-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ed-Debbâğ, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Ali Ensârî. *Me'âlimu'l-Îmân fî Ma'rîfet Ehli Kayrevân*. Ekmelehu ve Allaka aleyhi Ebû'l-Fazl İbn Nâcî Ebû'l-Kasım b. İsa b. Nâcî et-Tenûhî el-Kayrevânî. Thk. İbrahim Şebbûh. 3 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1978.
- Ed-Devadârî, Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek. *Kenzü'd-Dürer ve Câmi'ü'l-Gurer (ed-Dürretü'l-Mudiyye fî Ahbârî'd-Devleti'l-Fâtmiyye)*. Thk. Sâlihuddîn el-Müncid. 9 Cilt. Kahire: Matbaatü Lecneti't-Telîfi ve't-Tercümeti ve'n-Neşr, 1380/1961.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *İslâm'da Siyasî, İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*. Trc. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: Birim Yayınları, 1993.
- _____. *Ebû Hanîfe*. Trc. Osman Keskiöğlü. Ankara: DİB Yayınları, 2005.
- Emin, Ahmed. *Zuhrü'l-İslâm*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2013.
- Ebû'l-Arab, Muhammed b. Ahmed b. Temim et-Temîmî el-Mağribî el-İfrikî. *Tabakât-ı Ulemâi İfrikîye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâb, Ty.
- Halid, Muhammed Mesud. Trc. Muhammed Tayyib Kılıç. "Endülüs İslam Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış". *İstem*. 7/14 (2009). 403- 433.
- Hallâf, Abdulvahhab. *Hulâsatu Târîhi't-Teşrî'i'l-İslâmî*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, Ty.
- El-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî. *Mu'cemü'l-Büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Harekat, İbrahim. "Magrib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 314-318. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hasan Hüsnî, b. Sâlih b. Abdülvehhâb b. Yûsuf. *el-Îmâm el-Mâzirî*. Tunus: Dâru'l-Kütübî'ş-Şariyye, Ty.
- El-Hattâb, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-Celîl li-Şerhi Muhtasarı Halîl*. 6 Cit. Yy.: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- El-Hentâtî, Necmeddin. *el-Mezhebü'l-Mâlikî bi'l-Garbi'l-İslâmî*. Tunus: Tibrü'z-Zamân, 2004.

- El-Huşenî, Ebû Abdullah Muhammed b. Haris b. Esed. *Kudâtu Kurtuba ve Ulemâu Ifrîkiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1415/1994.
- İbn Arefe, Muhammed b. Muhammed Ebu Abdullah. *Muhtasarü'l-Fikhî*. Thk. Hâfız Abdurrahman Muhammed Hayr. 10 Cilt. Yy.: Müessesetü Halef Ahmed el-Habtûr, 1435/2014.
- İbn Azârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *el-Beyânu'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endülüs ve'l-Mağrib*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983.
- İbn Beşîr, Ebu't-Tâhir İbrahim b. Abdussamed b. Beşîr et-Tenûhî. *et-Tenbîh ala Mebâdi't-Tevcih*. Thk. Muhammed Belhasan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1428/2007,
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed Bağdâdî. *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. Thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ, Mustafa Abdulkadir 'Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed. *ed-Dîbâcü'l-Müzheb fî Ma'rifeti A'yâni Ulemâ'i'l-Mezheb*. Thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, Ty.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâi'z-Zamân*. Thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Sa'dülmelik Ali b. Hibetullah b. Ali. *el-İkmâl fî Ref'i'l-İrtiyâb ani'l-Mü'telif ve'l-Muhtelif mine'l-Esmâ ve'l-Künâ ve'l-Ensâb*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer b. Ömer. *Târîhu İbni'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbn Yûnus, Abdurrahman b. Ahmed. *Târîhu İbn Yûnus*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421.
- Kadı İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî. *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik*. 8 Cilt. Mağrib: Matbaatü Fedâle el-Muhammediye, 1965-1983.
- Karadağ, Bekir. "Endülüs'te Hanefî Mezhebinin Varlığı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 10/53 (Eylül 2017). 859-866.
- Kapanşahin, Muhittin. *Ağlebîler: 800-900*. İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2013.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yay, 2007.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifîn*. 13 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ-Dâr İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Ty.
- El-Kureşî, Abdulkadir. *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Karatşî: Mîr Muhammed Kütübhâne, Ty.
- Madelung, Milferd. "11.- 13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin orta Asya'dan Batıya Göçü". Trc. Sönmez Kutlu. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. Haz. Sönmez Kutlu. Ankara: Otto Yay, 2011.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Ali İbn Sâlim. *Şeceretu'n-Nûru'z-Zekiyye*. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- El-Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1411/1991.

- El-Makrîzî, Takiyüddîn. *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikr'l-Hıtat ve'l-Âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1418.
- El-Mâlikî, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Riyâzu'n-Nüfûs*. Thk. Beşir Bekkûş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983/1403.
- Moğultây B. Kılıç, Ebu Abdullah Alâuddîn Moğultây b. Kılıç b. Abdullah el-Bekcerî el-Hikrî. *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*. Thk. Ebu Abdullah Adil b. Muhammed-Ebu Muhammed Üsâme b. İbrahim. 12 Cilt. Yy.: el-Farûk el-Hadîsiyye, 1422/2001.
- Özel, Ahmet. *Hanefi Fıkıh Alimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 211-225. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özkuyumcu, Nadir. "İfrîkiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

KADER İNANCININ SAVUNMA MEKANİZMASI VE DİNİ BAŞA ÇIKMA KAVRAMLARI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

EVALUATION OF THE FAITH OF DESTINY IN TERMS OF THE DEFENSE MECHANISM AND THE RELIGIOUS WAY OF COPING

CÜNEYD AYDIN

Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Asst. Prof., Sinop University, Faculty of Theology, Department of Philosophical and Religious Sciences

cuneydaydin@sinop.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3763-0076

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
11 Ekim 2018	11 October 2018
Kabul Tarihi	Date Accepted
25 Ocak 2019	25 January 2019
Yayın Tarihi	Date Published
Haziran 2019	June 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
DOI	
https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.469645	

Atıf/Cite as

Aydın, Cüneyd. "Kader İnançının Savunma Mekanizması ve Dini Başa Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 18/35

(Haziran-June 2019): 101-122.

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.469645>

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

<http://dergipark.gov.tr/hititilahiyat>

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University,
Çorum, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. CC BY-NC-ND 4.0

Kader İnancının Savunma Mekanizması ve Dini Başa Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation of the Faith of Destiny in Terms of the Defense Mechanism and the Religious Way of Coping

Abstract

Defense mechanisms and (religious) coping which are important concepts of modern psychology and religion psychology and theoretical and relational studies on the relationship between religious beliefs and practices are increasingly underway. However, it is necessary to determine whether religious beliefs and practices are used by believers as a sort of defense mechanism or as a (religious) coping strategy. Because, in the case of religious beliefs, the appropriateness of using these concepts in place of each other in terms of Religious Psychology, is important to prevent a possible confusion of concepts and to ensure that the work being done proceeds in the right direction. The aim of this article is to try to evaluate the situations in which people use the belief in fate, which is one of the important belief principles of Islam, as defense mechanism. The results obtained from the evaluations are used as a kind of defense mechanism and emotion-focused coping strategy when the belief in fate is not understood properly. In the case of correct God imagination and fate belief, it is used as a collaborative and self-sufficient religious coping strategy with a problem-solving coping strategy.

Key Words: Religion, Psychology, Defense mechanisms, Coping, Religious coping, Destiny.

Summary

In recent years in the field of psychology of religious coping and religious coping with defense mechanisms and theoretical and relational screening studies on religious belief and practice continues to increase in Turkey. However, in these studies, fate is expressed as defense mechanism and the way of coping. These two concepts, though similar aspects, do not mean the same. In this respect, it is possible to express the main problem of research as follows: "Can fate be expressed as a religious basis that people should believe? Or is fate a kind of defense mechanism for dealing with difficulties or is it a function of religious coping?" It is important to answer this question. Because, it is necessary to determine where the concepts of religion psychology are located in religious beliefs. Thus, in this science, a possible confusion of the concept will be prevented and the studies on these issues will proceed in the right direction. Otherwise, the results of the studies will lead to wrong or incomplete orientation of the researchers and readers who are interested in the subject.

From this point of view, the main aim of this study is to show how religious people understand the belief of fate, which is one of the important faith principles of other religions and Islam. Then, our main objective is to try to name these uses in appropriate terms. Thus, both the similar and different aspects between the two concepts can be revealed and the subject will be further clarified to readers and researchers and a positive contribution will be made to the science of religion psychology.

The problem of the research consists of searching the empirical and theoretical resources related to the subject in accordance with the main idea and presenting the results obtained in a certain

logic. In this context, firstly the basic concepts of the study are given as brief information about the concepts of "defense mechanisms", "coping", "religious coping" and "destiny". Then, similar and different aspects between "defense mechanisms" and "coping" and "religious coping" were tried to be put forward. Finally, the relationships between the goals and ways of using individuals' beliefs of fate and the concepts of "defense mechanisms" and "religious coping" were evaluated by taking into consideration some researches.

As a result of the investigations; it has been found that the belief of fate is used in two different ways by individuals. The first of these, believing individuals can sometimes use faith as a form of defense mechanism and emotion-focused coping. In these uses (especially in defense mechanisms) there is no specific effort and responsibility, and belief is used automatically. However, the Qur'an tells us that he is responsible for human behavior and that it is impossible for him to attribute evil to God. Nevertheless, faithful people use their faith as a kind of defense mechanism. For example, the school of Cebiyya claims that it cannot do anything to deal with the problems faced by human beings. Ash'ari, on the other hand, argues that there is not enough freedom of movement in the actions of human beings and directs people towards religious coping strategies with more emotion-focused coping strategies and tend to leave the decision to someone else as one of the ways of religious coping. As a matter of fact, religious individuals who have the views of these schools are trying to cope with difficult situations and to preserve their spiritual balance by using the belief of destiny as a kind of defense mechanism.

The second result set out in the study is the use of faith as a kind of religious coping path (such as a tendency to cooperate with God and self-rule). However, for the development of successful religious coping attitudes, people need to develop true Allah imaginations. Thus, the person who believes in fate finds realistic reasons for himself / herself that is not rational. In addition, a believer who believes in destiny knows that no man cannot be faultless, and he creates solutions by accepting them instead of suppression or legitimizing the reasons of their mistakes by using defense mechanisms. For instance, the fact that the Muayatezile school was thinking of the man's own actions and that Maturidiyye chose man's own actions by his own will has led people to use the problem-solving oriented coping method rather than the negative events they encountered. In terms of religious coping, it is not wrong to say that it leads to self-directed and cooperative tendencies. As a matter of fact, religious individuals who have the views of these schools are trying to cope with difficult situations and to preserve their spiritual balance by using the belief of destiny as a kind of religious coping path.

In summary, it can be said that fate can use the faith in two ways, depending on the religious education, the social environment and the personality traits of the believers. The first is the use of the belief of fate as a kind of defense mechanism and emotion-focused coping, which is not quite compatible with the preaching of the basic sources of religion, and is not considered as sustainable in terms of human mental health. The second is that there is a kind of (religious) coping path that is used more appropriately for basic resources besides being a religious responsibility, which is more sustainable for human mental health. In this respect, in psychology of religion, it is important to know the similar and different aspects of these concepts in order not to cause any confusion of concept and to contribute to the field, and to pay attention to where the concepts used in these studies will be used.

Öz

Modern psikoloji ile din psikolojisinin önemli kavramlarından olan savunma mekanizmaları ve (dini) başa çıkma ile dini inanç ve pratikler arasındaki ilişkilere yönelik teorik ve ilişkisel çalışmalar artarak devam etmektedir. Ancak dini inanç ve uygulamaların inanan bireyler nezdinde bir tür savunma mekanizması mı yoksa (dini) başa çıkma stratejisi mi olduğunun tespit edilmesi gerekmektedir. Çünkü dini inançlar söz konusu olduğunda adı geçen kavramların tanımları ve kapsamaları dikkate alınmaksızın, bazı işlevsel benzerlikleri dolayısıyla, birbirlerinin yerine kullanılmalarının din psikolojisi bilimi çerçevesinde uygun olup olmayacağına belirlenmesinin olası bir kavram kargaşasının önlenmesi ve bu konularda yapılan çalışmaların doğru yönde ilerlemesi için önem arz ettiği düşünülmektedir. Bu makalede, İslam dininin önemli inanç esaslarından sayılan kader inancının bireyler tarafından ne şekilde kullanıldığında savunma mekanizması hangi şekilde ise dini başa çıkma yolu olduğu yapılan çalışmalar ışığında değerlendirilmeye çalışılmıştır. Yapılan değerlendirmelerin sonucunda, kader inancının aslına uygun anlaşılmadığında bir tür savunma mekanizması ve duygu odaklı başa çıkma stratejisi; doğru bir kader inancı geliştirilmesi halinde ise, problem çözmeye dayalı başa çıkma stratejisi ile işbirliğine dayalı ve kendi kendine yeten dini başa çıkma yolu olarak kullanıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Savunma Mekanizmaları, Başa Çıkma, Dini Başa Çıkma, Kader.

GİRİŞ

Başta çıkma kavramı ile aynı anlama gelen sadece kaynak itibariyle ondan farklı olan dini başa çıkma terimi, Türkiye’de din psikolojisi alanında çalışılan konulardan biri haline gelmiştir. Bu konuda yapılan teorik ve ilişkisel tarama çalışmaları dini inançlar ile ibadet ve pratikleri de yer yer konu edinmektedir.¹ Diğer bazı dinlerde olduğu gibi İslam dininde de önemli yeri olan kader inancının, bu tür çalışmalara konu olan inançlardan biri olduğu görülmektedir. Ancak bu noktada şu soruyu sormak gerekir: “Kader inancı, ona inanan bireylerin karşılaştıkları zorluklarla mücadele etmede bir tür savunma mekanizması mı yoksa dini başa çıkma yolu olarak mı işlev görmektedir?”

İşte bu makalenin amacı; kader inancının, dini otorite tarafından uyulması beklenen bir inanç esası olmasının yanı sıra, inançlı insanlar tarafından savunma mekanizması ya da dini başa çıkma yolu olarak kullanıldığı durumları tespit etmeye çalışmaktır. Buradan hareketle; öncelikle bu çalışmanın temel kavramları olan “savunma mekanizmaları”, “başta çıkma”, “dini başa çıkma” ve “kader” kavramları hakkında kısa bilgiler verilmiş; daha sonra savunma mekanizmaları ile başta çıkma ve dini başa çıkma kavramları arasındaki benzer ve farklı yönler ortaya konulmaya çalışılmış; son olarak ise, bireylerin kader inancını kullanım amaç ve şekilleri

¹ İlgili çalışmalar için bk. A. Arıcı, “Ergenlerde Dini Başa Çıkma Yöntem Olarak Dua (Lise Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma)”, *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli, (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 529-557; Elif Batman, *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkma Kader İnancının Rolü* (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2008); Ali Ayten v.diğ., “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012): 45-79; Muharem Çuhta, *Kanser Hastalığı ile Başa Çıkma Dini İnanç ve Tutumlarının Rolü* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2014); Mustafa Koç, “Ruh Sağlığı ve Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım”, *EKEV Akademi Dergisi* 24 (2005): 11-32.

ile savunma mekanizmaları ve dini başa çıkma kavramları arasındaki ilişkiler birtakım araştırmalar da dikkate alınarak değerlendirilmiştir.

1. TEMEL KAVRAMLAR

1.1. Savunma Mekanizmaları

Savunma mekanizmaları (defense mechanisms) terimi, ilk olarak 1894'te "Savunma Psikonevrozları" konulu araştırmasında Freud tarafından ortaya atılmış ve "ben" in acı veren ya da katlanılamayan duygulanımlarına karşı direnmesi anlamında kullanılmıştır.² İnsanın iç dünyasındaki duygusal mücadeleler ile dış baskı faktörleri arasında aracılık eden savunma mekanizmaları³ genellikle bilinçsiz olan otomatik tepkilerdir.⁴ Bunlarla birlikte, savunma mekanizmaları bireyin yaşadığı acı veren duyguları hafifletme amacına da hizmet etmektedir.⁵

Herhangi bir anda ortaya çıkabilen bu mekanizmalar sayesinde kişi, kendisini korumak için belli araçları devreye sokmaktadır.⁶ İşte bu araçlar bilişsel çatışmaları azaltmaya, iç ve dış gerçeklikteki ani değişiklikleri en aza indirmeye hizmet eden süreçleri düzenleyen mekanizmalardır.⁷ Mantığa bürüme, bastırma, karşıt tepki gösterme, yansıtma, yer değiştirme, gerileme, özdeşleşme, neden bulma, inkâr, yüceltme⁸ vb. şeklinde isimlendirilen zaman zaman sağlıklı bireyler tarafından kullanılsa da nevrotik kişilerce çok daha fazla kullanılan⁹ bu mekanizmalar, kişinin stresli olayı algılayışını ve onunla ilgili düşüncelerini değiştirmektedir.¹⁰ Bu durumda savunma mekanizmaları bazen birey tarafından sorunun gerçek kaynağı ile başa çıkmaya çabalamak yerine sürekli olarak ve katı bir şekilde kullanılma alışkanlığı yaratarak anormalliğe yol açabilmektedir.¹¹ Sırf bu sebeple, savunma mekanizmalarının ara sıra kullanılmasının ruh sağlığının korunmasında belli bir olumlu etkiye sahip olduğu söylenirken; sık kullanılmaları halinde ruh sağlığını daha fazla bozabilecekleri ve patolojiye yol açabilecekleri ileri sürülmektedir.

1.2. Başa Çıkma

Bilişsel, duygusal, davranışsal ve fiziksel boyutları olan¹² "başa çıkma" (coping) kavramı; kişinin karşılaştığı zorlukları gidermek, kontrol etmek ve gerginlikleri azaltmak için gösterdiği gayretler olarak ifade edilmektedir.¹³ Stres verici olayların olumsuz etkilerini en aza

² Anna Freud, *Ben ve Savunma Mekanizmaları*, 11. Baskı (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 36.

³ Farideh Hamidi - Sara Shirazi Motlagh, "Comparison of Irrational Beliefs and Defence Mechanisms in Patients with Obsessive Compulsive Disorder and Normal Individuals", *Procedia Social and Behavioral Sciences* 5 (2010): 1521.

⁴ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000), 658-659.

⁵ Arthur J. Clark, "Psikolojik Danışmada Savunma Mekanizmalarının Tanınması ve Şekillendirilmesi", trc. Ö. Hakan Ersever, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 25/2 (1992): 581.

⁶ İnci Ayhan - Ferhat Yazar, "Batıl İnançların Psikolojisi", *PİVOLKA* 17 (4): 15.

⁷ Azame Zeinalizade tari v.diğ., "Relationship Between Religious Orientation and Defense Mechanisms in Adolescents", *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 114 (2014): 288.

⁸ İnsanların olumsuz durumlarda kullandıkları savunma mekanizmalarının isimleri ve tanımlarıyla ilgili daha geniş bilgi için ayrıca bk. Clark, "Psikolojik Danışmada Savunma Mekanizmalarının Tanınması", 581-586.

⁹ Derya Gürcan, "Benlik Farklılıklarına Rogers'ın Danışan Odaklı Terapisi ile Yaklaşım: Vaka Çalışması", *Ayna Klinik Psikoloji Dergisi* 2/1 (2015): 19.

¹⁰ Çufta, *Kanser Hastalığı ile Başa Çıkma Dini İnanç ve Tutumların Rolü*, 24; geniş bilgi için bk. Muhammed Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 200'ü*, (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 290-302.

¹¹ Clark, "Psikolojik Danışmada Savunma Mekanizmalarının Tanınması", 581.

¹² Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping / Theory, Research, Practice*, (Newyork: The Guilford Press, 1997), 84-85.

¹³ Richard S. Lazarus, "Coping Theory and Research: Past, Present, and Future", *Psychosomatic Medicine* 55 (1993): 238-239; Susan Folkman v.diğ., "Dynamics of a Stressful Encounter: Cognitive Appraisal, Coping, and Encounter

indirmek ya da tümüyle ortadan kaldırmak için bazı başa çıkma stratejilerini kullanmak evrensel bir tutumdur. Söz konusu durumlara karşı kişinin kullandığı başa çıkma stratejileri yaş, cinsiyet, kültür ve hastalık gibi çok çeşitli etkenlere bağlı olarak değişebilir ve bireye özgü bir nitelik taşırlar.¹⁴ Ayrıca başa çıkma süreci, kişiyi ve onun yakın çevresini derinden etkiler ve özellikle onların ruhsal sağlıkları üzerinde önemli rol oynar. Dolayısıyla bireylerin karşılaştıkları zorluklarla başa çıkmada hangi yöntemi kullandığı, onun iyi oluşunu ve hayat memnuniyetini önemli ölçüde etkilemektedir.¹⁵

Başa çıkma stratejilerini, problem çözme ve duygu odaklı olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Bunlardan ilki, sorunun ana kaynağına ilişkin başa çıkma tutumlarını; ikincisi ise, problemin ana kaynağının yol açtığı duygusal etkiyle başa çıkma tutumlarını içermektedir. Bu konuda yapılan çalışmalar, genelde problem çözme odaklı başa çıkma dışındaki faktörleri, duygu odaklı başa çıkmanın yolları olarak kabul eder.¹⁶ Böylece problem çözmeye dayalı yaklaşımlar, mantıklı ve bilinçli çabaları; duygulara yönelik yaklaşımlar ise kendini kontrol etme, kabullenme ve sosyal destek arama gibi hususları kapsamaktadır.¹⁷

Problem çözme odaklı başa çıkma yönteminde kişi öncelikle sorunu tanımlar, probleme farklı çözümler üretir ve ürettiği çözümlerden en uygun olanlarını uygulamaya başlar.¹⁸ Bu da kişinin kendini daha çok geliştirmesine katkı sağlar.¹⁹ Diğer bir ifadeyle, eğer insan bilinçsiz ve otomatik savunma mekanizmaları veya duygu odaklı başa çıkma yollarından bazılarının yerine zihinsel çabalarını daha çok işe koşarsa hem iç hem de dış dünyasında sorunları gerçekçi bir şekilde çözerek daha başarılı bir konumda olabilir. Dolayısıyla geçici ve avutucu çözümler yerine düşünmeyi ön plana alan bu yöntemin insan için daha faydalı olacağı ileri sürülebilir.²⁰

Duygu odaklı başa çıkma ise; kişinin kendini daha iyi hissetmesine yönelik gayretlerini ifade etmesi bakımından savunma mekanizmalarına benzetilmektedir. Bu bağlamda, bazı çalışmalarda duygu odaklı başa çıkmanın Freudyen savunma mekanizmaları ile özdeş tutulduğu da olmuştur. Ancak bu yaklaşımın, savunma mekanizmalarından farklı olarak, stresli durumlarda alkol, ilaç alma ve sigara kullanma gibi bazı çabaları da kapsadığı vurgulanmaktadır.²¹ Nitekim başa çıkmanın bu türünde, Freud'un ortaya koyduğu bazı savunma mekanizmalarının yanı sıra, fiziksel egzersizler yapmak ve sosyal destek aramak gibi

Outcomes", *Journal of Personality and Social Psychology* 50/5 (1986): 994; ayrıca bk. Ahmet Canan Karakaş - Mustafa Koç, "Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014): 611; Naci Kula, "Deprem ve Dini Başa Çıkma", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002): 237.

¹⁴ Fulya Algın, *Şizofreni Hastalarında Başa Çıkma Tutumlarının Umutsuzluk, İntihar Davranışı ve İçgörü ile İlişkisi* (Uzmanlık Tezi, Sağlık Bakanlığı Bakırköy Ord. Prof. Dr. Mazhar Osman Ruh Sağlığı ve Sinir Hastalıkları Eğitim ve Araştırma Hastanesi 6. Psikiyatri Birimi, 2009), 5.

¹⁵ Ayten v. diğ., "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi", 46.

¹⁶ Algın, *Şizofreni Hastalarında Başa Çıkma Tutumları*, 22; Halil Ekşi, *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2001), 13.

¹⁷ Ekşi, *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı*, 13.

¹⁸ Batman, *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkmada Kader İnancının Rolü*, 21; İlhan Topuz, *Dini Gelişim Seviyeleri ile Dini Başaçıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2003), 63.

¹⁹ Algın, *Şizofreni Hastalarında Başa Çıkma Tutumları*, 22.

²⁰ Robert R. McLaughlin, "Savunma Mekanizmasının Doktrini", erişim: 07.08.2018, <https://gbible.org/doctrines-post/doctrine-defense-mechanisms/>.

²¹ Hatice Aydın, *Ergenlerin Kişilik Özelliklerinin Stresle Başa Çıkma ve Bazı Özlük Niteliklerine Göre Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi 2008), 34; Ekşi, *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı*, 23.

bazı uygulamaların da yer aldığı bilinmektedir.²² Ayrıca duygu odaklı başa çıkma yollarının, problem çözme odaklı başa çıkmaya göre daha uyumsuz, savunucu ve gelişimi engelleyici olduğu da yaygın bir görüştür.²³

1.3. Dini Başa Çıkma

Kişinin mevcut stresli durum ya da olayla baş edebilmede başa çıkma stratejileri ve savunma mekanizmalarının yanı sıra, kullandığı bir başka yol da inançlarıdır. Zira olumsuz bir durumla karşılaşan kişi, bu olumsuzluktan kurtulmak için dini inancından yardım alabilmektedir. Konuyla ilgili araştırmalarda, insanların stresli ve problemlili zamanlarında dini inançlara başvurdukları ve böylece problemlerinin çözümüne yönelik bazı metotları uyguladıkları görülmektedir.²⁴ Şu halde dini başa çıkma (religious coping), bireyin dini inançlarını psikolojik çatışmaları minimize etmeye veya ortadan kaldırmaya yönelik kullanma eğilimi olarak tanımlanabilir. Ayrıca bu kavram, bireyin Tanrı ile olan ilişkisine bağlı olarak zor durumlarda anlam ve amaç bulmak için kullandığı başa çıkma yollarından birini ifade etmektedir.²⁵ Anlaşılacağı üzere, dini başa çıkmanın işleyiş şekli normal başa çıkma ile aynı iken; çözüme dair referans noktaları ondan farklıdır. Çünkü normal başa çıkmada kişi kendi yetenek ve donanımlarını kullanırken; dini başa çıkmada ise, dini inançları ile dini pratik ve ayinleri kullanmaktadır.²⁶

Pargament, Smith, Koenig ve Perez, bu konudaki çalışmalarında genel anlamda olumlu ve olumsuz olmak üzere iki tip dini başa çıkma tarzı tanımlamışlardır. Buna göre olumlu dini başa çıkma, Tanrı ile samimi ve güvenli bir ilişki kurma, hayatın bir anlamı olduğuna inanma, dini arınma, dini çevreden yardım isteme gibi işbirlikçi tutumları ifade ederken; olumsuz dini başa çıkma ise, tersine Tanrı ile olumsuz ve daha az güvenli bir ilişki kurma, Tanrı'nın cezalandırıcı oluşunu vurgulama gibi tutumları ifade etmektedir.²⁷ Ancak dini başa çıkma teorisi, daha çok Pargament'in görüşleriyle son şeklini almıştır.²⁸ Pargament ve arkadaşlarının yaptığı çalışmalarda dini başa çıkmanın üç farklı tarzının olduğu ileri sürülmüştür. Buna göre;

a) Kendi kendini idare eden eğilim (kişisel yönelimli): Kişinin inandığı Tanrı'dan herhangi bir yardım beklemeden problemle baş etme eğilimidir. Bu eğilimde, Tanrı sürece doğrudan katılmaz ama bu durum dine karşı ya da din karşıtı bir vaziyet almayı da içermez.

b) Kararı başkasına bırakan eğilim (erteleyici-kaçış-olumsuz tevekkül tarzında): Kişinin probleme yönelik bir faaliyet göstermeden Tanrı'nın duruma müdahale edeceğini beklemesi demektir. Bu tür bir tavır içinde olan kişiler, problemlere çözüm üretmekten çok problemin çözümünü Tanrı'ya havale ederler.

²² Batman, *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkma Kader İnancının Rolü*, 21-22.

²³ Algin, *Şizofreni Hastalarında Başa Çıkma Tutumları*, 22.

²⁴ Bk. Kula, "Deprem ve Dini Başa Çıkma", 240-241.

²⁵ Şükran Çevik Demir, *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2013), 58.

²⁶ Çufta, *Kanser Hastalığı ile Başa Çıkma Dini İnanç ve Tutumların Rolü*, 59.

²⁷ Demir, *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma*, 58.

²⁸ Ayten v. diğ., "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi", 47.

c) İşbirlikçi Eğilim: Tanrı ile işbirliği yaparak problemleri çözme eğilimidir. Kişi ve Tanrı problemin çözümünde aktif rol üstlenmektedirler.²⁹

Sonuç olarak, bireyin karşılaştığı olumsuz olaylarla başa etmede dinin ve dolayısıyla dini başa çıkma yollarının olumlu etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.³⁰ Ancak burada, dini başa çıkma yollarından olan kendi kendini idare eden eğilimin daha ziyade başa çıkmanın; kararı başkasına bırakma eğiliminin duygu odaklı başa çıkma yöntemi ve savunma mekanizmalarının; işbirlikçi eğilimin ise, problem çözme odaklı başa çıkma yönteminin üstlendiği işleve daha yakın olduğunu ifade etmek gerekir.

1.4. Kader

Arapça kökenli olan kader kavramı; takdir etmek, bir şeyin miktarı, ölçüsü ve değerini biçmek, açığa çıkarmak, tayin etmek, belirlemek, hikmete göre yapmak, bir şeyin hacmini ve şeklini belirlemek manalarına gelmektedir.³¹ Ayrıca Allah'ın ilim ve irade sıfatlarıyla ilgili bir kavram olan kader; evreni, varlık ve olayları belli bir nizam ve ölçüye göre düzenleyen ilâhî kanunları da ifade eder.³² Şu halde kader, Allah'ın kâinatın düzen ve dirliğini korumak için koyduğu tabii ve dinî kanunların, ölçü ve plânların tamamının adıdır.³³ Kaderle ilgili olarak verilen bu son tanım, aynı zamanda çalışma boyunca göz önünde bulundurulacak olan tanımdır.

Diğer yandan, kader kavramı İslam'ın ana kaynakları olan Kur'an ve ona bağlı hadislerde de işlenmiştir. Örneğin kaderle ilgili olarak kadr, takdir ve miktar kelimeleri çeşitli fiil kipleriyle³⁴ Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde geçmektedir.³⁵ Ayrıca hadislerde de yer alan bu kavram, hem insanın fiil ve hareketlerinde hür olduğu hususunu hem de Allah'ın mutlak kudretini ön plana çıkarmaktadır.³⁶

²⁹ K. I. Pargament, "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme", trc. A. U. Mehmedoğlu, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 5/1 (2005): 286; ayrıca bk. Ekşi, *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı*, 42; Arıcı, "Ergenlerde Dini Başaçıkma Yöntem Olarak Dua (Lise Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma)", 534-535; Batman, *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkma Kader İnancının Rolü*, 28-29; Fatma Şengül, *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 98.

³⁰ Gülüşan Göcen, *Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012), 12.

³¹ Orhan Aktepe, "Kaza-Kader'in Mahiyeti ve Değişip Değişmemesi Problemi", *Kelam Araştırmaları* 10/2 (2012): 70; Saffet Kartopu, *Kaygının Kader Algıları ile İlişkisi: Kahramanmaraş Örneği* (İstanbul: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013), 60; Yusuf Katırcı, *Cezaevi Mahkûmlarının Kader Anlayışı (Ferizli L Tipi Cezaevi Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2011), 10-11.

³² Tuba Altuncu, *İnsan İradesi ve Kader İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2012), 35; Fikrullah Çakmak, *Hız Peygamber'in Hadislerinde 'Kader' Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2007), 7; Şükran Karabulut, *Ebû Hanîfe'nin Kader, İnsan Fiilleri ve Büyük Günah Hakkındaki Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 27-28.

³³ Çakmak, *Hız Peygamber'in Hadislerinde 'Kader' Kavramı*, 12.

³⁴ Kader ve türevi kelimeler, Kur'an'daki ayetlerde genelde şu anlamlarda kullanılmaktadır: 1-miktar ve ölçü, 2-kararlaştırmak, takdir etmek, sınır koymak, 3-kıymetli zaman, 4-plan, düzen, tayin etmek, 5-rızkın daraltılması, 6-insanın yaratılması, 7-mahlûkatın mukadderatının belirlenmesi, 8-her şeyin çizilmiş bir kadere bağlı olarak meydana gelmesi. Daha geniş bilgi için bk. Katırcı, *Cezaevi Mahkûmlarının Kader Anlayışı*, 13-16.

³⁵ Kader ve türevi kelimelerin geçtiği bazı ayetler için bk. Kamer 54/12, 49; er-Ra'd 13/8,17,26; Â'lâ 87/3; Talâk 65/3; Zuhuruf 43/11; Mü'minûn 23/18; Mürselât 77/23; Vâkı'a 56/60; Sebe' 34/18; Hicr 15/21,60; Ahzâb 33/38; Kadr 97/1; Müzzemmil 73/20; Yâsîn 36/39; Tâ-Hâ 20/40; İsrâ 17/13,30; Ankebût 29/62; Zümer 39/52; Abese 80/19; Furkân 25/2; Tevbe 9/51; A'râf 7/178; Secde 32/13; Tekvîr 81/29; Yûnus 10/27,99; Al-İmrân 3/182; Fussilet 41/46; Kehf 18/29; Müddessir 74/38; İnsan 76/3; Er'âm 6/104.

³⁶ Katırcı, *Cezaevi Mahkûmlarının Kader Anlayışı*, s. 20.

Kader konusunda görüş beyan eden bazı düşünce akımları ise, kaderle ilgili ayet ve hadisleri farklı şekillerde yorumlamışlardır. Bu akımların kader konusunda ortaya koyduğu fikirler, insanları karşılaştıkları özellikle olumsuz olaylara karşı farklı psikolojik tepkiler vermeye yönlendirmiştir. Örneğin Cebriyye ekolü, insanın olan bitenle ilgili herhangi bir irade hürriyetine sahip olmadığı ve dolayısıyla karşılaştığı problemlerle başa çıkmada herhangi bir şey yapamayacağı tezini ileri sürmüştür.³⁷ Eş'ariyye ise, Cebriyye'ye benzer şekilde, insanın fiillerinde hür olması konusunda açık tavır takınmamış ve dolayısıyla insana herhangi bir hareket serbestliği tanımamıştır.³⁸ Onların bu görüş ve tutumları, insanları yaşadıkları stresli durumlar karşısında daha ziyade otomatikleşmiş olarak faaliyete geçen birtakım savunma mekanizmaları (meşrulaştırma/mantığa bürüne gibi) ile duygu odaklı başa çıkma yöntemini (olumlu yorumlama, kabullenme, davranışsal olarak ilgisini kesme, zihinsel olarak ilgisini kesme vb.) ve dini başa çıkma yollarından olan kararı başkasına bırakma eğilimini kullanmaya yönlendirmiş gibi görünmektedir.

Buna karşılık, Mu'tezile ekolü insanın kendi fiillerini kendisinin yaptığı tezini öne sürmüştür;³⁹ benzer şekilde Maturidiyye de, insanın kendi fiillerini kendisinin hür iradesiyle seçtiğini beyan etmiştir. Yani her iki ekol de, temelde kaderi ilahi ilimle ilişkili görmüş, her türlü iyi ya da kötü fiili insanın seçimine bağlamış⁴⁰ ve insanı yaptıklarında Allah'tan ayrı tutmamakla birlikte, insanın irade hürriyetini ön plana çıkararak sorumlu bir varlık olduğunu kabul etmişlerdir.⁴¹ Onların bu görüşlerinin ise, insanları olumsuz olaylar karşısında daha ziyade problem çözme odaklı başa çıkma stratejisini ve dini başa çıkma açısından da kendi kendini idare eden eğilim ile işbirlikçi eğilimi kullanmaya yönlendirdiğini söylemek mümkündür.

1.5. SAVUNMA MEKANİZMALARI İLE BAŞA ÇIKMA VEYA DİNİ BAŞA ÇIKMA KAVRAMLARI ARASINDAKİ BENZER VE FARKLI YÖNLER

Yapılan çalışmalara bakıldığında savunma mekanizmaları ile başa çıkma veya dini başa çıkma arasında bazı benzer ve farklı yönlerin olduğunu görmek mümkündür. Ancak bu kavramların, özellikle gördükleri işlev bakımından aralarındaki bazı benzer yönler dolayısıyla birbirlerinin yerine kullanıldığı da mevzu bahistir. Bu sebeple, literatürde bu kavramları daha

³⁷ Hilmi Kemal Altun, *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşkoprîzâde'nin 'Risâle Fi'l-Kazâ ve'l-Kader' Adlı Eseri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 9-10; Altuncu, *İnsan İradesi ve Kader İlişkisi*, 26; Elif Kara, *Öğrenilmiş Çaresizlik Davranışının Genellenme Derecesi ile Kader İnanç Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2009), 65-66; Davut Küskü, *Kur'an'ın Kader Konusuna Bakışı* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 8-9.

³⁸ Altuncu, *İnsan İradesi ve Kader İlişkisi*, 32-33; A. Fırat, *İlahî Sıfatlar Bağlamında Kader Meselesi* (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2010), 63-64; Katırcı, *Cezaevi Mahkûmlarının Kader Anlayışı*, 35; Küskü, *Kur'an'ın Kader Konusuna Bakışı*, 10-14; Abdulhamit Sinanoğlu, "İslam'ın ilk Siyasallaştırılma Sürecinde 'Kader' İnanç", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002): 27-35.

³⁹ Altun, *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri*, 17-19; Altuncu, *İnsan İradesi ve Kader İlişkisi*, 30-32; Kara, *Öğrenilmiş Çaresizlik Davranışının Genellenme Derecesi*, 64-65; Katırcı, *Cezaevi Mahkûmlarının Kader Anlayışı*, 52-68; Sinanoğlu, "İslam'ın ilk Siyasallaştırılma Sürecinde 'Kader' İnanç", 22-27; daha geniş bilgi için ayrıca bk. Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 3. Baskı (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 123-134.

⁴⁰ Altun, *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri*, 16-17; Altuncu, *İnsan İradesi ve Kader İlişkisi*, 33-34; Sinanoğlu, "İslam'ın ilk Siyasallaştırılma Sürecinde 'Kader' İnanç", 27-35; daha geniş bilgi için ayrıca bkz. Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 123-134.

⁴¹ Fırat, *İlahî Sıfatlar Bağlamında Kader Meselesi*, 64-66; Katırcı, *Cezaevi Mahkûmlarının Kader Anlayışı*, 36, 38.

yerli yerinde kullanmak için aralarındaki nüansları belirlemenin fayda sağlayacağı düşünülmektedir. Çünkü her ne kadar bu kavramlar bazen birbirlerine benzer işlevleri yerine getiriyor gibi görünse de, her durumda aynı anlamda kullanılmaları modern din psikolojisi biliminin kavram içeriklerinin netleşmesini engelleyebilir. Bu bakımdan, söz konusu kavramların arasındaki çizgileri belirlemek yerinde bir çalışma olarak görülebilir.

1.6. Benzer Yönler

Savunma mekanizmaları ile başa çıkma stratejileri veya dini başa çıkma yöntemleri arasındaki en önemli benzerlik, insan ruh sağlığı üzerinde gösterdikleri geçici olumlu etkiler olsa gerektir. Zira tıpkı savunma mekanizmalarında olduğu gibi,⁴² başa çıkma çeşitlerinden biri olan duygu odaklı başa çıkma yönteminde ve dini başa çıkma yollarından biri olan kararı başkasına bırakan eğiliminde bireyin problemini sadece geçici olarak çözmek ve psikolojik olarak rahatlama sağlamak söz konusudur.⁴³ Çünkü bu tür yaklaşımlarda probleme yönelik gerçekçi çözümler üretilmemekte, ruhsal dengenin sadece o anlık korumaya alınması sağlanmaktadır.

Söz konusu kavramlar arasındaki bir diğer benzerlik, onların sağlıklı bireyler tarafından da zaman zaman kullanılmaları hususudur.⁴⁴ Ruh sağlığının yerinde olduğu düşünülen birçok birey, duygusal durumlarını ve ruhsal dengelerini olumsuz yönde etkileyen olay ve durumlarla karşılaştıklarında bahsi geçen yöntemlere başvurabilmektedirler. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere, bu mekanizmalar veya yöntemlerin bir kısmı çoğunlukla bireylerin çok da farkına varmadan veya iyice düşünmeden tabiri caizse otomatik olarak geliştirdikleri ve bir nevi hazır duygusal model haline getirdikleri tepkilerdir.

Bununla birlikte, gereğinden fazla kullanılmaları bireylerin ruh sağlığını korumaktan uzaklaşıp bazı psikopatolojilere yol açabilmektedir. Çünkü böyle bir durumda probleme karşı geçici bir çözüm geliştirilmekte ancak problem tamamen ortadan kaldırılmamaktadır.⁴⁵ Yine bağlantılı şekilde, savunma mekanizmalarının, duygu odaklı başa çıkmadaki bazı yöntemlerin (özellikle savunma mekanizması ile benzeyenlerin) ve dini başa çıkma yollarından biri olan kararı başkasına bırakan eğilimin kullanılması, davranışların gerçek işlevlerinin bilinçten kaybolmasına yol açmakta ve gerçekler olduğundan biraz farklı algılanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, zor durumlara karşı kullanılan tüm bu yollarda bir nevi insanın kendini aldatması, avutması söz konusudur ve kaygı düzeyini azaltan da aslında algılamadaki bu değişiklik olmaktadır.

Son olarak, bazen duygu odaklı başa çıkma yöntemleri ile savunma mekanizmalarında kullanılan yöntemler- örneğin inkâr, mantığı bürüme vb. gibi- de çok benzer hatta aynı olabilmektedir.⁴⁶ Şu halde, zor durumlarla karşılaşan bireyin, ruh sağlığını ve duygusal durumunu korumak için söz konusu kavramların içinde yer alan benzer yöntemleri kullandığını söylemek mümkündür. Zaten bahsi geçen kavramların birbirinin yerine kullanılmasının en önemli sebebi de bu durum olsa gerektir.

⁴² Clark, "Psikolojik Danışmada Savunma Mekanizmalarının Tanınması", 581.

⁴³ Çuhta, *Kanser Hastalığı İle Başa Çıkmada Dini İnanç ve Tutumların Rolü*, 24.

⁴⁴ Bk. Gürcan, "Benlik Farklılıklarına Rogers'ın Danışan Odaklı Terapisi ile Yaklaşım" 19.

⁴⁵ Demir, *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma*, 52.

⁴⁶ Koç, "Ruh Sağlığı ve Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua", 24.

1.7. Farklı Yönler

Modern psikoloji literatüründe kullanılan başa çıkma kavramını; kişilerin ruhsal yapılarını zorlayan stresli ve kaygılı durumlara karşı gösterdikleri tepkiler olarak değerlendirmek mümkündür. Burada kişi problemi tanımlar, probleme dair çeşitli çözümler üretir ve içlerinden en uygun olanını seçip uygulanmaya çalışır.⁴⁷ Buradan hareketle, her ne kadar savunma mekanizmaları ile duygu odaklı başa çıkma arasında bir benzerlik görülse de, aslında savunma mekanizmaları problemin üstesinden gelmek için herhangi bir bilgi birikimi, donanım gerektirmeyen ve otomatik olarak kullanılan tepkileri ifade ederken; başa çıkma yolları daha çok problem çözme ile ilgili belli bir bilgi birikimini, gayreti, otokontrolü ve bilinçli olmayı ifade etmektedir. Nihayetinde, birey belli bir sorumluluk üstlenmekte ve zorlukların üstesinden gelmek için zihinsel çaba harcamaktadır. Burada otomatikleşme de her zaman yoktur. Zira farklı problemlere farklı çözüm yolları üretmeye çalışılmaktadır.

Bir diğer fark ise, savunma mekanizmaları bireyin oluşturduğu ve kutsal bir kaynağa bağlı olmayan tepkiler iken; dini başa çıkma inançtan kaynaklanan, özellikle kutsal bir varlık tarafından söylenen ve ayrıca bireyin ruhsal dengesini korumaya yönelik yollardır. Yani, savunma mekanizmaları bireyin bilinçaltından kaynaklanan bir yapıya sahipken; dini başa çıkma yolları ise, bireyin bilincinde işlem gören ve kullandığı malzemeyi ilahi kaynaktan alan bir özelliğe sahiptir.

Bunların yanı sıra, başa çıkma veya dini başa çıkma büyük oranda bilinç düzeyinde gerçekleşmeleri, belli bir amaca yönelik olmaları ve zihinsel tutumlarda değişmeyi içermeleri bakımından savunma mekanizmalarından ayrılmaktadırlar.⁴⁸ Zira Lazarus ve arkadaşlarının üzerinde çalıştığı özellikle başa çıkma kavramı, bilişsel ve davranışsal unsurları ön plana alması, dinamik bir yapıya sahip olması ve bir süreci içermesi bakımından Freud'un "savunma mekanizmaları" ve Selye'nin "genetik olarak programlanmış tepki" kavramlarından farklılık arz etmektedir.⁴⁹

Yine başa çıkma etkinliklerinde, özellikle problem çözme odaklı başa çıkmada, kişinin ortaya çıkan sorun ya da durumu değiştirecek bir yol bulmaya çalışması, gücü ve kaynakları buna yetiyorsa problemi çözmeye yönelik alternatif yollar araması ve bir şeyler yapmak için çaba sarf etmesi söz konusudur. Oysa bilinçaltında gerçekleşen otomatik faaliyetler olmaları sebebiyle savunma mekanizmalarında böyle bir çaba yoktur. Duygu odaklı başa çıkmada ise, her ne kadar savunma mekanizmasına benzer yönleri olduğu ileri sürülse de, yaşadığı sorunu zihninden atmak için fiziksel egzersizler yapma, öfkeyi dışa vurma ve dostlarından destek aramayı ihtiva eden birtakım davranışa yönelik çabalar gerçekleştirme⁵⁰ ile olumlu tarzda yeniden yorumlama, kabullenme, duygusal-sosyal destek arama, uzaklaşma, kaçınma-sakinme gibi savunma mekanizmalarından farklı tarzlar yer almaktadır.⁵¹ Şu halde denebilir ki, kaygı ve gerginlikle başa çıkma yollarında hem bilinçli hem de farkında olmadan uygulanan teknikler vardır. Birincisi başa çıkma (özellikle probleme dayalı başa çıkma) veya dini başa çıkma

⁴⁷ Koç, "Ruh Sağlığı ve Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua", 24.

⁴⁸ Maria Miceli - Cristiano Castelfranchi, "Further Distinctions Between Coping and Defence Mechanisms", *Journal of Personality* 69/2 (2000): 287-296.

⁴⁹ Demir, *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma*, 48, 50.

⁵⁰ Kula, "Deprem ve Dini Başa Çıkma", 240.

⁵¹ Demir, *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma*, 51-52.

(işbirlikçi ve kendi kendine yeten eğilimler) olarak adlandırılıp daha çok öğrenme sonucunda elde edilen bilinçli bir çabayı gerektirirken; ikincisi savunma mekanizmaları olarak isimlendirilir ve bilinçaltında otomatik olarak oluştuğu için belli bir zihinsel çabayı gerektirmez.⁵²

Savunma mekanizmaları ile başa çıkma veya dini başa çıkma tarzları arasındaki bir diğer fark şu şekilde ifade edilebilir: Savunma mekanizmalarının eşlik ettiği davranışlar bireye tam anlamıyla bir tatmin olma hissi yaşatmaz ve aşırı derecede kullanılması halinde de, kişinin uyum durumu bozulabilir.⁵³ Oysa dini başa çıkma (işbirlikçi ve kendi kendine yeten) ve başa çıkma stratejilerinde, özellikle problem çözme odaklı olanlarda, birey bilinçli çabaları sonucunda kaygı veren duruma baş edebilir ve belli bir doyuma ulaşabilir. Ayrıca bu, insana kendine güvenme ve başarılı olma hissini vererek ruh dengesini yerinde tutmayı sağlayabilir. Bir diğer ifadeyle, savunma mekanizmaları hastalığı iyileştirmeyen ilaçlar gibi avutucu tedbirlerdir ve gerçekçi önlemlerin alınmaması halinde olumlu görünen durum tamamen tersine dönebilmektedir.⁵⁴ Oysa başa çıkma ve dini başa çıkma yöntemlerinin bazılarında ise, kaygı verici duruma karşı gerçekçi çözümler üretmek, belli bir gayret sarf etmek ve reel hayattan kopmamak söz konusudur. Savunma mekanizmalarındaki geçici bir rahatlama, (dini) başa çıkmada ya kalıcı ya da daha uzun süreli hale dönüşmektedir.⁵⁵

Bu bilgilerden hareketle denebilir ki; olumsuz durumlara karşı kişinin savunma davranışı yaygın ve normal bir tepkidir. Ancak savuma mekanizmaları kişi açısından sağlıklı bir uyum sağlama tepkisi olabileceği gibi haddinden fazla kullanılması patolojik de olabilir.⁵⁶ Buna karşın, dini veya normal başa çıkma yöntemlerinin önemli bir kısmı hem sağlıklıdır hem de uzun süre kullanılmaları patolojik sonuçlara yol açmaz; aksine kişiyi gerçek hayatta tuttuğu için sorunların üstesinden gelmekte onun daha gerçekçi davranmasına katkı sağlayabilir. Yani kişi bir konuda çelişki yaşadığında ya belli savunma mekanizmaları geliştirir ve kullanır ya da başa çıkma yöntemlerine başvurur. Birinci durumda farkında olmadan zihin çok ince adımlarla kendini aldatmaya kadar gider⁵⁷ ve maalesef bazen sonuç baştakinden daha kötü bir hal alabilir. İkinci durumda ise, birey çelişkiden daha gerçekçi yollarla kurtulur ve sonuç genelde olumsuz bitmez. Elbette bunlardan hangisinin kullanılacağı biraz da kişinin eğitimine, sosyal çevresine ve kişilik özelliklerine göre belirlenmektedir.

2. KADER İNANCI İLE SAVUNMA MEKANİZMALARI VE DİNİ BAŞA ÇIKMA KAVRAMLARI ARASINDAKİ İLİŞKİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

2.1. Kader İnancının Bir Tür Savunma Mekanizması Olarak Kullanılması

Kader inancının bazı kişi, topluluk veya toplumlar tarafından bir çeşit yazgıcılık anlamında belli bir çabayı, gayreti ve sorumluluğu gerektirmeksizin otomatik olarak

⁵² Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 9. Baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 293.

⁵³ Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994), 98; Yusuf Kandemir, *Kader İnancının Psikoterapik Açısından Fonksiyonu* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2006), 83.

⁵⁴ Faruk Karaca, "Savunma Mekanizmalarına Atıfta Bulunan Atasözleri Işığında Dini ve Kültürel Psikolojiyle İlgili Bazı Tespitler", *İslami Araştırmalar Dergisi* 13 (2000): 121.

⁵⁵ Çuhta, *Kanser Hastalığı ile Başa Çıkmada Dini İnanç ve Tutumların Rolü*, 31.

⁵⁶ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 658-659.

⁵⁷ Ali Kuşat, "Psikolojik Bir Olgu Olarak Kendini Aldatma ve Dini İnançla İlişkisi", *Dini Araştırmalar* 3/8 (2000): 103.

kullanılması onun kişilerin dini yaşamında daha ziyade bir tür savunma mekanizması görevi üstlendiğine işaret etmektedir.

İnsan doğası, belli koşullarda kaderciliği yatıştırıcı bir savunma mekanizması olarak görmektedir. Bilinçsiz Müslümanlar da büyük olasılıkla bu savunma mekanizmasını bir çıkar yol olarak görmüşlerdir. Çünkü insan, düşünce ve davranışları arasında dengeli ve tutarlı olmaya çalışır. Ancak kimi zaman bu denge ve tutarlılık kaybolabilir. Bu tutarsızlık ve dengesizlik, bilişsel çelişki olarak nitelendirilmektedir.⁵⁸ İnsan olumsuz davranışları ile yaşadığı bilişsel çelişkileri azaltmak için nedensel açıklamalara yönelerek denge kurmaya çalışır.⁵⁹ Örneğin hamileliği sırasında yanlış ilaç kullanması sonucu bebeğinin engelli doğmasını, “kaderimde bu varmış” diyerek açıklayan bir annenin yaşadığı durum bilişsel bir çelişkidir. Çünkü burada kişi olumsuz bir durumda yaptığı yanlış tercihlerini meşrulaştırma çabası içine girmektedir. Oysa Kur’an’da insanın, davranışlarından sorumlu olduğu ve yaptığı kötülükleri Allah’a izafe etmesinin mümkün olmadığı anlatılmaktadır.⁶⁰

Kadercilik, ilâhî çağrıya karşı çıkan inançsız kimseler gibi günahkâr bazı müminlerin de başvurdukları bir savunma mekanizmasıdır. Bu kimseler günahı, kaçınılmaz bir ilâhî takdir şeklinde yorumlayarak, içlerindeki dinî ve ahlâkî duyarlılığın etkisini kırma çabası içerisine girerler. Kur’an’da inkârcılara getirilen eleştiri kadercilik etkisine giren günahkâr müminler için de geçerli sayılabilir. Kaldı ki bu durumu temsil eden Cebriyye ekolü sadece günah işleme konusunda değil, pek çok alanda Müslümanları etkisi altına alabilmiştir.⁶¹ Elbette başa gelenlerin “kader” olduğuna iman ve geleceğe dair umut beslemek müminin gösterebileceği bir tutumdur. Ancak bu şekilde uygulanan mekanizma, insanı tedbirsizliğe ve pasifliğe yöneltmediği sürece yararlıdır.⁶²

Bunların yanı sıra bazı çalışmalarda, savunma mekanizmalarının kadercilik eğilimi ile bağlantılı olduğu ileri sürülmektedir. Bunlara göre savunma mekanizmaları, klasik psikanalizde yer alan psişik determinizm ilkesi ile paraleldir. Yani savunma mekanizmaları ve kadercilik, temelde insanın kendisi dışındaki etkenler tarafından belirlenmiş olduğu fikrine dayanmaktadır. Bireyin kendisine rahatsızlık veren içsel ve dışsal uyarıcılara karşı geliştirdiği savunma mekanizmaları ve kişiyi sorumluluk almaktan alıkoyan kadercilik eğilimi bireylerin zorlandıkları durumlarla baş etmek için gerçeği çarpıtma yoluna gitmeleri yönüyle benzerdir. Bu nedenle kaderciliğin mantığa bürüme, çarpıtma, yansıtma, yadsıma gibi bir tür savunma mekanizması olarak ele alınıp açıklandığına rastlanmaktadır.⁶³

Ayrıca psikanaliz ekolünün de bu konuda benzer bir açıklaması vardır. Buna göre ego, savunma mekanizmaları olarak adlandırılan yapılarla, yaşadığı olayları yadsıyarak veya kendisini haklı çıkaracak bahaneler bularak psikolojik zedelenmeye veya değerini yitirmeye

⁵⁸ İsmail Bulut, “Kader - Engellilik İlişkisine Kelami Bir Yaklaşım” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015): 40.

⁵⁹ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, 10. Baskı (İstanbul: Evrim Yayınları, 2004), 228.

⁶⁰ “Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir.” (Şûrâ 42/30; benzer manadaki ayetler için ayrıca bk. Al-i İmran 3/165; Nisâ 4/79).

⁶¹ Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’an Açısından Fatalizm”, *Hikmet Yurdu* 1 (2008): 106-107.

⁶² Rukiye Karaköse, “Psikolojik Savunma Mekanizmaları”. erişim: 07.08.2018, <https://www.aktuelpdr.net/psikolojik-savunma-mekanizmalari.html>.

⁶³ Alim Kaya - Binaz Bozkur, “Kadercilik Eğilimi ile Özyeterlik İnancı ve Savunma Mekanizmaları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Ege Eğitim Dergisi* 18/1 (2017): 128-129.

karşı kendisini korur. Her insanın hayatı boyunca az çok kullandığı savunma mekanizmaları, kısa vadede bireyin psikolojik sağlığını korumaya yardımcı gibi görünse de, her zorlayıcı durumda başvurulan bir araç haline dönüşmesi halinde bireyin hem uyum sağlamasını zorlaştırır hem de onun için sağlıklı bir hale dönüşür.⁶⁴

Bu bilgilerden hareketle, bazı insanların kader inancını da asıl bağlamından uzaklaştırdıkları ve bu inancı bir nevi savunma mekanizması olarak kullandıkları söylenebilir. Bu şekilde, onlar neredeyse tüm başarısızlık, beceriksizlik, tembellik, güvensizlik, cesaretsizlik ve düşüncesizliklerinin sonuçlarını sanki bu inancın bir gereğiymiş gibi görmekte ve üstlenmeleri gereken sorumluluktan (bilerek-bilmeyerek) kaçmanın gayretine girmektedirler. Böylece bir yandan olan biten ve başarısızlıklarla sonuçlanan hemen her şeyde; “nasip değilmiş”, “alinyazım böyleymiş”, “bahtım ne karaymış”, “zalim felek”, “ne kadersizmişim” gibi ifadelerle sığınmakta; bir yandan da meydana gelen kötülüklerden Allah’ı tenzih ediyormuş gibi görünerek aslında bütün sorumluluğu tamamen O’na atfederek sadece geçici bir süre için ruhsal sağlıklarını korumanın yollarını aramaktadırlar. Nitekim bu konuda yapılmış bazı araştırmalarda, dindarların karşılaştıkları olumsuz olayları daha çok Allah’a, O’nun irade ve kudretine bağlayarak izaha çalıştıkları tespit edilmiştir.⁶⁵ Yine, araştırmalara katılan bazı insanların, davranışların önceden Allah tarafından yazıldığını (tayin etmek anlamında) düşündükleri tespit edilmiştir.⁶⁶ Benzer şekilde, birçok Hristiyan’ın kendi inançlarını bilinçsiz bir şekilde sıkıntılı durumlarla geçici olarak başa çıkma için bir savunma mekanizması olarak kullandıkları araştırmalarla ortaya koyulmuştur.⁶⁷

O halde denebilir ki, her ne kadar insan iradesini yok sayan içeriği bilinmeksizin bilinçsiz otomatik ifade kalıpları olarak kullanılan kader inancının insan ruh sağlığını koruyucu gibi görünen bir tarafı olsa da, bu aslında o andaki krizi atlarmaya yönelik geçici bir çözüm sunabilir. Ancak böyle bir geçici fayda, uzun vadede insanı sorumluluk üstlenmemeye, tembelliğe, çaresizliğe itebilir.⁶⁸ Bu bağlamda, daha önce de ifade edildiği gibi, Cebriyye ve Eş’ariyye’nin kaderle ilgili beyan ettikleri görüşler sebebiyle bir anlamda bireyleri kader inancını bir tür savunma mekanizması olarak kullanmaya yönlendirdikleri söylenebilir. Elbette burada savunma mekanizmalarıyla çok benzer olan işlevleri ve duyguya yönelik otomatik kullanılması bakımından duygu odaklı başa çıkmanın savunma mekanizmalarına benzer kısımları ile dini başa çıkma yollarından olan kararı başkasına bırakma eğiliminin benzer bir sonucu doğuracağı da ifade edilebilir.

2.2. Kader İnancının Dini Başa Çıkma Yolu Olarak Kullanılması

Kader inancının belli kişi, topluluk veya toplum tarafından bir tür savunma mekanizması olarak kullanılmasının yanı sıra, aslına uygun olarak kullanılan ve dini başa çıkma olarak adlandırılan bir yolu daha vardır. Elbette burada bahsedilen ve daha sonra örneklerle de açıklanacak olan Tanrı ile işbirliği içinde olan ve kendi kendine idare edebilen

⁶⁴ Engin Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası* (İstanbul: Metis Yayınları, 2002), 70.

⁶⁵ Kartopu, *Kaygının Kader Algıları ile İlişkisi*, 72.

⁶⁶ İlhami Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 144-150; Katırcı, *Cezaevi Mahkûmlarının Kader Anlayışı*, 52.

⁶⁷ Jacob Ninan, “Faith as a Defence Mechanism”, erişim: 06.08.2018, <http://www.c-n-c.org/tips/defence.htm>.

⁶⁸ Cüneyd Aydın - Ahmet Genç, “Sünnetullah ve İnsanın İradesi Temelinde Kader”, *JOMELIPS* 1/1 (2016): 97.

dini başa çıkma eğilimleridir. Zira kararı başkasına bırakan eğilimin daha çok bir tür savunma mekanizması işlev ve özelliğine sahip olduğu yukarıda ifade edilmişti.

Burada başarılı dini başa çıkma tutumlarının gelişmesinin, insanların Allah tasavvurları ve kader inançlarıyla doğrudan bağlantılı olduğunu belirtmek gerekir. Bu bakımdan, öncelikle insanların doğru Allah tasavvurları geliştirmelerine yardım edilmelidir. Bireylerin Allah tasavvurlarının şekillenmesinde, küçük yaşlarda ailede ve okulda verilen din eğitiminin çok büyük bir önemi vardır. Dini başa çıkmada, olumlu Allah tasavvurunun önemi yadsınamayacağına göre, küçük yaşlarda sevgi ve anlayışa dayalı bir din eğitimi ile Allah'a iman konusunun ve bağlantılı diğer inançların -ki kader inancı da bunlardandır- çocuklara öğretilmesi, onların olumlu dini başa çıkma tutumları geliştirmelerine yardımcı olabilecektir.⁶⁹

Kader inancının bir dini başa çıkma yolu olarak kullanılması onu, kişiyi kalıcı bir huzur ve güvene kavuşturması ve ruh sağlığını olumlu yönde etkilemesi bakımından savunma mekanizmalarından ayırmaktadır. Kader inancına hakkıyla sahip olan mümin kişi hafızasındaki kötü hatıraları bastırma yerine ne yapabileceğine bakar. Elinden gelen bir şey yoksa Allah'a sığınarak tövbe eder ve kötü hatıralardan kurtulur. Kadere inanan kişi, karşılaştığı olayları açıklarken rasyonel sebeplere başvurur. Örneğin yeterli maddi imkâna sahip olmamasını yeterince çalışmamasıyla açıklayabilir. Şayet çalışırsa kendisine Allah'ın istediği şeyi nasip edeceğine inanır ve ona göre yaşamını düzenler. Ayrıca kadere inanan bir mümin, hiçbir insanın hatasız olamayacağını da bilir. Bu sebeple hatalarının sebeplerini savunma mekanizmaları kullanarak unutmaya veya meşrulaştırma yerine, onları kabul ederek çözüm yolları üretir ve Allah'a tevekkül eder. Böylece kader inancı, kişinin derin bir üzüntüye düşmesini engelleyebilir. Kişi, kadere imanla geçici olmayan gerçek çözümlere ulaşabilir. Zira burada kullanılan gerekçeler sahte ve gerçek dışı değil; aksine makul ve reel hayatla uyumludur.⁷⁰

Kader inancı, önemli ölçüde psikoterapik işlevselliğe sahiptir ve stresli durumlarda Allah'a sığınma gibi faaliyetleri içerir. Aslına uygun olan kader algısı, bir taraftan bireysel girişimleri desteklerken, diğer taraftan da olumsuz yaşam olaylarının hayra yorumlanmasını sağlar.⁷¹ Yine bireyin yaşadığı sorunların üstesinden gelmeye çalışırken Tanrı ile işbirliğine dayalı pozitif dini başa çıkma yöntemini kullanması, onun ruh sağlığı üzerinde olumlu katkıda bulunmaktadır. Bir kere inanan insan, yalnız olmadığı, Tanrı'nın kendisi ile birlikte olduğu duygu ve düşüncesini yaşamaya başladığında, kendisine içten içe sıkıntı veren endişelerin, korkuların ve kaygıların üstesinden gelebilir.⁷² Zira kader inancı, inanan insanın sahip olduğu dinsel referans çerçevesi içinden vakıya uygun olanlarının aktif hale getirilmesi demektir. Yani bu inanç, dinin insan hayatına yansıyan etki boyutunun en kapsamlı şeklidir. Ayrıca bu inançla birey, günlük hayatla ilgili gerçekçi yorumları ve tabiatüstü yüklemeleri etkinleştirebilir.⁷³ Bu bilgilerden hareketle denilebilir ki, kader inancı sayesinde insanlar problemleri çözmek için elinden geleni yaparlar sonrasını ise Allaha bırakarak tevekkül ederler. Böylece birey zor

⁶⁹ Topuz, *Dini Gelişim Seviyeleri İle Dini Başa Çıkma Tutumları*, 89.

⁷⁰ Kandemir, *Kader İnancının Psikoterapik Açısından Fonksiyonu*, 78, 79-80, 84.

⁷¹ Karakaş ve Koç, "Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri", 625.

⁷² Kartopu, *Kaygının Kader Algıları ile İlişkisi*, 57.

⁷³ Karaca, "Kader Algısı-Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Empirik Bir Araştırma", *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006): 482.

durumda kaldığında, kader anlayışı sayesinde psikolojik olarak daha az sıkıntı yaşar ve önemli bir ölçüde rahatlık hissedebilir.⁷⁴

Konuyla ilgili yapılan ilişkiyel çalışmalar da, aslına uygun olan kader inancı ile zorluklarla başa çıkma arasında olumlu ilişkilerin olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin olumlu bir Tanrı algısına sahip olanların zorluklarla baş etmede daha olumlu dinî başa çıkma tarzlarını kullandığı tespit edilmiştir.⁷⁵ Bunlarla birlikte, kayıp hikâyelerine verilen cevaplarda ve bir tehdit durumunda da kader inancı kullanılmaktadır.⁷⁶ Bu bilgilerden hareketle, kader inancının zorluklarla baş etmede insana kalıcı yararlar sağladığı söylenebilir. Elbette burada kader inancının bir savunma mekanizmasından çok dini başa çıkma yolu olarak kullanılması - ki hangi durumda savunma mekanizması hangi durumda dini başa çıkma yolu olduğu yukarıda açıklanmaya çalışıldı- önem arz etmektedir. Bu noktada Maturidiyye ve Mu'tezile'nin kaderle ilgili beyan ettikleri görüşler dolayısıyla bir anlamda bireyleri kader inancını bir tür dini başa çıkma yolu olarak kullanmaya yönlendirdikleri söylenebilir.

SONUÇ

Hemen her insanın başına yaşamı boyunca farklı şekillerde olumsuz olaylar gelebilmektedir. Ancak insanların bu olumsuz olaylara tepki verme biçimleri her zaman aynı olmamaktadır. Bazıları bu olayların sebeplerini dışarıda arayıp ona göre bu zor durumlardan kendini ve ruh sağlığını korumaya çalışırken; bazıları da söz konusu olumsuz olayların sebeplerini önce kendilerinde aramakta ve bu olaylarla baş edebilmek için ona göre çözüm yolları geliştirerek ruhsal dengelerini korumaya çalışmaktadırlar. Savunma mekanizmaları ve (dini) başa çıkma kavramları ile ifade edilebilen ve olumsuz olaylara verilen bu tepki biçimleri modern psikolojinin ve dolayısıyla da din psikolojisinin önemli konularının başında gelmektedir.

Bireyler, zorluklarla baş etmede aldıkları eğitim, sahip oldukları kişilik özellikleri, yetiştikleri çevrenin de etkisiyle bazen savunma mekanizmalarını bazen normal başa çıkma stratejilerini bazen de dini inançları işe koşarak dini başa çıkma yollarını kullanabilmektedirler. Bu bağlamda, eldeki makalede de örnek olarak kader inancı ele alınmış ve söz konusu inancın savunma mekanizmaları, başa çıkma ve dini başa çıkma kavramları ile olan ilişkileri değerlendirilmiştir. Yapılan değerlendirmelerle aşağıda sıralanan sonuçlara varıldığı söylenebilir:

1. Savunma mekanizmaları bireyin daha çok zor durumlarda kullandığı otomatikleşmiş bilinçsiz savunma tepkileridir. İnsanlar bir çatışma durumunda kendilerini rahatlatmak ve çatışmadan kurtulmak için bu mekanizmalara farkında olmaksızın başvururlar. Bu mekanizmalar daha ziyade problem çözmeye odaklı olmayan, bir an önce zorluklardan kaçmaya çalışan, mücadele etmeyi sevmeyen, özgüveni düşük, hata yapmaktan kaçınan ve çoğunlukla nevroitik olan insanlar tarafından kullanılmaktadır. Bununla birlikte sağlıklı ve dindar bireyler de bu mekanizmalara zaman zaman başvurmaktadır. Ancak onlar bu mekanizmaları daha az

⁷⁴ Cengil Muammer, "Depresyonu Önlemede Dini İnancın Koruyucu Rolü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi III 2* (2003): 140-141.

⁷⁵ Özlem Güler Aydın, *Yaşamı Sürdürmede Dinî İnancın Rolü* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011), 154; ayrıca bk. Göcen, *Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması*, 14.

⁷⁶ Sema Eryücel, *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 10.

kullanmaları açısından diğerlerinden ayrılırlar. Bu bağlamda, inançlar da bazen bir tür savunma mekanizması olarak kullanılabilir. Nitekim bu çalışmada örnek olarak seçilen kader inancının, başlarına gelen olumsuz olaylara önünü arkasını düşünmeden, kendi seçimlerini gözden geçirmeden otomatikleşmiş bir şekilde tepki veren insanlar tarafından bir tür savunma mekanizması olarak kullanıldığı ifade edilebilir.

2. Başa çıkma kavramı, bireylerin karşılaştıkları zorluklara gösterdikleri bilinçli ve belli zihinsel, duygusal ve davranışsal çaba gerektiren tepkilerdir. Temelde problem çözme ve duygu odaklı olmak üzere ikiye ayrılan bu stratejiler, savunma mekanizmalarından farklı olarak karşılaşılan zorluklara bilinçdışı ve avutucu değil; mantıklı ve reel çözümlerle karşı koymayı sağlayan uzun vadeli tepkilerdir. Çünkü burada kişi, direkt problemin kaynağına yönelir, kendi hatalarını tespit eder ve sorunun üstesinden gelebilecek muhtemel çözümleri bularak uygulamaya koyar. Burada belirtilmesi gereken bir husus; duygu odaklı başa çıkma yolunun zaman zaman savunma mekanizmalarıyla karıştırılmasıdır. Bunun önemli nedenlerinden biri, bazı savunma mekanizmalarının (bastırma, meşrulaştırma vb.) duygu odaklı başa çıkma yolları içinde yer alıyor olmasıdır. Ancak, duygu odaklı başa çıkma yönteminin bunlardan başka teknikleri de (fiziksel egzersizler yapmak, sosyal destek aramak, alkol ya da ilaç alma, sigara kullanma gibi bazı davranışsal çabalar) içeriyor olduğu unutulmamalıdır. Elbette burada problem çözme odaklı başa çıkma yönteminin, zorluklarla baş etmede en faydalı yol olduğu söylenebilir.

3. Yukarıdaki sonuçla bağlantılı olarak, insanların dini inanç ve ibadetleri sayesinde zorluklarla baş etmeye çalıştıkları söylenebilir. Burada normal başa çıkma stratejilerinden farklı olarak kişinin dini inançları devreye girmektedir. Diğer bir ifadeyle, birey karşılaştığı stres verici veya travmatik olayları bazen normal başa çıkma stratejilerini kullanarak bazen de dini referansları kullanarak aşmaya ve ruhsal dengesini korumaya çalışmaktadır. Dini başa çıkma yollarından kendi kendini idare eden eğilim başa çıkma stratejilerinden problem çözmeye dayalı başa çıkmayı; kararı başkasına bırakan eğilim savunma mekanizmaları ve duygu odaklı başa çıkma stratejisinden bazılarını; işbirlikçi eğilimi ise, hem problem çözme hem de duygu odaklı başa çıkmayı karşılamaktadır. Kanaatimizce kader inancı da, aslına uygun bir şekilde anlaşıldığında, dini başa çıkma yollarından olan kendi kendini idare eden ve işbirlikçi eğilim olarak kullanılabilir.

4. Yapılan çalışmalara bakıldığında savunma mekanizmaları ile başa çıkma veya dini başa çıkma arasında bazı benzer ve farklı yönlerin olduğunu görmek mümkündür. Bu benzer ve farklılıkları tespit etmenin din psikolojisi biliminin kavram içeriklerinin netleşmesi hususunda fayda sağlayacağı söylenebilir. Buradan hareketle, savunma mekanizmaları ile başa çıkma stratejileri veya dini başa çıkma yöntemleri arasındaki en önemli benzerlik, insan ruh sağlığı üzerinde gösterdikleri geçici olumlu etkilerdir. Zira tıpkı savunma mekanizmalarında olduğu gibi başa çıkma stratejilerinden biri olan duygu odaklı başa çıkma yönteminde ve dini başa çıkma yollarından biri olan kararı başkasına bırakma eğiliminde, bireyin problemini sadece geçici olarak çözmek ve psikolojik olarak rahatlamasını sağlamak söz konusudur. Diğer bir benzer nokta, gerek savunma mekanizmalarının gerek başa çıkma gerekse dini başa çıkma stratejilerinin, özellikle yukarıda bahsi geçenlerin, sağlıklı bireyler tarafından da zaman zaman

kullanılması hususudur. Bununla birlikte, onların gereğinden fazla kullanılmaları bireyin ruh sağlığını korumaktan uzaklaşıp aksine, onda bazı psikopatolojilere yol açmaktadır.

Farklılıklara gelince; savunma mekanizmaları problemin üstesinden gelmek için herhangi bir bilgi birikimi, donanım gerektirmeyen ve otomatik olarak kullanılan tepkileri ifade ederken; başa çıkma yolları daha çok problem çözme ile ilgili belli bir bilgi birikimini, gayreti, otokontrolü ve bilinçli olmayı ifade etmektedir. Bir diğer fark, modern psikolojide işlenen savunma mekanizmaları birey tarafından oluşturulan ve kutsal bir kaynağa bağlı olmayan tepkilerken; dini başa çıkma yolları inançtan kaynaklanır, özellikle kutsal bir varlık tarafından söylenir ve ayrıca bireyin ruhsal dengesini korumaya yöneliktir. Bunların yanı sıra, başa çıkma veya dini başa çıkmanın büyük oranda bilinç düzeyinde gerçekleşmesi, belli bir amaca yönelik olması ve zihinsel tutumlarda değişmeyi içermesi yönleri ile savunma mekanizmalarından ayrıldığı söylenebilir. Yine başa çıkma etkinliklerinde, özellikle problem çözme odaklı başa çıkmada, kişinin ortaya çıkan sorun ya da durumu değiştirecek bir yol bulmaya çalışması, kaynakları buna yetiyorsa problemi çözmeye yönelik alternatif yollar araması ve bir şeyler yapmak için çaba sarf etmesi söz konusudur. Oysa bilinçaltında gerçekleşen otomatik bir faaliyet olması sebebiyle savunma mekanizmalarında böyle bir çaba yoktur. Duygu odaklı başa çıkma ise, her ne kadar savunma mekanizmasına benzer yönleri olduğu ileri sürülse de, yaşadığı sorunu zihninden atmak için fiziksel egzersizler yapma, öfkeyi dışa vurma ve dostlarından destek aramayı ihtiva eden bazı davranışa yönelik çabalar gerçekleştirme ile olumlu tarzda yeniden yorumlama, kabullenme, duygusal-sosyal destek arama, uzaklaşma, kaçınma-sakınma gibi farklı tarzlar içermesi sebebiyle ondan ayrılır. Bir diğer fark ise, savunma mekanizmalarının yönlendirdiği davranışlar insana hiçbir zaman tam anlamıyla doyum sağlamaz. Oysa dini başa çıkma (işbirlikçi ve kendi kendine yeten) ve başa çıkma stratejilerinde, (özellikle problem çözme odaklı olanlarda) birey bilinçli çabaları sonucunda kaygı veren durumla baş edebilir ve belli bir doyumuna ulaşabilir.

Şu halde, din psikolojisi biliminde olumsuz olaylara tepki verirken birtakım inançların, ruh sağlığını ve bazı şeyleri korumak için otomatikleşmiş kullanımlarında savunma mekanizmaları kavramını; problemleri çözme, realist ve rasyonel bir şekilde kullanımlarında ise, (dini) başa çıkma kavramını kullanmanın daha yerinde olacağı ifade edilebilir.

5. İnsanların kader inancını dinin ana kaynaklarında olduğundan farklı algılanması sonucu bir tür savunma mekanizması olarak kullanıp yaşadığı olayları yadsıyarak veya kendisini haklı çıkaracak bahaneler bularak psikolojik zedelenmeye veya değerini yitirmeye karşı kendisini korumaya çalıştığı araştırmalarla ortaya koyulmuş bir realitedir. Buradan hareketle insanların, kader inancını asıl bağlamından uzaklaştırdıkları ve onu bir nevi savunma mekanizması olarak kullandıkları söylenebilir. Bu bağlamda, çok yaygın olarak bilinen Cebriyye ve Eş'ariyye ekolleri tarafından bu konuda savunulan tezlerin, insanları özellikle başa gelen olumsuz olaylara karşı otomatikleşmiş savunma mekanizmalarını, duygu odaklı başa çıkma yöntemini ve dini başa çıkma yolu olarak da kararı başkasına bırakma eğilimini kullandırmaya yönelttikleri ileri sürülebilir.

6. Kader inancı ile dini başa çıkma arasındaki ilişki bakımından ise şu sonuca varmak mümkündür: İnsanların doğru Allah tasavvuru ve kader inancı geliştirmesi, kader inancının bir

dini başa çıkma yolu olarak kullanılmasına ve savunma mekanizmalarından farklı olarak insanların kalıcı bir huzur ve güvene kavuşmasına katkı sağlamaktadır. Bireyin özellikle yaşadığı sorunların üstesinden gelmeye çalışırken Tanrı ile işbirliğine dayalı pozitif dini başa çıkma yöntemini kullanması, onun ruh sağlığı üzerinde olumlu katkıda bulunmaktadır. Elbette burada kader inancının bir savunma mekanizmasından çok dini başa çıkma yolu olarak kullanılması önem arz etmektedir. Bu noktada, Maturidiyye ve Mu'tezile'nin kaderle ilgili beyan ettiği görüşlerin bir anlamda bireyleri kader inancını bir tür dini başa çıkma yolu olarak kullanmaya yönlendirdikleri söylenebilir.

Özetle kader inancı, inanan insanlar tarafından aldıkları dini eğitim, buldukları sosyal çevre ve kişilik özelliklerine de bağlı olarak temelde iki şekilde kullanılabilir. Bunlardan ilki, kader inancının bir tür savunma mekanizması olarak kullanılmasıdır ki, dinin temel kaynaklarında vaaz edilen anlamıyla pek uyumlu değildir ve insan ruh sağlığı açısından da sürdürülebilir kabul edilmemektedir. İkincisi ise, dini bir sorumluluk olmasının yanında temel kaynaklara daha uygun olarak kullanılan bir tür (dini) başa çıkma yolu olmasıdır ki, bu kullanımı insan ruh sağlığı için daha sürdürülebilir olanıdır. Bu bakımdan din psikolojisi biliminde, bu konularda yapılan çalışmalarda bahsi geçen kavramların nerede hangi anlamda kullanılacağına dikkat edilmesi de ayrıca önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Aktepe, Orhan. "Kaza-Kader'in Mahiyeti ve Değişip Değişmemesi Problemi". *Kelam Araştırmaları* 10/2 (2012): 69-90.
- Algın, Fulya. *Şizofreni Hastalarında Başa Çıkma Tutumlarının Umutsuzluk, İntihar Davranışı ve İlgörü ile İlişkisi Uzmanlık Tezi*. Sağlık Bakanlığı Bakırköy Ord. Prof. Dr. Mazhar Osman Ruh Sağlığı ve Sinir Hastalıkları Eğitim ve Araştırma Hastanesi 6. Psikiyatri Birimi, 2009.
- Alper, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. 3. Baskı, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Altun, Hilmi Kemal. *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşköprüzâde'nin 'Risâle Fi'l-Kazâ ve'l-Kader' Adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Altuncu, Tuba. *İnsan İradesi ve Kader İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2012.
- Arcı, A. "Ergenlerde Dini Başa Çıkma Yöntem Olarak Dua (Lise Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma)". *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*. Ed. Hayati Hökelekli. 529-557. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Aydın, Cüneyd - Genç, Ahmet. "Sünnetullah ve İnsanın İradesi Temelinde Kader". *JOMELIPS* 1/1 (2016): 74-103.
- Aydın, Hatice. *Ergenlerin Kişilik Özelliklerinin Stresle Başa Çıkma ve Bazı Özlük Niteliklerine Göre Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.
- Aydın, Özlem Güler. *Yaşamı Sürdürmede Dinî İnançın Rolü*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.
- Ayhan, İnci - Yarar, Ferhat. "Batıl İnançların Psikolojisi". *PİVOLKA* 17 (4): 15-19.
- Ayten, Ali - Göcen, Gülişan - Sevinç, Kenan - Öztürk, Eyüp E. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012): 45 -79.
- Batman, Elif. *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkma Kader İnançının Rolü*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2008.
- Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.
- Bulut, İsmail. "Kader - Engellilik İlişkisine Kelami Bir Yaklaşım". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015): 20-51.
- Cengil, Muammer. "Depresyonu Önlemede Dini İnançın Koruyucu Rolü". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* III 2 (2003): 129-152.
- Civelek, İbrahim. *Kader ve Kaza İle İlgili Hadislerin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2006.
- Clark, Arthur J. "Psikolojik Danışmada Savunma Mekanizmalarının Tanınması ve Şekillendirilmesi". Trc. Ö. Hakan Ersever. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 25/2 (1992): 579-596.
- Çufta, Muharem. *Kanser Hastalığı ile Başa Çıkma Dini İnanç ve Tutumların Rolü*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2014.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. 9. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.

- Çakmak, Fikrullah. Hz. Peygamber'in Hadislerinde 'Kader' Kavramı. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2007.
- Demir, Şükran Çevik. *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2013.
- Ekşi, Halil. *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2001.
- Eryücel, Sema. *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.
- Fırat, A. *İlahî Sıfatlar Bağlamında Kader Meselesi*. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2010.
- Folkman, Susan - Lazarus, Richard S. – Dunkel - Schetter, Christine - DeLongis, Anita - Gruen, Rand J. "Dynamics of a Stressful Encounter: Cognitive Appraisal, Coping, and Encounter Outcomes". *Journal of Personality and Social Psychology* 50/5 (1986): 992-1003.
- Freud, Anna. *Ben ve Savunma Mekanizmaları*. 11. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Geçtan, Engin. *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- Göcen, Gülüşan. *Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Gürcan, Derya. "Benlik Farklılıklarına Rogers'ın Danışan Odaklı Terapisi ile Yaklaşım: Vaka Çalışması". *Ayna Klinik Psikoloji Dergisi* 2/1 (2015): 13-26.
- Hamidi, Farideh – Motlagh, Sara Shirazi. "Comparison of Irrational Beliefs and Defence Mechanisms in Patients with Obsessive Compulsive Disorder and Normal Individuals". *Procedia Social and Behavioral Sciences* 5 (2010): 1520–1524.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Yeni İnsan ve İnsanlar*. 10. Baskı. İstanbul: Evrim Yayınları, 2004.
- Kandemir, Yusuf. *Kader İnancının Psikoterapik Açısından Fonksiyonu*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2006.
- Kara, Elif. *Öğrenilmiş Çaresizlik Davranışının Genellenme Derecesi ile Kader İnanıcı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2009.
- Karabulut, Şükran. *Ebû Hanîfe'nin Kader, İnsan Fiilleri ve Büyük Günah Hakkındaki Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.
- Karaca, Faruk. "Kader Algısı-Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Empirik Bir Araştırma". *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006): 479-489.
- Karaca, Faruk. "Savunma Mekanizmalarına Atıfta Bulunan Atasözleri Işığında Dini ve Kültürel Psikolojiyle İlgili Bazı Tespitler". *İslami Araştırmalar Dergisi* 13 (2000): 119-125.
- Karakaş, Ahmet Canan - Koç, Mustafa. "Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014): 610-631.
- Karaköse, Rukiye. "Psikolojik Savunma Mekanizmaları". Erişim: 07.08.2018, <https://www.aktuelpdr.net/psikolojik-savunma-mekanizmalari.html>.
- Kartopu, Saffet. *Kaygının Kader Algıları ile İlişkisi: Kahramanmaraş Örneği*. İstanbul: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013.

- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an Açısından Fatalizm". *Hikmet Yurdu* 1 (2008): 87-107.
- Katırcı, Yusuf. *Cezaevi Mahkûmlarının Kader Anlayışı (Ferizli L Tipi Cezaevi Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2011.
- Kaya, Alim - Bozkur, Binnaz. "Kadercilik Eğilimi ile Özyeterlik İnancı ve Savunma Mekanizmaları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Ege Eğitim Dergisi* 18/1 (2017): 124-145.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 200'ü*. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- Koç, Mustafa. "Ruh Sağlığı ve Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım". *EKEV Akademi Dergisi* 24 (2005): 11-32.
- Kula, Naci. "Deprem ve Dini Başa Çıkma". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002): 234-255.
- Kuşat, Ali. "Psikolojik Bir Olgu Olarak Kendini Aldatma ve Dini İnançla İlişkisi". *Dini Araştırmalar* 3/8 (2000): 97-116.
- Küskü, Davut. *Kur'an'ın Kader Konusuna Bakışı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Lazarus, Richard S. "Coping Theory and Research: Past, Present, and Future". *Psychosomatic Medicine* 55 (1993): 234-247.
- McLaughlin, Robert R. "Savunma Mekanizmasının Doktrini". Erişim: 07.08.2018, <https://gbible.org/doctrines-post/doctrine-defense-mechanisms/>.
- Miceli, Maria – Castelfranchi, Cristiano. "Further Distinctions Between Coping and Defence Mechanisms". *Journal of Personality* 69/2 (2000): 287-296.
- Ninan, Jacob, "Faith as a Defence Mechanism". Erişim: 06.08.2018, <http://www.c-n-c.org/tips/defence.htm>.
- Pargament, K. I. "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme". Trc. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 5/1 (2005): 279-313.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping / Theory, Research, Practice*. Newyork: The Guilford Press, 1997.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. "İslam'ın İlk Siyasallaştırılma Sürecinde 'Kader' İnancı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002): 249-276.
- Şengül, Fatma. *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Topuz, İlhan. *Dini Gelişim Seviyeleri ile Dini Başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2003.
- Zeinalizade tari, Azame - Gharamaleki, Sobhi Nasser - Hojjati, Atefeh - Alian, Bahar. "Relationship Between Religious Orientation and Defense Mechanisms in Adolescents". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 114 (2014): 287-290.

**ATIF VE ŞART DELİLLERİ VE EHL-İ SÜNNET KELÂM EKOLLERİNİN
İMAN GÖRÜŞLERİNİN TEŞEKKÜL SÜRECİNDEKİ İZDÜŞÜMÜ**
CONJUNCTIONAL AND CONDITIONAL EVIDENCES AND THEIR
REFLECTION ON THE FORMATION PROCESS OF FAITH VISION OF AHL
AL-SUNNAH KALAM SCHOOLS

MUSTAFA AYKAÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Asst. Prof., Kastamonu University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences

maykac@kastamonu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3126-1070

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
31 Ekim 2018	31 October 2018
Kabul Tarihi	Date Accepted
4 Ocak 2019	4 January 2019
Yayın Tarihi	Date Published
Haziran 2019	June 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
DOI	
https://doi.org/10.143.95/hititilahiyat.476675	

Atıf/Cite as

Aykaç, Mustafa. "Atıf ve Şart Delilleri ve Ehl-i Sünnet Kelâm Ekollerinin İman Görüşlerinin Teşekkül Sürecindeki İzdüşümü". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 18/35 (Haziran-June 2019): 123-146.

<https://doi.org/10.143.95/hititilahiyat.476675>

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

<http://dergipark.gov.tr/hititilahiyat>

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University,
Çorum, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. CC BY-NC-ND 4.0

Atıf ve Şart Delilleri ve Ehl-i Sünnet Kelâm Ekollerinin İman Görüşlerinin Teşekkül Sürecindeki İzdüşümü

Conjunctive and Conditional Evidences and Their Reflection on the Formation Process of Faith Vision of Ahl al-Sunnah Kalam Schools

Abstract

As a result of the social and political events which followed the death of the Prophet, the definition of faith and blasphemy and scope of these terms, relationship between faith and deeds, had begun to be discussed issues. So, the matter of faith and blasphemy indubitably has been the first problem that must be overcome. Therefore, it is observed that sects have different or similar approachment models about relations between faith and blasphemy. About this subject, it is possible to divide the Islamic sects to sects inserting deeds in faith and sects setting deeds apart from faith. The strongest evidences used in this issue are "the conditional evidence" and "the conjunctive evidence". The conditional evidence is based on the syntactical rule which states that the conditional verb is different from its correspondence. And the conjunctive evidence is based on another syntactical rule which states that the conjunctive is different from the coordinating conjunction. These two evidences were used by two kalam schools of Ahl al-Sunnah with some differences. In this study, we analyzed the emergence of these evidences historically and its effects on both of Ahl al-Sunnah schools. At the end of our study, it was concluded that the source of these two evidences was the Murjiah sect, and that all the Maturidists used this evidence, and the first Ash'arites did not use these evidence, but later Ash'arites used the same two evidences. There has been a connection between the use of these evidences and the matter of the increase or decrease of faith. The use of these evidences by the Murjiah and the Maturidism shows that they refuse the fact of increase or decrease in faith. The fact that the previous Ash'arite peers did not use these evidences, on the contrary of there later theologians who did, showed that there were different opinions on this issue and that there was a process of evolution in this regard in Ash'ariah.

Key Words: Kalam, Ahl al-Sunnah, Relationship between faith and deeds, Conjunctive Evidence, Conditional Evidence.

Summary

The use of religious references in the solution of problems has not only rejected the opposing view, but also went on to otherization and excommunication. In the period when sects emerged, the most debated issue was the meaning of the terms of faith and blasphemy and the question of whether the deeds were included in faith or not. We can divide the sects into the sects that adds deeds to definition of faith and those who do not. Adding the deeds to the definition of faith the Havârij accused sinners of disbelief. And the Mu'tazilah accused them of sinfulness. Murjiah that emerged as a reaction to the accusation of takfir, also asserted that deeds and faith were completely independent of each other, and accepted that sin would not cause harm. The sect of the Ahl al-Sunnah, which emerged later, while separating the deeds from faith, did not say that the deeds were insignificant such as Murjiah. Accordingly, while the Havaric and Mu'tazilah accepting that deeds were included in faith, Murjiah and Ahl al-

Sunnah did not include the deeds in faith. Both groups have proposed intellectual evidence to support their views.

Two evidences, which we refer to as “the conditional evidence” and “the conjunctive evidence”, are decisive in relation between deeds and faith. Therefore, this study which will be done in order to determine the relationship between the use of these evidences and the opinion of faith, is important for the determination of the stability and the evolution of the beliefs of the sects.

The Conditional evidence and the conjunctive evidence which are the subject of our research, are the proofs showing that the deeds are different from faith. It is possible to sum up the previously mentioned evidences to be different from each other by roughly three headings:

Firstly, the verses showing that faith and sin can coexist.

Secondly, the hadiths which show that deeds are different from faith.

Thirdly, the evidences which is based on Arabic grammar rules.

We noticed that the most powerful evidence used to prove that faith and deeds are different things is a grammatical evidence which includes conditional and conjunctive evidences. Because it is possible to claim opposing proofs against other evidences relevant to this issue but nobody could pop up with a proof that can oppose these two powerful evidences.

The Conditional and the conjunctive evidences used to prove that deeds are different from faith are based on the rule of being different from each other. Conjunctive evidence is based on another syntactical rule which states that the conjunctive is different from the coordinating conjunction. In accordance with this evidence, Islamic theologians say that the addition of something on something requires differentiation between these two things. So, the attributions of deeds in faith in the verses are proofs which show that deed and faith are different from each other. As in this verse: “Those who believe and do righteous deeds” (al-Bakara 2/25). Theologians who accept deeds and the faith separately claimed that: In the situation that the conditional verb is not different from its correspondence, these two things will be the same. And such an unnecessary repetition is bad in terms of Allah.

The conditional evidence is based on the syntactical rule which states that the conditional verb is different from its correspondence. Theologians who applied this rule to the verses, said that deeds and belief was different things. As in this verse: “But he who does of righteous deeds while he is a believer...” (al-Tâhâ 20/112).

As we have noticed, these two evidences are the valuable evidences that belief and deeds are different. The sect that use these two evidences for the first time was Murji’ah. Abu Hanifa and Maturidi learned these two evidences from Murji’ah and used these two evidences without mentioning their names. The next Maturidists used these evidences separately and carefully. And with Abu’l Muin Nasafi, these evidences have become two independent and traditional evidences for Maturidists about the diversity of deeds and belief.

Although the first Ash’arites defined faith as assent of the heart, they agreed to decrease and increase faith. For this reason, they did not distinguish between belief and deeds. Therefore,

they have not consciously used these two evidences. This shows that they are still influenced by the Ahl al-Hadith. Razi was the first to use these two evidence among the Ash'arite scholars. From Razi, faith and deeds were separated from each other and the effect of deeds on faith was rejected in term of increase or decrease in faith in Ash'ariah. This shows us that there is a process of development in terms of determining the relations of faith and deeds in Ash'ariah.

As a result, the attitude of Maturidists towards the conditional evidence and the conjunctional evidence, indicates that Maturidists' understanding of faith was affected by the opinions of al-Murjiah. The attitudes of the Ash'arites towards these two evidences showed that their view about faith has evolved. Therefore, these two evidences could be considered to be the most obvious and determinant parameters for the identification of this evolution in the Ash'ari notion.

Öz

Hz. Peygamber'in vefatından sonra halifelik mücadelesinin tetiklediği siyasi olayların inançla ilgili sorunları yaratması nedeniyle iman ve küfrün tanımı, kapsamı, iman-amel ilişkisi gibi sorunlar tartışılmaya başlanmıştır. Bu yüzden Müslüman toplumun kendi içinde aşmaya çalıştığı ilk sorunlardan biri hiç kuşkusuz iman-küfür meselesi olmuştur. Bu itibarla geleneksel fırkaların iman-amel münasebetleri bakımından farklı yaklaşım modelleri geliştirmiş olduğu görülmektedir. Bu ekolleri 'ameli imana dâhil eden' ve 'amel ile imanı birbirinden ayıran' mezhepler olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Amel-iman ilişkisine yönelik ileri sürülen fikirler akli ve nakli delillerle temellendirilmeye çalışılmıştır. Amellerin imandan bir parça olmadığı görüşünü kanıtlamak amacıyla kullanılan en kuvvetli deliller dil mantığına dayalı olarak oluşturulan 'atıf' ve 'şart' delilleridir. Atıf delili, matûf ile matûfun aleyhin; şart delili ise şart ile meşrûnun dil kaideleri gereği birbirinden farklı olduğu esasına dayanan iki delildir. Bu iki delil, zaman bakımından farklılıklarla beraber Ehl-i Sünnet ekolü tarafından kullanılmış delillerdir. Biz makalemizde hem iman meselesinin temellendirilmesinde belirleyici rol oynayan atıf ve şart delillerinin tarihi sürecini hem de bu delillerin Ehl-i Sünnet'in iki kelam ekolünün iman görüşü üzerindeki etkilerini ele almayı ve analiz etmeyi hedefledik. Çalışmamızın sonunda ise bu iki delilin kaynağının Mürchie mezhebi olduğu, tüm Mâturîdîlerin de bu delili kullandığı, ancak ilk Eş'arîlerin bu delilleri kullanmayıp sonraki Eş'arîlerin kullandığı ortaya çıkmıştır. Bu delillerin kullanılması ile imanın artıp eksilmesi meselesi arasında bağlantı olduğu ortaya çıkmıştır. Mürçî ve Mâturîdîlerin bu delilleri her zaman kullanmaları onların imanda artma ve eksilmeyi reddettiklerini göstermektedir. Önceki Eş'arîlerin bu delilleri kullanmayıp sonrakilerin kullanmaları ise, Eş'arîlik'te imanın artma ve eksilmesi meselesinde farklı görüşlerin varlığını ve bu konuda bir tekâmül süreci yaşandığını göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Ehl-i Sünnet, İman-amel ilişkisi, Atıf delili, Şart delili.

GİRİŞ: İMAN-AMEL İLİŞKİSİNE YAKLAŞIM TARZLARI

Hz. Peygamberin vefatı sonrasında ortaya çıkan siyasi ve sosyal konularda oluşan problemlerin dinî referanslarla desteklenerek çözülmeye çalışılması, itikâdî mezheplerin ortaya çıkmasına etki eden sebeplerden biri olmuştur. Sorunların çözümünde dinî referansların kullanılması, çoğunlukla karşıt görüşü reddetmekle kalmamış, tekfir ve ötekileştirmeye kadar

gitmiştir. Dolayısıyla mezheplerin teşekkül ettiği bu devirde iman ve küfür terimlerinin anlamları ve amellerin imana dâhil olup olmadığı meselesi en çok tartışılan konu olmuştur. İmana ilişkin yapılan tanımlardan hareketle mezhepleri, amelleri imana dâhil eden ve etmeyen mezhepler olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Hâricîler imanın tanımına amelleri ekleyerek amelleri terk eden kimseleri küfür ile Mu'tezilîler ise fıkı ile itham etmişlerdir. Tekfir ithamına bir tepki olarak ortaya çıkan Mürcie de amel ile imanın birbirinden tamamen bağımsız olduğunu iddia ederek günahın mümine zarar vermeyeceği fikrini benimsemiştir. Daha sonra ortaya çıkan Ehl-i Sünnet mezhebi¹ ise amelleri imandan ayırmakla beraber Mürcie gibi amellerin önemsiz olduğunu söylememiştir. Buna göre Hâricîler ve Mu'tezile amellerin imana dâhil olduğunu kabul ederken, Mürcie ve Ehl-i Sünnet amelleri imana dâhil etmemişlerdir. Her iki gurup da kendi görüşünü desteklemek için hem naklî hem de aklî deliller ileri sürmüştür. Amelleri imana dâhil etmeyen mezhepler tarafından kullanılan ve tarafımızdan "atıf" ve "şart" delilleri şeklinde isimlendirilen iki delil iman-amel münasebetleri hususunda belirleyici niteliktedir. Dolayısıyla bu delillerin kullanımı ile iman görüşü arasındaki ilişkinin tespitine yönelik yapacağımız bu çalışma, îtikâdî İslâm mezheplerinin iman görüşlerinde yaşanan istikrar veya tekâmülün tespiti açısından önem arz etmektedir.

Araştırmamızın konusu olan atıf ve şart delilleri, amellerin imandan farklı olduğu hususunda ortaya atılan delillerdir. İman ile amelin birbirinden farklı olduğu konusunda ileri sürülen delilleri kabaca üç başlık altında toplamak mümkündür:

Birincisi, iman ile günahın bir arada bulunabileceğini gösteren âyetlerdir. Bu âyetler iman ile günahın bir arada bulunması durumunda imanın kaybolmadığını, yani iman ile amelin farklı şeyler olduğunu göstermektedir. Buna, "Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşırlarsa, aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah'ın emrine) dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah, adaletli davrananları sever." (el-Hucurât, 49/9) âyeti örnek verilebilir. Bu âyette birbirini öldürenlere hâlâ Mümin denildiğine göre, günah olan öldürme fiili kişiyi imandan çıkarmaz.²

İkincisi, hadislerle istidlâldir. Hz. Peygamber'in "Allah'ım kalbimi dininde sabit kıl"³ diye dua etmesi, Yine Üsâme b. Zeyd'in "Lâ ilâhe illallah" diyen birini öldürmesi üzerine Hz.

¹ Ehl-i Sünnet kelâmcıları İbn Küllâb, Hâris el-Muhâsibî ve Kalânîsi gibi sünnî kelâmın ilk temsilcileri, Eş'arîler ve Hanefî-Mâtürîdîlerdir. Hadis âlimleri gibi bazı âlimler de Ehl-i Sünnet içerisinde değerlendirilse de (bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l fırak*, thk. Muhammed Fethî en-Nâdî (Kahire: Mektebetü Dârü's-Selâm, 1417/2016), 349-353) Ehl-i Sünnet anlayışın kelâm ilmiyle uğraşp uğraşamayacağı bakımından Ehl-i Sünnet düşüncesinde bir ayrışma olmuştur. Ehl-i Hadis anlayışı, bir yöntem olarak kelâm ile uğraşmayı bid'at olarak niteleyip, hoş görmemiştir. Bu sebeple çalışmamızda "Ehl-i Sünnet" kavramı ile kelâmı bir yöntem olarak benimseyen Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik kastedilmektedir. (Ehl-i Sünnet'in iki ekolünün olduğu hususunda bkz: Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif ez-Zebîdî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, trc. Kâmil Miras (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1978), 6: 12.

² Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 79; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 617-619.

³ Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dârü İhyâi Kütübü'l-'Arabîyye, ts), "Duâ", 2; Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsa b. Dahhâk et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. İbrahim Utve, (Mısır: y.y., 1975), "Kader", 7. (Tirmizî, hadisi "Ey Mukallibu'l-kulûb" ifadesiyle nakletmiş olup Albânî bu hadisin sahih olduğunu belirtmiştir.)

Peygamber'in ona "Kalbini yarıp baktın mı?"⁴ sorusunu yöneltmesi, imanın tasdik anlamına geldiğini, mahallinin de kalp olduğunu gösteren delillerdendir.⁵ Cibrîl hadisi⁶ de tasdik ve amelin birbirinden farklı oldukları konusunda delil olarak sunulan bir hadistir. Bu hadise göre, Cebrail peygamberimize gelerek iman, İslâm ve ihsanın ne olduğunu sormuş, o da cevap olarak imanı; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe inanmak olarak; İslâm'ı da Allah'tan başka ilâh olmadığına, Hz. Muhammed'in Allah'ın resûlü olduğuna şehadet etmek, namazı dosdoğru kılmak, zekâtı vermek, ramazan orucunu tutmak ve Kâbe'yi hac etmek olarak anlatmıştır. Bu hadiste eğer tasdik ve ameli anlatan bu iki kavram birbirinin aynı olsaydı, hem Cebrail ayrı ayrı sormaz, hem de Hz. Peygamber ayrı ayrı cevaplamazdı. Ayrıca bu kavramların aynı şeyler olduğu kabul edilince, Hz. Peygamber'in kendi getirdiği din hakkında yanlış cevaplar vermiş olması gerekirdi.⁷

Üçüncüsü, Arapça dil kaideleri ile istidlalde bulunmaktır. Bu istidlal türünü de imanın lügat anlamı ile istidlâl, atf kaideleri ile istidlâl ve şart cümlesi kaideleri ile istidlâl olmak üzere üç aşamada değerlendirebiliriz.

İman kelimesinin lügat anlamı ile istidlâl, iman-amel farklılığı konusunda başvuru olan ilk delil çeşididir. Amelleri imana dâhil etmeyen mezhepler, iman kelimesinin lügat anlamının tasdik etmek olduğunu, lügat anlamı ile ıstîlâhî anlamının aynı olduğu belirtmişlerdir. Lügat anlamı ile ıstîlâhî anlamının aynı olduğu hususunda "Doğru söyleyen kimseler olsak da, sen bizi tasdik edici değilsin" (el-Yusuf 12/71) âyetini delil getirmişlerdir.⁸ Bu görüşte olanlar tasdik mahallinin kalp olduğunu söylemek suretiyle imanın kalbin bir fiili olduğunu, bu sebeple de amelden farklı olduğunu öne sürmüştür. İmanın mahallinin kalp olması hususundaki delil ise, "Kalbi imanla mutmain olduğu halde..." (en-Nahl 16/106) ve "Bedeviler "inandık" dediler. De ki: "İnanmadınız. Lâkin "teslim olduk" deyin. İman henüz kalplerinize yerleşmedi..." (el-Hucurât 49/14) âyetleridir.⁹

Daha önce herhangi bir isimlendirme yapılmayan ve tarafımızca "atf delili" şeklinde isimlendirilen delil, dil kaideleri ile yapılan istidlâl türüne dâhil bir delildir. Bu delil çerçevesinde amel ile imanı birbirinden ayıran mezhepler tarafından Bakara Sûresi'nin 25.

⁴ Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah el-Cu'fi el-Buhârî, *Câmiu's-Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1987), "Meğâzi" 29.

⁵ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 80; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 617.

⁶ Söz konusu hadis özellikle mutasavvıflarca tasavvuf ilmini temellendirmek için sıklıkla kullanılmaktadırlar. Bkz: Bekir Tatlı, *Hadîs Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005); İsa Çelik, Birol Yıldırım, "Mesnevî Şârihi Bir Ankara Valisi: Âbidin Paşa'nın Tasavvufî Düşünceleri" *Türk Ulusal Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 5/11: 27.

⁷ Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl*, 4: 264; Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabîratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, 2011) 2: 1081; Nuredin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Ârûçî (İstanbul: Dârü İbn Hazm, 2014), 355; *Kitâbu'l-bidâye mine'l-kifâye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiyye: Dârü'l-Ma'rife, 1969), 153.

⁸ Saduddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1408/1988), 77.

⁹ Fahrudin er-Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl*, thk. Saîd Abdullatif Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâin, ts), 4: 260; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 79; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3: 617.

âyetinde geçen “İman eden ve salih amel işleyen kimseler...” mealindeki ifade ve aynı ifadeyi içeren diğer birçok âyet ileri sürülerek amel ile imanın farklılığı ispat edilmeye çalışılmıştır.¹⁰

Dil kaidelerine dayanılarak oluşturulan delillerden biri de yine tarafımızdan “şart delili” diye isimlendirilen delildir. Bu delilde, “Kim Mümin olmak şartıyla salih ameller işlerse, o, ne zulme uğramaktan ne de yoksun bırakılmaktan korkar.” (et-Tâhâ 20/112) ve benzeri âyetler kullanılarak Arapça dil kaidelerinden hareketle bir şeyin şartının kendisi olmayacağı söylenerek amel ile imanın farklı şeyler olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır.¹¹

1. KELÂM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE ATIF VE ŞART DELİLLERİNİN MANTIKÎ YAPISI

Dinî konularda kullanılan en kuvvetli istidlâl çeşitlerinden biri, dilbilgisi kurallarına dayalı olarak yapılan istidlâl çeşididir. Vahyin ilk muhataplarının Araplar olması ve Kur’an’ın Arap dilinde indirilmesi sebebiyle vahiy, Arap dil kaidelerine göre anlaşmıştır. Bu sebeple dinî konulardaki tartışmalarda lügatler ve dilbilgisi kitapları önemli delil kaynakları olmuştur. Kelâmcılar da, önemli bir istidlâl çeşidi olduğundan dil mantığına dayalı istidlâlê çokça başvurmuşlardır.¹² Dinî kavramların lügat anlamıyla ıstılahtaki anlamının aynı olacağı¹³ fikrinden hareket eden kelâmcıların kitaplarında “Lügat anlamına göre...”, “Dilcilere sorduğumuzda...”, “Dil kaideleri gereği...” tarzında cümleler sıkça kullanılmıştır.¹⁴

Amel ile imanın farklı olduğunu ispat etmek için kullanılan “atıf delili”, Arap dil kaideleri bakımından, matûf (atfedilen) ile matûfun aleyhin (üzerine atfedilen) birbirinden farklı olması kuralına dayanmaktadır.

Arapça’da "أما", "ألا", "لا", "حتى", "لكن", "لا بل", "بل", "أم", "أو", "ثم" edatları atıf edatları olup, kullanıldıkları yerde önceki kelime ile sonraki kelime arasında alaka kurarlar. Atıf edatından sonraki kelimeye atfedilen anlamında “matûf”, önceki kelimeye ise kendisine atfedilen anlamında “matûfun aleyh” denir. Matûf, sıfat gibi matûfun aleyhe tabidir. Atfın beyan atfı ve nesak atfı şeklinde iki çeşidi vardır. Bunlardan bir ismi açıklamak için yapılan atfa beyan atfı; ismi başka bir isme, fiili de diğer bir fiile bağlamak amacıyla yapılan atfa da nesak atfı denmektedir. Nesak atfı da, matûf ile matûfun aleyh

¹⁰ Kâdî Ebû Ya’lâ, *Mesâilü’l-îmân*, thk. Suud b. Abdilaziz el-Halef (Riyad: Dârü’l-Âsime, 1410), 241; Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1: 729; Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtu Ehlî’s-Sünne*, 7: 313.

¹¹ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtu Ehlî’s-Sünne*, thk Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005) 7: 313; Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ekmeluddîn el-Bâbertî, *Şerhu Akîdeti Ehlî’s-Sünne ve’l-Cemâa*, thk. Arif Aytekin (Kuveyt: Vüzerâtü’l-Evkâf ve’ş-Şuûnî’l-İslâmî, 1989, 1409), 99; et-Teftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, 82.

¹² Dile dayalı kıyas ile ilgili olarak Bkz: Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı (İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği)*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2012), 232-234.

¹³ Lügavî hakikat ve şer’î hakikat ilişkisi hakkında bkz: Kılıç Arslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, (Ankara: İsam Yay, 2017), 196.

¹⁴ Ebubekir İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti’ş-şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, thk. Daniel Cimâriyeh (Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1987), 149, 289; Ebu’l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu’d-dîn*, thk. Hans Peter Lins (Kâhire: Mekbetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2003), 148.

arasında mutlak ortaklık bulunan ve sadece lafzî ortaklık bulunan olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.¹⁵

Buna göre amel ile imanın farklı şeyler olduğu hususunda “İman eden ve salih amel işleyen kimseler...” (el-Bakara 2/25) ifadesi ve ifadeyi içeren başka âyetler öne sürülerek yapılan istidlâlde kullanılan atıf çeşidinin, nesak atfının, matûf ile matûfun aleyh arasında mutlak ortaklık bulunan türü olduğu anlaşılmaktadır. Nesak atfının, matûf ile matûfun aleyh arasında mutlak ortaklık bulunan türünde kullanılan edatlarsa "و", "ف", "ثم", "أو", "أم", "حتى", "و" edatlarıdır.¹⁶

Kelâmcılar, bir şeyin başka bir şey üzerine atfedilmesinden hareketle ve doğal olarak atfın iki tarafı olan matûf ile matûfun aleyhin birbirinden farklı olacağı çıkarımını yaparak, bunu amellerle imanın farklı şeyler olduğuna delil olarak kullanmışlardır. Buna göre, âyetlerde amellerin iman üzerine atfedilmesi, bu iki kavramın birbirinden farklı olduğunun delilidir.¹⁷ Amel ile imanı ayrı kabul eden kelâmcıların bu görüşünü destekleyen diğer husus ise, matûf ile matûfun aleyh kavramlarının birbirinden farklı şeyler olmaması durumunda, aynı şeyin gereksiz yere iki kere zikredileceğidir. Böyle gereksiz bir tekrar abestir ve Allah açısından bir eksiklik ortaya çıkaracağı muhakkaktır. Dolayısı ile Allah abesle iştigâl etmeyeceği için iman ve amel farklı şeylerdir.

Amel ile imanın birbirinden farklı olduğu hususunda kullanılan ve “şart delili” olarak isimlendirdiğimiz delil de, Arap dil kâideleri bakımından şart ile meşrûnun birbirinden farklı olması kuralına dayanmaktadır. “Kim Mümin olarak salih ameller işlerse, o, ne zulme uğramaktan ne de yoksun bırakılmaktan korkar.” (et-Tâhâ, 20/112) ve benzeri âyetleri öne süren bazı kelâmcılar, bu gibi âyetlerde imanın amellerin sıhhati için bir şart olarak zikredildiğini, dil kaideleri gereği şart ile meşrûnun farklı şeyler olduğunu, dolayısı ile imanla amelin birbirinden farklı şeyler olduğunu öne sürmüşlerdir.

Kelâmcıların amel ile imanın birbirinden farklı olduğu hususunda kullandıkları ve bizim de şart delili olarak isimlendirdiğimiz delil aslında Arap dil kaidelerinden “hâl” ile ilgilidir. Çünkü ilgili ifade, söz konusu âyetlerde hâl cümlesi olarak kullanılmaktadır. “Hâl” cümlede fâilin veya mefulün durumunu bildiren söz olup Türkçe’deki karşılığı durum zarfıdır. Durumu anlatılan şeye ise sahibu’l-hâl denir. Hâl bir kelimededen oluştuğu gibi bir fiil cümlesi, isim cümlesi, zarf, câr veya mecrûr da olabilir.¹⁸ Buna göre amel-iman ayrımıyla ilgili olarak kullanılan şart deliline konu olan âyetlerde isim cümlesinden oluşan bir hâl bulunduğunu söyleyebiliriz.

¹⁵ Bahâuddin Abdullah İbn Akîl el-Hemedânî, *Şerhu İbn Akîl*, thk. Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1432/2011) 2: 201-208; Cemaeddin Abdullah İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Kadru’n-Nidâ ve Bellü’s-Sadâ*, thk. Muhammed Yâsir Şerîf (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1990), 201-204.

¹⁶ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 2: 207.

¹⁷ Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Kitâbu’t-Temhîd li kavâidi’t-tevhîd*, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâğûl (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2006), 147; Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, 355; *Kitâbu’l-Bidâye mine’l-kifâye fi usûli’d-dîn*, 153; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3: 616, 617.

¹⁸ Mehmet Maksudoğlu, *Arapça Dilbilgisi*, 5. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 270-276.

Bu istidlâle konu olan âyetlerden Tâhâ Sûresinin 112. âyeti şart ve cevabından oluşmaktadır. " **وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَ لَا هَضْمًا** " şeklindeki âyetin ibaresinin italik yazılan ilk bölümü şart, cümlelerin kalan kısmı ise şartın cevabıdır. Buna göre âyet "Kim Mümin olduğu halde salih amel işlerse, ne haksızlık yapılmasından ne de eksiltimeden korkar." şeklinde tercüme edilebilir. Salih amellerle kastedilen ise farz olan ibadetlerdir.¹⁹ Ancak âyetin italik yazılan bölümü de kendi içinde hâl cümlecisi barındırmakla beraber italik yazılan şart cümlesi içerisinde altı çizili bölüm hâldir. Bu durumda şart cümlesinin tercümesi "Kim Mümin olduğu halde salih amel işlerse..." şeklindedir. Buna göre bu âyette mükâfata ulaşmak için kişi Mümin iken salih amel işlemesi istenmekte, yani dolaylı olarak salih amellerin beklenen faydayı sağlaması için kişinin salih amelleri işlerken Mümin olması şart koşulmaktadır. Yani âyetin bütününde mevcut olan şart ve şartın cevabı şeklindeki yapıdan ayrı olarak, âyetin şart bölümünde yapı bakımından hâl, ama mânâ bakımından şart anlamı içeren başka bir yapı mevcuttur. Bu noktada bu âyetin kelâmcıları ilgilendirdiği bölümünün âyetin ilk bölümü olduğunu söylemek gerekir. Çünkü amel ile iman arasındaki ilişki özellikle bu bölümde söz konusu olmaktadır. Bu konuda delil olarak kullanılan diğer âyetlerdeki gramer yapısı ile bu âyetin gramer yapısının hemen hemen aynı olduğunu belirtmemiz gerekir. Buna göre bu delile "şart delili" denilebileceği gibi ilgili olduğu dil kaidesi göz önünde bulundurularak "hâl delili" de denilebilir. Ancak kelâmcıların bu ve benzeri âyetlerin ilgili kısmını "Mümin olmak şartıyla her kim salih amel işlerse..." şeklinde şart olması bakımından anlamlandırmaları ve buna uygun yorumlar yapmaları sebebiyle bu delili "şart delili" olarak isimlendirmeyi uygun gördük. Buna göre şart olan "Mümin olmak" ile meşrûtu olan "salih amel işlemek" birbirinden farklıdır. Şart delili ile istidlâl, bir şeyin, kendi şartıyla aynı olamayacağı dilbilgisi kaidesine dayansa da, aslında burada "bir şey kendisinin sebebi olamaz." şeklindeki daha temel bir aklî ilkenin işletildiği tespitini de yapabiliriz. Meşrûtun şarta bağlı olması sebebi ile şart bir anlamda meşrûtun varlık sebebi olmaktadır. Dolayısı ile "şey ile sebep olduğu şey birbirinden farklıdır" şeklindeki mantıksal sonuç, dilbilgisinde şart-meşrût olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun da bize dilbilgisi-kelâm ilişkisini gösterdiğini söyleyebiliriz.

2. KELÂM İLMİNDE ATIF VE ŞART DELİLLERİNİN DEĞERİ

İman ile amelin farklı şeyler olduğunu ispatlamak için kullanılan deliller arasında en kuvvetlisinin, atıf ve şart delillerinden oluşan dil mantığı ile istidlâl olduğu görülmektedir. Çünkü iman ile amelin farklı olduğu konusunda kullanılan diğer deliller, muhaliflerin itirazına açık olup, zıddına deliller üretilmeye müsaittir. Nitekim ameli imana dâhil eden Hâricî, Mu'tezilî ve Selefi çevreler tarafından bu tarz istidlâllerde bulunulmuştur.

Lügat anlamından yola çıkılarak imanun kalp ile tasdik anlamına geldiği ve amellerin imana dâhil olmadığı görüşüne, amel ile imanı birleştirenler tarafından itiraz edilerek "iman" ve "tasdik" kelimelerinin tam olarak eş anlamlı olmadıkları ileri sürülmüştür. Mesela, Ehl-i Hadis taraftarlarından²⁰ İbn Teymiyye ve İbn Ebi'l-İzz'in bu konuda üç itirazda buldukları görülmektedir. Onlara göre, ilk olarak, haber getireni tasdik eden bir kişi için "Saddaka/onu

¹⁹ Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîru Fahri'r-Râzî - Mefâtihu'l-ğayb-*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981) 22: 120.

²⁰ Hadis taraftarlarının iman-amel münasebetleri ile ilgili görüşleri için bkz: Sönmez Kutlu, *Selefliğin Fikrî Arkaplamı – İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-*, 4. Baskı, (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 79-104.

tasdik etti" denir, ama o kişi hakkında "Âmenehû/Âmene bihî" şeklinde "ona iman etti" denmez. Bilakis "âmene lehû" "ona inandı" denir. "Amene" fiilinin "bi" harf-i ceri ile kullanımı ile "li" harf-i ceriyle kullanımı farklıdır. "Bi" harf-i cerli kullanım haber ile ilgili iken, "li" harf-i cerli kullanım haberi getiren ile ilgilidir. Yani tasdik ve iman kelimelerinin bu harf-i cerler ile kullanımında farklı anlamlar ortaya çıkmakta, dolayısıyla bu kelimeler her zaman aynı anlama gelmemektedir. O halde, bu kelimelerin bir yerde aynı anlamda kullanılması, bu iki kelime arasında mutlak bir eş anlamlılık anlamına gelmez. İbn Teymiyye ve İbn Ebi'l-İzz'e göre, iman ve tasdik kelimeleri, kullanım yerleri bakımından da birbirinden farklıdır. İman kelimesi, sadece bilinmeyen gayb âlemine dair haberler ile ilgili kullanılırken; tasdik kelimesi hem görünür âlem, hem de gayb âlemi için kullanılmıştır. Örneğin, görünür âlemle ilgili olarak güneşin doğduğunu söyleyen bir kimsenin doğru söylediğini beyan için "onu tasdik ettik" mânâsında "saddaknâhu" denir, ama "âmennâ lehû" denmez. Çünkü iman kelimesinin gayba dair verilen haberlerde kullanımı söz konusudur.²¹

İbn Teymiyye ve İbn Ebi'l-İzz'in iman ve tasdik kelimelerinin zıtlarını kullanarak bu kelimelerin lügat anlamlarının geçersiz olduğuna dair istidlâlde bulduklarını da görüyoruz. Onlara göre, yalanlama anlamında "tasdik" kelimesinin zıddı olarak "tekzîp" kelimesi kullanılırken, "tekzîp" kelimesi "iman" kelimesinin zıddı olarak kullanılmaz. İman kelimesinin zıddı, küfür kelimesi olup, küfür ile tekzip aynı anlama gelmez. Diğer taraftan tasdik ve iman kelimeleri tam olarak birbirinin aynı olsalar da, tasdik etmenin sadece kalp ile olmayacağı açıktır. Çünkü diğer organların fiilleri de tasdik anlamı taşıyabilir. Bu konuda "Gözler zina eder, onların zinası bakmakla olur. Bunu tasdik eden veya yalanlayan ise cinsel organdır"²² hadisi delil olarak gösterilmiştir.²³

Ehl-i Sünnetin, âyetlerde imanla beraber günahın beraber zikredildiği, bunun da iman ile amelin farklılığına delâlet ettiği şeklindeki delillendirmesine de, amellerin imanı nefyettiğini gösteren âyetlerle cevap verilmiştir. Örneğin Mu'tezile, "Kim Allah'a ve Peygamberine isyan eder ve O'nun koyduğu sınırları aşarsa, Allah onu içinde ebedî kalacağı cehennem ateşine sokar." (en-Nisa 4/14) ve "Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir." (en-Nisa, 4/93) âyetlerini öne sürerek, işlenen günahların tövbe etmeden ölmesi durumunda kişiyi içinde ebedî kalacağı cehenneme sürükleyebileceğini yani küfrüne sebep olabileceğini iddia etmiştir.²⁴ Haricilerin ise, "Allah'ın indirdikleri ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir" (el-Maide, 5/44) âyetini kendilerine şiar edindikleri²⁵ bilinen bir husustur.

²¹ Takiyyuddîn Ebu'l-Abbas İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İman*, (Bsk yy: Dârü İbn Haldun, ts), 247-250; *Kitâbu'l-İmânu'l-evsat*, (Mecmu'u Fetâvâ VII. cildinin içinde), thk. Âmir el-Cezzâr, Enver Elbâz (Bask yy: Dârü'l-Vefâ, 2005), 324-327; Sadruddin Ali b. Ali b. Muhammed İbn Ebi'l-İzz, ed-Dımeşkî el-Hanefî, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye*, thk. Ebû Abdillâh Mustafa İbnu'l-Adeviyye (Baskı yy: Dârü İbn Receb, 2002/1423), 320.

²² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts) 2: 372; Muhammed Ebû Hâtım İbn Hibbân et-Temîmî el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân* (Beyrût: yy, 1993) 5: 267.

²³ İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İman*, 324-327; İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye*, 321.

²⁴ Ebu'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedebâdî el-Kadî Abdulcabbar, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, (*Resailu'l-adl ve't-tevhid* içinde) thk. Muhammed Ammâra (Bask yy: Dârü'ş-Şurûf, 1988), 273.

²⁵ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 73.

Amelle imanın farklı olduğuna dair hadislerle yapılan delillendirmeye, yine amellerle imanı aynileştiren hadislerle cevap verilmiştir. Mesela “İman yetmiş küsur şubedir. En üstünü “Lâ ilâhe illallah” demek, en zayıfı da insanlara rahatsızlık veren şeyleri yoldan uzaklaştırmaktır.”²⁶, “Hayâ imandan bir şubedir”²⁷, İman bakımından en kâmil Mümin ahlâk bakımından en güzel olanıdır.”²⁸ ve “Sade bir hayat sürmek imandandır.”²⁹ hadisleri ameli imandan bir cüz olarak görenlerin³⁰ istidlalde buldukları en belirgin delillerdendir.

İman ile amelin birbirinden farklı olduğuna dair delillerden atıf delili ile şart deliline karşı, konunun muhatapları tarafından bu delilleri çürütebilecek güçte herhangi bir delillendirmede bulunulamamıştır. Bu da, gramer kurallarına dayanan bu iki delilin, güçlü deliller olduğunun en güzel göstergesidir. Muhalifler bu delillerin geçersiz olduklarını ispatlayamadıkları gibi, geçerli deliller olduğunu itiraf etmek zorunda kalmışlardır. Örneğin, Mu'tezilî Kadî Abdulcabbar ve Ehl-i hadis bilgini Kâdî Ebû Ya'lâ, iman ile amelin birbirinden farklı olduğunu ispat için ileri sürülen atıf delilini ele alarak bu delili çürütmeye çalışmaktadırlar. Onlara göre, Allah Kur'an'da her ikisi de melek olmasına rağmen Cebrail ve Mikail'i birbirine atfetmiştir. Aynı cinsten olan Cebrail ve Mikail birbirine atfedilebiliyorsa, aynı şeyler olan iman ile amel de birbirine atfedilebilir. Bu, onların melek olmaları bakımından aynı cinsten oldukları gerçeğini nefyetmez.³¹ Ancak, kanaatimize göre Kâdî Ebû Ya'lâ ve Kadî Abdulcabbar, Cebrail ve Mikail'in melek olmaları bakımından aynı özellikte olduğunu söylerken, bu meleklerin görev ve sorumlulukları bakımından ayrı özellik/kişiliğe sahip oldukları gerçeğini gözden kaçırmışlardır.

İbn Teymiyye de, “Kur'an'da bir şeyin başka bir şey üzerine atfedilmesi, atfedilen şeylerin başkalığını gerektirdiği gibi, hükümleri hususunda müşterek olmalarını da gerektirir.”³² demektedir. Onun bu sözü, bu delilin ne kadar kesin bir delil olduğunun bir itirafı mahiyetindedir. Diğer taraftan İbn Teymiyye'nin iman ile amelin hükümleri bakımından müşterek olduklarını söylemesi, değerini itiraf ettiği bu delili kendi görüşlerine uygun olarak yumuşatmaya çalışma gayreti olarak değerlendirilebilir.

Şart delili ise müstakil olarak değerlendirilmemiş, şart-meşrût veya hâl-sahibu'l-hâl kaideleri bakımından herhangi bir cevap verilmemiş/verilememiştir. Bunun yerine şart deliline konu olan âyetler, atıf deliline konu olan âyetlerle beraber zikredilerek, mesele atıf meselesi bakımından değerlendirilmiştir. İmanla ameli ayıran âlimlerin eserlerinde şart delilini müstakil bir delil olarak zikretmelerine karşın³³ amelleri imana dâhil eden âlimlerin eserlerinde şart delili hakkında herhangi bir değerlendirme yapılmaması, bize bu delilin de güçlü bir delil olduğunu göstermektedir.

²⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2: 414.

²⁷ Önceki hadisin bir bölümüdür.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2: 250.

²⁹ İbn Mâce, *es-Sünen*, “Zühd”, 4; Ebû Davûd, *es-Sünen*, (Beirut: Dârü Kütübi'l-Arabî, ts) “Teraccul”, 1.

³⁰ İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye*, 322-323.

³¹ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996), 729; Kâdî Ebû Ya'lâ, *Mesâilu'l-îmân*, 241.

³² İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-îman*, 152; Muhammed b. Abdullah b. Hamed es-Seyf, *el-Eseru'l-akdî fi teaddüdi't-tevcîhi'l-i'râbî li âyâtî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Riyad: Dârü't-Tedmuriyye, 2009) 1: 233, 234.

³³ Bkz: Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Bas y.y, y.y, 1368), 12.

3. KELÂM TARİHİNDE ATIF VE ŞART DELİLLERİ

3.1. Mürcie'de Atıf ve Şart Delilleri

Sahabe devrinde meydana gelen siyâsi hadiseler, Müslümanlar arası kutuplaşmalara yol açmış ve karşılıklı tekfir ithamları ile beraber birbirlerini öldürmelerine sebep olmuştur. Özellikle “Allah’tan başka hüküm sahibi yoktur” sloganı ile hareket eden Hâricîler, tekfir ve insan katli konusunda başı çekmiştir. İslâm’ın özüne uygun olmayan bu tavır, Müslümanlar arasından tekfir yerine irca fikrini önceleyen bir grubun oluşmasında önemli bir etken olmuştur. Tekfir düşüncesine bir tepki olarak ortaya çıkan Mürcie, amellerle imanı ayıran bir mezhep olarak İslâm kelâmında önemli bir iz bırakmış, amelin imandan bir cüz olmadığı, mürtekib-i kebîrenin kâfir olmadığı gibi temel fikirlerini Ehl-i Sünnet mezhebine miras olarak bırakarak tarih sahnesinden çekilmiştir.³⁴ Bu anlamda iman-amel ayrımını ilk yapanların Mürcîler olduğunu söyleyebiliriz.

Mürcie’nin kelâmî görüşlerini yansıtan Mürcî eserler irca kitabı ve irca kasideleri olup bu Mürcî eserlerin Mürcî anlayışın görüşlerini öğrenmek bakımından sınırlı olması sebebiyle Mürcie’nin görüşlerini makâlât-fırak türü eserler ile diğer mezhep âlimlerinin kelim kitaplarından öğreniyoruz. İman-amel ayrımında kullandıkları delillerin neler olduğu hususunda kaynaklarımız da amel ile imanı birleştiren mezhep âlimlerinin kelâm kitaplarıdır. Dolayısı ile Mürcie’nin bu konudaki görüşlerini öğrenmek için Ehl-i Hadis, Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet kelâm kitapları başat kaynaklar olarak belirmektedir.

Ehl-i Hadis’in önderlerinden Ahmed b. Hanbel, Mürcîlerin “Mümin olarak, erkek veya kadın, her kim salih ameller işlerse, işte onlar cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar.” (en-Nisa 4/124) âyetinde amel ile imanın birbirinden ayrıldığını söylediklerini nakletmektedir.³⁵ Onun bu naklinden hareketle Mürcîlerin amel-iman farklılığı konusunda şart delilini kullandıklarını söyleyebiliriz.

Daha önce de değindiğimiz üzere, Kâdî Ebû Ya’la da, Mürcîlerin “İman eden ve salih amel işleyenlere gelince...” (el-Kehf 18/88) âyetini ileri sürerek Allah’ın iman ile salih amelin arasını “vav” harfi ile ayırdığını, aynı şeyler olması durumunda bunların arasının ayrılmasına gerek olmayacağını söylediğini naklederek Mürcie’nin amelleri imandan ayrı kabul ettiğini bildirmektedir.³⁶ Bu ise bize Mürcîlerin amel-iman farklılığı konusunda atıf delilini de kullandıklarını göstermektedir.

Mu’tezilî âlim Kadî Abdulcabbâr da Mürcie’nin imanla ameli birbirinden ayırırken kullandığı delillerden bahsederken “Şüphesiz iman edip salih amelleri işleyenler...” (el-Bakara 2/277) âyetini, Mürcie’nin delil olarak kullandığını söyleyerek bu görüşe karşı çıkmaktadır: “Onlara göre eğer iman şeriatı dair amellerle aynı olsaydı, bu iki kavramın birbirine atfedilmesinin anlamı kalmazdı. Böyle bir durumda âyetin anlamı, “İman edenler ve iman edenler...” veya “Salih

³⁴ Mehmet Evkuran, *Ahlâk, Hakikat ve Kimlik*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013),147-150; Sünni Paradigmayı Anlamak, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 85-92.

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu’s-Sünne*, thk. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî (Riyad: Dârü İbn Kayyim, 1406/1986), 376.

³⁶ Kâdî Ebû Ya’la, *Mesâilu’l-îmân*, 241.

amelleri işleyenler ve salih amelleri işleyenler...” olurdu ki, bu gerçekliği olmayan şeylerdendir.”³⁷ Bu nakil, Mu’tezilî bir kaynakta atıf delilinin Mürcie’ye nispet edilmesi bakımından önemlidir.

Mürcie ile yakınlığı bilinen ve Mâtürîdîliğin nüvesini teşkil ettiği düşünülen Ebû Hanîfe’nin de, amelleri imandan ayrı kabul ettiğini ve bu konuda istidlâlde bulunduğunu görüyoruz. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-müteallim*’inde “Allah, “İman edip salih amel işleyenler...” (el-Bakara 2/25), “Kim muhsin olarak yüzünü Allah’a döndürürse” (el-Bakara 2/212) ve “Kim Mümin olarak ahireti ister ve ona ulaşmak için gereği gibi çalışırsa” (el-İsrâ, 17/19) buyurmak suretiyle iman ile amellerin arasını ayırmış, imanı amelden başka bir şey kılmıştır.”³⁸ demektedir. Buna göre Ebû Hanîfe’nin atıf ve şart delillerini kastetmiş olsa da, herhangi bir gramer kâidesi zikretmeden, ilgili âyetlerde salih amel ve iman kavramlarını birbirinden ayrı şeyler olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

3.2. Mâtürîdî Kelâm Geleneğinde Atıf ve Şart Delilleri

İman ile amelin farklı şeyler olduğu hususunda kullanılan atıf ve şart delilleri, Mâtürîdî kelâm geleneğinde yaygın olarak kullanılan delillerdir. Mâtürîdî ekolünün kurucusu Mâtürîdî’nin bu delillerin her ikisini kullandığını görüyoruz. Mâtürîdî, tefsirinde Bakara Sûresinin 25. âyetini açıklarken “Bu âyet, tâatların hepsini iman olarak kabul eden kimsenin görüşünü reddetmektedir. Çünkü bu âyette Müminlere salih amelleri hariç tutarak iman ismi verilmiştir. Ancak Müminlerin kendilerinden korkunun kalkması ve bir müjdelemenin olması, ancak salih amellerle birlikte gerçekleşir.”³⁹ diyerek atıf ve matûfun birbirinden farklı olduğu şeklindeki dilbilgisi kaidelerinin adını zikretmeden sadece medlûlünü anlatarak iman ve amel arasındaki başkalığı söz konusu etmektedir. Dolayısı ile Mâtürîdî bu âyetten hareketle amelleri imandan ayırmıştır. Onun Müminlerden korkunun kalkması ve kendilerine kurtuluş müjdesinin verilmesi için salih amelleri gerekli görmesi ise amelleri, kişinin imanına etki etmese de kişiyi azaba sürüklemesi veya azap görmeden tam bir kurtuluş için önemli kabul ettiğini göstermektedir. Onun ameller hakkındaki bu düşüncesi, aynı zamanda imanla beraber günahın zararsız olduğu şeklindeki Mürcî görüşü ile arasındaki farkı ortaya koymaktadır.

İmam Mâtürîdî’nin yine tefsirinde “Kim Mümin olarak salih amel işlerse...” (et-Tâhâ 20/112) âyetini açıklarken de, iman amel farklılığı hususunda şart delilini kullandığını görüyoruz. Ona göre, bu âyette iman, amellerin kabulü için bir şart olarak kılınmıştır. Dolayısı ile bu âyet (şart ile meşrûat birbirinden farklı olduğu için) iman isminin, ameller olmaksızın kazanılacağına dair bir delildir.⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*’de imanın mahiyetine dair açıklama yaparken de Allah’ın imanı iyiliklerin mevcudiyeti için vesile kıldığını ve ibadetlerin geçerli olabilmesi için de bir şart olarak belirlediğini öne sürmektedir.⁴¹

Mâtürîdî kelâm ekolünün âlimleri bu iki delili genellikle kullanarak, iman-amel ayrımı konusunda atıf ve şart delillerini geleneksel delil haline getirmişlerdir. Ebu’l-Muîn en-Nesefî, “Allah’ın meşitlerini Allah’a, ahiret gününe inanan, namazı ikame eden ve zekâtı verenler inşa ederler.” (et-Tevbe 9/18) âyetini ele alarak, namaz kılmak ve zekât vermek fiillerinin iman

³⁷ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1: 729.

³⁸ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-müteallim*, 11.

³⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehlî’s-Sünne*, 1: 403.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehlî’s-Sünne*, 7: 313.

⁴¹ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Ârûçî (Beyrut: Dârü Sâdır, 2010), 476.

üzerine atfedildiğini, bu sebeple de amel ile imanın birbirinden farklı şeyler olduğunu söylemektedir. Ayrıca “O kimseler ki, iman ettiler ve salih amel işlediler...” (el-Yunus 10/9) âyetini açıklarken, bu âyette de aynı şekilde amelin iman üzerine atfedildiğini bu sebeple bu iki unsurun birbirinden farklı şeyler olduğunu belirtmektedir.⁴² “Kim Mümin olarak salih amel işlerse, ameli boşa gitmez.” (el-Enbiya 21/94) mealindeki âyeti açıklarken ise Neseî, imanın bu ibarenin tümüne verilmiş bir isim olamayacağını söylemektedir. Çünkü bu durumda iman kendi kendisine şart olma durumu ortaya çıkacaktır. Bu ise batıldır. Şart ile meşrûtin birbirinden farklı olması gerektiğinden, amel ile imanın mahiyetleri birbirinden farklı şeylerdir.⁴³

Mâtürîdî âlim Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî de bu konuda aynı istidlâllere başvurmuştur. O, Allah’ın amelle imanın arasını açarak birbirinden ayırdığını ve “Kim Allah’a iman eder ve salih amel işlerse...” (et-Talâk 65/11), “Ey iman edenler oruç size farz kılındı” (el-Bakara 2/183) ve Ey iman edenler namaz için kalktığınızda...” (el-Mâide 5/6) buyurarak bunu gösterdiğini söylemektedir. Yine Kur’an’dan “O kimseler ki, iman ettiler ve salih amel işlediler...” ibaresini ele alan Lâmişî, Allah’ın salih amelleri iman üzerine atfettiğini, matûf ile matûfun aleyh arasında farklılık olduğunu, bu sebeple de amellerle imanın mahiyetlerinin farklı olduğunu söylemektedir.⁴⁴

Nureddin es-Sâbûnî de, amelleri imandan ayırırken, atf delili ve şart delilini beraberce kullanmaktadır. Allah’ın, amelleri iman üzerine atfederek “O kimseler ki, iman ettiler ve salih amel işlediler...” (el-İnşikak 84/25) buyurduğunu belirten Sâbûnî’ye göre dil kâidelerine göre matûf ile matûfun aleyh birbirinden farklıdır. Aynı şekilde iman, amellerin geçerliliği için bir şarttır. Allah bu konuda, “Kim Mümin olmak şartıyla salih amel işlerse...” (et-Tâhâ 20/112) buyurmuştur. Şart ile meşrût birbirinden farklı şeylerdir. O halde imanla ameller de birbirinden farklı şeylerdir.⁴⁵

Şemseddin es-Semerkindî, sâlih amellerin imandan bir parça olmadığını açıklarken, aynı istidlâllere başvurmaktadır. Ona göre eğer taatler imandan bir parça olarak imanı oluşturan unsurlar arasında yer alsaydı, “O kimseler ki, iman ettiler ve salih amel işlediler...” (el-İnşikak 84/25) ve “İman ederek imanlarını zulümle değiştirmeyenler...” (el-En’am 6/82) âyetlerinde, iman anlamına gelen iki kelime peş peşe zikredilerek gereksiz şekilde tekrar edilmiş olacaktı. Ayrıca taatlerin iman ile aynı olması durumunda masiyetler, taatlerin zıddı olduğundan imanın da zıddı olurdu.⁴⁶ Semerkandî’ye göre, bu düşüncenin yanlışlığı ortadadır.

Ebü’l-Berekât en-Neseî ise, *el-Umde*’sinde ve bu eseri üzerine yazdığı şerhinde, iman ile amelin farklı olduğu konusunu açıklarken, hem atf delilini hem de şart delilini kullanmaktadır. Neseî: “*Ehl-i Hadis’in iddia ettiği gibi ameller imana dâhil değildir. Çünkü “Onlar gayba inanır, namazı dosdoğru kılar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.”* (el-Bakara 2/3), “*Allah’ın mescitlerini, ancak Allah’a ve ahiret gününe inanan, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren*

⁴² Neseî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 47.

⁴³ Ebu’l-Muîn en-Neseî, *Tabstratu’l-edille*, 2: 1081-1082; *Kitâbu’t-Temhîd fî usulî’l-dîn*, 148.

⁴⁴ Muhammed b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâbu’t-Temhîd li kavâidi’t-tevhîd*, thk. Abdulmecid Türkî (Beyrut: Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1995), 131.

⁴⁵ Sâbûnî, *el-Kifâye fî’l-hidâye*, 355; *Kitâbu’l-Bidâye mine’l-kifâye fî usulî’l-dîn*, 153.

⁴⁶ Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifu’l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf (b.y., y.y., ts.), 452.

ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler imar eder." (et-Tevbe 9/18) ve "İman edip salih ameller işleyenlere gelince..." (el-Buruc 85/11) âyetlerinde görüldüğü üzere Kur'an'da farklı konularla ilgili olarak ameller iman üzerine atfedilmiştir. Matûf, matûfun aleyhden farklıdır. Dolayısı ile imanla ameller de birbirinden farklı şeylerdir." diyerek iman-amel farklılığını vurgulamıştır. Neseî, selefleri gibi aynı mesele ile ilgili olarak şart deliline de değinmiştir. Ona göre "Kim Mümin olarak salih amel işlerse..." (et-Tâhâ 20/112) âyetinde iman, amellerin geçerliliği için bir şart olarak kabul edilmiştir. Şart ile meşrût ise birbirinden farklıdır. O halde iman ile amel birbirinden farklıdır.⁴⁷

Ekmelüddîn el-Bâbertî'nin de, amel ile imanun farklı şeyler olduğu hususunda, dil kâideleriyle istidlâl metodunu kullanarak Arap dil kaideleri gereği matûf ile matûf aleyhin başkalığı, şart ile meşrûtun farklılığı kâidelerini kullandığını görüyoruz. Amellerin imana dâhil edilmesi fikrinin, amelsiz birini iman dairesinden çıkaracağı eleştirisinden sonra, amellerin imana dâhil olmadığını iddia eden Bâbertî'nin bu husustaki delili, Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde "Şüphesiz ki, iman eden ve salih ameller işleyen kimseler..." (el-Meryem 19/96) , "Gayba iman eden ve namazı ikâme edenler..." (el-Bakara 2/3), "Şüphesiz ki, Allah'ın mescitlerini Allah'a, ahiret gününe iman eden ve namazı ikame edenler imar eder" (et-Tevbe 9/18) gibi âyetlerde amellerin iman üzerine atfedilmesidir. Ona göre de matûf, matûfun aleyhden başka bir unsurdur. Diğer taraftan "Kim Mümin olarak salih amel işlerse..." (et-Tâhâ 20/112) âyetinde görüldüğü üzere iman, amellerin sıhhati için bir şarttır. Şart ile meşrût da birbirinden başka olduğundan iman ile amel birbirinden farklıdır.⁴⁸

Görüldüğü üzere, iman ve amel olgularının birbirinden farklı şeyler olduğu konusunda atıf ve şart delilleri ile istidlâlde bulunmak hemen hemen tüm Mâtürîdîlerin başvurduğu geleneksel bir istidlâl çeşidi olmuştur. Ancak bu noktada Mâtürîdî fikirlerin oluşmasında etkili olan Ebu Hanife'nin bu delilleri kullanırken ait oldukları dil kaidelerini zikretmediğini belirtmemiz gerekir. Ebu Hanife, bu iki delil çeşidine konu olan âyetleri topluca zikrederek iman amel farklılığında tek delil olarak kabul etmiştir. İmam Mâtürîdî ise tefsirinde (âyet bazında açıklamalar yaptığından) ilgili âyetlerin iman ve amelin farklı şeyler olduğunu gösterdiğini, ilgili dil kaidesini zikretmeden açıklamaktadır. Ebu'l-Muîn en-Neseî'den itibaren bu deliller iman-amel farklılığına dair istidlâlde atıf delili ve şart delili şeklinde iki bağımsız delil haline gelmiş, iman-amel ayırımında Mâtürîdîlerin geleneksel delilleri olmuştur.

İman ve amel farklılığını ortaya koymak amacıyla ortaya atılan bu iki delili ilk olarak kullananların Mürcie mezhebi mensupları olması, daha sonraları Ebû Hanife, İmam Mâtürîdî ve diğer Mâtürîdî âlimler tarafından kullanılması Mâtürîdî âlimlerin Mürcie mezhebinin iman görüşünden etkilendiğini göstermesi bakımından önemlidir.

3.3. Eş'arî Kelâm Geleneğinde Atıf ve Şart Delilleri

Ebu'l Hasan el-Eş'arî ile onu takip eden kelâmcılardan Bâkîllânî, İbn Fûrek, Abdulkâhir el-Bağdâdî, Ebû Muzaffer el-İsferâyînî, İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, Ebû Hamid el-Gazzâlî ve Ebu'l-Feth Şehristânî'de iman-amel farklılığı konusunda ne atıf delilinin ne de şart delilinin

⁴⁷ Ebu'l-Berekât en-Neseî, *Umdetü'l-akâid*, thk. Abdullah Muhammed İsmail (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2016), 149; *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed İsmail (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1432/2012), 374, 375.

⁴⁸ Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ekmeluddîn el-Bâbertî, *Şerhu'l-Akâidetü't-Tahâviyye*, thk. Abdusselâm b. Abdilhâdî Şennâr (Beyrut: Dârü'l-Beyrûtî), 1430/2009), 99.

kullanımına rastlanmamaktadır. Müttekaddimûn dönemi Eş'arî kelâmcıları, iman ile amelin farklılığı konusunda iman kelimesinin lügat anlamıyla istidlâlde bulunarak iman kelimesinin lügat anlamının tasdik olduğunu, istilahta da aynı anlama gelmesi gerektiğini söylemekle ve imanla günahın birlikte zikredildiği âyetleri kullanmakla yetinmişlerdir. Bu âlimlerin imanın kalbin tasdiki olduğu hususunda kullandıkları delilleri, "Ey iman edenler yürekten Allah'a tövbe edin!" (et-Tahrim, 66/8) âyeti örneğinde olduğu gibi bir kişide günah ile iman vasfının beraber bulunabileceğine dair âyetlerdir.⁴⁹

İman ve amelin farklılığının delillendirilmesi bakımından atıf ve şart delillerinin Eş'arî kelimada kullanılması Fahreddin er-Râzî ile başlamaktadır. Râzî, "Salih amellerin iman üzerine izafe edildiği âyetler vardır ki, bu durum amel ile imanın farklılığına delalet eder. Bu konu ile ilgili olarak Allah, "İman edip salih amel işleyenler..." (el-Bakara 2/25), "Kim Allah'a iman eder ve salih amel işlerse..." (et-Teğâbun 64/9), "Her kim de O'na salih ameller işlemiş bir Mümin olarak varırsa..." (et-Tâhâ 20/85) ve "Kim Mümin olduğu halde salih amel işlerse..." (et-Tâhâ 20/112) buyurmuştur." derken, şart cümlesinde şart ile meşrûnun farklı olacağı veya matûfun matûfun aleyhten farklı olacağı şeklindeki dilbilgisi kaidesini zikretmeksizin, her iki delili izafe edilmeleri açısından ele alarak, Mâtürîdîlerin yaptığı iki istidlâl türünü birleştirmiş ve tek delil olarak kullanmıştır.⁵⁰

Râzî, tefsirinde ise bu delilleri ilgili oldukları âyetleri açıklarken müstakil olarak ele almaktadır. "Erkek veya kadın, kim Mümin olarak iyi iş işlerse, elbette ona hoş bir hayat yaşatacağız ve onların mükâfatlarını yapmakta olduklarının en güzeli ile vereceğiz" (en-Nahl 16/97) âyetini açıklarken, kendi kendine sorduğu "Bu âyet imanın salih amelden başka bir şey olduğuna delalet eder mi?" sorusuna, yine kendisi "Evet. Çünkü Allah imanı salih amelin mükâfat kazandırması için bir şart kılmıştır. Bir şeyin şartı da, o şeyden başka bir şeydir"⁵¹ diye cevaplayarak, iman-amel başkalığı hususunda şart delilini zikretmektedir. Yine, "İman edip salih amel işleyenler..." (el-Bakara 2/25) âyetini açıklarken de "Bu âyet amellerin imana dâhil olmadığını gösterir. Çünkü Allah bu âyette imanı zikrettikten sonra salih ameli ona atfettiği için, bu durum ikisinin birbirinden farklı ve ayrı şeyler olduğunu göstermiştir. Bunlar farklı olmasalardı, tekrar edilmiş olurdu."⁵² diyerek de atıf delilini müstakil olarak ele almıştır.

Eş'arî kelâm geleneğinde Râzî'den sonra bu iki delilin amelin imana dâhil olmadığı konusunda kullanılmasının gelenekselleştiğini söyleyebiliriz. Seyfeddin el-Âmîdî, bir şeyin kendi üzerine atfedilemeyeceğini, bu sebeple iman üzerine atfedilen amellerin imandan farklı olduğunu belirterek, "Kim Allah'a iman eder ve salih amel işlerse..." (et-Teğâbun 64/9) âyetini delil getirmektedir. Yine Âmîdî, ümmetin amellerin sıhhati için imanun olmazsa olmaz bir şart

⁴⁹ Kâdî Ebubekir et-Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu velâ yecâzu'l-cehlu bihi*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000), 51-55; Abdulkahir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, (İstanbul: y.y., 1346/1928), 247-252; İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Akâidetü'n-nizâmiyye fî erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1412/1992), 84-89.

⁵⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 4: 263, 264.

⁵¹ Râzî, *Tefsîru Fahri'r-Râzî -Mefâtihu'l-ğayb-*, 20: 114.

⁵² Râzî, *Tefsîru Fahri'r-Râzî -Mefâtihu'l-ğayb-*, 2: 139.

olduğu hususunda icma halinde olduğunu söyledikten sonra şart ile meşrûatun farklı şeyler olduğunu söyleyerek de şart delilini zikretmektedir.⁵³

Beyzâvî ise *Tavâli'u'l-Envâr*'ında bu delillerden atıf deliline değinirken⁵⁴ tefsirinde ise her iki delili de zikretmektedir. Bakara Sûresinin 25. ve 80. âyetlerinin açıklamasında bu ayetleri salih amelin imanın dışında olduğuna dair delil göstermiştir. Ona göre esas olan bir şeyin ne kendine ne de mefhumuna dâhil olan şeye atfedilmemesidir.⁵⁵ Yine aynı konu ile ilgili olarak Beyzâvî, Tâhâ Sûresinin 112. âyetini açıklarken imanın, amellerin kabul edilmesi için şart olduğunu söyleyerek amel ile iman arasındaki farklılığa dikkat çekmektedir.⁵⁶ Daha sonra gelen Adûduddîn el-Îcî⁵⁷, Saduddin et-Teftazânî⁵⁸ ve Seyyid Şerif el-Cürcânî⁵⁹ de selefleri gibi bu delilleri eserlerine alarak kullanan Eş'arî âlimleri olmuşlardır.

Tarihi süreç bakımından incelendiğinde müteahhirûn dönemi Eş'arî âlimleri bu delilleri kullanırken, mütekaddimûn dönemi Eş'arî âlimlerinin ise bu delilleri kullanmadığı görülmektedir. Bu noktada akıllara, imanı tasdik olarak kabul etmelerine rağmen, iman-amel farklılığı hususunda son derecede güçlü deliller olan bu iki delili mütekaddimûn dönemi Eş'arî âlimlerinin çoğunun neden kullanmadığı şeklinde bir soru gelmektedir. Bu sorunun muhtemel iki cevabı vardır: Birincisi, bu delillerden haberdar olmamaları, ikincisi ise, bu delilleri özellikle bilerek kullanmadıklarıdır.

Mütekaddimûn dönemi Eş'arî kelimcilerinin bu delillerden haberdar olmamaları seçeneğinin gerçeklik payı yoktur. Çünkü bu âlimlerden Ebu'l Hasan el-Eş'arî, Abdulkâhir el-Bağdâdî, Ebû Muzaffer el-İsferâyînî ve Şehristânî'nin makâlât-ı kırak türüne ait eserleri mevcut olup, bu eserlerinde Mürcî'ye mensup âlimleri ve görüşlerini ayrıntılı olarak açıklamaktadırlar. Diğer taraftan bu âlimler yaşadıkları yerler bakımından da Mürcî geleneği iç içedir.⁶⁰ Yine bu âlimlerin Mürcî görüşleri için kaynaklık eden Ehl-i Hadis'e ait eserlerden haberdar olmamaları da düşünülemez. Bu durumda Mütekaddimûn dönemi Eş'arî kelimcilerinin bu delilleri bilinçli olarak kullanmadıkları bir gerçek olarak belirmektedir. Bunun için iki sebep ileri sürülebilir:

Birincisi, bu âlimlerin mezkûr delilleri kullanarak iman ve ameli kesin olarak ayırıp ameli önemsememesinden dolayı o dönemlerde çokça zemmedilen Mürcie ile aynı konuma

⁵³ Seyfeddin el-Âmîdî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004) 5: 20.

⁵⁴ Nâsiruddin el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min matâli'i'l-enzâr*, thk. Abbas Sabbağ (Beyrut: Dârü'l-Cebel, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1991), 233.

⁵⁵ Nâsiruddin el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Abdullah Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998), 1: 19-20.

⁵⁶ Nâsiruddin el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 4: 39-40.

⁵⁷ Adûduddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*, Beyrut: Âlimu'l-Kütüb, ts), 385.

⁵⁸ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 77.

⁵⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 617.

⁶⁰ Eş'arî ve Bâkullânî Basra'lı, İbn Fûrek, Ebû Muzaffer el-İsferâyînî İsfahan'lı, Gazzâlî ve Şehristânî Horasan'lı, Cüveynî ise Nişabur'lu olup Hicaz ve Bağdat'ta uzun yıllar yaşamıştır. Hicaz, Basra, Kûfe ve Şam'da ise köklü Mürcî geleneği vardır.

düşme kaygılarıdır. Zîra ilgili dönemde imanla birlikte günahın Mümine zarar vermeyeceği fikri herkes tarafından eleştirilen bir konudur.⁶¹

İkinci sebep ise, bu âlimlerin aynı gelenekten geldikleri Ehl-i Hadis'in etkisinden henüz kurtulamamış olmalarıdır. Hem Eş'arî'nin Ehl-i Hadis hakkındaki kendi sözleri hem de Eş'arîlerin imanın artıp eksilmesi meselesindeki görüşleri bu tezi doğrular niteliktedir. Mesela Eş'arî *Makâlât'*ında, Ehl-i Hadis'in tüm görüşlerini özetledikten sonra "*Ehl-i Hadis'in görüşlerine katılıyor ve benimsiyoruz*"⁶² demektedir. Bu da Eş'arî'nin her ne kadar reyî kullansa da, hâlâ Ehl-i Hadis geleneğine yakınlık duyduğunu ve o gelenekten tamamen kopmadığını göstermektedir. Diğer taraftan mütekaddimûn Eş'arî âlimleri her ne kadar iman kalbin tasdiki olarak kabul etseler de, iman ile amel arasındaki ilişkiyi müteahhirûn Eş'arî kelâmcıları ve Mâturîdîler gibi kesin olarak ayırmak istememişlerdir. Bunun tezahürü bu âlimlerin imanın artıp eksilmesi meselesindeki görüşlerinde görülebilir. Mâturîdîler imanda artıp eksilme olamayacağını söylerken imanın özü olan tasdik yakîninde ve parlaklığında, keyfiyet bakımından bir artma ve eksilmeyi kabul etmişler ama bu artış ve azalışta amellerin etkisini kesin olarak reddetmişlerdir. Mütakaddimûn dönemi Eş'arîleri ise bu artışı tasdik dışındaki başka etkenlerle ilişkilendirmişlerdir. Eş'arî, iman tasdik olarak tanımladıktan sonra, "*İman tasdik olup tek bir haslettir. Ancak iman kendisine izafe edilen şeylerin artması ile artması câizdir. Ayrıca iman, ikrar ve tasdikten daha önce var olmayanların eklenmesi ile de yenilenir. Ancak iman azaldığı söylenemez*"⁶³ diyerek tasdik dışında kalan şeylerin artması ile imanın da arttığını kabul ettiğini görüyoruz. Onun bu tavrında daha önceleri içinde bulunduğu Ehl-i Hadis anlayışının bir etkisi olduğu söylenebilir. Eş'arî'nin takipçisi Bâkılânî için de aynı tespiti yapabiliriz. Bâkılânî de iman hakikatini tasdik olarak tanımladıktan sonra, "*imanın kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve rükünlerle amel etmek olduğuna dair sözü de inkâr etmeyiz*" demesi⁶⁴, sonra da "*İmanın artıp eksileceğini inkâr edemeyiz. Ancak imandaki artma ve eksilme, tasdike değil, ikrar ve amel şeklindeki iki şeye râcidir*"⁶⁵ diyerek imandaki artma ve eksilmeyi amel ve ikrara bağlaması, onun iman tasdik olarak benimsese de iman ile diğer unsurların irtibatını koparmadığını göstermektedir. Abdulkâhir el-Bağdâdî de iman tasdik olarak kabul edenlerin imanda azalmayı reddettiklerini ama artması hususunda ihtilaf ettiklerini söyleyerek imanda artmaya delalet eden âyetleri zikretmiş ve bu âyetlere göre iman arttığını, artmayı kabul edince de mantıken artma öncesinde eksik olduğu sonucuna varmış, ama bu artış ve eksilişin neden kaynaklandığını açıklamamıştır. Bu durumda o, Eş'arî'den ayrışarak imanda hem artmayı ve hem de azalmayı kabul etmiştir.⁶⁶ Cüveynî'nin ise, *el-Akâdetü'n-nizâmiyye'*sinde iman tasdik olarak kabul eden birisinin iman taatların artmasıyla arttığını, azalmasıyla da azaldığını söyleyemeyeceğini⁶⁷, *Kitâbu'l-İrşâd'*ında da Kalânîsî'nin amellerin iman artırıp azalttığına dair görüşünü anlattıktan sonra kendisinin

⁶¹ Ebû Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2010), 83.

⁶² Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 350.

⁶³ İbn Fûrek, *Müccered*, 153.

⁶⁴ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 54.

⁶⁵ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 54.

⁶⁶ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 252-253.

⁶⁷ Ebul-Meâlî Abdulmelik el-Cüveynî, *el-Akâdetü'n-nizâmiyye*, 89; Cüveynî'nin diğer görüşleri için ayrıca bkz: Fethi Kerim Kazanç, *el-Cüveynî'de Klasik Kelâm Tartışmaları*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014).

imanda artışı reddettiğini dile getirdiğini görmekteyiz.⁶⁸ Onun bu tavrı, kendisinden önceki Eş'arîlere yapılan bir eleştiri niteliği taşımakla beraber Eş'arî kelâm geleneğinin iman anlayışının tekâmül sürecinde bir aşama olarak kabul edilebilir. Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî'nin de iman ile amel arasındaki ilişkiyi devam ettirdiğini görmekteyiz. Gazzâlî, imandaki artış ve eksilişe işaret eden âyetleri zikrettikten sonra ameldeki bu artış ve eksilişin ibadetin kalbe etkisinden kaynaklandığını söylemektedir. Ona göre beden ile yapılan ameller kalpten çıkıp yine kalbe döner, kalbe etki ederek kuvvetlendirir. Gazzâlî imanın ibadetlerle artmasını açıklarken Hz. Ali hakkında: "İmanın ibadetlerle artması hususunda Hz. Ali "İman kalpte bir nokta gibi belirir. Amel ettikçe bu parlaklık tüm kalbi sarar. Nifak da siyah bir nokta olarak belirir. İsyan ede ede tüm kalbi karartır ve sonunda kalp mühürlenmiş olur." dedi ve peşinden "Hayır! Doğrusu, onların yaptıklarından dolayı kalplerinin üstü pas bağlamıştır" (el-Mutaffifîn 83/14) âyetini okudu" şeklinde bir rivâyette bulunmaktadır.⁶⁹ Dahası Gazzâlî, iman sözü ile tasdik ve amelin murad edildiğini söyleyerek "İmanın yetmiş kusur kapısı vardır"⁷⁰ ve "Zânî Mümin olduğu halde zinâ etmez"⁷¹ hadisleri ile de istidlâlde bulunmaktadır.⁷² Buna göre, Cüveynî hâriç mütekaddimûn devri Eş'arî âlimlerin iman-amel münasebetlerindeki görüşleri ile Ehl-i Hadis geleneğinin aynı konudaki görüşleri arasında da bariz benzerlik olduğu söylenebilir. Özellikle imanın şubelerine dair hadislerle yapılan delillendirme Ehl-i Hadis geleneğinin etkilerini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

SONUÇ

Kelâm düşünce geleneğinde dilbilgisi kaidelerinden "matûf ile matûfun aleyhin" ve "şart ile meşrûtun" farklı olduğu esasına dayanan atıf ve şart delilleri, iman ve amelin birbirinden farklı şeyler olduğunu hususunda önemli iki delildir. Bu iki delili ilk defa kullananlar Mürcî âlimler olmuştur. Ebû Hanife ve İmam Mâtürîdî bu delilleri adını koymadan kullanmış, sonraki Mâtürîdîler ise bu delilleri ayrı ayrı, özenle ele alarak kullanmışlardır. Ebu'l-Muîn en-Neseffî'den itibaren bu deliller iman ile amelin birbirinden farklı olduğuna dair istidlâlde atıf delili ve şart delili şeklinde iki bağımsız delil haline gelmiş, iman-amel ayrımında Mâtürîdîlerin geleneksel delilleri arasında sayılmıştır. Buna göre Mâtürîdî iman görüşünün Mürcî iman görüşünden etkilendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. İlk Eş'arî kelamcıların imanı tasdik olarak tanımlasalar da, imanın artıp eksilmesi konusunda tasdik dışında kalan unsurlara kapıyı tamamen kapatmadıklarını, bu sebeple de iman ve ameli kesin olarak birbirinden ayıran atıf ve şart delillerini bilinçli olarak kullanmamayı tercih ettiklerini söyleyebiliriz. Bu delillerin Eş'arî kelamında kullanımının ise, ancak Râzî'den sonra söz konusu olması dikkat çekicidir. Bunun sebebi ise, mütekaddimûn dönemi Eş'arî kelâmcıların iman konusunda kendilerinin selefi olan Ehl-i Hadis geleneğinden henüz tam olarak kopamamış olmaları ve aynı gelenek tarafından kınanan Mürcie mensupları ile aynı konuma düşmeyi istememeleri olabilir. Râzî'den itibaren iman ve amel birbirinden kesin olarak ayrılmış ve imanı artırıp azaltması bakımından amellerin iman üzerindeki etkisi reddedilmiştir. Bu da bize

⁶⁸ Ebul-Meâlî Abdulmelik el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâtinü'l-edille fi usûli'l-İ'tikâd*, thk. Es'ad Temîm (Beirut: Müessesetü Kütübi's-Sekafiyye, 1985), 336.

⁶⁹ İmam Gazzâlî, *Kavâ'idu'l-akâid*, thk. Mûsa Muhammed Ali, 3. Baskı, (Beirut: Âlimu'l-Kütüb, 1985/1405), 263.

⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 414.

⁷¹ Buhârî, *Eş'arî* 1; Müslim, *İman*, 24.

⁷² Gazzâlî, *Kavâ'idu'l-akâid*, 265-266.

Eş'arîliğin iman-amel münasebetlerini açığa kavuşturma bakımından bir gelişim süreci yaşadığını göstermektedir.

Buna göre Mâtürîdîlerin atıf ve şart delilleri ile ilgili tutumları, Mâtürîdî iman görüşünün Mürcî iman görüşünden etkilendiğini gösterirken; Eş'arîlerin bu iki delille ilgili tutumları ise, Eş'arî iman görüşünün bir tekâmül süreci geçirdiğini göstermiştir. Dolayısıyla iki delil, bu süreçlerin belirlenmesi ve yakından izlenmesi bakımından en bariz belirleyici ve yönlendirici birer temel parametre olmuşlardır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Kitâbu's-Sünne*. thk. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî. Riyad: Dârü İbn Kayyim, 1406/1986.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Âmîdî, Seyfeddin. *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004.
- Bâbertî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ekmeluddîn. *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*. thk. Abdusselâm b. Abdilhâdî Şennâr. Beyrut: Dârü'l-Beyrûtî, 1430/2009.
- Bâbertî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ekmeluddîn. *Serhu Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*. thk. Arif Aytekin. Kuveyt: Vüzerâtü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmî, 1989,1409.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l fırak*, thk. Muhammed Fethî en-Nâdî. Kahire: Mektebetü Dârü's-Selâm, 1417 / 2016.
- Bâkılânî, Ebubekir et-Tayyib. *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikâduhu velâ yecûzu'l-cehlu bihi*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000.
- Beyzâvî, Nâsiruddin. *Tavâli'u'l-envâr min matâli'i'l-enzâr*. thk. Abbas Sabbağ. Beyrut: Dârü'l-Cebel. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1991.
- Beyzâvî, Nâsiruddin. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Abdullah Abdurrahman Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah el-Cu'fî. *Câmiu's-Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1987.
- Büstî, Muhammed Ebû Hâtim İbn Hibbân et-Temîm. *Sahîhu İbn Hibbân*. Beyrût: y.y., 1993.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Trc. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdulmelik. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâitü'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Es'ad Temîm. Beyrut: Müessesetü Kütübi's-Sekafiyye, 1985.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdulmelik. *el-Akîdetü'n-nizâmiyye fî erkânî'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1412/1992.
- Çelik, İsa, Yıldırım, Birol. "Mesnevî Şârihi Bir Ankara Valisi: Âbidin Paşa'nın Tasavvufî Düşünceleri" *Türük Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 5/11.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı (İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.
- Ebû Hanîfe. *el-Âlim ve'l-müteallim*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Baskı y.y, 1368.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Evkuran, Mehmet. *Ahlâk, Hakikat ve Kimlik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Evkuran, Mehmet. *Sünni Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Kavâ'idü'l-akâid*. thk. Mûsa Muhammed Ali. 3. Baskı. Beyrut: Âlimu'l-Kütüb, 1985/1405.

- Hemedânî, Bahâuddin Abdullah İbn Akîl. *Şerhu İbn Akîl*. thk. Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1432/2011.
- İbn Ebi'l-İzz, Sadruddin Ali b. Ali b. Muhammed ed-Dımeşkî el-Hanefî. *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye*. thk. Ebû Abdillâh Mustafa İbnu'l-Adeviyye. Baskı y.y.: Dârü İbn Receb, 2002/1423.
- İbn Fûrek, Ebubekir. *Müceredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Cimâriyeh. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Hişâm, Cemaeddin Abdullah el-Ensârî. *Şerhu Kadru'n-Nidâ ve Bellü's-Sadâ*. thk. Muhammed Yâsir Şerîf. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1990.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Kahire: Dârü İhyâi Kütübü'l-Arabiyye, ts.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbas. *Kitâbu'l-İman*. Bsk yy: Dârü İbn Haldun, ts.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbas. *Kitâbu'l-İmânu'l-evsat*. (Mecmu'u Fetâvâ VII. cildinin içinde) thk. Âmir el-Cezzâr. Enver Elbâz. Baskı yy: Dârü'l-Vefâ, 2005.
- İcî, Adûduddîn. *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Âlimu'l-Kütüb, ts.
- İsferâyînî, Ebû Muzaffer. *et-Tabsîr fi'd-dîn*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2010.
- Kadî Abdulcabbar, Ebu'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedebâdî. *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*. (*Resailu'l-adl ve't-tevhîd* içinde) thk. Muhammed Ammâra. Baskı yy: Dârü's-Şurûf, 1988.
- Kadî Abdulcabbar, Ebu'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedebâdî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdulkerim Osman. 3. Baskı. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996.
- Kâdî Ebû Ya'lâ. *Mesâilu'l-îmân*. thk. Suud b. Abdilaziz el-Halef. Riyad: Dârü'l-Âsime, 1410.
- Kazanç, Fethi Kerim. *el-Cüveynî'de Klasik Kelâm Tartışmaları*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Kutlu, Sönmez. *Selefilğin Fikrî Arkapları – İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-*. 4. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Lâmişî, Muhammed b. Zeyd. *Kitâbu't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. thk. Abdulmecid Türkî. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995.
- Maksudoğlu, Mehmet. *Arapça Dilbilgisi*. 5. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Ârûçî. Beyrut: Dârü Sâdir, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Mavil, Kılıç Arslan. *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*. Ankara: İsam Yayınları, 2017.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Umdetü'l-akâid*. thk. Abdullah Muhammed İsmail. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2016.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*. thk. Abdullah Muhammed İsmail. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1432/2012.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Kitâbu't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâğûl. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006.

- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ. 2 Cilt, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, 2011.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. *Usûlu'd-dîn*. thk. Hans Peter Lins. Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Râzî, Fahrüddin. *Nihâyetü'l-ukûl*. thk. Saîd Abdullatif Fûde. 4 Cilt, Beyrut: Dârü'z-Zehâin, ts.
- Râzî, Fahrüddin. *Tefsîru Fahri'r-Râzî -Mefâtihi'l-ğayb-*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.
- Seyf, Muhammed b. Abdullah b. Hamed. *el-Eseru'l-akdî fi teaddüdi't-tevcîhi'l-i'râbî li âyâti'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Riyad: Dârü't-Tedmuriyye, 2009.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Ârûçî. İstanbul: Dârü İbn Hazm, 2014.
- Sâbûnî, Nureddin. *Kitâbu'l-bidâye mine'l-kifâye fi usûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Dârü'l-Ma'rife, 1969.
- Semerkandî, Şemseddin. *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf. b.y., y.y., ts.
- Tatlı, Bekir. *Hadîs Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.
- Teftazânî, Saduddin Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1408/1988.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsa b. Dahhâk. *es-Sünen*. thk. İbrahim Utve. Mısır: Baskı y.y., 1975.
- Zebîdî, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Trc. Kâmil Miras. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1978.

**PAYDAŞLARINA GÖRE İNGİLTERE DEVLET OKULLARINDAKİ DİN
EĞİTİMİNE GÖSTERİLEN ÖNEMSİZLİK VE BUNUN SEBEPLERİ**
UNIMPORTANCE ATTACHED TO RELIGIOUS EDUCATION IN STATE
SCHOOLS IN ENGLAND AND ITS REASONS ACCORDING TO
STAKEHOLDERS

ABDURRAHMAN HENDEK

Öğr. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences

abdurrahmanhendek@sakarya.edu.tr

orcid.org/0000-0003-2832-3445

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
1 Kasım 2018	1 November 2018
Kabul Tarihi	Date Accepted
18 Mayıs 2019	18 Mayıs 2019
Yayın Tarihi	Date Published
Haziran 2019	June 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
DOI	
https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.477503	

Atıf/Cite as

Hendek, Abdurrahman. "Paydaşlarına Göre İngiltere Devlet Okullarındaki Din Eğitime Gösterilen Önemsizlik ve Bunun Sebepleri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 18/35 (Haziran-June 2019): 147-170.

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.477503>

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

<http://dergipark.gov.tr/hititilahiyat>

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. CC BY-NC-ND 4.0

Paydaşlarına Göre İngiltere Devlet Okullarındaki Din Eğitime Gösterilen Önemsizlik ve Bunun Sebepleri*

Unimportance Attached to Religious Education in State Schools in England and its Reasons According to Stakeholders

Abstract

This article explores the unimportance attached to religious education, which is among compulsory subjects in state schools in England, and the reasons behind it according to stakeholders. Religious education policies and approaches developed in England are sometimes presented as models to other countries including Turkey. However, the importance shown to religious education after years of implementation of these policies and approaches has not been explored much in Turkish religious education literature. In order to explore the issue, interviews were conducted with religious education stakeholders in England and related studies were examined. Interviews and related studies reveal that religious education in England has been treated as a minor subject. On the one hand the subject has been marginalised. On the other hand, even those who normally consider religious education as an important subject have been alienated from religious education in state schools due to religious education policies and approaches. Internal problems such as poor provision and unclear purpose and problems such as exclusionist policies and distancing from 'religious' education seemed to be contributory factors. Moreover, insufficient support due to general education policies and external problems like secularisation and materialism also seemed to contribute to this result. These findings should be taken into account in order to better understand religious education policies and approaches applied in England.

Key Words: Religious education, England, Importance of religious education, Religious education approaches.

Summary

In this article, the unimportance attached to religious education, a compulsory subject in state schools in England, and the reasons behind it are explored. There are two reasons why such an exploration is needed. Firstly, religious education policies and approaches developed and applied in England are sometimes presented as models to other countries.¹ Indeed, there is a growing interest from Turkish academics in English religious education², particularly in religious education approaches developed in England such as "phenomenological religious education", "critical religious education" and "gift to the child".³ However, importance attached to religious education after years of implementation of these policies and approaches have not been explored much in Turkish religious education literature. This study, therefore, fills the gap

* Bu makale hazırlanırken, *A Comparative Study of Religious Education Policy in Turkey and England* (2018) adlı doktora tez çalışmamız için yapılan mülakatlardan faydalanılmıştır.

¹ Luce Pépin, *Teaching About Religions in European School Systems: Policy Issues and Trends* (London: Alliance Publishing Trust, 2009).

² Recep Kaymakcan, *Günümüz İngiltere'sinde Din Eğitimi* (İstanbul: DEM, 2004); Fatih Alakuş - Mehmet Bahçekapılı, *Din Eğitimi Açısından İngiltere ve Türkiye* (İstanbul: Ark Kitapları, 2009).

³ Ayşe Demirel Uçan, "İslam Din Eğitimi İçin Alternatif Bir Model: Eleştirel Din Eğitimi Yaklaşımı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018); Cemil Oruç, "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimine Çoğulcu Bir Yaklaşım: 'Gift to the Child'", *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (2013).

in Turkish religious education literature by exploring this issue and contributes to better understanding of English religious education.

Secondly, such an exploration will help us to understand Turkish religious education better. As Sadler argued, by exploring other's educational systems, we can be "better fitted to study and to understand our own".⁴ Indeed, in Turkish religious education literature, there are studies which explored attitudes towards religious education in Turkey⁵ and this study is related to them.

There is a variety of schools in England, including ordinary and religious state schools with varying degrees of flexibility in terms of religious education provision. In this article, the focus is on ordinary state schools which must follow locally agreed syllabuses, whereby must have a non-confessional and multi-faith religious education.

In order to explore the importance of religious education in these state schools, 20 in depth interviews were conducted with various religious education stakeholders in England. The interviewees ranged from academics to representatives of religious, secular and professional organisations and from teachers to state officials. Maximal variation sampling strategy within purposeful sampling was employed to present diverse perspectives on this complex issue.⁶ Studies conducted in England which are related to the issue were also examined.⁷ The data collection and analysis were based on Miles, Huberman and Saldaña's approach to qualitative research.⁸ A computer software programme called MAXQDA 11 (Qualitative Data Analysis Software) was used to organise and analyse the data generated through interviews and related studies.

Interviews and related studies reveal that religious education in state schools in England has been treated as a minor subject. On the one hand the subject has been marginalised. On the other hand, even those who normally consider religious education as important have been alienated from religious education in state schools due to religious education policies and approaches. There seemed different reasons for this result. Internal problems such as poor provision and unclear purpose were mentioned as contributory factors. Some claimed that there is a broad consensus that religious education provision in state schools is poor. Moreover, some participants argued that religious education policies are not inclusive

⁴ George Z. F. Bereday, "Sir Michael Sadler's "Study of Foreign Systems of Education"", *Comparative Education Review* 7/3 (1964): 310.

⁵ Mahmut Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (2013); Mevlüt Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001); İsmail Arıcı, "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008).

⁶ John W. Creswell, *Educational Research: Planning, Conducting, and Evaluating Quantitative and Qualitative Research* (Boston: Pearson, 2012), 207-208.

⁷ Ofsted, *Religious Education: Realising the Potential* (Manchester: Ofsted, 2013); James C Conroy v.dğr., *Does Religious Education Work? A Multi-Dimensional Investigation* (London: Bloomsbury, 2013); Daniel Moulin, "Doubts About Religious Education in Public Schooling", *International Journal of Christianity & Education* 19/2 (2015); Denise Cush, "What Have We Learned from Four Decades of Non-Confessional Multi-Faith Religious Education in England? Policy, Curriculum and Practice in English Religious Education 1969-2013", *Religious Education in a Global-Local World*, ed. Jenny Berglund v.dğr. (Switzerland: Springer, 2016); REC, *A Review of Religious Education in England* (London: Religious Education Council of England and Wales, 2013).

⁸ Matthew B. Miles v.dğr., *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*, 3. Baskı (Los Angeles: Sage, 2014).

enough, that is, they bias in favour of religious groups or Christianity. While others suggested that religious education has moved away from "religion" due to religious education approaches applied. Furthermore, lack of sufficient support and unequal treatment of school subjects led some observers to call religious education: "Cinderella of the curriculum", "third division subject" and "backwater".⁹ What is more, external problems such as secularisation and materialism were also mentioned as contributory factors to the low status of religious education in state schools in England.

It can be argued that even though religious education has been defined and presented as an educational subject instead of a religious one, this was not enough to avert low status in the face of secularisation. The attitudes towards religion directly influenced the attitudes towards religious education, as found by some studies conducted in Turkey.¹⁰ Religious education approaches tasked to modernise the subject also seemed to contribute to the low status by secularising and moving religious education away from religion,¹¹ whereby alienating some religious people. Religious people alienated from religious education in state schools have retreated to alternative places such as home schooling and faith schools to provide better religious education for their children.

It is then important to take these findings into account when religious policies and approaches applied in England are presented as models to other countries. Even though religious education policies and models are not solely responsible for the low status of religious education in England, they seemed to contribute to it.

The article concludes with suggestions on what can be done to raise the status of religious education in state schools. It seems to be important to clarify the aims and purposes of religious education in state schools. Unclear purpose leads to confusion which breeds low status. Religious education should also focus on its subject matter, religion, rather than focusing on topics and issues unrelated to study of religion. Finally, it seems that the importance attached to religion directly influences the status of religious education, even though religious education is described as an educational subject in modern societies.

Öz

Bu makale İngiltere devlet okullarında zorunlu olarak okutulan din eğitimi dersine gösterilen önemi ve bunun sebeplerini paydaşların görüşleri üzerinden incelemektedir. İngiltere din eğitimi politikaları ve İngiltere’de geliştirilen ve uygulanan din eğitimi yaklaşımları zaman zaman Türkiye dâhil birçok ülkeye örnek olarak sunulmaktadır. Ancak, İngiltere’de bu politikaların ve yaklaşımların uygulanması sonucu din eğitimine gösterilen önem ve tutum konusu Türkiye’de yapılan çalışmalarda çok fazla incelenmemiştir. Bu konunun incelenmesi için İngiltere’de din eğitimi paydaşları ile mülakatlar yapılmış ve konu ile ilgili

⁹ F. W. Garforth, "Doubts About Secondary School Scripture", *Religion in Education* 28/2 (1961): 76; Suzanne Newcombe, "Religious Education in the United Kingdom", *The Routledge International Handbook of Religious Education*, ed. Derek Davis - Elena Mikhailovna Miroshnikova (London: Routledge, 2013), 372; John Martin Hull, "Editorial: Religious Education and the National Curriculum", *British Journal of Religious Education* 18/3 (1996): 130.

¹⁰ Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 291.

¹¹ Terence Copley, *Teaching Religion: Sixty Years of Religious Education in England and Wales* (Exeter: University of Exeter Press, 2008), 10-11.

İngiltere'de yapılan çalışmalar incelenmiştir. Paydaşlarla yapılan mülakatlar ve konuyla ilgili çalışmalar ortaya koymaktadır ki İngiltere'de din eğitimi önem verilmeyen bir ders durumundadır. Hatta normal şartlarda din eğitimini önemseyenler bile, uygulanan din eğitimi yaklaşımları ve politikaları yüzünden devlet okullarındaki din eğitimine karşı mesafeli durmaktadır. Bunun ise çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Dersin kötü işlenmesi, amaçlarının net olmaması gibi iç sebepler; devletin izlediği din eğitimi politikalarının dışlayıcı olarak görülmesi ve dersin "din" eğitiminden uzaklaşması gibi problemler bu sonucu ortaya çıkarmış gözükmektedir. Yine bunun yanında, genel eğitim politikaları nedeniyle derse yeterince destek verilmemesi ve son olarak sekülerleşme ve maddileşme gibi sebepler de bu sonuca katkı sağlamış gözükmektedir. Sonuç olarak şu söylenebilir ki, İngiltere'deki din eğitimi politika ve yaklaşımlarının daha iyi anlaşılması için bu sonuçların dikkate alınması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, İngiltere, Din eğitiminin önemi, Din eğitimi yaklaşımları.

GİRİŞ

Hristiyan Batı dünyasında eğitim kilisenin ve din adamlarının çabaları ile halka ulaşmıştır. Kiliseler tarafından açılan okullar yüzyıllar boyunca halkın eğitim alabilecekleri yegâne yerler olmuşlardır.¹² İngiltere'de de eğitim yüzyıllar boyunca kiliseler tarafından sağlanmıştır. Bu okullardaki eğitimin kendisi ve amacı dini olmuştur. Her ne kadar Reformasyon (15 ve 16. yüzyıllarda meydana gelen dini reform) sonrasında dini otoriteye bağlı olmayan okullar açılmaya başlanmışsa da bu okullar yine de Hristiyan temelleri benimsemişler ve din dersleri okutmuşlardır.¹³ Gelişen sanayisi ve dünyanın her yerindeki sömürgeleri ile 20. yüzyılın süper gücü olan Büyük Britanya İmparatorluğu eğitime, Almanya ve Fransa'ya nazaran, geç bir dönemde el atmıştır. İlk devlet okullarının açılması 1870 yılı itibariyle başlamıştır. Yeni kurulan devlet okullarında din dersleri de okutulmuş ancak derslere gösterilen önem tartışma konusu olmuştur.

Bu makalede İngiltere devlet okullarındaki din eğitimi derslerine verilen önem ve bunun sebepleri tartışılacaktır. Bu çalışmanın yapılmasının iki amacı bulunmaktadır. İlk, İngiltere din eğitimi politikaları ve İngiltere'de geliştirilen din eğitimi yaklaşımları başka ülkelere örnek olarak gösterilmektedir.¹⁴ Ülkemizde de İngiltere'deki din eğitimine özel bir ilgi bulunmaktadır.¹⁵ İngiltere'de ortaya çıkan din eğitimi yaklaşımları zaman zaman Türkiye'deki din eğitimine örnek olarak sunulmaktadır.¹⁶ Örneğin Beyza Bilgin, öğrencilerin din derslerinde mezheplerine ve dinlerine göre sınıflara ayırma uygulamasının devrini tamamladığını, artık "mezhepler arası ve dinler arası eğitim veya fenomenolojik din öğretimi" yaklaşımının önem kazandığını iddia etmiştir.¹⁷ İngiltere menşeli olan bu yaklaşımlar İngiltere din eğitimine olan ilgiyi arttırmıştır.

¹² Bk. Richard Aldrich, *An Introduction to the History of Education* (London: Hodder and Stoughton, 1982).

¹³ Bk. Frederick Hadaway Hilliard, *The Teacher and Religion* (Cambridge: J. Clarke, 1963), 13.

¹⁴ Pépin, *Teaching About Religions in European School Systems: Policy Issues and Trends*.

¹⁵ Bk. Kaymakcan, *Günümüz İngiltere'sinde Din Eğitimi*; Alakuş - Bahçekapılı, *Din Eğitimi Açısından İngiltere ve Türkiye*; Cemil Oruç, "İngiltere'de Okul Öncesi ve İlköğretim Okullarında Resmi Din Eğitimi I: Devlet Okulu Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/2 (2013).

¹⁶ Bk. Demirel Uçan, "İslam Din Eğitimi İçin Alternatif Bir Model: Eleştirel Din Eğitimi Yaklaşımı"; Oruç, "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimine Çoğulcu Bir Yaklaşım: 'Gift to the Child'".

¹⁷ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayınları, 2007), 7.

Yukarıda bahsedilen çalışmaların bir kısmı – Kaymakcan, Alakuş ve Bahçekapılı gibi – İngiltere'deki din eğitimini birçok yönden incelerken, bir kısmı ise İngiltere'de ortaya çıkan belli din eğitimi yaklaşımlarını incelemiştir. Alana önemli katkılar sunan bu çalışmalar İngiltere'de din eğitimine gösterilen önem hususuna ise çok fazla değinmemişlerdir. Ancak İngiltere'deki din eğitimi politikalarının ve yaklaşımlarının iyi anlaşılması ancak konunun bütün yönleriyle ele alınmasıyla mümkün olacaktır. İngiltere'de din eğitimine gösterilen önem konusunun incelenmesi bu anlamda önemlidir.

İkinci olarak, böyle bir araştırma Türkiye'deki din eğitimi politikalarının da daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Karşılaştırmalı eğitimci Michael Sadler'in de belirttiği gibi, farklı ülkelerin eğitim politikalarını incelemek ve öğrenmek her şeyden önce kendi eğitim sistemimizi daha iyi anlamamızı ve incelememizi sağlayacaktır.¹⁸ Keza, din eğitimine gösterilen önem konusu Türkiye'de de din eğitimi araştırmalarında değinilen konulardan bir tanesidir. Beyza Bilgin'in 1970'lerde yaptığı çalışmalarda müdür ve öğrencilerin tercihlerine bırakılan seçmeli ve program dışı din derslerinde "başıboşluk" ve "keyfiliğin" olduğu vurgulanmıştır. Bilgin, derslere gereken önemin ve ihtimamın gösterilmesi için programlardaki yerlerinin güçlendirilmesi çağrısını yapmıştır.¹⁹ 1982'de dersin zorunlu olmasında bu ve benzer çağrılarının etkisi olduğu söylenebilir.²⁰ Ancak dersin zorunlu olması da tek başına öğrenci ilgisini çekme konusunda yeterli olmayabilmektedir. Yapılan bazı araştırmalarda öğrencilerin ve ailelerin derse olan ilgi ve tutumları farklı açılardan değerlendirilmiştir.²¹ Değerlendirme kısmında Türkiye'de yapılan bu çalışmalardan da faydalanılmıştır.

Dört bölümden oluşan bu makalede öncelikle İngiltere'de din eğitiminin hukuksal boyutu hakkında bilgi verilecek, ardından araştırmanın yöntemine değinilecektir. Sonrasında ise araştırmanın bulguları ortaya konacak ve değerlendirme yapılarak makale sonuca bağlanacaktır.

1. İNGİLTERE'DE DİN EĞİTİMİNİN HUKUKSAL BOYUTU

İngiltere'de din eğitimi (*religious education*) dersi ilkökul birinci sınıftan lise son sınıfa kadar okutulması zorunlu dersler arasında yer almaktadır. Ancak derslerden muafiyet hakkı da bulunmaktadır.²² 18 yaşından küçük öğrenciler ailelerinin izniyle, 18 yaş üstü öğrenciler ise kendi istekleri ile dersten muafiyet talep edebilmektedirler. Muafiyet talep edilirken herhangi bir sebep sunmak zorunlu değildir, ancak dersten tamamen mi yoksa kısmen mi muaf olunmak istendiği belirtilmelidir.²³

¹⁸ Bereday, "Sir Michael Sadler's "Study of Foreign Systems of Education"", 310.

¹⁹ Beyza Bilgin, "Liselerde Din Bilgisi Eğitiminin Bugünkü Durumu", 50. Yıl, ed. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973), 280; Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, 83.

²⁰ Bk. Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2004), 271-323.

²¹ Fatih Çakmak, "Lise Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programlarına Yönelik Tutumlarını Etkileyen Faktörler", *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 11/4 (2018); Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi"; Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları"; Arıcı, "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları"; Nurullah Altaş, "Öğrenci Velilerinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Karşı Tutum Düzeylerinin Dini Tutum Düzeyleriyle İlişkisi (Ön Araştırma)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2004).

²² U.K. Parliament, *School Standards and Framework Act 1998 Chapter 31* (London: The Stationery Office, 1998).

²³ Bk. Robert Long, "Religious Education in Schools (England)", erişim: 31.10.2018 <http://researchbriefings.parliament.uk/ResearchBriefing/Summary/CBP-7167#fullreport>.

Din eğitimi dersi "temel müfredat" (*core curriculum*) içerisinde yer almakta ancak ulusal müfredat (*national curriculum*) içerisinde yer almamaktadır. Bunun sonucu olarak dersin müfredatı ulusal olarak değil yerel otoritelerce oluşturulan Yerel Mutabık Müfredat Konferansları (*Locally Agreed Syllabus Conferences*) yoluyla belirlenmektedir. İngiltere'de şu an 174 farklı din eğitimi müfredatı bulunmaktadır.²⁴ Müfredatı oluşturan konferansın 4 komitesi bulunmaktadır: 1) İngiltere Kilisesi temsilcileri, 2) diğer Hristiyan mezhep ve dinlerin temsilcileri, 3) öğretmen temsilcileri ve 4) yerel otorite temsilcileri. Her komitenin çıkacak olan müfredatı veto etme hakkı olduğu hesaba katılırsa, müfredat hazırlamada dini temsilcilerin, özellikle de İngiltere Kilisesi temsilcilerinin önemli bir gücü vardır.

Bu konferanslar din eğitimi müfredatını hazırlarken 1988 Eğitim Reformu Kanunu'nun 8. maddesinde belirtilmiş hususlara uymak zorundadırlar. Yasaya göre yerel müfredatlar "Büyük Britanya'nın dini geleneklerinin genel olarak Hristiyanlık olduğunu yansıtmaması [ve] aynı zamanda ülkede temsil edilen diğer dinlerin öğretimi ve pratiklerini dikkate alması" gerekmektedir.²⁵ Robert Jackson'a göre, bu madde gereği yerel müfredatları takip eden devlet okullarındaki din eğitimi çok-dinli ve herhangi bir dini benimsetmeyi amaçlamayan bir ders haline gelmiştir.²⁶

İngiltere'de yerel müfredatları uygulamak zorunda olmayan devlet okulları da bulunmaktadır. Örneğin, devlet destekli dini okulların bir kısmı bu hakka sahip olup kendi müfredatlarını kendileri belirlemektedir. Yukarıda zikredilen 1988 Eğitim Reformu Kanunu'nun 8. maddesine de uymak zorunda olmayan bu okullar, yasal olarak dini benimsetme amaçlı doktriner din eğitimi yapabilmektedirler.²⁷ Bu makalede ise devlet okullarındaki din eğitimi ile kastedilen, kendi müfredatını belirleyen devlet destekli dini okullar değildir. Kasıt, 1988 Eğitim Reformu Kanununun 8. maddesine uygun olarak hazırlanan yerel müfredatları takip eden devlet okullarıdır.

2. YÖNTEM

Bu çalışmada iki farklı kaynak kullanılmıştır. İlk olarak İngiltere'de din eğitiminin paydaşları ile mülakatlar yapılmıştır. Din eğitimi politikalarının din eğitimi paydaşları gözüyle incelendiği bu çalışmada, incelenen konulardan biri de din eğitimine gösterilen önem olmuştur. Bunun için din eğitiminin paydaşlarına din eğitimine gösterilen önem, öğrencilerin ve ailelerin tutumları ve bunları ortaya çıkaran sebepler hakkında sorular sorulmuştur. Etik sebeplerden dolayı mülakat yapılanların isimleri burada açıklanmamıştır. Ancak araştırmanın bulgularına arka plan sunması açısından bu paydaşların kurum ve görevleri belirtilmiştir. Toplam 20 mülakat yapılmıştır. Mülakat yapılanların 7 tanesi dini ve seküler kurumların temsilcileridir. Bu kurumlar şunlardır:

²⁴ Commission on Religion and Belief in British Public Life, *Living with Difference: Community, Diversity and the Common Good* (Cambridge: The Woolf Institute, 2015), 133.

²⁵ U.K. Parliament, *Education Reform Act 1988 Chapter 40* (London: The Stationery Office, 1988). Orijinal hali '*shall reflect the fact that the religious traditions in Great Britain are in the main Christian whilst taking account of the teaching and practices of the other principal religions represented in Great Britain.*'

²⁶ Robert Jackson, "Religious Education in England: The Story to 2013", *Pedagogiek* 33/2 (2013): 125.

²⁷ Long, "Religious Education"; Robert Long - Paul Bolton, "Faith Schools in England: FAQs", erişim: 25.02.2019 <http://researchbriefings.parliament.uk/ResearchBriefing/Summary/SN06972#fullreport>.

- İngiltere Kilisesi (*Church of England, CoE*) (1CoE; 2CoE)²⁸
- Katolik Kilisesi (*Catholic Church*) (3CC)
- Britanya Hümanist Birliği (*British Humanist Association*) (4BHA)
- Yahudi Liderlik Konseyi (*Jewish Leadership Council*) (5JLC)
- Britanya Müslüman Konseyi (*Muslim Council of Britain*) (6MBC)
- Şii Al-Khoei Vakfı (*Al-Khoei Foundation*) (7AKF).

Bu dini ve seküler grup temsilcilerinin yanında İngiltere'de din eğitimi üzerine kurulmuş kurum ve kuruluşların üst düzey yöneticileri ile de görüşmeler yapılmıştır. Görüşme yapılan kişilerin kurumları şunlardır:

- Din ve Eğitim Üniversite Öğreticileri Birliği (*Association of University Lecturers in Religion and Education; AULRE*) (8AULRE)
- Din Eğitimi Daimi Danışma Konseyi Ulusal Birliği (*National Association of Standing Advisory Councils on Religious Education; NASACRE*) (9NASACRE)
- Din Eğitimi Öğretmenleri Ulusal Birliği (*National Association of Teachers of Religious Education; NATRE*) (10NATRE)
- İngiltere ve Galler Din Eğitimi Konseyi (*Religious Education Council of England and Wales; REC*) (11REC).

Bunun dışında 5 akademisyenle (12A; 13A; 14A; 15A; 16A), 2 öğretmenle (17T; 18T) ve din eğitimi ile sorumlu 2 üst düzey devlet görevlisi (19SO; 20SO) ile görüşmeler yapılmıştır.

İkinci olarak ise bu mülakatların yanında, İngiltere'de din eğitimi ile ilgili yazılan raporlar ve akademik araştırmalar taranmıştır. Bütün bu kaynaklar Miles, Huberman ve Saldaña'nın nitel analiz metoduyla toplanmış ve analiz edilmiştir.²⁹ Görüldüğü üzere araştırma İngiltere din eğitimi paydaşları ile yapılan 20 mülakata ve konuyla ilgili çalışmaların taranmasına dayanmaktadır. Bu anlamda yapılan araştırmanın sınırlılıkları mevcuttur. Ancak mülakatlarda "amaçlı örnekleme" yöntemlerinden "maksimum çeşitlilik" uygulanmıştır. Bu şekilde dini gruplardan seküler gruplara, öğretmenlerden akademisyenlere kadar farklı seslere yer verilerek bu sınırlılık azaltılmaya çalışılmıştır.³⁰ Mülakatlardan ve ilgili çalışmalardan elde edilen data MAXQDA11 isimli program kullanılarak kodlanmış ve kategoriler oluşturulmuştur. Bu kategoriler, gerekli yerlerde katılımcıların kendi sözleri doğrudan verilerek ve konu üzerinde farklı görüşler yansıtılarak yazıya dökülmüştür.³¹

²⁸ Görüşme yapılan kişilere kodlar verilmiştir. Öncelikle her mülakat yapılan kişiye 1'den 20'ye bir numara verilmiştir. Ayrıca numaraların yanına kişinin kurum ya da uzmanlığı ile ilgili harfler konulmuştur. Dini, seküler ve profesyonel kurumların İngilizce baş harfleri kullanılmış, akademisyenler için A (*Academic*); öğretmenler için T (*Teacher*) ve devlet görevlileri için SO (*State Official*) kullanılmıştır.

²⁹ Miles v.dğr., *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*.

³⁰ Creswell, *Educational Research: Planning, Conducting, and Evaluating Quantitative and Qualitative Research*, 207-208.

³¹ Miles v.dğr., *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*.

3. BULGULAR

İngiltere’de din eğitimi dersi hukuki olarak zorunlu derslerden bir tanesidir. Ancak dersin zorunlu olması, aynı zamanda önem verilen bir ders olduğu anlamına gelmemektedir. Yapılan mülakatlar ve incelenen çalışmalar göstermektedir ki İngiltere’de Din eğitimi önem verilmeyen bir ders durumundadır. Bunun ise farklı sebepleri bulunmaktadır. Kuşkusuz bu sebepler iç içe geçmiş ve birbiri ile bağlantılı haldedir. Ancak burada bulguların sunumunu kolaylaştırmak amacıyla 4 başlık kullanılacaktır: 1) İç Sorunlar 2) Din Eğitimi Politikaları ve Yaklaşımları 3) Genel Eğitim Politikaları ve 4) Sekülerleşme ve Maddiyatçılık.

3.1. İç Sorunlar

İç sorunlar ile kastedilen din eğitimi derslerinin kötü işlenmesi, hedeflerin tam net olmaması ve çocukların dini ilgi ve ihtiyaçlarının gözetilmemesi problemleridir. Örneğin, paydaşların zikrettiği problemlerden bir tanesi dersin kötü işlenmesidir. Kuşkusuz burada dersin iyi ya da kötü işlenmesinin nasıl değerlendirildiği muğlaktır. Yine de, örneğin, İngiltere Ulusal Seküler Derneği (*National Secular Society*) din eğitimi derslerinin "kötü" işlendiği yönünde ülkede "geniş bir mutabakat" bulunduğunu iddia etmiştir.³² Görüşme yapılan İngiltere Kilisesi temsilcisi (1CoE) ise öğrencilerin dersleri "sıkıcı" bulunduğunu iddia etmiştir.

Ulusal Seküler Derneğine göre din eğitiminin kötü olarak işlenmesinin bir sebebi bu dersin "hedefinin belirsiz" olmasıdır.³³ Dersin hedeflerinin tam net olmadığı konusu başka kaynaklar tarafından da desteklenmektedir. Örneğin, İngiltere’de okulları denetlemekle görevli Ofsted’in 2013 tarihli son din eğitimi raporu, din eğitimi öğretmenlerinin tam olarak ne yaptıklarını ve neye ulaşmak istediklerini bilmedikleri vurgulamıştır. Bu yüzden de din eğitimi derslerinin kalitesinin genelde düşük olduğunu belirtmiştir. Çözüm olarak ise "din eğitiminin hedef ve amaçlarının aydınlığa kavuşturulması" önerisini sunmuştur.³⁴

Ancak, İngiltere’de din eğitiminin hangi amaçlar doğrultusunda yapılması gerektiği konusu, diğer bütün ülkelerde olduğu gibi, tartışmalı bir konudur. Ülkede uzun süredir din eğitiminin iki amaç üzerine kurulu olduğu kabul edilmektedir. "Attainment targets" (ulaşılacak amaçlar) olarak adlandırılan bu iki amaç din hakkında öğrenme (*learning about religion*) ve dinden öğrenmedir (*learning from religion*).³⁵ Din hakkında öğrenme dinin doğasını, inançlarını, hayat tarzını, kaynaklarını, pratiklerini ve kendini ifade ediş tarzını öğretmeyi amaçlamaktadır. Dinden öğrenme ise, çocukların öğrendikleri hakkında düşüncelerini, hayata geçirmelerini ve kendi din ile ilgili sorularına cevaplar bulmalarını kapsamaktadır.³⁶

Buna mukabil bazı akademik çalışmalar, bu iki amaçla neyin kastedildiği konusunda öğretmenlerin kafalarının net olmadığını iddia etmişlerdir.³⁷ Araştırma çerçevesinde mülakat yapılan Ofsted’in din eğitimi raporunu hazırlayan yöneticisi ise bu iki amaçtan sorunlu olanın

³² National Secular Society, "Religious Education", erişim: 26.11.2018 <http://www.secularism.org.uk/uploads/religious-education-briefing-paper.pdf>.

³³ National Secular Society, "Religious Education", 5.

³⁴ Ofsted, *Religious Education: Realising the Potential*, 7.

³⁵ QCA, *Religious Education: The Non-Statutory National Framework* (London: The Qualifications and Curriculum Authority, 2004), 11, 34.

³⁶ QCA, *Religious Education: The Non-Statutory National Framework*, 11.

³⁷ Bk. Geoff Teece, "Is It Learning About and From Religions, Religion or Religious Education? And Is It Any Wonder Some Teachers Don't Get It?", *British Journal of Religious Education* 32/2 (2010).

ikincisi olduğunu ifade etmiştir (20SO). Katılımcıya göre, bazı öğretmenler bu ikinci hedefi (dinden öğrenme) çocukları daha iyi dindar yapma amacı olarak değerlendirmektedir. Bu ise, katılımcıya göre, din eğitimi amacından saptırmaktır. Kendisi çözüm olarak ise dinden öğrenme hedefinin tamamen kaldırılması gerektiğini belirtmiştir (20SO). Ancak bu teklife özellikle İngiltere Kilisesi temsilcileri karşı çıkmıştır. Bu katılımcılar ikinci amacın – yani dinden öğrenmenin – kaldırılmasıyla din eğitiminin kuru bir bilgi aktarımı dersi haline geleceğini iddia etmişlerdir (1CoE; 2CoE).

Din eğitimine yöneltilen bir diğer eleştiri ise bu derslerin çocukların ilgi ve ihtiyaçlarını gözlememesidir. İngiltere'de din eğitiminin çocukların ilgilerini çeken konuları içermediği hususu eskilerden beri tartışılmalıdır. 1960'ların başında Loukes yaptığı çalışma sonucunda öğrencilerin din eğitimi "çocukça" bulduklarını ve din eğitiminin kendi hayatlarıyla ilgisi olmadığından yakındıklarını ortaya koymuştur.³⁸ Bu sebeple, İngiltere din eğitimine son 50 yılda en büyük etkiyi yapacak olan fenomenolojik din eğitiminin amaçlarından bir tanesi çocukların ilgi ve ihtiyaçlarını gözleterek din eğitimi yapmak olmuştur.³⁹ Ancak Barnes ve Kay'a göre fenomenolojik din eğitimi yaklaşımı da çocukların ilgisini ve ihtiyaçlarını gözlemek hususunda başarılı olamamıştır.⁴⁰

NASACRE temsilcisi kendisinin din eğitimi ile ilgili bir iş yaptığını söylediğinde insanların genelde ilk tepki olarak "çocuklar dine ilgi gösteriyor mu?" diye sorduklarını ifade edip şunları söylemiştir (9NASACRE):

Çocuklar öğretmenlerinin din eğitiminde kendilerine sorduğu sorulara ilgi duymuyorlar. Bence çocukların dini sorulara, dini bilgilere, dünya ne zaman başladı [gibi] sorulara ilgileri var. Fakat öğretmenlerin farklı bir ajandası var. Onlar [sadece] Buda ne zaman doğdu [gibi] şeyleri öğretmeye çalışıyorlar.

Ulusal Seküler Derneği yapılan bir ankete dayanarak, kötü ve ilgi çekmeyen ders işlenişi nedeniyle çocukların din eğitimi müfredattaki "en faydasız ders" olarak seçtiğini belirtmiştir.⁴¹ 2018 yılında yapılan bir çalışmada da benzer bir sonuç çıkmıştır. Bu çalışmaya göre din eğitimi öğrencilere göre "en az önemli" (*the least important*) derslerden bir tanesidir.⁴² Hatta bazı öğrencilerin başka derslere çalışabilmek için din eğitimi dersinden kendilerini muaf tuttukları tespit edilmiştir.⁴³ Başka bir çalışmada ise öğrencilerin en önemsiz ders olarak din eğitimi seçtikleri, dersi gülüp eğlendikleri bir dinlenme zamanı olarak gördükleri iddia edilmiştir. Araştırmayı yapan ve "din eğitimi çalışıyor mu?" (*Does religious education work?*) sorusuna cevap aramaya çalışan Conroy ve arkadaşları son tahlilde şu sonuca ulaşmışlardır:

³⁸ Harold Loukes, *Teenage Religion: An Inquiry Into Attitudes and Possibilities Among British Boys and Girls in Secondary Modern Schools* (London: SCM Press, 1961), 150.

³⁹ Schools Council, *Working Paper 36: Religious Education in Secondary Schools* (London: Evans/Methuen, 1971).

⁴⁰ L. Philip Barnes - William K. Kay, "Developments in Religious education in England and Wales (Part 2): Methodology, Politics, Citizenship and School Performance", *Themelios* 25/3 (2000).

⁴¹ National Secular Society, "Religious Education", 6.

⁴² Matthew Smith, "English, Maths, Science and Computing are the most important school subjects", erişim: 12.04.2019 <https://yougov.co.uk/topics/politics/articles-reports/2018/02/15/english-maths-science-and-computing-are-most-impor>.

⁴³ Bk. David Lundie, "Religious Education and the Right of Withdrawal", erişim: 26.11.2018 <https://davidlundie.files.wordpress.com/2018/04/report-on-re-opt-out-wcover.pdf>.

Eğer din eğitiminin amacı rahatlatmak ve güldürmekse, o zaman [söylenebilir ki] bu ders oldukça iyi çalışmaktadır.⁴⁴

3.2. Din Eğitimi Politikaları ve Yaklaşımları

Katılımcılara göre din eğitimi sadece kötü işlendiği için önemsiz hale gelen bir ders değildir. Aksine, normal şartlarda din eğitimine büyük önem atfeden kişi ve gruplar dahi devlet okullarındaki mevcut din eğitimine karşı olumsuz bir tutum içindedirler (Örn. 3CC). Bunun en önemli sebebi ise izlenen din eğitimi politikaları ve bu din eğitimi politikalarının bir parçası olan din eğitimi yaklaşımlarıdır.

Bazı katılımcılar devletin din eğitimi politikalarını belirlerken farklı sesleri yeterince dikkate almadığını vurgulamışlardır (5JLC; 6MBC). Yahudi temsilci, din eğitimi politikaları belirlenirken istişare sürecinin işlediğini, diğer dini gruplarla birlikte kendilerinin de fikirlerinin sorulduğunu belirtmiştir. Ancak bunu belirttikten hemen sonra şu tespiti de paylaşma ihtiyacı hissetmiştir: "Peki bu [istişare süreci politikada] bir değişikliğe sebep oluyor mu? Hayır!" (5JLC). Katılımcıya göre politikalar istişare sürecine geçilmeden evvel zaten belirlenmiş oluyor. Bunun sonucu olarak ise istişare süreci sonuca müessir olmayan adeta boşa yapılmış bir süreç olarak kalıyor.

Bunun yanı sıra bazı katılımcılar ise devletin din eğitimi politikalarını belirlerken "yanlış" kişi ve kurumlara danıştığından yakınmaktadır (2CoE; 4BHA). Ancak buradaki "yanlış" kişi ve kurumların kimler olduğu hususu katılımcıdan katılımcıya değişiklik arz etmektedir. Örneğin Britanya Hümanist Birliği temsilcisi, din eğitimi müfredatlarının belirlenmesinde dini gruplara çok fazla yer ve güç verilmesinin yanlış olduğunu iddia etmiştir. Katılımcıya göre, sekülerleşme sonucu artık İngiltere'de dinin bir "azınlık aktivitesi" haline gelmesine rağmen, din eğitimi müfredatlarının hala dini gruplar tarafından dizayn edilmesi yanlış bir yaklaşımdır (4BHA). Ulusal Seküler Birliği de şu anki din eğitimi politika ve müfredatlarını "zamanı geçmiş ve tamamen yetersiz" olarak nitelemiştir.⁴⁵

Ancak İngiltere'de din eğitimi politikalarından ve yaklaşımlardan rahatsız olanlar sadece seküler ve hümanist gruplar değildir. Akademik çalışmalarda genellikle İngiltere'deki din eğitimi çok-dinli (*multi-faith*) ve herhangi bir dini benimsetmeyi amaçlamayan (*non-confessional*) bir ders olarak kabul edilse de⁴⁶, her grup bu şekilde düşünmemektedir. Örneğin, bazı Hristiyan, Yahudi ve Müslüman temsilciler dersi fazla seküler bulurken (2CoE; 6MBC); seküler temsilci dersi fazla dine dayalı bulmaktadır (4BHA). Yine, Müslüman katılımcılar dersin Hristiyan temelleri üzerine bina edilmesinden rahatsız olurken (6MBC; 7AKF); Hristiyan temsilciler din eğitimi derslerinde çok fazla dine yer verilip Hristiyanlığın es geçilmesinden yakınmaktadırlar (1CoE; 2CoE; 3CC).

Örneğin iki Müslüman katılımcı da din eğitimi derslerinde Hristiyanlığa çok yer ayrılmasından rahatsızdır. Britanya Müslüman Konseyi temsilcisi çocukların daha küçük yaşta İslam'ı öğrenmeden Hristiyanlığı öğrenmelerinin problem oluşturduğunu belirtmektedir. Hatta

⁴⁴ Conroy v.dğr., *Does Religious Education Work?*, 226.

⁴⁵ National Secular Society, "Religious Education Must be Reformed before Ending Parental Opt-out", erişim: 26.11.2018 <http://www.secularism.org.uk/news/2016/05/nss--religious-education-must-be-reformed-before-ending-parental-opt-out>.

⁴⁶ Jackson, "Religious Education in England: The Story to 2013".

bunun alttan alta bir "beyin yıkama" (*indoctrination*) olduğunu iddia etmektedir (6MBC). Diğer Müslüman temsilcisi de öğrencilerinin tamamı Müslüman olan devlet okullarında dahi Hristiyanlığın Müslümanlıktan daha çok öğretildiğine değinerek bunun değişmesi gerektiğini belirtmektedir (7AKF).

Her ne kadar yasalarda müfredatın kaçta kaçının Hristiyanlığa ayrılması gerektiği açık olarak belirtilmese de birçok yerel müfredat dersin yüzde 60'lık kısmını Hristiyanlığa ayırmaktadır. Görüşme yapılan İngiltere Kilisesi temsilcisi (1CoE) ise bunun olması gereken bir durum olduğunu iddia etmiştir. Ülkenin kahir ekseriyetinin ve kültürünün Hristiyan temelli olmasını ise buna dayanak olarak göstermiştir. Ancak bu görüldüğü üzere Müslüman temsilciler tarafından eleştirilmektedir.

Eleştirilen bir başka husus ise din eğitiminde çok fazla sayıda dinin öğretildiğidir. İngiltere Kilisesi temsilcisi (2CoE) din eğitiminin birçok dini öğretebilmek için tematik öğretme biçimini benimsediğini belirtmektedir. Bunun sonucunda ise çocukların akıllarının karıştığını, her dinden bir şeyler bildiklerini ama hangi inancın hangi dine ait olduğunu bilmediklerini iddia etmiştir (2CoE). Fenomenolojik din eğitimi yaklaşımı ile birlikte yaygınlaşan tematik öğrenmede dinler tematik konular etrafında incelenmektedir. Örneğin ibadet konusu etrafında farklı dinlerin ibadet anlayışı ele alınmaktadır. Ancak bu öğretimin sonucunda çocukların öğrendikleri bilgileri karıştırdıkları iddia edilmektedir.⁴⁷

İngiltere'de din eğitiminin fazla sekülerleştiği eleştirisi de katılımcılar tarafından dile getirilmiştir (5JLC; 6MBC; 7AKF; 15A; 16A). Britanya Müslüman Konseyi temsilcisine göre din eğitiminde çocuklara şu tarzda sorular sorulmaktadır: "Eğer tanrı varsa, neden bu kadar çok kötülük var?". Katılımcıya göre bu şekilde sorularla çocukların kafasında tanrıya karşı şüpheler uyandırılmakta, din eğitimi aslında bir tanrı eleştirisine dönüşmektedir. Katılımcıya göre bu şekilde din eğitimi aslında "din hakkında seküler bir perspektifin gelişmesini teşvik etmektedir". Seküler perspektif ise katılımcıya göre "dinden şüphe" ve "din hakkında olumsuz duygular" üzerine kuruludur (6MBC).

İki akademisyen katılımcıya göre ise din eğitimi de dâhil bütün okul eğitiminde çocuklara inanç ve gerçek (*belief-fact*) ayrımı benimsetilmektedir. Buna göre çocuklara bilimsel bilgiler "gerçek" ve "geçerli" olarak öğretilmekte, inancın ise "sübjektif, kişisel, karmaşık ve güvenilmez" olduğu hissettirilmektedir. Bu şekilde ise bilimsel bilgi kutsanırken, inançlar herkese göre değişen, kişisel, önemsiz duygularmış muamelesi görmektedir (15A; 16A). Bir akademisyene göre bu "beyin yıkama (...) oldukça seküler bir toplum ortaya çıkarmıştır" (15A).

Bunun yanında, araştırmaya katılan katılımcıların eleştirdiği bir diğer nokta ise din eğitimi dersinin artık "din" eğitiminden uzaklaşmasıdır. Buna göre, dinin öğretimi belli temaların öğretilmesine hapsedilmektedir. Bunun sonucu olarak da önem arz eden veya tartışmalı bazı dini konular öğretim konusu yapılmamaktadır (4BHA; 6MBC; 17T; 18T; 19SO). Bu vaziyetten özellikle öğretmenler şikâyetçi gözükmektedir. Buna mukabil diğer taraftan ise din ile alakalı olmayan birçok konu din eğitimi dersinde işlenmektedir (20SO). Bazı

⁴⁷ Bk. John Burn - Colin Hart, *The Crisis in Religious Education* (London: Educational Research Trust, 1988); Robert Orme, "R*****us Education: How RE Lost its Soul", erişim: 31.10.2018 <http://www.reonline.org.uk/news/think-piece-rus-education-how-re-lost-its-soul-david-ashton/>.

araştırmacılara göre bunun yapılmasındaki amaç din eğitimi modern zamana uydurma çabasıdır.⁴⁸ Britanya Müslüman Konseyi temsilcisine göre din eğitimi derslerinde dinlerin doğruluk iddialarına ve diğer dinleri geçersiz görmelerine yer verilmeyerek aslında dinler "sekülerlik kutusuna" hapsedilmektedir (6MBC). Ancak bazı katılımcılar ise din eğitimi derslerinde dinin savaşı ve radikalleşmeye sebep olan yönlerinin de işlenmediğini belirterek, aslında bu şekilde dinlerin "şirin" gösterilmeye çalışıldığını iddia etmişlerdir (4BHA).

Dini temsilcilere göre yerel müfredatı takip eden devlet okullarındaki din eğitiminin yetersizliği ve sekülerleşmesi aileleri farklı çözümler bulmaya itmiştir (3CC; 5JLC; 6MBC; 7AKF). Örneğin bazı aileler, çocuklarını devlet okullarından alıp evde eğitim (*home schooling*) yapmak suretiyle dini bir çizgide eğitmeye çalışmaktadırlar.⁴⁹ Yine bazı aileler daha iyi bir din eğitimi ümidiyle dini okulları tercih etmektedirler. Katolik Kilisesi temsilcisi yerel müfredatı takip eden okullardaki din eğitimi derslerinde din ile ilgili kuru bilgilerin verildiği ve din ile yakın ilişki kurulamadığı eleştirilerini yapmıştır. Temsilciye göre bu sebeplerle birçok dindar aile dini okulları tercih etmektedir (3CC). Aynı husus Yahudi ve Müslüman temsilciler tarafından da dile getirilmiştir (5JLC; 6MBC; 7AKF).

Eleştirilen bir başka husus ise din eğitiminin diğer derslerden ayrı bir ders gibi algılanmasına sebep olan din eğitimi politikalarıdır (4BHA; 8AULRE; 10NATRE; 12A; 13A; 20SO). Din eğitimi yerel düzeyde müfredatı belirlenen tek derstir. Yine din eğitimi okullarda muafiyet hakkı tanınan iki dersten bir tanesidir (diğeri Cinsellik ve İlişkiler Eğitimi –*Sex and Relationships Education*– dersidir). Katılımcılara göre bu gibi politikalar din eğitimi dersinin diğer dersler gibi olmadığı, farklı bir ders olduğu imajını doğurmaktadır. Bu ise din eğitimi dersinin diğer derslerden daha önemli olduğu algısını doğurabildiği gibi, aksine diğer derslerden daha önemsiz olduğu algısına da sebep olabilmektedir.⁵⁰

Bütün bunlara ilaveten, katılımcıların önemli bir kısmı din eğitimi müfredatlarının yerelde hazırlanmasının dersin önemini ve kalitesini düşürdüğünü de belirtmişlerdir (4BHA; 8AULRE; 10NATRE; 12A; 13A; 19SO; 20SO). Mülakat yapılan bir akademisyen ulusal müfredata sahip olan bir din eğitiminin "okullar, öğretmenler ve müfettişler tarafından çok daha fazla ciddiye alınacağını" belirtmiştir (12A). Aynı husus son dönemde yazılan bazı din eğitimi raporlarında da gündeme getirilmiştir.⁵¹ Ancak ulusal müfredata karşı eleştirel sesler de bulunmaktadır. Mesela, Din Eğitimi Daimi Danışma Konseyi Ulusal Birliği temsilcisi ulusal müfredata sahip olan bir çok dersin de yeteri kadar ciddiye alınmadığını belirtmiştir.

⁴⁸ Bk. Copley, *Teaching Religion*, 10-11; Rob Freathy - Stephen G. Parker, "Secularists, Humanists and Religious Education: Religious Crisis and Curriculum Change in England, 1963–1975", *History of Education: Journal of the History of Education Society* 42/2 (2013): 246-247; Moulin, "Doubts About Religious Education in Public Schooling", 135-136.

⁴⁹ Bk. Barbara Burke, *Home Education: The Experience of Parents in a Divided Community* (Doktora Tezi, Institute of Education, University of London, 2007); Farah Ahmed, "Tarbiyah for Shakhshiyah (Educating for Identity): Seeking Out Culturally Coherent Pedagogy for Muslim Children in Britain", *Compare: A Journal of Comparative and International Education* 42/5 (2012).

⁵⁰ Bk. Conroy v.dğr., *Does Religious Education Work?*, 5.

⁵¹ Bk. Commission on Religion and Belief in British Public Life, *Living with Difference*, 37; Adam Dinham - Martha Shaw, "RE for REal: The Future of Teaching and Learning about Religion and Belief", erişim: 31.10.2018 <https://www.gold.ac.uk/media/documents-by-section/departments/research-centres-and-units/research-units/faiths-and-civil-society/REforREal-web-b.pdf>; Charles Clarke - Linda Woodhead, "A New Settlement Revised: Religion and Belief in Schools", erişim: 28.11.2018 <http://faithdebates.org.uk/wp-content/uploads/2018/07/Clarke-Woodhead-A-New-Settlement-Revised.pdf>.

Katılımcıya göre, ulusal müfredata sahip olmanın din eğitime önemli bir katkısı olmayacaktır (9NASACRE). Bunun yanında, özellikle dini temsilciler ulusal bir müfredatı tercih etmediklerini belirtmektedirler (1CoE; 2CoE; 3CC). Çünkü şu anki sistemde müfredat belirleme konusunda okullara, özellikle de dini okullara, önemli bir esneklik tanınmaktadır. Ülkedeki bazı devlet destekli dini okullar kendi din eğitimi müfredatlarını kendileri hazırlamakta, böylelikle doktriner bir din eğitimi imkânı devam etmektedir. Olası bir ulusal din eğitimi müfredatıyla ise bu esnekliğin ortadan kalkmasından endişe edilmektedir. Bunun için örneğin İngiltere Kilisesi okullara esneklik tanımayan ulusal bir din eğitimi müfredatına karşı olduğunu belirtmiştir.⁵²

3.3. Genel Eğitim Politikaları

Yapılan araştırmalara göre din eğitimi en az devlet desteği alan, alanında yetişmiş uzman öğretmene en az sahip olan ve hizmet içi eğitim için en az pay ayrılan derstir.⁵³ Bu politikalarından anlaşılmaktadır ki İngiltere devleti için din eğitimi diğer derslerden daha önemsiz bir derstir.

Din eğitiminin diğer dersler içerisindeki bu görece daha önemsiz konumunu anlatmak için din eğitimcileri derse bazı adlar bile takmışlardır. Bunlardan en meşhuru, Garforth'un 1961 yılında din eğitiminin okullardaki düşük statüsünü anlatmak için kullandığı "müfredatın Külkedisi" (*the Cinderella of the curriculum*) ifadesidir.⁵⁴ Buna göre ders hayata zaten dezavantajlı başlamış, sonrasında ise her kesim tarafından itilip kakılmıştır. Newcombe ise din eğitiminin okulun "üçüncü lig dersi" (*third division subject*) olduğunu belirtmiştir.⁵⁵ Hull'a göre ise din eğitimi okulun "mahrumiyet" (*backwater*) bölgesidir.⁵⁶ Yapılan mülakatlarda da bu husus dile getirilmiştir. Britanya Müslüman Konseyi temsilcisi din eğitiminin diğer derslere nazaran yerini şöyle değerlendirmiştir (6MCB):

Bu ülkede, derslerin bir nevi hiyerarşik bir düzeni var ve korkarım din eğitimi [bu hiyerarşide] yükseklerde yer almıyor. Aftlarda bir yerlerde bulunuyor.

Din eğitimi dersinin eğitim sisteminde kötü bir yerde olmasının bir göstergesi de dersin uzman olmayan kişiler tarafından öğretilmesidir.⁵⁷ Bir rapora göre ortaöğretimde din eğitimi derslerine giren öğretmenlerin yüzde elliden fazlası din eğitimi ile ilgili herhangi bir yeterliliğe veya uzmanlığa sahip değildir. Rapora göre bu "kabul edilemez bir durumdur".⁵⁸

Uluslararası ve ulusal test ve sınavların din eğitimini olumsuz etkilediği de iddia edilmiştir (3CC; 8AULRE; 13A). Burada eleştirilen uluslararası testlerden bir tanesi PISA (*Programme for International Student Assessment*) sınavıdır. Üç dersi (okuma, fen ve matematik)

⁵² Derek Holloway, "Not just an optional extra –RE that prepares children for life in the 21st Century", erişim: 05.11.2018 <https://www.facebook.com/notes/church-of-england/not-just-an-optional-extra-re-that-prepares-children-for-life-in-the-21st-centur/10154801665363143/>.

⁵³ Bk. Cush, "What Have We Learned", 64-65.

⁵⁴ Garforth, "Doubts About Secondary School Scripture", 76.

⁵⁵ Newcombe, "Religious Education in the United Kingdom", 372.

⁵⁶ Hull, "Editorial: Religious Education and the National Curriculum", 130.

⁵⁷ National Secular Society, "Religious Education", 5-6.

⁵⁸ APPG, RE: *The Truth Unmasked: The Supply of and Support for Religious Education Teachers. An Inquiry by The All Party Parliamentary Group on Religious Education* (London: Religious Education Council of England and Wales, 2013), 4.

ölçen bu sınavın diğer dersleri olumsuz olarak etkilediği iddia edilmiştir. Örneğin, Din ve Eğitim Üniversite Öğreticileri Birliği temsilcisi, siyasilere bu sınavda daha iyi skorlar elde edebilmek için bu dersleri önceleyip diğer dersleri görmezden geldiğini iddia etmiştir (8AULRE).

Benzer şekilde, İngiltere ve Galler Din Eğitimi Konseyi temsilcisi de İngiltere'de uygulanan okul başarı değerlendirme sistemini eleştirmektedir. İngiliz Bakaloryası (*English Baccalaureate; EBacc*) diye adlandırılan sistem okulların başarılarını ölçerken o okul öğrencilerinin İngilizce, Matematik, Tarih ya da Coğrafya, Fen ve Dil puanlarına bakmaktadır.⁵⁹ Katılımcı bu durumun din eğitimi için yarattığı olumsuz durumu şu sözlerle anlatmıştır (11REC):

Okullar bu derslerden sorumlu olduklarını bilirken niye [din eğitimi] umursasınlar ki? Müdürler dersi [din eğitimi dersini] görmezden geleceklerdir. Hukuken zorunlu olmak yeterli değil.

Yapılan araştırmalara göre önemli sayıda okul diğer derslere daha fazla yer açabilmek için din eğitiminin saatini azaltmış ya da tamamen programdan kaldırmıştır.⁶⁰ Dersi hala vermeye devam eden okulların önemli bir kısmı ise bu dersi önemli gördüğünden değil, yasal zorunluluk gereği vermektedir.⁶¹

3.4. Sekülerleşme ve Maddiyatçılık

Din eğitiminin önemini azaltan sebepler arasında sekülerleşme ve maddiyatçılık gibi dış sebepler de sayılmıştır. Birçok ailenin ve öğrencinin kariyer ve ekonomik sebepler nedeniyle matematik ve fen gibi derslere daha çok önem verdiği iddia edilmektedir.⁶² Katolik Kilisesi temsilcisi matematik ve fen gibi derslerin "ekonomik imkânları ve katkıları" nedeniyle daha değerli görüldüğünü belirtmiştir. Ancak katılımcı bu anlayışı şöyle eleştirmektedir: "Fakat sonunda fakir bir toplum da olsak iyi insanlar olmak önemli". Yani katılımcıya göre, ekonomik getirisi olan derslere odaklanmak yerine iyi insan yetiştirmeye odaklanılmalıdır. Bu konuda da din eğitiminin önemli katkıları olacaktır (3CC).

Benzer şekilde din eğitiminin ülkedeki sekülerleşme eğiliminden de olumsuz etkilendiği iddia edilmiştir. Sekülerleşme ile birlikte dinin değeri ve geleceği tartışma konusu olmuş, doğal olarak din eğitimi de meşruiyeti tartışılan bir ders haline gelmiştir.⁶³ İngiltere Kilisesi temsilcisi (1CoE) ülkede sekülerleşmenin artması ile birlikte dersin kaldırılacağı endişesinin arttığından bahsetmiştir. Mülakat yapılan bir öğretmen, sekülerleşme ile birlikte ülkenin bir kısmının din eğitimi "çağdışı" olarak görmeye başladığını belirtmiştir (17T). Mülakat yapılan bir devlet görevlisi ise din eğitimi için "vakit kaybı" diyenlerin arttığını iddia etmiştir (19SO). Yine, Din Eğitimi Öğretmenleri Ulusal Birliği temsilcisi de sekülerleşme nedeniyle insanların din eğitiminin değeri ve önemi konusunda ciddi şüpheler duymaya

⁵⁹ Bk. DfE, "Policy Paper: English Baccalaureate (EBacc)", erişim: 31.10.2018 <https://www.gov.uk/government/publications/english-baccalaureate-ebacc/english-baccalaureate-ebacc>.

⁶⁰ REC, *A Review of Religious Education in England*, 31.

⁶¹ REC, *A Review of Religious Education in England*, 59.

⁶² Bk. L. Philip Barnes, *Education, Religion and Diversity: Developing a New Model of Religious Education* (London: Routledge, 2014), 13.

⁶³ Bk. Barnes, *Education, Religion and Diversity*, 13.

başladıklarını söylemiştir (10NATRE). Kısacası sekülerleşme ile birlikte din eğitiminin okullardaki yeri daha tartışılır bir hal almıştır.

4. DEĞERLENDİRME

Yapılan mülakatlar ve incelenen kaynaklar göstermektedir ki din eğitimi dersi İngiltere'de bir Matematik ya da İngilizce dersi gibi önemli bir ders olarak değerlendirilmemektedir. Bu durumun farklı sebepleri mevcuttur. İngiltere'de sekülerleşmenin artmış olması insanların dinden uzaklaşmalarını getirmiş, sonuçta ise dine inanmayan ve bağlanmayan seküler bir toplum ortaya çıkmıştır.⁶⁴ Bu ise din eğitimine gösterilen önem ve tutumu olumsuz etkilemiştir. Türkiye'de yapılan çalışmalar da aile dindarlığı ile din kültürü ve ahlak bilgisi (DKAB) dersine karşı gösterilen tutum arasından olumlu bir ilişki bulunduğu tespit edilmiştir.⁶⁵ Bu anlamda toplumlar ve aileler dinden uzaklaştıkça, din eğitimine gösterilen ilgi ve önem de azalmaktadır.

Bu noktada şu hususun altını çizmekte yarar vardır. İngiltere'de din eğitimi 1970'lerden itibaren genel olarak fenomenolojik bir yaklaşımla işlenmeye başlanmıştır. Bu yaklaşımla birlikte ise din eğitiminin artık "dini" bir ders değil dini konu edinen "eğitimsel" hatta "seküler" bir ders olduğu iddia edilmiştir.⁶⁶ Ancak görünen odur ki din eğitimi eğitimsel/seküler bir ders olarak sunulmaya ve programlanmaya çalışılsa da; dine karşı gösterilen tutum bu derslere gösterilen tutumu da önemli bir şekilde etkilemiştir.

Sekülerleşme sonucu din eğitiminin meşruiyetinin tartışılması ve din eğitiminin önemli görülmemesi Barnes'a göre din eğitimcilerini "savunmacı" yapmıştır.⁶⁷ Gearon'a göre ise İngiltere'de ortaya çıkan yeni din eğitimi yaklaşımlarının altında bu savunmacı anlayış yatmaktadır.⁶⁸ Bu savunmacı yaklaşımın ise olumsuz sonuçları olmuştur. Bazı araştırmacılar bu yeni yaklaşımların din eğitimi özünden uzaklaştırdığını iddia etmişlerdir. Örneğin Copley, bazı yeni din eğitimi yaklaşımlarının din eğitimi modern hayata uydurabilmek için dinle alakası olmayan bir ders haline getirdiklerini iddia etmiştir.⁶⁹ Ancak din eğitiminin bu değişimi bile onu önemsiz görülen bir ders olmaktan kurtaramamıştır. Hatta bu değişimin ters bir etki yaparak normal şartlarda din eğitimi önemli gören dindarları bile devlet okullarındaki din eğitiminden uzaklaşmaya sevk ettiği iddia edilmiştir.

Zengin ve Kaya'nın yaptığı çalışmalarda da Türkiye'de DKAB dersinde yeterli din eğitimi aldığını düşünmeyenlerin derse yönelik tutumları daha düşük çıkmıştır.⁷⁰ Bu anlamda din derslerinin yeterince "din" eğitimi vermemesi derse gösterilen ilgi ve tutumu olumsuz

⁶⁴ David Voas - Alasdair Crockett, "Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging", *Sociology* 39/1 (2005).

⁶⁵ Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 291; Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", 62; Yakup Kesgin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Değer Eğitimi ve DKAB Derslerinin Zorunluluğu (Samsun Örneği)", *Milli Eğitim Dergisi* 44/203 (2014): 240.

⁶⁶ John Martin Hull, "The Blessings of Secularity: Religious Education in England and Wales", *Journal of Religious Education* 51/3 (2003).

⁶⁷ Barnes, *Education, Religion and Diversity*, 14.

⁶⁸ Liam Gearon, *On Holy Ground: The Theory and Practice of Religious Education* (London: Routledge, 2014).

⁶⁹ Copley, *Teaching Religion*, 10-11.

⁷⁰ Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 293; Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", 65-66.

yönde etkilemektedir. Bu ise bazı aileleri daha iyi bir din eğitimi için farklı alternatiflere yönlendirmektedir.⁷¹

Burada din eğitimi politikaları ve müfredatları belirlenirken farklı dini gruplara yer verilmediği iddiası da önemlidir. İngiltere'de bu husustan özellikle Müslüman, Yahudi ve Seküler grupların temsilcileri şikâyetçidir (4BHA; 5JLC; 6MBC). Ülkemizde ise Alevi grupların bu konuda eleştirilerinin olduğu ve DKAB derslerine karşı "direnc" gösterdikleri iddia edilmektedir.⁷² Yine, ateist çevrelerin din derslerine karşı eleştirileri bulunmaktadır.⁷³ Din eğitimi politikaları ve programları belirlenirken farklı gruplara ve seslere yer verilmesi dersin farklı gruplar gözünde de önemli kılınması açısından gerekli gözükmektedir.

Devletin izlediği eğitim politikalarının da din eğitimini olumsuz yönde etkilediği iddia edilmiştir. Din eğitimine yeterince kaynak ayrılmaması, diğer derslere çok daha fazla önem verilmesi, okul başarı değerlendirme ölçüğünde din eğitimine yer verilmemesi okulları ve öğrencileri diğer dersleri öncelemeye itmiştir. Türkiye'de de DKAB dersinin zorunlu olmasına karşın yerleştirme sınavlarında ölçülen bir ders olmadığı takdirde, öğrenciler tarafından yeterince önem ve ilgi görmeyeceği iddia edilebilir. Örneğin, Zengin'in yaptığı çalışmada liselere giriş sınavında DKAB dersinin yer alması ile öğrencilerin derse gösterdikleri "ilginin" arttığı öğretmenler tarafından gözlemlenmiştir.⁷⁴ Bu anlamda dersin ulusal sınavlarda yer alması ve yeterince desteklenmesi önemlidir.

Din eğitiminin diğer derslerden farklı olduğunu hissettirecek hukuki düzenlemelerin de din eğitimine faydadan çok zarar verdiği iddia edilmiştir. İngiltere'deki paydaşlar din eğitiminin diğer derslerin aksine yerel müfredata sahip olmasını ve muafiyet hakkına sahip olmasını eleştirmişlerdir. Türkiye'de de okullarda neredeyse her dersin zorunlu olmasına karşın sadece DKAB derslerinden bahsedilirken "zorunlu" ifadesinin kullanılması ve dersin diğer derslerin aksine Anayasa'da yer alması bu manada değerlendirilebilecek hususlardır.

Din eğitimine karşı öğrencilerin ilgi ve tutumlarını olumsuz yönde etkileyen faktörler arasında öğrencilerin ilgi ve meraklarının gözetilmemesi ve dersin amaçlarının tam net olmaması da gösterilmiştir. İngiltere'de uzun yıllar din eğitimi daha iyi bir Hristiyan yetiştirmeyi amaçlayan "doktriner" bir ders olarak okutulmuştur. Ancak 1970'li yıllardan itibaren fenomenolojik yaklaşımın hâkim olmasıyla doktriner olmayan çok dinli bir din eğitimi modeli uygulanmaya başlanmıştır. 1994 yılıyla birlikte ise din eğitimi iki temel hedef üzerine oturtulmuştur: Din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme. Ancak bunun uygulamaya yansımaları bu kadar da net olamamıştır. Mülakat yapılan bir öğretmen, İngiltere'de din eğitiminin çocukları daha dindar yapmayı bıraktıktan sonra hala "ruhunu" (*soul*) yani var olma nedenini bulamamış olduğunu iddia etmiştir (18T). Bu anlamda dersin amaçlarının netleşmesi önemli gözükmektedir.

⁷¹ Barnes, *Education, Religion and Diversity*, 19.

⁷² Fatih Kaya, "DKAB Derslerinde Aleviliğin Öğretimi ve Sorunları", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: DEM, 2018), 116; Abdurrahman Hendek, "Country Report: Turkey", *British Journal of Religious Education* 41/1 (2019).

⁷³ Muhammed Esat Altıntaş, *Ateist Çevrelere Göre S/Zorunlu Din Dersleri* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2019).

⁷⁴ Mahmut Zengin, *Temel Eğitimden Ortaöğretime Geçiş (TEOG) Bağlamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi* (İstanbul: Dem, 2017), 71.

Bunun yanında din eğitimi derslerinde öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarının gözetilmesi de önemlidir. Öğrenciler ilgilerini çeken ve hayatta işlerine yarayacaklarını düşündükleri derslere daha çok ilgi duyacaklardır.⁷⁵ Ancak paydaşlara göre İngiltere'de öğrenci-merkezli olarak ortaya çıkan din eğitimi yaklaşımları dahi bunu tam olarak sağlayabilmiş değildir. Bu ise din eğitimine gösterilen önemi olumsuz etkilemektedir.

Değerlendirme kısmını bitirmeden önce şu hususa da değinmek gerekmektedir. Yukarıda bahsedilen sonuçlar din eğitimi paydaşları ile yapılan sınırlı sayıda mülakata ve ilgili çalışmaların incelenmesine dayanmaktadır. Kuşkusuz din eğitimi her ailenin, okulun ve öğrencinin gözünde önemsiz bir ders değildir. Ancak incelenen çalışmalar ve mülakatlar göstermektedir ki *genel olarak* İngiltere'de din eğitimi önem verilmeyen, ötelenen ve işlenişinde problemler olan bir ders durumundadır.⁷⁶ Bunun ise, yukarıda görüldüğü üzere, farklı sebepleri mevcuttur.

SONUÇ

Paydaşlarla yapılan görüşmeler ve ilgili çalışmalardan elde edilen veriler göstermektedir ki İngiltere'deki din eğitimi önem gösterilmeyen bir ders durumundadır. Hatta normal şartlarda din eğitimini önemseyenler bile devlet okullarındaki din eğitimine karşı olumsuz tutum içindedirler. Bunda etkili olan birçok faktör bulunmaktadır. Bu faktörlerden bazıları sekülerleşme ve dinden uzaklaşma gibi sosyal değişimlerle ilgilidir. Bunun yanında ise eğitim politikalarının, din eğitimi yaklaşımlarının, derslerin öğrencilerin gözünde iyi işleniyor gözükmemesinin ve dersin amaçlarının net olmamasının da etkisi olmuştur. Yine, derslerde öğrencilerin ilgisini çekecek konuların yer almaması ve devletin din eğitimi politikalarını belirlerken farklı seslere yer vermemesi de bu duruma katkı sağlayan faktörler arasında gösterilmiştir.

Din eğitimine gösterilen ilgi ve önemi olumsuz yönde etkileyen faktörlerin bilinmesi ve gereklerinin yapılması önem arz etmektedir. Bu anlamda, dersin hedeflerinin netleşmesi, din eğitimi politikaları belirlenirken farklı seslere ve gruplara yer verilmesi, din eğitiminin özü olan "din" eğitiminden uzaklaşmaması önemli gözükmektedir.

Ayrıca hem Türkiye'de yapılan çalışmalar hem de bu çalışma ortaya koymaktadır ki din eğitimine atfedilen önemi etkileyen en önemli unsurlardan birisi sekülerleşme ve dindarlık olgusudur. Ailelerin dine karşı olumlu tutum sahibi olması çocukların derse karşı tutumlarını olumlu yönde etkilemektedir. Bu anlamda dine yönelik tutum düzeyi yükseldikçe, din eğitimine karşı gösterilen ilgi ve önem de artacaktır.

Son olarak ise, İngiltere din eğitimi politikaları ve yaklaşımları değerlendirilirken, bu politika ve yaklaşımların uygulanması sonucu ortaya çıkan sonuçlara ve paydaşlarca getirilen eleştirilere de dikkat edilmesi gerekmektedir. Kuşkusuz İngiltere'de din eğitimine gösterilen olumsuz tutumun tek sebebi bu politikalar ve yaklaşımlar değildir. Ancak yine de paydaşlara göre bu politika ve yaklaşımların önemli etkileri bulunmaktadır. Bu sebeple bu yaklaşımlar ve politikalar, din eğitiminin her türlü problemine çözüm olarak görülmemelidir. Onun yerine,

⁷⁵ Arıcı, "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları", 172-173.

⁷⁶ Bk. Conroy v.dğr., *Does Religious Education Work?*

belli problemleri çözmeyi hedefleyen, ancak bunu yaparken farklı problemler de ortaya çıkaran yaklaşımlar ve politikalar olarak görülmelidir.

KAYNAKÇA

- Ahmed, Farah. "Tarbiyah for Shakhsiyah (Educating for Identity): Seeking Out Culturally Coherent Pedagogy for Muslim Children in Britain". *Compare: A Journal of Comparative and International Education* 42/5 (2012): 725-749. <https://doi.org/10.1080/03057925.2012.706452>.
- Alakuş, Fatih - Bahçekapılı, Mehmet. *Din Eğitimi Açısından İngiltere ve Türkiye*. İstanbul: Ark Kitapları, 2009.
- Aldrich, Richard. *An Introduction to the History of Education*. London: Hodder and Stoughton, 1982.
- Altaş, Nurullah. "Öğrenci Velilerinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Karşı Tutum Düzeylerinin Dini Tutum Düzeyleriyle İlişkisi (Ön Araştırma)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2004): 85-105. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000179.
- Altıntaş, Muhammed Esat. *Ateist Çevrelere Göre S/Zorunlu Din Dersleri*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2019.
- APPG. *RE: The Truth Unmasked: The Supply of and Support for Religious Education Teachers. An Inquiry by The All Party Parliamentary Group on Religious Education*. London: Religious Education Council of England and Wales, 2013.
- Arıcı, İsmail. "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008): 161-175.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2004.
- Barnes, L. Philip. *Education, Religion and Diversity: Developing a New Model of Religious Education*. London: Routledge, 2014.
- Barnes, L. Philip - Kay, William K. "Developments in Religious education in England and Wales (Part 2): Methodology, Politics, Citizenship and School Performance". *Themelios* 25/3 (2000): 5-19.
- Bereday, George Z. F. "Sir Michael Sadler's "Study of Foreign Systems of Education"". *Comparative Education Review* 7/3 (1964): 307-314.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayınları, 2007.
- Bilgin, Beyza. "Liselerde Din Bilgisi Eğitiminin Bugünkü Durumu". 50. Yıl. Ed. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. 273-289. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Burke, Barbara. *Home Education: The Experience of Parents in a Divided Community*. Doktora Tezi, Institute of Education, University of London, 2007.
- Burn, John - Hart, Colin. *The Crisis in Religious Education*. London: Educational Research Trust, 1988.
- Çakmak, Fatih. "Lise Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programlarına Yönelik Tutumlarını Etkileyen Faktörler". *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 11/4 (2018): 1019-1069.
- Clarke, Charles - Woodhead, Linda. "A New Settlement Revised: Religion and Belief in Schools". Erişim: 28.11.2018 <http://faithdebates.org.uk/wp-content/uploads/2018/07/Clarke-Woodhead-A-New-Settlement-Revised.pdf>.

- Commission on Religion and Belief in British Public Life. *Living with Difference: Community, Diversity and the Common Good*. Cambridge: The Woolf Institute, 2015.
- Conroy, James C v.d.ğr. *Does Religious Education Work? A Multi-Dimensional Investigation*. London: Bloomsbury, 2013.
- Copley, Terence. *Teaching Religion: Sixty Years of Religious Education in England and Wales*. Exeter: University of Exeter Press, 2008.
- Creswell, John W. *Educational Research: Planning, Conducting, and Evaluating Quantitative and Qualitative Research*. Boston: Pearson, 2012.
- Cush, Denise. "What Have We Learned from Four Decades of Non-Confessional Multi-Faith Religious Education in England? Policy, Curriculum and Practice in English Religious Education 1969-2013". *Religious Education in a Global-Local World*. Ed. Jenny Berglund - Yafa Shanneik - Brian Bocking, 53-70. Switzerland: Springer, 2016.
- Demirel Uçan, Ayşe. "İslam Din Eğitimi İçin Alternatif Bir Model: Eleştirel Din Eğitimi Yaklaşımı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018): 275-295. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001491.
- DfE. "Policy Paper: English Baccalaureate (EBacc)". Erişim: 31.10.2018 <https://www.gov.uk/government/publications/english-baccalaureate-ebacc/english-baccalaureate-ebacc>.
- Dinham, Adam - Shaw, Martha. "RE for REal: The Future of Teaching and Learning about Religion and Belief". Erişim: 31.10.2018 <https://www.gold.ac.uk/media/documents-by-section/departments/research-centres-and-units/research-units/faiths-and-civil-society/REforREal-web-b.pdf>.
- Freathy, Rob - Parker, Stephen G. "Secularists, Humanists and Religious Education: Religious Crisis and Curriculum Change in England, 1963–1975". *History of Education: Journal of the History of Education Society* 42/2 (2013): 222-256. <https://doi.org/10.1080/0046760X.2012.761733>.
- Garforth, F. W. "Doubts About Secondary School Scripture". *Religion in Education* 28/2 (1961): 73-76.
- Gearon, Liam. *On Holy Ground: The Theory and Practice of Religious Education*. London: Routledge, 2014.
- Hendek, Abdurrahman. "Country Report: Turkey". *British Journal of Religious Education* 41/1 (2019): 8-13. <https://doi.org/10.1080/01416200.2019.1532227>.
- Hilliard, Frederick Hadaway. *The Teacher and Religion*. Cambridge: J. Clarke, 1963.
- Holloway, Derek. "Not just an optional extra –RE that prepares children for life in the 21st Century". Erişim: 05.11.2018 <https://www.facebook.com/notes/church-of-england/not-just-an-optional-extra-re-that-prepares-children-for-life-in-the-21st-centur/10154801665363143/>.
- Hull, John Martin. "The Blessings of Secularity: Religious Education in England and Wales". *Journal of Religious Education* 51/3 (2003): 51-58.
- Hull, John Martin. "Editorial: Religious Education and the National Curriculum". *British Journal of Religious Education* 18/3 (1996): 130-132. <https://doi.org/10.1080/0141620960180301>.

- Jackson, Robert. "Religious Education in England: The Story to 2013". *Pedagogiek* 33/2 (2013): 119-135. <https://doi.org/10.5117/PED2013.2.JACK>.
- Kaya, Fatih. "DKAB Derslerinde Aleviliğin Öğretimi ve Sorunları". *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*. Ed. Mustafa Köylü. 83-130. İstanbul: DEM, 2018.
- Kaya, Mevlüt. "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001): 43-78.
- Kaymakcan, Recep. *Günümüz İngiltere'sinde Din Eğitimi*. İstanbul: DEM, 2004.
- Kesgin, Yakup. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Değer Eğitimi ve DKAB Derslerinin Zorunluluğu (Samsun Örneği)". *Milli Eğitim Dergisi* 44/203 (2014): 225-249.
- Long, Robert. "Religious Education in Schools (England)". Erişim: 31.10.2018 <http://researchbriefings.parliament.uk/ResearchBriefing/Summary/CBP-7167#fullreport>.
- Long, Robert - Bolton, Paul. "Faith Schools in England: FAQs". Erişim: 25.02.2019 <http://researchbriefings.parliament.uk/ResearchBriefing/Summary/SN06972#fullreport>.
- Loukes, Harold. *Teenage Religion: An Inquiry Into Attitudes and Possibilities Among British Boys and Girls in Secondary Modern Schools*. London: SCM Press, 1961.
- Lundie, David. "Religious Education and the Right of Withdrawal". Erişim: 26.11.2018 <https://davidlundie.files.wordpress.com/2018/04/report-on-re-opt-out-wcover.pdf>.
- Miles, Matthew B. - Huberman, A. M. - Saldaña, Johnny. *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*. 3. Baskı. Los Angeles: Sage, 2014.
- Moulin, Daniel. "Doubts About Religious Education in Public Schooling". *International Journal of Christianity & Education* 19/2 (2015): 135-148. <https://doi.org/10.1177/2056997115583583>.
- National Secular Society. "Religious Education". Erişim: 26.11.2018 <http://www.secularism.org.uk/uploads/religious-education-briefing-paper.pdf>.
- National Secular Society. "Religious Education Must be Reformed before Ending Parental Opt-out". Erişim: 26.11.2018 <http://www.secularism.org.uk/news/2016/05/nss--religious-education-must-be-reformed-before-ending-parental-opt-out>.
- Newcombe, Suzanne. "Religious Education in the United Kingdom". *The Routledge International Handbook of Religious Education*. Ed. Derek Davis - Elena Mikhailovna Miroshnikova. 367-374. London: Routledge, 2013.
- Ofsted. *Religious Education: Realising the Potential*. Manchester: Ofsted, 2013.
- Orme, Robert. "R*****us Education: How RE Lost its Soul". Erişim: 31.10.2018 <http://www.reonline.org.uk/news/think-piece-rus-education-how-re-lost-its-soul-david-ashton/>.
- Oruç, Cemil. "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitime Çoğulcu Bir Yaklaşım: 'Gift to the Child'". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (2013): 227-258.
- Oruç, Cemil. "İngiltere'de Okul Öncesi ve İlköğretim Okullarında Resmi Din Eğitimi I: Devlet Okulu Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/2 (2013): 175-204.
- Pépin, Luce. *Teaching About Religions in European School Systems: Policy Issues and Trends*. London: Alliance Publishing Trust, 2009.
- QCA. *Religious Education: The Non-Statutory National Framework*. London: The Qualifications and Curriculum Authority, 2004.

- REC. *A Review of Religious Education in England*. London: Religious Education Council of England and Wales, 2013.
- Schools Council. *Working Paper 36: Religious Education in Secondary Schools*. London: Evans/Methuen, 1971.
- Smith, Matthew. "English, Maths, Science and Computing are the most important school subjects". Erişim: 12.04.2019 <https://yougov.co.uk/topics/politics/articles-reports/2018/02/15/english-maths-science-and-computing-are-most-impor>.
- Teece, Geoff. "Is It Learning About and From Religions, Religion or Religious Education? And Is It Any Wonder Some Teachers Don't Get It?". *British Journal of Religious Education* 32/2 (2010): 93-103. <https://doi.org/10.1080/01416200903537399>.
- U.K. Parliament. *Education Reform Act 1988 Chapter 40*. London: The Stationery Office, 1988.
- U.K. Parliament. *School Standards and Framework Act 1998 Chapter 31*. London: The Stationery Office, 1998.
- Voas, David - Crockett, Alasdair. "Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging". *Sociology* 39/1 (2005): 11-28. <https://doi.org/10.1177/0038038505048998>.
- Zengin, Mahmut. "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (2013): 271-301.
- Zengin, Mahmut. *Temel Eğitimden Ortaöğretime Geçiş (TEOG) Bağlamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi*. İstanbul: Dem, 2017.

ROLLO MAY 'DE TANRI TASAVVURU VE PSİKOLOJİK YANSIMALARI

GOD REPRESENTATION AND ITS PSYCHOLOGICAL REFLECTIONS IN ROLLO MAY

ÖZER ÇETİN

Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü
Assoc. Prof., Balıkesir University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Psychology

ozler.cetin@usak.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4740-4155

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
6 Kasım 2018	6 November 2018
Kabul Tarihi	Date Accepted
18 Ocak 2019	18 January 2019
Yayın Tarihi	Date Published
Haziran 2019	June 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
DOI	
https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.479395	

Atf/Cite as

Çetin, Özer. "Rollo May'de Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik Yansımaları". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 18/35 (Haziran-June 2019): 171-186.
<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.479395>

İntihal/Plagiarism

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

<http://dergipark.gov.tr/hititilahiyat>

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. CC BY-NC-ND 4.0

Rollo May'de Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik Yansımaları

God Representation and its Psychological Reflections in Rollo May

Abstract

The aim of this study is to reveal Rollo May's views from his God Representation by means of findings obtained by archival scanning method. According to Rollo May, the basic motivation of man is to resemble the God he imagined. For this reason, the accuracy of the God representation must be constantly questioned. According to May, the God representation is mutually related with man's development. While God representation develops man's inner visions, pure inner visions develop the God representation. Rollo May argues that God only as a source of love, helps those who are good, who constantly protects the human beings, an authority that needs to be obeyed and human serving representations prevent the man's development. He believes that God representation, which strengthens man's freedom, responsibility and self-consciousness, contributes to human development. Rollo May benefited from the Old Testament, mythology and existential philosophy about God representation. The influence of the Old Testament and mythology led him to the development of anthropomorphic God representation. May has an anthropomorphic God representation that will not allow man to be like Himself, His God representation is one who struggles with man and who has difficulties in control of human. This is a paradox in May, because transcendental God representation contributes to human's development more than anthropomorphic God representation.

Key Words: Rollo May, God representation, Freedom, Anthropomorphism.

Summary

The aim of this research is to examine the views of Rollo May about God representation and to contribute to the studies of God representation. The findings of the study are obtained by archival scanning method. One of the prerequisites for achieving healthy results in scientific research is to choose the appropriate methods for subject matter. In this context, the archive scanning method is selected because it will be the most appropriate one. In the study, firstly, the definition of God representation, factors affecting its formation and theories developed about the God representation are mentioned. Later, Rollo May's ideas about God representation were examined. The findings are obtained from Rollo May's work and the studies made about him. In this study, the relationship between Rollo May's biography and theories of God representation was established and the factors affecting the formation of May's God representation were determined. Growing up in a religious family, May had a difficult childhood. His post-graduate education in theology, the priest in the church for a while and an existential psychologist make his approaches to the God representation important. God representation is defined as an individual's way of understanding and shaping God from early age through his mental development, knowledge and experience, upbringing and thinking style, and the principles of faith. God representation is formed by the interaction of human interest, expectation and subjective experiences with the concept of God learned from human culture. For this reason, God representation is a mental representation developed by person, not true God. There are some factors to influence the formation of God representation in man's

mind. Scientific studies show that the relationships with the parent, self-esteem, thoughts about religious issues, individual experiences related with God representation, cultural environment where he was raised, sacred books and gender are effective in the development of God representation. Human develops God representations to experience God in his inner world. Because human does not experience God directly. There is a relationship between God representation and mental health. While forgiving, helping, etc. healthy God representation affects human psychology positively, in response threatening, punishment, etc. unhealthy God representation affects human psychology negatively. According to Rollo May, the basic motivation of man is God representation. Therefore, he wants to resemble the God he represents. The healthy God representation contributes to development and mental health of human. There is an interaction between the inner visions of man and the healthy God representation. While the healthy God representation purifies the insights of man, the deepening of the insights and the deepening of the visions lead to the development of God representation. On the other hand, the unhealthy God representation prevents human development and mental health. According to May, man must continually question to test the validity of his God representation. Because man wants to resemble the God he imagines, it is important to test whether the representation he developed is healthy or not. May, evaluates the God representation which strengthens freedom, responsibility and self-consciousness, as positive for contributing to human development, but he finds some God representations negative for development of human. According to him the God representation which is always in the presence of the righteous and the God who will always representations protect human, are not healthy. Because this God representation leads to some expectation such as a guarantee of protection by God in some people and, when not realized, turns into negative feelings and thoughts. Another God representation that May finds unhealthy is the God representation to serve man. According to him, this representation prevents the development of man and passivates him. Man should struggle against difficulties by using potential powers instead of developing the God representation which will help him help him and fulfills his wishes. Another God representation that May finds negative in terms of human development is the authoritarian God representation. He sees that God is conceived as an authority that must be obeyed and this is used as an instrument of obedience. Morality is inconvenient for human development. Rollo May has negative approaches to God's representation as well as some positive ones. One of the reasons for this is the use of Greek mythology and the Old Testament as a source for God representation. The fact that the Greek mythology and especially the information about God in the pre-Moses period told the Old Testament had anthropomorphic features was negatively reflected in May's God representation. While, May stipulates that man should develop God representation for his own development, he emphasizes the significance of the anthropomorphic God representation. The God that May imagined is warned by man, fighting with man, does not want to be like man himself and has difficulties to prevent man. In this case, the God representation with anthropomorphic features will adversely affect the motivation of the man who May claimed to resemble God. In the history of mankind, monotheistic religions with abstract God understanding contributed to the development of human consciousness more than polytheistic religions with anthropomorphic gods. In addition, Rollo May's God representation does not seem to be emotionally relevant for human development. Because in his approach, he draws attention to the representations of a

God whose emotional dimension is weak, who struggles with man, whose assistance is unwanted.

Öz

Bu araştırmanın amacı, arşiv tarama yöntemini kullanarak Rollo May'in Tanrı tasavvuruna dair görüşlerini incelemektir. Rollo May'e göre, insanın temel motivasyonu, tasavvur ettiği Tanrı'ya benzemektir. Bu nedenle Tanrı tasavvurunun doğruluğu sürekli sorgulanmalıdır. Ona göre Tanrı tasavvuru ile insanın gelişimi arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Tanrı tasavvuru insanın vizyonları ve iç görülerini geliştirirken; saf vizyon ve iç görüler de Tanrı tasavvurunu geliştirmektedir. Rollo May, Tanrı'nın yalnızca sevgi kaynağı, iyilere yardım eden, insanı sürekli koruyan, insana hizmet eden ve itaat edilmesi gereken bir otorite olarak tasavvur edilmesinin insanın gelişimini engellediğini savunmaktadır. Ona göre özgürlük, sorumluluk ve benlik bilincini güçlendiren Tanrı tasavvuru, insanın gelişimine katkı sağlamaktadır. Rollo May, Tanrı tasavvuru konusunda Eski Ahit, mitoloji ve varoluşçu felsefeden yararlanmışır. Onun Eski Ahit ve mitolojiden etkilenmesi, antropomorfik bir Tanrı tasavvuru geliştirmesine neden olmuştur. May, insanın kendisi gibi olmasını istemeyen, insanla mücadele eden ve insanı kontrolde zorlanan antropomorfik bir Tanrı tasavvuruna sahiptir. Bu şekildeki bir Tanrı tasavvurunun insanın gelişimine katkısı tartışmalıdır. Çünkü soyut Tanrı tasavvuru antropomorfik Tanrı tasavvuruna göre insanın gelişimine daha çok katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Rollo May, Tanrı tasavvuru, Özgürlük, Antropomorfizm.

GİRİŞ

İnsanı farklı kılan bilişsel yetilerinin başında soyutlamak, somutlaştırmak, anlamlandırmak ve içselleştirmek için kullandığı tasavvur yetisi gelmektedir. Tasavvur yetisinin faaliyetleri, yaşamın tüm alanlarında aynı bilişsel süreçlerden geçerek gerçekleşmektedir. Fakat dinin tasavvur yetisini metafizik alana yönlendirmesi nedeniyle dinî tasavvurlar diğer tasavvurlardan ayrılmaktadır. Din, tasavvur yetisinin faaliyet alanını genişletirken, tasavvur yetisi de bireyin dini daha iyi anlamasına, canlı ve dinamik dinî tecrübeler yaşamasına aracılık etmektedir. Tasavvur yetisi, soyut dinî kavramları somutlaştırarak anlaşılmasını kolaylaştırdığı gibi, somutları da soyutlaştırarak onlara anlam zenginliği kazandırmaktadır.¹

Önem sırası bakımından dinî tasavvurların başında Tanrı tasavvuru gelmektedir. Tanrı kavramının dinin merkezinde yer almasına paralel olarak, Tanrı tasavvuru da bireyin dinî hayatının merkezinde yer almaktadır. İnsan, yetiştiği kültür aracılığıyla tanıdığı Tanrı'yı doğrudan tecrübe edemediği için kendine özgü geliştirdiği tasavvurlar aracılığıyla tecrübe etmektedir. Geliştirilen Tanrı tasavvurunun çok sayıda öznel ve nesnel faktörle bağlantılı olması, aynı Tanrı'ya inanan insanlarda farklı tasavvurlara neden olmaktadır. Tanrı tasavvuru kişinin Tanrı'yla ilişki kurmasını sağlamasının yanında, ruh sağlığını da etkilemektedir. Bağışlayan, affeden, yardım eden vb. olumlu Tanrı tasavvurları, kişinin psikolojisine olumlu yansırken; suçlayan, tehdit eden, ceza veren vb. tasavvurlar olumsuz yansımaktadır.

¹ Özer Çetin, "İmgelem Yetisi ve Bazı Dini Olgularla İlişkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1(2011):157-190.

Tanrı tasavvuru, din psikolojisinin araştırma konularından birisini oluşturmaktadır. Tanrı tasavvurunun oluşumunu ve gelişimini etkileyen değişkenler, Tanrı tasavvurunu açıklamaya dair teoriler, ana-baba imajlarının yansımaları, kültürel farklılıklar, Tanrı tasavvurunun psikolojik yansımaları ve psikolojik dinamiklerle ilişkisi vb. konular Tanrı tasavvuruna dair yapılan çalışmaların kapsamına girmektedir. Bu konuların içeriği dikkate alındığında, din psikolojisinin bizzat Tanrı kavramını değil kişinin geliştirdiği Tanrı tasavvurunu incelediği görülmektedir.

Rollo May'in insanın temel motivasyonunun Tanrı'ya benzemek olduğunu ileri sürmesi, insanın gelişimini ve ruh sağlığını Tanrı tasavvuruyla ilişkilendirmesi Tanrı tasavvuru konusundaki yaklaşımını önemli kılmaktadır. Bu çalışmada öncelikle konuyla ilgili kavramlar, Tanrı tasavvurunun oluşumunu etkileyen faktörler ve Tanrı tasavvuruna dair kuramlara değinilecektir. Daha sonra Rollo May'in eserlerinden arşiv tarama yöntemiyle elde edilen Tanrı tasavvuruna dair bulgular incelenecektir.

Araştırmanın Yöntemi

Bilimsel araştırmalarda sağlıklı sonuçlar elde edilebilmesinin ön koşullarından birisi konuya uygun yöntemin seçilmesidir. Bu bağlamda, çalışmada konuya en uygun olduğu düşünülen arşiv tarama yöntemi seçilmiştir. Arşiv taraması; var olan kaynak ve belgeleri inceleyerek veri toplama ve toplanan verinin önemini tartışılması, problemle ilişkisinin kurulması ve bilginin sınıflandırılması aşamalarından oluşan bir süreçtir.² Arşiv tarama yönteminin başlıca avantajları, bir konu hakkında geçmişe ilişkin bilgi elde etmenin tek yolu olması ve konunun zaman içindeki gelişim ve değişimlerinin incelenebilmesini mümkün kılan tek yöntem olmasıdır. Buna karşılık gerekli bilgiyi bulup çıkarmanın güç olması, mevcut olanla yetinmek zorunda kalınması, çalışmanın zaman alması ve genelleme yapabilmek için tüm bilgilere ulaşılmasının gerekliliği yöntemin başlıca dezavantajları olarak sıralanabilir.

Araştırmanın ilk aşamasında Rollo May'in eserleri ve hakkında yapılan araştırmalardan elde edilen verilerle onun Tanrı tasavvuruna dair yaklaşımı ortaya konmaya çalışılmıştır. İkinci aşamada Rollo May'in biyografisiyle Tanrı tasavvuruna dair yaklaşımları arasındaki ilişkiler Tanrı tasavvuru kuramları açısından değerlendirilmiştir.

1. TANRI KAVRAMI, TANRI ALGISI VE TANRI TASAVVURU

Biliş temelli olan kavram, algı ve tasavvur birbirlerine yakın ve ilişkili olmalarına karşılık her birinin kendine özgü farklı tanım ve işlevleri vardır. Düşüncenin yapı taşlarından olan kavram, zihnin geçmiş yaşantılardan yararlanarak bir dizi işlem sonrası benzerleri gruplandırmasıyla oluşmaktadır.³ Kavram; 'bir fikir, özellikle de bir kategoriye karşılık gelen ve o kategorinin temel özelliklerinden oluşan soyut, genel bir fikir; şeyleri, anlamlarını ve hangi kategorilere veya gruplara ait olduklarını, ne işe yaradıklarını vb. hatırlamak ve anlamak için kullanılan zihinsel bir temsil' olarak tanımlanmaktadır.⁴ Bu tanımına göre, Tanrı kavramı, Tanrı'ya özgü bilgileri kapsamaktadır. Tanrı kavramı, Tanrı algısı ve Tanrı tasavvuru için ön

² Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2001), 63.

³ PsychSmart, *Aklın Aklı: Psikoloji*, trc. ed. Mithat Durak ve dğr. (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017), 165.

⁴ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000), 436.

koşulu oluşturmaktadır. Tanrı algısı için Tanrı kavramına, Tanrı tasavvuru için de Tanrı algısına ihtiyaç duyulmaktadır.

Algı, 'duyu organları vasıtasıyla alınan uyarıcıların tutarlı, anlamlı bir bütün oluşturacak şekilde örgütlenmesi, analizi, yorumu ve senteziyle ilişkili süreçlerin tamamı'⁵ olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımdan hareketle Tanrı algısı, bireyin Tanrı hakkında bilgi edinmesi, farkına varması, analiz ve sentezler yapması olarak tanımlanabilir. Din psikolojisi literatüründe Tanrı tasavvuru ve Tanrı imgesi eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. İmge, 'görsel bilgilerin zihinsel temsili, dış uyarıcılar olmaksızın hatırlanan daha önceki bir duyu yaşantısının benzeri veya kopyası, gerçekte olmayan bir şeyin zihinsel resmi, bir izlenim, hayal gücünün yarattığı bir fikir, bir insanın, kurumun, gurubun vs. insanlar üzerinde bıraktığı genel izlenim'⁶ olarak tanımlanmaktadır. Tasavvur ise, 'ruhsal güçler veya duyuşal uyarılarla zihinde önceden oluşan herhangi bir nesnenin, olayın, fiilin ya da bir kavramın istekli olarak yeniden özel bir biçimde şekillenmesi, canlanması, anlam kazanması veya hatırlanması'⁷ olarak tanımlanmaktadır. Her iki kavramın tanımının benzer olduğu görülmektedir. Tanımlarda görsel canlanma ve zihinsel resim gibi ifadelerin kullanılmasının nedeni tasavvur araştırmalarının daha çok görsellik üzerine yapılmasından kaynaklanmaktadır. Tasavvur yalnızca görsel tasavvurla sınırlı olmayıp, daha önce algılanarak bellekte depolanmış diğer dört duyuya ait tüm veriler için geçerlidir⁸.

Dinî tasavvur; dinî kavramların, dinî olayların ve nesnelerin zihinde yeniden kişiye özgü canlandırılması, anlamlandırılması ve şekillendirilmesidir. Dinî tasavvur kapsamındaki Tanrı tasavvuru, 'bireylerin küçük yaşlardan itibaren zihinsel gelişimlerine, edinmiş oldukları bilgi ve yaşantılarına, yetiştirme ve düşünüş tarzlarına ve bağlı oldukları dinin inanç esaslarına göre Tanrı'yı zihinlerinde canlandırmaları, biçimlendirmeleri ve anlamlandırmaları'⁹ olarak tanımlanmaktadır. Tanrı'yı zihinde canlandırma, daha çok çocukluklarda ve tanrıların resmedildiği çok tanrılı dinlerin etkin olduğu kültürlerde yaygın olarak görülmektedir. Örneğin Hinduizm'de tanrıların heykellerinin bulunması, mensuplarının zihinlerinde görsel canlandırmalara neden olmaktadır. Hint kültüründe aynı tanrının farklı görünümlerdeki tasvirleri¹⁰ zihinlerdeki görsel canlandırmaları yansıtmaktadır. Tanrı'nın soyut olarak kavramlaştırıldığı dinlerde ise, Tanrı, sıfatları üzerinden anlamsal olarak tasavvur edilmektedir.

Tanrı algısı ve Tanrı tasavvuru aralarındaki benzerlikler yanında farklılıklar bulunmaktadır. Aralarındaki farkları ortaya çıkarmak için algı ve tasavvur konusunda yapılan çalışmalardan elde edilen bulgular konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Yapılan çalışmalarda tasavvurun bellekteki soyut veriler üzerinden gerçekleşmesi nedeniyle algıya göre daha uzun sürdüğü tespit edilmiştir. Algı duyulara bağlı olduğu için daha çabuk gerçekleşmektedir. PET (beyin dokularını inceleme) çalışmalarında tasavvur anında kan

⁵ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 42.

⁶ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 380.

⁷ Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*(Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 159.

⁸ PsychSmart, *Aklımın Aklı: Psikoloji*, 165.

⁹ Ali Ulvi Mehmedoğlu, "Tanrı Tasavvurları", *Din Psikolojisi*, ed. H. Hökelekli (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2000), 171.

¹⁰ Zehra Eren, *Hint Kökenli Dinlerde Tanrı Tasavvuru* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 11-59.

basıncındaki yoğunluğun algıya göre daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, tasavvurun algılamadan daha çok enerji gerektirdiğini göstermektedir. EEG ve MR çalışmaları algı ve tasavvur faaliyetlerinde beynin farklı bölgelerinin aktiflediğini ortaya çıkarmıştır. Algı uyarıcılarla başlayıp otomatik işlerken; tasavvur istemle ve iç uyarıcılarla harekete geçmektedir.¹¹ Algı ve tasavvur arasındaki bu farklar, Tanrı algısı ve Tanrı tasavvuru için geçerlidir. Rizzuto, Tanrı kavramının nesnel ve bilişsel temelli, Tanrı tasavvurunun ise öznel ve duygu ağırlıklı olduğunu iddia ederken¹² Tanrı algısına değinmemiştir. Tanrı algısı, Tanrı kavramı ve tasavvuru arasına yarı öznel yarı nesnel olarak konumlandırılabilir.

Tanrı kavramı, Tanrı algısı ve Tanrı tasavvuru iç içe geçmiş ve karşılıklı etkileşim içindedirler. İnsanın kültürel çevre aracılığıyla tanıdığı Tanrı kavramı hakkında bilgi edinmesi, farkına varması, analiz ve sentezler yapmasıyla Tanrı algısı gerçekleşmektedir. Tanrı kavramı ve Tanrı algısıyla insanî ilgi, beklenti ve öznel yaşantıların etkileşimi sonrasında Tanrı tasavvurları oluşmaktadır. Bu nedenle Tanrı tasavvuru, bizatihi Tanrı olmayıp, kişinin geliştirdiği zihinsel bir temsildir. Kişinin doğrudan tecrübe edemediği Tanrı'yı iç dünyasında tecrübe etmesi için Tanrı tasavvurunu geliştirmesi gerekmektedir. Ancak tasavvurların yeniden düzenlenip gözden geçirilmesi ve yaşanabilecek sıkıntıları gidermek için referans alınacak bir Tanrı kavramının bulunması gerekmektedir.¹³

2. TASAVVURUN OLUŞUMUNU ETKİLEYEN FAKTÖRLER

Tanrı tasavvurunun oluşumunda etkili olan bazı faktörler bulunmaktadır. Yapılan bir çalışmada Tanrı tasavvurunu etkileyen faktörler; ebeveynle yaşantılar, önemli kişi ve gruplarla kurulan ilişkiler, benlik saygısı, Tanrı hakkındaki öğretim, dinî konular hakkında kişinin düşünceleri, kişinin Tanrı'yla ilişkisinde yaşadığı bireysel tecrübeler¹⁴ olmak üzere altı başlık altında ele alınmıştır. Tespit edilen bu faktörlerin daha çok birey merkezli olduğu görülmektedir. Tanrı tasavvurunda bireyin psikolojik mekanizmaları etkin olmakla birlikte eğitim ve kültürel çevrenin devreye girmesiyle bütünlük sağlanmaktadır¹⁵.

Tanrı tasavvurunu etkileyen faktörlerin başında kutsal metinler gelmektedir. Tanrı'nın sıfatları ve nitelikleri hakkında bilgiler veren kutsal metinler muhataplarının Tanrı tasavvurlarını etkilemektedir. Nitekim araştırmanın konusu olan Rollo May'ın Tanrı tasavvurunda Eski Ahit'in etkisi görülmektedir.

Cinsiyet değişkeni ve Tanrı tasavvuru arasında ilişki olduğu yönündeki bulgular cinsiyet değişkeninin Tanrı tasavvurunu etkilediğini göstermektedir. Yapılan bir çalışmada kızların daha çok bağışlayıcı, affedici ve merhametli bir Tanrı tasavvuruna sahipken, erkeklerin ise cezalandırıcı Tanrı tasavvurlarına sahip oldukları; kızların Tanrı'nın yakınlığını, koruyuculuğunu ve sevgisini öne çıkarırken, erkeklerin Tanrı'nın otoritesini ve cezalandırıcılığını öne çıkardıkları tespit edilmiştir¹⁶.

¹¹ Robert L. Solso ve dğr., *Bilişsel Psikoloji*, trc. Ayşe Ayçiceği-Dinn, 5. Baskı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013), 363-370.

¹² Ana-Maria Rizzuto, *The Birth of the Living God* (Chicago and London: The University of Chicago Press 1979), 47-48.

¹³ Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisine Giriş*, II. Baskı (İstanbul: Dem Yayınları, 2000), 18.

¹⁴ David M. Wulf, *Psychology of Religion (Classic and Contemporary)*, Second Edition (New York: 1997), 368.

¹⁵ Antoine Vergote, *Dini İnanç ve İnançsızlık*, trc. Veysel Uysal (İstanbul: MÜİFY, 1999), 181.

¹⁶ M. Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007), 224-225.

Tanrı tasavvurunu etkileyen bir diğer faktör kişinin yetiştiği kültürel ortamdır. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dininin etkin olduğu kültürel ortamların bireylerin Tanrı tasavvurlarını etkilemeleri yanında, aynı kültür ortamında farklı mezhep, cemaat, tarikat gibi dinî yapılara mensubiyet de Tanrı tasavvurunun oluşumunu etkileyen diğer etkenler olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁷

Tanrı tasavvuru, dindarlık türünden bağımsız değildir. Tanrı tasavvuru, kurumsal dindarlık ve bireysel dindarlık veya iç güdümlü ve dış güdümlü dindarlık açısından karşılaştırıldığında, dindarlık türü değişkeninin sonuçlarda farklılığa neden olacağı ileri sürülebilir.

Tanrı tasavvurunda ilk izlenimler etkili olmakla birlikte, zamanla değişimlere uğramaktadır. Bireylerin yaşadığı tecrübeler yanında, etkisinde kaldıkları ideoloji ve düşünce akımları Tanrı tasavvurlarının yeniden düzenlenmesine neden olmaktadır. Bu durum Tanrı tasavvurunu varoluşçu felsefe temelinde geliştiren Rollo May örneğinde açık bir şekilde görülmektedir.

3. TANRI TASAVVURU KURAMLARI

Tanrı tasavvuru kuramları, genel olarak ilişkisel ve bilişsel olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İlişki temelli ilk kuram Freud'a aittir. Tanrı kavramının kökenini tarihsel olarak totem evresi öncesi ilkel döneme dayandıran Freud'a göre, bu evrede erkek çocuklar dişileri paylaşmayan babayı öldürüp iç evliliği yasaklamışlardır. Daha sonra baba katlinden dolayı yaşadıkları suçluluk duygusuyla baş etmek için baba yerine totemi ikame ederek yüceltmeleri Tanrı fikrinin doğmasına neden olmuştur. Freud Tanrı tasavvurunu ise, çocuğun babasıyla yaşadığı ilişkilerinin yansıması olarak değerlendirmiştir.¹⁸ Ödipal dönemin Tanrı tasavvurunun gelişimi açısından önemli olduğunu belirterek,¹⁹ bu dönemin sonunda tamamlanan Tanrı tasavvurunun yaşam boyu sabit kaldığını ileri sürmüştür.

Tanrı tasavvurunu ilişkisel süreçlerle açıklayan bir diğer kuram, Nesne İlişkileri Kuramıdır. Çocuklar üzerine çalışmalar yürüten Klein, Freud'un yaklaşımında gördüğü yetersizlikler nedeniyle yeni bir kuram geliştirmiştir. Freud, çocuğun gelişimi açısından güdülerini önemseyip ebeveyn ilişkisinde babayı belirleyici konuma koyarken; Klein, çocukla ilişki kuran nesnelere ve çocukta bıraktığı izlenimleri önemsemiş, çocukla ilk ilişki kuran nesne olması ve çocuğun içselleştirmelerini düzenleyen kendilik gelişimindeki rolü nedeniyle anneyi belirleyici konuma yerleştirmiştir. Klein'e göre önce anne memesi çocuğa süt vermesine bağlı olarak iyi ve kötü nesne iken daha sonra bu ilişki annenin tümüne yansıtılmaktadır. Yaşanan ilişkilerde annenin iyiliği ağır bastığında çocuğun dış dünyaya karşı kaygısı giderek kaybolmaktadır. Bu süreçteki başarılı veya başarısız etkileşim, iç ve dış dünyayla kurulan

¹⁷ Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, 119.

¹⁸ Sigmund Freud, *Bir Yarılsamanın Geleceği*, trc. H. Z. Kars (İstanbul: Kaynak Yayınları,1985), 68-69; Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, trc., K. Sahir Sel (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984), 141-223; Ali Köse, *Freud ve Din*, 3.Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 93-95.

¹⁹ Ralph W. Hood ve dğr., *The Psychology of Religion: an Empirical Approach* (New York: The Guilford Press, 2009), 95.

ilişkinin niteliğini belirlemektedir. Nesne ilişkileri kuramına göre, diğer nesnelere kurulan ilişkilerin temelinde anne ile kurulan ilişkiler bulunmaktadır.²⁰

Nesne ilişkileri kuramını Tanrı tasavvuru çalışmalarına uygulayan araştırmacıların başında Ana-Maria Rizzuto gelmektedir. Rizzuto'nun uzun yıllara dayanan çalışmalardan elde ettiği bulgular, Tanrı tasavvurunda baba imgesinin yanında anne, kardeş, anneanne, babaanne, dede, bakıcı ve öğretmen tasavvurlarının da aktif rol oynadığını ve Tanrı tasavvuruna kaynaklık eden ilk çocukluk yıllarına ait tecrübelerin defalarca işlenerek yeniden yapılandırıldığını göstermiştir.²¹

İlişki temelli bir diğer kuram Bowlby'nin geliştirdiği bağlanma kuramıdır. Bu kurama göre, bebek kendini güvende hissetmek için bir bağlanma nesnesine ihtiyaç duymakta ve yaşadığı ilişkiler sonrası geliştirdiği bağlanma stillerini diğer ilişkilerine yansıtmaktadır. Kirkpatrick, bağlanma kuramını din alanına aktararak Tanrı tasavvurunun temelinde bebeklik ve erken çocukluk döneminde ebeveyn ile kurulan bağlanma stillerinin bulunduğunu ileri sürmüştür. Bağlanma stilleri güvenli, kaygılı ve kaçınılmalı olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Çocuğun ihtiyaçlarının sağlıklı olarak karşılanması, ebeveynine karşı güvenli bağlanmayı güçlendirmekle kalmayıp aynı zamanda güven duyulan bir Tanrı tasavvurunun gelişmesine kaynaklık etmektedir. Özetle bağlanma kuramına göre, Tanrı tasavvurunun temelinde çocukluk döneminde anne ve babayla kurulan bağlanma stilleri bulunmaktadır.²²

Bilişsel kuram Tanrı tasavvurunu zihinsel gelişimle açıklamaktadır. Bilişsel gelişim çalışmalarını Piaget başlatmış, kuramında zihinsel gelişimin dört evreden oluştuğunu ve somuttan soyuta doğru bir yol izlediğini belirtmiştir.²³ Kendisi ahlak gelişimini araştırmış, fakat dinî gelişimle ilgili herhangi bir çalışma yapmamıştır. Daha sonra David Elkind, Ronald Goldman ve Kohlberg gibi araştırmacılar Piaget'in gelişim modelini inanç ve ahlak gelişimine uygulayarak bu alanlardaki gelişimin temelini zihinsel olduğunu savunmuşlardır.²⁴

4. ROLLO MAY 'DE TANRI TASAVVURU

Rollo May insanın temel motivasyonunun tasavvur ettiği Tanrıya benzemek olduğunu belirtmektedir. Bu motivasyonun insanı geliştirdiğini ve eski dönemlerden beri insanoğlunun bunun farkında olduğunu ileri sürerek, bu konuda Eski Yunanlıları örnek göstermektedir.²⁵ Ona göre Tanrı, insanoğlunun özlemini çekip ulaşmak istediği gücün ve ideal arzuların sembolüdür. İnsan hayatının dinamizm kazanması ve zenginleşmesinin temelinde Tanrı tasavvuru bulunmaktadır. Bu nedenle insanın gelişimi için Tanrı tasavvurunu sürekli sorgulaması ve geliştirmesi gerekir. Çünkü yanlış tasavvurlar insanın gelişimini

²⁰ Kate M. Loewenthal, *Din Psikolojisi*, trc. Mustafa Ulu (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 88-91; Akif Hayta, "Nesne İlişkileri Kuramı ve Eleştirel Bir Değerlendirme", *DEM*, 8/20, (2010), 39-79; Bk. Melanie Klein, *Haset ve Şükran*, trc. Orhan Koçak-Yavuz Erten (İstanbul: Metis Yayınları, 2008); Melanie Klein, *Çocuk Psikanalizi*, trc. Ayşegül Demir (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015).

²¹ Rizzuto, *The Birth of the Living God*, 44-45.

²² L. Kirkpatrick, "An Attachment-Theory Approach to The Psychology of Religion", *International Journal for the Psychology of Religion* 2/1 (1992) 3-28; Loewenthal, *Din Psikolojisi*, 91-93; Akif Hayta, "Anneden Allah'a Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru", *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/2 (2006), 29-63; Faruk Karaca, *Dini Gelişim Psikolojisi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2007), 173-184.

²³ Jean Piaget, *Çocukta Zihinsel Gelişim*, trc. H. Portakal (İstanbul: Cem Yayınları, 2000), 18-19.

²⁴ Karaca, *Dini Gelişim Psikolojisi*, 43-87.

²⁵ Rollo May, *Özgürlük ve Kader*, 3. Baskı, trc. Ali Babaoğlu (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2017), 135.

engellemektedir. İnsanın iç gözü ve vizyonları ile Tanrı tasavvuru arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Doğru Tanrı tasavvuru, insanın iç gözü ve vizyonlarını saflaştırırken; iç görünümün saflaşip vizyonların derinleşmesi ise, Tanrı tasavvurunun gelişmesine neden olmaktadır. May, bu konu ile ilgili olarak İbrahim'in Sodom Gomore'yi yok etmek isteyen Tanrı ile tartışarak onu ilkelerine uymamakla eleştirmesini²⁶ bir anlamda Tanrı tasavvurunun geliştirme çabası olarak yorumlamaktadır.²⁷ May, Tanrı tasavvurunun insanı geliştirdiğine dair yaklaşımına paralel bir şekilde Tanrı'nın sembolik sözleri olan kutsal metinleri de insanlığın gelişimi açısından son derece önemli bulmaktadır. Ona göre, büyük düşünürlerin Tanrı'nın sözlerindeki anlamları ortaya çıkarma çabaları insanlığa çok önemli katkılar sunmuştur. Bu bağlamda Tanrı'nın sözlerini insanlık için bitmez tükenmez anlamları barındıran bir hazine olarak görmektedir.²⁸

Rollo May'in Tanrı tasavvuruna dair görüşleri, temel olarak Eski Ahit'teki Âdem kıssasının anlatıldığı ayetlere dayanmaktadır. İlgili ayetlere bakıldığında Âdem'i potansiyel bir rakip görerek kendisi gibi olmasını istemeyen, Âdem'i kontrolde zorlanan ve insanî zaafı olan bir Tanrı tasavvuru dikkati çekmektedir. Bu ayetlerde Tanrı'nın bilgisini ve ölümsüzlüğünü temsil eden ağaçların meyvelerini yemeleri kendilerine yasaklandığı halde Âdem ve Havva'nın Şeytan'ın teşvikiyle bu yasağı çiğneyerek kendilerine iyi ve kötüyü ayırt etme imkânı veren Tanrı bilgisini kazandıkları anlatılmaktadır. Daha sonraki süreçte Âdem'in bilgi ağacının meyvesi ile yetinmeyip yaşam ağacının meyvesini de yiyerek ölümsüzlüğe ulaşmasını istemeyen Tanrı'nın "Âdem bilgi ağacının meyvesinden yiyip iyi ve kötüyü bilmekle bizim gibi oldu. Artık yaşam ağacı meyvesinden yiyip ölümsüz olmasına izin verilmemeli" diyerek onu cennetten kovduğu bildirilmektedir.²⁹ May, insan doğasında bulunduğunu savunduğu özgürlük, benlik bilinci, yaratıcılık, sorumluluk ve isyan gibi kazanımların Âdem'in Tanrı'yla mücadelesi sonucu kazanıldığını ileri sürmektedir. May, bu ayetlerin etkisiyle insan ve Tanrı arasında var olduğunu düşündüğü çatışmadan yola çıkarak insanın kendisiyle mücadele edebileceği bir Tanrı tasavvuru geliştirmiştir. Ona göre, insanın gelişimi için Tanrı'yı mutlak güç görüp boyun eğme yerine, Tanrı'yla mücadele etmesi gerekir. May bu yaklaşımını Nuh ve oğullarının girdikleri mücadele sonrası Tanrı'yla sözleşme yapıp bir daha tufan yaratmayacağına dair Tanrı'dan söz almalarının³⁰ ve İbrahim'in uyarması sonrası Tanrı'nın Sodom ve Gomore'yi yok etmekten vazgeçmesinin anlatıldığı³¹ ayetlerle desteklemektedir.³²

May, insan ile mücadele eden antropomorfik Tanrı tasavvurunun desteklemek için Eski Ahit yanında mitolojiden yararlanmaktadır. Mitolojik bir kahraman olan Prometheus'un tanrılardan ateşi çalarak insanlara sunması karşılığında cezaya çarptırılmasıyla Âdem'in bilgi ağacının meyvesinden yiyerek cennetten çıkması arasında ilişki kurmaktadır. Mitolojide geçen anlatıya göre, Prometheus Olimpos Dağı'ndaki tanrıların vermek istemedikleri ateşi çalıp insanlara sunmuştur. Bu duruma kızan Zeus, Prometheus'u Kafkas Dağı'nda zincire vurup

²⁶ Yaratılış, 18/25.

²⁷ Rollo May, *Güç ve Masumiyet*, trc. Mihriban Doğan (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 252.

²⁸ Rollo May, *Yaratma Cesareti*, trc. Alper Oysal (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 121.

²⁹ Yaratılış, 3/22-24.

³⁰ Yaratılış, 9/9-12.

³¹ Yaratılış, 9/9-12.

³² Rollo May, *Kendini Arayan İnsan*, trc. Kerem Işık, 10. Baskı (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2017), 172-184.

onun her gün tekrar büyüyen ciğerini parçalayıp yemesi için bir kartal göndererek cezalandırmıştır.³³ May, Âdem'in Tanrı'nın yasağına uymayarak bilgi ağacının meyvesinden yemesi ve Prometheus'un tanrılardan ateşi çalması arasında benzerlikler olduğunu belirterek isyanın insanın gelişimi açısından önemini vurgulamaktadır.³⁴ May'e göre, kazanımlar Tanrı'nın bir lütfu olmayıp insanın mücadelesi sonucu elde edilmiştir.³⁵ Ancak kazanımların Tanrı'yla mücadele ederek elde edilmesinin Tanrısız gerçekleştirilebileceği anlamına gelmediğini belirtip isyan için otoriteyi, otorite için de isyanı şart koşmaktadır.³⁶

May, Tanrı'nın yalnızca sevgi kaynağı olarak tasavvur edilmesinin³⁷ Tanrı'nın her şeye kadir olmasıyla çelişeceğini, güçten yoksun sevgiyle sınırlı Tanrı tasavvurunun insanın gelişimi açısından yetersiz olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, Tanrı tasavvuru, Tanrı'ya sevgiyle yaklaşmasının yanında Tanrı'dan çekinmeyi de kapsadığı takdirde insanın gelişimine katkıda bulunabilir.³⁸ May, yalnızca sevilen veya yalnızca korkulan Tanrı tasavvuru yerine hem sevilen hem de çekinilen Tanrı tasavvurunu daha sağlıklı bulmaktadır.

May, her zaman iyilerin yanında olan ve onları koruyan bir Tanrı tasavvurunu doğru bulmamaktadır. Ona göre, bu tür Tanrı tasavvurları bazı kişilerde Tanrı tarafından korunma garantisi gibi bir beklentiye neden olmakta ve bu beklenti gerçekleşmediğinde yaşanan hayal kırıkları Tanrı'ya dair olumsuz duygu ve düşüncelere dönüşmektedir. Ona göre, her zaman iyilerin yanında olan ve onları koruyan bir Tanrı tasavvurunun altında, sıkça tekrarlanan 'Tanrı seni gözetecek' türünden dini söylemler bulunmaktadır.

May'e göre, kendine hizmet eden Tanrı tasavvurunu kişiyi pasifize etmekte ve gelişimini sınırlandırmaktadır. İnsan, her zaman yardımına koşan ve isteklerini yerine getiren bir Tanrı tasavvuru geliştirmek yerine, Tanrı'nın verdiği potansiyel güçlerini kullanarak zorluklarla mücadele etmelidir. İnsan desteklenme ihtiyacına hayır diyebildiğinde ve yardım talep etmeyecek düzeye geldiğinde otorite sahibi gibi davranabilir. Bu nedenle kişi kendi potansiyellerini kullanarak problemlerini çözmeli, dinî inanç ve ibadetleri karşılığında Tanrı'dan bir şey beklememeli ve Tanrı'yı karşılıksız sevme cesaretini göstermelidir. May, inançları ve ibadetleri karşılığında kendisine gerekli desteği sağlayacağı yönünde geliştirilen Tanrı tasavvurunu insanın gelişimi açısından sakıncalı bulmaktadır.³⁹

May, Tanrı'nın itaat edilmesi gereken bir otorite olarak tasavvur edilmesini ve "itaat ahlakı" aracı olarak kullanılmasını insanın gelişimini engellediğini düşünmektedir. Otoriter Tanrı tasavvuruna dayandırılan itaat ahlakının çeşitli çıkarılara ulaşmak için kullanılmasından, yapılan haksızlıkları meşrulaştırmaktan insanları boyun eğdirmeye varacak kadar geniş bir yelpazede olumsuz olarak kullanılabileceğini ileri sürmektedir.⁴⁰ İtaat ahlakını "benliği başkasına tabi kılarak iyiliğe erişme aracı" olarak tanımlayan May'e göre, aile ortamında anne-

³³ May, *Yaratma Cesareti*, 55.

³⁴ May, *Kendini Arayan İnsan*, 177.

³⁵ May, *Güç ve Masumiyet*, 250.

³⁶ May, *Güç ve Masumiyet*, 254.

³⁷ May, *Kendini Arayan İnsan*, 199.

³⁸ May, *Kendini Arayan İnsan*, 129.

³⁹ May, *Kendini Arayan İnsan*, 188.

⁴⁰ May, *Güç ve Masumiyet*, 52.

babanın Tanrı temsilcisi olarak görülüp çocukların ebeveyne itaate zorlanması Tanrı'yı kozmik bir babaya dönüştürmektedir.⁴¹

5. TANRI TASAVVURUNUN GELİŞİMİ AÇISINDAN ROLLO MAY'IN HAYATININ KURAMLARA GÖRE İNCELENMESİ

Rollo May'in ailesiyle yaşadığı ilişkiler, aldığı eğitim, dinî metinler (Eski Ahit), mitolojiye olan ilgisi, varoluşçu felsefe, yaşadığı tecrübeler ve kişilik özellikleri onun Tanrı tasavvuruna dair görüşlerini etkilemiştir.

May, çocukluk döneminde şizofren ablası ve çocuklarına karşı ilgisiz annesiyle sağlıklı ilişkiler geliştirememiş, aile ortamındaki problemlerden kaçmak için yaşadığı kasabadaki ırmak kıyısında uzun zamanlar geçirmiştir. İki evliliğinin ayrılıkla sonlanmasını annesi ve ablasıyla yaşadığı sağlıksız ilişkilere bağlamıştır.⁴² Babasının Genç Hristiyanlar Topluluğu'nda sekreterlik görevini üstlenip çocuklarının iyi bir Hristiyan olmaları için çaba sarf etmiş olmasına⁴³ karşılık eşiyile yaşadığı geçimsizlik nedeniyle boşanmış ve bu durum çocuklarını olumsuz etkilemiştir.⁴⁴

Klasik Psikanalitik yaklaşımla May'in Tanrı tasavvurunun gelişimi incelendiğinde babasının iyi çocuk olarak yetiştirme kaygısıyla çocukları üzerinde kurduğu baskının May'in Tanrı tasavvurunun gelişimine olumsuz yansıdığı söylenebilir. Freud'u birçok konuda eleştirmesine rağmen Tanrı tasavvuru konusunda onunla benzer bir yaklaşımı benimseyerek anne-babanın Tanrı temsilcisi olarak görülüp çocukların onlara itaate zorlanmasının Tanrı'yı kozmik bir babaya dönüştürdüğünü ileri sürmesi,⁴⁵ May'in çocukluk yıllarındaki yaşantısıyla ilişkilendirilebilir. Psikanalitik yaklaşıma göre, May'in ailesinde yaşadıkları nedeniyle olumsuz Tanrı tasavvuru geliştirmesi gerekmektedir. Ancak May'in Tanrı tasavvuruna bakıldığında olumsuz yaklaşımlar yanında olumlu yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bu nedenle Psikanalitik kuram May'in Tanrı tasavvuru yaklaşımının gelişimini yeterince açıklamamaktadır.

Nesne ilişkileri kuramı açısından bakıldığında annesi başta olmak üzere aile ortamında olumsuz ilişkiler yaşaması Rollo May'in olumsuz Tanrı tasavvuru geliştirmesini gerektirmektedir. Fakat onun kuramında olumsuzluklar yanında olumlu yaklaşımların da olması nesne ilişkileri kuramının yetersiz kaldığını göstermektedir. Benzer durum bağlanma kuramı için de geçerlidir.

Bilişsel kuram, Rollo May'in Tanrı tasavvuru yaklaşımını açıklamaya dönük en uygun kuram olarak görünmektedir. Küçük yaşlardan itibaren okuyan sorgulayan birisi olması, sanat, felsefe, din, mitoloji, psikoloji ve danışmanlık alanlarındaki geniş birikimi, özgün yorumları ve diyalektik düşünce tarzı May'in üst düzeyde bilişsel potansiyele sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla May'in Tanrı tasavvurunda çok sayıda faktör etkin olmakla birlikte bilişsel potansiyellerinin daha belirleyici olduğu söylenebilir. Tanrı tasavvurunda olumlu ve olumsuz yaklaşımlarının bulunması onun diyalektik düşünce tarzıyla ilişkilendirilebilir.

⁴¹ May, *Kendini Arayan İnsan*, 193.

⁴² F. E Rabinowitz ve dğr., "Rollo May: A Man of Meaning and Myth", *Journal of Counseling and Development* 67 (April 1989), 436-441.

⁴³ Jess Feist-Gregory J. Feist, *Theories of Personality*, Sixth Edition (New York:McGrawHill, 2006), 340.

⁴⁴ Barbara Engler, *Personality Theories: An Introduction*, Ninth Edition (WADSWORTH CENCAGE Learning, 2014), 307.

⁴⁵ May, *Kendini Arayan İnsan*, 193.

May'in aldığı eğitim ve bağlı olduğu felsefe akımı da Tanrı tasavvurunu etkilemiştir. O, çocukluk yıllarından itibaren mitoloji ve dine ilgi duymuş daha sonraki yıllarda öğretmenliği bırakarak din alanında kendini yetiştirmek için Union Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yüksek lisans eğitimine devam etmiştir. Bu dönemde tanıştığı hocası varoluşçu teolog Paul Tillich'le uzun yıllar sürecek bir dostluk geliştirmiştir.⁴⁶ May, almış olduğu din eğitimini, Eski Ahit ve mitolojiye dair birikimini tüberküloz tedavisi gördüğü dönemde⁴⁷ varoluşçu felsefeye göre gözden geçirip yeniden şekillendirmiş ve aktif insan tasavvuruna uygun bir Tanrı tasavvuru geliştirmiştir.

May'in Tanrı tasavvurunun oluşumunda etkili olan bir diğer faktör onun kişilik özellikleridir. Üniversite yıllarında gördüğü olumsuzluklara yazılarıyla karşı çıkması, yakalandığı tüberküloza karşı direnmesi, kilise çevrelerinde psikolojinin gereksizliği yönündeki görüşlere ve bilim çevrelerinde dini psikolojinin dışına itme çabalarına karşı mücadele etmesi,⁴⁸ yaşamında aktif başa çıkma yöntemini seçmiş olması onun mücadelecilik kişiliğinden kaynaklanmaktadır. Onun bu özelliği Tanrı tasavvuruna yansımış Eski Ahit'teki bazı peygamber kıssaları ve mitolojik kahramanlardan esinlenerek kendisiyle mücadele edilebilen bir Tanrı tasavvuru geliştirmesine neden olmuştur.

SONUÇ

Rollo May'in insanın gelişiminin temelinde Tanrı tasavvuru bulunduğunu ileri sürmesi, Tanrı tasavvurunun sürekli geliştirilmesi ve doğruluğunun sorgulanması gerektiğini belirtmesi onun Tanrı tasavvuru konusundaki olumlu yaklaşımlarının başında gelmektedir. Bunların yanında yalnızca sevilen veya korkulan Tanrı tasavvuru yerine hem sevilen hem de korkulan Tanrı tasavvurunu daha sağlıklı bulması; kendine hizmet eden Tanrı tasavvurunun insanın gelişimini olumsuz etkilediğini belirtmesi; her zaman iyilerin yanında olan ve onları koruyan bir Tanrı tasavvurunun insanı beklentiye soktuğunu ve gerçekleşmediğinde Tanrı'ya karşı olumsuz duygu ve düşüncelere dönüştüğünü ileri sürmesi; Tanrı'nın itaat edilmesi gereken mutlak bir otorite gibi tasavvur edilmesinin "itaat ahlakı" için araç olarak kullanılabileceğine dikkat çekmesi; aile ortamında anne-babanın Tanrı temsilcisi olarak gösterilerek çocukların onlara itaate zorlanmasının Tanrı'yı kozmik bir babaya dönüştürdüğünü savunması⁴⁹ onun Tanrı tasavvuruna dair olumlu yaklaşımları olarak sıralanabilir.

Rollo May'in Tanrı tasavvuru konusundaki bu olumlu yaklaşımlarının yanında olumsuz ve çelişkili yaklaşımları da bulunmaktadır. Onun Eski Ahit'te geçen tüm ayetleri dikkate almayıp yalnızca kendi fikirlerini destekleyen ayetleri dikkate aldığı görülmektedir. Eski Ahit'te genel olarak Hz. Musa öncesi insanla çatışan antropomorfik bir Tanrı tasavvuru bulunmasına karşılık, Hz. Musa sonrası giderek soyutlaşan bir Tanrı tasavvuru yer almaktadır.⁵⁰ Rollo May Hz. Musa öncesi ayetleri dikkate alması, insan ve Tanrı arasında bir çatışmanın var olduğunu varsayması insanın kendisi gibi olmasını istemeyen antropomorfik bir

⁴⁶ Rabinowitz, "Rollo May: A Man of Meaning and Myth", 577.

⁴⁷ Banu Yazgan İnanç-Esef Ercüment Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, 7. Baskı (Ankara: Pegem Yayınları, 2013), 333.

⁴⁸ Engler, *Personality Theories: An Introduction*, 353.

⁴⁹ May, *Kendini Arayan İnsan*, 193.

⁵⁰ E. Fromm, *Tanrılar Gibi Olacaksınız*, trc. Bozkurt Leblecioğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 30-31.

Tanrı tasavvuru geliştirmesine neden olmuştur.⁵¹ Özellikle Eski Ahit'teki ayetlerin bir kısmını dikkate almayıp, bir kısmını ise bağlı olduğu felsefi akıma bağlı fikirlerini desteklemek için kullanması Tanrı tasavvuru konusundaki bazı yaklaşımlarının kurgu olduğunu akla getirmektedir.

Rollo May'in bir taraftan insanın kendini geliştirmesi için bir Tanrı tasavvuru geliştirmesini şart koşarken, diğer taraftan antropomorfik bir Tanrı tasavvurunu öne çıkarması çelişkili görünmektedir. May'in tasavvur ettiği Tanrı insan tarafından ikaz edilmekte, insanla mücadele etmekte, insanın kendisi gibi olmasını istememekte, ancak bunu engellemekte yetersiz kalmaktadır. Ayrıca Rollo May'in Tanrı tasavvuru, duygusal açıdan insanı desteklememektedir. Onun düşüncesinde sığınılmayan, yardım istenmeyen, kendisinden bir şey beklenmeyen duygusal boyutu zayıf bir Tanrı tasavvuru dikkat çekmektedir. Bu şekildeki bir antropomorfik Tanrı tasavvuru, May'in insanın temel motivasyonunun tasavvur ettiği Tanrı'ya benzemek olduğu yönündeki tezini çürütecektir. Nitekim her şeyden önce soyut Tanrı anlayışına sahip tek Tanrılı dinler somut tanrılara sahip çok tanrılı dinlere göre insan bilincinin gelişimine daha çok katkı sağlamışlardır.⁵² Ayrıca May'in insanî zaafı taşıyan antropomorfik Tanrı tasavvuruyla Tanrı tasavvurundaki somutluk ve soyutluk (teşbih ve tenzih) arasında kurulması gereken dengeyi somut(teşbih) lehine bozduğu görülmektedir. Bu durum May'in Tanrı tasavvuru yaklaşımının insanın gelişimi açısından sorgulanması gerektiğini akla getirmektedir. Çünkü soyut yönü ağır basan Tanrı tasavvuru, somut yönü ağır basan Tanrı tasavvuruna göre insanın gelişime daha çok katkı sağlayacaktır.

May, dinlerdeki Tanrı kavramından ziyade bağlı olduğu varoluşçu felsefenin insan tasavvuruna uygun bir Tanrı tasavvuru geliştirmiş ve insan tasavvurunu yüceltip Tanrıya yaklaştırmıştır. Bu durum insanın dindeki Tanrı kavramından ziyade kendi ilgi ve yaklaşımlarını merkeze alarak geliştirdiği Tanrı tasavvurunun geçerliliği ve insanın gelişimine katkısı sorununu akla getirmektedir. Bunların yanında May'in Tanrı tasavvuru konusunda sınırlı kaynaklardan yararlanması ve geliştirdiği Tanrı tasavvuru tüm insanlığı kapsayıcı şekilde değerlendirmesi metodolojik açıdan sağlıklı bir yaklaşım değildir.

⁵¹ May, *Kendini Arayan İnsan*, 172-184.

⁵² M. Bilgin Saydam, *Deli Dumrul'un Bilinci* (İstanbul: Metis Yayınları, 1997), 157-163.

KAYNAKÇA

- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2001.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2000.
- D. M Wulf. *Psychology of Religion (Classic and Contemporary)*. Second Edition. New York: 1997.
- Eren, Z. *Hint Kökenli Dinlerde Tanrı Tasavvuru*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Engler, B. *Personality Theories: An Introduction*. Ninth Edition. Wadsworth Cengage Learning 2014.
- Feist, Jess – Feist, Gregory J. *Theories of Personality*. Sixth Edition. New York: McgrowHill, 2006.
- Freud, Sigmund. *Bir Yanılsamanın Geleceği*. Trc. H. Z. Kars. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1985.
- Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. Trc. K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984.
- Fromm, Erich. *Tanrılar Gibi Olacaksınız*. Trc. Bozkurt Leblecioğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Hayta, Akif. "Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (2006): 29-63.
- Hayta, Akif. "Nesne İlişkileri Kuramı ve Eleştirel Bir Değerlendirme". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/20 (2010):39-79.
- Hood, Ralph W. ve dğr. *The Psychology of Religion: an Empirical Approach*. New York: The Guilford Press, 2009.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. II. Baskı. İstanbul: Dem Yayınları, 2000.
- Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Psikolojisi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2007.
- Karasar, N. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd., 1994.
- Kirkpatrick, L. "An Attachment-Theory Approach to The Psychology of Religion". *International Journal for the Psychology of Religion* 2/1(1992): 3-28.
- Klein, M. *Çocuk Psikanalizi*. Trc. Ayşegül Demir. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Klein, M. *Haset ve Şükran*. Trc. Orhan Koçak. Yavuz Erten, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- Köse, Ali. *Freud ve Din*. 3. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Loewenthal Kate M. *Din Psikolojisi*. Trc. Mustafa Ulu. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- May, Rollo. *Güç ve Masumiyet*. Trc. Mihriban Doğan. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- May, Rollo. *Kendini Arayan İnsan*. Trc. Kerem Işık. 10. Baskı. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2017.
- May, Rollo. *Yaratma Cesareti*. Trc. Alper Oysal. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- May, Rollo. *Özgürlük ve Kader*, Trc. Ali Babaoğlu. 3. Baskı. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2017.
- Mehmedoğlu, A. Ulvi. "Tanrı Tasavvurları". *Din Psikolojisi*. Ed. Hayati Hökelekli. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2000.
- Çetin, Özer. "İmgelem Yetisi ve Bazı Dini Olgularla İlişkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/ 1(2011): 157-190.
- Piaget, J. *Çocukta Zihinsel Gelişim*. Trc. H. Portakal. İstanbul: Cem Yayınları 2000.

- PsychSmart. *Aklımın Aklı: Psikoloji*. Trc. Ed. Mithat Durak ve dğr. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017.
- Rabinowitz, F. E. - Good, Gelnn - Cozad, Liza. "Rollo May: A Man of Meaning and Myth". *Journal of Counseling and Devolopment* 67 (April 1989): 436-441.
- Rizzuto, Ana-Maria. *The Birth of the Living God*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1979.
- Saydam, Mustafa Bilgin. *Deli Dumrul'un Bilinci*. İstanbul: Metis Yayınları, 1997.
- Solso R. L. - Maclin, M. Kimberly - Maclin, Otto H. *Bilişsel Psikoloji*. Trc. Ayşe Ayçiceği-Dinn. 5. Baskı. İstanbul: Kitabevi Yayınları 2013.
- Vergote, Antoine. *Dini İnanç ve İnançsızlık*. Trc. Veysel Uysal. İstanbul: MÜİFY, 1999.
- Yavuz, K. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. Ankara: DİB Yayınları, 1983.
- Yazgan İnanç, Banu- Yerlikaya, Esef Ercüment. *Kişilik Kuramları*. 7. Baskı. Ankara: Pegem Yayınları, 2013.
- Yıldız, M. *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*. İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları 2007.

NAHİV İLMİNDE AMEL ŞARTI OLARAK İHTİSÂS (ÖZGÜLÜK)

OLGUSU

THE PHENOMENON OF “İKHTİSÂS” (SPECIFICITY) AS AN EFFECT CLAUSE

IN NAHW

YUNUS İNANÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslami Bilimler Bölümü
Asst. Prof., Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences

yunus.inanc@gmail.com

orcid.org/0000-0003-3659-1634

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
18 Kasım 2018	18 November 2018
Kabul Tarihi	Date Accepted
15 Nisan 2019	15 Nisan 2019
Yayın Tarihi	Date Published
Haziran 2019	June 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
DOI	
https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.484742	

Atıf/Cite as

İnanç, Yunus. “Nahiv İlminde Amel Şartı Olarak İhtisâs (Özgülük) Olgusu”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 18/35 (Haziran/June 2019): 187-206.
<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.484742>

İntihal/Plagiarism

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

<http://dergipark.gov.tr/hititilahiyat>

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. CC BY-NC-ND 4.0

Nahiv İlminde Amel Şartı Olarak İhtisâs (Özgülük) Olgusu

The Phenomenon of “Ikhtisâs” (Specificity) as an Effect Clause in Nahw

Abstract

The “‘āmil” attained by searching for the cause of the changes in the sentence is considered to be one of the most basic concepts in nahw. It has thoroughly shaped the frame of nahw (Arabic Grammar). The concept of ‘āmil has been referred in nahw’s many controversial points. The main theme of the numerous nahw works has based on the ‘āmil. It has been strived to solve many problems in nahw starting from this concept. However, the linguists during both the classical and modern periods have frequently criticized the concept of ‘āmil and nahw shaped by it. On the other hand, there is another concept called “ikhtisâs”, which is dealt with the concept of “‘āmil” in the nahw works. The specificity phenomenon (ikhtisâs) here is that for an element to be active on other elements, that element is specific to the word group to which it is linked. The specificity phenomenon (ikhtisâs) regarded as a prerequisite for being ‘āmil has been mentioned during controversial topics of nahw and thus changed the direction of the discussion. In this study, firstly the basic issues related to the ‘āmil are to be touched on and then it is to be focused on the specificity phenomenon seen as the basic condition of being ‘āmil and discussed in nahw works in this context. The examples of language rules in which the concept of specificity is determinative and that situated in nahw works are to be examined. There is an important principle among the principles that Arabic Linguists have largely allied with, and since it is directly related to the topic of our study it is seen necessary to lay stress on it as well. This is the principle that the ‘āmils of the nouns and verbs are unique, and there is no effect of the ‘āmils of the nouns on verbs and the ‘āmils of the verbs on the nouns.

Key Words: Arabic, Nahw (Arabic Grammar), Usûl al-Nahw, ‘Āmil, Ikhtisâs.

Summary

Concept of “‘āmil” that reached as a result of the search for the cause of the changes in the sentence has seen as one of the most basic concepts of Nahw and has shaped the whole frame of the Nahw. The concept of ‘āmil was discussed at Nahw’s many controversial points. The main theme of most of the Nahw works was based on the ‘āmil. Many problems in Nahw has been solved by acting from the concept of ‘āmil. On the other hand another concept which is dealt with in the Nahw works with the concept of “‘āmil” was the concept of “ihtisâs”. The specificity phenomenon (ihtisâs) that seen as a prerequisite for a word to be ‘āmil has been voiced in controversial topics in the Nahw and changed the direction of the discussion. As it is known, in Arabic a word is classified into three; as noun, verb and letter. The meaningful structure formed by words is called sentence or phrase. The fact that the words in the sentences become different from their previous form (before getting included in the sentence) has been examined greatly by the linguist scientists and the reasons of the change have been discussed in detail. The linguists have scrutinized the changing element in the sentence, the factor causing it and the change itself within this context. The linguists seeing that the changes detected are different from one another have thought the factors causing the change might be different as well and thus they have searched on the related field in detail. As a result of the linguists’ studies on the uses in language the changes of elements in the sentence and the factors causing

the changes have gained a conceptual frame. The elements in the sentence have got distinctive names according to their functions. Pursuant thereto, the factors causing the change have been called as “āmīl”, the changed element as “ma’mūl” and the change itself as “amel”.

The ‘āmīl phenomenon found out as a result of the Arabic Linguists’ attempts to explain the changes in a sentence, has determined the theme, frame and topics of the Works written in Arabic syntax (Nahw Works). As the ‘āmīl phenomenon has been so strong that the attempt to explain the reasons for the changes in the language has placed on an equivalent level with the binding in the cause-and-effect relationship for the concrete events. Likewise, the causality relationship that every event occurred needs a reason has been valid for the usages in the language and it has been specified that every “amel” would need an “āmīl”. Because of the fact that it is not possible to discuss the Arabic syntax rules without referring to the concept ‘āmīl which is applied by the Arabic Linguists to explain the changes in the sentence, it has become one of the fundamental concepts of Arabic Grammar. Looking at the literature they have made during the process, it might be said, the Arabic Linguists have considerably agreed on the concept ‘āmīl. However, examining in detail, it must be stated that there are also the points they disagree besides the basic issues they agree on.

There is an important principle among the principles that Arabic Linguists have largely allied with, and since it is directly related to the topic of our study it is seen necessary to lay stress on it as well. This is the principle that the ‘āmīls of the nouns and verbs are unique, and there is no effect of the ‘āmīls of the nouns on verbs and the ‘āmīls of the verbs on the nouns. In this regard, focusing on what the Arabic Linguists decree as an ‘āmīl, on what grounds they estimate a word as an ‘āmīl, a word which is an ‘āmīl according to some and not an ‘āmīl according to some others etc., some concepts frequently emphasized in the Nahw works have been encountered. The first of these concepts is ikhtisās (ownership). Ikhtisās has been the concept which the Arabic Linguists have expressed at the beginning of the discussions on whether a word is an ‘āmīl or not and it has a role to make changes on the other words or not. In other words a word’s being an ‘āmīl has been conditioned to whether it has features of ikhtisās. It has been seen that this phenomenon (ikhtisās) has been under most of the controversial issues in the Nahw Works. The interpretations and explanations of the linguists who lay ikhtisās down as a condition for ‘āmīl have been different from the ones of the linguists who do not require ikhtisās as a condition. In this study, firstly the place of ikhtisās concept in the general framework is discussed and then its reflections in nahw rules are presented. Furthermore, one of the concepts related to the same concept and sometimes used together is the similarity phenomenon. In this study, ikhtisās (ownership) phenomenon is focused on initially, and if it is seen necessary the similarity phenomenon will be referred too.

Öz

Cümledeki değişikliklere yol açan neden arayışının sonucunda ulaşılan ‘āmīl olgusu, nahiv ilminin en temel kavramlarından sayılmış, nahvin bütün çerçevesini şekillendirmiştir. ‘Āmīl olgusu nahivdeki pek çok tartışmalı noktada gündeme gelmiştir. Nahiv eserlerinin büyük bir kısmının ana teması ‘āmīl merkezli olarak şekillenmiş ve bu eserlerin teorik çerçevesi ‘āmīl nazariyesi üzerine oturmuştur. Nahivdeki birçok meseleye ‘āmīl kavramından hareketle çözüm bulunmaya çalışılmıştır. Ancak gerek klasik dönem dilcileri ve gerekse modern dönem dilcileri

'âmil kavramını ve buna bağlı olarak şekillenen nahvi çokça eleştirmişlerdir. Öte yandan nahiv eserlerinde 'âmil kavramı ile irtibatlı olarak ele alınan bir diğer kavram da "ihtisâs" kavramı olmuştur. Burada ihtisâstan kastedilen, bir ögenin başka ögeler üzerinde etkin olması için sadece o ögenin bağlı olduğu kelime gurubuna özgü olmasıdır. Bir ögenin 'âmil olması için ön şart niteliğinde görülen ihtisâs olgusu nahivdeki tartışmalı konularda dile getirilmiş ve tartışmanın yönünü değiştirmiştir. Bu bakımdan bu çalışmada öncelikle 'âmil ile ilgili temel hususlara temas edilecek, ardından 'âmil olmanın temel şartı olarak görülen ve nahiv eserlerinde bu bağlamda ele alınan ihtisâs olgusu üzerinde durulacaktır. Nahiv eserlerinde yer alan ve ihtisâs olgusunun belirleyici olduğu dil kurallarının örnekleri irdelenecektir. Nahivcilerin büyük oranda ittifak ettiği ilkeler arasında önemli bir ilke vardır ki çalışmamızın konusu ile doğrudan irtibatlı olduğundan burada ayrıca ele alınacaktır. Bu da isim ve fiillerin 'âmillerinin kendilerine özgü olduğu, isimlerin 'âmillerinin fiiller üzerinde, fiillerin 'âmillerinin de isimler üzerinde amel etmeyeceği ilkesidir.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Nahiv, Nahiv Usûlü, 'Âmil, İhtisâs.

GİRİŞ

Bilindiği üzere Arapçada kelime; isim, fiil ve harf olmak üzere üç türdür. Kelimelerin oluşturduğu anlamlı yapıya cümle veya terkip denmektedir. Cümle içinde yer alan kelimelerin terkiye dâhil olmadan önceki durumundan farklı bir hale dönüşmesi dilciler tarafından çokça üzerinde durulan bir konu olmuş, söz konusu değişimin nedenleri detaylıca sorgulanmıştır. Bu çerçevede dilciler cümledeki değişen unsuru (ma'mûl), değişime neden olan etkeni ('âmil) ve ortaya çıkan değişikliği ('amel) etraflıca irdelemişlerdir. Tespit edilen değişikliklerin farklılık arz ettiğini gören dilciler değişime neden olan etkenlerin de farklı olabileceğini düşünerek ilgili alan üzerinde derinlemesine bir çalışma yürütmüşlerdir. Söz gelimi "إِنَّ مُحَمَّدًا مُّجْتَهِدٌ" cümlesinde yer alan "محمد" ve "مجتهد" kelimelerinin kendileri için mümkün olan diğer şekillerden biri üzere gelmeyip cümlede geçtiği şekilde gelmesi açıklanma gereği duyulmuş ve dilciler istikra yoluyla tespit ettikleri örneklerden yola çıkarak inne (إِنَّ) harfinin geçtiği cümlelerde benzer değişimlerin olduğunu fark etmişler ve buradan hareketle genel hükümlere ulaşmışlardır. Bu çerçevede "محمد" kelimesinin "محمد" veya "محمد" şeklinde değil de "محمدًا" şeklinde kullanılmasını, "مجتهد" kelimesinin "مجتهد" veya "مجتهدًا" değil de "مجتهد" şeklinde kullanılmasını cümlelerin başında yer alan "inne" ile irtibatlandırmışlardır. Dolayısıyla dilcilerin bu ve benzeri kullanımlar üzerinde yaptıkları çalışmalar sonucunda cümlede yer alan unsurların geçirdikleri değişimler ve değişime neden olan etkenler belli bir kavramsal çerçeve kazanmıştır. Buna göre söz konusu değişime sebep olan etkenlere 'âmil, değişen unsura ma'mûl ve ortaya çıkan değişikliğe ise amel denmiştir.

Nahivcilerin cümlede yer alan değişiklikleri açıklama girişimleri sonucunda ulaştıkları 'âmil olgusu nahiv eserlerinin temasını, çerçevesini ve konuların ele alınış üslubunu belirlemiştir. Zira 'âmil olgusu o kadar güçlü bir olgu olmuş ki dildeki değişimlerin sebeplerini izah çabası somut olaylar için geçerli olan neden sonuç ilişkisindeki bağlayıcılıkla eşdeğer bir düzleme yerleşmiştir. Meydana gelen her olayın (hades) bir "muhtis"e ihtiyaç duyduğu şeklindeki nedensellik ilişkisi, dildeki kullanımlar için de geçerli görülmüş ve her "'amel" in bir

“âmil”e ihtiyaç duyacağı belirtilmiştir.¹ Nahivcilerin cümlede meydana gelen değişiklikleri açıklamak üzere başvurdukları bir kavram olan ‘âmil kavramından söz etmeksizin nahiv kurallarını ele almak mümkün olmadığından ‘âmil kavramı Arap gramerinin en temel kavramlarından birisi olmuştur.

Nahivcilerin süreç içinde oluşturdukları literatüre bakarak ‘âmil kavramı üzerinde büyük oranda ittifak ettikleri hususların olduğunu söyleyebiliriz. Ancak detaya inildiğinde ittifak ettikleri temel hususların yanında ihtilaf ettikleri konuların olduğu da söylenmelidir. Nahivcilerin genel olarak ittifak ettikleri hususlara gelince söz gelimi iki ‘âmilin bir ma’mûl üzerinde aynı anda etkide bulunamayacağı², ‘âmillerin en güçlüsünün fiil olduğu, isim ve harflerin fiile benzerliği oranında ‘âmil olmaya yaklaştığı³, ‘âmillerin lafzî ve manevî olmak üzere ikiye ayrıldığı ve lafzî ‘âmilin manevî ‘âminden daha kuvvetli olduğu⁴, ‘âmillerin aslî ve fer’î olmak üzere ikiye ayrıldığı ve fer’î ‘âmilin aslî ‘âmildeki özelliklerin tamamına sahip olmadığından aslî ‘âminden zayıf olduğu⁵, ‘âmil ile ma’mûlünün arasının ayrılmamasının asıl olduğu⁶, harflerin ma’mûl olamayacağı⁷, isimlerde amel etmemenin asıl olduğu⁸ ve isimlerin ‘âmillerin fiillerin ‘âmilllerinden güçlü olduğu⁹ gibi hususlar bunların başında gelmektedir.

Nahivcilerin büyük oranda ittifak ettiği bu ilkelerin yanında önemli bir ilke daha vardır ki çalışmamızın konusu ile doğrudan irtibatlı olduğundan ayrıca zikretmek gerekli görülmüştür. Bu da isim ve fiillerin ‘âmillerin kendilerine özgü olduğu, isimlerin ‘âmillerin

¹ Ebû Bişr ‘Amr b. ‘Osman b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârun (Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1988), 1: 13; Ebu’l-Berekât Abdurrahman İbnü’l-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilî’l-hulâf beyne’l-basriyyîn ve’l-kûfiyyîn* (Beyrut: Mektebetu’l-Asriyye, 2007), 1: 66, 67; Halid b. Abdullah Ezherî, *Şerhu’t-Tasrîh ale’t-Tavzîh*, nşr. Muhammed Bâsîl ‘Uyûnu’s-Sûd (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-İlmiyye, 2000), 1: 56; İbrahim Mustafa, *İhyâu’n-nahv* (Kahire: Matbaatu l’ecneti’t-telif ve’n-neşr, 1992), 31 vd.; Mustafa İbn Hamza, *Nazariyyetu’l-âmil fi’n-nahvi’l-Arabî –Dirâse te’sîliyye ve terkîbiyye* (B.y.: y.y., 2004), 231 vd.; Halil Ahmed ‘Amâyire, *el-‘Âmilü’n-nahvî beyne mueyyidîhi ve muarizîhi ve devruhu fi tahlîli’l-lugavî* (B.y.: y.y., 1985), 59, 60.

² Ebû Bekr Muhammed b. Sehl İbn Serrâc, *el-Usûl fi’n-nahv*, nşr. Abdülhüseyn el-Fetlî (Beyrut: Müessesetu’r-risâle, 1996), 1: 90; Ebu’l-İrfan Muhammed b. Ali Sabbân, *Hâşiyetu’s-Sabbân ‘alâ Şerhi’l-Üşmûnî ‘alâ Elfiyyeti’bni Mâlik & Şerhu’s-şevâhid li’l-Aynî*, nşr. Tahâ Abdurraûf Sa’d (Yyy: el-Mektebetu’t-Tevfikîyye, ts.), 1: 308.

³ Ebu’l-Hasan Muhammed b. Abdullah Verrâk, *İlelu’n-nahv*, nşr. Mahmud Câsim Muhammed Dervîş (Riyâd: Mektebetu’r-rüşd, 1999), 196, 442; İbnü’l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 68; Ebu’l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. Hüseyin ‘‘Ukberî, *el-Lübâb fi uleli’l-binâi ve’l-i’rab*, nşr. Gâzî Muhtâr Tuleymât - Abdülilâh Nebhân (Beyrut-Dımaşk: Dâru’l-fikr el-muâsır-Dâru’l-fikr, 1995), 1: 209; Cemâlüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik, *Şerhu’t-teshîl li İbn Mâlik*, nşr. Abdurrahman Seyyid - Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Kahire: Hicr li’t-tibâa ve’neşr, 1990), 1: 313; Ebû Hayyân Endelûsî, *et-Tezyîl ve’t-tekmîl fi şerhi Kitâbi’t-Teshîl*, nşr. Hasan Hindâvî (Riyâd: Daru Künûzi İşbiliyâ, 2013), 3: 259; Celâlüddîn Süyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’ fi şerhi cem’i’l-cevâmi’*, nşr. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-İlmiyye, 1998), 1: 311, 490.

⁴ İbnü’l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 39; Ebu’l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah Süheylî, *Netâicu’l-fiker fi’n-nahv*, nşr. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-İlmiyye, 1992), 62, 312; İbn Mâlik, *Şerhu’t-teshîl li İbn Mâlik*, 1: 313; Endelûsî, *et-Tezyîl ve’t-tekmîl*, 3: 260; 4: 54, 183; 11: 243; Ezherî, *Şerhu’t-Tasrîh ale’t-Tavzîh*, 1: 370; Süyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’*, 1: 490; Sabbân, *Hâşiyetu’s-Sabbân*, 1: 357; 2:38.

⁵ İbn Hamza, *Nazariyyetu’l-âmil*, 291.

⁶ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2: 281; Ebu’l-Hasan Muhammed b. Yezîd Müberred, *el-Muktedab*, nşr. Muhammed Abdulhâlîk Udayme (Kahire, 1994), 2: 30; 4: 156, 376; İbn Serrâc, *el-Usûl fi’n-nahv*, 1: 128; 2: 237; ‘‘Ukberî, *el-Lübâb*, 1: 155; Endelûsî, *et-Tezyîl ve’t-tekmîl*, 4: 246; Ezherî, *Şerhu’t-Tasrîh ale’t-Tavzîh*, 1: 487; Süyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’*, 1: 375; 3: 94; İbn Hamza, *Nazariyyetu’l-âmil*, 305.

⁷ İbn Hamza, *Nazariyyetu’l-âmil*, 266.

⁸ Verrâk, *İlelu’n-nahv*, 240; ‘‘Ukberî, *el-Lübâb*, 1: 437; Endelûsî, *et-Tezyîl ve’t-tekmîl*, 11: 80; Süyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’*, 3: 48; İbn Hamza, *Nazariyyetu’l-âmil*, 284.

⁹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 1: 405; Ebu’l-Feth Osman İbn Cinnî, *Sirr’u snâti’l-i’rab*, nşr. Hasan Hindâvî (Dımaşk: Dâru’l-kalem, 1993), 1: 345; 2: 681; Ebu’l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. Muhammed Ali Neccâr (Kahire: Mektebetu’l-İlmiyye, 1952), 2: 388; Ebu’l-Bekâ Ya’îş b. Ali İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufassal li’z-Zemaşerî*, nşr. Emîl Bedî Yakub (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-İlmiyye, 2001), 4: 294; 5: 145; Süyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’*, 2: 288.

fiiller üzerinde, fiillerin 'âmillerinin de isimler üzerinde amel etmeyeceği ilkesidir.¹⁰ Nitekim İbnu'l-Enbârî (ö. 577/1181) bir edat hakkında isimlerin 'âmili olduğu hükmü verildikten sonra o edatın fiillerde 'âmil olmasının mümkün olamayacağını söylemiştir.¹¹

Nahivcilerin 'âmil ile ilgili sıklıkla vurguladıkları hususları bu şekilde belirttikten sonra 'âmil konusunun çalışmamızı ilgilendiren yönüne dönebiliriz. Bu bağlamda nahivcilerin neye 'âmil hükmünü verdikleri, bir kelime hakkında neye dayanarak 'âmil dedikleri, bir kısma göre 'âmil olan bir kelimenin diğerlerine göre 'âmil sayılmaması gibi meseleler üzerinde durulduğunda nahiv eserlerinde sıklıkla vurgulanan bazı kavramlarla karşı karşıya kalınmıştır. Bu kavramların ilki ihtisâs (özümlük) kavramıdır. Yine aynı kavramla ilgili olan ve kimi zaman birlikte kullanılan kavramlardan biri de benzerlik (şebah) olgusudur. Bu çalışmada başta özümlük olgusu üzerinde durulacak ve gerek görüldüğünde benzerlik olgusuna da temas edilecektir.

1. İHTİSÂS OLGUSU

İhtisâs kelimesi "خص" kökünden gelen "اختص" fiilinin mastarıdır. Bir şeye bağlı kalma, bir şeye özgü olma, herhangi bir şeye değil de özellikle belirli bir şeye ilişme anlamlarına gelir.¹² Nahivcilerin bir kelimenin 'âmil olup olmaması, cümledeki diğer kelimeler üzerinde değişiklik yapma yetkisinin bulunup bulunmaması tartışmalarında en başta dile getirdikleri kavram ihtisâs kavramı olmuştur. Bir başka ifadeyle bir kelimenin 'âmil olması ihtisâs şartını taşıyıp taşıyamamasına bağlanmıştır. Nahiv eserlerindeki tartışmalı meselelerin birçoğunun altında söz konusu olgunun yattığı görülmüştür. 'Âmillik için ihtisâs şart koşan dilcilerin dile dair durumları ve dil kurallarını açıklama biçimleri ihtisâs şartını aramayan dilcilerin yorum ve açıklama biçimlerinden farklı olmuştur. Burada öncelikle ihtisâs kavramının genel kabuldeki yeri ele alınacak, ardından nahiv kurallarındaki yansımalarına yer verilecektir.

Arapçadaki kelime türleri 'âmil olmak bakımından irdelendiğinde fiil, 'âmillerin en güçlüsü kabul edilmiş ve isimlerin asıl itibariyle 'âmil olmayacağı belirtilmiştir. Amel etmek fiillerde aslî, isim ve harflerde ise fer'î bir durum olarak görülmüştür. Çünkü fiiller doğrudan amel ederken isimlerin sadece fiile benzeyenleri amel etmektedir. Dolayısıyla amel etmek asıl itibariyle fiillere özgü iken isim ve harflerden 'âmil olanları için ayrı bir neden aranmıştır. Nahivcilere göre isim ve harflerin amel etmesini mümkün kılan bunların da bir şeye özgü olma konusunda fiillere benzemesidir. Görüldüğü üzere harflerin 'âmilliği ihtisâs olgusu çerçevesinde incelenmiştir.¹³ Bu çerçevede harfler; isme özgü olup sadece isimlerin önüne gelen, fiile özgü olup sadece fiillerin önüne gelen ve isim ve fiil arasında müşterek olup hem isimlerin

¹⁰ Müberred, *el-Muktedab*, 2: 5, 7, 345; 3: 263; Hasan b. Abdullah b. Merzûbânî Ebû Saïd Sirâfî, *Şerh'u Kitâb'i Sibeveyh*, nşr. Ali Seyyid Ali - Ahmed Hasan Mehdelî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2008), 1: 322, 323; 2: 53; Verrâk, *İllelu'n-nahv*, 195, 240, 447; Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 11: 188; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 204; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 1: 268; 3: 45; 4: 294, 486; İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, 4: 49; Celâlüddîn Süyûtî, *el-İktirâh fi usûli'n-nahv*, nşr. Abdulhakîm Atıyye (Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006), 153; *Hem'u'l-hevâmi*, 2: 300.

¹¹ İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 471.

¹² Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru sâdir, 1414), 7: 24; Muhammed b. Ali Tehânevî, *Mevsûatu keşşâf-ı istilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirîn, 1996), 1: 115; Ebu'l-Beka Eyyüb bin Musa el-Kefevî, *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye*, nşr. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısırî (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1998), 193; Rağib İsfahanî, *Müfredât'u elfâzi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimaşk & Beyrut: Dâru'l-kalem & Dâru's-Şâmiye, 2009), 284.

¹³ Muhammed b. Yusuf b. Ahmed Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid bi şerhi Teshîli'l-fevâid*, nşr. Ali Ahmed Fahir ve diğerleri (Kahire: Daru's-selam, 2007), 3: 1302, 1303.

hem de fiillerin önüne gelebilen harfler olmak üzere üç kısma ayrılmıştır.¹⁴ Buna bağlı olarak dil ekolleri arasında farklı görüşlerin bulunduğunu¹⁵ hatırd tutmak kaydıyla ‘âmillerle ilgili genel olarak kabul edilen en temel ilke şudur: İsim veya fiilden birine özgü olma durumuna göre üç guruba ayrılan harflerden sadece isme veya sadece fiile özgü olanlar ‘âmil olabilirken hem ismin ve hem de fiilin önüne gelebilen harfler ‘âmil olamaz. ‘Âmil sadece amel ettiği şeye özgü olmak zorundadır.¹⁶

Görüldüğü üzere özellikle harflerin ‘âmil kabul edilmesi ve amel edebilmesinin öncelikli şartı, isim veya fiil gurubundan sadece birine özgü olmasıdır. Bu şartın yerine getirilmesi halinde ‘âmil sayılması asıl olandır. Her harfin neye özgü ise onda amel etmesi, birine özgü değilse amel etmemesi kıyâsın gereğidir. Bu nedenle bir alana özgü olma şartını taşımayan bir ögenin ‘âmil sayıldığına dair kullanımlarla karşılaşıldığında ‘âmil olmasını gerektirecek başka nedenler aranmıştır.¹⁷ Nahiv eserlerinde konuların ele alınması esnasında bu durum sıklıkla dikkate alınmış ve söz konusu şart, tartışmalı durumlarda hep dile getirilmiştir.¹⁸ Ayrıca kaynaklarda yer alan tartışmalar incelendiğinde sözünü ettiğimiz olgunun nahivciler nezdinde temel ve bilinen bir kural olduğu görülmüştür.¹⁹ Diğer yandan bazı nahivciler, söz konusu kavram yerine yine aynı çerçevede “istibdâd” kavramına yer vermişlerdir. Bir ögenin başka bir ögede ‘âmil olması için bir türe bağlı kalması, ayrılmamak üzere ona ilişmesi anlamında kullanılan “istibdâd” kavramı da ihtisâs kavramı gibi kıyâsın gereğine işaret eden bir kavram olmuştur.²⁰

2. İHTİSÂS OLGUSUNUN KULLANIMLARI

Daha önce de ifade edildiği üzere ‘âmil kavramı Arap dil kurallarının genel çerçevesine güçlü bir şekilde hâkim olan etkin bir unsur olmuştur. Nahiv eserlerinin teması ‘âmil olgusu

¹⁴ Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, ts.), 1: 25, 26; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 1: 39, 40; Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1: 89-92.

¹⁵ Basralı dilcilere göre bir edatın âmil olması için isim veya fiilden birine has olması lazımdır. Sadece fiillere özgü olan “لم، لن، لما” fiillerde amel edebilirken harfi cerler gibi sadece isimlere özgü olanlar da sadece isimlerde amel edebilir. İsim veya fiilden herhangi birine özgü olmayıp her ikisi ile de kullanılanları ise âmil değildir. Kûfeli dilcilere göre durum böyle değildir. Lâm-ı ta'lil isim veya fiilden herhangi birine has olmadığı halde nasp etmektedir. Bk. İbrahim Sâmerrâî, *en-Nahvu'l-Arabî fi muvâceheti'l-asr* (Beyrut: Dâru'l-cil, 1995), 91 vd.

¹⁶ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 1: 440; Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Ahmed b. Ahmed İbnü'l-Haşşâb, *el-Mürtecel fi şerhi'l-Cümel*, nşr. Ali Haydar (Dimaşk, 1972), 234.

¹⁷ İbnü'l-Haşşâb, *el-Mürtecel fi şerhi'l-Cümel*, 175-177; İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, 1: 313; Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 2: 996; Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 11: 114.

¹⁸ “Ukberî, *el-Lübâb*, 1: 126, 208, 365; 2: 30; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 2: 47, 75; 4: 219, 224, 528; 5: 86, 144; İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, 4: 12; *Şerhu'l-kâfiyeti's-şâfiye*, nşr. Abdülmünim Ahmed Hüreydî (Riyâd: Dâru'l-me'mûn li't-turâs, 1982), 1: 479, 480; 3: 1529; Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 5: 277, 281; Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb an kutubi'l-eârib*, nşr. Abdüllatif Muhammed el-Hafîb (Kuveyt: Silsiletu't-turâsiyye, 2000), 1: 212; *Muğni'l-lebîb*, 1: 212; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbn Nâzım alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000), 214, 255; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim İbn Kayyim el-Cevziyye, *İrşâdü's-sâlik ilâ halli Elfiyyeti İbn Mâlik*, nşr. Muhammed b. İvad b. Muhammed es-Sehlî (Riyâd: Mektebetu edvâi's-selef, 2002), 249, 253; Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 3: 1361, 1385; 8: 4149; Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa Şâtîbî, *el-Mekâsîdû's-şâfiye fi şerhi'l-hulâsati'l-Kâfiye*, nşr. Ayyâd b. İd es-Sübeytî (Mekke: Câmîatu Ummu'l-kurâ, 2007), 2: 10, 344; 6: 96; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 1: 394, 457; 2: 331; İbnü'l-Haşşâb, *el-Mürtecel fi şerhi'l-Cümel*, 227, 234; Şevki Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-maârif, 1968), 218.

¹⁹ Şâtîbî, *el-Mekâsîdû's-şâfiye*, 6: 199; Muhammed Bedurddin b. Ebîbekr b. Ömer Demâmîni, *Ta'liku'l-ferâid alâ Teshîli'l-fevâid*, nşr. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Müfdî, 1983, 4: 59; Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavzîh*, 1: 338; Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1: 452.

²⁰ Verrâk, *'İlelu'n-nahv*, 257; Süheylî, *Netâicu'l-fiker fi'n-nahv*, 95.

çerçevesinde şekillenmiştir. Yukarıda da ifade edildiği gibi nahivciler, harflerin “amel”ini ihtisâs olgusu çerçevesinde irdelemişler ve amel edebilmesi için bir durum veya dilsel ögeye özgü olmasını şart koşmuşlardır. Bu bağlamda isim veya fiilden birine özgü olan harfin özgün olduğu öge üzerinde amel etme hakkına sahip olacağını; isme özgü olan harfin hakkının cer etmek (cer’in isimlere özgü olmasına dayanarak), fiile özgü olan harfin hakkının da cezme etmek (cezmin fiillere özgü olmasına dayanarak) ve isim ve fiil arasında müşterek olan harfin hakkının ise amel etmemek olduğunu beyan etmişlerdir. Söz gelimi min (مِنْ) harfi isimlere özgü olduğundan cer, lem (لَمْ) harfi fiillere özgü olduğundan cezme etmiştir. İsim ve fiil arasında müşterek olan hel (هَلْ) ise herhangi birine özgü olmadığından amel etmemiştir. Genel bir ilke olarak kabul edilen aslî durum budur. Dolayısıyla bu genel ilkeye uygun olarak gelen kullanımlar için bir illet aranmayacağı, bir neden arayışına girilmeyeceği söylenmiştir. Cümledeki değişimin bu ekseninde olmaması halinde söz konusu değişimin nedeni tartışma konusu yapılmıştır. Harflerin isme özgü olduğu halde cer dışında amel etmesi, fiile özgü olduğu halde cezme dışında amel etmesi ve her ikisi için müşterek olduğu ve amel etmemesi gerektiği halde amel etmesi, sadece fiile veya sadece isme özgü olduğu halde amel etmemesine yönelik kullanımlar aslî ilkenin dışındaki diğer ihtimallerdir. Asıl kuralın dışında kalan bu tür kullanımlarda da aslî dışına çıkmalarının illeti aranmıştır. Bu illet arayışı, çoğu zaman olması gereken durumun dışına çıkan ögenin bir başka ögeye bir veya birkaç noktada benzerlik gösterdiği ifade edilerek sonuçlanmıştır.²¹

Burada öncelikle bu beş istisnai durum ile ilgili yorumlara yer verilecek, ardından ‘âmil ve ihtisâs ilişkisi kapsamına giren diğer tartışmalı örneklere temas edilecektir.

a. Asıl ilkenin dışına çıkan ve ameli ile ilgili ayrı bir izah gerektiren durumların ilki isme özgü olduğu halde cer dışında amel eden harflerle ilgili olarak zikredilen inne ve gurubudur. Bu harflerin cer etmeyip nasb ve ref etmesinin gerekçesi; harf sayısı ve anlam bakımından fiillere benzemeleridir.

b. Bunların ikincisi fiile özgü olduğu halde cezme dışında amel etme durumudur ki buna da muzâri fiili nasb eden harfler örnek verilmiştir. Bu harflerin nasb etmelerinin illeti len (لَنْ) edatının anlam bakımından cinsten hükmü nefyeden lâ’ya (لَا) benzetilmesi ve diğerlerinin de buna dâhil edilmesidir.²²

c. Üçüncüsü ise isim ve fiil arasında müşterek olduğu halde amel eden harflerin durumudur. Bunlara ismini ref, haberini nasb eden mâ (مَا) ve lâ örnek verilmiştir. Nitekim mâ’nın amelinden söz edilirken kıyâs gereği amel etmemesi gerektiği belirtilmiştir. Zira mâ hem isme hem de fiile dâhil olur. ‘Âmillerde asıl olan, bir ögenin başka bir ögede ‘âmil olması için bir türe bağlı kalması, ona ayrılmamak üzere ilişkisi ve “istibdâd” kurmasıdır. Söz konusu mâ ise isim veya fiilden birine bağlılığı ağır basan bir öge değildir. Ancak amel ettiğine dair

²¹ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 1: 25, 26; Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1: 89-92; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasss*, 1: 243.

²² Burada şu noktaya temas etmekte yarar vardır. Asıl itibarıyla fiile özgü olan harflerin cezme etmesi gerektiği belirtilmiştir. Harf olan لَنْ de fiile dâhil olduğu halde nasb etmiştir. Bu duruma gerekçe olarak لَنْ'in cinsten hükmü nefyeden لَا'ya benzemesi gösterilmiştir. Ancak buradaki duruma gerekçe olarak gösterilen benzerlik ilişkisi konuyu izah etmek için yeterli görünmemektedir.

birçok kullanımının bulunması kıyâsın dışında başka bir açıklama biçimini gerekli kılmıştır ki mâ'nın leyse'ye (لَيْسَ) benzemesi ilke dışı kullanımın gerekçesi olarak zikredilmiştir.²³

d. İstisnai durumların dördüncüsü ise bazı harflerin fiile has olmalarına rağmen amel etmemeleridir. Bunlara qâd (قد), sîn (سين) ve sevfe (سوف) örnek verilmiştir. Zira bu harfler sadece fiile dâhil oldukları halde amel etmezler. Amel etmemesine gerekçe olarak bu harflerin fiilden bir parça olduğu ve bir şeyin parçasının bütünü üstünde amel edemeyeceği gösterilmiştir. Süheylî de sîn ve sevfe'nin muzâri fiile özgü olduğu halde muzâri fiile özgü olan diğer harfler gibi neden amel etmediğini sorgularken şu izaha yer vermiştir: "Bu harfler muzâri fiilin şimdiki zaman anlamı ile gelecek zaman anlamı arasındaki ayrımı işaret etmek üzere getirilmekte olduğundan ayırt edicilik özelliğine sahiptirler. Dolayısıyla muzâri fiile özgü olması amel etme gerekçesi olmamış, fiilin kendi içindeki anlam farklılıklarının işareti olmuştur."²⁴

e. Bu durumların beşincisi ve sonuncusu ise bazı harflerin isme has olduğu halde amel etmemeleridir. Buna isimlere bitişen el (ال) takısı örnek verilmiştir. Bu harfler sadece isme bitiştiği halde amel etmezler. Yine bunda da aynı gerekçe ileri sürülmüş ve bu takının ismin bir parçası sayıldığı, bu takının bulunup bulunmamasının başa gelen 'âmilin amel etmesinde bir engel oluşturmadığı söylenmiştir. Ayrıca isim veya fiilden birine özgü olan her edatın 'âmil olmayacağı, amel etmek için ihtisâs dışında başka bir anlama daha ihtiyaç duyulacağı ve bunun da söz konusu edatın fiile benzeme derecesine bağlı olduğu belirtilmiştir.²⁵

3. İHTİSÂS TARTIŞMALARININ ÖNE ÇIKTIĞI HUSUSLAR

Bu genel girişten sonra ihtisâs olgusu çerçevesinde tartışılan durumları ele almak yerinde olacaktır.

3.1. İnne (ئِنَّ) ve Benzerleri

Daha önce ifade edildiği gibi inne ve benzerlerinin haberlerinin 'âmili, dilcilerin tartıştığı bir konudur. Bilindiği üzere inne ve benzerleri, mübtedâ ve haber yapısının başında kullanılır ve mübtedâ olan kelime artık inne'nin ismi olup mansûb olarak î râb edilirken haber yine haber ve merfû olarak kalmaktadır. Burada Kûfeli dilciler inne'nin, ismini nasb etse de haberinde amel etmeyeceğini belirtmişlerdir. Kisâî'ye göre durum böyle olsa da Ebû Osmân el-Mâzinî bunu kabul etmemiş ve Halîl b. Ahmed'e göre inne'nin her ikisinde 'âmil olduğunu söylemiştir.²⁶ 'Ukberî de bu harflerin hem isme özgü olduklarını hem de iki isim gerektirdiklerini ve bu nedenle her ikisinde de 'âmil olduklarını belirtmiştir. Çünkü bu harfler fiile benzediklerinden dolayı amel etmişlerdir. Fiil ise hem fâilini hem de mef'ûlünü etkilemektedir. Buna bağlı olarak bu harflerin de tıpkı fiil gibi hem isminde hem de haberinde amel etmeleri gerekmektedir. Ayrıca bu harflerin sözün bir kısmına (isim veya fiile) özgü

²³ Verrâk, *'İlelu'n-nahv*, 257; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 1: 25, 26.

²⁴ Süheylî, *Netâicu'l-fiker fi'n-nahv*, 95; Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1: 89-92; 'Ukberî, *el-Lübâb*, 1: 207, 208; Nâzırû'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 3: 1302, 1303.

²⁵ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 1: 25, 26; Ebu'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. Hüseyin "Ukberî, *et-Tebyîn an mezâhibi'n-nahviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kâfiyyîn*, nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Beyrut: Dâru'l-garb el-İslâmî, 1976), 243; *el-Lübâb*, 1: 207, 208; Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1: 89-92.

²⁶ Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kuveyt: Matbaat'u-Hukûmet'i-Kuveyt, 1984), 132.

oldukları için amel ettiklerini, bir şeyin başka bir şeye özgü olmasının o şeyin tesir gücüne delil olduğunu, manaya tesir eden bir ögenin lafza da tesir etmesi gerektiğini belirtmiştir.²⁷

Görüldüğü üzere bu harf, dâhil olduğu her iki ögede 'âmil olup olmadığı tartışılabilir. Ancak çeşitli değişimlere maruz kalması halinde farklı durumlar ortaya çıkmaktadır. Zira inne'nin şeddeli nûn (ن) harfinden birinin atılması (tahfîf) ve in (ئ) şekline dönüşmesi ve aynı gurupta yer alan bütün harflere mâ harfinin (mâ-i kâffe) bitişmesi durumlarında isim veya fiilden birine özgü olma durumu tartışılabilir hale gelmektedir. Söz gelimi eklendiği kelime gurubu üzerinde herhangi bir ameli bulunmayan mâ, inne ve benzerlerine birleştiğinde eklendiği cümle gurubu üzerindeki etkisini yok etmiştir. Mâ'nın birleştiği inne cümlesi "إِنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ" şeklinde, mâ'nın birleştiği keenne (كَأَنَّ) cümlesi "لَكِنَّمَا عَمَرُوْا جَبَانَ" şeklinde olmuştur. Yine mâ'nın birleştiği lâkinne (لَكِنَّ) cümlesi "لَعَلَّمَا أَحْوَك ظَافِرٌ" şeklinde olurken mâ'nın birleştiği le'alle (لَعَلَّ) cümlesi ise "لَعَلَّمَا أَحْوَك ظَافِرٌ" şeklinde olmuştur.

Burada söz konusu harflerin amel etmesine imkân kalmamıştır. Çünkü önlerine getirilen mâ, onların isimlere özgü olma durumunu ortadan kaldırmıştır. Söz konusu harfler, mâ'nın dâhil olmasıyla isme özgü olma şartını yitirmiş ve hem isme hem de fiile dâhil olabilecek duruma gelmiştir. Zira amel etmenin şartının ihtisâs olduğu, isim ve fiil üzerinde müşterek olmanın amelin iptalini gerektirdiği ilkesi asıldır. Yani bir edatın amel etmesi özgün olmasına bağlı iken özgünlüğünü kaybedip müşterek bir özellik kazanmasıyla amel etme durumundan uzaklaşmıştır. Söz gelimi { إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ } (Nisâ 4/171) ve { إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ } (Fâtır 35/28) bu çerçevededir.²⁸ Ancak aynı gurupta yer alan leyte (لَيْتَ) bu hükmün dışında tutulmuş ve leyte ile ilgili iki ihtimale yer verilmiştir: "لَيْتَمَّا أَبَاكَ حَاضِرٌ" denmesi mümkün olduğu gibi "لَيْتَمَّا أَبوك حَاضِرٌ" denmesinin de mümkün olacağı, mâ'nın dâhil olmasıyla leyte'nin isme özgü olma durumunun ortadan kalkmadığı belirtilmiştir. Buna bağlı olarak amel ettirilmesinin mümkün olduğu gibi aynı gurupta olan diğer edatlara kıyasla amel ettirilmemesinin de mümkün olduğu ifade edilmiştir.²⁹

İnne'nin amelini tartışılabilir noktaya getiren bir başka durum da inne'nin in şekline dönüşmesidir (tahfîf). İnne, mübtedâ ve habere özgü bir harftir. İn şekline dönüşüp zayıfladığında ve mübtedâ ve habere özgü olma durumu ortadan kalktığında amel edip etmemesi tartışılabilir hale gelmiştir.³⁰ Bu durumda isme has olma durumu ortadan kalkmıştır.

²⁷ "Ukberî, *et-Tebyîn*, 264, 265; *el-Lübâb*, 1: 207, 208. Geniş bilgi için bk. İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 1: 254.

²⁸ İbnü'l-Haşşâb, *el-Mürtecel fi şerhi'l-Cümel*, 229; Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 5: 158, 159.

²⁹ İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbn Nâzım*, 124, 125; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 4: 521, 525; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İrşâdü's-sâlik*, 242-244; İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, 2: 38; İbn Mâlik, *Şerhu'l-kâfiyye*, 1: 479, 480; 2: 616; Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Tahlîsu's-şevâhid ve telhîsu'l-fevâid*, nşr. Abbâs Mustafa es-Sâlihî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1986), 362; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 1: 347-349; Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah İbn Akîl, *Şerhu İbn-i Akîl*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Kahire: Dâru't-türas, 1980), 1: 373, 374; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 1: 458, 459; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi* (Kahire: Dâru'l-maârif bi Mısra, ts.), 1: 636; Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 5: 149, 150; Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 3: 1367, 1370; Şâtûbî, *el-Mekâsîdü's-şâfiyye*, 2: 359, 364; Demâminî, *Ta'liku'l-ferâid alâ Teshîli'l-fevâid*, 4: 299; Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. İsa b. Yûsuf Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî alâ Elfîyeti'bnî Mâlik el-müsemma Menhecü's-sâlik ilâ Elfîyeti'bnî Mâlik*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1955), 1: 133, 134; Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavzîh*, 1: 316, 317; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 1: 459. Bu konuda farklı görüşlere de yer verilmiştir. Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 5: 149. İbn Akîl bu harflerin amel etmesi ile ilgili nahivcilerin iki gurupta olup Zeccâcî, İbn Serrâc, Ahfeş ve Kisâî'nin amel etmesinden yana olduğunu ve amel etmemesi taraftarı olanların görüşünü daha doğru bulduğunu belirtmiştir. Bk. İbn Akîl, *Şerhu İbn-i Akîl*, 1: 373, 374.

³⁰ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1: 452.

Basralı dilcilere göre in'den sonra isim bulunursa in edatının muhaffef olarak amel etmesi caizdir. { وَإِنْ كُلًّا لَّمَّا لِيُؤْفِقِيَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ } (Hûd 11/111) kıraati bu çerçevede değerlendirilmiştir. Ancak amel etmemesi yönündeki kullanımlar daha çoktur. Nitekim { وَإِنْ كُلًّا لَّمَّا جَمِيعٌ لَدِينَا } { وَإِنْ كُلًّا لَّمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا } (Zuhruf 43/35) ve { إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا } { حَافِظٌ } (Târik 86/4) âyetleri buna örnektir. Kûfelilere göre ise bu harfin ameli yoktur ve söz konusu harf (in), inne'nin muhaffef hali değildir. Aslında bu edat bir olumsuzluk (nefy) harfidir.³¹

Hakeza aynı gurupta yer alan enne (أَنَّ) de kimi zaman en (أَنَّ) şekline dönüşür. Bu durumda amel edip etmeyeceği ile ilgili çeşitli görüşler vardır. Sîbeveyh'e (ö. 180/796) ve Kûfeli dilcilere göre ne zâhir isimde ne de zamirde amel edebilir. İkinci görüşe göre "عَلِمْتُ أَنْ زَيْدًا قَائِمٌ" cümlesinde olduğu gibi zamirde de zâhir isimde de amel edebilir. Üçüncü görüşe göre zamirde amel etmesine cevaz verilebilir. Ancak isimde amel etmesi mümkün değildir. Genel kanaat de bu yöndedir. Amel etmesi için şart olan ihtisâs olgusu devam ettiğinden amel etme durumu da devam etmektedir.³²

Inne'nin haberinde yer alan ve te'kid için getirilen lâm (لَ) ile ilgili tartışmalara bakıldığında yine ihtisâs olgusu önemli bir noktada dile getirilerek sorun çözümlenmektedir. Kaynaklarda ifade edildiğine göre "إِنَّ زَيْدًا لَمُنْطَلِقٌ" cümlesinde yer alan lâm harfi vurgu için getirilmiştir. Cümle aslında "لِإِنَّ زَيْدًا مُنْطَلِقٌ" şeklinde iken aynı manadaki (te'kid manası) iki harfin (lâm ve inne) bir araya gelmesi uygun bulunmamış ve lâm harfi habere taşınmıştır. Böylece cümle "إِنَّ زَيْدًا لَمُنْطَلِقٌ" şeklini almıştır. Ayrıca inne ile başlayan cümlelerin isim cümlesi, fiil cümlesi ve şibh cümle gibi haber türlerine de dâhil olması sorun olmamıştır. Bu noktada şöyle bir soru gündeme gelmiştir: Eğer lâm'ın habere bitştirilmesinden amaç, aynı manada kullanılan lâm ile inne'yi birbirinden ayırmak ise neden lâm başa, inne sona alınmamıştır? Burada en önemli gerekçe inne'nin sadece isimlerde 'âmil olmasıdır. Eğer lâm başta bırakılacak ve inne habere birleştirilecek olsa bu durumda inne'nin isim, fiil, cümle gibi farklı haber türlerine birleşmesi söz konusu olacak ve bu da inne'nin amelinin iptal edilmesine yol açacaktır. Bu durumda kelime guruplarından birine özgü olma şartını yitirecektir. Lâm için böyle bir durum yoktur. Çünkü o 'âmil değildir. "إِنَّ زَيْدًا لِقَائِمٌ" cümlesinde olduğu gibi isme, "إِنَّ زَيْدًا لِيَقُومُ" cümlesinde olduğu gibi fiile ve { وَإِنَّ رَبَّكَ لِيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ } (Nahl 16/124) âyetinde olduğu gibi cümleye birleşmesinde sorun yoktur. Aksi mümkün değildir.³³

3.2. İstisnâ Edatı Olan (إِلا)

İhtisâs olgusu ile irtibatlı olan ve 'âmil olup olmadığı aynı çerçevede tartışılan bir diğer harf, istisnâ edatı olan illâ'dır. İstisnâ edatlarından illâ'nın 'âmil olmasından söz edilirken söz konusu edatın müstakil olarak mı yoksa önceki öğelerden biri ile mi 'âmil olduğu meselesi gündeme gelmiş, bu edatın isimlere has olması nedeniyle başlı başına, müstakil bir 'âmil olduğu ve bu nedenle 'âmil olmasının başka bir vasıtaya bağlı olmadığı belirtilmiştir.³⁴ Söz

³¹ Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 1: 450, 451; İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, 2: 34, 35; İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbn Nâzım*, 128; Nâzıru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 3: 1361; Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî*, 1: 144, 145; Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavzîh*, 1: 326, 327.

³² Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 1: 453, 454.

³³ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 5: 146, 147.

³⁴ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 2: 210, 211; İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbn Nâzım*, 213-215.

gelimi Müberred (ö. 286/900) ve Zeccâc'a (ö. 311/923) göre müstesnânın 'âmili illâ'dır.³⁵ Aksi yönde zikredilen görüşlere göre ise illâ'nın isimlere özgü olma durumu olmadığından sonrasındaki isimlerde amel etme hakkı yoktur. Çünkü "مَا جَاءَ زَيْدٌ قَطُّ إِلَّا يَضْحَكُ" ve "مَا مَرَرْتُ بِهِ إِلَّا مَا مَرَرْتُ بِهِ" cümlelerinde olduğu gibi fiile, "مَا رَأَيْتَهُ قَطُّ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ" cümlesinde olduğu gibi harfe dâhil olmuştur. Hem isme hem de fiil ve harfe dâhil olabilen bir harfin 'âmil olması mümkün değildir. Bu nedenle başta Sîbeveyh olmak üzere Basralı dilcilere göre müstesnâyı illâ değil de onun yerine takdir edilen "أَسْنَنِي" veya "لَا أُعْنِي" gibi fiiller nasb etmiştir. İllâ ise lafzı ve anlamı güçlendirmek üzere getirilmiştir.³⁶

Bu iki zıt görüş şu şekilde tevil edilmiştir: İllâ isme özgü bir harftir. Bu nedenle 'âmil olmasında bir sakınca yoktur. İsim dışındaki ögelere dâhil olduğu durumlarda ilgili kullanımlar isim tevilindedir ve isim teviline olduğu zaman fiile de bitişebilir. Bu durumda isim teviline fiile bitişmesi onun isme özgü olmasına halel getirmeyecek, bu da ameline engel olmayacaktır.³⁷ İbn Mâlik'e (ö. 672/1274) göre de illâ isme özgü olduğundan 'âmildir. Söz konusu edatın fiile dâhil olması konusunda da şöyle denmiştir: "İllâ'nın önüne geldiği fiil, isim tevilindedir. Bu durum, onun ihtisâsını engelleyici bir durum değildir. Söz gelimi "مَا زَادَ إِلَّا مَا" demektir. "مَا زَادَ النَّهْرُ إِلَّا النَّقْصَانَ وَمَا نَفَعَ زَيْدٌ إِلَّا الضَّرَرَ" cümlesi aslında "تَقْصَرَ وَمَا نَفَعَ إِلَّا مَا ضَرَّ" demektir. İllâ'nın dâhil olduğu fiillerin tamamı isim tevilindedir. Eğer isme özgü olan bir ögenin fiile dâhil olması ihtisâs durumunu ortadan kaldırıp ameline mani olsaydı isim, fiile izâfe edilemezdi, مَظْنِ'nin ikinci mef'ûlü, كَانَ ve inne'nin haberi fiil olamazdı. Çünkü bunlar üzerinde etki eden 'âmiller, isme özgü 'âmillerdir. Dolayısıyla bu 'âmillerin fiil üzerine de gelebilmeleri ihtisâs durumlarına zarar vermediğine göre illâ'nın fiile dâhil olması onun ihtisâsına ve ameline zarar vermez.³⁸

3.3. Levlâ (لولا)

Dilcilerden levlâ'dan sonraki merfû ismin 'âmili ile ilgili nakledilen tartışmalarda da aynı şekilde söz konusu olgunun temel bir gerekçe olarak dile getirildiğini görürüz. Kûfeli dilcilere göre "لَوْلَا زَيْدٌ لِأَكْرَمْتِكُ" cümlesinde yer alan levlâ, kendisinden sonraki ismi ref eder ve dolayısıyla buradaki 'âmil levlâ'dır. Basralı dilcilere göre ise söz konusu ismin merfû olmasının sebebi mübtedâ olmasıdır. Onlara göre levlâ 'âmil olamaz. Çünkü harfler, isim veya fiilden birine özgü olduğunda 'âmil olabilirler. Levlâ ise ne isme ne de fiile özgüdür. Hem isme hem de fiile bitişebilir. Buna göre 'âmil olmaması gerekmektedir. Levlâ'nın 'âmil olması mümkün olmadığına göre ondan sonraki isim, mübtedâ olduğundan dolayı merfûdur. İbnü'l-Enbârî bunu kabul etmemiş ve levlâ'nın fiillere değil de isimlere özgü olduğunu ve buna bağlı olarak 'âmil olması gerektiğini belirtmiştir.³⁹

Levlâ'nın amel edip etmeyeceği ile ilgili tartışmalarda dile getirilen bir durum konuya farklı bir bakış açısı getirmektedir: Levlâ'nın 'âmil olduğunu savunanlara göre levlâ, isme özgüdür ve aynı şartı taşıyan diğer harfler gibi amel etmelidir. Bu nedenle levlâ da amel etmiş

³⁵ İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 212.

³⁶ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 2: 46, 47; 4: 456, 457.

³⁷ İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbn Nâzım*, 214; Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 8: 197.

³⁸ Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 8: 196, 197; Şâtıbî, *el-Mekâsîdû's-şâfiye*, 3: 350, 351; İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbn Nâzım*, 214; İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, 2: 274.

³⁹ İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 60-65; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 5: 90.

ve sonraki ismi ref etmiştir. Böylece isme özgü olduğundan sadece ref etkisine sahip olmuş, nasb etmemiştir. Bu görüşe iki açıdan itiraz edilmiştir: Öncelikle levlâ'nın isme özgü olması kabul edilmemiş, levlâ'nın fiile de dâhil olduğu belirtilmiştir. Levlâ'nın isme özgü olduğu kabul edilse bile ihtisâs şartını taşıyan her ögenin 'âmil olamayacağı belirtilmiştir. Nitekim el takası sadece isimlere bitiştiği halde 'âmil olmadığı, 'âmil olması için ihtisâs dışında başka bir manaya ihtiyaç duyduğu ifade edilmiştir. Bu mana ise fiile benzeme gücüdür. Levlâ için bu derece bir benzerlik mümkün görülmemiştir.⁴⁰ Levlâ'nın amilliği ile ilgili bir diğer sorunlu nokta da şuradadır: İsmeye özgü amillerin cer edeceği daha önce belirtilmiştir. Şayet levlâ'nın isme özgü olduğu kabul edilecek olursa kendisinden sonra gelen kelimeyi neden ref ettiği sorgulanacaktır. Bir başka deyişle isme özgü olmakla 'âmillik vasfına kazandığı belirtilen bir ögenin cer yerine ref etmesi, kendisinden sonra gelen kelimenin 'âmili hakkındaki soru işaretlerini ortadan kaldırmaya yetmeyecektir.

3.4. Mâ (ما)

İhtisâs durumu dolayısıyla 'âmil olup olmadığı tartışılan bir diğer harf de mâ'dır. Mâ, olumsuzluk anlamı içeren bir harf olup hem isimlerin hem de fiillerin başına gelebilir. O halde kıyâs gereği amel etmemesi gerekir. Çünkü isimlerin 'âmilleri fiilere, fiillerin 'âmilleri isimlere bitişmez. Söz gelimi soru için kullanılan hel (هَلْ) "هل قام زيدٌ" ve "هل زيدٌ قائمٌ" cümlelerinde olduğu gibi hem isme hem de fiile dâhil olmuştur. İsim ve fiile özgü olmadığından amel etmesi uygun görülmemiştir. Zira mâ da "ما قام زيدٌ" cümlesinde olduğu gibi fiile ve "ما زيدٌ قائمٌ" cümlesinde olduğu gibi isme dâhil olmuştur. Kıyâsa uygun olan, mâ'nın amel etmemesidir. Temîm kabilesi bu nedenle amel ettirmemiştir. Buna göre "ما زيدٌ قائمٌ" cümlesinde "زيد" mübtedâ, "قائمٌ" ise haberdir. Mâ'nın iki kelime üzerinde de bir etkisi yoktur.⁴¹ Hicâz kabilesine göre ise mâ amel bakımından leyse'ye dâhil edilmelidir. Çünkü mâ; olumsuzluk, haberine bâ (ب) harfinin bitişmesi, mübtedâ ve haberin önünde kullanılma gibi yönlerden leyse'ye benzemektedir. Bir şey, başka bir şeye bir veya daha fazla yönden benzediğinde anlamı bozmadığı sürece ona hamledilir. Bu benzerlikten dolayı mâ, mübtedâ ve haberde leyse gibi amel etmiştir. {ما هُنَّ أمهاتهنَّ} (Mücâdele 58/2) ile {ما هذا بشرًا} (Yûsuf 12/31) âyetleri bu kullanıma göredir.⁴² Görüldüğü üzere Hicâz lehçesinde mâ, isim ve fiil arasında müşterek olmasına rağmen amel etmiştir. Buna leyse'ye benzemesi gerekçe gösterilmiştir. Bu nedenle mâ'nın leyse'ye benzerlik yönü olan olumsuzluk anlamı ortadan kalkınca amel etmesi için bir gerekçe kalmayacağı belirtilmiştir.⁴³ İbn Ya'îş (ö. 643/1245) mâ'nın amel etmemesi yönündeki Temîm lehçesine ait uygulamayı kıyâsa uygun bir uygulama olarak görürken Hicâz lehçesinin uygulamasını da fasih bir uygulama olarak değerlendirmiştir.⁴⁴

3.5. Muzâri Fiilin Mansûpluğu

İhtisâs olgusuyla irtibatlı olarak ele alınan bir diğer konu da muzâri fiilin nasbı ile ilgilidir. Muzâri fiilin fâ (ف), ev (أو), vâv (واو), lâm (ل) ve hattâ (حتى) harflerinden sonraki nasbı

⁴⁰ "Ukberî, *et-Tebyîn*, 146-149; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1: 243.

⁴¹ "Ukberî, *el-Lübâb*, 1: 175; İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbn Nâzım*, 213-215.

⁴² İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, 1: 369; Nâzıru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 3: 1190, 1191; İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbn Nâzım*, 103, 104, 213-215; İbn Akîl, *Şerhu İbn-i Akîl*, 1: 302; Ukberî, *el-Lübâb*, 1: 175.

⁴³ Demâmîni, *Ta'liku'l-ferâid alâ Teshîli'l-fevâid*, 3: 241, 242.

⁴⁴ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1: 268.

sıkça tartışılmıştır. Bu harflerin tamamının isme veya fiile özgü olma konusunda yetersiz görülmesi kendilerinden sonra gelen muzâri fiilin nasbına neden olan ‘âmilin tam olarak ne olduğu sorusunu gündeme getirmiştir. Muzâri fiilin ev, vâv ve fâ’dan sonra mansûb olması konusu üzerinde duran dilciler bu harflerin hem isme hem de fiile dâhil olduklarını, hem isme hem de fiile dâhil olan harfler özgün olmadıklarından isim veya fiilden birinde ‘âmil olamayacağını belirtmişlerdir. Bu nedenle muzâri fiilde görülen nasb, izaha muhtaç görülmüş ve fiilin gizli bir en ile mansûb olduğu fikri yaygın bir kanaat olarak öne çıkmıştır. Bu görüş Sîbeveyh⁴⁵, İbn Serrâc⁴⁶, İbn Verrâk⁴⁷ (ö. 365/976) ve diğer Basralı dilciler tarafından savunulmuştur.⁴⁸ Ferrâ (ö. 207/822) bu harflerden sonra gelen fiillerin “hilâf” nedeniyle mansûb olduğunu söylerken⁴⁹ Kisâî (ö. 189/805) muzâri fiili bu harflerin nasb ettiğini söylemiştir. Ancak hem Ferrâ ve hem de Kisâî’nin dile getirdiği bu görüş yeterince ilgi görmemiştir.⁵⁰

Mansûb muzâri fiil ile ilgili tartışılan diğer harfler ise muzâri fiili nasb eden harflerden sayılan lâm ve hattâ’dır. Aynı şekilde lâm harfi de asıl itibariyle isimlere özgü bir harftir. Bu nedenle fiile özgü olmadığı halde hem muzâri fiile dâhil olması hem de muzâri fiili nasb etmesi izaha muhtaç bir durum olarak değerlendirilmiştir. Bu meselede de varsayıma (takdîr) başvurulmuş ve şâ’dan sonra gizli bir en bulunduğu belirtilmiş ve hatta gizli en’in takdir edilmesi zorunlu görülmüştür.⁵¹ Hattâ’nın muzâri fiili nasb etmesinden söz edilirken de Basralı dilciler muzâri fiilin hattâ’dan sonra zorunlu olarak gizlenen en ile mansûb olduğunu söylemişlerdir. Buna hattâ’nın ismi cer eden harfler arasında sayılmasını gerekçe göstermişlerdir. Süyûtî buradan yola çıkarak hattâ’nın muzâri fiili nasb etme yetkisini yitirdiğini belirtmiş ve gerekçe olarak isimlerin ‘âmillerinin fiillerde ‘âmil olamayacağını, bunun özgün olma durumuna aykırı olduğunu belirtmiştir.⁵²

3.6. Diğer Harfler

Ma’tûfun ‘âmili konusunda dile getirilen tartışmalar da bu çerçevede incelenebilir. Nitekim Sîbeveyh ve Basralı dilcilerden bir guruba göre atf harfi ile sıralı her iki ismin ‘âmili ma’tûfun ‘aleyh’in önündeki fiildir. Söz gelimi “ضربتُ زيداً وعمراً” cümlesinde yer alan “عمراً” kelimesinin ‘âmili “زيداً” kelimesinin de ‘âmili olan “ضربتُ” fiilidir. Her iki kelime de bu fiilden dolayı mansûb olmuştur. Atf harfi araya girmiş ve aralarında ortak bir ilişki kurmuştur. İbnü’s-Serrâc’a (ö. 316/929) göre ise ilkinin ‘âmili fiil iken ikincisinin ‘âmili atf harfidir. Buna göre atf harfi, ‘âmilin tekrar edilmesinin önüne geçmek üzere ‘âmilin yerine getirilmiştir. Nitekim “قام زيدٌ وعمرو” dendiğinde cümledeki atf harfi olan vâv, ‘âmil olan “قام” fiilinin tekrar edilmesine gerek bırakmamış ve böylece aynı şekilde amel etmiştir. Ancak İbn Ya’îş buna karşı çıkmış ve yine aynı gerekçeyi ileri sürerek şöyle demiştir: “‘Âmil ma’mûlüne özgü olmak zorundadır. Atf

⁴⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3: 41 vd.

⁴⁶ İbn Serrâc, *el-Usûl fi’n-nahv*, 2: 153 vd.

⁴⁷ Verrâk, *‘llelu’n-nahv*, 195.

⁴⁸ İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 4: 232, 233; Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed ‘Abdalmün’ım Cevcerî, *Şerhu Şüzûri’z-zehab*, nşr. Nevvâf Cezâ el-Hârisî (Medine: Câmiatu’l-İslâmiyye, 2004), 2: 540 vd.

⁴⁹ İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 4: 232 vd.

⁵⁰ İbnü’l-Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 452; Cevcerî, *Şerhu Şüzûri’z-zehab*, 2: 540.

⁵¹ Nâzıru’l-Ceyş, *Temhîdu’l-kavâid*, 8: 4170, 4171.

⁵² Süyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, 2: 298, 300.

harfi ise isim veya fiilden herhangi birine özgü olmayıp her ikisine de dâhil olabilir. Bu nedenle isim veya fiilde amel etmesi doğru değildir.”⁵³

Aynı gerekçelerle ‘âmil olmasına imkân tanınmayan harflerden biri de mef’ûlü maah kullanımında yer alan vâv’dır. Vâv’dan sonraki kelimenin ‘âmili tartışmasında ‘âmilin vâv harfi olduğu görüşüne söz konusu harfin aslen atıf harfi olduğu, atıf harflerinin isim veya fiilden birine ait olmayıp her ikisi için de kullanıldığı, dolayısıyla hem fiile hem harfe hem de isme aynı düzeyde bitişebilen bir harfin herhangi bir amelinin olamayacağı söylenerek karşı çıkmıştır. Buna göre mansûb kelimenin ‘âmilinin cümlede yer alan fiil olduğu söylenmiştir. Sîbeveyh’in görüşleri bu doğrultudadır.⁵⁴

“Mâ, lâ ve in” harfleri de aynı şekilde ihtisâs şartını taşımadığı halde ‘âmillik vasfına sahip harflerdendir. Bu harfler, kıyâs gereği isim veya fiilden bir guruba özgün olmadıklarından dolayı amel etmemelidirler. Çünkü bu harfler {وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ} (Âli İmrân 3/144), {لَا رَيْبَ فِيهِ} (Bakara 2/2) ve {إِنَّ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ} (Fâtır 35/23) âyetlerinde olduğu üzere isme dâhil oldukları gibi aynı zamanda {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ} (İsrâ 17/15), {لَا يَدُوفُونَ فِيهَا الْمَوْتِ} (Duhân 44/56) ve {وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهَا} (Ahkâf 46/26) âyetlerinde olduğu gibi fiile de dâhil olmaktadır. Dolayısıyla isim ve fiilden birine özgü kullanımları yoktur. Ancak olumsuzluk anlamı içermesi, mübtedâ ve habere dâhil olması gibi nedenlerle leyse’ye olan benzerliği güçlü olduğundan amel edebilmiştir.⁵⁵

Buraya kadar zikredilen örneklerde de görüldüğü üzere sözünü ettiğimiz olgu bir kelimenin ‘âmil olup olmadığı tartışmasında gündeme gelen temel bir kriter olarak yer almıştır. Ancak ilgili kriteri taşımadığı halde ‘âmil olduğu tespit edilen kullanımlarla ilgili farklı bir durum ortaya çıkmıştır. Çünkü ihtisâs şartını taşımayan bir ögenin ‘âmil sayıldığına dair kullanımlarda cümledeki değişikliğe neden olan ögenin ‘âmil olmasını sağlayacak başka nedenler aranmıştır. Asıl itibarıyla ‘âmil olmadığı halde çeşitli ortak yönleri dikkate alınarak başka bir ‘âmil arasında kurulan benzerlik ilişkisi bu nedenlerin en sık başvurulanıdır. Ancak ihtisâs şartını taşımadığı halde başka bir ögeye benzediği için amel etmeleri mümkün görülen bu harflerin amelleri belirli şartlarla sınırlı tutulmuş ve bu şartlardan birinin bulunmaması halinde ameli geçersiz sayılmıştır.⁵⁶ Ayrıca ihtisâs olgusu bir ‘âmilin güçlü veya zayıf bir ‘âmil olup olmadığını da belirleyen önemli bir etken olmuştur. Söz gelimi mâ özgün bir ‘âmil olmamasına rağmen ona çeşitli sebeplerle amel ettirilmiştir. Ancak bu edat zayıf bir ‘âmil olarak görülmüştür. Bu itibarla amel edip etmemesi konusunda ihtilaf edilen bir öge ile ilgili herhangi bir şüphe ortaya çıktığında söz konusu öge, amelini kaybetmiştir.⁵⁷ Şart edatlarının ‘âmilliği de bu çerçevede ele alınmış ve dâhil oldukları her edat üzerinde ‘âmil olmadıkları, her fiili cezmetmedikleri belirtilmiştir. Çünkü şart edatları mâzi veya muzâri fiilden birine özgü değildiler. İsim ve fiilden birine özgü olmakla ‘âmil olsa da fiil türleri arasında mâzi ve muzâriden birine

⁵³ İbn Ya’îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 5: 4.

⁵⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1: 297, 298; İbn Ya’îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 1: 439, 440.

Ayrıca harflerin fiillerin manalarını isimlere ulaştırmak için getirildikleri, her harfin cümlede ya lafzen veya takdirene bulunan bir fiile bağlı olduğu ve bağlı olduğu fiilin anlamını sonraki isme taşımak ve fiilin anlamını güçlendirmek için getirildiği belirtilmiştir. Bk. İbn Ya’îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 4: 456, 457.

⁵⁵ Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 1: 39, 40; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İrşâdü's-sâlik*, 207, 208; İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbn Nâzım*, 133; İbnü'l-Haşşâb, *el-Mürtecel fi şerhi'l-Cümel*, 175-177.

⁵⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İrşâdü's-sâlik*, 207, 208; İbnü'l-Haşşâb, *el-Mürtecel fi şerhi'l-Cümel*, 175-177.

⁵⁷ Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 4: 269.

has olması yönünden tam olmadığından zayıf bir ‘âmil sayılmıştır. Bir edata özgü olan ‘âmil diğerlerinden güçlü görülmüştür.⁵⁸

Benzer şekilde, cinsten hükmünü nefyeden lâ'nın zayıf bir ‘âmil olduğu belirtilmiştir. Çünkü bu harf, isim ve fiil arasında müşterek bir harf olup hem isme hem de fiile dâhil olabilir. Bu nedenle kıyâs gereği amel etmemesi gerektiği halde amel ettiğine dair kullanımlara bakarak yapılan değerlendirmelerde zayıf bir ‘âmil olduğu belirtilmiş ve amel etmesi için haberinin nekre olması ve isminden sonra zikredilmesi gibi bazı şartlar zikredilmiştir.⁵⁹ Aynı çerçevede bir başka tartışmalı ‘âmil de izen'dir (إِذْنٌ). Muzârî fiili nasb eden “izen”, fiillere özgü olmadığından amel konusunda nasb eden edatlar gurubundaki diğer edatların seviyesinde sayılmamış, bu nedenle amel edebilmesi için diğerlerinde zikredilmeyen ek şartlar zikredilmiş, bu şartları tamamlasa bile amel etmemesinin de caiz olacağı belirtilmiştir.⁶⁰ Hatta Sîbeveyh, *el-Kitâb*'da amel etmediğine yönelik bir örneğe yer vermiştir.⁶¹

SONUÇ

Arap dilcileri dile ait verileri büyük bir titizlikle incelemişler, olabildiğince kapsamlı hükümler vermek için çalışmışlar ve verdikleri hükmün dışına çıkan durumları da mutlaka belli bir çerçeveye oturtmaya çalışmışlardır. Bu çerçevede geleneksel nahvin en temel kavramlarından olan ‘âmil kavramı da nahiv ilmini şekillendirmiş ve nahiv sistematığına yön vermiştir. Öte yandan bir kelimenin ‘âmil olup olmadığı tartışmasında temel bir kriter olarak gündeme gelen ve ‘âmil kavramıyla birlikte ele alınan ihtisâs olgusu da kimi nahiv meselelerinde yönlendirici bir etkiye sahip olmuştur. Söz konusu olgu, bir ögenin âmil olup olmamasında belirleyici bir unsur olmuştur. Bu çalışmada Arap dilinin kelime guruplarından sayılan isim, fiil ve harf türlerinin ‘âmillik vasfını kazanabilmesi için gerekli olan ihtisâs şartı tartışma konusu edilmiştir. Bu çerçevede görülmüştür ki isim, fiil veya harf türünün ‘âmil kabul edilmesinin öncelikli şartı, kendisi dışındaki başka bir kelime türünden sadece birine özgü olmasıdır. Bu şartın yerine getirilmesi halinde ‘âmil sayılması asıldır. Kıyâs, her kelime türünün neye özgü ise onda amel etmesini, birine özgü değilse amel etmemesini gerektirmiştir. Bu nedenle bir türe özgü olma şartını taşımayan bir ögenin ‘âmil sayıldığına dair kullanımlarla ilgili gerekçe arayışlarına şahit olunmuştur. Nitekim nahiv eserlerinde isme özgü olduğu halde cer dışında amel eden ve fiile özgü olduğu halde cezm dışında amel eden harflerle ilgili tartışmalara bolca yer verildiği görülmüştür. Öte yandan hem ismin ve hem de fiilin önüne gelmesi nedeniyle ikisinden birine özgü olma şartını sağlamadığı ve bu nedenle amel etmemesi gerektiği halde amel eden ya da sadece fiile veya sadece isme özgü olduğu ve bu nedenle amel etmesi gerektiği halde amel etmeyen kelime türleri ile ilgili gerekçe arayışlarına da şahit olunmuştur. Aslın dışında kalan bu tür kullanımları, aslın dışına çıktığı halde kabul edilebilir kılan gerekçeler arasında karşılaşılan en dikkat çekici kavramın benzerlik olgusu olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmaya bağlı olarak aynı minvalde ele alınmasının faydalı olacağı düşünülen bir diğer olgunun da benzerlik (şebek) olgusu olduğu belirtilmelidir.

⁵⁸ Nâzırû'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 9: 4317.

⁵⁹ Cevcerî, *Şerhu Şüzûri'z-zehab*, 1: 394, 395; Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavzîh*, 1: 338.

⁶⁰ Nâzırû'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 8: 4153, 4154; Cevcerî, *Şerhu Şüzûri'z-zehab*, 2: 522; Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavzîh*, 2: 370; Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 3: 426; Mustafa Galâyîni, *Câmiu'd-dürûsi'l-arabiyye*, nşr. 'Abdulmün'im Hafâce (Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 1994), 2: 173.

⁶¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3: 16.

KAYNAKÇA

- 'Amâyire, Halil Ahmed. *el-'Âmilu'n-nahvî beyne mueyyidîhi ve mu'arizîhi ve devruhu fî tahlîli'l-lugavî*. B.y.: y.y., 1985.
- 'Ukberî, Ebu'l-Bekâ Muhibbuddîn 'Abdullah b. Hüseyin. *el-Lübâb fî ileli'l-binâi ve'l-i'rab*. Nşr. Gâzî Muhtâr Tuleymât - 'Abdülilâh Nebhân. 2 Cilt. Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-fikr el-muâsır-Dâru'l-fikr, 1995.
- 'Ukberî, Ebu'l-Bekâ Muhibbuddîn 'Abdullah b. Hüseyin. *et-Tebyîn an mezâhibi'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. Nşr. 'Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. Beyrut: Dâru'l-garb el-İslâmî, 1976.
- Cevcerî, Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed 'Abdülün'im. *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*. Nşr. Nevvâf Cezâ el-Hârisî. 2 Cilt. Medine: Câmi'atu'l-İslâmiyye, 2004.
- Dayf, Şevki. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1968.
- Demâmînî, Muhammed Bedruddîn b. Ebîbekr b. Ömer. *Ta'lîku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-fevâid*. Nşr. Muhammed b. 'Abdurrahman b. Muhammed el-Müfdî. 4 Cilt. 1983.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi Kitâbi't-Teshîl*. Nşr. Hasan Hindâvî. 13 Cilt. Riyâd: Dâru Künûzi İşbilyâ, 2013.
- Ezherî, Halid b. 'Abdullah. *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh*. Nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Galâyînî, Mustafa. *Câmiu'd-dürûsi'l-arabiyye*. Nşr. 'Abdülün'im Hafâce. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-'asriyye, 1994.
- Hasan, 'Abbâs. *en-Nahvu'l-vâfi*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-maârif bi Mısra, ts.
- İbn 'Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn 'Abdullah. *Şerhu İbn-i 'Akîl*. Nşr. Muhammed Muhyiddin 'Abdulhamîd. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-türas, 1980.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Osman. *el-Hasâis*. Nşr. Muhammed Ali Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-İlmiyye, 1952.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Osman. *Sirr'u sinâti'l-i'râb*. Nşr. Hasan Hindâvî. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1993.
- İbn Hamza, Mustafa. *Nazariyyetu'l-âmil fi'n-nahvi'l-Arabî -Dirâse te'sîliyye ve terkîbiyye*. B.y.: y.y., 2004.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdullah Cemâlüddîn. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Nşr. Muhammed Muhyiddîn 'Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-'asriyye, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdullah Cemâlüddîn. *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'arib*. Nşr. 'Abdüllatif Muhammed el-Hatîb. 7 Cilt. Kuveyt: Silsiletu't-turâsiyye, 2000.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdullah Cemâlüddîn. *Tahlîsu's-şevâhid ve telhîsu'l-fevâid*. Nşr. 'Abbâs Mustafa es-Sâlihî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1986.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim. *İrşâdü's-sâlik ilâ halli elfiyyeti İbn Mâlik*. Nşr. Muhammed b. 'Ivad b. Muhammed es-Sehlî. Riyâd: Mektebetu edvâi's-selef, 2002.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdullah. *Şerhu'l-kâfiyyeti'ş-şâfiyye*. Nşr. 'Abdülün'im Ahmed Hüreydî. 5 Cilt. Riyâd: Dâru'l-me'mûn li't-turâs, 1982.

- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdullah. *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*. Nşr. 'Abdurrahman Seyyid - Muhammed Bedevî el-Mahtûn. 4 Cilt. Kahire: Hicr li't-tibâa ve'neşr, 1990.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru sâdir, 1414.
- İbn Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl. *el-Uşûl fi'n-nahv*. Nşr. 'Abdülhüseyn el-Fetlî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1996.
- İbn Ya'îş, Ebu'l-Bekâ Ya'îş b. Ali. *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*. Nşr. Emîl Bedî' Yakub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2001.
- İbnü'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât 'Abdurrahman. *el-İnsâf fi mesâilî'l-hulâf beyne'l-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-'asriyye, 2007.
- İbnü'l-Haşşâb, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Ahmed b. Ahmed b. Ahmed. *el-Mürtecel fi şerhi'l-Cümel*. Nşr. Ali Haydar. Dimaşk, 1972.
- İbnü'n-Nâzım, Ebû 'Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. 'Abdillâh b. Mâlik. *Şerhu İbn Nâzım alâ Elfiyeti İbn Mâlik*. Nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2000.
- İsfahanî, Rağıb. *Müfredât'u elfâzi'l-Kur'ân*. Nşr. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk & Beyrut: Dâru'l-kalem & Dâru'ş-Şâmiye, 2009.
- Kefevî, Ebu'l-Beka Eyyüb bin Musa el-. *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye*. Nşr. Adnan Derviş, Muhammed el-Misrî. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1998.
- Mustafa, İbrahim. *İhyâu'n-nahv*. Kahire: Matbaatu lecneti't-telif ve'n-neşr, 1992.
- Müberred, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. Nşr. Muhammed 'Abdülhâlik 'Udayme. 4 Cilt. Kahire, 1994.
- Nâzıru'l-Ceyş, Muhammed b. Yusuf b. Ahmed. *Temhîdu'l-kavâid bi şerhi Teshîli'l-fevâid*. Nşr. 'Ali Ahmed Fahir ve diğeri. 11 Cilt. Kahire: Dâru's-selam, 2007.
- Sabbân, Ebu'l-İrfan Muhammed b. 'Ali. *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî 'alâ Elfiyeti'bni Mâlik & Şerhu'ş-şevâhid li'l'Aynî*. Nşr. Tahâ 'Abdurraûf Sa'd. 4 Cilt. Yyy: el-Mektebetu't-tevfikiyye, ts.
- Sâmerrâi, İbrahim. *en-Nahvu'l-'Arabî fi muvâceheti'l-'asr*. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1995.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. Nşr. 'Abdüsselâm Muhammed Hârun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1988.
- Sîrâfî, Hasan b. 'Abdullah b. Merzûbânî Ebû Saîd. *Şerh'u Kitâb'i Sîbeveyh*. Nşr. 'Ali Seyyid 'Ali - Ahmed Hasan Mehdelî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2008.
- Süheylî, Ebu'l-Kâsım 'Abdurrahman b. 'Abdullah. *Netâicu'l-fiker fi'n-nahv*. Nşr. 'Adil Ahmed 'Abdulmevcud, 'Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1992.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İktirâh fi usûli'n-nahv*. Nşr. 'Abdulhakîm 'Atiyye. Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'î'l-cevâmi'*. Nşr. Ahmed Şemsüddîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1998.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa. *el-Mekâsîdû'ş-şâfiyye fi şerhi'l-hulâsati'l-kâfiyye*. Nşr. 'Ayyâd b. 'Îd es-Sübeytî. 10 Cilt. Mekke: Câmî'atu Ummu'l-kurâ, 2007.

- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Mevsûatu keşşâf-ı istilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Nşr. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Üşmûnî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn 'Alî b. Muhammed b. Îsâ b. Yûsuf. *Şerhu'l-Üşmûnî 'alâ Elfiyeti'bni Mâlik el-müsemmâ Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti'bni Mâlik*. Nşr. Muhammed Muhyiddin 'Abdulhamîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1955.
- Verrâk, Ebu'l-Hasan Muhammed b. 'Abdullah. *'Ilelu'n-nahv*. Nşr. Mahmud Câsim Muhammed Dervîş. Riyâd: Mektebetu'r-rüşd, 1999.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım 'Abdurrahman b. İsmail. *Mecâlisu'l-'ulemâ*. Nşr. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kuveyt: Matbaat'u-Hukûmet'i-Kuveyt, 1984.

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Divinity Faculty of Hitit University

ISSN 2651-3978 | e-ISSN 2636-8110

Haziran / June 2019/1, 35: 207-232

دور وسائل التواصل الاجتماعي في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها
في الجامعات التركية الحكومية

THE ROLE OF SOCIAL MEDIA IN TEACHING ARABIC TO NONARABIC
SPEAKERS IN TURKISH STATE UNIVERSITIES

MAHMOUD QADDOM

Dr. Öğrt. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Asst. Prof., Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language And Rhetoric Sects

mqaddom@bartin.edu.tr

orcid.org/0000-0002-9636-4903

ALI ABDELWAHED ABDELHAMEED MOHAMED

Öğrt. Gör., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Instructor, Gumushane University. Faculty of Islamic Sciences. Department of Arabic Language And Rhetoric Sects

aaabdelhameed@gumushane.edu.tr

orcid.org/0000-0002-9235-3377

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
4 Aralık 2018	4 December 2018
Kabul Tarihi	Date Accepted
28 Mart 2019	28 March 2019
Yayın Tarihi	Date Published
Haziran 2019	June 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
DOI	
https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.489929	

Atf/Cite as

Qaddom, Mahmoud – Mohammed, Ali Abdelwahed Abdelhameed. “ دور وسائل التواصل الاجتماعي في تعليم اللغة العربية “. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 18/35 (Haziran-June 2019): 207-232.

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.489929>

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

<http://dergipark.gov.tr/hititilahiyat>

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University,
Çorum, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. CC BY-NC-ND 4.0

دور وسائل التواصل الاجتماعي في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها
في الجامعات التركية الحكومية

The Role of Social Media in Teaching Arabic to non-Arabic Speakers in Turkish State Universities

Türkiye'deki Üniversitelerde Arapça Konuşmayanlar için Arapça Öğretiminde Sosyal İletişim Araçlarının Rolü

Abstract

Modern technology has become an auxiliary source in teaching languages and developing language basic skills: listening, speaking, reading and writing. Consequently, teachers, especially in the field of teaching Arabic to non-Arabic speakers, can not skip these technological methods or ignore them in teaching and exercising language skills. The present research discusses the role of social media in teaching Arabic to non-Arabic speakers in Turkish public universities. Unlike previous studies which addressed the use of modern technology as a secondary concern in teaching Arabic to non-native speakers, this research is one of the few studies that basically addresses this issue in this field. This study is dedicated to the study of the social media and its role in teaching Arabic to non-Arabic speakers in Turkish universities. It seeks to answer the following questions: What is the reality of the use of social media in teaching Arabic in Turkish universities? What is the effectiveness of the use of social media in the development of language skills among students of Turkish universities? What are the pros and cons of using social media sites in learning Arabic from the perspective of students and faculty teaching members in Turkish universities?

We came into the following conclusions: All means of social media with all available channels contribute directly to the teaching of the Arabic language skills as well as overcoming a lot of mistakes committed by both teachers and learners of non-Arabic speakers.

Key Words: Social media, Teaching, Arabic for speakers of other languages, Turkish universities.

Summary

Electronic interactive technologies are considered to be one of the basic means of teaching language different skills. At global and local levels, the issue of the effective use of technology in education at the present time is of great interest to educators, researchers, politicians and planners.

It can be clearly said that the issue of educational technology is still suffering from negative conditions in developing countries as it is not optimally activated in the educational institutions. Additionally, the gap is constantly widening between the students and curricula, and the university graduates and the demands of the labor market, which requires a certain kind of youth armed with science and technology. However, the use of technology in education should not divert us away from the real goals of learning as it is not learning about technology, but learning about how to utilize technology in education. Therefore, the primary role of technology must be based on the goals of education.

The modern technologies are also important tools used to meet the needs and demands of all aspects of the educational process. Additionally, these technologies are an integral part of the educational process, including some senses which are new ways of research, thinking, and techniques of organizing and implementation. These technologies contribute to reducing

efforts and shortening the time for both the teacher and the learner to reach knowledge and achieve the objectives of the teaching process. In other words, the use of pedagogical technologies leads to essential improvements in student learning, especially if parts of the educational material are expressed through these technologies. Moreover, technological tools should be utilized effectively in parallel with the existence of elements of educational creativity in the educational process so that it can be enjoyable and enrich the quality of educational programs.

Despite the prevalence of modern interactive communication technologies and their role in enhancing the learning process, and their role in increasing the awareness of the receivers, it has not yet been possible to employ these technologies in the field of teaching Arabic to native and non-native speakers. In spite of the current scientific and cultural movement of the world, and while efforts are progressing to develop and improve education programs, the learner can hardly notice the role of technologies in education for many reasons. First, the use of technology is almost non-existent while planning for the development of education and its techniques at the level of higher education (Planning, implementation, evaluation and development). Second, the focus may be solely on providing educational institutions with modern technical devices such as computers and software without paying attention to developing the skills of the teachers concerned and their competencies as a priority, and finally the absence of employing and integrating these innovations according to practical and theoretical principles.

Research Methodology

The researchers adopted triangular research methodology, which are (1) the analytical descriptive approach as it is the most suitable for the nature of the subject of the study and (2) a questionnaire and (3) an interview in collecting the data related to the study. This study aims at explaining the role of social media in the teaching of Arabic language in Turkish public universities.

Research Tool

To identify the role of social media in teaching Arabic in the Turkish public universities, the researchers took the following steps:

A- Conducting a survey of previous Arabic and foreign studies concerned with investigating the impact of social media in teaching Arabic to non-Arabic speakers, especially in Turkey

B - Interviewing a number of specialists in the field of teaching Arabic to non-speakers to benefit from their views in designing the questionnaire

C - Personal experience of researchers in the field of teaching Arabic to non-Arabic speakers.

D- Building the questionnaire and presenting it to specialists in the field of teaching Arabic to non-Arabic speakers and specialists in the field of measurement and evaluation. And then making the required adjustment to the questionnaire in the light of the opinions of expert review

The research sample:

It is a random sample including a group of teachers of Arabic language for non-Arabic speakers in Turkish universities, whether they are specialized in Arabic language and literature, or in the field of Applied Linguistics, or in the field of teaching Arabic language or foreign languages. The sample also includes a group of learners of Arabic in Turkish public Universities.

The aim behind this diverse sample is to ensure that the answers can be thoroughly

represented through the questions as much as possible.

Research Limits

This study is determined by the following limits:

A- Place limits: Turkish public universities.

B – Time Limits: The study was applied in the first semester of the academic year (2016-2017).

C- Objective limits: The present research is limited to studying the role of social media in the field of teaching Arabic to non-Arabic speakers in the Turkish public universities.

Conclusion

We came into the following conclusions:

- All means of social media with all available channels contribute directly to the teaching of the Arabic language skills as well as overcoming a lot of mistakes committed by both teachers and learners of non-Arabic speakers.

- The need to hold training courses for staff in Arabic teaching programs for Turkish students to introduce them to the latest technologies and the ways they can be utilized in these programs.

Employing all available potentials by teaching institutions in the interactive e-learning environment either synchronous or asynchronous tools such as (emails, chats, blogs) that might help in developing Arabic language skills and communication among the target groups: teachers, learners, parents, educational supervisors, directors of teaching institutions, and ministry officials.

Employing interactive e-learning strategies for teaching the content where the focus is on the process of producing and constructing knowledge as these strategies help students to discover, investigate and search for information.

أضحت التقنية الحديثة رافداً معاوناً في تعليم اللغات، وتنمية مهاراتها الأساسية: الاستماع والمحادثة والقراءة والكتابة، ولذلك لا يمكن للمعلم لا سيما في مجال تعليم العربية للناطقين بغيرها تجاوز هذه الوسائل أو تجاهلها في تعليم المهارات اللغوية وتدريباتها. ويناقش هذا البحث دور وسائل التواصل الاجتماعي في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في الجامعات التركية الحكومية، ويُعدّ هذا البحث من الدراسات المعهودة في حقل تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها التي تتوقف عند مجال التقنية الحديثة؛ إذ إنّ أكثر الدراسات في هذا المجال تناولت هذا المحور عرضاً أثناء تطرّفها لمعلم اللغة العربية للناطقين بغيرها، ولمناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، أمّا هذه الدراسة فهي مخصّصة لبحث وسائل التواصل الاجتماعي ودورها في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في الجامعات التركية. ويسعى للإجابة عن الأسئلة الآتية:

ما واقع استخدام وسائل التواصل الاجتماعي في تعليم اللغة العربية في الجامعات التركية؟

ما فاعلية استخدام وسائل التواصل الاجتماعي في تنمية المهارات اللغوية لدى طلاب الجامعات التركية؟

ما مميزات وعيوب استخدام مواقع التواصل الاجتماعي في تعلم العربية من وجهة نظر الطلاب وأعضاء هيئة التدريس في الجامعات التركية؟

الكلمات المفتاحية: وسائل التواصل الاجتماعي، التعليم، العربية للناطقين بغيرها، الجامعات التركية.

Öz

Modern teknoloji, dil eğitime ve dinleme, konuşma, okuma ve yazma gibi temel becerilerin geliştirilmesine yardımcı olmaktadır. Bu nedenle, özellikle Arapça konuşamayanlar için Arapça öğretiminde, dil becerileri kazandırmak ve dil eğitimi vermekte bu yöntemler göz ardı edilemez.

Bu araştırma, Türkiye'deki devlet üniversitelerindeki Arapça öğretiminde sosyal medya iletişim araçlarının rolünü tartışmaktadır. Bu çalışma modern teknolojiye bağlı olan ve anadili Arapça olmayanlara Arapça dil öğretimi alanında sayılı çalışmalardan kabul edilmektedir. Şöyle ki bu alanda pek çok araştırma, ana dili Arapça olmayanlara Arap dilini ve metotlarını öğretirken geniş bir şekilde bu eksen ele almıştır. Bu çalışma, Türk üniversitelerinde Anadili Arapça olmayanlara Arapça öğretimindeki rolü ve sosyal iletişim araçlarının araştırılmasına adanmıştır.

Bu araştırma, aşağıdaki soruları cevaplandırmayı hedeflemektedir:

Türk üniversitelerindeki Arapça eğitiminde sosyal iletişim araçlarının kullanımının durumu nedir?

Türk üniversitelerinde öğrencilerin dil becerilerinin geliştirilmesinde sosyal medya kullanımının rolü nedir?

Türk üniversitelerindeki Arapça öğretiminde sosyal paylaşım sitelerinin kullanılmasının öğrenciler ve öğretim üyeleri açısından avantaj ve dezavantajları nelerdir?

Anahtar Kelimeler: Sosyal medya, İletişim, Eğitim, Arapça konuşamayanlar, Türk üniversiteleri.

مقدمة

تعد التقنيات التفاعلية الإلكترونية من أساسيات تدريس مختلف مهارات اللغة. وتمثل قضية استخدام التكنولوجيا بشكل فعال في التعليم في وقتنا الحاضر اهتماماً بالغاً على المستويين العالمي والمحلي، وتحظى تلك القضية باهتمام التربويين والباحثين والسياسيين والمخططين. ويمكن القول إن قضية تكنولوجيا التعليم ما زالت تعاني أوضاعاً سلبية في الدول النامية فهي غير مفعلة التفعيل الأمثل في المؤسسات التعليمية، والفجوة تتسع باستمرار بين الطالب والمناهج وبين خريج الجامعة ومتطلبات سوق العمل الذي يتطلب نوعيه معينة من الشباب المسلح بالعلم والتكنولوجيا، وإن استخدامها في التعليم يجب أن لا يأخذنا بعيداً عن الأهداف الحقيقية للتعلم، فهو ليس تعلماً للتكنولوجيا ولكنه تعلم بتوظيف التكنولوجيا في التعليم، لذلك يجب أن يكون الدور الأساسي للتكنولوجيا مركزاً على أهداف التعليم ولا نجعلها تبعدنا عن ذلك الهدف.

كما تعد التقنيات من الأدوات المهمة المستخدمة في تلبية احتياجات ومتطلبات مجالات العملية التربوية، وهي جزء لا يتجزأ منها، والتي تدخل فيها بعض الحواس إن لم تكن جميعها، وهي أساليب جديدة في البحث والتفكير وتقنيات التنظيم والتنفيذ؛ إذ تسهم هذه التقنيات في تقليل الجهد، واختصار الوقت لكل من المعلم والمتعلم في الوصول إلى المعرفة وتحقيق الأهداف المتوخاة من هذه العملية، أي أن استخدام التقنيات التربوية يؤدي إلى تحسينات جوهرية في تعلم الطالب وبخاصة إذا عبرت عن أجزاء من المادة التعليمية، مع استخدامها بفاعلية لإثراء نوعية البرامج التربوية على أن تتوفر عناصر الإبداع التربوي في العملية التعليمية بحيث تصبح

ممتعة¹.

وعلى الرغم من شيوع تقنيات الاتصال التفاعلية الحديثة ودورها في تعزيز العملية التعليمية التعلمية، ولما لها من دور في زيادة وعي المتلقين (المستقبليين) إلا إنه لم يتم التمكن بعد من توظيف تلك التقنيات في مجال تعليم اللغة العربية للمتعلمين من أبنائها وغيرهم؛ ففي ظل الحراك العلمي والثقافي الذي يشهده العالم اليوم، وفي الوقت الذي تسير فيه جهود تطوير برامج التعليم سيرا حثيثا للارتقاء بها نحو الأفضل، يبحث الفرد عن دور تقنيات التعليم في هذه الجهود فلا يكاد يلاحظ ما يستحق التنويه؛ إذ إن ارتباطها بخطط تطوير التعليم وتقنياته على مستوى التعليم العالي (تخطيطاً وتنفيذاً وتقويماً وتطويراً) يكاد يكون معدوماً، وقد ينصب الاهتمام فقط بتزويد المؤسسات التعليمية بالأجهزة التقنية الحديثة مثل الحاسوب وبرمجياته دون الاهتمام بتطوير مهارات المعلمين المعنيين وكفاياتهم أولاً، وأخيراً بتوظيف ودمج تلك المستحدثات على وفق أصول وتوجهات نظرية عملية.

أسئلة البحث:

1-ما واقع استخدام وسائل التواصل الاجتماعي في تعليم اللغة العربية في الجامعات التركية؟

2-ما فاعلية استخدام وسائل التواصل الاجتماعي في تنمية المهارات اللغوية لدى طلاب الجامعات التركية؟

3-ما مميزات وعيوب استخدام مواقع التواصل الاجتماعي في تعلم العربية من وجهة نظر الطلاب وأعضاء هيئة التدريس في الجامعات التركية؟

منهج البحث:

اعتمد الباحثان على المنهج الوصفي التحليلي؛ لكونه الأكثر مناسبة لطبيعة موضوع الدراسة وبهدف بيان دور وسائل التواصل الاجتماعي في تعليم اللغة العربية في الجامعات التركية الحكومية واستعانا بالاستبانة والمقابلات في جمع البيانات المتعلقة بالدراسة.

أداة البحث:

استبانة دور وسائل التواصل الاجتماعي في تعليم العربية في الجامعات التركية الحكومية؛ وتم ذلك تبعاً للخطوات الآتية:

أ-إجراء مسح للدراسات العربية والأجنبية التي اهتمت بدراسة أثر وسائل التواصل الاجتماعي في تعليم العربية للناطقين بغيرها لاسيما في تركيا.

ب-مقابلة عدد من المتخصصين في مجال تعليم العربية للناطقين بغيرها؛ للاستفادة من آرائهم في بناء الاستبانة.

ج-الخبرة الشخصية للباحثين في مجال تعليم العربية للناطقين بغيرها.

د-بناء الاستبانة وعرضها على متخصصين في مجال تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، ومتخصصين في مجال القياس والتقويم. ثم إجراء التعديل المطلوب على الاستبانة في ضوء آراء المحكمين.

عيّنة البحث:

1 يُنظَر: يوسف، محمد عثمان، رسالة المعلم: اللغة العربية والتحديات المعاصرة، (سلطنة عمان: مطبعة مزون، 1990م)، العدد:2، 1: 34.

هي عينة عشوائية تشمل مجموعة من معلمي اللغة العربية للناطقين بغيرها في الجامعات التركية سواء أكانوا متخصصين في اللغة العربية وآدابها، أم في مجال علم اللغة التطبيقي، أم في مجال طرائق تدريس اللغة العربية، أم تعليم اللغات الأجنبية، كما تشمل مجموعة من طلبة اللغة العربية في الجامعات التركية الحكومية.

وقد قصد الباحثان هذا التنوع حتى تمثل الإجابات عن أسئلة الاستبانة الواقع بأقرب صورة.

حدود البحث:

تحدد هذه الدراسة بالحدود الآتية:

أ- حدود مكانية: الجامعات التركية الحكومية.

ب- حدود زمنية: تم تطبيق الدراسة في الفصل الدراسي الأول من العام الدراسي (2016-2017).

ج- حدود موضوعية: يقتصر البحث الحالي على دراسة دور وسائل التواصل الاجتماعي في مجال تعليم العربية للناطقين بغيرها في الجامعات التركية الحكومية.

واقع تعليم العربية للناطقين بغيرها في الجامعات التركية:

تحظى دراسة اللغة العربية في الوقت الراهن بأهمية كبيرة في تركيا عمومًا وفي كليات الإلهيات على وجه الخصوص، ويرجع سبب هذا الاهتمام في المقام الأول إلى طبيعة العلوم التي يدرسها طلاب هذه الكليات، إذ تتركز دراستهم على العلوم الإسلامية من تفسير وحديث وفقه وتاريخ إسلامي وفلسفة إسلامية وغير ذلك من العلوم التي أساسها اللغة العربية.

من خلال عملنا في تعليم اللغة العربية للطلاب الأتراك لمدة أربع سنوات وجدنا رغبةً شديدة من الأتراك في تعلم اللغة العربية، سواء من طلاب كليات الإلهيات وما يناظرها من كليات العلوم الإسلامية المنتشرة في تركيا، أو عامة الأتراك من الرجال والنساء، وترجع هذه الرغبة إلى الهدف الديني في المقام الأول بهدف قراءة القرآن الكريم والإطلاع على العلوم الإسلامية المختلفة في مصادرها الأصلية، ولذلك فقد اهتمت تركيا في السنوات الأخيرة بإنشاء المعاهد الإسلامية العالية وكليات الإلهيات والثانويات التي تعرف باسم ثانويات الأئمة والخطباء التي تستغرق مدة الدراسة فيها حاليًا أربع سنوات، وتدرس اللغة العربية والعلوم الشرعية في هذه المدارس الحكومية كلها باعتبارها مادة أساسية، إضافة إلى أقسام اللغة العربية بكلية التربية كقسم اللغة العربية في كلية التربية بجامعة غازي في أنقرة ودورات ومراكز حرة لتعليم اللغة العربية².

وتعرف كليات الإلهيات أو العلوم الإسلامية: بأنها الكليات التي تدرس العلوم الدينية واللغة العربية في الجامعات التركية، وتعادل كليات الشريعة في الدول العربية؛ إذ تهتم بتدريس الشريعة الإسلامية واللغة العربية، وتعرف بأسماء متعددة مثل: "الإلهيات" و"العلوم الإسلامية" و"الشريعة" و"أصول الدين"، ومدة الدراسة فيها خمس سنوات، يدرس الطلبة في السنة الأولى منها -معظم الأحيان- اللغة العربية فقط، وتعرف بالسنة "التحضيرية" أو "التمهيدية"، ويدرسون في السنوات الأربع الآتية المواد الدينية، وبعضها من فروع اللغة العربية.

وقد شهد عدد هذه الكليات زيادة مطردة في السنوات الأخيرة؛ فبعد أن كان عددها لا

² يُنظر: صاري، حسين، اللغة العربية والتعليم الديني في تركيا، (موقع إنترنت: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 1 أبريل 2015) (أسترجعت في تاريخ 7 مارس 2017

من: <http://taseel.com/display/pub/default.aspx?id=887&ct=7&ax=3>

يتجاوز كليتين حتى أواخر السبعينيات بلغ 12 كلية في نهاية الثمانينيات، وفي عام 2009 بلغ عددها 25 كلية، أما في مطلع العام الدراسي 2013-2014 فقد ناهز عددها المئة. ورافق ذلك بالطبع زيادة مشابهة في عدد الطلبة؛ فبعد أن كان عدد الطلبة الملتحقين بها سنة 2009 يبلغ 6730 طالبا وطالبة، فقد ناهز عددهم في العام الدراسي 2013-2014 قرابة 15100 طالب وطالبة³.

وتتمثل أبرز نقاط الاشتراك بين مختلف الجامعات التركية التي تدرس اللغة العربية في كليات الإلهيات "العلوم الإسلامية" فيما يأتي⁴:

1- إقرار معظم كليات الإلهيات وأقسام اللغة العربية في الجامعات التركية ضرورة أخذ الطالب لسنة تحضيرية في اللغة العربية.

2- اشتراط معظم الجامعات على الطلبة النجاح في السنة التحضيرية في اللغة العربية بمجموع لا يقل عن 70%.

3- استعانة معظم الجامعات في السنة التحضيرية بالمناهج الموضوعة في الدول العربية لتدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها، ونجد على رأس هذه الكتب: العربية بين يديك، وسلسلة كتاب لسان الأم.

4- عدم وجود مناهج موحدة في تدريس اللغة العربية في جميع الجامعات التركية، واستقلال كل هيئة تدريسية في كل جامعة بما يروونه مناسباً من المناهج.

5- الحجم الساعي الأسبوعي في الغالب لا يقل عن 24 ساعة أسبوعياً ولا يتجاوز 30 ساعة أسبوعياً.

6- استفادة أقسام اللغة العربية في هذه الجامعات من الكادر التعليمي العربي سواء الوافد إلى تركيا بعد الأحداث السياسية الأخيرة في الوطن العربي، أم القادم بناء على عقود عمل رسمية، وهو ما سمح لبعض الجامعات بتوسيع طاقتها الاستيعابية من الطلبة.

مفهوم وسائل التواصل الاجتماعي:

انتشر في السنوات الأخيرة عدد كبير من خدمات الإنترنت عرفت بوسائل التواصل الاجتماعي كونها تسعى إلى إنشاء وتقوية العلاقات بين أفراد المجتمع، ورغم أن تلك الوسائل موجهة لجميع أفراد المجتمع دون استثناء إلا أن بعضها موجه لفئات خاصة كتلك الموجهة إلى الموظفين مثل موقع لينكدن (LinkedIn) أو الموجهة للطلاب والمعلمين مثل إيدمودو (Edmodo) وحتى هواة التصوير مثل فليكر (Flickr).

ومنذ انتشار تلك الوسائل بين الناس استطاعت أن تغير طريقة تواصلهم وتفاعلهم، بل توسعت دائرة استخداماتها ليدخل فيها تواصل الحكومات مع مواطنيهم، وطريقة أداء الشركات لأعمالهم وحتى تسويق المنتجات وبيعها⁵ وغيرها من الاستخدامات التي باتت لا تعد ولا تحصى فلم تعد تقتصر على التواصل الاجتماعي فحسب بل صارت وسائل تواصل سياسي واقتصادي وتعليمي وخيري ومهني وترفيهي.

³ يُنظر: شعبان ، إبراهيم، *تعليم اللغة العربية في الجامعات التركية*، بحث منشور ضمن مشروع اللغة العربية في تركيا (الرياض: مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 2016)، ص 198.

⁴ المصدر السابق.

⁵ يُنظر: كاتب، سعود صالح. *الإعلام الجديد وقضايا المجتمع: التحديات والفرص*، المؤتمر العالمي الثاني للإعلام الإسلامي، الفترة من 18: 20 محرم 1433 هـ، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، المملكة العربية السعودية، 1433 هـ، ص 9.

وقد عرفت رشا عوض⁶ بأنها "شبكات اجتماعية تفاعلية تتيح التواصل لمستخدميها في أي وقت يشاءون وفي أي مكان من العالم ظهرت على شبكة الإنترنت منذ سنوات قليلة وغيرت مفهوم التواصل والتقارب بين الشعوب، واكتسبت اسمها الاجتماعي كونها تعزز العلاقات بين بني البشر." كما عرفها حسين شفيق بأنها "مواقع على الإنترنت يتواصل من خلالها ملايين البشر الذين تجمعهم اهتمامات أو تخصصات معينة، ويُنح لأعضاء هذه الشبكة مشاركة الملقات، والصّور وتبادل مقاطع الفيديو، وإنشاء المدونات، وإرسال الرسائل، وإجراء المحادثات الفورية. وسبب وصف هذه الشبكات بالاجتماعية أنها تُتيح التّواصل مع الأصدقاء وزملاء الدراسة، وتُقوي الروابط بين أعضاء هذه الشبكات في فضاء الإنترنت"⁷.

ومن هذا المنطلق يمكننا تعريف وسائل التواصل الاجتماعي بأنها: مجتمعات افتراضية على الشبكة الدولية تمكّن أعضاءها من إنشاء محتوى مقروء أو مسموع أو مرئي ومشاركته مع الآخرين.

أبرز وسائل التواصل الاجتماعي التي يمكن توظيفها في التعليم:

موقع فيسبوك (Facebook)

الفيس بوك هو موقع التواصل الاجتماعي الأشهر والأكثر استخداماً وتأثيراً على مستوى العالم.

موقع إدمودو (Edmodo)

هو منصة اجتماعية مجانية تتيح للمعلمين والطلاب بيئة آمنة للاتصال والتعاون، وتبادل المحتوى التعليمي إضافة إلى الواجبات المنزلية والدرجات والمناقشات. تجمع Edmodo بين مزايا شبكة الفيس بوك و نظام بلاك بورد لإدارة التعلم LMS ، وتستخدم فيها تقنية الويب 2.0 تتميز ادمودو كذلك بكونها بيئة آمنة ومغلقة بين الطلاب و المعلمين، وتتميز كذلك بميزات فنية كونها شبكة مخصصة للتعليم، منها نظام رصد الدرجات، وميزة أرشفة الرسائل والاحتفاظ بها كلها، واستخدام تطبيقات وبرامج تعليمية ومواقع مختلفة، وإمكانية الولوج سواء عبر الأجهزة الذكية أو عبر الحواسيب الشخصية⁸.

موقع تويتر (Twitter)

أحد أشهر مواقع التواصل الاجتماعي التي يمكن توظيفها في التعليم.

موقع يوتيوب (YouTube)

يعد اليوتيوب من أقوى و أشهر مواقع الفيديو على شبكة الإنترنت، ورغم أن أغلب الناس يستعملونه من أجل الترفيه، إلا أن اليوتيوب يمكن أن يكون وسيلة تعليمية فعالة، سواء في الأبحاث، أو العروض التعليمية؛ وذلك نظراً لما يتيح من المحتوى الرقمي الذي لا حصر له حيث يمكّن المعلمين من تحميل ومشاركة مقاطع الفيديو التعليمية بين طلابهم وهناك قسم خاص في الموقع أنشئ خصيصاً للتعليم. حيث يقوم العديد من الأساتذة و الجامعات والمؤسسات التعليمية

⁶ينظر: عوض، رشا، آثار استخدام مواقع التواصل الاجتماعي على التحصيل الدراسي للابناء في محافظة طولكرم من وجهة نظر ربّات البيوت ، القدس: رسالة ماجستير كلية التنمية الاجتماعية والأسرية جامعة القدس المفتوحة ، 2014، ص28.

⁷ينظر: شفيق، حسين، الإعلام الجديد، دار الفكر والفن للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011، ص56.

⁸ينظر: الغامدي، عبد الله، شرح كيفية استخدام ادمودو Edmodo ، (موقع إنترنت: 1 أبريل 2015) أسترجمت في تاريخ 7 مارس 2017 من: <https://goo.gl/jdiHtH>

بتحميل أشرطة الفيديو التعليمية في هذا القسم، والتي تساعد المعلمين على تحفيز الطلاب بالدروس المرئية، والرسوم التوضيحية والتجارب المتنوعة. كما تتيح للمعلمين التطور و التقدم في المجال المهني⁹.

موقع تويدكات (twiducate)

هو موقع مجاني للتواصل الاجتماعي التربوي الآمن، يشجع المعلمين والطلاب على التعاون والتشارك. ويسمح Twiducate للمعلمين بالسيطرة الكاملة على المجموعات والتحكم في عضويتها، ومراقبة كل ما يتم نشره من طرف الأعضاء.

موقع بلاك بورد (Blackboard)

هو موقع يهدف إلى تقديم الخدمات والخبرات للمعلمين والمتعلمين من أجل جعل التعليم والتعلم أكثر فعالية في الفصول الدراسية وخارجها باستخدام التعليم الإلكتروني عن طريق الهاتف النقال مما يساعد على سهولة الوصول إلى المعلومات الخاصة بالدراسة في أي وقت وأي مكان. وجعل الحياة داخل وخارج الحرم الجامعي أكثر راحة وأماناً.

تطبيق واتساب (Whatsapp)

تطبيق سكايب (Skype)

تطبيق اسكايب تطبيق يعمل على الهواتف والحواسيب بمختلف أنواعها يمكن من إجراء اتصالات مجانية بالصوت والصورة، وإرسال الرسائل الفورية، وعقد مؤتمرات الفيديو المباشرة. ويعد واحداً من أفضل خدمات التحدث عبر الإنترنت. بوصفه أداة للتواصل الاجتماعي التعليمي، يمكن سكايب الطلاب والمعلمين من التواصل مع بعضهما البعض في أي وقت خارج صفوف الدراسة لتبادل الخبرات بينهم، و مناقشة المواضيع الدراسية كما انه مفيد جدا في ممارسة اللغة بشكل حي مع الناطقين بها في أي مكان من العالم.

المدونات (Blogs)

المدونات هي مواقع شخصية على شبكة الإنترنت، تمكن الأشخاص من تدوين آراءه ومواقفه حول مسائل متنوعة، وتكون هذه المدونات مؤرخة، ومرتببة، زمنياً تصاعدياً، وهذه المدونات منظمة تنظيماً ذاتياً، تساعد الأفراد على التفاعل من خلال المشاركة، والتعلم عبر تبادل الأفكار والمعلومات، فضلاً عن حلّ المشكلات الاجتماعية والسياسية

وذكرت رشا عوض (2014)¹⁰ عدداً من مميزات المدونات وهي:

- سهولة الإنشاء، فلا تحتاج لمعرفة كبيرة، أو خبرة بلغات البرمجة، فهناك كثير من القوالب الجاهزة المساعدة في الإنشاء والتصميم.
- سهولة التدوين والنشر، والخروج عن الأنظمة التعقيدية التحجيرية، والحجر على الأفكار والآراء.
- كسر حاجز الوقت والمكان فيمكن للمعلم التدوين في أي وقت شاء من ليل أو نهار، ومن أي مكان كان فيه كل ما يحتاجه جهاز وشبكة وفكر فقط.

⁹ يُنظر: مصطفى، زينب أحمد، كيفية استخدام اليوتيوب في التعليم بطريقة آمنة و فعالة، (موقع إنترنت: 1 فبراير 2015) أسترجمت في تاريخ 7 مارس 2017 من: <https://goo.gl/b53DCA>.

¹⁰ يُنظر: عوض، رشا، آثار استخدام مواقع التواصل الاجتماعي على التحصيل الدراسي للأبناء في محافظة طولكرم من وجهة نظر ربات البيوت، (القدس: رسالة ماجستير كلية التنمية الاجتماعية والأسرية جامعة القدس المفتوحة، 2014).

- حفظ حقوق النشر والطباعة، للأفكار، والكتابات، والتدوينات، والإخراجات.
- إمكانية التفاعل مع الطلاب، وهو ما يسمى بالتغذية الراجعة (Feedback) ، فيمكن للطلاب الردّ، والمشاركة، على الموضوع المدون.
- توفير الوقت والجهد في التدوين، والطباعة، والتوزيع، وفيه حفظ للبيئة، من مخلفات المطابع.
- أرشفة آلية للكتابات، والتدوينات زمنيا تصاعديا، يمكن الرجوع إليها سواء من المعلم أو الطالب متى شاء.
- إمكانية استخدام الصوتيات، والفيديوهات (الملتيميديا)، في المدونات التعليمية.

مواقع ويكي (wiki)

هي مواقع تسمح للزوار بإضافة المحتويات وتعديلها بدون أي قيود في الغالب ومن ميزات الويكي أنها تتيح للزوار أن يكتبوا المواضيع بشكل جماعي وكما يتميز بسهولة إنشاء مواضيع جديدة أو تحديث مواضيع قديمة وتعديلها دون الحاجة إلى وجود رقابة توافق على إنشاء الصفحات وتعديلها، حيث صممت مواقع الويكي بحيث يستطيع أي شخص أن يصحح الأخطاء بسهولة¹¹ وبذلك يمكن توظيفها من قبل المعلمين من أجل تمكين الطلاب من الكتابة الجماعية وتصحيح الأخطاء لبعضهم البعض والتعاون فيما بينهم في إنجاز مشاريع علمية أو غير ذلك تحت إشراف المعلمين.

خصائص وسائل التواصل الاجتماعي التعليمية :

تمتلك وسائل التواصل الاجتماعي عدة خصائص يمكن توظيفها في التعليم عموما وفي تعليم اللغة العربية خصوصا ومن أبرز تلك الخصائص ما يأتي:

1. خاصية إنشاء الحسابات والصفحات الشخصية:

يمكن لكل مستخدم عمل ملف خاص يحتوي على جميع بياناته الشخصية، وتوظيف هذا الملف في نشر أفكاره وذكرياته وتبادلها مع الآخرين؛ حيث يمكن للأشخاص المتواصلين مع بعضهم الاطلاع عليه بسهولة؛ فهو منشور من خلال موقع الشبكة الاجتماعية، كما أن هذا الملف الشخصي يمثل شخصية افتراضية تنوب عن المستخدم الحقيقي؛ إذ يمكنه من خلالها أن يشترك في المجموعات التعليمية الأخرى وغيرها من النشاطات الممكنة في وسائل التواصل الاجتماعي.

2. خاصية تحميل الصور:

هذه الخاصية تتيح لكل مستخدم إمكانية رفع الصور والألبومات التي يريدتها ومشاركتها مع الآخرين، ويمكنه أيضا تصنيفها في مجموعات كصور أصدقائه وعائلته، وصور تعليمية تبين معاني المفردات، أو أمثلة للجمل والعبارات، أو توضيح للقواعد وما شابه ذلك، ويمكن للمستخدم التحكم في خصوصية عرض تلك الصور للآخرين.

3. خاصية تحميل المقاطع المرئية :

وهذه الخاصية توفر للمشارك إمكانية تحميل الفيديوهات الخاصة به، ومشاركتها مع أصدقائه ومتابعيه، بالإضافة إلى إمكانية تسجيل لقطات الفيديو مباشرة وإرسالها كرسالة مرئية

¹¹ يُنظر: غزال، مريم. وشعوبي، نور الهدى، تأثير مواقع التواصل الاجتماعي على تنمية الوعي السياسي لدى الطلبة الجامعيين رسالة ماجستير غير منشورة، (ورقة: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح، 2014)، 1: 40.

(صوت وصورة) وبذلك يمكن للمعلمين تسجيل مقاطع تعليمية بالصوت والصورة ومشاركتها مع طلبتهم.

4. خاصية إنشاء المجموعات:

هذه الخاصية هي أساس العمل الجماعي على الشبكات الاجتماعية؛ حيث تتمتع جميع الشبكات الاجتماعية بإمكانية إعداد مجموعات ذات هدف واحد، وهذه الصفة قد يجعلها أصحابها قاصرة على بعض الأفراد أو قد تكون عامة للجميع، وهذه الخاصية تتيح مشاركة الأفكار وعقد منصات حوارية تفاعلية مستمرة بين الأعضاء في أي وقت، وإخبار باقي أعضاء المجموعة غير المتصلين حين اتصالهم بما حدث، وهذه الخاصية يمكنها استخدام خاصية الفيديو والصور الأنفة الذكر.

5. خاصية التدوين:

هذه الخدمة أصبحت متوفرة على كثير من مواقع الشبكات الاجتماعية، وهي إمكانية التدوين من خلال الموقع، وهذه الخدمة توفر للمشارك إعداد ملف كامل عنه وعن حياته واهتماماته، ويمكنه تقديم روابط مفيدة لمن هم في المجال نفسه، ولهم الاهتمامات عينها، ولا يخفى علينا جميعاً فائدة ذلك إذا أحسن المعلم استثمار تلك الخاصية، وأنشأ مدونات تعليمية لموضوعات الدراسة المختلفة.

6. خاصية دعم الهواتف النقالة والأجهزة اللوحية:

كان استخدام وسائل التواصل الاجتماعي مرتبطاً بمواقع تصفح عبر الحواسيب ولا يمكن تصفحها بسلاسة عبر الهواتف، ولكن سرعان ما أصبحت جميع وسائل التواصل الاجتماعية متوافرة على الهواتف والأجهزة اللوحية، حتى إن بعض تلك الوسائل لا يعمل إلا بالاعتماد على الهواتف المحمولة مثل تطبيق الواتساب وما شابهه، وبذلك أصبحت جميع وسائل التواصل الاجتماعي تقريباً بين أيدي المستخدمين أينما ذهبوا، وبذلك يمكن للمعلمين والطلاب الاستفادة منها داخل الصفوف الدراسية وخارجها.

وبالإضافة إلى الخصائص السابقة أضافت سامية عواج وتبري سامية¹² عدة خصائص تعليمية أخرى تميز وسائل التواصل الاجتماعي عن غيرها من مواقع الإنترنت، وهي كما يأتي:

1. تجمع بين الفردية والاجتماعية في التعلّم: بحيث تُشكّل بيئة تعلّم تعاوني وتكاملي.
2. تحويل العملية التعليمية من التعلّم إلى التعلّم.
3. تمتاز الشبكات الاجتماعية بالمعالجة الذاتية: وهو ما يُعد من أهمّ مناهج التعلّم الذاتي الذي يعتمد على: البناء، الحوار، الإنتاج، التعاون.
4. متابعة المستجدات: الإعلانات الجديدة و إدارة المشاريع المتعلقة بالعملية التعليمية.
5. التحفيز على الإبداع: إذ يُمكن لمجموعة من الطلبة أن يُؤلّفوا أداة أو أكثر للتعلّم.
6. تبادل المعلومات والمناقشة والتعليق: ممّا يُساعد على تنشيط مهارات الطلاب عن طريق التعلّم بالأنشطة.

¹² يُنظر: عواج، سامية، وتبري، سامية، دور مواقع التواصل الاجتماعي في دعم التعليم عن بعد لدى الطلبة الجامعيين، (طرابلس لبنان: المؤتمر الدولي الحادي عشر لمركز جيل البحث العلمي حول التعلّم في عصر التكنولوجيا الرقمية والذي نظمه الاتحاد العالمي للمؤسسات العلمية بالتعاون مع جامعة تيبازة ، 22-24 أبريل 2016)، العدد: 2، 1: 123.

7. تساعد في تقديم تعليم قائم على المشاركة والتفاعل: والمتعلمون مساهمون في بناء المعرفة

8. تمكن من اشراك المتعلم في بناء المحتوى التعليمي.

إيجابيات توظيف وسائل التواصل الاجتماعي في تعليم العربية:

هناك العديد من الإيجابيات التي يمكن تحقيقها عند توظيف وسائل التواصل الاجتماعي في تعليم اللغة العربية في الجامعات التركية نذكر منها ما يأتي:

1. تساعد الطلاب على التعلم باستخدام الأدوات المحببة إليهم:

فلا شك أن وسائل التواصل الاجتماعي غدت جزءاً من حياتنا اليومية، وأصبحنا لا نستغني عنها، مما دفع إلى ضرورة توظيف هذه الوسائل واستخدامها في عملية التعلم وخاصة في تعلم اللغات الأجنبية.

2. سهولة التواصل خارج صفوف الدراسة:

على خلاف الطريقة التقليدية في التعليم حيث تنقطع العلاقة بين الطلاب ومعلمهم بمجرد الخروج من أماكن الدراسة، نجد أن توظيف وسائل التواصل الاجتماعي يمكن كل أطراف العملية التعليمية من طلاب ومعلمين وإداريين وحتى أولياء الأمور من التواصل مع بعضهم البعض بمنتهى السهولة، خصوصاً عند تكوين مجموعات خاصة تجمعهم معا في مجتمع افتراضي واحد، وهذا ما توفره لنا أغلب وسائل التواصل الاجتماعي الحالية.

3. إمكانية مشاركة الشروح والصور التعليمية بين الأساتذة وطلابهم:

يستطيع كل مدرس أن يجهز بعض الشروح والوسائل التعليمية والتوضيحية سواء كانت مكتوبة أو في صورة توضيحية أو فيديو تعليمي أو أي صورة كانت، ومشاركتها مع طلابه عبر وسائل التواصل المختلفة.

4. إمكانية الوصول للمعلومات المخزنة عليها في أي وقت:

مما يميز أكثر وسائل التواصل أنها لا تمحو المحتوى المسجل عليها من تلقاء نفسها بل يبقى محفوظاً ويمكن الوصول إليه في أي وقت، وبذلك تمثل تلك الوسائل مرجعاً لكثير من الطلاب للعودة إلى المعلومات والصور التوضيحية والشروح التعليمية الموجودة عليها.

5. تمكن الطلاب من ممارسة اللغة مع الناطقين الأصليين بالعربية:

إذا نجح معلم العربية أن يوجه طلابه إلى الاستفادة من وسائل التواصل الاجتماعي من خلال التواصل مع نظرائهم من الناطقين بالعربية سواء فرادى أو في مجموعات، ليتمكنوا من ممارسة اللغة التي تعلموها بطريقة واقعية تساعد على استرجاع ما تعلموه من مفردات وتراكيب وقواعد لغوية

6. تنمي مهارات الطلاب في طرح الأسئلة وتلقي الإجابة باللغة العربية:

يمكن توظيف تلك الوسائل في تدريب الطلاب على طرح الأسئلة على معلمهم وزملائهم باللغة العربية، وتلقي الإجابات عليها في التعليقات باللغة العربية أيضاً، مما ينمي مهارات طرح الأسئلة عند الطلاب.

7. تساعد على تنمية وتحسين مهارات المحادثة بالعربية عند الطلاب:

أكثر وسائل التواصل الاجتماعي التي نستخدمها تحوي تطبيقات للمحادثات الصوتية والتي

يمكن من خلالها تعزيز وتنمية قدرات الطلاب على التواصل الشفهي باللغة العربية، من خلال تشجيع الطلاب على ممارسة المحادثات العربية فيما بينهم أو مع معلمهم أو مع ناطقين أصليين باللغة العربية، بعد إنشاء صداقات افتراضية معهم عبر تلك الوسائل الاجتماعية.

8. تساعد على تنمية وتحسين مهارات الاستماع إلى العربية عند الطلاب:

عندما يشارك المعلم مقاطع الفيديو والتسجيلات الصوتية باللغة العربية مع طلابه وتحفيزهم نحو الاستماع إليها، لا شك في أن ذلك سيوجد ألفة عند الطلاب لأصوات العربية، ولا يخفى علينا أثر ذلك في تنمية وتحسين مهارات الطلاب في الاستماع بالعربية.

9. تساعد على تنمية وتحسين مهارات الكتابة بالعربية عند الطلاب:

فأغلب وسائل التواصل الاجتماعي تمكن المستخدمين من كتابة منشورات ولو شجع المعلم طلابه على الكتابة في تلك الوسائل باللغة العربية وصوب لهم الأخطاء من خلال التعليق على منشوراتهم تلك، لساعدهم ذلك في تطوير مهاراتهم في الكتابة باللغة العربية بدرجة كبيرة.

10. تساعد على تنمية وتحسين مهارات قراءة بالعربية عند الطلاب:

من خلال تدوينات النصوص المكتوبة باللغة العربية، والتي يمكن للمعلم مشاركتها مع طلابه بحسب مستواهم، وتشجيع الطلاب على قراءتها من خلال طرح الأسئلة على محتواها، وتلقي الإجابات عنها في التعليقات كل ذلك سيؤدي بلا شك إلى تطوير قدرات الطلاب في الفهم القرائي خاصة ومهارة القراءة عامة.

11. مراجعة الكتب والموضوعات التعليمية بشكل جماعي:

فيمكن للمعلم أن يطرح موضوعا من الموضوعات التي سبق دراستها، ويفتح الباب للنقاش حوله، مما سيساعد الطلاب على مراجعة واستذكار المعلومات القديمة، وتأكيد فهمه لتلك الموضوعات.

12. تعزيز أنماط التعلم التشاركي/ التعاوني:

حيث تساعد خاصية تكوين المجموعات في أغلب تلك الوسائل من تجميع الطلاب في مكان واحد، حيث يتفاعلون ويتعاونون مع بعضهم البعض تحت إشراف المعلم، مما ينمي مهاراتهم الاجتماعية، ويكسبهم فوائد التعلم التعاوني، ويمكن للمعلم أن يثري ذلك من خلال تقسيم طلابه إلى مجموعات صغيرة، ويكلف كل مجموعة بأداء مهمة تعليمية معينة، ثم يعرضون نتائج ذلك التعاون على زملائهم في الصف في اليوم الدراسي التالي لتعم الفائدة.

13. إمكانية البث المباشر لبعض الدروس والفعاليات التعليمية:

تتيح بعض وسائل التواصل الاجتماعي مثل فيس بوك ويوتيوب إمكانية البث المباشر، وهي ميزة رائعة يمكن توظيفها بقوة في التعليم كأن يستفاد منها مثلا في نقل إحدى الفعاليات الدراسية في مدينة بعيدة ليتمكن الطلاب من الاستفادة منها وهم في أماكنهم.

14. تمكن الطلاب من تلقي تغذية راجعة:

وذلك عندما يقوم الطلاب بنشر تدويناتهم أو مقاطع فيديو أو صوت باللغة العربية بالعربية، وينلقون التصويبات والتعليقات عليها من معلمهم وزملائهم.

15. تفتح الباب أمام الطلاب للتعلم المستمر للغة العربية:

من خلال تكوين صداقات مع الناطقين بالعربية في دول مختلفة مثلا

16. مراعاة الفروق الفردية:

فالطلاب بينهم العديد من الفروق الفردية؛ فمنهم المتيقظ سريع التعلم الذي تكفيه مرة واحدة ليفهم، وآخر يحتاج إلى التكرار حتى يستوعب الدرس، وثالث بصري التعلم يحتاج إلى الصور والتمثيل، ورابع سمعي، وهكذا¹³، وللمعلم أن ينوع في منشوراته حتى تناسب جميع فئات طلابه وأنماطهم في التعلم.

سلبيات توظيف وسائل التواصل الاجتماعي في تعليم العربية:

1. ضياع الوقت:
 2. تشتيت الانتباه:
 3. التعرض للإعلانات التجارية بكثافة:
 4. إدمان مواقع التواصل الاجتماعي بحجة التعلم:
- فالاستخدام المفرط لتلك الوسائل يؤدي إلى إدمان الطلبة عليها من ناحية الاستخدام السلبي واستهلاك الأفكار الهدامة والمخالفة للقيم والقوانين المتعارف عليها في المجتمع¹⁴.
5. انتشار المواد والمنشورات التي تحتوي مشاهد أو معلومات خاطئة أو غير ملائمة:
 6. احتمالية التعرض للتجسس أو التزوير أو سرقة البيانات الشخصية:
 7. احتمالية التعرض للبرمجيات الخبيثة والفيروسات الضارة:
 8. عدم تنظيم المحتويات والمعلومات المتوفرة على تلك المواقع:
- مما يعيب بعض وسائل التواصل الاجتماعي أنها تنظم المحتوى داخلها وفق التسلسل الزمني غالباً وليس وفق الموضوعات، مما يصعب على الطالب الرجوع إلى معلومات معينة في موضوع معين في وقت سابق .
9. التعرض لمشكلات صحية:
- فالجولوس أمام الشاشات لفترات طويلة في متابعة المستجدات في وسائل التواصل الاجتماعي له آثار صحية خطيرة على الصحة النفسية والبدنية للطلاب¹⁵.
10. انتشار السرقات العلمية وانتهاكات حقوق وخصوصية الآخرين.

مسؤوليات المعلم من أجل توظيف وسائل التواصل الاجتماعي في تعليم العربية:

المعلم هو المشرف الأساسي على عملية التعلم وعلى عاتقه تقع مسؤولية توجيه الطلاب، ونصحهم بأفضل الطرق والوسائل التي تساعد في تعلمهم، ومن هنا تبرز أهمية دور المعلم في توجيه طلابه نحو الاستخدام الأمثل لوسائل التواصل الاجتماعي في تعلمهم اللغة العربية، وهنا عدة توجيهات ونصائح نقدمها للمعلم لمساعدته على القيام بهذا الدور¹⁶:

¹³ يُنظر: عبد الواحد، علي، توظيف التقنيات التكنولوجية في تعليم العربية لغير الناطقين بها؛ تقنية الواقع المعزز (Augmented reality) نموذجاً، (باريس: المؤتمر السنوي العاشر لمعهد ابن سينا للعلوم الإنسانية تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في الجامعات والمعاهد العالمية ، 28-29 مايو 2016).

¹⁴ يُنظر: عواج، سامية، وتبري، سامية، دور مواقع التواصل الاجتماعي في دعم التعليم عن بعد لدى الطلبة الجامعيين، (طرابلس لبنان: المؤتمر الدولي الحادي عشر لمركز جيل البحث العلمي حول التعلم في عصر التكنولوجيا الرقمية والذي نظمه الاتحاد العالمي للمؤسسات العلمية بالتعاون مع جامعة تيبازة ، 22-24 أبريل 2016)، العدد: 2، 1: 125.

¹⁵ يُنظر: الهزاني، نورة سعود، فاعلية الشبكات الاجتماعية الإلكترونية في تطوير عملية التعليم والتعلم لدى طالبات كلية التربية في جامعة الملك سعود ، (الإمارات العربية المتحدة: المجلة الدولية للأبحاث التربوية، جامعة الإمارات العربية المتحدة ، 2013)، العدد: 33، 1: 143.

¹⁶ يُنظر: قدوم، (محمود). وأخران، حاجات الطلبة الأتراك لاكتساب اللغة العربية. قدم إلى المؤتمر السنوي العاشر لمعهد

- على المعلم أن يدرك أن دوره بين أروقة وسائل التواصل الاجتماعي يختلف عن دوره بين جدران الصف الدراسي، وأنه لم يعد ملقنا بل أصبح موجها ومراقبا ومصححا لمعلومات طلابه
- على المعلم أن يعلم طلابه طريقة الاعتماد على انفسهم في تعلمهم عدم الاقتصار على معلمهم فقط حيث لم يعد المعلم هو مصدر المعلومة الوحيد في عصر التقنية الذي نحياه بل أصبحت مهنة المعلم مزيجا بين مهام القائد والمدير والناقد والمستشار¹⁷.
- على المعلم أن ينشئ مجموعة تعليمية لطلابه على أكثر وسائل التواصل التي يستخدمها طلابه وأن يشجعهم على الانضمام إليها والتعاون والتفاعل خارج اوقات الدراسة من خلالها.
- على المعلم أن يعمل دائما على تغذية تلك المجموعات التعليمية بالمواد التي تساعد طلابه في تعلمهم، مثل الصور ومقاطع الفيديو التعليمية وطرح الاسئلة الهادفة على طلابه من حين إلى آخر حتى لا يشعر الطلاب بالملل في تلك المجموعات فيغادروها.
- على المعلم أن يراعي احتياجات الطلاب الحقيقية فيركز مثلا على علاج مواطن الضعف عندهم وتسهيل الموضوعات الصعبة في المنهج بعيدا عن الخوض في أمور نظرية لا تخدم الطلاب في الواقع.
- على المعلم أن يراعي الفروق الفردية بين طلابه فينوع في المواد المقدمة لهم حتى تناسب جميع فئات الطلاب عنده.
- على المعلم أن يتابع المجموعات التعليمية باستمرار وأن يرد على استفسارات الطلاب وتوجيههم إلى ما ينفعهم وأن يصوب أخطائهم بعيدا عن التشهير بتلك الأخطاء حتى لا يتخرجوا من المشاركة مجددا.
- على المعلم ألا يترك طلابه يهيمنون في أروقة تلك الوسائل دون توجيهه، فعلى سبيل المثال عليه أن يختار لهم المفيد والنافع ويشاركه معهم لا أن يتركهم لحالهم فيضيّعوا أوقاتهم في ما يضر ولا ينفع.
- على المعلم إبلاغ وإشراك إدارة المؤسسة التعليمية بهذا النشاط الذي يمارسه مع طلابه خارج غرف الدراسة.
- على المعلم أن يحاول أن يلزم طلابه بأن تكون لغة المجموعة هي اللغة العربية فقط وعدم استخدام لغة الطلاب الأصلية في النقاشات ما لم تكن هناك ضرورة ملحة لذلك.
- على المعلم أن يحول دون تغيير الهدف الأساسي للمجموعة إلى أهداف أخرى كأن تتحول المجموعة إلى مكان لتبادل التحيات والأخبار وغير ذلك من الأمور بلغة الطلاب الأصلية.
- على المعلم أن يحرص على معلومات طلابه الشخصية وألا يعرضها للانتهاك من قبل أفراد آخرين.
- على المعلم أن يراعي حدود علاقته مع طلابه في مشاركته لهم في وسائل التواصل الاجتماعي فلا تزول الفوارق بين الطالب ومعلمه بحجة أنهم خارج الصف.
- على المعلم أن يدقق النظر في كل ما ينشر في المجموعة حتى لا تصبح المجموعة مجالا لنشر المعلومات الخاطئة بين الطلاب دون علمه.

ابن سينا للعلوم الإنسانية تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في الجامعات والمعاهد العالمية، باريس، 28-29 مايو 2016. وطبعه مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض. عام 2016، ص59-61.
17 يُنظَر: إبراهيم، خديجة عبد العزيز علي، واقع استخدام شبكات التواصل الاجتماعي في العملية التعليمية بجامعات صعيد مصر (دراسة ميدانية)، (القاهرة: مجلة العلوم التربوية، 2014)، العدد:3، 2.

- على المعلم أن يراعي حقوق الآخرين في نشره للمواد المأخوذة من الإنترنت.
- مسؤوليات المتعلم من أجل توظيف وسائل التواصل الاجتماعي في تعليم العربية:**
- على الطلاب أن يتعاونوا مع معلمهم من أجل الاستفادة قدر الإمكان من وسائل التواصل تلك في تعلمهم.
- على الطلاب أن يشاركوا بفاعلية في المنشورات التي تستهدف تعليمهم من خلال التعليق عليها وفهم ما فيها.
- على الطلاب ألا ينصرفوا خلف تلك الوسائل فيما لا يفيد وألا يضيعوا وقتهم فيها بما لا طائفة منه.
- على الطلاب أن يلتزموا بالأدب في تعاملهم مع معلمهم في أروقة وسائل التواصل الاجتماعي، وعليهم أن يفهموا جيدا أن وجودهم خارج المؤسسة التعليمية يعني زوال الفوارق بينهم وبين معلمهم.
- على الطلاب أن يلتزموا أيضا بأداب الحديث مع زملائهم في تلك المجموعات، وأن يكون هدفهم الأساسي تبادل الاستفادة لا مجرد قضاء الوقت.
- على الطلاب أن يحرصوا على مشاركة معلوماتهم وخبراتهم مع زملائهم لتعم الفائدة بينهم.
- على الطلاب أن يشاركوا مصادر التعلم التي يعرفوها من خارج المجموعة مع زملائهم كالصور التعليمية ومقاطع الفيديو الهادفة وما إلى ذلك.
- مسؤوليات إدارة المؤسسة التعليمية من أجل توظيف وسائل التواصل الاجتماعي في تعليم العربية:**
- على الإدارة أن تحفز المعلمين وإقناعهم بأهمية توظيف وسائل التواصل الاجتماعي في تعليم الطلاب داخل وخارج صفوف الدراسة¹⁸.
- على الإدارة أن تحفز الطلاب أيضا وتشجعهم نحو الاستفادة من تلك الوسائل في تعلمهم.
- على الإدارة ألا تنقل كاهل المعلمين بالحصص الدراسية التي تتعبهم لدرجة أنهم لن يفكروا إلا في الاستراحة من عناء عملهم فور الانتهاء منه ولا يفكروا في التواصل مع الطلاب خارج صفوف الدراسة.
- على الإدارة أن تكافئ المعلمين أصحاب التجارب الناجحة في توظيف تلك الوسائل في التعليم والتعريف بتجاربيهم تلك ليستفيد منها بقية المعلمين.
- على الإدارة أن تتيح إمكانية الوصول إلى شبكة الإنترنت داخل المؤسسة التعليمية لكل من الطلاب والمعلمين من خلال شبكة (WiFi) مثلا مع ضرورة وضع قيود على استخدامها حتى لا تستخدم استخداما خاطئا من قبل الطلاب.
- معوقات توظيف وسائل التواصل الاجتماعي في تعليم العربية:**
- رغم الفوائد الكبيرة التي يمكن أن نجنيها من توظيفنا لوسائل التواصل الاجتماعي في تعليم اللغة العربية لطلاب الجامعات في تركيا إلا أن هناك عوائق متعددة تحول بيننا وبين تحقيق تلك الفوائد، ومن أهم تلك العوائق ما يأتي:
- ضعف اتجاهات كثير من المعلمين نحو توظيف التقنية في التعليم واعتمادهم على

18 يُنظر: المصدر السابق.

الطرق التقليدية. والحل يكمن في عقد دورات تأهيلية للمعلمين لترغيبهم وتشجيعهم على توظيف تلك الوسائل في تعليم العربية لطلابهم.

- عدم توافر الإنترنت الثابت عند جميع الطلاب مما يحول بينهم وبين الاستفادة من تلك الوسائل بشكل نظامي في تعلمهم اللغة العربية. والحل يكمن في توفير المؤسسة التعليمية للإنترنت في أماكن مخصصة؛ ليتمكن الطلاب من الولوج إلى المجموعات التعليمية المخصصة لتعلم اللغة العربية في غير أوقات الحصص الدراسية.

- عدم امتلاك بعض الطلاب لأجهزة الهواتف الذكية التي تمكنهم من الولوج إلى المجموعات التعليمية على وسائل التواصل الاجتماعي. والحل يكمن في تمكين مثل هؤلاء الطلاب من استخدام الحواسيب في المؤسسة التعليمية لبعض الوقت.

- كثرة الإعلانات التجارية التي تظهر للمستخدمين أثناء استخدامهم لوسائل التواصل المجانية والتي قد تشوش عليهم أو تجرهم خلفها خارج المجموعة. والحل يكمن في توجيه الطلاب إلى استخدام أحد التطبيقات البرمجية التي تمنع ظهور مثل تلك الإعلانات على أجهزتهم.

- كثرة المغريات التي تجذب الطلاب بعيدا عن أهداف التعلم وتشغلهم بأمر أخرى مثل متابعة المنشورات الجديدة على صفحاتهم وفي المجموعات الأخرى التي يشتركون فيها ومثل انشغالهم بمتابعة أعداد تسجيلات الإعجاب على منشوراتهم هنا وهناك وما إلى ذلك. والحل يكمن في توجيه الطلاب وتوعيتهم بأهمية استثمار أوقاتهم فيما يفيدهم وضرورة تخصيص أوقات محددة لمتابعة الأخبار المختلفة والرد على الرسائل التي تصلهم وعدم ترك الأمر دون ضوابط مما يستنفد أوقاتهم الغالية.

- من معوقات توظيف وسائل التواصل الاجتماعي والتقنيات الحديثة عموما الآثار الصحية الخطيرة التي قد تصيب المستخدمين نتيجة العادات الخاطئة في الاستخدام، مثل الانحناء في أثناء الاستخدام أو تقريب الشاشات من أعينهم لفترات طويلة. والحل يكمن أيضا في توجيههم للعادات الصحيحة للاستخدام وعدم الإكثار من الساعات أمام تلك الوسائل مهما كانت الحاجة؛ حفاظا على صحتهم.

تحليل الاستجابات على الاستبانة:

تكونت الاستبانة من 40 سؤالا، موزعة بالتوازي على قسمي الاستبانة: الأساتذة والطلبة، وذلك سنبدا بتقديم تحليل لاستجابات الاستبانة المخصصة للأساتذة، بعده سنقدم تحليلا لاستجابات الطلبة.

1- تحليل استجابات استبانة "الأساتذة":

توزعت الأسئلة الخاصة بهذا الركن وفق المحاور الآتية:

أولا: البيانات العامة:

تتألف عينة البحث من (50) معلما من العاملين في مجال تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في الجامعات التركية، موزعين على (30) جامعة تركية.

وكانت نسبة الذكور (75%) على حين أن نسبة الإناث (25%).

كما بلغت اللغة الأم (العربية) هي النسبة الأكبر (87%)، على حين اللغة التركية (13%).

وكان متوسط العمر للمشاركين (30 – 40 عاما) هي النسبة الأكبر (45%)، أما متوسط العمر (أقل من 30 عاما) فقد حاز نسبة (31%)، وبلغت نسبة من هم أكبر من (40 عاما) (22%).

وتوزعت درجات المشاركين العلمية على النحو الآتي:
(33%) دكتوراة، و(35) ماجستير، و(31) ليسانس/ بكالوريوس.
أما عن التخصص العلمي للمشاركين فأغلبهم من تخصص اللغة العربية بنسبة (80%)،
على حين أن نسبة (20%) من تخصصات العلوم الإسلامية.

ثانياً: واقع استخدام وسائل التواصل الاجتماعي:

تضمن هذا المحور اثني عشر سؤالاً تهدف للتعرف على واقع استخدام المشاركين لوسائل
التواصل الاجتماعي، ومدى تفعيلها في تدريسهم لمهارات اللغة العربية، على النحو الآتي:
هل تستخدم أحد مواقع التواصل الاجتماعي:

أجاب (96%) من المشاركين بـ"نعم". على حين أن نسبة (4%) لا يستخدمون وسائل
التواصل الاجتماعي.

ما أكثر مواقع التواصل الاجتماعي التي تستخدمها؟

حاز موقع (فيسبوك) النسبة الأكبر (84%) يليه موقع (واتس أب) (82%)، ثم موقع
(يوتيوب) (55%).

ما المدة التي تقضيها يومياً بين أروقة مواقع التواصل الاجتماعي؟

أجاب (35%) أنهم يقضون من ساعة إلى ساعتين، على حين أجاب (32%) أنهم
يقضون أكثر من (4 ساعات يومياً)، وأجاب (21%) أنهم يقضون من ساعتين إلى أربع ساعات
يومية بين أروقة مواقع التواصل الاجتماعي.

هل ترى إمكانية للاستفادة من مواقع التواصل الاجتماعي في تعليم اللغة العربية؟

أجاب (61%) أنها "مفيدة إلى حد ما" على حين أجاب (38%) أنها "غير مفيدة إطلاقاً".
ما أكثر مواقع التواصل الاجتماعي التي يمكن توظيفها في تعليم اللغة العربية من وجهة

نظرك

أجاب (67%) أنه (يوتيوب) على حين أجاب (65%) أنه (فيسبوك)، وأجاب (57%) أنه
(واتس أب).

هل تستخدم أحد مواقع التواصل الاجتماعي في التواصل مع طلابك خارج صفوف

الدراسة

أجاب (75%) بـ"نعم"، على حين أجاب (25%) بـ"لا".

ما مواقع التواصل الاجتماعي التي تستخدمها مع طلابك خارج صفوف الدراسة؟

أجاب (71%) أنه (واتس أب) على حين أجاب (63%) أنه (فيسبوك).

هل تشترك مع طلابك في إحدى مجموعات التواصل الاجتماعي (مثل المجموعات التي

يمكن تكوينها على خدمات الواتس أب أو الفيس بوك أو جوجل بلس أو اسكايب أو غيرها؟

أجاب (82%) بـ"نعم"، على حين أجاب (18%) بـ"لا".

ثالثاً: فاعلية استخدام وسائل التواصل الاجتماعي في تنمية المهارات اللغوية لدى الطلاب:

وقد تضمن هذا المحور الأسئلة الآتية:

ما المهارات اللغوية التي يمكن تنميتها عبر مواقع التواصل الاجتماعي المختلفة؟

أجاب (74%) بـ"القراءة"، و(67%) بـ"الاستماع"، و(59%) بـ"الكتابة"، و(55%) بـ
"المحادثة".

ما مدى إمكانية تنمية مهارة الاستماع لدى الطلاب عبر مواقع التواصل الاجتماعي؟ (مشاهدة ملفات الصوت والصورة كما في فيسبوك ويوتيوب والاستماع إلى الرسائل الصوتية كما في واتس أب مثلاً)

أجاب (47%) أنها متوسطة، و(43%) أنها قوية، و(8%) أنها ضعيفة.

ما مدى إمكانية تنمية مهارة المحادثة لدى الطلاب عبر مواقع التواصل الاجتماعي؟ (إجراء مكالمات صوتية مباشرة عبر خدمات واتس أب واسكايب وفبير مثلاً).

أجاب (57%) أنها متوسطة، و(24%) أنها قوية، و(16%) أنها ضعيفة.

ما مدى إمكانية تنمية مهارة القراءة لدى الطلاب عبر مواقع التواصل الاجتماعي؟ (قراءة المنشورات والرسائل المكتوبة في الفيس بوك وتويتر مثلاً)

أجاب (49%) أنها قوية، و(37%) أنها متوسطة، و(12%) أنها ضعيفة.

ما مدى إمكانية تنمية مهارة الكتابة لدى الطلاب عبر مواقع التواصل الاجتماعي؟ (كتابة المنشورات والرسائل في الفيس بوك وتويتر مثلاً)

أجاب (43%) أنها متوسطة، و(39%) أنها قوية، و(16%) أنها ضعيفة.

رابعاً: مميزات وعيوب استخدام مواقع التواصل الاجتماعي في تعليم العربية
تضمن هذا المحور الأسئلة الآتية:

ما مميزات استخدام مواقع التواصل الاجتماعي في تعلم العربية من وجهة نظرك؟

أجاب (75%) ب: سهولة التواصل مع المعلمين/ الطلاب خارج صفوف الدراسة.

و(53%) ب: إمكانية مشاركة الشروح والصور التعليمية بين الأساتذة وطلابهم.

و(53%) ب: إمكانية الوصول للمعلومات المخزنة عليها في أي وقت.

و(67%) ب: تمكن الطلاب من ممارسة اللغة مع الناطقين الأصليين بالعربية.

و(55%) ب: يمكن توظيفها في التدريب من خلال طرح أسئلة على الطلاب وتلقي الإجابات في التعليقات.

و(37%) ب: مراجعة الكتب والموضوعات التعليمية بشكل جماعي.

و(65%) ب: تعزيز انماط التعلم التشاركي/ التعاوني من خلال المجموعات التعليمية.

و(57%) ب: إمكانية البث المباشر لبعض الدروس والفعاليات التعليمية.

و(57%) ب: تمكن الطلاب من نشر الموضوعات التي كتبوها بأنفسهم وتلقي التصويبات والتعليقات عليها من الآخرين.

و(47%) ب: إمكانية تقديم دورات تعليمية عن بعد للطلاب في خارج أوقات الدوام الدراسي.

و(71%) ب: تفتح الباب أمام الطلاب للتعلم المستمر للغة العربية من خلال تكوين

صداقات مع الناطقين بالعربية في دول مختلفة مثلاً.

و(60%) ب: تمكين الطلاب من محاكاة حوارات وكتابات الناطقين بالعربية.

ما عيوب استخدام مواقع التواصل الاجتماعي في تعلم العربية من وجهة نظرك؟

أجاب (37%) ب: ضياع الوقت.

و(39%) ب: تشتيت الانتباه.

و(47%) ب: التعرض للإعلانات التجارية بكثافة.

و(67%) ب: إدمان مواقع التواصل الاجتماعي بحجة التعلم.

و(49%) ب: ضعف التحكم التام بالمواد المنشورات التي قد تحتوي مشاهد أو معلومات

خاطئة أو غير ملائمة.

- و(29%) ب: احتمالية التعرض للتجسس أو سرقة البيانات الشخصية.
و(33%) ب: احتمالية التعرض للبرمجيات الخبيثة والفيروسات الضارة.
و(35%) ب: عدم تنظيم المحتويات والمعلومات المتوفرة على تلك المواقع.
و(33%) ب: التعرض لمشكلات صحية نتيجة طول الجلوس أمام الشاشات لفترات طويلة.

و(27%) ب: انتشار السرقات العلمية وانتهاكات حقوق الآخرين.

تفسير نتائج الاستبانة التي تم تطبيقها على الأساتذة:

رغم إجماع المشاركين أنهم يستخدمون مواقع التواصل الاجتماعي وبنسبة بلغت (96%) وبعدها ساعات يتراوح بين ساعتين إلى أربع ساعات إلا أن نسبة (25%) أقرروا أنهم لا يستخدمون وسائل التواصل الاجتماعي في التواصل مع الطلبة خارج صفوف الدراسة. ويُشير أحد التقارير الإحصائية الذي أعدّ من خلال (13) دراسة لاستخدام التقنيات الحديثة في العملية التعليمية أن استخدام هذه التقنيات قد أثر بشكل كبير في تحصيل الطلبة، والكشف عن ميولهم واتجاهاتهم وقدراتهم على الاستيعاب الذاتي وكذلك نوعية العلاقة بينهم وبين مدرسيهم، وتؤكد نتيجة أخرى خرجت بها هذه الدراسات إلى أن التقنيات وحدها لا تمثل الحل الأمثل بل إن استخدامها الأمثل يتطلب أولاً إعداداً وتدريباً مكثفاً للمدرس وكذلك وجود مناهج تحقق الأهداف التربوية وتحديث تغييراً في الأنماط التربوية¹⁹.

كما اتضح من الإجابات السابقة أن نسبة (38%) من المشاركين ترى أن مواقع التواصل الاجتماعي غير مفيدة إطلاقاً في تعليم اللغة العربية، ولذلك أجاب (18%) أنهم لا يشتركون مع طلابهم في إحدى مجموعات التواصل الاجتماعي (مثل المجموعات التي يمكن تكوينها على خدمات الواتس أب أو الفيس بوك أو جوجل بلس أو اسكايب أو غيرها). ويعدّ المدرس أهم دعائم العملية التعليمية وهو المسؤول عن إدارتها على أسس فنية وعلمية أصيلة. فقد أثرت وسائل الاتصال فيه وتغير دوره من مرسل وملقن فقط، إلى مصمم للبيئة التعليمية ومخطط لأسلوب العمل وقائد ومحرك للمناقشات الصفية وموجه تربوي. كذلك فإن للمدرس دوراً أهم بكثير من مجرد توصيل المعلومات للمتعلمين، فعليه أن يتابع ما أحرزه المتعلم من تقدم، ويهيئ له الفرصة التي تمكنه من ممارسة الخبرات الجديدة التي تعلمها، ويحاول دائماً أن يثير حماسه ورغبته في الاستزادة من الدرس الذي يستخدم لتحقيق ذلك بعض الوسائل التعليمية التي تساعد في تأدية هذه المهام²⁰. إذ إنه " يعد أكبر مدخلات العملية التعليمية وأخطرها بعد الطالب، ومن ثم فإن المدرس في الموقف التعليمي يحدد أهميته، من حيث إنه يحدد نوعية التعليم واتجاهه وبالتالي نوعية الأجيال وحياة الأمة"²¹. ومن هنا لا بد من الاهتمام الجاد بالإعداد المهني للمدرس في مختلف مستويات التعليم والعمل على تمكينه من النمو المهني المتواصل ومتابعة التطور والمساهمة فيه كونه العنصر الفعال في قيادة العملية التعليمية وتوجيهها. فلم يعد المنهج الذي تتضمنه المادة محدداً، بل أصبح يستمد عناصره من مصادره المختلفة، ويُعنى بأوجه الحياة

19 يُنظر: الخزرجي، ماجدة عبد الإله، *التقنيات الإلكترونية التفاعلية الاتصالية في تعليم اللغة العربية*، بحث منشور ضمن أعمال المؤتمر الدولي لتعليم العربية "الأنساق اللغوية والسياقات الثقافية في تعليم اللغة العربية"، (عمان: مركز اللغات، الجامعة الأردنية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2014)، 2: 745.

20 يُنظر: روميوفسكي، اختيار الوسائل التعليمية واستخدامها وفق مدخل النظم، (المركز العربي للتقنيات التربوية، 1976)، ط 2، 1: 4.

21 يُنظر: الخزرجي، ماجدة عبد الإله، أثر استراتيجية قبلية في تحصيل طالبات قسم اللغة العربية في مادة العروض، مجلة العلوم التربوية والنفسية، العدد 48، 2004، ص 27.

المختلفة التي يعيشها الطالب، ففي ضوء تغير دور المدرس تطور المنهج ومن ثم تغيرت النظرة لمكونات وعناصر المنهج، الأمر الذي أدى إلى إعادة هيكله وتنظيم تلك العناصر، ومن ثم أصبحت الوسائل التعليمية تمثل مكوناً أساسياً في منظومة المنهج²².

2-تحليل استجابات استبانة "الطلبة":

توزعت الأسئلة الخاصة بهذا الركن وفق المحاور الآتية:

أولاً: البيانات العامة:

تتألف عينة البحث من (140) طالبا من طلبة جامعتي (بارتن) و(جوموشخانة) التركيتين. وكانت نسبة الذكور (46%) على حين أن نسبة الإناث (44%). وكان متوسط العمر للمشاركين (أقل من 20 عاما) هي النسبة الأكبر (62%)، أما متوسط العمر (ما بين 20-30 عاما) فقد حاز نسبة (38%). وكانت النسبة الأكبر من هؤلاء الطلبة ممن يدرسون اللغة العربية في السنة التحضيرية (68%)، على حين بلغت نسبة الذين يدرسون اللغة العربية في السنوات التالية (32%).

ثانياً: واقع استخدام وسائل التواصل الاجتماعي:

تضمّن هذا المحور الأسئلة الآتية:

هل تستخدم أحد مواقع التواصل الاجتماعي:

أجاب (94%) من المشاركين بـ"نعم". على حين أن نسبة (6%) لا يستخدمون وسائل التواصل الاجتماعي.

ما أكثر مواقع التواصل الاجتماعي التي تستخدمها؟

حاز موقع (واتس أب) النسبة الأكبر (72%) يليه موقع (انستغرام) (69%)، ثم موقع (فيسبوك) بنسبة (44%)، يليه (يوتيوب) (40%).

ما المدة التي تقضيها يوميا بين أروقة مواقع التواصل الاجتماعي؟

أجاب (37%) أنهم يقضون من ساعة إلى ساعتين يوميا، وأجاب (35%) أنهم يقضون من ساعتين إلى أربع ساعات، وأجاب (16%) أنهم يقضون أكثر من (4 ساعات يوميا)، على حين أجاب (11%) أنهم يقضون أقل من ساعة يوميا بين أروقة مواقع التواصل الاجتماعي.

هل ترى إمكانية للاستفادة من مواقع التواصل الاجتماعي في تعليم اللغة العربية

أجاب (63%) أنها "مفيدة إلى حد ما" على حين أجاب (28%) أنها "مفيدة جدا"، وأجاب (9%) أنها "غير مفيدة إطلاقاً".

ما أكثر مواقع التواصل الاجتماعي التي يمكن توظيفها في تعليم اللغة العربية من وجهة نظرك؟

أجاب (67%) أنه (يوتيوب) على حين أجاب (42%) أنه (انستغرام)، وأجاب (30%) أنه (فيسبوك).

هل تستخدم أحد مواقع التواصل الاجتماعي في التواصل مع أساتذتك خارج صفوف الدراسة

أجاب (51%) بـ"لا"، على حين أجاب (49%) بـ"نعم".

ما مواقع التواصل الاجتماعي التي تستخدمها مع أساتذتك خارج صفوف الدراسة؟

²² يُنظر: الحيلة، محمد محمود، الوسائل التعليمية التعليمية تصميم وإنتاج، (عمان: مطبعة دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، 2000)، ط 1، 1: 78.

أجاب (58%) أنه (واتس أب) على حين أجاب (44%) أنه (فيسبوك). هل تشترك مع أساتذك في إحدى مجموعات التواصل الاجتماعي (مثل المجموعات التي يمكن تكوينها على خدمات الواتس أب أو الفيس بوك أو جوجل بلس أو اسكايب أو غيرها؟ أجاب (59%) بـ"لا"، على حين أجاب (41) بـ"نعم".
ثالثاً: فاعلية استخدام وسائل التواصل الاجتماعي في تنمية المهارات اللغوية لدى الطلاب

وقد تضمن هذا المحور الأسئلة الآتية:

ما المهارات اللغوية التي يمكن تنميتها عبر مواقع التواصل الاجتماعي المختلفة؟ أجاب (59%) بـ"القراءة"، و(77%) بـ"الاستماع"، و(33%) بـ"الكتابة"، و(58%) بـ"المحادثة".

ما مدى إمكانية تنمية مهارة الاستماع لدى الطلاب عبر مواقع التواصل الاجتماعي؟ (مشاهدة ملفات الصوت والصورة كما في فيسبوك ويوتيوب والاستماع إلى الرسائل الصوتية كما في واتس أب مثلاً).

أجاب (46%) أنها متوسطة، و(33%) أنها قوية، و(21%) أنها ضعيفة. ما مدى إمكانية تنمية مهارة المحادثة لدى الطلاب عبر مواقع التواصل الاجتماعي؟ (إجراء مكالمات صوتية مباشرة عبر خدمات واتس أب واسكايب وفبير مثلاً).

أجاب (49%) أنها متوسطة، و(19%) أنها قوية، و(32%) أنها ضعيفة. ما مدى إمكانية تنمية مهارة القراءة لدى الطلاب عبر مواقع التواصل الاجتماعي؟ (قراءة المنشورات والرسائل المكتوبة في الفيس بوك وتويتر مثلاً).

أجاب (51%) أنها متوسطة، و(25%) أنها ضعيفة، و(24%) أنها قوية. ما مدى إمكانية تنمية مهارة الكتابة لدى الطلاب عبر مواقع التواصل الاجتماعي؟ (كتابة المنشورات والرسائل في الفيس بوك وتويتر مثلاً).

أجاب (49%) أنها متوسطة، و(18%) أنها قوية، و(36%) أنها ضعيفة. رابعاً: مميزات وعيوب استخدام مواقع التواصل الاجتماعي في تعليم العربية تضمن هذا المحور الأسئلة الآتية:

ما مميزات استخدام مواقع التواصل الاجتماعي في تعلم العربية من وجهة نظرك؟ أجاب (63%) بـ:سهولة التواصل مع المعلمين/ الطلاب خارج صفوف الدراسة. و(61%) بـ: إمكانية مشاركة الشروح والصور التعليمية بين الأساتذة وطلابهم. و(53%) بـ: إمكانية الوصول للمعلومات المخزنة عليها في أي وقت. و(46%) بـ: تمكن الطلاب من ممارسة اللغة مع الناطقين الأصليين بالعربية. و(45%) بـ: يمكن توظيفها في التدريب من خلال طرح أسئلة على الطلاب وتلقي الإجابات في التعليقات.

و(25%) بـ: مراجعة الكتب والموضوعات التعليمية بشكل جماعي. و(32%) بـ: تعزيز انماط التعلم التشاركي/ التعاوني من خلال المجموعات التعليمية. و(32%) بـ: إمكانية البث المباشر لبعض الدروس والفعاليات التعليمية. و(30%) بـ: تمكن الطلاب من نشر الموضوعات التي كتبوها بأنفسهم وتلقي التصويبات والتعليقات عليها من الآخرين. و(33%) بـ: إمكانية تقديم دورات تعليمية عن بعد للطلاب في خارج أوقات الدوام الدراسي.

- و(42%) :- تفتح الباب أمام الطلاب للتعلم المستمر للغة العربية من خلال تكوين صداقات مع الناطقين بالعربية في دول مختلفة مثلاً.
- و(34%) :- تمكين الطلاب من محاكاة حوارات وكتابات الناطقين بالعربية.
- ما عيوب استخدام مواقع التواصل الاجتماعي في تعلم العربية من وجهة نظرك؟
- أجاب (22%) :- ضياع الوقت.
- و(27%) :- تشتيت الانتباه.
- و(37%) :- التعرض للإعلانات التجارية بكثافة.
- و(50%) :- إدمان مواقع التواصل الاجتماعي بحجة التعلم.
- و(22%) :- ضعف التحكم التام بالمواد المنشورات التي قد تحتوي مشاهد أو معلومات خاطئة أو غير ملائمة.
- و(21%) :- احتمالية التعرض للتجسس أو سرقة البيانات الشخصية.
- و(27%) :- احتمالية التعرض للبرمجيات الخبيثة والفيروسات الضارة.
- و(26%) :- عدم تنظيم المحتويات والمعلومات المتوفرة على تلك المواقع.
- و(35%) :- التعرض لمشكلات صحية نتيجة طول الجلوس أمام الشاشات لفترات طويلة.
- و(6%) :- انتشار السرقات العلمية وانتهاكات حقوق الآخرين.
- 2- تفسير نتائج الاستبانة التي تم تطبيقها على المتعلمين:

رغم إجماع المشاركين أنهم يستخدمون مواقع التواصل الاجتماعي وبنسبة بلغت (94%) وبعدها ساعات يتراوح بين ساعتين إلى أربع ساعات إلا أنّ نسبة (51%) أقرّوا أنهم لا يستخدمون وسائل التواصل الاجتماعي في التواصل مع الأساتذة خارج صفوف الدراسة؛ إذ أجمع الطلبة بنسبة (91%) إمكانية للاستفادة من مواقع التواصل الاجتماعي في تعليم اللغة العربية؛ إذ تسهم وسائل التواصل الاجتماعي في تعليم مهارات العربية عن طريق تنفيذ جملة من الأهداف التي تظهر بصورة متكاملة بين المعلم والطالب يتم تنفيذها من خلال المقاطع الصوتية والمرئية والملفات الأخرى، ويمكن تنمية هذه المهارات اللغوية، وتصحيح الأخطاء التي يقع فيها أبناء اللغة من خلال برنامج تصحيحي ذاتي يتبعه المعلم مع طلابه، حيث يقوم بإرشاد الطلبة على الطريقة الصحيحة لكتابة الكلمات التي يكتبونها بطريقة خاطئة.

كما اتضح من الإجابات السابقة أنّ نسبة (59%) من المشاركين لا يشتركون مع أساتذتهم في إحدى مجموعات التواصل الاجتماعي (مثل المجموعات التي يمكن تكوينها على خدمات الواتس أب أو الفيس بوك أو جوجل بلس أو اسكايب أو غيرها) رغم أنهم (أي الطلبة) يقرّون بأهمية هذه الوسائل وفائدتها في العملية التعليمية، حيث هناك مجموعة من العوامل التي تؤثر وتساعد الطلبة على تركيز انتباههم داخل الصف المدرسي من خلال استخدام المدرس لاستراتيجيات جذب الانتباه التي منها طرح الاسئلة واستخدام الوسائل التعليمية او التقنيات الحديثة، فالطلبة يتعلمون أكثر فيما لو كان المدرس أكثر حيوية ونشاطاً في ادارة البيئة التعليمية، ومما يثير انتباه الطلبة بشكل كبير هو التقنيات التعليمية التفاعلية ذات العلاقة بمحتوى المادة، وتغير في نبرة الصوت للمدرس، والإضاءة الجيدة داخل البيئة التعليمية، وإعطاء حوادث تعليمية غير متوقفة (نشاطات أو فعاليات تتعلق بالمادة)، فهي مجموعة من المثيرات والخبرات والظروف والعوامل المادية والنفسية التي تشكل المصطلحات الأساسية اللازمة لانجاح الموقف التعليمي داخل الصف وخارجه عن طريق تعلم الطلاب وانماء سلوكياتهم، بما يتلاءم مع الاهداف التربوية المقصودة...

النتائج

يتضح من خلال البحث:

- 1- أنّ وسائل التواصل الاجتماعي بكل قنواتها المتاحة تسهم بطريقة مباشرة في تعليم المهارات اللغوية، وتجاوز كثير من الأخطاء التي يقع فيها معلمو اللغة من الناطقين بغيرها.
- 2- أنّ معلم اللغة يقع على عاتقه مسؤوليات كبرى في مجال تعليم المهارات اللغوية باستعمال وسائل التواصل الاجتماعي؛ فهو الوحيد القادر على رفع سوية الأداء اللغوي لدى طلبته.
- 3- ضرورة عقد دورات تدريبية للعاملين في تعليم العربية في برامج تعليم العربية للطلبة الأتراك لإطلاعهم على أحدث التقنيات وسبل تطبيقها في تعليم العربية للطلاب.
- 4- إعادة النظر في برامج إعداد معلمي العربية لغير الناطقين بها عامّة وإعادة صياغتها بما يتماشى مع تطورات العصر ومستجدات التقنيات الحديثة بدلا من الاستغراق في المباحث النظرية.
- 5- تحفيز المعلمين العاملين في برامج تعليم العربية للطلبة الأتراك على استخدام الوسائل التقنية بفاعلية أكثر وتمكينهم من ذلك من خلال توفير تلك الوسائل وتوفير الوقت اللازم لهم للتدريب عليها وتحضيرها لاستعمالها في الصفوف.
- 6- توظيف المؤسسات التعليمية الإمكانيات المتوفرة في بيئة التعلم الإلكتروني التفاعلي وعدم حصرها في مجال محدد. فالمنظومة تحوي من الأدوات الإلكترونية المتزامنة وغير المتزامنة المتمثلة بـ (البريد الإلكتروني، والمحادثات، والحوار، ومنتديات المناقشة) التي قد تساعد في تطوير مهارات اللغة العربية والتواصل بين كافة الفئات المستهدفة: المعلم والطالب وولي الأمر والمشرف التربوي ومدير المؤسسة التعليمية، والمسؤول في مركز الوزارة.
- 7- توظيف إستراتيجيات تدريسية للمحتوى الإلكتروني التفاعلي بحيث تركز على العمليات التي يتم بها إنتاج المعرفة وبنائها، إستراتيجيات تساعد الطلبة على ممارسة الاكتشاف والاستقصاء والبحث عن المعلومة.
- 8- العمل على توفير مزيد من الوقت الحر للمدرسين الذين يستخدمون التكنولوجيا مع طلبتهم؛ لأنها تحتاج إلى وقت وجهد كبيرين من أجل الإعداد والتصميم والتأمل والمتابعة والاستمرارية. فعبء نصاب المدرس الكبير، وانشغاله بأمر إدارية عديدة، وعدد الطلبة الكبير في الصف الواحد وغيرها، كلها قضايا لا تشجع المدرس على استخدام التكنولوجيا بشكل فاعل في العملية التعليمية التعلمية.
- 9- ضرورة العمل على تعظيم المحتوى الرقمي العربي الموجه للناطقين بغير العربية.
- 10- صناعة معاجم متنوعة تلائم الناطقين بغير العربية تعينهم على نماء الثروة اللغوية، وتنسم ببسر البحث فيها، وتنزّه عن الحشو والتفعر.
- 11- حسن استثمار تجارب الآخرين في تعليم أبنائهم لغة ثانية غير اللغة الأم، فلنبدأ من حيث انتهى الآخرون.

مراجع البحث

- إبراهيم، (خديجة عبد العزيز علي) مواقع استخدام شبكات التواصل الاجتماعي في العملية التعليمية بجامعات صعيد مصر (دراسة ميدانية)، مجلة العلوم التربوية، العدد الثالث، ج2، 2014.
- الحيلة، محمد محمود)، الوسائل التعليمية التعلمية تصميم وإنتاج، ط 1، مطبعة دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، 2000.
- الخرجي، (ماجدة عبد الإله) أثر استراتيجيات قبلية في تحصيل طالبات قسم اللغة العربية في مادة العروض، مجلة العلوم التربوية والنفسية، العدد 48، 2004.

الخرجي، (ماجدة عبد الإله)، *التقنيات الإلكترونية التفاعلية الاتصالية في تعليم اللغة العربية*، بحث منشور ضمن أعمال المؤتمر الدولي لتعليم العربية "الأنساق اللغوية والسياقات الثقافية في تعليم اللغة العربية"، مركز اللغات، الجامعة الأردنية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2014.

روميوفسكي، (أ، ج)، *اختيار الوسائل التعليمية واستخدامها وفق مدخل النظم*، ط 2، المركز العربي للتقنيات التربوية، 1976.

شعبان، (إبراهيم) *تعليم اللغة العربية في الجامعات التركية*، بحث منشور ضمن مشروع اللغة العربية في تركيا، مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض، 2016.

شفيق، (حسنين)، *الإعلام الجديد*، دار الفكر والفن للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2011.

عبد الواحد، (علي) *توظيف التقنيات التكنولوجية في تعليم العربية لغير الناطقين بها؛ تقنية الواقع المعزز (Augmented reality) نموذجًا*. قدم إلى المؤتمر السنوي العاشر لمعهد ابن سينا للعلوم الإنسانية تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في الجامعات والمعاهد العالمية، باريس، 28-29 مايو 2016.

عواج، (سامية). وسامية، (تبري) *دور مواقع التواصل الاجتماعي في دعم التعليم عن بعد لدى الطلبة الجامعيين*، قدم إلى المؤتمر الدولي الحادي عشر لمركز جيل البحث العلمي حول التعلم في عصر التكنولوجيا الرقمية والذي نظمه الاتحاد العالمي للمؤسسات العلمية بالتعاون مع جامعة تيبازة في طرابلس لبنان، 22-24 أبريل 2016.

عوض، (رشا)، *آثار استخدام مواقع التواصل الاجتماعي على التحصيل الدراسي للأبناء في محافظة طولكرم من وجهة نظر ربات البيوت*، رسالة ماجستير كلية التنمية الاجتماعية والأسرية جامعة القدس المفتوحة، 2014.

غزال، (مريم). وشعوبي، (نور الهدى). *تأثير مواقع التواصل الاجتماعي على تنمية الوعي السياسي لدى الطلبة الجامعيين*، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح-ورقلة، 2014.

قدوم، (محمود). وأخران، *حاجات الطلبة الأتراك لاكتساب اللغة العربية*. قدم إلى المؤتمر السنوي العاشر لمعهد ابن سينا للعلوم الإنسانية تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في الجامعات والمعاهد العالمية، باريس، 28-29 مايو 2016. وطبعه مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض. عام 2016.

كاتب، (سعود صالح). *الإعلام الجديد وقضايا المجتمع: التحديات والفرص*، المؤتمر العالمي الثاني للإعلام الإسلامي، الفترة من 18: 20 محرم 1433 هـ، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، المملكة العربية السعودية، 1433 هـ.

الهناني، (نورة سعود). *فاعلية الشبكات الاجتماعية الإلكترونية في تطوير عملية التعليم والتعلم لدى طالبات كلية التربية في جامعة الملك سعود*، المجلة الدولية للأبحاث التربوية، جامعة الإمارات العربية المتحدة العدد 33، 2013.

يوسف، محمد عثمان. *رسالة المعلم: اللغة العربية والتحديات المعاصرة*، مطبعة مزون، سلطنة عمان، عدد 2، 1990.

المراجع الإلكترونية:

صاري، (حسين). *اللغة العربية والتعليم الديني في تركيا*، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، <http://taseel.com/display/pub/default.aspx?id=887&ct=7&ax=3>

الغامدي، (عبد الله). (1 أبريل 2015) *شرح كيفية استخدام ادمودو Edmodo* أسترجمت في تاريخ 7 مارس 2017 من: <https://goo.gl/jdiHtH>

مصطفى، (زينب أحمد). (1 فبراير 2015) *كيفية استخدام اليوتيوب في التعليم بطريقة آمنة وفعالة*. أسترجمت في تاريخ 7 مارس 2017 من: <https://goo.gl/b53DCA>

**MÜŞTÂK BABA VE KUDDÛSÎ BABA DÎVÂNLARINDA İLÂHÎ AŞK
ANLAYIŞI ÜZERİNE DEĞERLENDİRME**

**AN EVALUATION ON THE DIVINE LOVE CONCEPT ON THE DEWANS OF
MUSTAK BABA AND KUDDUSI BABA**

NURAN ÇETİN

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslami Bilimleri Bölümü
Asst. Prof., Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences

nurancetin632@gmail.com

orcid.org/0000-0001-5763-9815

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
25 Aralık 2018	25 December 2018
Kabul Tarihi	Date Accepted
21 Mart 2019	21 March 2019
Yayın Tarihi	Date Published
Haziran 2019	June 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
DOI	
https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.502604	

Atıf/Cite as

Çetin, Nuran. "Müştak Baba ve Kuddûsî Baba Dîvânlarında İlâhî Aşk Anlayışı Üzerine Değerlendirme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 18/35 (Haziran-June 2019): 233-258.
<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.502604>

İntihal/Plagiarism

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

<http://dergipark.gov.tr/hititilahiyat>

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University,
Çorum, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. CC BY-NC-ND 4.0

Müşâk Baba ve Kuddûsî Baba Dîvânlarında İlâhî Aşk Anlayışı Üzerine Değerlendirme

An Evaluation on the Divine Love Concept on the Dewans of Mustak Baba and Kuddusi Baba

Abstract

Mustak Baba and Kuddusi Baba are among our prominent sufi poets, grown in 19th century Anatolia and leading a life that observed Qur'an and sunnah. These individuals symbolically described, through poetry, the spiritual states they have experienced in their hearts in relation to divine love. Our study has indicated that these two scholars had many things in common. They both lived during the same century, followed the sect of Qadiriyya, were masters in worldly and esoteric sciences, produced works in the fields of religion and mysticism, spent their lives being engaged in activities of science and wisdom and travelled to various locations.

Looking at the literature of Mustak Baba and Kuddusi Baba, we have realized that they were more indulged in matters such as dhikr, asceticism, dissolution of heart and taming of soul to reach divine love. This article, consisting of two parts, is aiming to get a closer look to both of the individuals as well as the divine love they utter. The first part consists of Mustak Baba's life, works and his understanding of divine love, while the second part is addressing Kuddusi Baba's life, works and his understanding of divine love. We have examined the issues reflected by both of the scholars on divine love on the basis of their literature style. And in the conclusion part we have provided a general assessment.

Key Words: Sufism, Sufi, Mustak Baba, Kuddusi Baba, Divine love.

Summary

Divine love is one of the basic components of sufi culture. Considered to be the reason behind the existence of the universe, love has been described in various ways by sufis. According to sufis, love is in fact potentially present in all existing creatures. Love is non-verbal and it is experienced through a spiritual state and therefore the love of every creature differs according to his own capability.

Sufis who have mastered love have tried to describe their intense emotions through their knowledge, feelings and abilities. Rather than using long sentences to describe the love felt in their hearts, Sufi poets resorted to the language of poetry with its symbolic characteristics and containing numerous meanings in each couplet. In this sense, sufis have regarded poetry as a significant tool on the way to reach the right path and used poetry to describe the intricate issues indescribable through prose. As such, several works produced in sufi history under the title of *Literature of theology* generally address the matter of divine love.

As everything has a goal and target, love also has a goal and target. One needs to know who to love and why to love in order to realize the target. Therefore, sufis did not refer to any simple, random love, but rather a lofty love with a defined purpose. It is possible to see the manifestation of such a love in the lives of prophets too. For instance, Nemrud prepared for months to burn Ibrahim. However, blaze turned into light through love for Ibrahim. Similarly,

Musa broke the spell of wizards through love. Yakub felt the scent of his beloved Yusuf through love. Isa ascended to the sky with love. Hz. Muhammed went to Sidrat al-Muntaha with love. It is love that made Farhad bore a mountain and it is love that makes nightingale serenade to rose. As indicated by these examples, the dimensions of experience and feeling are more prominent in love.

In Islamic sufi history of thought almost every sufi talks about love. Early sufis opted to use the term “muhabbet” as love was associated more with human love. But the following sufis preferred the word love to describe extreme or more comprehensive affection. In this sense, two of the prominent sufi poets of Anatolia, Mustak Baba and Kuddusi Baba, are two significant individuals who referred to divine love in both their lives and in their written works. They regarded poetry as a tool to recite the name of the loved one in the sense of verses and hadiths and used it to describe their experiences of divine love. In terms of their competent personalities, sufi thoughts, works and the activities of wisdom that enlightened the society, it is clear that both of these scholars led highly active lives centred on Qur’an and Sunnah.

As a result of our study, we have realized that the subjects of our article, Mustak Baba and Kuddusi Baba, had a lot in common. Some of their common traits are that they have lived within the same century, followed the sect of Qadiriyya, studied both worldly and esoteric sciences, produced works in different styles in the fields of religion and mysticism in and travelled to various locations for the sake of wisdom and science.

The divine love-themed collections of Mustak Baba and Kuddusi Baba include religious sufi poetry written in hece and aruz meters. In addition to divine love, their works also refer to various concepts such as unity, knowledge, contemplation, sincerity, piety, ascetism, repentance and dhikr. Our scholars have represented their experience of divine love in a sincere manner in their works. Furthermore, both of them have become famous with the pseudonym they used in their poems.

Mustak Baba and Kuddusi Baba lived during the second half of 18th century and first half of the 19th century. It was an era that was highly difficult for the Ottoman State in political, economic, social and military terms. Both of these scholars have witnessed the regression and dissolution periods of the Ottomans. It is safe to anticipate that Mustak Baba and Ahmed Kuddusi prevented social dissolution through their wise personalities and advices. They had an age difference of fifteen years between them and both of them were willing to play their roles in the face of the difficulties of their era. As such, both of these scholars have personally took part in the war and did their best to save the nation. For instance, Mustak Baba was part of the troops of Grand Vizer (corresponding to Prime Minister) Yusuf Ziya Pasha (d. 1233/1818) progressing to Egypt, while Kuddusi Baba fought in the Ottoman-Russian wars during the 1222/1807 and 1225/1810 period. In addition to the wars and poverty, they also had to endure certain difficulties posed by the public. Due to the difficulties exerted by the nation, Kuddusi Baba had to live in seclusion in his hometown for many long years. Mustak Baba, on the other hand, has been martyred after being attacked by a crowd that was not fond of him.

The two individuals subjecting to our study can be briefly introduced as follows: The actual name of Mustak Babais Muhammed Mustafa. His pseudonym is Mustak and he became famous

with this name. His family immigrated from Hakkâri to Bitlis in 1051/1641. His ancestry goes back to Abdulkadir Geylani, the founder of Qadiriyya sect. He received his first education from his father, who died when he was ten years old. He was raised by some of the popular names of the era, such as Hacı Hasan Sirvani and Hoca Nes'et Efendi. He spent some time in places such as Hakkari, Bitlis, Baghdad, India, Erzurum, Trabzon, Istanbul and Ankara. While travelling to Bitlis in 1247/1832, he was attacked and martyred in Mus and was buried there. The other scholar, Kuddusi Babawas born in the Bor district of Nigde province in 1183/1769. His real name was Ahmed and he used the pseudonym of Kuddusi, with which he became known. His family immigrated from Maras to Nigde. His father died when he was seventeen. After losing his father, Ahmed Kuddusi travelled to places like Tokat, Erzincan, Kayseri, Damascus, Egypt and Hejaz. Kuddusi Babafirst became a member of Naqshbandi but then opted for the Qadiriyya sect. Moved back to his hometown several years later, where he had to endure the cruelties of the locals. He died there in 1265/1849.

This article, where we introduce the above named scholars and their understanding of divine love, consists of an introduction and two main sections. The first section contains the life, works and the sufistic notion of Mustak Baba, while the second section is addressing the life, works and notion of divine love of Kuddusi Baba. The conclusion part contains a general assessment. It is highly noteworthy that these two have a lot in common. This is probably because they lived during the same era and possessed the same philosophy towards life. This article presents the divine love-related notions of Mustak Baba and Kuddusi Baba who had a lot in common.

Öz

Anadolu'da yetişen önemli mutasavvıf şâirlerimizden olan Müştâk Baba (ö. 1247/1832) ve Kuddûsî Baba (ö. 1265/1849) Kur'ân ve sünnet bağlamında bir hayat yaşamış ilâhî aşk yolunda tasavvufî makamlarda önemli mesafeler katetmiş iki isimdir. 19. yüzyılda yaşayan bu zâtlar gönül dünyalarında tecrübe ettikleri mânevî hâlleri şiir diliyle sembolik olarak ifade etmişlerdir. Her iki ismin pek çok ortak noktalarının olduğu görülmektedir. Aynı yüzyıl içinde yaşamaları, Kâdirî tarikatına mensûbiyetleri, zâhirî ve bâtinî ilimlerdeki nitelikleri, dinî ve tasavvufî sahada eserler kaleme almaları, telifleri arasında Dîvân'larının bulunması, ömürlerini ilim irfân faaliyetleriyle geçirmeleri, muhtelif memleketlere seyahatler yapmaları bu ortak noktalardan bazılarıdır. Müştâk Baba ve Ahmed Kuddûsî'nin eserlerine ve özellikle Dîvân'larına bakıldığında tasavvufî unsurların daha ağırlıklı olduğu görülmektedir. Bu anlamda her ikisinin de şiirlerinde yoğun olarak ilâhî aşka ulaşma gayesiyle zikir, zühd, kalp tasfiyesi, nefis tezkiyesi gibi muhtelif konuları ele aldıkları anlaşılmaktadır. Bu makalede, Ahmed Kuddûsî ve Müştâk Baba'nın Dîvân'ları bağlamında onların ilâhî aşk anlayışları üzerinde durulacaktır. Giriş ve iki bölümden oluşacak olan makalenin birinci bölümünde Müştâk Baba'nın hayatı, eserleri ve ilâhî aşk anlayışına, ikinci bölümde ise Kuddûsî Baba'nın hayatı, eserleri ve ilâhî aşk anlayışına yer verilecektir. Sonuç kısmında ise her iki ismin işaret ettiği ilâhî aşkın yanı sıra ortak noktaları üzerinde değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mutasavvıf, Müştâk Baba, Kuddûsî Baba, İlâhî aşk.

GİRİŞ

Aşk; tasavvufî, edebî, felsefî çevreler tarafından ele alınan önemli bir kavramdır. Kur'ân-ı Kerîm'de ve ilk tasavvufî kaynaklarda aşk, daha çok muhabbet olarak ifade edilmektedir. Muhabbet, Allah'ın kuluna olan sevgisinin, rahmetinin ve merhametinin tecellîsi olarak tezâhür etmektedir. Bu meyanda Allah, hem âşık hem mâşûk yani hem seven hem de sevilen bir varlıktır. Kur'ân-ı Kerîm'de bu husus, "...Allah'ın onları seveceği, onların da Allah'ı seveceği bir topluluk..." (Mâide Sûresi, 5/54) şeklinde zikredilir. Ayrıca Allah'ın kendisini "çok affeden ve çok seven" (Burc Sûresi 85/14) olarak nitelendirmesi, varlığının nasıllığı sorulduğunda, "kuluna çok yakın" (Bakara Sûresi, 2/186) olduğunu bildirmesi, hatta kuluna "şâh damarından bile yakın" olduğunu (Kaf Sûresi, 50/16) ifade etmesi Allah'ın kuluna olan ezeli sevgisinin bir göstergesidir.

Aşk, Arapça "ışk" kelimesinden türetilmiştir. Aşk, aşırı muhabbetinden dolayı kişinin kendisini tamamen sevdiğine kaptırması ve ondan başkasını göremez hâle gelmesini ifade etmektedir. Aynı zamanda bu kavram sarmaşık anlamına gelen عشق "a-şe-ka" kelimesiyle yakından ilgilidir. Şiddetli sevgi anlamındadır.¹ Sarmaşık nasıl sarıldığı yeri istilâ ederse, aşk da girdiği kalbi ve vücûdu öylece istilâ ettiğinden, böyle bir sevgiye "aşk" denilmiştir.² Aşk, bir şeye yönelik aşırı, şiddetli, yoğun sevgi anlamına gelmektedir. Nitekim aşk, kalbin mâşûku ile vasitasız kâim olmasıdır.³ Aşk kelime olarak muhabbetin en ileri hâli olup, aslında kulluk makamıdır.⁴ Yalnızca Allah'ın istediği gibi kulluk vazifesini yerine getirenler bu ilâhî aşkı muhafaza edebilir. Kur'ân-ı Kerîm'de aşk kavramı yerine "eşedd-i hubb", "mahabbet" ve "meveddet" gibi muhtelif terimler yer alır. "Mü'minlerin Allah'a olan sevgileri, her şeyden daha ileri ve daha kuvvetlidir." (Bakara Sûresi, 2/165); "Allah onları sever. Onlar da Allah'ı sever." (Mâide Sûresi 5/54); "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin." (Âli İmrân Sûresi 3/31) gibi âyetler bu konuda örnek gösterilebilir. Bu âyetlerde Allah'tan kula, kuldan Allah'a yansıyan muhabbetin her iki yönü üzerinde durulmuştur.

Tasavvuf literatüründe aşk, ilâhî ve beşerî olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Bu anlamda mutasavvıflar tarafından mecâzî ya da beşerî aşk, gerçek aşka giden köprü konumundadır.⁵ İlk mutasavvıflar aşkı, muhabbet kelimesiyle tanımlamışlardır. Muhabbet ise fenâ (Allah'da fânî olma) vâdilerinin evveli olup, mahviyet menzillerine doğru inilen bir süreç olarak kabul edilmektedir.⁶ Bu bağlamda sûfilerden Cüneyd-i Bağdâdî "Muhabbet kalbin meylidir." demiştir. Yani ona göre muhabbet, kulun kalbinin tabii bir şekilde Allah'a yönelmesidir.⁷ Bu konuda İbn Abdüssamed şöyle der: Muhabbet, kişiyi hem kör hem de sağır eden bir durumdur. Kör ve sağır eder; çünkü kişi kendisindeki sevgi yoğunluğundan dolayı

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 10: 251-252; Seyyid Câfer Seccâdî, *Ferheng-i istilâhât ve tabirât-ı irfânî*, trc. Hakkı Uygur (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 49-51; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 59; Süleyman Uludağ, "Aşk", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 11.

² Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri* (İstanbul: Erkâm Yayınları, 1997), 146.

³ Seccâdî, *Ferheng-i istilâhât ve tabirât-ı irfânî*, 49.

⁴ Safer Baba, *İstilahât-ı sofîyye fî vatan-ı aslîyye Tasavvuf Terimleri* (İstanbul: Ketan Yayınları, 1998), 18.

⁵ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 65.

⁶ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, trc. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 57.

⁷ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrût: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 128.

mâşûkundan başkasını göremez ve duyamaz hâle gelir.⁸ Abdülkerim Kuşeyrî'ye göre muhabbet, Allah'ın kuluna özel bir yakınlıkla mânevî hâller bahşetmeyi irâde etmesidir. Bu bağlamda ilâhî irâde genel olarak cezaya gadab, nimete rahmet, özel husûsiyete muhabbet olarak taalluk eder. Abdülkerim Kuşeyrî'ye göre, kulun Allah'a olan muhabbeti sadece O'nun rızasını kazanmayı tercih etmesi, daima zikir hâlinde olması ve O'nu hiçbir zaman unutmamasıdır. Kişi ancak, böyle bir vazifeyi yerine getirdiğinde Allah'a olan ünsiyet ve ülfeti dâimi olur.⁹ Hücvirî'ye göre ise, muhabbetten gelişigüzel bahsetmek onu ifade etmez. Çünkü muhabbet, yaşanılan ve tadılan bir hâlin neticesidir. Nitekim kâl yani söz veya söylem hiçbir zaman yaşanılan hâlin yerini tutamaz. Hücvirî'ye göre muhabbetin en önemli özelliği mekâsîpten değil, mevâhipten olmasıdır. Nitekim ona göre muhabbet, Allah'ın kuluna olan hibesi yani özel bir ikrâmıdır.¹⁰

İlâhî aşk, tüm yaratılan varlıklarda potansiyel olarak mevcuttur. Aslında varlık âleminde ilâhî aşka yabancı herhangi bir mahlûk bulunmamaktadır. Çünkü bu, Allah'ın *el-Vedûd* isminin tecellisi gereğidir. Her varlığın aşkı, kendi istidâd ve kâbiliyetine göre farklılık arz etmektedir. Aşk, mahlûku Hâlik'ına bağlayan önemli bir bağıdır. Bu konuda احسن تقويم (Tîn Sûresi, 95/ 4) sırrı ile yaratılan ve Allah'ın tecellîlerine mazhar olan insan, diğer varlıklardan daha özel bir konuma sahiptir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de "Biz insana şâh damarından daha yakınız." buyrulmaktadır. (Kâf Suresi, 50/16) Bir başka âyette "Kullarım, beni senden sorarlarsa de ki: Muhakkak ki ben (onlara) yakınım. Duâ edenin duâsına karşılık veririm." denilmektedir. (Bakara Sûresi 2/186) Bir kudsî hadiste ise bu husus şu şekilde ifade edilmektedir. "Kulum, kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli olan bir şeyle bana yaklaşmamıştır. Kulum, farzlara ek olarak nâfile ibadetlerle bana yaklaşır, bunun sonucunda ben, onu severim. Ben, onu sevince kulumun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum, artık o benimle görür, benimle işitir."¹¹ Zikredilen âyet ve hadislerde görüldüğü üzere kişi, Muhabbetullah vasıtasıyla Allah ile irtibat kurar. Böylece Allah Teâlâ ona zahirî ve batnî nimetlerini sunar. Muhabbet sevgilinin rızasını taleple gerçekleşir. Muhabbetin gerçekleşmesine dair en önemli işaret, kulun taat ve teslimiyetle kendi varlığından vazgeçip Hakk'ın varlığı ile bâkî olmasıdır. Nefs, şeytan ve mâsivâdan uzaklaşıp, kemâlât mertebelerinde ilerlediği ölçüde kişi ilâhî aşkı hissedebilir. Bu da genel olarak riyazât, mücâhede, kalp tasfiyesi, nefis tezkiyesi gibi birtakım tasavvufî metod ve uygulamalarla gerçekleşir.

İslâm tasavvuf düşünce tarihinde aşktan bahsetmeyen sûfî neredeyse yok gibidir. Çünkü sûfiler, tecrübe ettikleri aşk yolculuğunu yaşayarak, anlatarak fenâfillah ve bekâbillah mertebelerine ulaşmayı hedef edinir. Tasavvufî düşüncenin temel konularından biri olan ilâhî aşk kavramı, Müştâk Baba ve Kuddûsî Baba'nın ele aldığı temel meselelerden biridir. Müştâk Baba ve Kuddûsî Baba'nın hayatı ve eserleri incelendiğinde, onların ilâhî aşk merkezinde bir hayat yaşadıkları anlaşılmaktadır. Her iki şahsiyet de gönül dünyalarında tecrübe ettikleri ulvî-rûhî hâli sembolik ve şiirsel ifadelerle Dîvân'larında dile getirmişlerdir. Aslında bu durum her

⁸ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 130.

⁹ İmâm-ı Abdülkerim Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmûd, Mahmud İbnü's-Şerîf (Kâhire: Matâbiu' Müesseseti Dâru's-Şa'b, 1989), 519.

¹⁰ Ebü'l-Hasan Ali b. Osmân el-Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, thk. İ'sâd Abdülhâdî Kindîl (Kahire: el-Meclisü'l-Alâ İ's-Sakâfeti, 2007), 2: 553.

¹¹ Buhârî, "Rekâik", 38; İbn Mâce, "Fiten", 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 256.

iki mutasavvıfımızın önemli pîr, mürşid veya şeyh mertebesinde olduğunun bir göstergesidir.¹² Çünkü mânevî makamlarda seyr ü sülûkunu tamamlayamamış kimselerin hem dönemlerini hem de kendisinden sonraki devirleri etkileyecek bir dile ulaşamayacakları açıktır.

Bu makalede, aynı dönemde yaşayan, pek çok ortak özelliğe sahip olan Müştâk Baba, Kuddûsî Baba ve onların Dîvân'larında terennüm ettikleri ilâhî aşk konusu ele alınacaktır. Özellikle bu iki ismin seçilmesinin sebebi ise, her iki sûfi şâirimizin aşkla özdeşleşen benzer hayat tarzını yaşamış olmalarıdır.

1. MÜŞTÂK BABA VE İLÂHÎ AŞK ANLAYIŞI

1.1. Hayatı

Kâdiriyye tarikatının Müştâkiyye şûbesinin kurucusu olan Müştâk Baba, sanat, edebiyat ve tasavvuf çevrelerinde etkili olmuş önemli bir şâir, seyyah ve mutasavvıftır. Müştâk Baba'nın âilesi, 1051/1642 yılında âlim ve ârif bir zât olan dedelerinden Molla Süleyman Baba'nın önderliğinde Hakkârî'den Bitlis'e göç etmiş ve buraya yerleşmiştir.¹³ 1172/1759 yılında Bitlis'te doğan Müştâk Baba'ya âilesi tarafından Hz. Peygamber'e hürmeten Muhammed Mustafa adı verilmiştir.¹⁴ Hak âşığı kişiliğiyle tanınan Müştâk Baba, asıl isminden ziyade bu lakabıyla ünlenmiştir. Müştâk, onun şiirlerinde kullandığı mahlası olup, Arapçada çok arzulayan, özleyen, hasretli ve istekli gibi anlamlara gelmektedir.¹⁵ Müştâk Baba'ya bu mahlasın, Bitlis'te ikâmeti sırasında Şeyh Seyyid Mahmûd Uryân Baba (ö.1237/1822) tarafından verildiği rivayet edilmektedir.¹⁶

Müşâtâk Baba, Bitlisli Şeyh Seyyid Süleyman Efendi'nin oğludur. Nesebi, annesi Güneş Hâtûn tarafından Abdülkâdir Geylânî'ye dayanmaktadır. Müellifimiz, henüz on yaşlarında iken babasını kaybettiği için, dedesi Şeyh Seyyid Molla Süleyman Efendi'nin himâyesinde yetişti.¹⁷ Müştâk Baba, âilesi tarafından İslâmî ilimleri tahsil etmesi için medreseye gönderildi. Fakat onun medresedeki dersleri bırakıp mûsikîye yöneldiğini anlayan dedesi, amcazâdesi Mahmûd Şems-i Bitlisî'nin (ö.1200/1788) yanında yetişmesini istedi. Müştâk Baba, on beş yaşlarında iken Mahmûd Şems-i Bitlisî'den zâhirî ve bâtinî ilimleri tahsil etti. Aynı zamanda hüsn-i hat ve mûsikî gibi güzel sanatlarda kendisini geliştirdi. Türkçe, Arapça ve Farsçayı iyi bilen Müştâk Baba ilim ve irfânı, hat, şiir ve mûsikîdeki kabiliyetiyle döneminin önde gelen isimlerinden biri oldu.¹⁸ Müştâk Baba bütün bu özelliklerinin yanı sıra, etkili konuşma gücüyle de kendisini sevdirdi. Hâl ehli kişiliğiyle çevresinde hayranlık uyandırdığı için, "Şeyhü'l-Mütehayyirîn" unvanı ile anıldı.¹⁹ Bütün bunların yanı sıra Müştâk Baba, daha küçük yaşta Kur'ân'ı Kerîm'i hıfzetti.²⁰

¹² Mahmud Erol Kılıç, *Sûfi ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 86.

¹³ Mehmet Kemâl Gündoğdu, *Müşâtâk Baba (Dîvân)* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 7.

¹⁴ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ-yı ebrâr fi şerh-i esmâ-ı esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2305-2309, 1: 119.

¹⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 392.

¹⁶ Bülent Akot, *Müşâtâk-ı Bitlisî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 37.

¹⁷ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1: 119.

¹⁸ *Cumhuriyet'in 50. Yılında Bitlis 1973 İl Yıllığı* (Bitlis: Bitlis Valiliği, 1973), 161-162.

¹⁹ Gündoğdu, *Müşâtâk Baba (Dîvân)*, 30.

²⁰ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1: 120

Mahmûd Şems-i Bitlisî, daha iyi yetişmesi için Müştâk Baba'yı Bitlis'te bulunan Hacı Hasan-ı Şîrvânî'ye (ö.1202/1787) gönderdi. Hacı Hasan-ı Şîrvânî'den ilim tahsil eden Müştâk Baba, yirmi yaşlarında iken icâzetini aldı. Kâdiriyye tarikatından seyr u sülûkunu tamamlayan Müştâk Baba, irşâd faaliyetlerine başladı. Ayrıca Hacı Hasan-ı Şîrvânî'den mûsikî eğitimi alarak bu alanda kendisini geliştirdi. Âileden gelen Kâdirî muhibliği ve elde ettiği hilâfetiyle Müştâk Baba, daha sonra mezkûr tarikatla irtibatlı Müştâkîye şûbesinin kurucusu oldu.²¹ Cehrî zikri esas alan tarikatın, Bitlis, Muş, Erzurum, İstanbul gibi Müştâk Baba'nın ikâmet ettiği illerde yaygınlık gösterdiği anlaşılmaktadır. Müştâk Baba, Kâdiriyye tarikatına intisâblı olduğunu şiirinde şu ifadelerle dile getirir:

*Kâdirîyiz Kâdirî gül gibi başta gezeriz
Zerre-i hâk-i der pâdişâh-i Geylânîyiz²²*

Müşâtâk Baba, ilim irfân faaliyetleri çerçevesinde, muhtelif memleketlere seyahatler gerçekleştirdi. Bu vesileyle pek çok âlim, ârif ve fâzıl kimselerle görüştü. Müştâk Baba, Abdülkâdir-i Geylânî'nin (ö. 561/1165) türbesini ziyaret etmek üzere Bağdat'a gitti. Bir müddet burada bulunduktan sonra Hindistan Serendib'de (bugünkü Sri Lanka) Hz. Âdem'in kabrinin olduğu mahalli ziyaret etti. Müştâk Baba, hac farizasını yerine getirmek üzere kutsal topraklarda bulundu. Ardından Medine'ye oradan İstanbul'a geldi. Bir müddet İstanbul'da bulunduktan sonra Trabzon'a gitti. Bir süre burada irşâd faaliyetlerini sürdürdü.²³ Müştâk Baba, zikredilen seyahatleri dışında I.Napolyon'un Mısır'a saldırması üzerine, bunu defetmekle görevlendirilen Sadrazam Yûsuf Ziyâ Paşa'nın (ö.1234/1818) ordusuna katıldı. Bu vesileyle Mısır, Şam ve Kudüs'te bulundu.²⁴

En fazla İstanbul'a seyahat eden Müştâk Baba'nın, 1203/1789 ile 1225/1810 ve 1229/1814 yıllarında mezkûr şehirde bulunduğu anlaşılmaktadır. İstanbul'daki ikâmeti sırasında onun genelde Eyüpsultan'ı tercih ettiği görülmektedir. Eyüpsultan'da iken Şeyh Selâmî Efendi Dergâhı'nın vekâleten postnişinliğini yürüttü. Mezkûr tekkenin kurucusu ve ilk şeyhi Selâmî Efendi 1228/1813 yılında vefat edince, onun dul kalan eşiyle nikâhlandı. Müştâk Baba'nın bu evlilikten doğan küçük kızı vefat edince söz konusu dergâhın hazîresine defnedildi.²⁵ Bununla birlikte Müştâk Baba'nın iki evliliği daha oldu. İlk evliliğini Bitlis'te yapan Müştâk Baba'nın bu nikâhtan biri erkek, ikisi kız olmak üzere üç çocuğu dünyaya geldi. Müştâk Baba sonuncu evliliğini ise Erzurum'da gerçekleştirdi.²⁶

Müşâtâk Baba,1200/1786 yılında âile kökenini araştırma ve silâ-i rahimde bulunma niyetiyle ilk memleketi Hakkâri'ye gitti. Burada âile büyüklerinden Seyyid Abdurrahman Efendi ile görüştü. Mezkûr zâtın takdirini kazanan Müştâk Baba, Şecere-i hilâfetle taltif edildi. Ardından Müştâk Baba tekrar Bitlis'e döndü.²⁷ Ömrünü ilim irfân faaliyetleriyle muhtelif memleketlere ziyaretle geçiren Müştâk Baba, seyahat etmenin önemini şöyle vurgular:

²¹ Gündoğdu, *Müşâtâk Baba (Divân)*, 14; Cemil Çiftçi, *Maktul Şâirler* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 582-583.

²² Müştâk Baba, *Divân-ı Müştâk Baba* (İstanbul: Takvimhâne-i Âmire, 1264/1864), 87.

²³ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1: 120-121.

²⁴ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1: 121

²⁵ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1: 121.

²⁶ Gündoğdu, *Müşâtâk Baba (Divân)*, 13; Akot, *Müşâtâk-ı Bitlisî*, 37-38.

²⁷ Gündoğdu, *Müşâtâk Baba (Divân)*, 23.

Cânâne safâ imiş seyâhat
Emrâze şifâ imiş seyâhat
Furkân'da buyurdu Hakk "firrû"
*Esrâr-ı Hüddâ imiş seyâhat*²⁸

Müşâtâk Baba keşf ve kerâmet ehli kişiliğiyle öne çıkan bir zâttır. Nitekim onun Ankara'da Hacı Bayrâm-ı Velî'nin (ö.833/1430) türbesini ziyaret ettiği esnada ilhâma dayalı yazdığı şiir, tahlil edilince, ebced hesabıyla Ankara'nın başkent olacağını yüzyıllar öncesinden haber verdiği anlaşılmaktadır.²⁹ Hâl ehli kişiliğiyle, kaleme aldığı şiirleriyle, engin mûsikî kültürüyle Müştâk Baba'nın, Sultan II. Mahmûd (ö.1255/1839) başta olmak üzere hem yönetim erkinin hem de ilim ve sanat çevrelerinin teveccühünü kazandığı görülmektedir.³⁰

Çocukluğundan itibaren ilmî çevrede yetişen Müştâk Baba, dönemin pek çok meşhur ulemâsından ders aldı. Rahle-i tadrîsinden geçtiği isimlerden biri de Hoca Neş'et Efendi (ö. 1222/1807)'dir. Müştâk Baba "Hazret-i Neş'et gibi üstâda hem'dem olmuşum"³¹ dediği Hoca Neş'et Efendi ile İstanbul'a geldiği yıllarda sohbet edip, *Mesnevî* ve hadis dersleri okudu. Müştâk Baba'nın mânâ âleminde tesirinde kaldığı şahsiyetlerden biri de Mevlânâ'dır. Müştâk Baba, hayranı olduğu Mevlânâ'yı ziyaret etmek üzere Konya'ya gitti. Burada bölgenin ahâlisinin teveccühünü kazandı. Teberrüken katıldığı *Mesnevî* dersi ile Çelebi Efendi tarafından Sikke-i şerîfle taltif edildi. Konya'dan sonra tekrar İstanbul'a dönen Müştâk Baba, bir müddet burada bulunduktan sonra Erzurum'a gitti. Söz konusu şehirde Ca'feriyye Câmii'nin yanında yer alan ev-tekkesinde bir süre konakladıktan sonra, memleketi Bitlis'e ulaştı. Bitlis'teki dergâhında irşâd faaliyetleri ile meşgul olduktan sonra Muş'a gitti. Seyahâtleri, tarîkat faaliyetleri, ilim irşâd gayretleri ile Müştâk Baba'nın geniş eşrâfının olduğu anlaşılmaktadır. Müştâk Baba'nın çok sayıda müridi ve muhibbi olduğu gibi, onu çekemeyenler de vardı. Nitekim Müştâk Baba, Muş'ta bulunduğu sırada 1247/1831 yılında yetmiş beş yaşında iken seccâdesinin başında şehid edildi.³² Vefatı akabinde seccâdesinin altında şu şiiri bulundu:

Yâ Resullallâh 'uluvv-ı şân senin
Server-i kevneysin fermân senin
Dest-i hükmünde sehâ cevğân senin
Top senin, çevlân senin, meydân senin
*Söz senin, devlet senin, devrân senin*³³

Müşâtâk Baba vefatından birkaç gün önce, kırk kurban kestirerek, yörenin fakirlerine dağıttı. Bu esnada "Ya Rab! Bu abd-i kemtere rütbe-i şehâdeti ihsân eyle. Tâ ki, Haseneyn'e iltihâk edeyim." diye niyâzda bulundu.³⁴ Onun şehâdet mertebesine ulaşmasıyla bu duasının kabul olduğu anlaşılmaktadır. Vefatından iki ay önce kaleme aldığı şu şiiri ise onun ilâhî aşk üzere hayat yaşadığına işaret etmektedir.

²⁸ Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 13.

²⁹ *Cumhuriyet'in 50. Yılında Bitlis 1973 İl Yıllığı*, 162; İlgili şiire dair bilgi için bk. Gündoğdu, *Müşâtâk Baba (Dîvân)*, 30-32.

³⁰ Gündoğdu, *Müşâtâk Baba (Dîvân)*, 24-25, 27.

³¹ Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 51.

³² Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1: 121-122.

³³ Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 43; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1: 122.

³⁴ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1: 122.

Ömrümüz bu sene yetmiş beşe
Yetmiş ey cân güzel et endîşe
Bundan artık yaşamazsa da n'ola
Kalmadı dilde murâdım cânâ
Sırr-ı lâ-havf ile bî-bâk oldum
Pîr-i fânî ü ferahnâk oldum³⁵

Muş ilimizde bulunan Müştâk Baba'nın kabri, günümüzün önemli ziyaret mekânlarından olup, 1253/1837 tarihli mezar taşı kitabesinde şu ifadeler yer almaktadır:

Hazâ merkadü'ş-şehîdî's saîd el-merhûm, el-magfûr
el-âlimü'l-ârif bi'n-nevâi'l-ma'ârif ferîdü'd-dehr
el-muhtâc ilâ-rahmeti ve'l-gufrân el-Hâc Mustafau'ş-şuhûr
Müştâk Baba bin Molla İbrâhim kutile mazlûmen fi sene, 1253/1837³⁶

Müştâk Baba 1247/1831 yılında vefat etmiştir. Dolayısıyla kitabe üzerinde yer alan 1253/1838 tarihi, onun şehâdetine işaret etmeyip, mezar taşının yapıldığı yılı hatırlatmaktadır.³⁷ Bununla birlikte Müştâk Baba'nın kabri 2012'de onarılmıştır.

1.2. Eserleri

Müştâk Baba, tarîkat pîri olmasının yanı sıra hem nazım hem de nesir türünde eserler kaleme almış bir müelliftir. Onun tespit edilebilen telifleri arasında *Dîvân-ı Müştâk Baba*,³⁸ *Âsâr-ı müştâk esrâr-ı uşşâk*,³⁹ *Bahâr-nâme*,⁴⁰ *Mektûbât-ı Müştâk* gibi eserler bulunmaktadır.⁴¹

Türkçe, Arapça ve Farsçaya hâkim olan Müştâk Baba'nın Dîvân'ında kullandığı dili genel olarak sanatlı ve ağır olmakla birlikte, Yûnus edâsını anımsatan şiirleri de yer almaktadır. Meselâ, şu şiiri bunlardan biridir:

Allah bilir ne âlem oldu
Cânân ile cân hem-dem oldu⁴²

1.3. Müştâk Baba Dîvânı'nda İlâhî Aşk Anlayışı

Zâhirî ve bâtnî ilimlerdeki vukûfiyeti, şiir ve mûsikîdeki kabiliyeti, tasavvufî faaliyetleriyle Müştâk Baba, hem kendi döneminde hem de sonraki dönemlerde adından sıkça

³⁵ Gündoğdu, *Müştâk Baba (Dîvân)*, 41-42.

³⁶ Gündoğdu, *Müştâk Baba (Dîvân)*, 42.

³⁷ Gündoğdu, *Müştâk Baba (Dîvân)*, 42.

³⁸ Münacaât, na't, müstezat, mehdiye, tahmis, nazîre, gazel, kasîde ve mersiye gibi Dîvân Edebiyatı'nın muhtelif türlerinde şiirlerin yer aldığı *Müştâk Baba Dîvânı*'nin yazma nüshaları, Millet Kütüphanesi, Ali Emîri Efendi, nr. 403-404, Ankara Millî Kütüphane, 06 Hk nr. 4885 ve 1464; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY. nr. 3821; Almanya Millî Kütüphane, Ms. or. quart nr. 1449'da kayıtlı bulunmaktadır. Müştâk Baba'nın en çok bilinen bu eseri 1264/1848 yılında eski harflerle basılmıştır. 1997 yılında Mehmed Kemâl Gündoğdu tarafından neşredilmiştir. Müştâk Baba'nın Dîvân'ı ile ilgili diğer bir çalışma şudur: Mustafa Özkul, *Dîvân-ı Müştâk Baba, Hayâtı ve Eserleri* (İstanbul: Kadioğlu Matbaası, 1972). Detaylı bilgi için bk. Çiftçi, *Maktul Şâirler*, 586.

³⁹ *Âsâr-ı müştâk esrâr-ı uşşâk* adlı eseri Müştâk Baba'nın hayatı, tarîkat silsilesi ve tasavvufî görüşlerini içermektedir. Hatırat türünde kaleme alınan bu eserin bir nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmûd, nr. 2421'de kayıtlıdır. İkinci nüshası Anakara Millî Kütüphane, Yazma Eserler Bölümü'nde, 06 Mil Yz B 1114 ile 1808 numarasıyla kayıtlıdır. Bir başka nüshası ise Mısır Millî Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Akot, *Müştâk-ı Bitlisi*, 81-83.

⁴⁰ Farsça bu eser, Dîvân tarzında kaleme alınmış olup, basılmamıştır. Gündoğdu, *Müştâk Baba (Dîvân)*, 44.

⁴¹ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1: 124.

⁴² Gündoğdu, *Müştâk Baba (Dîvân)*, 33.

söz edilen önemli bir şahsiyettir. Tasavvuf ve edebiyat çevrelerinin ilgi gösterdiği Dîvân'ında Türkçe, Arapça, Farsça dinî tasavvufî içerikli şiirlere yer vermiştir. Na't, münacât, gazel, kasîde türündeki şiirleri ihtivâ eden eserinde Müştâk Baba'nın hemhâl olduğu ilâhî aşkın coşkusu sezilmektedir.

Aşk, tadarak ve yaşanarak anlaşılan, künhüne tam olarak ulaşılabilen tabii, rûhânî bir duygudur. Bu anlamda Müştâk Baba'nın ilâhî aşka dâir şiirlerine bakıldığında, gönül dünyasında onun, mâşûkuna kavuşma hasreti sezilmektedir. Müştâk Baba, "İyi bilin ki, kalpler ancak Allah'ı anmakla tatmin olur." (Ra'd Sûresi, 13/28) âyetine işaret ederek, kalbinin Hakk'a kurbiyet ve muhabbetle teskin olduğunu belirtir. Bununla birlikte o, gönlündeki nûrânî parıltıların, kendisini selâmete erdirdiğini şöyle dile getirir.

*Âteş-i 'ışk u muhabbetle gönül buldu hayât
Şem' veş şu'le-i dildir bana bâd-i necât⁴³*

Aşka dâir hakîkatin yansımaları, insanın kalbinde tecellî eder. Çünkü kalp, âşıkla mâşûkun buluşma noktasıdır. Bir başka şekliyle kalp, insandaki madde âlemiyle, mânâ âleminin sınırlarının çizildiği bölgedir. İnsanın mânâ âlemi olan kalbinde, ulvî ya da suffî ne mevcûd ise madde âlemine yansıyan da odur. Bu anlamda Müştâk Baba kalbi, ilâhî aşkın bir aynası olarak kabul eder. Ona göre basîret ehli insanın gönlü, hem beyt-i Hüdâ hem de mir'at-ı Hakk'dır. Müştâk Baba, bu hususu şöyle ifade eder:

*Gönlümüz beyt-i Hüdâ'dır sînemiz mir'ât-ı Hakk
Hakk cemâlin görmek istersen basîret gözüün aç⁴⁴*

İnsan, mâşûku ile görüştüğü hitâb mahalli olan gönlünü, ağıyâra kaptırmadığı zaman, mânevî futuhâtı açık olur. Müştâk Baba'ya göre basîret ehli kimse, hüsn-i cemâle baktığı için gayrı temâşâdan zaten vazgeçer.⁴⁵

Müş tâk Baba'nın beyitlerinde dile getirdiği ifadelerde, genelde onun âyet ve hadîsleri referans aldığı görülmektedir. Meselâ "Allah, sadıkların içinde olanı hakkıyla bilendir." (Lokmân Sûresi, 31/23) âyetinden hareketle Allah'ın, kurbiyet duyduğu kulunun kalbine her an nâzır olduğunu ifade eder.⁴⁶ Dolayısıyla hâl ehli âşığın, diğer bayağı sevgilere ve yakınlıklara pek ihtiyacı yoktur. İlgili hususu Müştâk Baba şu şekilde zikreder:

*'Aşkına yandı cân u dil ey dilnişîn meded
Biryâne döndü kâlbud-i âteşin meded⁴⁷*

İlâhî aşkı gönül dünyasında bilfiil tecrübe eden Müştâk Baba, sûretinde ve sîretinde bu hâlin vukû bulması için Allah'a şu ifadelerle münâcâtta bulunur:

*Yâ Rab bî-hakkı şâh-ı kevneyn
Yâ Rab bi-sırrı kâbe-kavseyn
Kıl gönlümü 'aşk-ı pâk ile zeyn
Çün hâne senindir eylegil şeyn*

⁴³ Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 15.

⁴⁴ Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 17.

⁴⁵ Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 17.

⁴⁶ Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 21.

⁴⁷ Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 21.

*Teşrîfe hezâr merhabâlar
Teklîfe ne hâcet ey dilârâ
Dîdârına muntazır ehîbbâ
'Arzeyle cemâl kıl tecellâ
Ser-mest-i visâl olup serâpâ
Hayrânın ola şehâ gedâlar⁴⁸*

Müş tâk Baba'ya göre Hak Teâlâ, tecellîye dair esrârını velî kullarının kalbinde ızhâr etmiştir. Bu anlamda Müştâk Baba, böyle bir sırra mazhar olmuş önemli bir şahsiyettir. Nitekim o, gönül âleminin ezelden beri Hakk Teâlâ'nın tecellîgâhı olduğunu şu şiirinde zikreder:

*Gezen Hakk gezdiren Hakk söyleyen Hakk söyleten Hakk'dır
Velî 'ârifleri kendine kendi tercümân eyler
Bana ketm-i me'ânî emrin eyler Hazret-i Cânân
Yine ketmetmeyip esrârını kendi 'ayân eyler
Bu gönlüm tâ ezel ol pâdişâhın tahtgâhudır
Niçün dil-mürdelere ol dil-nişîni lâ-mekân eyler⁴⁹*

Müş tâk Baba'ya göre ilâhî aşkın tezâhürü, her kulun istidâdına göre farklılık arz eder. Ona göre böyle bir tecellî ârif, âlim ve câhilde muhtelif şekillerde gerçekleşir. Müştâk Baba, ilgili hususu şu cümlelerle ele alır: "Âriflere mefhûm oluruz, câhile mektûm, hâl ehline ma'lûm oluruz."⁵⁰ Müştâk Baba âşıkların çeşitli sirlara vâkıf olduğunu, onların zerrede şemsi, katrede bahr-ı ummânı gördüğünü belirtir.⁵¹ Müştâk Baba, tecrübe ettiği ilâhî aşka dair sırrı ise şu ifadelerle dile getirir:

*Sûretâ olsam cüdâ seneden efendim sîretâ
Hâtırım bir lahza olmaz dergâhından inkitâ'⁵²*

Müş tâk Baba kendisini zerre-i nâçiz, katre-i fânî olarak tanımlar. Sadece Hakk Teâlâ'nın lutf-ı inâyetiyle bahr-i ummânda sonsuzluğa eriştiğini şu ifadelerle dile getirir:

*Îlâhi zerre-i nâçiz idim nâ-bud u nâ-peydâ
Kemâl-i rahmetinle vâsıl-ı şems-i hüddâ ettin
Îlâhi katre-i fânî idim bî-hûd u nâ-mevcûd
Hüvviyet-i âşinâ-yı bahr-i 'ummân-ı bekâ ettin⁵³*

Bu ifadelerde görüldüğü üzere Müştâk Baba'nın en önemli özelliği tevazu sahibisi olmasıdır. Bu yönü şiirlerinde açıkça görülmektedir.

Müş tâk Baba, bir başka beytinde ise sevgiliyi aramak için beyhûde zahmetlere katlanmak yerine mâşûkun, âşıkların gönüllerinde olduğunu dile getirir.⁵⁴ Müştâk Baba bir diğer beytinde ise, çeşitli merhalelerden geçtikten sonra aradığını bulduğunu, hakka'l-yakîn

⁴⁸ Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 22.

⁴⁹ Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 29.

⁵⁰ Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 33.

⁵¹ Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 34.

⁵² Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 40.

⁵³ Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 46.

⁵⁴ Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 52.

mertebesine ulaştığını şu cümlelerle ifade eder: “Anı ‘ilme’l-yakîn ‘ayne’l-yakîn hakka’l-yakîn buldum.”⁵⁵ Müştâk Baba bu aşamadan sonra kendinden geçtiğini, öyle ki, şuurunun dahi devreden çıkıp divâne olduğunu şu şekilde açıklar:

*Şarâb-ı şevk ile mestâne oldum
Şuurum kalmadı dîvâne oldum*⁵⁶

Aşkı, hâl diliyle anlattığı şiirinde Müştâk Baba, onun Yûsuf’un Züleyhâ’sında, Mecnûn’un Leylâ’sında olduğunu belirterek aşkın gönüllerde seyreylediğini şöyle zikreder:

*Nice Mec’nûnlara Leylâ’yım ben
Yusfû’m reşk-i Züleyhâ’yım ben*⁵⁷

Müş tâk Baba’nın kısaca “Bir ‘acâyib sırr-ı a’zamdır.”⁵⁸ diye nitelendirdiği aşk, misafir olduğu gönle öyle bir coşkunluk hâli yaşatır ki, o bunu “aşkı olan yorulmadan raksa girer.”⁵⁹ ifadeleriyle özetler. Müştâk Baba’ya göre Hakk’ın tecellilerine mazhar olan âşık, her ne kadar sûret itibarıyla mâşûkundan ayrı olsa da sîrette ayrı değildir. Müştâk Baba bahsi geçen durumu şöyle belirtir:

*Sûretde cüdâ olmuş dedim rûh-i âlinden
Sîrette cüdâ olmaz dil seyr-i cemâlinden*⁶⁰

Müş tâk Baba’ya göre, aslında dünyâyâ gelen herkes, sür’atle cânân olan sevgiliye intikâl eder. Sevgiliye olan bu yolculuk, Müştâk Baba gibi bazı hâl ehli âşıklar için daha dünyada iken mânen başlar. Müştâk Baba ilgili konuyu şöyle izah eder:

*Dâr-ı dünyâyâ gelen rihlet eder
Cânib-i cânâna sür’atle gider*⁶¹

Müş tâk Baba’ya göre, hâl ehli âşık, ancak nefs ve hevâdan uzaklaşıp, rûhu ile ünsiyet kurması hâlinde Hakk’a yakınlık elde eder.⁶² Dîvân’ındaki ifadelerde görüldüğü üzere Müştâk Baba, gönül dünyasından yansıyan ilahî aşk terennümlerini şiir diliyle samimi bir üslupla ifade eder. Aslında onun mânen yaşadığı aşk, bu anlattıklarının çok daha ötesinde seyreder. Bilindiği üzere âşıklar için aşkı tanımlamaktan daha zor bir şey yoktur.

2. Kuddûsî Baba ve İlâhî Aşk Anlayışı

2.1. Hayatı

Velîler, Esmâ-i Hüsnâ’dan nasiplendikleri ismin hakîkatiyle mânâ âleminde mertebeler kateder. Bu anlamda Ahmed Kuddûsî, Allah’ın kusur ve noksanlıklardan münezze olma anlamındaki “Kuddûs” ismiyle vasıflanmış önemli bir şahsiyettir.⁶³ O, “Kuddûsî” ismiyle ilgili

⁵⁵ Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 52.

⁵⁶ Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 56.

⁵⁷ Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 61.

⁵⁸ Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 81.

⁵⁹ Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 84.

⁶⁰ Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 84.

⁶¹ Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 84.

⁶² Müştâk Baba, *Dîvân-ı Müştâk Baba*, 95.

⁶³ Mustafa Özdamar, *Kuddûsî* (İstanbul: Kırkkandil Yayınları, 2003), 21.

geçmişinin Elest Bezmi'ne dayandığını, ana rahminde bu sürecin devam ettiğini şu ifadelerle dile getirir:

*Rûz-i Elest'de ben ana demiş idim çünkî belâ
Ol 'ışkımı verdi bana Kuddûsîyem Kuddûsîyem
Bil ana rahminde beni ki etmişem takdis am
Anam işitmişdir bunu Kuddûsîyem Kuddûsîyem*⁶⁴

19. yüzyıl hâl ehli şâir mutasavvıflarımızdan olan Ahmed Kuddûsî, Maraşlı Şeyh Seyyid Hacı İbrahim Efendi'nin (ö. 1201/1786) oğludur. Bu sebeple Mer' aşî-zâde, İbnü'l-Mer' aşî unvanlarıyla tanınır.⁶⁵ Bununla birlikte Ahmed Kuddûsî, *Hazînetü'l-esrâr ve garîmetü'l-ibrâr* adlı eserinin Mukaddime ve Hâtîme bölümlerinde kendisini Ahmed b.İbrâhim olarak tanıtır.⁶⁶

Ahmed Kuddûsî, aslen Kahramanmaraşlıdır. Bu bölgede işlenen birtakım zulüm ve sıkıntılardan dolayı babası Şeyh Seyyid Hacı İbrahim Efendi, âilesiyle Niğde'ye göç etmiştir.⁶⁷ Ahmed Kuddûsî 1183/1769 yılında Niğde vilâyetinin Bor⁶⁸ kazâsında dünyaya geldi.⁶⁹ İlk tahsilini zâhirî ve bâtinî ilimlerde mâhir bir kişi olan babasının nezâretinde yaptı. Babasının teşviki ile küçük yaşta iken Nakşibendiyye tarîkatına intisâb etti.⁷⁰ Babası tarafından çok erken yaşlarda "tevhid" anlayışını idrâk etmeye yönlendirildi.⁷¹ Tevhidî bilinçle yetişen Ahmed Kuddûsî, daha on iki yaşında iken, aşkın kendisi için yâr ve yoldaş olduğunu şöyle dile getirir:

*On ikiye erdi yaşım 'ışk oldu yâr u yoldaşım
Takdîs-i hak idi işim Kuddûsîyem Kuddûsîyem*⁷²

Tasavvufî ortamda büyüyen Ahmed Kuddûsî, henüz çocuk iken Nakşibendiyye tarîkatının Ahrâriyye koluna mensup babasından Nakşî icâzeti aldı. İlerleyen yıllarda Ahmed Kuddûsî, mânâ âleminde irtibat kurduğu Abdülkâdir Geylânî'nin mânevî işaretleriyle Kâdiriyye tarîkatına yöneldi. Seyr ü sülûkunu tamamlamasının ardından mezkûr tarîkattan hilâfetle görevlendirildi.⁷³ Dîvân'ında Kâdiriyye tarîkatına intisâb ettiğini "Kâdirîyiz biz ki Abdülkâdir'in ebdâliyiz."⁷⁴ ifadeleriyle zikreder.

Ahmed Kuddûsî, "icâzet-i âmme" ile Kıyamet'e kadar tüm mü'minlere Kâdiriyye tarîkatından zikirde icâzete izin verdiğini belirtmiştir. Buna göre Ahmed Kuddûsî, *İcâzetnâme*

⁶⁴ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 128.

⁶⁵ Ahmed Kuddûsî, *Hazînetü'l-esrâr ve garîmetü'l-ibrâr*, trc. Hüseyin Sunar (İstanbul: Hasret Matbaacılık, 2008), 55, 323; Abdullah Develioğlu, *Büyük İnsanlar (Üç bin Türk ve İslâm Müellifi)* (İstanbul: Yaylacılık Matbaası, 1973), 318.

⁶⁶ Ahmed Kuddûsî, *Hazînetü'l-esrâr*, 55, 323.

⁶⁷ Fehmi Kuyumcu, *Kuddûsî Dîvânı* (Ankara: Gaye Matbaacılık, 1982), 18-19; Süleyman Uludağ-Mustafa Âsım Köksal, "Kuddûsî Ahmed Efendi", *Türkiye Diyânet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 315.

⁶⁸ Fehmi Kuyumcu, Dede Paşa'nın 1967 yılında ilk defa Bor'a geldiğinde, buranın mâneviyattaki adından dolayı Nur olarak kaydedildiğini ifade eder. Kuyumcu, *Kuddûsî Dîvânı*, 70.

⁶⁹ Ahmed Kuddûsî, *Hazînetü'l-esrâr*, s. 55; Uludağ- Köksal, "Kuddûsî Ahmed Efendi", 26: 315.

⁷⁰ Recep Dikici, *Saçaklızâde ve Osmanlı Dönemi Maraşlı Âlimler* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2014), 137.

⁷¹ Ali Tenik, *Ahmed Kuddûsî (İbnülmerâşî)* (Kahramanmaraş: Öncü Basımevi, 2011), 36.

⁷² Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 129.

⁷³ Mustafa Âsım Köksal, *Hak Âşık'ı Büyük Mürşid Ahmed Kuddûsî (k.s.)*, haz. A. Cüneyd Köksal (İstanbul: Köksal Yayıncılık, 2001), 30; Özdamar, *Kuddûsî*, 25.

⁷⁴ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 42.

adlı risâlesini okuyan, her gün yüz istiğfar, on selavât, sayısı belli olmayan şekilde “lâ ilâhe illâllah” zikrine devam edenleri icâzetli saymıştır.⁷⁵ Ahmed Kuddûsî ilgili hususu şöyle belirtir:

*Bulamazssan şeyhi sana benden olsun izn-i tâm
Eyle imdi zikri bî had etme aslâ ihtirâz
Bu icâzet-i âmmedir verdim izin isteyene
Tâ kıyâmet günüde dek zâkirine var icâz
Yazana okuyana dinleyene verdim izin
Bu hakâkat emirdir zan etmeyiniz emr-i mecâz
Her kim eyler bu icâzet nâmeye hoş hüsn-i zân
Anı Allah ehl-i irfândan eder mahrûm komaz⁷⁶*

Ahmed Kuddûsî on sekiz yaşında iken, babası İbrahim Efendi 1201/1786 yılında vefat etti. Babasının vefatına üzülen Ahmed Kuddûsî, memleketini terk ederek önce Kayseri ardından Tokat'ın Turhal ilçesine gitti. Burada Mustafa Efendi'nin tedrîs halkasına dâhil oldu. Medreseden yetişen, “Turhal şeyhi” olarak bilinen Mustafa Efendi (ö. 1197/1783) önce Amasya, ardından İstanbul'da ilim tahsil etmiş âlim bir zâttır.⁷⁷ Bahse konu olan Mustafa Efendi, Şam'daki ikâmeti esnâsında Murâd-ı Nakşibendî'nin oğlu Şeyh Ali Murâdî'ye (ö.1184/1770) intisâb etmiş ve onun halifesi olmuştur. Nakşibendiyye tarîkatının Müceddidiyye koluna mensûb olan Mustafa Efendi Turhal'da medfûndur.⁷⁸ Bununla birlikte Mustafa Efendi'nin üveysî meşreb olduğu bilinmektedir. Nitekim o, Şam'da bulunduğu esnada Hz. Peygamber'i rüyasında gördü ve onun isteğiyle Kudüs'e gitti, burada dokuz ay Üveysî terbiyesi edindi.⁷⁹

Ahmed Kuddûsî Turhal'da Mustafa Efendi'nin tarîkat halkasına katılarak ondan icâzet aldı. Zâhirî ve bâtinî ilimlerde ulaştığı mertebe ile mürşidi Mustafa Efendi'nin takdirini kazandı. Tokat'taki eğitiminin ardından uzun müddet seyr u sülûkunu seyahat yoluyla devam ettirerek, muhtelif memleketlere ziyaretlerde bulundu. Ahmed Kuddûsî, Tokat'tan sonra Erzincan, Şam, Mısır ve Hicaz'a gitti.⁸⁰ Hac farîzâsını yerine getirdiği Hicaz topraklarında on yedi yıl ikâmet etti. Mekke ve Medine'de uzun yıllar inzivâ hayatı yaşadı. Seyahatlerinin ardından memleketi Bor'a geri döndü.⁸¹ Ahmed Kuddûsî memleketinde bazı kimselerin kendisine yönelik sıkıntılara maruz kaldığı için riyâzata dayalı hayatını on üç yıl daha devam ettirdi.⁸² Ahmed Kuddûsî 1265/1849 yılında Bor'da seksen iki yaşında vefat etti.⁸³ Ahmed Kuddûsî'nin kabri, Niğde ile Ankara yolunun kesiştiği yerde Sarı Saltuk Türbesi yakınındaydı. Fakat sonradan mezarların şehir dışına nakledilmesi kararına uyularak, kabri bugünkü yerine

⁷⁵ Köksal, *Hak Âşık'ı Büyük Mürşid Ahmed Kuddûsî*, 39.

⁷⁶ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 65.

⁷⁷ Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1: 108.

⁷⁸ Mustafa Efendi hakkında daha fazla bilgi için bk., Ahmet Cahit Haksever, “Turhallı Mustafa Efendi ve Bazı Tasavvufi Kavramlara Yaklaşımı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 13/5 (Temmuz- Aralık 2004), 363-381; Tenik, *Ahmed Kuddûsî (İbnülmerâşî)*, 39-40.

⁷⁹ Ahmet Cahit Haksever, “Bir Dinî Tecrübe Çeşidi Olarak Üveysîliğin Epistemik Değeri: Turhal Şeyhi Mustafa Efendi Örneği”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu Bildirileri* (Tokat, 25-26 Eylül 2014), ed. Ali Açıkel (Tokat: Bildiriler, 2015), 3: 40.

⁸⁰ Özdamar, *Kuddûsî*, 10.

⁸¹ İbnü'l-Emin Mahmud Kemâl İnâl, *Son Asır Türk Şairleri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000), 120-121; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308), 4: 58.

⁸² Dikici, *Saçaklızâde ve Osmanlı Dönemi Maraşlı Âlimler*, 138.

⁸³ Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 150.

nakledildi.⁸⁴ Ahmed Kuddûsî'nin vefatından sonra, oğlu Abdurrahman Rûhî Efendi meşîhate geçti.⁸⁵ Onun da vefatından sonra Ali Efendi bu görevi îfâ etti. Ali Efendi'nin ölümünden sonra Hacı İbrahim Girgin Efendi (Hacı Emmi), ardından Ali Efendi'nin oğlu Ahmed Eren Efendi şeyhlik vazifesini yerine getirdi.⁸⁶

Sûfîler, ülkenin huzurlu olduğu dönemde ilim irşâd faaliyetleriyle meşgul olurken, savaş gibi birtakım zorluklar esnasında ise vatanın kurtuluşu için mücadele etmişlerdir. Nitekim Ahmed Kuddûsî, 1222/1807 ve 1225/1810 yılındaki Osmanlı Rus savaşlarına katıldığı gibi Balkan cephesinde de bulunmuştur.⁸⁷ Böylece Ahmed Kuddûsî, uzun yıllar halvet hayatı yaşayarak îfâ ettiği cihâd-ı ekber'in yanı sıra cihâd-ı asgar vazifesini de yerine getirmiştir.

Ahmed Kuddûsî, yaşadığı ömür diliminde birden fazla padişah dönemine şâhidlik etmiştir. Nitekim III. Mustafa zamanında (1754-1774) dünyaya gelen Ahmed Kuddûsî, I.Abdülhamid (1774-1789), III. Selim (1789-1807), IV. Mustafa (1807-1808), II. Mahmud (1808-1839) ve Abdülmecid (1839-1861) dönemlerini yaşamıştır. II. Mahmud ve Abdülmecid başta olmak üzere şiirlerinde bazı Osmanlı sultanlarına yer vermiştir.⁸⁸ Ahmed Kuddûsî, yönetim tarafından İstanbul'a davet edilmiştir. Hâl ehli kişiliği ile tanınan Ahmed Kuddûsî'ye sarayda ikamet etmesi teklif edilmiştir. O, sade bir hayat yaşamayı tercih ettiği için bunu kabul etmemiştir.⁸⁹ Mütevazı hayatıyla, ilme ve irfâna düşkünlüğüyle Ahmed Kuddûsî evlenmeyi de pek düşünmemiştir. Fakat aldığı mânevî işâretle nikâhlanması yönünde âlametler belirince, müteaddid defalar evlenmiş ve çok sayıda evlâdı olmuştur.⁹⁰

2.2. Eserleri

Ahmed Kuddûsî dinî ve tasavvufî sahada muhtelif eserler kaleme almıştır. Şüphesiz onun en önemli telifi Dîvân'ıdır. Mezkûr eserde, çeşitli kavram ve konulara şiir diliyle yer vermiştir. Dîvân'da ilâhî aşkın işareti olan coşkun, lirik samimi üslûbun hâkim olduğu görülmektedir. Şiirlerinin içeriğinden, Ahmed Kuddûsî'nin zâhirî ve bâtınî ilimlere vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Ahmed Kuddûsî'nin hayat tecrübesinin izlenimi olan şiirleri, tasavvufî ve edebî çevreler tarafından oldukça rağbet görmüştür.⁹¹ Vasfi Mahir Kocatürk, Ahmed Kuddûsî'nin tekke şiirinin son büyük mümessili olduğunu, ondan sonra bu sahada önemli bir isim yetişmediğini dile getirmiştir.⁹²

Ahmed Kuddûsî'nin başta babası Hacı İbrahim Efendi olmak üzere Dîvân'ında isimlerine yer verdiği Hz. Peygamber, Abdülkâdir-i Geylânî, Bâyezid-i Bistâmî, Bişr-i Hâfî, Sühreverdî, Gazâlî, Bahâeddîn-i Nakşibend, Abdülvehhâb Şârânî, Yûnus Emre, Tapduk Emre,

⁸⁴ Fehmi Kuyumcu, Ahmed Kuddûsî'nin mezarının nakli esnasında vuku bulan birtakım olayları eserinde detaylı olarak anlatır. Bk. Kuyumcu, *Kuddûsî Dîvânı*, 46-47.

⁸⁵ Köksal, *Hak Âşık'ı Büyük Mürşid Ahmed Kuddûsî*, 55.

⁸⁶ Uludağ- Köksal, "Kuddûsî Ahmed Efendi", 26: 316.

⁸⁷ İsmail Özmel, *Dünden Bugüne Niğdeli Şâirler* (Niğde: Niğde Valiliği Yayınları, 1990), 26; Dikici, *Saçaklızâde ve Osmanlı Dönemi Maraşlı Âlimler*, 139.

⁸⁸ Kuyumcu, *Kuddûsî Dîvânı*, 35.

⁸⁹ Dikici, *Saçaklızâde ve Osmanlı Dönemi Maraşlı Âlimler*, 139.

⁹⁰ Köksal, *Hak Âşık'ı Büyük Mürşid Ahmed Kuddûsî*, 29.

⁹¹ Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1964), 613-614.

⁹² Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 614.

Sarı Saltuk ve Mevlânâ gibi isimlerden etkilendiği anlaşılmaktadır.⁹³ Mevlânâ'yı ziyaret eden Ahmed Kuddûsî, "Yâ Hazret-i Mevlânâ" adlı şiiriyle bu buluşmayı dile getirmiştir.⁹⁴ Mânâ ilimlerinden edindiği terbiye ile Ahmed Kuddûsî'nin üveysî meşreb olduğu söylenebilir. Bununla birlikte tevazua önem vermesi hasebiyle onun Melâmî anlayışta olması muhtemeldir.

Ahmed Kuddûsî, dinî tasavvufî sahada birçok eser kaleme almıştır. Tespit edilebilen telifleri şunlardır: *Dîvân-ı Kuddûsî*,⁹⁵ *Vasiyetnâme-i Kuddûsî*,⁹⁶ *İcâzetnâme-i Kuddûsî*,⁹⁷ *Nesâyih-i Ahmed Kuddûsî*,⁹⁸ *Hazînetü'l-esrâr ve ganîmetü'l-ibrâr*,⁹⁹ *Medâiyih Risâlesi*, *Muhtasar Tıbb-ı Nebevî*, *Pendnâme-i Kuddûsî*,¹⁰⁰ *Nutk-ı Der Hakkı Mevlânâ*, *Mektûbat*,¹⁰¹ *Tuhfetü'l Mülûk*.¹⁰²

2.3. Kuddûsî Baba Divânı'nda İlâhî Aşk Anlayışı

Ahmed Kuddûsî'nin Dîvân'ı incelendiğinde onun şerîat, tarîkat, hakîkat ve ma'rifete dair ilimlere vukûfiyetinin olduğu,¹⁰³ bunları şiir diliyle ilgili başlıklar altında ele aldığı anlaşılmaktadır. İlâhî aşk başta olmak üzere pek çok tasavvufî kavrama yer vermiştir.

Allah'ın "Kuddûs" isminin tecellilerini daha ana rahmindeyken tecrübe eden Ahmed Kuddûsî, ilâhî aşkla çok erken vakitte tanışan nadir sûfilerden biridir. Daha önce de zikredildiği üzere o, mânâ ilimlerinin yaşandığı âile ortamında yetişmiştir. Ahmed Kuddûsî, ilâhî aşk temalı Dîvân'ında bunu şöyle anlatır:

⁹³ Köksal, *Hak Âşık'ı Büyük Mürşid Ahmed Kuddûsî*, 26-27; Özmel, *Dünden Bugüne Niğdeli Şâirler*, 22; Tenik, *Ahmed Kuddûsî (İbnülmerâşî)*, 38.

⁹⁴ Said Aykut, "Ahmed Kuddûsî (1265/1849)", *Sahâbe'den Günümüze Allah Dostları* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1996), 9: 100.

⁹⁵ *Dîvân-ı Kuddûsî*, Ahmed Kuddûsî'nin dinî ve tasavvufî konulara yer verdiği en hacimli eseridir. Dîvân'ın ilk baskısı, onun vefatından on yıl sonra 1275/1859 yılında yapılmıştır. İbrahim Eren Nüshası, Mevlânâ Müzesi Nüshası, Millî Kütüphane Nüshası, İstanbul Üniversitesi Nüshası, Cüneyt Köksal Nüshası ve diğer Taş Basma gibi muhtelif nüshaları bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Köksal, *Hak Âşık'ı Büyük Mürşid Ahmed Kuddûsî*, 58-59; Ahmet Doğan, *Kuddûsî Divânı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013), 16-20.

⁹⁶ *Vasiyetnâme-i Kuddûsî*, Ahmed Kuddûsî'nin vefatından önce dile getirdiği vasiyetleri içermektedir. Mevlânâ Müzesi Kütüphânesi 2444 numarada kayıtlı bulunan *Külliyât-ı Kuddûsî* içinde 58-60 sayfalar arasında yer almaktadır. Doğan, *Kuddûsî Divânı*, 50; Tenik, *Ahmed Kuddûsî (İbnülmerâşî)*, 59.

⁹⁷ *İcâzetnâme-i Kuddûsî* adlı risâlede, Ahmed Kuddûsî'nin mânâ yoluyla bütün mü'minlere izin verdiği manzum ve mensur nitelikteki zikir icâzetnâmesi bulunmaktadır. Mevlânâ Müzesi Kütüphânesi 2444 numarada kayıtlı bulunan *Külliyât-ı Kuddûsî* içinde 147-148 sayfalar yer almaktadır. Doğan, *Kuddûsî Divânı*, 50; Tenik, *Ahmed Kuddûsî (İbnülmerâşî)*, 58.

⁹⁸ *Nesâyih-i Ahmed Kuddûsî*, çocukları ve yakınlarına yazdığı bu risâlesinde Ahmed Kuddûsî, hayatında önemli gördüğü dinî ve tasavvufî konulara yer vermektedir. Mevlânâ Müzesi Kütüphânesi 2444 numarada kayıtlı bulunan *Külliyât-ı Kuddûsî* içinde 200-203 sayfalar arasında *Nesâyih-i Ahmed Kuddûsî* risâlesi bulunmaktadır. Doğan, *Kuddûsî Divânı*, 50; Tenik, *Ahmed Kuddûsî (İbnülmerâşî)*, 57.

⁹⁹ Arapça kaleme aldığı *Hazînetü'l-esrâr ve ganîmetü'l-ibrâr* adlı eseri, hacim bakımından Dîvân'dan sonra Ahmed Kuddûsî'nin ikinci büyük telifidir. Söz konusu eser, Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphânesi 2444 numarada kayıtlı bulunan *Külliyât-ı Kuddûsî*'nin 207b-285a varakları arasında yer alır. Ahmed Kuddûsî bu eserinde ilim, zühd, halvet, zikir, tarîkat, ahlâk, semâ, tevbe, seyrüsülûk, namaz gibi dinî tasavvufî konuları âyet, hadis ve mutasavvıfların görüşlerinden hareketle ele almıştır. Mezkûr eser 1241/1825 yılında tamamlamıştır. Hüseyin Sunar tarafından tercüme edilmiştir. Tenik, *Ahmed Kuddûsî (İbnülmerâşî)*, 56.

¹⁰⁰ *Pendnâme-i Kuddûsî* Ahmed Kuddûsî'nin vefat etmeden kısa süre önce Türkçe yazdığı tarihî, dinî, tasavvufî nasihat ağırlıklı bir risâledir. Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphânesi 2444 numarada kayıtlı bulunan *Külliyât-ı Kuddûsî* içinde 39-57 sayfalar arasında yer almaktadır. Mezkûr eser 1264/1848 yılında tamamlanmıştır. Doğan, *Kuddûsî Divânı*, 50; Tenik, *Ahmed Kuddûsî (İbnülmerâşî)*, 57.

¹⁰¹ *Mektûbat*, Ahmed Kuddûsî'nin *Külliyât'*ında akraba dost ve yakın çevresine yazdığı mektuplardan oluşmaktadır. Söz konusu mektuplar, Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphânesi 2444 numarada kayıtlı bulunan *Külliyât-ı Kuddûsî* içinde yer almaktadır. Tenik, *Ahmed Kuddûsî (İbnülmerâşî)*, 58.

¹⁰² Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 150-151; Ali Tavşancioğlu, *Niğdeli Divân Şâirleri* (Yozgat: Kün Yayıncılık, 2012), 143; Dikici, *Saçaklızâde ve Osmanlı Dönemi Maraşlı Âlimler*, 140.

¹⁰³ Kuyumcu, *Kuddûsî Divânı*, 17.

*Sabî iken gelürdi gönlüme âsârı 'ışkın pes
Yanar idi yüreğim gice gündüz nâr-ı sûzâna¹⁰⁴*

Ahmed Kuddûsî Dîvân'ında muhtelif dinî ve tasavvufî konuları ele almıştır. Bununla birlikte söz konusu eserinde ilâhî aşk eksenindeki şiirlere genişçe yer vermiştir. Nitekim Dîvân'ın ilk sahifelerinde Allah için olan aşkın zehrinin, baldan daha tatlı olduğunu ve bunun her derdine deva, rûhuna şifâ verdiğini şu beyitlerde zikreder:

*Bana 'ışkın zehrî baldan tatlıdur Billâhi çün
Derdime 'ışkın devâ hem rûhuma 'ışkın gıdâ¹⁰⁵*

Ahmed Kuddûsî gönül dünyasında yaşadığı ilâhî aşkın daha algılanabilir olması için zehir ve bal gibi birtakım mecaz ifadelerden istifade etmiştir.

Ahmed Kuddûsî, aşk yolculuğundaki âşığın, ancak dünyâ ve ukbâdan vazgeçtiğinde Mevlâ'ya vasıl olacağını belirtir.¹⁰⁶ Ahmed Kuddûsî bir başka beytinde ise gönül sarâyını aşk suyuyla yıkayan ve pâk hâle getiren kişinin kalbinin sahibinin Allah olduğunu şöyle ifade eder:

*Âb-u 'ışkınla sarây-ı gönlümü pâk eyleyüb
Eyle teşrîf yalnız sen kalmasun hiç mâsivâ¹⁰⁷*

Ahmed Kuddûsî, ilâhî aşk tecrübesinin "Elest Bezmi"ne dayandığını zikreder.¹⁰⁸ Rûhlar âleminde tecellî eden ilâhî aşkın devamı ve muhafazasının, kişinin mâsivâdan uzaklaşmasıyla mümkün olabileceğini şu şekilde dile getirir:

*Ey âşık eğer ister isen yârine vuslat
Dünyâyı sevenlerle sakın eyleme ülfet¹⁰⁹*

Ahmed Kuddûsî'ye göre ehl-i âşık daima tevhîd üzere olmalıdır. Çünkü sâlik için, bu dünya hayatında Hakk'la hemhâl olmaktan ve O'nu zikretmekten daha güzel bir durum söz konusu değildir. Ahmed Kuddûsî ilgili husustaki görüşünü şiirin sembolik diliyle şöyle açlar:

*Eğer âşık olayım dersen tevhîde ol meşgûl
Sülûk ehli olana zikr-i Hak'dan özge kâr olmaz¹¹⁰*

Ahmed Kuddûsî'ye göre yâr olarak Allah'ı kabul eden kişi, ağıyâra zaten gönül veremez.¹¹¹ Çünkü Hakk'a âşık olan kişinin gözü O'ndan başkasını göremez. Elbette böyle bir rûh hâlini yaşayan çok sayıda âşığın olduğu bilinmektedir. Meselâ, mecnûn bunlardan biridir. Mecnûn mâsivâyı terk ettiği için, dağları kendisine mesken tutmuştur.¹¹² Ahmed Kuddûsî'ye göre, mecnûn misâli aşk yaşayan kişi, mânâ âleminde mâşûkuna ulaştığı için ondan gayrisine

¹⁰⁴ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 2. Baskı (Dersâadet: Mahmûd Bey Matbaası, 1326), 162.

¹⁰⁵ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 3.

¹⁰⁶ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 4.

¹⁰⁷ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 6.

¹⁰⁸ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 11.

¹⁰⁹ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 14.

¹¹⁰ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 72.

¹¹¹ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 80.

¹¹² Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 84.

meyledemez.¹¹³ Ahmed Kuddûsî, Allah'ın kendisini Hakk ehli âşıklardan kılması için şöyle niyâzda bulunur:

*Kat Habib'in hürmetine ehl-i 'ışk dostlarına
Etme zühhâddan beni uşşâkî meczûblarından et*¹¹⁴

Ahmed Kuddûsî'ye göre, kişi hâl ve kâl diliyle makamların en yücesi olan ilâhî aşkı, talep etmesi gerekir. O, böyle bir istek ile kulun rutbe-i bâlâya vasıl olacağını şöyle zikreder:

*Devlet-i uzmâ bu 'ışkdır iste versin Hakk sana
Rutbe-i bâlâya sâlik 'ışkla olur refîf*¹¹⁵

Ahmed Kuddûsî, peygamberler başta olmak üzere mukarrabların yani Allah'a yakın olanların aşk ile Hakk'a takarrub ettiğini (yaklaştığını), tüm âşıkların mâşuk ile felâh bulunduğunu dile getirerek şu örnekleri verir: Ona göre, Hz. Eyyûb yaşadığı büyük dert ve sıkıntılara aşk üzere sabrettiği için en ufak bir âh etmemiştir. Böylece o, aşkla her derdine şifâ bulmuştur. Ahmed Kuddûsî benzer şekilde Hz. İbrâhim örneğini verir. Bilindiği üzere Nemrûd, Hz. İbrâhim'i yakmak için aylar süren büyük bir ateş hazırlığı yapmıştır. Fakat o nâr, aşk ile Hz. İbrâhim'e nûr olmuştur. Aynı şekilde Hz. Mûsâ sihirbazların sihrini aşk ile bozarak yok etmiştir. Hz. Yâkûb çok sevdiği oğlu Yûsuf'un kokusunu ve onun yaşıyor olduğunu aşk ile hissetmiştir. Hz. İsâ aşk ile semâya urûc etmiştir. Hz. Muhammed aşk ile sidre-i müntehâ'ya seyretmiştir.¹¹⁶ Örneklerde görüldüğü üzere Ahmed Kuddûsî'nin, ilâhî aşkı âlemin merkezinde kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Ahmed Kuddûsî'ye göre nebîler gibi, Hakk'a ulaşmayı talep eden herkesin en büyük sermâyesi aslında aşktır. Bu aşkı tecrübe eden için, onda çok büyük esrâr ve hikmetler vardır. Aşktan anlayamayanın, bu ince sırrın derûnuna vâkîf olamayacağı açıktır. Ahmed Kuddûsî bu husustaki görüşünü şu ifadelerle dile getirir:

*Sâlikin sermâyesi 'ışk, edemez 'ışksız sülûk
Anlamaz bî ışk olan aşkdaki esrâr nedir*¹¹⁷

Ahmed Kuddûsî'ye göre, Hakk'a âşık olan kişi daima tevhid üzere olmalıdır. Çünkü sâlik, kâl ve hâlinde tevhid üzere bulunduğu ilâhî aşkın yansıması rûha gıda, kalbe cilâ olur. Ahmed Kuddûsî bu durumu şöyle dile getirir:

*Hakk âşığı olanların dâim işi tevhîd olur
Terki sivâ kılanların dâim işi tevhîd olur
'İşkî eder rûha gıda zikri eder kalbe cilâ
Tevhidde bulûben safâ dâim işi tevhîd olur*¹¹⁸

¹¹³ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 85.

¹¹⁴ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 18.

¹¹⁵ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 85.

¹¹⁶ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 24.

¹¹⁷ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 36.

¹¹⁸ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 51.

Ahmed Kuddûsî'ye göre ilâhî aşk, yaratılan her bir varlıkta potansiyel olarak bulunur. Fakat bunu, Yaradan'la irtibat hâlinde olanlar daha iyi anlayabilir. Hakîkatte fenâ mertebesine ulaşamayanların, ilâhî aşkın künhüne vâkif olamayacağı açıktır. O, ilâhî aşkı müftü ve müderris gibi zâhirî âlimlerden ziyâde, sâliklerin daha iyi tecrübe edeceğini şöyle ifade eder:

*Bu 'ışkın kadrini müftî müderris sanma bilürler
Uluvvi kadrini ânın sülûk ehli münîbden sor¹¹⁹*

Ahmed Kuddûsî, ancak lisân-ı hâl ile hakîkat dersini Hak Teâlâ'dan alanların tarîkatın sırrına vâkif olabileceğini şöyle zikreder:

*Tarîkat sırrını sorma muhaddisden müderrisden
Hakîkat ilmîni ders Hüdâ'sından alandan sor¹²⁰*

Ahmed Kuddûsî'ye göre aşk, öyle büyük bir tesir gücüne sahiptir ki, onun vukû ile âşık, her iki cihandan uzaklaşarak tamamen mâşûkuna yönelir. Ehl-i âşkın kulağı sadece hakîkati işittiği için, mâsivâyaya karşı sağır hâle gelir. Benzer şekilde sâlikin gözü maksûdundan başkasını görmediği için, O'nun dışındaki her şeye karşı kör olur. Bu ifadeleriyle Ahmed Kuddûsî, tasavvufî kavramlardan olan fenâfillâh makamına işaret ederek ilgili hususu şöyle dile getirir:

*Dû-cihânın lezzetinden âşıkı dûr eyler ol
Sağır eyler hem kulağını gözünü kör eder¹²¹*

Ahmed Kuddûsî'ye göre aşk, girdiği gönülde suffî olan ne varsa hepsini yıkararak yok eder. Ardından kişinin gönül âlemini, en ulvî olana teslim etmek için mâmur hâle getirir.¹²² Ona göre, gönül âlemini sadece hakîkate teslim eden ve mâsivâyaya asla meyletmeyen kişi, ilâhî aşkı tecrübe eder. Bu durumdaki sâlik, yaşadığı ilâhî aşkla iki cihanda bahtiyar olur.¹²³ "Nice yüz bin âkıl-u dânâ-ı mecnûn etti 'ışk"¹²⁴ ifadeleriyle Ahmed Kuddûsî aşkın, nice âkil kimseleri mecnûna çevirdiğini belirtir. Bununla birlikte "aşka benzer bu cihânda nesne yok"¹²⁵ diyerek aşkın yeryüzünde emsalsiz olduğunu dile getirir. Ayrıca "Gönül emrâzına dünyâda bir âcil şifâdır 'ışk"¹²⁶ ifadesiyle kalbî rahatsızlıklara karşı aşkın, deva kaynağı olduğunu zikreder.

Ahmed Kuddûsî, "Tâ ezelden olmuşam âşık, Hüdâ-yı severim"¹²⁷ ifadesiyle tecrübe ettiği ilâhî aşkı rûhlar âlemine dayandırır. Bu hususu şöyle dile getirir:

*Hüdâ Nahnu Kasemnâ'da bana 'ışk derdini vermiş
Ona kâni'miyem ya da tâlib-i dermânımıyam bilmem¹²⁸*

¹¹⁹ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 54.

¹²⁰ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 55.

¹²¹ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 87.

¹²² Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 89.

¹²³ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 87.

¹²⁴ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 90.

¹²⁵ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 91.

¹²⁶ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 92.

¹²⁷ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 115.

¹²⁸ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 122.

Ahmed Kuddûsî'ye göre, insan ilâhî aşk yolculuğunda mâsivâdan uzaklaştıkça Mevlâ'ya yaklaşır.¹²⁹ Bir başka ifadesinde “Çekdim sivâsından eli budum O'na giden yolu” diyerek, Hubb-ı Mevlâ ile hubb-ı dünyânın bir arada olamayacağına işaret eder. Ahmed Kuddûsî ilâhî aşk sürecine dair yolculuğunu şöyle belirtir:

*‘İşk şarâbın içmişem bulmuşam hoş kârî men
Mâsivâdan geçmişem neyelerim ağıyârî men
Gridgâr’ı isterem ismini vird eylerem
Arzulayıp everem görmeye Dîdâr’ı men
Mâl-u devlet istemem câh-u izzet istemem
Nakş-u zînet istemem isterem Dîdâr’ı men¹³⁰*

Ahmed Kuddûsî'ye göre aşk, sâlikin gönül dünyasını o kadar değiştirir ki, onun vukû ile mürîd, dâreyn-i devlet istemez ve sadece bâkî olanı talep eder. Böylece âşık, mâşûk dışında ağıyardan el çeker. Ve yine aşk öyle bir tesir gücüne sahiptir ki, Ferhad’a dağı deldirir. Bülbülü güle âh-u figân ettirir. Ahmed Kuddûsî'ye göre bu nitelikteki aşk, herkese nasip olamayacak kadar özel bir durum arz eder.¹³¹ Bununla birlikte Ahmed Kuddûsî aşkın kesbî değil, vehbî olduğu görüşündedir. İlgili hususu şöyle vurgular:

*Bu ‘ışk kesbî değil Kuddûsî’ye bil
Tevârûs etti ecdâd-ü pederden¹³²*

Ahmed Kuddûsî'ye göre, ilâhî aşk yolculuğu merhale merhale gerçekleşir. İlk aşamada âşık, öncelikle mâşûku talep eder. İkinci aşamada onu arar ve bulur. Üçüncü aşamada mâşûku için, kendi varlığı da dâhil olmak üzere her şeyden vazgeçer.¹³³ Bir sonraki aşamada ise, sâlikin, aşk ile her gecesini kadir, berat ve düğün gibi yaşadığını şöyle belirtir:

*‘İşksiz erilmez imiş fehm eyledim menzile
Her gecesî âşıkın kadir berât hem düğün¹³⁴*

Ahmed Kuddûsî'ye göre kişi, ancak aşk üzere olduğu takdirde hakîkate ulaşır. Aşksız Hakk’a ulaşmak isteyenler, yarı yolda kalır.¹³⁵ Ona göre aşk, Cenâb-ı Hakk’ın tecellîsinin bir tezâhürüdür. Nitekim Allah, kullarına farklı şekillerde tecellîde bulunur. Mânâ âlemindeki durumlarına göre insanlar âbid, ârif, zâhid, sâlih, âşık ve sâlik gibi birtakım mertebelerle sınıflandırılır.¹³⁶ Ahmed Kuddûsî bu sınıflandırmada kendisinin aşk mertebesinde olduğunu şöyle belirtir:

*Aklımı alub perîşân eyledi bu ‘ışk beni
Rûz-i şeb nâlân giryân eyledi bu ‘ışk beni¹³⁷*

¹²⁹ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 124.

¹³⁰ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 140.

¹³¹ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 141-142.

¹³² Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 146.

¹³³ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 146.

¹³⁴ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 152.

¹³⁵ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 156.

¹³⁶ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 188.

¹³⁷ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 205.

Ahmed Kuddûsî, gönül dünyasında tecrübe ettiği ilâhî aşk makâmına kolay ulaşmadığını, yıllarca yolunu aydınlatan bir müşşid-i kâmil aradığını ve sonunda aşkın, kendisi için yine en büyük irşâd eden olduğunu şöyle beyân eder:

*Mürşşid-i kâmil aradım 'ışk imiş mürşşid bana
Himmetiyle kân-i irfân eyledi bu 'ışk beni¹³⁸*

SONUÇ

Bu makalede, pek çok açıdan ortak noktalara sahip olan Müştâk Baba ve Kuddûsî Baba, Dîvân'larında yer alan ilâhî aşka dair görüşleriyle tanınmaya çalışılmıştır. Her iki isimle ilgili yaptığımız tespit ve değerlendirmeler bağlamında şunları söylemek mümkündür. Onlar, kaleme aldıkları Dîvân'ları vasıtasıyla gönül dünyalarındaki mânevî sırları şiirin sembolik diliyle ifade etmeye çalışmıştır. Dîvân'ların içeriğine bakıldığında, ilâhî aşka dair terennümlere geniş yer verdikleri görülmüştür. Her iki isim de ilahi aşkı, Hakk'a vuslat yolunda önemli vasıta olarak kabul etmiştir. Türkçe, Arapça ve Farsçaya hâkim olan her iki müellifimizin Dîvân'ları hem hacim, hem de muhtevâ yönünden büyük öneme sahiptir. Onlar, samimi ve özgün üslupla dile getirdikleri dinî tasavvufî düşüncelerini, şiirin anlam ve ahenk bütünlüğü içerisinde âyet ve hadislerin referansı eşliğinde ele almıştır. Ayrıca her iki isim, şiirlerinde kullandıkları mahlasla meşhur olmuştur. Onlar, Dîvân'larında, hece ve aruz vezniyle bazen sade, bazen ağdalı dille tevhid, ihlâs, takvâ, verâ, zühd, tevbe ve zikir gibi muhtelif tasavvufî kavramları şiir diliyle izah etmiştir. Onlar, nazmın yanı sıra nesirde de usta şahsiyettir. Nitekim her ikisinin de Dîvân'larına ilâveten nesir türünde telifleri vardır.

Araştırmamız neticesinde, aynı dönemde yaşayan her iki şahsiyetin pek çok noktada ortak geçmişe sahip oldukları görülmüştür. Onların ortak özelliklerinden bazılarını sıralayacak olursak şunları söylemek mümkündür: Her iki mutasavvıf şahsiyet, ilk terbiyelerini âlim ve fazıl kişilikleriyle öne çıkan babalarından edinmiştir. Sonraki süreçte zâhirî ve bâtınî ilimlerdeki tahsilleri devam etmiş ve icâzetlerini almışlardır. Onlar, eserleriyle, nasihatleriyle, tarîkat faaliyetleriyle vefatlarına kadar toplumdaki irşâd vazifelerini sürdürmüştür. Ayrıca her ikisi de Kâdiriyye tarîkatına intisâb etmiş, seyahate önem vermiş, hayatlarının büyük bir bölümünü ilim, irşâd gayesiyle muhtelif memleketlere seyahatlerle geçirmiştir.

Her ikisi de Osmanlı'nın gerileme ve dağılma dönemlerini tecrübe etmiştir. Müştâk Baba ve Kuddûsî Baba'nın yaşadığı 18. yüzyılın ikinci yarısı ile 19. yüzyılın ilk yarısı, Osmanlı Devleti için siyâsî, iktisâdî, ictimâî ve askerî alanlarda oldukça zorlu geçen bir dönemdir. Dolayısıyla her iki mutasavvıfımızın memlekette yaşanan çözülme ve gerileme döneminin olumsuzluklarından etkilenmiş olmaları muhtemeldir. Osmanlı toplumunda yaşantılarıyla ve nasihatleriyle etkili olan bu zâtların geniş çaplı çözümlere mâni oldukları söylenebilir.

Aralarında on yaş fark olan her iki isim, dönemlerinde yaşanan sıkıntılara duyarsız kalmayarak üzerlerine düşen cihad vazifelerini seve seve yerine getirmiştir. Nitekim her ikisi de Osmanlı Devleti'nin siyasî yönden sıkıntılı geçen zamanlarında bizzat harbe iştirak ederek, vatanın kurtuluşuna destek olmuştur. Meselâ Ahmed Kuddûsî, 1222/1807 ve 1225/1810 yıllarında cereyan eden Osmanlı Rus savaşlarına katılmıştır. Müştâk Baba ise Mısır üzerine

¹³⁸ Ahmed Kuddûsî, *Dîvân-ı Kuddûsî*, 206.

yürüyen Sadrazam Yûsuf Ziyâ Paşa'nın (ö.1233/1818) maiyetindeki gazaya katılmış, bu münasebetle Mısır, Kudüs ve Şam'da bulunmuştur.

Her iki isim savaş, kıtlık gibi güçlüklerin yanı sıra halktan gelen birtakım eza ve cefaya tahammül göstermiştir. Bu anlamda Ahmed Kuddûsî, insanların kendisine verdiği meşakkatten dolayı, memleketinde uzun yıllar uzlet hayatı yaşamak zorunda kalmıştır. Müştâk Baba ise kendisini çekemeyen bir grubun saldırısına uğramış ve seccadesinin üzerinde boğularak şehid edilmiştir. Bütün bunlarla birlikte her iki mutasavvıfımız mukâyese edildiğinde birbirinden ayrıldıkları yönler de vardır. Meselâ Müştâk Baba, mûsikî eğitimi almış olmasıyla ve ebced hesabıyla Ankara'nın başkent olacağını bildirmesiyle Kuddûsî Baba'dan ayrılır. Bununla birlikte Kuddûsî Baba, her ne kadar mûsikî ile ilgilenmemiş olsa da büyük bir ustalıkla kaleme aldığı şiirleri sonraki dönemlerde bestelenmiştir. Müştâk Baba'nın âilesi Hakkârî'den Bitlis'e, Kuddûsî Baba'nın âilesi ise Maraş'tan Niğde'ye göç etmiştir. Toplumsal düşünce birikimimizi oluşturan bu iki önemli ismin, pek çok noktada hayatlarında benzeyen tarafların olması oldukça dikkat çekicidir. Bunun en önemli nedeni, aynı dönemde yaşamaları ve aynı dünya görüşüne sahip olmalarıdır.

Hemen her şeyin yalnızca madde planında değer kazandığı günümüzde, insanlar arasında muhabbete dayalı dayanışma ve kaynaşma ancak sevginin ilâhî yönünün ortaya konulmasıyla mümkün olabilir. Bu anlamda tarihimizde ilâhî aşka dair söylemleriyle öne çıkan Müştâk Baba ve Kuddûsî Baba gibi zevâtı daha yakından tanımaya ihtiyaç vardır. Bilindiği üzere Müştâk Baba ve Kuddûsî Baba'nın en önemli özelliği aşk ehli kişilikleridir. Onlar aşka dair terennümlerini Türkçe, Arapça ve Farsça şiirlerinin yer aldığı Dîvân'larında dile getirmiştir.

Dîvân'ların uslûbu karşılaştırıldığında Müştâk Baba'nın dilinin daha sanatlı ve ağır olduğu görülmektedir. Fakat yer yer sade ifadeyle kaleme alınan şiirler de bulunmaktadır. Bununla birlikte her iki mutasavvıf şâirimizin hem aruz hem de hece veznini ustalıkla kullandıkları anlaşılmaktadır. Aşk ehli olan her iki isim, bir aşk insanı olan Mevlânâ'nın en kalbî bağlılarındadır. Nitekim her iki zâtın ilâhî aşka dair hissiyatlarında Mevlânâ'nın etkisinde kaldıkları görülmektedir. Bu anlamda her ikisi de mânâ âleminde feyiz aldıkları Mevlânâ'yı ziyaret etmek üzere Konya'ya gitmiştir. Anadolu tasavvuf tarihinin önemli şahsiyetleri arasında olan Müştâk Baba ve Kuddûsî Baba, hâl ehli kişilikleriyle, tasavvufî düşünceleriyle, kaleme aldıkları eserleriyle, topluma yönelik ilim irfân faaliyetleriyle, Kur'ân ve sünnet merkezli yaşam tarzlarıyla oldukça faal bir ömür sürdürdükleri anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akot, Bülent. *Müşâtık-ı Bitlisî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Aykut, Said. "Ahmed Kuddûsî (1265/1849)". *Sahâbe'den Günümüze Allah Dostları*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1996.
- Bursalı Mehmed Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Cumhuriyet'in 50. Yılında Bitlis 1973 İl Yıllığı*. Bitlis: Bitlis Valiliği, 1973.
- Çiftçi, Cemil. *Maktul Şâirler*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Develioğlu, Abdullah. *Büyük İnsanlar (Üç bin Türk ve İslâm Müellifi)*. İstanbul: Yaylacılık Matbaası, 1973.
- Dikici, Recep. *Saçaklızâde ve Osmanlı Dönemi Maraşlı Âlimler*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.
- Doğan, Ahmet. *Kuddûsî Divânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
- Gündoğdu, Mehmet Kemâl. *Müşâtık Baba(Dîvân)*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Haksever, Ahmet Cahit. "Bir Dinî Tecrübe Çeşidi Olarak Üveysiliğin Epistemik Değeri: Turhal Şeyhi Mustafa Efendi Örneği". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu Bildirileri(Tokat, 25-26 Eylül 2014)*. Ed. Ali Açık. 3: 37-46. Tokat: Bildiriler, 2015.
- Haksever, Ahmet Cahit. "Turhallı Mustafa Efendi ve Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 13/5 (Temmuz- Aralık 2004): 363-381.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü's-sâirîn*. Trc. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Hucvirî, Ebü'l-Hasan Ali b. Osmân. *Keşfü'l-Mahcûb*. Thk. İ'sâd Abdülhâdî Kındîl (Kahire: el-Meclisü'l-'Alâ li's-Sakâfeti, 2007.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l- Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İnal, İbnü'l-Emin Mahmud Kemâl. *Son Asır Türk Şairleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî. *et-Taarruf*. Thk. Ahmed Şemseddin. Beyrût: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Sûfî ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1964.
- Köksal, Mustafa Âsım. *Hak Âşık'ı Büyük Mürşid Ahmed Kuddûsî (k.s)*. Haz. A. Cüneyd Köksal. İstanbul: Köksal Yayıncılık, 2001.
- Kuddûsî, Ahmed. *Dîvân-ı Kuddûsî*. 2. Baskı. Dersâdet: Mahmûd Bey Matbaası, 1326.
- Kuddûsî, Ahmed. *Hazînetü'l-esrâr ve ganîmetü'l-ibrâr*. Trc. Hüseyin Sunar. İstanbul: Hasret Matbaacılık, 2008.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Thk. Abdülhalim Mahmûd, Mahmud İbnü's-Şerîf. Kâhire: Matâbiu' Müesseti Dâru's-Şa'b, 1989.

- Kuyumcu, Fehmi. *Kuddûsî Dîvânı*. Ankara: Gaye Matbaacılık, 1982.
- Müşâtâk Baba. *Dîvân-ı Müştâk Baba*. İstanbul: Takvimhâne-i Âmire, 1264/1864.
- Özdamar, Mustafa. *Kuddûsî*. İstanbul: Kırkkandil Yayınları, 2003.
- Özkuş, Mustafa. *Dîvân-ı Müştâk Baba Hayâtı ve Eserleri*. İstanbul: Kadioğlu Matbaası, 1972.
- Özmel, İsmail. *Dünden Bugüne Niğdeli Şâirler*. Niğde: Niğde Valiliği Yayınları, 1990.
- Safer Baba. *Istilahât-ı sofîyye fi vatan-ı asliyye Tasavvuf Terimleri*. İstanbul: Ketan Yayınları, 1998.
- Seccâdî, Seyyid Câfer. *Ferheng-i istilahât ve tabirât-ı irfânî-Tasavvuf ve İrfân Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308.
- Tavşancioğlu, Ali. *Niğdeli Dîvân Şâirleri*. Yozgat: Kün Yayıncılık, 2012.
- Tenik, Ali. *Ahmed Kuddûsî (İbnülmerâşî)*. Kahramanmaraş: Öncü Basımevi, 2011.
- Uludağ Süleyman-Köksal, Mustafa Âsım. "Kuddûsî Ahmed Efendi". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 26: 315-316. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Uludağ, Süleyman. "Aşk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 11-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i evliyâ-yı ebrâr fi şerh-i esmâr-ı esrâr*. Yazma Bağışlar, 2305-2309, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Tasavvuf Meseleleri*. İstanbul: Erkâm Yayınları, 1997.

MANEVİ BAKIMI DESTEKLEYİCİ BİR UYGULAMA: MÜZİK TERAPİ

AN APPLICATION SUPPORTING SPIRITUAL CARE: MUSIC THERAPY

NECMİ KARSLI

Dr. Öğr. Üyesi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Asst. Prof., Karadeniz Technical University, Faculty of Theology, Department of Philosophical and
Religious Sciences

necmikarsli@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-2975-9307

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
2 Ocak 2019	2 January 2019
Kabul Tarihi	Date Accepted
26 Mart 2019	26 March 2019
Yayın Tarihi	Date Published
Haziran 2019	June 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
DOI	
https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.506665	

Atf/Cite as

Karslı, Necmi. "Manevi Bakımı Destekleyici Bir Uygulama: Müzik Terapi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 18/35 (Haziran-June 2019): 259-286.

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.506665>

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

<http://dergipark.gov.tr/hititilahiyat>

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University,
Çorum, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. CC BY-NC-ND 4.0

Manevi Bakımı Destekleyici Bir Uygulama: Müzik Terapi

An Application Supporting Spiritual Care: Music Therapy

Abstract

Music, which has the power to miraculously affect the emotions, thoughts and behaviors of human beings, has been used for treatment in different geographies and cultures from ancient times until today. Music therapy and spiritual care have similar characteristics in terms of applied individuals and purposes. Therefore, the use of these applications with similar aims in the physical and spiritual treatment of individuals with serious health problems is important in terms of enabling a holistic treatment. While music therapy is a very important supportive application in relieving, comforting and treating the elderly and patients in spiritual care services, it is not possible to say that music therapy is applied at an adequate level in our country. In this study, the historical background of the phenomenon of music, the approaches of the divine and worldly religions to music, the use of secular or religious music in health care and spiritual care activities in the world and the effects on psychological/physical health were discussed. The aim of this study was to raise awareness of the importance of the use of music in the new emerging spiritual care services in Turkey.

Keywords: Religion Psychology, Music Therapy, Religion, Spirituality, Health

Summary

Music has been used for healing in many cultures from the ancient times to the present. Music has the ability to create unusual states of consciousness or cause changes on the listening people. Making music or just listening can take the individual from his / her environment and move them into other areas of existence. In Christianity, Judaism, Hinduism, Buddhism and Islam, music is used in religious rituals and rituals in different ways such as divine singing, reading of the scriptures and playing instrumental music. Music therapy, which emerged in USA as a science and professional practice in the university in the 1940s, rapidly spread and developed to other parts of the world, especially in Europe in the following years. Today, music therapy in the West has a 2-4 year undergraduate / graduate level education program and has become a profession branch in hospitals, hospice, clinics and schools. In Turkey has been made legal arrangements on music therapy for the first time in 2014 and already some universities have a certified music therapy training program. Music therapy is a health-oriented, knowledge-based, organized and planned practice that has special needs, centering the relationship between patient and therapist. Music therapy can be applied to individuals of all ages in many different institutions such as schools, hospitals, nursing homes. There are physiological psychosocial, cognitive and spiritual goals that are aimed at reaching music therapy. These aims are to realize personal change in general, to facilitate interpersonal relations, to support development, to contribute to self-realization and to help the individual to socialize. There are different approaches to music therapy. These approaches; Guided Image and Music, Analytic Music Therapy, Creative Music Therapy, Benenzon Music Therapy and Behavioral Music Therapy. There are different applications in the form of improvisational music, singing / singing, playing instrument, writing and listening in music therapy. The psychological and physical health status, interests, needs and abilities of the patient are

considered in the application of these. Music therapy is used in the treatment of cancer, heart disease, autism, psychological diseases, multiple sclerosis, speech disorders and many other diseases.

Spiritual care is spiritual-oriented support services for sick and elderly individuals who are near death due to serious health problems. In spiritual care services, trust, hope, commitment to life and feelings of forgiveness are supported. Spiritual care services include spiritual support not only for the elderly and the patients but also for the survivors after traumatic events such as accidents, disasters or terrorist incidents. Music therapy is an approach that cannot be limited to a single model, order and purpose, practitioner, or training program. At the same time, music therapy is aimed at reaching a number of spiritual goals such as individual transformation, vital meaning and purpose, identity, faith, commitment to others and God. Therefore, music therapy is related to spiritual care as well as to other disciplines such as education, health and psychology. In spiritual counseling, it is aimed to provide the individuals with psychological and physical health problems to be comforted, to be relieved, to find their meaning in their suffering and to gain positive feelings and behaviors such as trust, hope and patience by freeing them from the effects of negative emotions. In music therapy, it is aimed to relieve the suffering of the same target group, to socialize by isolating from isolation, to increase communication, to relieve, to forgive, to increase the productivity and hope. Therefore, it can be said that the aims of spiritual care services and music therapy overlap each other. Both spiritual care and music therapy are an important goal in helping to find meaning in the troubles. In spiritual care, diseases and other distressing events are helped to find meaningful meanings beyond the life of the world. In music therapy, it is possible to gain a sense of meaning through various musical experiences. In many studies we have included in the article, it has been determined that music makes many positive contributions to treatment of individuals suffering from various physical and psychological diseases in terms of treatment, comfort, rehabilitation, stress and pain management, relaxation, socialization, loyalty and communication. Music also plays a supporting role in the spiritual care activities by removing the negative mood experienced during the treatment process, giving positive emotions, giving spiritual experiences, helping to find meaning for suffering. Therefore, in the treatment of physiological and psychological diseases of individuals, the use of spiritual care and music therapy applications is important in order to provide a holistic treatment. Unfortunately, it is not possible to say that music therapy is applied at an adequate level in our country. In this context, courses on the use of music can be taught in medical schools and spiritual counseling training programs. Thus, awareness of the importance of music in the process of physical and spiritual treatment of sick individuals may occur.

Öz

İnsanoğlunun duygu, düşünce ve davranışlarını mucizevi bir şekilde etkileme gücüne sahip olan müzik, eski çağlardan günümüze kadar farklı coğrafya ve kültürlerde tedavi amacıyla kullanılmıştır. Müzik terapi ve manevi bakım hedef kitlesi ve amaçları açısından benzer özelliklere sahiptir. Bu nedenle ciddi sağlık sorunlarına sahip bireylerin maddi ve manevi tedavilerinde benzer amaçlara sahip bu uygulamaların birlikte kullanılması bütüncül

bir tedaviye olanak sağlaması açısından önem arz etmektedir. Müzik terapi manevi bakım hizmetlerinde yaşlı ve hastaların, rahatlatılması, teskin ve tedavi edilmesinde çok önemli destekleyici bir uygulama olmakla birlikte, ülkemizde müzik terapinin yeterli seviyede uygulandığını söylemek mümkün değildir. Bu çalışmada müzik olgusunun tarihsel arka planı, ilahi ve dünyevi dinlerin müziğe yönelik yaklaşımları, seküler veya dini müziğin dünyadaki sağlık hizmetleri ve manevi bakım faaliyetlerindeki kullanımı ve psikolojik/bedensel sağlığa olan etkileri ele alınmıştır. Çalışmada çeşitli bedensel ve psikolojik hastalıkların tedavisinde olumlu katkılar sağladığı tespit edilmiş olan müziğin ülkemizde yeni yeni gelişmekte olan manevi bakım hizmetlerinde kullanımının önemine dair farkındalığın oluşturulması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Müzik Terapi, Din, Maneviyat, Sağlık

GİRİŞ

İnsanlığın en eski sözsüz iletişim ve ifade araçlarından birisi olan müzik düzenli ses ve titreşimlerden meydana gelen bir enerjidir aynı zamanda müzik belirli fiziksel ve akustik özelliklerinden ötürü güçlü bir iyileştirici araçtır. Bundan dolayı birtakım yetersizlikleri bulunan bireylerin yaşam kalitesini artırma ve bağımsızlık duygularını geliştirmede kullanılmaktadır. Yapılan pek çok çalışmada dini veya dini olmayan müzik dinleme ile beden ve ruh sağlığı ve mutluluk arasında pozitif ilişkiler tespit edilmiştir.¹ İnsanoğlunun dışarıdan gözlenebilen dışsal yönünün yanında dışarıdan gözlemlenemeyen ve anlatılamayan içsel manevi bir dünyası bulunmaktadır. Müzik bireyin bu içsel dünyasına ulaşmayı sağlayan bir köprü görevi ifa etmektedir. Müzik tecrübesinin fiziksel, duygusal, zihinsel, ilişkisel ve manevi yönü bulunmakta ve bunların her birisinin ayrı bir tedavi potansiyeli bulunmaktadır. Örneğin müziğin ilişkisel yönü ile ilgili olarak birlikte enstrüman çalma veya birlikte doğaçlama şarkı söyleme aktiviteleri sosyal eylem gerektirmektedir. Bu sosyal aktiviteler grup bağlılığını ve sosyal etkileşimi artırarak, grup içi sosyal destek sağlayarak birey üzerinde pozitif etkilere yol açmaktadır. Duygusal yönü ise bireyin geçmiş tecrübelerini veya anılarını hatırlatması ile ilgilidir. Müzik terapi Batı'da hastane, okul, klinik gibi farklı alanlarda planlı ve programlı olarak yaklaşık bir asırdır uygulanmakla birlikte ülkemizde sadece sağlık alanında bile yeterli seviyede müzik terapi uygulamasının olduğunu söylemek mümkün değildir. Çiğerci ve arkadaşlarının yaptıkları çalışmada Sağlık Profesyonellerinin %68,0'inin "müzik terapi" uygulamasını bildiği, hemşirelerin %98,1'inin ve doktorların %98,2'sinin müzik terapiye ilişkin herhangi bir eğitim almadığı belirlenmiştir.² Literatürde müzik terapi üzerine oldukça fazla çalışma bulunmakla birlikte, manevi bakım hizmetlerinde müziğin kullanımına dair çok az çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmada fizyolojik ve psikolojik hastalıkların tedavisinde

¹ Jungup Lee - Bruce A. Thyer, "Does Music Therapy Improve Mental Health in Adults? A Review", *Journal of Human Behavior in the Social Environment* 23/5 (Temmuz 2013): 591; Neal Krause - R. David Hayward, "Hayatın Son Döneminde Dini Müzik Ve Sağlık: Boylamsal Bir Araştırma", trc. Necmi Karlı, *Bilimname* 29/2 (2015): 339-363; Aliza K. Llovet, "Meta-analysis of Specific Music Therapy Measures and Their Implications for the Health Care System", *The Health Care Manager* 36/1 (Mart 2017): 60.

² Yeliz Çiğerci v.dğr., "Tamamlayıcı Bakım Ve Alternatif Tedavi Yöntemi Olan Müzik Terapiye İlişkin Sağlık Profesyonellerinin Görüşleri", *Akademik Müzik Araştırmaları Dergisi* 2/4 (15 Haziran 2016): 388.

müziğin olumlu katkısını ortaya koymak suretiyle ülkemizde yeni gelişmekte olan manevi bakım hizmetlerinde farklı uygulama şekilleri olan müzik terapi kullanımının önemine dair farkındalığın oluşturulması amaçlanmıştır.

1. MÜZİKLE TEDAVİNİN TARİHİ

Şifa amacıyla müziğin kullanımı çok eski zamanlara kadar gitmektedir Antik Mısır ve Yunandan günümüze değin pek çok kültürde müzik şaman veya büyücü doktorlar tarafından şifa amacıyla kullanılmıştır. Karşılaştırmalı antropolojik araştırmalarda Sibirya'dan, Kuzey Amerika, Endonezya, Avusturalya, Orta Asya ve Güney Amerika'ya kadar pek çok coğrafyada benzer müzikle iyileştirme geleneklerinin olduğu tespit edilmiştir.³ İlkel zamanlarda hücre dejenerasyonu, bakteri ve virüs gibi kavramlar henüz insanlar tarafından bilinmediği için pek çok hastalığın sebebi anlaşılamiyor ve bu hastalıklar ölümlerin öfkeli ruhlarının veya bir düşmanın kötü büyüünün neden olduğu doğaüstü kaynaklı bir şey olarak görülüyordu. Bu hastalıklardan kurtulmak için ise büyüü tekniklere başvuruluyordu. İlkel zamanlardaki pek çok müzik aleti büyü amacıyla, özellikle de öteki dünyadan ölmüşlerin ruhlarını çağırarak için kullanılıyordu.⁴

Orta çağ İslami tıbbında müzikle tedaviye hem teorik hem de pratik olarak çok fazla önem atfedilmiştir.⁵ 16. yüzyılda yaşamış ünlü ama Doktor Davud el Antaki "el Tezkire" isimli tıp ansiklopedisinde Müzik Risalesi'ne geniş yer vermiştir. Antaki, müzik risalesinde sekiz ritmik makamı tıbbi uygulamalar için kullanmış ve her birisinin neden olduğu etkiyi isimlendirmiştir. Belirli tıbbi özellikleri bazı özel müzik makamlarına atfetmiştir. Antaki'ye göre rast makamı kısmi felç için yararlıdır, iraq makamı ise beyin hastalıkları, baş dönmesi, akciğer zarı iltihabı ve boğuntu gibi rahatsızlıkların tedavisine iyi gelmektedir.⁶ İranlı Sufi Ali bin Osman al Hucviri "Kashf al Mahjub" isimli eserinde müziğin dergâha yeni giren kişinin algısını kaybetmesine hatta ölmesine sebep olabilen karşı konulmaz etkisine değinmiştir. Eserinde Rum (Byzantium) hastanelerinde "angalyun" isimli telli bir çalgıya benzeyen harika bir müzik aleti kullanıldığından bahsetmiştir. O'na göre hastalar haftada iki gün hastaneye getirilir ve angalyun dinlemeye zorlanır, mustarip onulan hastalıkla orantılı olacak süre zarfında alet çalınır sonra hastalar götürülürdü. Cinayet işleme arzusu olan kişiler bu arzuları yok oluncaya kadar hastanede tutulur ve angalyun dinletilirdi.⁷ Farabi sesleri çok yüksek, doğal olmayan ve sağırlaştırıcı sesler şeklinde sınıflandırmış ve onların etkilerinin tedavi edici veya zehirleyici olabileceğini belirtmiştir. Farabi eserinde bu tür rahatsız edici sesler çıkaran müzik aletlerinin bir Mısır ve Bizans kralı tarafından icat edildiğini ve savaşlarda kullanıldığını yazmıştır.⁸ Sultan

³ Gary Ansdell, *How music helps in music therapy and everyday life* (Farnham, Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2014), 13.

⁴ Peregrine Horden, ed., *Music as medicine: the history of music therapy since antiquity* (Aldershot; Brookfield, USA: Ashgate, 2000), 51.

⁵ Horden, *Music as Medicine*, 46.

⁶ Amon Shiloah, "Jewish and Müslim Traditions of Music Therapy", *Music as Medicine*, ed. Pregerine Horden (New York: Routledge, 2016), 73.

⁷ Ali bin Usman Al-Hujwiri, *Kashf Al-Mahjub* (Lahore: Zia-ul-Quran Publications, 2001), 512.

⁸ Shiloah, "Jewish and Müslim Traditions of Music Therapy", 74.

Mansur tarafından 13. Yüzyılda Kahire’de yaptırılan Mansuri Hastanesi’de müzisyenler topluluğu her gün hastaneye gelir ve hastaları eğlendirirdi. Hastanede uykusuzluktan mustarip olan hastalar ayrı bir salona yerleştirilir ve onlara ahenkli müzikler dinletilir ve usta hikâye anlatıcılar tarafından hikâyeler anlatılırdı. Hastaların ruh sağlığı iyileşmeye başladığında diğerlerinden ayrılır, yararı dokunsun diye dans ve çeşitli komediler sahnelenirdi.⁹ Osmanlı döneminde de hastanelerde tedavi amaçlı olarak müzik kullanılmıştır. Evliya Çelebi 1648’de Şam’da ki Nur-ad Din Şifahanesi’ni ziyaret etmiş, hastanede günde üç defa müzik konseri verildiğini tespit etmiştir. Yine Evliya Çelebi 1651’de Edirne’de II. Beyazid tarafından yaptırılan bir akıl hastanesini ziyaret etmiş ve üç şarkıcı ve yedi müzisyenin hastaneye haftada üç defa geldiğini, altı farklı melodi çaldıklarını ve akıl hastalarının bu müzik ziyafetinden ötürü rahatladıklarını belirtmiştir.¹⁰ İbni Sina Kitabü’ş Şifa isimli eserinde “en etkili tedavi yolları hastanın zihinsel ve manevi güçlerini artırmak, hastalığıyla daha iyi mücadele etmesi konusunda hastayı cesaretlendirmek, güzel bir ortamda tedavi yapmak, hastaya en iyi müzikleri dinletmek ve sevdiği insanlarla birlikte olmasını sağlamaktır” demiştir. İbni Sina müziğin hastaya tedavi sürecinde güçlü bir moral desteği sağladığını belirtmiştir. Divriği’de ki Darüşşifa’da ilaçla tedavi edilemeyen hastalar soğuk su içerisinde sıcak melodiler ve sıcak su içerisinde soğuk melodiler kullanılarak müzikle tedavi edilmeye çalışılırdı. Müzik terapisi esnasında pulsatif ritmin artırıldığı veya azaltıldığı çeşitli melodiler kullanılırdı.¹¹

Eski zamanlarda müzik zihinsel sükûnete ve bedensel sağlığa kavuşmada önemli görülmüş ve iyileşmedeki pratik faydasından ötürü kullanılmış olmakla birlikte modern müzik terapi uygulamalarının tıbbi temeli 19. Yüzyılda yapılan çalışmalara dayanmaktadır. Müzik terapi 1940’larda Amerika’da üniversitede bir bilim dalı ve mesleki bir uygulama olarak ortaya çıkmıştır. Başlangıçta sadece birkaç kurstan ibaret olan müzik terapi eğitimi 60’lı yıllara gelindiğinde hızlı bir gelişme göstermiş ve 4-5 yıllık programlar halinde gelmiştir.¹² Müzik terapi Amerika’da ortaya çıkışından yirmi yıl sonra Avrupa, Güney Amerika ve Avusturalya’da çığır açmıştır. 60 ve 70’li yıllarda modern müzik terapisi yoluyla müzik ve sağlık arasında teorik ve pratik açıdan ilişki kurma girişimleri olmuş, 1960 ile 2000 yılları arasında ise müzik terapi bir uygulama, disiplin ve meslek olarak uluslararası olarak istikrar kazanmaya başlamıştır. Günümüzde müzik terapi çok sayıda ülkede gelişmekte ve kurumsallaşmaktadır. Müzik terapistler ise müzik terapi alanında lisansüstü düzeyde profesyonel eğitim almış yetenekli müzisyenlerdir ve hastane, sosyal bakım ve özel eğitim kurumlarında hizmet vermektedirler.¹³ Ülkemizde 27 Ekim 2014 tarihli ve 29158 sayılı Resmî Gazete’de yayınlanan Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları Yönetmeliği ile müzik

⁹ Horden, *Music as Medicine*, 75.

¹⁰ Horden, *Music as Medicine*, 75.

¹¹ Selim Bedri Benek v.dğr., “An example for the application of music therapy in the medical history: Divriği Darüşşifa”, *Acta Medica Anatolia* 3/2 (02 Mayıs 2015): 64.

¹² Karen D. Goodman, *Music therapy education and training: from theory to practice* (Springfield, Ill: Charles C. Thomas, 2011), 22.

¹³ Brynjulf Stige, ed., *Where music helps: community music therapy in action and reflection* (Farnham, England ; Burlington, VT: Ashgate, 2010), 5; Ansdell, *How music helps in music therapy and everyday life*, 15.

terapi alanında ilk yasal düzenleme gerçekleşmiştir. 2016 yılında ise Sağlık Bakanlığı tarafından ilk müzik terapist sertifikaları verilmeye başlanmıştır. Hali hazırda ülkemizde Uygulamalı Müzik Terapistleri Derneği (UMDED), Üsküdar Üniversitesi, Hacettepe Üniversitesi, İstanbul Medipol Üniversitesi, Anadolu Üniversitesi'nde müzik terapiye yönelik eğitim programları yer almaktadır.

2. MÜZİK VE DİN

Dinlerin müziğe yönelik yaklaşımı o dinlere inanan ve inancını yaşam tarzı haline getiren bireylerin müziğe yönelik tutum ve davranışları üzerinde etkisi bulunmaktadır. Bundan ötürü bu kısımda dinlerin müzik olgusuna yaklaşımları ele alınmıştır. Hristiyanlık inancı ile müzik arasında güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Hristiyanlık'ta inananlar arasında birliktelik duygusunu paylaşmak ve Tanrı ile iletişim kurma aracı olarak kullanılan müzik ve ilahiler dini hayatın önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Aletsel müzik ve ilahiler, kilise ibadetlerinde, dini hizmetlerde, seküler törenlerde, savaşlarda özel bir dua, Tanrı'ya şükür ve övgü sunmanın bir aracı olarak kullanılmaktadır.¹⁴ New Testament'te çok sayıda ilahi örnekleri bulunmaktadır. Bunlardan birisi Paul ve Silas'ın Thyatira'da hapiste iken söyledikleri ilahi hakkında ki şu beyittir. "Gece yarısı Paul ve Silas Tanrı'ya dua ediyor ve ilahi söylüyor, mahkûmlar da onları dinliyorlardı. Ansızın hapisanenin temellerini sarsacak derecede şiddetli bir deprem meydana geldi. Derhal kapılar açıldı ve prangalar çözüldü" (Acts 16/25-6). Hristiyan Kutsal Metinlerde müzikle ilgili pek çok beyit olmakla birlikte müziğin insan hayatında nasıl yer alması gerektiği, değişik müzik türlerini nasıl değerlendirileceği, neyin iyi müzik olduğu gibi sorulara cevap ver almamaktadır.¹⁵

Yahudilikte de müziğe büyük önem atfedilmektedir. Yahudi Kutsal metinlerinde şarkı söyleme kelimesinin 309 defa kullanılarak en çok tekrar edilen kelimelerden birisi olması Yahudilikte müziğe atfedilen önemi açıkça göstermektedir.¹⁶ Örneğin "şarkının olduğu yerde mutlaka bir dua eden olacaktır" (Devarim Rabba 80/2), "Melekler yalnız İsrail aşağıda şarkı söylediğinde yukarıdan şarkı söylerler" (Hullin 91b). Tevrat'ta temel olarak bilgelik, davranışsal rehberlik, kutsalın doğasını açıklama ve Yahudi toplumun eski tarihi aydınlatma gibi konular yer almaktadır. Bu konulardan herhangi birisi müzik ile kesiştiğinde müzik metnin için de yer almıştır. Tevrat'ta müzikle ilgili olaylar ayrı ayrı ele alındığında Yahudilerin müziği kutlamak için (Gen. 31/27), bağlılığı ifade etmek için (Exod. 15/1-21; 32/18), özel olayların ilanı için (Exod 19/16,20/18; Lev 23/24, 25/9; Num 29/1), mesaj iletmek için (Num 10/1-10, 31/6), çalışmaya eşlik etmesi için (Num 21/17), ahlaki bir öğüt vermek ve tarihsel bir bilgiyi iletmek için (Deut. 32/1-43, 33/1-29) kullandıkları görülmektedir. Bu bilgilerden yola çıkarak

¹⁴ Don Cusic, *The sound of light: a history of gospel and Christian music*, 1st ed. Hal Leonard (Milwaukee, WI: Hal Leonard, 2002), 1-5.

¹⁵ Jeremy Begbie, *Resounding truth: Christian wisdom in the world of music* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007), 59.

¹⁶ Jonathan L. Friedmann, ed., *Music in Jewish thought: selected writings, 1890-1920* (Jefferson, N.C: McFarland, 2009), 25.

Yahudilikte müziğin sonradan akla gelen bir fikir veya bir süs olarak değil, özel amaçlara ulaşmak için bir araç olarak kullanıldığı söylenebilir.¹⁷

Asya kıtası ve dünyanın değişik bölgelerinde gelişmiş 2500 yılın üzerinde bir geçmişi olan Budizm'in değişik dönemlerde müziğe karşı farklı yaklaşımlar olmuştur. Çin'de Theravada öğretisi egemen olduğu M.S. 500'lü yıllarda enstrümantal müziğe karşı olumsuz bir tutum sergilenip, sadece ilahi söylemek onaylanırken, Maháyana öğretisi Çin'e girdiğinde müziğe karşı tamamıyla farklı bir tutum sergilenmiş, müzik onaylanmış ve desteklenmiştir.¹⁸ Bununla birlikte her iki geleneğe de insan sesi Budist ritüellerinin uygulanmasında önemli ve gerekli olarak görülmüştür. Budizm'de ilahiler sıklıkla bir çalgı aleti eşliğinde söylenmekte, ritim ve vurguyu sağlamak için çan, zil, davul, boynuz ve diğer müzik aletleri kullanılmaktadır.¹⁹ Budist manevi geleneğinin içinde bütünleşmiş olan müzik, şiir, heykel ve resim gibi sanatlar sadece dini propaganda aracı olarak değil aynı zamanda yoğunlaşma, derin düşünme objeleri olarak ve yüksek bilince ulaşmada etkili araçlar olarak kullanılmaktadır.²⁰

Hinduizm'de müzik ve ilahiler Hindu Kutsal metinlerinde çokça yer almakta, ruhani güç ve coşkunun kaynağı olarak görülmektedir. Hindu ritüellerinde ve dini pratiklerinde Sanskritçe olarak kendine has ritmik bir vezinle söylenmekte olan Mantra (meditasyonda odaklanmaya yardım etmesi için tekrar edilen ses veya kelime) ses yapısına bürünmüş mistik bir enerji ve Tanrı'ya yakarış olarak kabul edilmektedir.²¹ Hindu dini ekollerinin pek çoğunun kurucusu müzikle ilgilenmiş, diğer taraftan tüm Hindu müzik tarzlarının kurucu ve öğreticileri de doğrudan dinle ilişkili olmuştur. Eski Hint müzikleri kutsal kabul edilmekte ve iyi müzisyenler ses ve çalgılarının büyüsü ile dinleyenlere ilahi bir tecrübe yaşattıkları düşünüldüğü için kutsal bir şekilde muamele görmekte hatta azizler kadar saygı görmektedirler.²² Hinduizm'de ilahi kaynaklı olarak görülen müzik her zaman Hindu tanrı ve tanrıçaları ve onlarla ilgili mitolojik hikâyelerin ayrılmaz bir parçası olan karakterlerle özdeşleştirilmiştir. Tanrıca Sarasvati bir elinde vina (bir müzik aleti) ile tasvir edilmekte, müziğin ilahi koruyucusu olduğuna inanılmakta ve tüm Hindistan'da müzik öğretmenlerinden ve öğrencilerinden saygı görmektedir. Sama-Veda'danın Hindu müzik içeriğini şekillendiren Yaratıcı Tanrı Brahma, Sarasvati ile birlikte el zili çalıyor şekilde, en yüce Tanrısal varlık Vaishnava büyük deniz kabuğuna üflüyor ve flüt çalıyor şeklinde resmedilmektedir.²³

¹⁷ Jonathan L. Friedmann, *Music in the Hebrew Bible: understanding references in the Torah, Nevi'im and Ketuvim* (Jefferson, North Carolina: McFarland & Company, Inc., Publishers, 2013), 59.

¹⁸ Bo Lawergren, "Music in the Buddhist and pre-Buddhist worlds", *History of Civilizations of Central Asia*, vol.4, p.2, ed. C. E. Bosworth (Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1999), 585.

¹⁹ George J. Tanabe, *Encyclopedia of Buddhism*, vol. 1, ed. Robert E. Buswell (New York: Mac Millan 2003), 138-139.

²⁰ P. V. Bapat, *2500 Years of Buddhism* (New Delhi: The Publications Division Ministry Of Information And Broadcasting Government of India, 1956), 451.

²¹ Suzanne B. Hanser, *Integrative health through music therapy: accompanying the journey from illness to wellness* (London: Palgrave Macmillan, 2016), 59.

²² Stephen P. Huyler, "The Experience, Approaching God" *The Life Of Hinduism*, ed. John Stratton Hawley- Vasudha Narayanan (Berkeley: University of California Press, 2006), 37.

²³ Guy Beck, *Sacred Sound: Experiencing Music in World Religions*, ed. Guy Beck (Ontario: Wilfrid Laurier Univ. Press 2006), 114-115.

Hindistan'ın kuzeyinde Hindu köy hekimleri tarafından müzik enerjiyi çekme, görünmeyen güçleri çağırma, yardım ve tedavi amacıyla kullanılmaktadır. Köy hekimlik uygulamalarının kökenleri antik Hindu mitolojisine, Hint mistisizmine ve yerel halk inanışlarına dayanmaktadır.²⁴

İslam'da müzik dinleme veya icra etmek belirli şartlar dâhilinde helal kabul edilmiştir. Genel prensip olarak inanan bireyi isyana, günaha, inkâra teşvik etmeyen tüm müzikler mubahtır. Müziğin aslı veya hakikati dışındaki birtakım sebeplerden dolayı yasaklanmış olması onun mutlak olarak mubah olmasına engel değildir.²⁵ Kur'an-ı Kerim'de müzik dinlemenin haram kılındığına dair bir ifade bulunmaktadır. Bununla birlikte Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Abbas, Cabir b. Abdullah, Mücahid, Sa-id b. Cübeyr Lokman suresindeki "İnsanlar arasında öyleleri vardır ki bilgisizlik yüzünden başkalarını Allah yolundan saptırmak ve o yolu eğlence vesilesi kılmak için eğlendirici sözleri alıp kullanırlar; işte bunları alçaltıcı bir azap bekliyor" (Lokman 31/6) ayetinde yer alan eğlendirici söz ifadesini müzik olarak anlamışlar ve müzik dinlemeyi haram kabul etmişlerdir.²⁶ Ancak ayet metninde yasaklanan şeyin Allah'ın yolundan uzaklaştıran sözler olduğu açıkça görülmektedir. Bu durumda kişiyi Allah'ın yolundan uzaklaştıran her şeyin müzik te dâhil olmak üzere haram olduğu, yine kişiyi Allah'ın yolundan uzaklaştırmayan her şeyin ise müzik te dâhil olmak üzere mubah olduğu söylenebilir. Ayrıca Hz. Muhammed "Nikâhı ilan ediniz. Onu mescitlerde yapınız. Nikâhta def çalınız" (Tirmizi "Nikâh" 6) buyurmuştur. İslam hukukunda azı haram olan şeyin çoğu da haramdır prensibi vardır. Dolayısıyla müzik eğer haram olsaydı nikâhta da buna izin verilmezdi. Gazali bu konuda "Müzik dinlemek haramdır demek Allah müzik dinleyen kişileri cezalandıracak demektir. Bu ise sırf akılla bilinebilecek bir husus değildir. Şu hâlde bu hususta naslara veya nasslara dayalı kıyaslara başvurmak gerekir. Eğer bu konuda nas ve nassa kıyas yoluyla ulaşılan doğru bir sonuç yoksa müzik dinlemenin haramlığı iddiası boşa çıkmış olur"²⁷ demiştir. İslam bir dinleme kültürüdür ve Kur'an-ı Kerim'de "Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun ki rahmete nâil olasınız" (el-A'raf 7/204) buyurulmaktadır. Kur'an-ı Kerim'i makam ile okumak dinleyenlerde haz, huşu, huzur duygularına yol açarak ilahi mesajın duygusal etkisini artırmaktadır. Hz. Muhammed Kur'an-ı Kerim'i teğanni boyutuna ulaşmayan namelerle ahenkli olarak okumayı teşvik etmiştir. (Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an" 19; "Tevhîd" 32; Ebû Dâvûd "Vitr" 20; İbn Mâce "İkâmetu's-salât" 176). Ayrıca tasavvufta müzik manevi gelişim ve mistik tecrübenin artırılması için bir araç olarak kullanılmaktadır.²⁸ Semazenler sema (dinleme) eşliğinde beden, kalp ve aklını bütünlüştürmek için bedenini döndürme şeklinde ritüel bir dans yapmaktadırlar. Ayrıca sufi zikirlerinde nefes, ses ve

²⁴ Patricia Moffitt Cook, "Sacred Music Therapy in North India". *The World Of Music* 39/1 (1997): 61-83.

²⁵ Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Musiki ve Sema* (Bursa: Uludağ Yayınları 1992), 189-294

²⁶ İmam Kurtubi, *el-Camiu li-Ahkâmî'l-Kur'an*, 13. Cilt, trc. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 2015), 515-516; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, Cilt 6 (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 2735

²⁷ İmam Gazali, *İhyau Ulumi'd- Din*, c.2, trc. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 681.

²⁸ Regula Qureshi, "Islam and Music", *Sacred Sound: Experiencing Music in World Religions*, ed. Guy L.Beck (Ontario: Wilfrid Laurier Univ. Press, 2006), 108.

hareketler ahenkli bir şekilde yapılmaktadır. Sufiler bu ahenk ve birliğin kendilerini Allah'a yaklaştırdığı düşünmektedirler.

Sonuç olarak incelemiş olduğumuz ilahi ve dünyevi dinlerde müziğe olumlu yaklaşıldığı ve müziğin dini hizmetlerde kullanıldığı görülmektedir. Dinlerde müziğin kullanımı insan sesi ile ilahi, dua, kutsal metin ve duaların nameli ve ritimli bir şekilde okunması veyahut birtakım müzik aletlerinin kullanımı şeklinde olmaktadır. Dinlerin müziğe yönelik olumlu yaklaşımı o dinlere inanan bireylerin müzikle tedavi uygulamasına yönelik tutumlarını da olumlu olarak etkilemektedir. Zira müziğin bütünüyle yasaklandığı bir inanca sahip olmak müzikle tedavi olmaya yönelik olumsuz tutum geliştirme ihtimalini barındırmaktadır.

3. MÜZİK TERAPİ

Amerikan Müzik Terapi Kurumu'na göre müzik terapi onaylı bir müzik terapi programını tamamlamış sertifikalı bir uzman tarafından tedavi edici ilişkiler içinde kişisel amaçlara ulaşmak için müziğin klinik ve bulgu temelli olarak kullanımudur.²⁹ Başka bir tanıma göre ise müzik terapi bireyin sosyal, duygusal, eğitimsel ve davranışsal gelişimini artırmak için müziğin işlevsel ve bilimsel olarak kullanımudur.³⁰ Müzik terapide müziğin gücü kullanarak bireyin beden ve ruh sağlığına yönelik olumlu etkiler meydana getirme amaçlanmaktadır. Müzik ve terapi şeklinde iki farklı disiplinin bir araya gelmesinden oluşan müzik terapi aynı zamanda sanat, sağlık, eğitim, psikoloji gibi alanları da kapsamaktadır.³¹ Müzik terapi sertifikalı bir terapist ve eğitilmiş bir müzisyen olan müzik terapistler tarafından okul, hastane, bakımevi gibi pek çok farklı kurumda 3 yaşından 84 yaşına kadar her yaşta bireye uygulanabilmektedir.

Müzik terapide teşhis, tedavi ve değerlendirme şeklinde üç temel aşama bulunmaktadır ve terapinin uygulanması belli bir süreç gerektirmektedir. Bu terapi süreci hem hasta hem de terapist için geliştirici, eğitici, sosyalleştirici, sanatsal, müzikal, yaratıcı ve bilimseldir. Doğaçlama müzik yapma, şarkı söyleme, söz yazma ve dinleme şeklinde dört farklı müzik tecrübesi vardır. Bu tecrübelerin her birisinin kendine has özellikleri, uygulama şekilleri ve tedavi etme potansiyeli bulunmaktadır. Örneğin, müzik dinlemenin doğaçlama müzik yapmaktan farklı bir uygulama şekli ve tedavi potansiyeli vardır. Doğaçlama müzik yapmanın da yazılmış bir şarkıyı söylemekten farklı uygulanma şekli ve potansiyeli bulunmaktadır.³² Bu dört müzik tecrübesi dört farklı müzik terapi uygulamasını ifade etmekte ve her birisinin farklı uygulama yolları bulunmaktadır. Müzik terapistler hastalarının ilgi ve ihtiyaçları doğrultusunda farklı müzik tecrübeleriyle ilgilenmelerini sağlayan çeşitli yöntemler kullanmaktadırlar. Örneğin, bu yöntemlerden doğaçlama şarkı sözü yazma ve şarkı söyleme yöntemi sayesinde terapist psikolojik sorunu olan hastasının duygu dünyasına kapı

²⁹ Suzanne B. Hanser, "Music Therapy in Cardiac Health Care: Current Issues in Research", *Cardiology in Review* 22/1 (2014): 37.

³⁰ Jane L. Barrow - Moore, *The Effects of Music Therapy on the Social Behavior of Children with Autism* (Submitted in Partial Fulfillment of the Master of Arts in Education College of Education, California State University, 2007), 11.

³¹ Kenneth E. Bruscia, *Defining music therapy*, 3rd ed (Gilsum, NH: Barcelona Publishers, 2014), 10.

³² Kenneth E. Bruscia, "A Working Definition", *Readings on Music Therapy Theory* (Gilsum: Barcelona Publishers, 2012), 262-266.

aralayabilir, farkında olmadığı veya anlatmak istemediği sorunun kaynağı hakkında ip uçları yakalayabilir. Psikolojik sorunlu hastalar genel olarak iki sebepten ötürü müzik terapiye başvurmaktadırlar. Birincisi müziğe ilgileri vardır veya ilgilendirilmişlerdir. İkincisi ise sözlü psikoterapi için uygun olmadıkları kanaatine varılmıştır. Bu tür hastalarla şarkı sözü yazma uygulaması yapılabilir. Şarkı sözü yazma yöntemi genellikle hastanın duygularını şarkı sözleri yoluyla dışa aktardığının gözlemlenmesi veya şarkı veya şiir yazma yeteneklerini geliştirmek isteyen hastalar için kullanılmaktadır.³³ Pek çok müzik yapma eyleminde farkı seviyelerde ani psikolojik ve fizyolojik duygular tecrübe edilmekte, bireyin farkındalığı artırılarak en geniş anlamda iletişim kanalları açılmaktadır. Müzik terapisinde terapist, hasta ve müzik arasındaki bir etkileşim gereklidir. Bu etkileşimde, gözlemlenebilen veya gözlemlenemeyen müzikli/müziksiz değişim süreci başlamakta ve devam etmektedir.³⁴ Müzik terapide ulaşılması hedeflenen belli başlı amaçlar bulunmaktadır. Bunlar; fizyolojik psiko-sosyal, bilişsel ve manevi amaçlar, bir de hastanın ailesi ve bakıcısına yönelik amaçlardır. Fizyolojik amaçlar, acı, heyecan ve nefes darlığı yönetimidir. Psiko-sosyal amaçlar, sözsüz iletişim ve duygu ifadesini artırmak, kaygı, yalnızlık ve depresyonu azaltmak, normalleşmeyi sağlamak, kimlik duygusunu korumak ve ölümden bahsetmektir. Bilişsel amaçlar, uyum sağlamayı artırma, çok algılı uyarılma sağlama ve tedaviyi kabulü artırmaktır. Manevi amaçlar, kendini ve diğerlerini affetmeyi sağlama, yaratıcılığı destekleme ve ümidi beslemektir. Aile ve bakıcılara yönelik amaçlar ise başa çıkma yeteneklerini desteklemek, iletişime ve duyguların ifadesine olanak tanımak, karmaşa çözümüne yardımcı olmak ve beklenen büyük üzüntü hakkında konuşmaktır.³⁵ Müzik terapinin en önemli amacı bireyin kendi gelişim ve değişimi ile etkin bir şekilde meşgul olmasını, müzik veya müzik dışındaki yeteneklerini hayatlarının diğer alanlarına aktarmasını ve yalıtılmışlıktan çıkıp dış dünyaya açılmasını sağlamaktır.

Müzik terapide farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. 1999 yılında Washington'da düzenlenen 9. Dünya Müzik Terapi Kongresi'nde uluslararası tanınırlığı olan ve her birisi farklı bakış açılarına sahip beş müzik terapi yaklaşımı sunulmuştur. Bu yaklaşımlar; Gündümlü İmgeler ve Müzik, Analitik Müzik Terapi, Yaratıcı Müzik Terapi, Benenzon Müzik Terapi ve Davranışsal Müzik Terapi'dir. Gündümlü İmgeler ve Müzik Yaklaşımı müzik merkezli bir bilinç incelemesidir. Yaklaşımda en etkili müzik terapi uygulaması olan aktif müzik (genellikle klasik müzik) dinleme yoluyla imgeler uyandırılmaktadır. Terapide hasta fiziksel olarak rahat bir ortamda bir hasıra uzanır ve gözlerini kapatır, oturum başladıktan 15-20 dakika sonra terapist hastanın dikkatini dış dünyadan iç dünyasına yönlendirir ve teşhis etmek istenilen konuya odaklandırır. Terapi süresince terapist ses sistemini kontrol eder, hastanın bedenini izler ve tüm diyalogları kayıt altına alır. Klinik uygulamalarda Gündümlü İmgeler ve Müzik yaklaşımının psikiyatrik hastalıklar, darülacezelerdeki hastalar, beyin yaralanması ve otizm hastalarında

³³ Randi Rolvsjord, "Collaborations on Songwriting with Clients with Mental Health Problems". *Songwriting Methods, Techniques and Clinical Applications for Music Therapy Clinicians, Educators and Students*, ed. Felicity Baker - TonyWigram (London: Jessica Kingsley Publishers, 2005), 99.

³⁴ Alicia L. Barksdale v.dğr., *Music Therapy and Leisure for Persons with Disabilities*, 1-2.

³⁵ Laura G. Pawuk - John E. Schumacher, "Introducing Music Therapy in Hospice and Palliative Care: An Overview of One Hospice's Experience", *Home Healthcare Nurse: The Journal for the Home Care and Hospice Professional* 28/1 (2010): 40.

faydalı olduğu görülmüştür.³⁶ Danimarka'da yayın olarak kullanılmakta olan Analitik Müzik Terapisi'nde genellikle hastanın duygu, düşünce, hayal, fantezi ve anıları tarafından rehberlik edilen ve uyarılan doğaçlama sözlü ve aletsel müzik uygulamaları yapılmaktadır. Müzik terapist öncelikle hastasıyla müziğe dair ilgileri hakkında konuşur, sonra ondan herhangi bir konuda doğaçlama bir müzik yapmasını ister ya da sorunlarıyla ilişkili olarak doğaçlama yapmasını önerebilir.³⁷ Yaratıcı Müzik Terapi engelli çocuklarla iş birliği içinde müzik yapma şeklinde uygulanan bir müzik terapi yaklaşımıdır. Yaklaşımın temelinde her çocuğun doğuştan müzisyen olduğu ve müzik kullanılarak çocuklarda kendini gerçekleştirme, yaratıcılık, cesaret, özgürlük, kendiliğindenlik, bütünleşme ve öz kabul duygularının geliştirilebileceği düşüncesi yer almaktadır. Yaratıcı Müzik Terapisi başlangıçta öğrenme güçlüğü çeken, down sendromlu, sakat ve otizmlili çocuklara yönelik olarak geliştirmiş olmakla birlikte daha sonraları işitme güçlüğü çeken çocuklar ile duygusal olarak dengesiz çocuklara yönelik açılım göstermiştir. Engelli çocukların içsel potansiyelini geliştirme, özgürlük, yaratıcılık, zirve tecrübeler, motivasyon ve kendini gerçekleştirme bu yaklaşımda ulaşılması hedeflenen amaçlar arasındadır.³⁸ Çoğunlukla Güney Amerika'da ve sınırlı seviyede de Güney Avrupa'da uygulanmakta olan Benenzon'un Müzik Terapi yaklaşımı pek çok farklı psikolojik ve psikoterapik modelden ilham alan teorik yapısı, işlem ve teknikleri ile eklektik bir yapıya sahiptir. Davranışsal Müzik Terapisi'nde müzik uyarlanabilen davranışları değiştirmek/artırmak ve uyumsuz davranışları söndürmek için olası bir güçlendirici veya uyarıcı araç olarak kullanılmaktadır. Terapide ölçülebilen davranışın iyileştirilmesi ve değiştirilmesine odaklanılmaktadır. Terapi ister otistik bir çocuğa iterse depresyonlu bir yetişkine uygulansın süreç uyarıcı-tepki kavramlarını gerektirmekte ve müzik davranışın nedenlerini keşfetmek için kullanılmaktan ziyade davranışı değiştirmek ve patolojik bir durumun belirtilerini azaltmak için kullanılmaktadır. Terapide, sosyal sorumluluk, fiziksel aktivite, iletişim, bilişsel süreçler, ilgi ve yoğunlaşma, eğlence, anti-sosyal davranışların azaltılması/yok edilmesi ve bağımsızlık yeteneğinin geliştirilmesini amaçlanmaktadır.³⁹ Bunlara ilave olarak Psikiyatrik Müzik Terapi yaklaşımı bulunmaktadır. Psikiyatrik Müzik Terapi sadece zihinsel sağlığa odaklanmak yerine sağlık ve mutluluğun kapsamına fiziksel iyileşme, maneviyat ve sosyalleşmeyi de dâhil eden daha bütüncül bir yaklaşımdır. Bu terapi genellikle hastanede yatarak tedavi gören psikiyatri hastalarına uygulanmaktadır. Psikiyatrik hastalıklar bütüncül bir tedavi planı gerektirdiği için Psikiyatrik Müzik Terapi de bireyin zihinsel hastalığının yanında fiziksel, duygusal, manevi ve sosyal açılardan iyileştirilmesi de amaçlanmaktadır. Psikiyatrik Müzik Terapi de birey ve onun eşsiz ihtiyaçlarına göre kişiselleştirilmiş farklı müzik tecrübelerine yönelik uygulamalar yapılmaktadır. Örneğin Psikiyatrik Müzik Terapi de yaygın olarak kullanılmakta olan şarkı sözü yazma tecrübesi ile

³⁶ Tony Wigram v.dğr., *A comprehensive guide to music therapy theory, clinical practice, research, and training* (London; Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2002), 117.

³⁷ Rachel Darnley-Smith - Helen M. Patey, *Music therapy* (London ; Thousand Oaks, Calif: Sage Publications, 2003), 27.

³⁸ Olivia Swedberg Yinger, ed., *Music therapy: research and evidence-based practice* (St. Louis, Missouri: Elsevier, 2018), 9.

³⁹ Wigram v.dğr., *A Comprehensive Guide to Music Therapy Theory, Clinical Practice, Research, and Training*, 114-115.

hastanın özgün düşüncesi, öyküsü, fikir ve ilgileri hakkında bilgi edinmek mümkün olmaktadır.⁴⁰

Müzik terapinin genel olarak aktif ve pasif müzik terapi şeklinde iki tür uygulama şekli bulunmaktadır. Aktif müzik terapisinde hastalar herhangi bir müzik enstrümanı çalmakta veya şarkı söylemek suretiyle terapiye aktif bir şekilde katılırlarken pasif müzik terapide ise hastalar canlı müzik veya kayıt edilmiş müzik icra eden terapisti dinlemektedirler. Aldridge'nin araştırmasında bir grup Alzheimer hastasına hem aktif hem de pasif müzik terapisi uygulanmış, araştırmada müzik terapi uygulandığı süre zarfında Alzheimer hastalarının iletişim kabiliyetlerinin güçlendiği, ziyaretçilere yönelik ilgi ve diyaloglarının arttığı görülmüştür. Aldridge'nin araştırması Alzheimer hastalarının günlük yaşamlarında daha aktif bir şekilde rol alma kabiliyetlerini geliştirdiğini göstermiştir.⁴¹ Müzik terapi çeşitli sağlık sorunlarına sahip bireylerin yanında hasta bakıcı ve yakınlarının da istifade edebildiği bir uygulamadır ve zorlu tedavi sürecinde hasta yakınlarına psikolojik destek ve moral sağlamaktadır. Magill'in ileri düzeyde kansere yakalanmış hastaları ile ilgilenen yakınları üzerinde müzik terapinin etkisini tespit için yaptığı araştırmada hastaları ile birlikte müzik terapi seansına katılan hasta yakınlarının hastalarının seansta eğlendiklerini gördükleri için neşe tecrübe ettiklerini ve müzik terapi yoluyla hastalarının tedavilerine katkıda bulduklarını düşündükleri için kendilerini güçlü hissettiklerini bildirmişlerdir. Araştırmada vefat öncesi müzik terapinin acı ve sıkıntılı anılardan ziyade neşe ve güçlendirici anıları sürdürerek ve aşkınlık yoluyla anlam kazandırarak yas süresince hasta yakınlarına potansiyel olarak yardım edebileceği görülmüştür.⁴²

Sonuç olarak müzik terapi hasta ve terapist arasında karşılıklı ilişkiyi merkeze alan, özel gereklilikleri olan sağlık odaklı, bilgi temelli, düzenli ve planlı bir uygulamadır. Müzik terapide hasta ve terapist arasında karşılıklı yükümlülükler bulunmaktadır ve terapinin başarıya ulaşabilmesi hasta ile terapist arasında karşılıklı güven, empati ve etkileşime bağlıdır. Terapi sürecinde doğaçlama müzik yapma, şarkı/ilahi söyleme, enstrüman çalma, söz yazma ve dinleme şeklindeki farklı müzik terapi uygulamalarından hangisini uygulayacağı konusunda hastanın psikolojik ve fiziksel sağlık durumu, ilgi, ihtiyaç ve yetenekleri dikkate alınmaktadır. Müzik terapi üzerine yayın yapan pek çok akademik dergi bulunmaktadır. Bunların bazıları şunlardır; Musiktherapeutische Umschau (Almanya), British Journal of Music Therapy (Büyük Britanya), Journal of Music Therapy (ABD), Music Therapy Perspectives (ABD), Journal of the Association for Music and Imagery (ABD), The Australian Journal of Music Therapy, Canadian Journal of Music Therapy, Nordic Journal of Music Therapy.

⁴⁰ Michael J. Silverman, *Music therapy in mental health for illness management and recovery*, First edition (Oxford: Oxford University Press, 2015), 170,296.

⁴¹ David Aldridge, "Music Therapy and the Treatment of Alzheimer's Disease", *Clinical Gerontologist* 16/1 (1995): 41.

⁴² Lucanne Magill, "The spiritual meaning of pre-loss music therapy to bereaved caregivers of advanced cancer patients", *Palliative and Supportive Care* 7/01 (Mart 2009): 97.

4. MÜZİK VE SAĞLIK

Müziğin insan sağlığı üzerinde iki yönlü etkisi bulunmaktadır. Müzik beden ve ruh sağlığı üzerinde pozitif etkilere yol açabildiği gibi belli tür müziklerin uzun süre dinlenilmesi bazı bireylerde olumsuz etkilere neden olabilmektedir. Tedavi ve rahatlama amacıyla uygulanan müzik ve onunla ilgili diğer aktiviteler, müzik terapistler tarafından kişiye özel türde ve miktarda düzenlenerek kullanılmaktadır.

Kanser, kalp hastalıkları ve MS (Multiple Scleros) gibi ciddi sağlık sorunlarının tedavisi sadece ilaç tedavisinin ötesinde psikolojik, sosyal ve manevi desteği de kapsayan bir daha bütüncül bir tedavi şemasını gerektirmektedir. Müzik terapi bu noktada önemli bir rol üstlenmektedir. Müzik terapi hastanın kaygı, stres ve acılarını azaltmak ve diğer hastalarla ve ailesi ile iletişimi sürdürmesini sağlamak amacıyla kullanılmaktadır. Zimmermann ve arkadaşlarının kronik kanser acısı çeken bir grup hasta üzerinde yaptıkları araştırmada hastalara telkin ile birlikte kasetten sevdikleri şarkılar dinlettirilmiş, daha sonra hastaların acı algıları ölçülmüş, elde edilen bulgularda hastaların sadece duygusal acıları değil aynı zamanda anlık fiziksel acılarında da azalma ve rahatlama hissettikleri tespit edilmiştir.⁴³ Araştırma müziğin algıları doğrudan etkileyebildiğini göstermiştir. Ayrıca Lee'nin müziğin acı üzerindeki etkisi üzerine 1995-2014 yılları arasında yapılmış 70 bilimsel araştırma üzerinde yaptığı meta-analizde müzik dinleme ile acının azalması, acı kaynaklı duygusal sıkıntıyı azalması arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişkiler bulunmuştur.⁴⁴ Callaghan ve arkadaşlarının araştırmasında da müziğin kanser hastaları için bir can simidi olabileceği, öz farkındalık ve sosyal ilişkileri geliştirdiği, oyun, anı ve hayalleri harekete geçirdiği için bireye yardım edebileceği, biyopsikososyal ve manevi mutluluğu destekleyebileceği bulunmuştur.⁴⁵ Bradt ve arkadaşlarının müziğin kalp sağlığı üzerine etkisi tespit için 23 farklı oturumda 1461 kişi üzerinde yaptığı araştırma kalp hastalığı olan bireylerde müzik dinlemenin kalp atış hızını, solunumu ve kan basıncını yavaşlattığını ve acıyı yatıştırıcı olduğunu ortaya koymuştur.⁴⁶ Müzik terapi zihinsel problemler nedeniyle konuşma güçlüğü çeken bireylerin tedavisi ve sosyalleştirilmesinde de kullanılabilir. Kowski doğum öncesi bilinmeyen etkiler nedeniyle ileri düzey zihinsel gerilik teşhisi konulmuş, insanlarda izole olmuş bir şekilde yaşayan 35 yaşındaki Anna isimli hastasına yönelik müzik terapi uygulamaları yapmış terapi sonrasında Anna'nın kendisini toplumdaki soyutlama eğilimi azalmıştır.⁴⁷ Müzik terapist Mahn konuşamayan, hatta göz kontağı kuramayan Kosova göçmeni bir çocuk olan Zoran ile 40 bireysel müzik terapi seansı yapmıştır. Seanslarda doğaçlama müzik yapma, kasetten müzik dinleme ve müzik seanslarını sonunda müzik eşliğinde serbest resim yapma aktiviteleri

⁴³ Lani Zimmerman v.dğr., "Effects of Music in Patients Who Had Chronic Cancer Pain", *Western Journal of Nursing Research* 11/3 (Haziran 1989): 298-309.

⁴⁴ Jin Hyung Lee, "The Effects of Music on Pain: A Meta-Analysis", *Journal of Music Therapy* 53/4 (2016): 430.

⁴⁵ Clare C. O'Callaghan v.dğr., "Music's Relevance for People Affected by Cancer: A Meta-Ethnography and Implications for Music Therapists", *Journal of Music Therapy* 53/4 (2016): 399.

⁴⁶ Joke Bradt v.dğr., "Music for stress and anxiety reduction in coronary heart disease patients", *Cochrane Database of Systematic Reviews*, ed. Cochrane Heart Group, 28 Aralık 2013, 1.

⁴⁷ Juliane Kowski, "The Sound Of Silence – The Use Of Analytical Music Therapy Techniques With A Nonverbal Client", *Analytical Music Therapy*, ed. Johannes Th. Eschen (London: Jessica Kingsley Publishers, 2002), 85.

yapılmıştır. Bu aktiviteler Zoran üzerinde güçlü etkilere yol açmış ve terapist Mahn ile arasında duygusal bir bağ oluşturmuş, özellikle müzik eşliğinde çizim yapma aktivitesi Zoran'ın sembolik çizim konusundaki yeteneğini ortaya çıkarmıştır. Müzik terapinin ileriki zamanlarında Zoran aktivitelerle daha fazla ilgilenmeye ve sesini kullanmaya başlamış, ilk kullandığı kelimeler evet ve hayır olmuştur.⁴⁸ Chawin'in araştırmasında da müzik terapinin hastaların yalnızlığını azalttığı, kişiler arası ilişkilerini geliştirdiği, konuşamayan hastaların duygularını ifade etmelerini ve diğerlerine bağlanmalarını mümkün kıldığı görülmüştür.⁴⁹

Tecrübe edilen ciddi sağlık sorunları ve ölüme yaklaşmış olma bireylerde korku, kaygı, stres, yalnızlık, çaresizlik, öfke gibi bir takım negatif duygulara neden olabilmektedir. Yapılan araştırmalarda müzik terapinin ölüme yaklaşmış bireylerin korku, kaygı, yalnızlık gibi duygularını hafifletilmesi ve diğer insanlarla olan bağlılıklarının devam ettirilmesinde önemli görevler üstlendiği bulunmuştur. Karout'un Florida'da ki Palm Beach Counry Darulacezesi'nde ikamet eden ölümcül hastalığa yakalanmış 80 örneklem üzerinde yaptığı araştırmada tek oturumdan oluşan müzik terapi uygulamasının bile hastaların acı kontrol, fiziksel rahatlık ve dinlenme düzeylerini artırdığı tespit edilmiştir.⁵⁰ Thompson ve Grocke'nin araştırmasında da ölümcül hastalığa sahip palyatif bakım almakta olan hastalarda müzik terapi ile kaygı azalması arasında anlamlı ilişki bulunmuştur.⁵¹ Padam ve arkadaşlarının araştırmasında Hint ilahileri ve Klasik Hint enstrümental müziği dinletilen üst mide/bağırsak bölgesine endoskopi yapılmış hastaların kaygı düzeylerinin anlamlı bir şekilde azaldığı görülmüştür. Araştırmada müziğin bu hastalarda hastalığın yayılma korkusunun neden olduğu kaygının yatıştırılmasında pozitif etkisinin olduğu ve tedavi amaçlı kullanılabileceği sonucuna varılmıştır.⁵² Benz'in kronik zihinsel rahatsızlığı olan yetişkinler üzerinde yaptığı araştırmada müzik terapinin yaşam memnuniyetinde anlamlı bir artışa yol açmadığı ancak yardımseverlik, neşe ve rahatlık duyguları ile pozitif anlamlı ilişkisi olduğu tespit edilmiştir.⁵³ Araştırmalarda müzik terapinin travmatik tecrübe yaşamış bireylerin rehabilite edilmesinde de önemli roller üstlendiği görülmüştür. Gilbertson'un travmatik beyin yaralanması geçirmiş hastaların tedavisinde müziğin kullanımı üzerine yaptıkları literatür araştırmasında nörolojik tedavi sürecinde müzik terapinin olumlu etkilerine dair çeşitli bilgi ve deliller tespit edilmiştir. Araştırmada bu konuda elde edilen sonuçlar özetle şöyledir. Müzik terapi travmatik beyin yaralanmasını izleyen tedavi sürecinin başlangıç aşamasında eşsiz bir sözsüz değerlendirme

⁴⁸ Wolfgang Mahn, "The Psychodynamic Function of Music in Analytical Music Therapy with Children", *Analytical Music Therapy*, ed. Johannes Th. Eschen (London: Jessica Kingsley Publishers, 2002), 97.

⁴⁹ Melanie Chawin, "Music as Communication", *Alzheimer's Care Quarterly*, 3 (2002), 145.

⁵⁰ Robert E. Krout, "The effects of single-session music therapy interventions on the observed and self-reported levels of pain control, physical comfort, and relaxation of hospice patients", *American Journal of Hospice and Palliative Medicine*® 18/6 (Kasım 2001): 383.

⁵¹ Anne Horne-Thompson - Denise Grocke, "The Effect of Music Therapy on Anxiety in Patients who are Terminally Ill", *Journal of Palliative Medicine* 11/4 (Mayıs 2008): 582.

⁵² Anita Padam v.dğr., "Effect of listening to Vedic chants and Indian classical instrumental music on patients undergoing upper gastrointestinal endoscopy: A randomized control trial", *Indian Journal of Psychiatry* 59/2 (2017): 214.

⁵³ Amanda R. Benz, *Therapeutic Effects of Music Therapy On Anxiety And Quality Of Life For Chronically Ill Adults With Mental Illness* (Master of Science Indiana: Ball State University, 2010), 33.

stratejisi sunmaktadır. Komadan çıkan hastalar için müziğe dayalı diyalog temelli bir etkileşim imkânı sunmaktadır. Travmanın neden olduğu hafıza kaybı ve nörospikolojik rahatsızlıklar boyunca belleği geliştirmekte ve bilgi sağlamaktadır. Müzik terapi ses ve konuşma yeteneğinin düzelmesine olumlu katkı sağlamaktadır. Yeterli bir duygusal ifade ve etkileşim imkânı sağlamaktadır. Travma sonucunda etkilenen ruh hali üzerinde pozitif etki yapmaktadır. Birden fazla beyin hasarı olan hastalara eşsiz bir iyileşme olasılığı sunmaktadır. Günlük yaşamsal faaliyetleri kendi başına yapabilirliği artırmaktadır.⁵⁴ Formisano ve arkadaşlarının araştırmasında ciddi beyin hasarlı hastaların erken tedavisinde doğaçlama yapılan müzik terapisinin yardımcı bir tedavi biçimi olabileceği tespit edilmiştir. Doğaçlama müzik terapi hasta ve terapistin birlikte doğaçlama bir şekilde şarkı söylemesi veya çeşitli enstrümanlar çalmasından oluşmaktadır. Araştırmada ortalama 52 gün süresince komada kalmış 34 ciddi beyin hasarlı hastaya yönelik doğaçlama müzik terapi uygulaması yapılmış, araştırma sonucunda beyin hasarlı hastaların işbirliğinde anlamlı artış ve uyusukluk gibi istenmeyen davranışlarda anlamlı bir azalma tespit edilmiştir.⁵⁵ Louise ve Mcinerney tarafından Bosna savaşına tanık olmuş çocuklar üzerinde savaşın travmatik etkilerinin müzik terapi ile rehabilite edilmesi amacıyla yaptıkları uygulamada öncelikle çocuklar için güvenli bir ortam oluşturulmuştur. Bu ortam düzenli olarak yapılan seanslarda terapistin her zaman orda olduğuna dair güven, olumlu ve yargılamayan bir yaklaşım ve terapistin tecrübe ettikleri duygularla başa çıkmalarına kendilerine yardım edeceğine dair bilgiyi içermektedir. Bazı çocuklar savaştaki travmatik olaylar sonucunda tecrübe ettikleri duyguları ifade etmede oldukça zorlanmışlardır. Pek çoğu tecrübe ettikleri duyguları kelimeler yerine müzik yoluyla ifade etmeyi tercih etmiştir. Müzik sayesinde tanık oldukları travmatik olayların neden olduğu negatif duyguları yeniden tecrübe etmiş ve keşfetmişlerdir. Müzik terapi travmatik olayların neden olduğu negatif duygularla başa çıkmada onlara destek sağlamış ve zaman içinde bu çocuklar hayatlarının bazı yönleri üzerinde yeniden kontrol sahibi olabilmeyi başarmışlardır.⁵⁶ Moore'un otizmli çocuklar üzerinde yaptığı araştırmada bir grup otizm hastası çocuklar iki gruba ayrılmış, müzik terapi uygulanan deney grubundaki çocukların daha fazla kendiliğinden diyaloga girdikleri, daha fazla göz teması kurdukları, diğerleri ile daha fazla etkileşime girdikleri görülmüştür.⁵⁷ Burke'nin araştırmasında ise babasının ölümünden ötürü şaşkınlık ve öfke tecrübe eden dört yaşındaki Adam'a altı ay süre zarfında müzik terapi uygulanmış, terapi sonucunda Adam'ın akranlarına ve annesine yönelik saldırgan tavırları müzik sayesinde başka bir çıkış yolu bulmuştur.⁵⁸ Krout'un yakını kaybetmiş ergenler üzerinde yaptığı araştırmada müzik terapisinde yer alan şarkı sözü yazma tecrübesinin daha önce bir defa dahi görüşmemiş olan katılımcılar arasında bile amaç ve bağlılığı kolaylaştırdığı, yakını kaybetmiş genç ergen

⁵⁴ Simon Gilbertson, "Music Therapy in Neurorehabilitation After Traumatic Brain Injury: A Literature Review", *Music Therapy and Neurological Rehabilitation*, ed. David Aldridge (London: Jessica Kingsley Publishers, 2005), 136-137.

⁵⁵ Rita Formisano v.dğr. "Active Music Therapy in The Rehabilitation of Severe Brain Injured Patients During Coma Recovery", *Ann. Ist. Super. Sanità*, 37/ 4 (2001): 627.

⁵⁶ Louise Lang - Una Mcinerney, "Bosnia, A Music Therapy Service in a Post-war Environment", *Music, Music Therapy and Trauma*, ed. Julie P. Sutton (London: Jessica Kingsley Publishers, 2002), 172.

⁵⁷ Moore, "The Effects of Music Therapy on the Social Behavior of Children with Autism", 33-35.

⁵⁸ Burke, "Music Therapy in Working through a Preschooler's Grief: Expressing Rage and Confusion", 27.

grubun hem ölmüş kardeşleriyle ilgili hem de kendi matem süreçleriyle ilgili duygularını ifade etmede yardımcı olduğu görülmüştür. Grup terapisi seansı sadece 90 dakika sürmüş olmasına rağmen, katılımcıların anlamlı bir grup tecrübesinin bir parçası olmalarına ve kendi özel matem durumlarını tehditkâr olmayan yaratıcı bir şekilde inceleme ve ifade etmelerine imkân sağladığı tespit edilmiştir.⁵⁹ Yapılan bir dizi nitel araştırmada, darülacezeler ve palyatif bakım ünitesinde kalan hasta ve yakınları için müzik terapinin yaşam kalitesi, hasta memnuniyeti ve iletişim üzerinde pozitif etkisi olduğu tespit edilmiştir. McConnell ve Porter'in palyatif bakım hastalarının tedavisinde alternatif bir araç olarak müzik terapinin kullanımı üzerine yazılmış 51 makaleyi gözden geçirdikleri araştırmalarında müzik terapinin palyatif bakım gören hastaların fiziksel, psikolojik, duygusal ve manevi sıkıntıları üzerinde iyileştirici etkisi olduğu tespit edilmiştir. Araştırmada müzik terapinin palyatif bakım hastalarının sıkıntı veren hastalık semptomlarının yönetiminde etkili bir ilaç dışı yaklaşım olabileceği görülmüştür.⁶⁰ Hilliard darülacezelerde kalan rastlantısal olarak seçilmiş 80 birey üzerinde yaptığı araştırmada tek bir seanstan oluşan müzik terapi uygulamasının bile yaşam kalitesi ve hasta memnuniyetini artırdığı ve seanslar sürecince bu hastaların memnuniyet skorlarının arttığı tespit etmiştir.⁶¹ Bruscia'nın editörlüğünü yaptığı "Case Studies in Music Therapy" isimli eserde çeşitli fiziksel ve psikolojik sağlık sorunları olan çocukların müzikle tedavisi üzerine yapılmış çeşitli vaka incelemelerine yer verilmiştir. Eserde yer alan vaka incelemelerinde özetle aşağıdaki sonuçlar elde edilmiştir. Salas ve Gonzales'in araştırmasında görme engelli bir çocuk olan Gabriela'nın engeli sebebiyle bastırılmış, güç, özgüven ve cesaretinin ortaya çıkartılmasında, Shoemark'ın araştırmasında davranış bozukluğu olan görme engelli Brien'in kendiliğinden etkileşime girebilme yeteneğinin ve sınıf aktivitelerine katılımının artırılmasında, Robbins'lerin araştırmasında çoklu engeli olan 9 yaşındaki Lynda'ın dışa dönüklüğünün geliştirilmesi ve gizli kalmış potansiyelinin ortaya çıkarılmasında, Herman'ın araştırmasında duygusal ve davranışsal sorunları olan 9 yaşındaki Robbie'nin özgüven kazanması ve yıkıcı eğilimlerinin azalmasında, Burke'nin araştırmasında babasının ölümünden ötürü öfke ve kafa karışıklığı içinde olan dört yaşındaki Adam'ın annesine ve akranlarına yönelttiği öfkesinin yüksek sesli müzik çalma sayesinde alternatif bir çıkış yolu bulmasında, Loveszy'nin araştırmasında şiddetli yanıklarından ötürü fiziksel ve duygusal acı hisseden yedi yaşındaki Eduardo'nun fiziksel ve psikolojik iyileşme sürecinde, Oldfield'in araştırmasında (2006:163) konuşma bozukluğu olan Jamie'nin iletişim yeteneklerinin geliştirilmesinde müzikterapinin önemli rol üstlendiği tespit edilmiştir.⁶²

⁵⁹ Robert E. Krout, "Our Path to Peace: Songwriting-Based Brief Music Therapy with Bereaved Adolescents" *Case Examples of Music Therapy in Bereavement*, ed. Kenneth E. Bruscia (Gilsum: Barcelona Publishers, 2012), 39.

⁶⁰ Tracey McConnell - Sam Porter, "Music therapy for palliative care: A realist review", *Palliative and Supportive Care* 15/04 (Ağustos 2017): 454.

⁶¹ Russell E. Hilliard, "The effects of music therapy on the quality and length of life of people diagnosed with terminal cancer", *Journal of Music Therapy* 40/2 (2003): 113-137.

⁶² Jo Salas, David Gonzales "Like Singing With A Bird: Improvisational Music Therapy With A Blind Four-Year-Old", *Case Studies In Music Therapy*, ed. Kenneth E. Bruscia (Gilsum: Barcelona Publishers, 2006), 25; Helen Shoemark, "The Use Of Piano Improvisation In Developing Interaction And Participation In A Blind Boy With Behavioral Disturbances", *Case Studies In Music Therapy*, ed. Kenneth E. Bruscia (Gilsum: Barcelona Publishers, 2006), 30; Carol

Fiziksel ve psikolojik sağlık üzerindeki pozitif etkilerinin yanında m¼zik aynı zamanda beden ve ruh sağlığı üzerinde olumsuz etkilere de yol açabilir. M¼ziđin beden ve zihin üzerindeki zararlı etkileri çeşitli faktörlere bağlıdır. Bunlardan en önemlisi m¼ziđin tür¼ veya kalitesidir. Ayrıca zamanla kesin ve etkili olabilen ikincil özellikler de bulunmaktadır. Bunlar; m¼ziđin miktarı, farklı tür m¼ziklerin birleşimi ve sırası; dinleyicinin psikofizyolojik yapısı ve m¼zik dinleme esnasındaki özel duygusal durumudur. Bireylerin m¼zikten etkilenme düzeyleri kişilikleriyle de alakalıdır. M¼ziđe karşı duyarlı, tutkuları güçlü ve kontrol dışı olan bireyler ile duygusal olarak soğuk ve tepkisiz entelekt¼el tiplerin m¼zikten etkilenme düzeyleri farklıdır.⁶³ Brien'in araştırmasında gırtlacı yanlış bir şekilde kullanan şarkıcıları dinlemenin ve gırtlaktan gelen metalik bir sesle şarkı söylemenin m¼zikogenik epilepsiye neden olduğu bulunmuştur.⁶⁴

5. MANEVİ BAKIMDA M¼ZİĐİN KULLANIMI

Manevi Bakım ifadesi İngilizcedeki *Spiritual Care* ifadesinin karşılığıdır. Spiritüaliyi teriminin anlamı konusunda ortak bir birliktelik olmamakla birlikte genel olarak bireyin düşünce ve eylemlerine yön veren önemli yaşamsal öz, kutsalın öznel tecrübesi, varoluşsal anlam arayışı olarak tanımlanabilir.⁶⁵ Maneviyatın bireylerin sahip oldukları dini düşünce ve inançları da kapsayan dini bir yön¼ de olmakla birlikte hayata dair kişisel bir anlam, amaç, büt¼nl¼k, huzur, bireysellik ve uyum arayışı şeklinde ki seküler anlamı da bulunmaktadır. İnsandaki doğal bir eğilim olan maneviyat ihtiyacını bir teist dini inanç, değer ve rit¼eller yoluyla giderirken, bir ateist ise kişisel amaç ve değerlere ulaşmaya çalışma, doğa, m¼zik, sanat, birtakım felsefi düş¼nceler, eş ve arkadaş ilişkileri yoluyla giderme yoluna gidebilmektedirler.

Manevi bakım, bakıma muhtaç öz¼rl¼ veya kronik hastalara yönelik maneviyat/din odaklı destek, teskin ve teselli hizmetleridir. Sosyal boyutuyla manevi bakım, bakıma muhtaç kişinin moralini güçlendirmeyi, hayata bağlılığını artırmayı, i dünyasıyla barışık olmasını, manevi sapmalarını ve korkularını gidermeyi amaçlayan insan odaklı büt¼nc¼l hizmetlerdir. Dolayısıyla manevi bakım bireylerin manevi ihtiyaçlarını tespit eden, bu ihtiyaçlar doğrultusunda manevi tedavi ve rehabilitasyon hizmetleri sunan teorik olduğu kadar

Robbins - Clive Robbins, "Self-Communications In Creative Music Therapy", *Case Studies In Music Therapy*, ed. Kenneth E. Bruscia (Gilsun: Barcelona Publishers, 2006), 55; Fran Herman, "The Boy that Nobody Wanted: Creative Experiences For A Boy With Severe Emotional Problems", *Case Studies In Music Therapy*, ed. Kenneth E. Bruscia (Gilsun: Barcelona Publishers, 2006), 99; Kerry Burke, "Music Therapy In Working Through A Preschooler's Grief: Expressing Rage And Confusion", *Case Studies In Music Therapy*, ed. Kenneth E. Bruscia (Gilsun: Barcelona Publishers, 2006), 127; Rebecca Loveszy, "The Use Of Latin Music, Puppetry, And Visualization In Reducing The Physical And Emotional Pain Of A Child With Severe Burns", *Case Studies In Music Therapy*, ed. Kenneth E. Bruscia (Gilsun: Barcelona Publishers, 2006), 153; Amelia Oldfield, "Preverbal Communication Through Music To Overcome A Child's Language Disorder". *Case Studies In Music Therapy*, ed. Kenneth E. Bruscia (Gilsun: Barcelona Publishers, 2006), 163.

⁶³ *The Unbounded Spirit*, "The Harmful Effects of Music on Body and Mind", erişim: 19.08.2018 <https://theunboundedspirit.com/the-harmful-effects-of-music-on-body-and-mind/>

⁶⁴ S. E. Brien - T. J. Murray, "Musicogenic epilepsy", *Canadian Medical Association Journal* 131/10 (15 Kasım 1984): 1255.

⁶⁵ Muhammed Kızılgöçit, *Din Psikolojisinin 200'¼ü*, (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 59.

uygulamaya dönük multidisipliner bir bilim dalıdır.⁶⁶ Manevi bakım hizmetleri, sadece yaşlı ve hastalara yönelik değil aynı zamanda kaza, afet veya terör olayları gibi travmatik olaylar sonrasında hayatta kalan bireylere verilecek manevi desteği de kapsamaktadır. Burada amaç kazazedelerin tecrübe ettikleri travmatik olaya dini anlam vermelerini sağlayarak travma sonrası stres bozukluğu, öfke, depresyon gibi psikolojik sorunların oluşmasını önlemektir. Manevi bakım uygulanan bireylerin içinde buldukları hassas fizyolojik ve psikolojik durumdan ötürü onlara karşı saygılı ve samimi bir şekilde davranılmalı, bireysel ilgi gösterilmelidir.

Müzik terapi tek bir model, düzen ve amaç, uygulayıcı veya eğitim programı ile sınırlandırılmayan bir yaklaşımdır. Müzik terapi ile aynı zamanda bireysel dönüşüm, yaşamsal anlam ve amaç, kimlik, inanç, diğerlerine ve Tanrı'ya bağlılık gibi bir takım manevi hedeflere ulaşma da amaçlanmaktadır. Bundan dolayı müzik terapi eğitim, sağlık, psikoloji gibi farklı disiplinlerle ilişkili olduğu kadar manevi bakımla da ilişkidir ve kullanılmaktadır. Manevi bakım hizmetlerinde psikolojik ve fiziksel sağlık problemleri olan hasta/yaşlı bireylerin teskin ve teselli edilmesi, rahatlatılması, acılarına anlam bulmalarının sağlanması ve yoğun olarak tecrübe ettikleri negatif duyguların etkisinden kurtarılarak güven, ümit, sabır, tevekkül gibi pozitif duygu ve davranışların kazandırılması amaçlanmaktadır. Müzik terapide de aynı hedef kitlenin acılarının dindirilmesi, yalıtılmışlıktan kurtarılarak sosyalleştirilmesi, iletişimlerinin artırılması, rahatlatılması, affediciliğinin, üretkenliğinin ve ümidinin artırılması amaçlandığından dolayı manevi bakım hizmetleri ile müzik terapi uygulamasının amaçlarının birbiri ile örtüştüğü söylenebilir. Manevi bakım farkındalık, öz bakım, mutluluk, dikkat, rehberlik ve sevgi duygularını harekete geçirdiğinde müzik terapinin klinik anlamda ulaşılmaya çalışıldığı bu amaçları temelde yansıtmış olmaktadır. Hem manevi bakım hem de müzik terapi de çekilen sıkıntılara anlam bulmaya yardım etme önemli bir amaçtır. Manevi bakımda hastalık ve diğer sıkıntı verici olaylara dünya hayatının ötesinden gelen ulvi anlamlar bulabilmelerine yardım edilirken, müzik terapide de çeşitli müzik tecrübeleri yoluyla hastaların anlam duygusu, tutum, inanç, düşünce, değer, yaşam ve ölüme dair ilgilerini keşfetmek mümkün olabilmektedir. Örneğin söz yazma tecrübesi ile hastanın hayata ve ölüme dair düşüncelerini, yaşadıkları sıkıntılara verdikleri anlamı yakalama imkânı olmaktadır. Araştırmalarda manevi bakım ve müzik terapinin acıları dindirme, rahatlama, anlam bulma, sosyalleşme, iletişim, bağlılık, pozitif duygular yüklenme gibi konularda olumlu etkileri tespit edilmiştir. Örneğin Kirkland ve arkadaşlarının müzik terapi ve manevi bakımın birlikte uygulanmasının bunama hastalığına yakalanmış bireyler üzerindeki etkisini inceledikleri araştırmada nicel ve nitel ölçümlerden elde edilen bulgular sosyal bağlılık, uyum, katılım, kimlik, bağlanma ve ait olma, meşguliyet, etkileşim, ifade etme, pozitif ruh hali ve rahatlığı içeren çoklu pozitif sonuçlar elde edilmiştir. Katılımcılar, grupları hakkında manevi hoşnutluk sergilemişler, daha da önemlisi diğerlerine manevi olarak bağlanma duygusu tecrübe

⁶⁶ Ali Seyyar, "Bakıma Muhtaç Özürlülere Dönük Manevi Bakım Uygulamaları" 1. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007), c.2 (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2008), 251.

etmişlerdir.⁶⁷ Wlodarczyk'un darülaceze de ikamet eden ve daha önce müzik terapi hiç almamış bireyler üzerinde yaptığı araştırmada ölmekte olan hastalar ve onların aileleri için maneviyatın en önemli başlık olduğu ve müzik terapinin ise hastalara verilecek destek hizmetinde çok güçlü bir rolünün olduğu tespit edilmiştir. Örneklemin manevi mutluluk ölçeği skorlarının müzik günlerinde kesin bir yükseliş gösterdiği görülmüştür.⁶⁸ Neudorfer'in 3 bayan kanser hastası üzerinde yaptığı araştırmada müziğin sadece duyguları tetiklemediği aynı zamanda hastanın iç dünyasına rehberlik eden bir işaret olduğu görülmüştür.⁶⁹ Grocke ve arkadaşlarının araştırmalarında 99 çeşitli zihinsel hastalıkları olan hastalara standart bakımlarının ardından müzik terapi uygulanmış müzik terapi alan grubun sosyalleşme, maneviyat ve öz saygı skorlarında anlamlı yükselmeler tespit edilmiştir.⁷⁰ Cook ve Silverman'ın 10'u deney, 7'si kontrol grubunda olmak üzere toplam 17 kanser hastası üzerinde yaptığı araştırmada müzik terapi grubu kontrol grubuna göre daha yüksek sükûnet ve inanç skorları elde etmiştir. Ayrıca müzik terapi grubundaki hastalar kendilerini Tanrı'ya daha yakın hissettiklerini bildirmişlerdir.⁷¹

Müziğin doğal olarak dinleyen kişiler üzerinde sıra dışı bilinç durumları oluşturma veya değişime neden olma özelliği bulunmaktadır. Müzik icra etmek veya sadece dinlemek bile bireyi içinde bulunduğu ortamdan alıp varoluşun veya bilincin başka alanlarına taşıyabilmektedir. Bazı zamanlarda bu değişmiş veya sıra dışı olan bilinç durumlarının kendisi manevi tecrübe olurlarken bazen de onlar manevi tecrübenin diğer biçimlerine geçişi sağlamaktadır.⁷² Bunlara ilave olarak müzik tefekkür ve dinlenmeyi sağlaması ve hayal gücünü geliştirmesinden ötürü manevi bakım uygulamalarında arzulanan hedeflere ulaşmayı destekleyici bir araç olarak kullanılmaktadır. Müzik manevi bakım hizmetlerini veren uzmanlar tarafından destekleyici olarak kullanılabilmesi gibi müzik terapistlerin de terapi sürecinde hastaların ve kendi maneviyatlarına dair birtakım tecrübeleri olmaktadır. Bu konuda Tsiris'in yaptığı araştırmada müzik terapistlerin ortalama %76'sı maneviyatın, kendi kimlikleriyle (%79, n=282) ve işleriyle (%74, n=261) ilişkili olduğunu bildirmişlerdir. Araştırmaya katılan müzik terapistlerin çoğunluğun kanaatine göre maneviyat, hayattaki herkes ve her şey ile ilgili olduğu kadar kendi meslekleriyle de ilişkilidir. Müzik terapistlerin çoğunluğu kendi maneviyatları ile müzik terapi uygulamaları arasında diyalektik bir ilişkinin varlığından bahsetmişlerdir: maneviyatları sadece müzik terapi uygulamalarını etkilememekte aynı zamanda uygulamaları

⁶⁷ Kevin Kirkland v.dğr. "Music Therapy and Spiritual Care for Persons with Dementia: A Mixed-Methods Study", *Canadian Journal of Music Therapy* 20/1 (2014): 31.

⁶⁸ Natalie Wlodarczyk, *The Effect of Music Therapy On The Spirituality Of Persons In An In-Patient Hospice Unit As Measured By Self-Report* (Yüksek Lisans Tezi, Florida State University, 2003), 20.

⁶⁹ Anita Neudorfer, "Spirituality And Music Therapy: An Action Research Project In Clinical Music Therapy Within The Context Of An Anthropological Theory Of Spirituality", *Approaches: An Interdisciplinary Journal of Music Therapy online* 10/1 (2018): 52.

⁷⁰ D. Grocke v.dğr., "Group music therapy for severe mental illness: a randomized embedded-experimental mixed methods study", *Acta Psychiatrica Scandinavica* 130/2 (Ağustos 2014): 144.

⁷¹ Erin Lane Cook - Michael J. Silverman, "Effects of music therapy on spirituality with patients on a medical oncology/hematology unit: A mixed-methods approach", *The Arts in Psychotherapy* 40/2 (Nisan 2013): 239.

⁷² Bruscia, *Defining Music Therapy*, 153.

da maneviyatlarını etkilemektedir. Yine araştırmaya katılan terapistlerin çoğunluğu (%65, n=230) müzik terapi esnasında manevi bir tecrübe yaşadıklarını bildirmişlerdir. Bu tecrübeler karşılıklı olma duygusu, bir hasta ile yakın temas, derin ve anlamlı bir bağ kurma, zirve veya derin tecrübeler şeklinde değişik yollarla tanımlanmıştır.⁷³ Renz ve arkadaşlarının yaptığı araştırmada ise müzikterapi, psikoterapi ve manevi desteğin yer aldığı bütüncül ve disiplinler arası bir yaklaşımın hasta bireylerin acıları ile başa çıkmalarında destekleyici rol üstlendiği tespit edilmiştir. Araştırma soruncuna göre beden gevşetme egzersizleri eşliğinde müzik terapi ve müzik aracıyla aktif hayal kurma hasta bireye bilinçdışı dürtülerin ve mesajların yoğun bir şekilde yer aldığı hayal dünyası ile farkındalık arasındaki eşige yol göstermede çok verimlidir. Müzik terapi ile hastaların acıları yatışmakta, sakinlik, teselli, rahatlık hissetmektedirler.⁷⁴ Kim ve Drovak'ın Kore'de hayatının son dönemini yaşayan 10 birey üzerinde yaptıkları araştırmada müzik terapinin bakıcıların samimi davranışları ve aile-hasta ilişkisi üzerinde pozitif etkisinin olduğu tespit edilmiştir. Araştırmada 10 hasta ve 20 hasta yakınından oluşan 30 kişilik örneklem rastgele iki gruba ayrılmış ve birinci gruba 15 dakika müzik terapi seansı uygulanmış, diğer gruba 15 dakika vaaz seansı düzenlenmiş, seanslar sesli ve görüntülü kayıt altına alınmış seanslar sonunda yapılan ölçümlerden elde edilen veriler karşılaştırıldığında müzik terapi uygulanan grubun vaaz seansı uygulanan gruba kıyasla ölmekte olan yakınlarına karşı daha fazla duygusal ve fiziksel samimiyet davranışları sergiledikleri tespit edilmiştir.⁷⁵ McClean ve Daykin'in kanser tedavi merkezinde müzik terapi seanslarına katılan 23 birey ile telefon görüşmesi yoluyla yaptıkları araştırmada hastalarda aşkınlık, bağlılık, anlam arayışı, inanç ve ümit gibi temel maneviyat konularında müzik terapinin pozitif etkilere yol açtığı tespit edilmiştir.⁷⁶

Manevi bakım hizmetlerinde olduğu gibi müzik terapinin de problemlerinden birisi bazı sağlık çalışanlarının müziğin ve maneviyatın insan sağlığına olan olumlu etkilerinin bilmemelerinden kaynaklanan olumsuz tutum ve yaklaşımlarıdır. Ciğerci ve arkadaşlarının araştırmalarında Sağlık hemşirelerin %98.1'inin ve doktorların %98.2'sinin müzik terapiye ilişkin herhangi bir eğitim almadığı belirlenmiştir.⁷⁷ Kelly ve Koffman'ın (2007:235) yetişkin palyatif bakımında mutidisipliner müzik terapi uygulaması üzerine yaptıkları araştırmada özellikle hemşireler arasında müzik terapinin önemi hakkında anlayış eksikliği olduğu tespit edilmiştir.⁷⁸ Masko'nun darülaceze ekibinin bir parçası olarak müzik terapistlerinin manevi bakım

⁷³ Giorgos Tsiris, *Performing Spirituality in Music Therapy: Towards Action, Context And The Everyday* (Doktora Tezi, Goldsmiths, University of London, 2018), 38-41.

⁷⁴ Monika Renz v.dğr., "Spirituality, psychotherapy and music in palliative cancer care: research projects in psycho-oncology at an oncology center in Switzerland", *Supportive Care in Cancer* 13/12 (Aralık 2005): 963.

⁷⁵ Borin Kim - Abbey L. Dvorak, "Music therapy and intimacy behaviors of hospice family caregivers in South Korea: A randomized crossover clinical trial", *Nordic Journal of Music Therapy* 27/3 (27 Mayıs 2018): 218.

⁷⁶ Stuart McClean v.dğr., "The Healing and Spiritual Properties of Music Therapy at a Cancer Care Center", *The Journal of Alternative and Complementary Medicine* 18/4 (Nisan 2012): 1.

⁷⁷ Ciğerci v.dğr., "Tamamlayıcı Bakım Ve Alternatif Tedavi Yöntemi Olan Müzik Terapiye İlişkin Sağlık Profesyonellerinin Görüşleri", 388.

⁷⁸ Julian O'Kelly - Jonathan Koffman, "Multidisciplinary perspectives of music therapy in adult palliative care", *Palliative Medicine* 21/3 (Nisan 2007): 235.

sağlamalarına ilişkin etik ve eğitim konularına dair darülaceze papazları ve müzik terapistlerin tutum ve düşüncelerini tespit için yaptığı araştırmada hem papazlar hem de müzik terapistlerde darülaceze ekibinin bir parçası olarak müzik terapistlerin manevi bakım sağlamasının uygunluğu konusunda ortak bir kanaat olduğu görülmüş olmakla birlikte müzik terapistlerin böyle bir işi yapabilmeleri için resmi ve gayri resmi manevi bakım eğitimine ihtiyaç duydukları, ayrıca bu eğitimin karşılaştırmalı dinler, kültürel yeterlilik, uygulamalı eğitim ve kişisel sınırları koruma hakkında ki bilgileri içermesinin gerekliliği tespit edilmiştir.⁷⁹

SONUÇ

Düzenli ses ve titreşimlerden meydana gelen bir enerji olan müzik insanlık tarihinin her döneminde var olagelmış ve tedavi amacıyla kullanılmıştır. Hristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm, Budizm ve İslamiyet'te müzik ilahi söyleme, makamla kutsal metin okuma, aletsel müzik çalma gibi farklı şekillerde dini tören ve ritüellerde kullanılmaktadır. 1940'larda Amerika'da üniversitede bir bilim dalı ve mesleki bir uygulama olarak ortaya çıkan müzik terapi sonraki yıllarda başta Avrupa olmak üzere dünyanın diğer bölgelerine hızla yayılmış ve gelişmiştir. Günümüzde Batı'da müzik terapi 2-4 yıllık lisans/lisansüstü düzeyde eğitim programına sahip, hastane, darülaceze, klinik ve okul gibi farklı kurumlarda hizmet veren bir meslek dalı haline gelmiştir. Türkiye'de ilk defa 2014 yılında müzik terapiye dair yasal düzenleme yapılmış olup hali hazırda bazı üniversitelerde sertifikalı müzik terapi eğitim programları yer almaktadır. Müzik terapide acı, heyecan ve nefes darlığı yönetimi şeklinde fizyolojik amaçlar, sözsüz iletişim ve duygu ifadesini artırmak, kaygı, yalnızlık ve depresyonu azaltmak, normalleşmeyi sağlamak şeklinde psikososyal amaçlar, uyumu artırma, çok algılı uyarılma sağlama ve tedaviyi kabulü içeren bilişsel amaçlar ve kendini ve diğerlerini affetmeyi sağlama, yaratıcılığı destekleme ve ümidi beslemeyi içeren manevi amaçlar bulunmaktadır. Manevi bakımda da bireyin maneviyatının güçlendirilmesi, hayata bağlılığını artırılması, iç dünyasıyla barışık olmasının, manevi sapmalarını ve korkularının giderilmesi, teskin ve teselli edilmesi, rahatlatılması ve acılarına anlam bulması sağlanması amaçlandığından dolayı manevi bakım hizmetleri ile müzik terapi uygulamasının hitap ettiği kitle ve amaçları açısından benzer özelliklere sahip olduğu söylenebilir. Makalede yer verdiğimiz pek çok araştırmada müziğin çeşitli bedensel ve psikolojik hastalıklara yakalanmış bireylerin tedavi, teselli, rehabilitasyon, stres ve acı yönetimi, rahatlama, sosyalleşme, bağlılık ve iletişimi sürdürme açılarından pek çok olumlu katkı sağladığı tespit edilmiştir. Müzik aynı zamanda tedavi sürecinde yoğun olarak tecrübe edilen negatif ruh halinden sıyrarak, pozitif duygular kazandırarak, manevi tecrübeler yaşatarak, acılara anlam bulmaya yardım ederek manevi bakım faaliyetlerini destekleyici bir rol üstlenmektedir.

Ülkemizde yeni yeni gelişmekte olan manevi bakım hizmetlerinde müziğin tedavi ve teselli edici gücünden daha fazla istifade edilebilmesi için manevi bakım personeli yetiştiren eğitim programlarında çeşitli müzik tecrübelerinin tedavi amaçlı kullanımına yönelik dersler konulabilir. Müslüman bireylerin manevi bakımında hastanın ilgi ve ihtiyaçları doğrultusunda

⁷⁹ Meganne K. Masko, "Music Therapy and Spiritual Care in End-of-Life: A Qualitative Inquiry into Ethics and Training Issues Identified by Chaplains and Music Therapists: Table 1.", *Journal of Music Therapy* 53/4 (2016): 309.

makam ile Kur'an-ı Kerim okuma, birlikte ilahi söyleme, ney benzeri bir enstrüman çalma veya bunları bir medya aygıtından dinletme uygulamaları yapılabilir. Bu araştırmada genel olarak Batı'da son yıllarda yapılmış olan müzik terapi uygulamalarının fiziksel ve psikolojik sağlık ve maneviyat üzerindeki etkilerine yer verilmiştir. Bununla birlikte Müslüman bireylerin maddi ve manevi tedavilerinde müziğin etkisinin daha net bir şekilde tespit edilebilmesi ve müziğin tedavi edici gücüne yönelik bilincin oluşması için ülkemizde bu konuda deneysel araştırmaların sayısının atmasına ihtiyaç bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Al-Hujwiri, Ali bin Usman. *Kashf Al-Mahjub*. Lahore: Zia-ul-Quran Publications, 2001.
- A. L - Barksdale - SPORTDiscus with Full Text. *Music Therapy and Leisure for Persons with Disabilities*. New Market: Sports Publishing International, Incorporated, 2003.
- Aldridge, David. "Music Therapy and the Treatment of Alzheimer's Disease". *Clinical Gerontologist* 16/1 (03 Kasım 1995): 41-57. https://doi.org/10.1300/J018v16n01_05.
- Ansdell, Gary. *How music helps in music therapy and everyday life*. Farnham, Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2014.
- Bapat, P. V. *2500 Years of Buddhism*. New Delhi: The Publications Division Ministry Of Information And Broadcasting Government of India, 1956.
- Beck, Guy. *Sacred Sound: Experiencing Music in World Religions*. ed. Guy Beck. Ontario: Wilfrid Laurier Univ. Press, 2006.
- Begbie, Jeremy. *Resounding truth: Christian wisdom in the world of music*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007.
- Benek, Selim Bedri - Bayram, Recep - Şakar, Hakan - Gümüştekin, Kenan. "An example for the application of music therapy in the medical history: Divriği Darüssifa". *Acta Medica Anatolia* 3/2 (02 Mayıs 2015). <https://doi.org/10.15824/actamedica.16068>.
- Benz, Amanda R. *Therapeutic Effects of Music Therapy On Anxiety And Quality Of Life For Chronically ill Adults With Mental Illness*. Master of Science, Indiana Ball State University, 2010.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri. Cilt 6. İstanbul: Bilmen Yayınevi. 1985.
- Bradt, Joke - Dileo, Cheryl - Potvin, Noah. "Music for Stress and Anxiety Reduction in Coronary Heart Disease Patients". *Cochrane Database of Systematic Reviews*. Ed. Cochrane Heart Group. 28 Aralık 2013. <https://doi.org/10.1002/14651858.CD006577.pub3>.
- Brien, S. E. - Murray, T. J. "Musicogenic Epilepsy". *Canadian Medical Association Journal* 131/10 (15 Kasım 1984): 1255-1258.
- Bruscia, Kenneth E. *Defining Music Therapy*. 3rd ed. Gilsum, NH: Barcelona Publishers, 2014.
- Bruscia, Kenneth E. "A Working Definition". *Readings on Music Therapy Theory*. Gilsum: Barcelona Publishers, 2012.
- Burke, Kerry. "Music Therapy In Working Through A Preschooler's Grief: Expressing Rage And Confusion". *Case Studies In Music Therapy*. Ed. Kenneth E. Bruscia. Gilsum: Barcelona Publishers, 2006.
- Chawin, Melanie. "Music as Communication". *Alzheimer's Care Quarterly*. 3 (2002): 145.
- Ciğerci, Yeliz - Kurt, Hatice - Çelebi, Şerife. "Tamamlayıcı Bakım Ve Alternatif Tedavi Yöntemi Olan Müzik Terapiye İlişkin Sağlık Profesyonellerinin Görüşleri". *Akademik Müzik Araştırmaları Dergisi* 2/4 (15 Haziran 2016): 1-14. <https://doi.org/10.5578/amrj.27800>.
- Cook, Erin Lane - Silverman, Michael J. "Effects of Music Therapy on Spirituality with Patients on a Medical Oncology/Hematology Unit: A Mixed-Methods Approach". *The Arts in Psychotherapy* 40/2 (Nisan 2013): 239-244. <https://doi.org/10.1016/j.aip.2013.02.004>.

- Cook Patricia Moffitt. "Sacred Music Therapy in North India". *The World Of Music* 39/1 (1997): 61-83.
- Cusic, Don. *The sound of light: a history of gospel and Christian music*. 1st Hal Leonard ed. Milwaukee, WI: Hal Leonard, 2002.
- Darnley-Smith, Rachel - Patey, Helen M. *Music therapy*. London ; Thousand Oaks, Calif: Sage Publications, 2003.
- Formasino, Rita- Vinicola V- Penta F- Matteis M- Brunelli S- Weckel JW. "Active Music Therapy in The Rehabilitation Of Severe Brain Injured Patients During Coma Recovery". *Ann. Ist. Super. Sanità*, 37/4 (2001): 627-30.
- Friedmann, Jonathan L., ed. *Music in Jewish thought: selected writings, 1890-1920*. Jefferson, N.C: McFarland, 2009.
- Friedmann, Jonathan L. *Music in the Hebrew Bible: understanding references in the Torah, Nevi'im and Ketuvim*. Jefferson, North Carolina: McFarland & Company, Inc., Publishers, 2013.
- Gazali, İmam. *İhyau Ulumi'd- Din*. C.2. Trc. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- Gilbertson, Simon. "Music Therapy in Neurorehabilitation After Traumatic Brain Injury: A Literature Review". *Music Therapy and Neurological Rehabilitation*. Ed. David Aldridge. London: Jessica Kingsley Publishers, 2005.
- Goodman, Karen D. *Music Therapy Education and Training: From Theory to Practice*. Springfield, Ill: Charles C. Thomas, 2011.
- Groce, D. - Bloch, S. - Castle, D. - Thompson, G. - Newton, R. - Stewart, S. - Gold, C. "Group Music Therapy for Severe Mental Illness: A Randomized Embedded-Experimental Mixed Methods Study". *Acta Psychiatrica Scandinavica* 130/2 (Ağustos 2014): 144-153. <https://doi.org/10.1111/acps.12224>.
- Hanser, Suzanne B. *Integrative Health through Music Therapy: Accompanying the Journey from Illness to Wellness*. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- Hanser, Suzanne B. "Music Therapy in Cardiac Health Care: Current Issues in Research". *Cardiology in Review* 22/1 (2014): 37-42. <https://doi.org/10.1097/CRD.0b013e318291c5fc>.
- Herman, Fran. "The Boy that Nobody Wanted: Creative Experiences For A Boy With Severe Emotional Problems". *Case Studies In Music Therapy*. Ed. Kenneth E. Bruscia., Gilsum: Barcelona Publishers, 2006.
- Hilliard, Russell E. "The Effects of Music Therapy on the Quality and Length of Life of People Diagnosed with Terminal Cancer". *Journal of Music Therapy* 40/2 (2003): 113-137.
- Horden, Peregrine, ed. *Music as Medicine: The History of Music Therapy since Antiquity*. Aldershot ; Brookfield, USA: Ashgate, 2000.
- Horne-Thompson, Anne - Groce, Denise. "The Effect of Music Therapy on Anxiety in Patients Who Are Terminally Ill". *Journal of Palliative Medicine* 11/4 (Mayıs 2008): 582-590. <https://doi.org/10.1089/jpm.2007.0193>.
- Huyler, Stephen P. "The Experience, Approaching God". *The Life Of Hinduism*. Ed. John Stratton Hawley, Vasudha Narayanan. Berkeley: University of California Press, 2006.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 200'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

- Kim, Borin - Dvorak, Abbey L. "Music Therapy and Intimacy Behaviors of Hospice Family Caregivers in South Korea: A Randomized Crossover Clinical Trial". *Nordic Journal of Music Therapy* 27/3 (27 Mayıs 2018): 218-234. <https://doi.org/10.1080/08098131.2018.1427783>.
- Kirkland, Kevin v.dğr. "Music Therapy and Spiritual Care for Persons with Dementia: A Mixed-Methods Study". *Canadian Journal of Music Therapy* 20/1 (2014): 10-36.
- Kowski, Juliane. "The Sound Of Silence – The Use Of Analytical Music Therapy Techniques With A Nonverbal Client". *Analytical Music Therapy*. Ed. Johannes Th. Eschen. London: Jessica Kingsley Publishers, 2002.
- Kurtubi, İmam. *el-Camiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 13. Cilt, trc. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları. 2015
- Krause Neal - Hayward, David R. "Hayatın Son Döneminde Dini Müzik Ve Sağlık: Boylamsal Bir Araştırma", Trc. Necmi Karşlı, *Bilimname*, 29/2(2015): 339-363.
- Krout, Robert E. "The Effects of Single-Session Music Therapy Interventions on the Observed and Self-Reported Levels of Pain Control, Physical Comfort, and Relaxation of Hospice Patients". *American Journal of Hospice and Palliative Medicine*® 18/6 (Kasım 2001): 383-390. <https://doi.org/10.1177/104990910101800607>.
- Krout, Robert E. "Our Path to Peace: Songwriting-Based Brief Music Therapy with Bereaved Adolescents". *Case Examples of Music Therapy in Bereavement*. Ed. Kenneth E. Bruscia., Gilsum: Barcelona Publishers, 2012.
- Lang, Louise – Mcinerney, Una, "Bosnia, A Music Therapy Service in a Post-war Environment". *Music, Music Therapy and Trauma*. Ed. Julie P. Sutton, London: Jessica Kingsley Publishers, 2002.
- Lawergren, Bo. "Music in the Buddhist and pre-Buddhist worlds", *History of Civilizations of Central Asia*, vol.4, p.2. Ed. C. E. Bosworth. Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1999.
- Lee, Jin Hyung. "The Effects of Music on Pain: A Meta-Analysis". *Journal of Music Therapy* 53/4 (2016): 430-477. <https://doi.org/10.1093/jmt/thw012>.
- Lee, Jungup - Thyer, Bruce A. "Does Music Therapy Improve Mental Health in Adults? A Review". *Journal of Human Behavior in the Social Environment* 23/5 (Temmuz 2013): 591-603. <https://doi.org/10.1080/10911359.2013.766147>.
- Llovet, Aliza K. "Meta-Analysis of Specific Music Therapy Measures and Their Implications for the Health Care System". *The Health Care Manager* 36/1 (Mart 2017): 60-68. <https://doi.org/10.1097/HCM.000000000000135>.
- Loveszy, Rebecca. "The Use Of Latin Music, Puppetry, And Visualization In Reducing The Physical And Emotional Pain Of A Child With Severe Burns". *Case Studies In Music Therapy*. Ed. Kenneth E. Bruscia. Gilsum: Barcelona Publishers, 2006.
- Mahn, Wolfgang. "The Psychodynamic Function of Music in Analytical Music Therapy with Children". *Analytical Music Therapy*. Ed. Johannes Th. Eschen. London: Jessica Kingsley Publishers, 2002.
- Magill, Lucanne. "The Spiritual Meaning of Pre-Loss Music Therapy to Bereaved Caregivers of Advanced Cancer Patients". *Palliative and Supportive Care* 7/01 (Mart 2009): 97. <https://doi.org/10.1017/S1478951509000121>.

- Masko, Meganne K. "Music Therapy and Spiritual Care in End-of-Life: A Qualitative Inquiry into Ethics and Training Issues Identified by Chaplains and Music Therapists: Table 1." *Journal of Music Therapy* 53/4 (2016): 309-335. <https://doi.org/10.1093/jmt/thw009>.
- McClellan, Stuart - Bunt, Leslie - Daykin, Norma. "The Healing and Spiritual Properties of Music Therapy at a Cancer Care Center". *The Journal of Alternative and Complementary Medicine* 18/4 (Nisan 2012): 402-407. <https://doi.org/10.1089/acm.2010.0715>.
- McConnell, Tracey - Porter, Sam. "Music Therapy for Palliative Care: A Realist Review". *Palliative and Supportive Care* 15/04 (Ağustos 2017): 454-464. <https://doi.org/10.1017/S1478951516000663>.
- Moore, Jane L. Barrow, *The Effects of Music Therapy on the Social Behavior of Children with Autism*. Submitted in Partial Fulfillment of the Master of Arts in Education College of Education, California State University, 2007.
- Neudorfer, Anita. "Spirituality And Music Therapy: An Action Research Project In Clinical Music Therapy Within The Context Of An Anthropological Theory of Spirituality". *Approaches: An Interdisciplinary Journal of Music Therapy online* (2016): 52-66.
- O'Callaghan, Clare C. - McDermott, Fiona - Reid, Philippa - Michael, Natasha - Hudson, Peter - Zalberg, John R. - Edwards, Jane. "Music's Relevance for People Affected by Cancer: A Meta-Ethnography and Implications for Music Therapists". *Journal of Music Therapy* 53/4 (2016): 398-429. <https://doi.org/10.1093/jmt/thw013>.
- O'Kelly, Julian - Koffman, Jonathan. "Multidisciplinary Perspectives of Music Therapy in Adult Palliative Care". *Palliative Medicine* 21/3 (Nisan 2007): 235-241. <https://doi.org/10.1177/0269216307077207>.
- Oldfield, Amelia. "Preverbal Communication Through Music To Overcome A Child's Language Disorder". *Case Studies In Music Therapy*. Ed. Kenneth E. Bruscia. Gilsum: Barcelona Publishers, 2006.
- Qureshi, Regula. "Islam and Music". *Sacred Sound: Experiencing Music in World Religions*. Ed. Guy L.Beck. Ontario: Wilfrid Laurier Univ. Press, 2006.**
- Padam, Anita - Sharma, Neetu - Sastri, O. S. K. S - Mahajan, Shivani - Sharma, Rajesh - Sharma, Deepak. "Effect of Listening to Vedic Chants and Indian Classical Instrumental Music on Patients Undergoing Upper Gastrointestinal Endoscopy: A Randomized Control Trial". *Indian Journal of Psychiatry* 59/2 (2017): 214. <https://doi.org/10.4103/psychiatry.IndianPsychiatry 314 16>.
- Pawuk, Laura G. - Schumacher, John E. "Introducing Music Therapy in Hospice and Palliative Care: An Overview of One Hospice's Experience". *Home Healthcare Nurse: The Journal for the Home Care and Hospice Professional* 28/1 (Ocak 2010): 37-44. <https://doi.org/10.1097/01.NHH.0000366796.79152.4a>.
- Renz, Monika - Schütt Mao, Miriam - Cerny, Thomas. "Spirituality, Psychotherapy and Music in Palliative Cancer Care: Research Projects in Psycho-Oncology at an Oncology Center in Switzerland". *Supportive Care in Cancer* 13/12 (Aralık 2005): 961-966. <https://doi.org/10.1007/s00520-005-0873-9>.
- Robbins, Carol – Robbins, Clive. "Self-Communications In Creative Music Therapy". *Case Studies In Music Therapy*. Ed. Kenneth E. Bruscia. Gilsum: Barcelona Publishers, 2006.

- Rolvsgjord, Randi. "Collaborations on Songwriting with Clients with Mental Health Problems". *Songwriting Methods, Techniques and Clinical Applications for Music Therapy Clinicians, Educators and Students*. Ed. Felicity Baker ve TonyWigram, London: Jessica Kingsley Publishers, 2005.
- Salas, Jo - Gonzales, David. "Like Singing With A Bird: Improvisational Music Therapy With A Blind Four-Year-Old". *Case Studies In Music Therapy*. Ed. Kenneth E. Bruscia, Gilsum:Barcelona Publishers, 2006.
- Seyyar, Ali. "Bakıma Muhtaç Özürlülere Dönük Manevi Bakım Uygulamaları". 1. *Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Shiloah Amon, "Jewish and Müslim Traditions of Music Therapy". *Music as Medicine*. Ed. Pregerine Horden. New York: Routledge 2016.
- Shoemark, Helen. "The Use Of Piano Improvisation In Developing Interaction And Participation In A Blind Boy With Behavioral Disturbances". *Case Studies In Music Therapy*. Ed. Kenneth E. Bruscia. Gilsum:Barcelona Publishers, 2006.
- Silverman, Michael J. *Music Therapy in Mental Health for Illness Management and Recovery*. First edition. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Stige, Brynjulf, ed. *Where music helps: community music therapy in action and reflection*. Farnham, England ; Burlington, VT: Ashgate, 2010.
- Tanabe George. *Encyclopedia of Buddhism*. Vol.1. Ed. Robert E. Buswell. New York: Mac Millan 2003.
- Tsirir, Giorgos. *Performing Spirituality in Music Therapy: Towards Action, Context And The Everyday*. Doktora Tezi, Goldsmiths, University of London, 2018.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Açısından Musiki ve Sema*. Bursa: Uludağ Yayınları, 1992.
- Wigram, Tony - Bonde, Lars Ole - Pedersen, Inge Nygaard. *A Comprehensive Guide to Music Therapy Theory, Clinical Practice, Research, and Training*. London; Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2002.
- Wlodarczyk, Natalie. *The Effect of Music Therapy On The Spirituality Of Persons In An In-Patient Hospice Unit As Measured By Self-Report*. Yüksek Lisans Tezi, Florida State University, 2003.
- Yinger, Olivia Swedberg, ed. *Music therapy: research and evidence-based practice*. St. Louis, Missouri: Elsevier, 2018.
- Zimmerman, Lani - Pozehl, Bunny - Duncan, Kathleen - Schmitz, Rita. "Effects of Music in Patients Who Had Chronic Cancer Pain". *Western Journal of Nursing Research* 11/3 (Haziran 1989): 298-309. <https://doi.org/10.1177/019394598901100304>.
- The Unbounded Spirit*, "The Harmful Effects of Music on Body and Mind". Erişim: 19.08.2018 <https://theunboundedspirit.com/the-harmful-effects-of-music-on-body-and-mind/>

**AKRAN GÖRÜŞLERİNE GÖRE MÜLTECİ ÇOCUKLARIN SOSYAL
BECERİLERİ ÜZERİNE NİCEL BİR ARAŞTIRMA**

**A QUANTITATIVE RESEARCH ON SOCIAL SKILLS OF REFUGEE CHILDREN
ACCORDING TO PEER OPINIONS**

SÜMEYRA BİLECİK

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Bölümü
Asst. Prof., Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Sciences

sumeyrabilecik@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8351-6923>

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
2 Ocak 2019	2 January 2019
Kabul Tarihi	Date Accepted
5 Şubat 2019	5 February 2019
Yayın Tarihi	Date Published
Haziran 2019	June 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
DOI	
https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.507178	

Atıf/Cite as

Bilecik, Sümeyra. "Akran Görüşlerine Göre Mülteci Çocukların Sosyal Becerileri Üzerine Nicel Bir Araştırma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 18/35 (Haziran-June 2019): 287-314.
<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.507178>

İntihal/Plagiarism

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

<http://dergipark.gov.tr/hititilahiyat>

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University,
Çorum, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. CC BY-NC-ND 4.0

Akran Görüşlerine Göre Mülteci Çocukların Sosyal Becerileri Üzerine Nicel Bir Araştırma

A Quantitative Research on Social Skills of Refugee Children According to Peer Opinions

Abstract

Social behavior, defined as positive attitudes and behaviors exhibited by the individual towards the environment during the socialization process, is a phenomenon that includes many skills ranging from communication to recognition of the individual's own interests and abilities and to the availability of appropriate environments. It is necessary to acquire some social skills for children have a healthy psychosocial process and for shape social skills. While social skills are acquired and developed within the social development process, they are influenced by many factors such as family, school and peer environment, cultural norms and values. Peer interaction is effective in developing and using social skills particularly in childhood. It is aimed to evaluate the social skills of refugee children undergoing cultural change via this research. The main reason for applying the views of the peers of the refugee children during this evaluation is that the primary socialization environment for the children is the school. Based on this aim, the data were collected by the questionnaire that consisting of 42 items and consisting of skills included in social skills lists. At the end of this research, it is seemed that refugee children are more likely to have higher levels of skills, such as coping with emotions, alternative to aggression, coping with stress and planning, and less likely to have more complex social skills, while some refugee children are more likely to have aggressive and aggressive attitudes. In addition, the peer opinions of students who are studying at Saadet Güney Imam Hatip Secondary School are more positive than the students in Aksaray Secondary School. In the relevant literature, it is thought that the study will contribute to the field in this respect, as there is no research on the evaluation of the social skills or behaviour of the refugee children according to the views of their peers.

Key Words: Religious education, Social skills, Refugee children, Peer opinions, Social integration.

Summary

Social skills are categorized in different ways (Bacanlı, 2014, 56-66). Goldstein et al., who were taken as the main reference in the present study of ours, examined social skills in six groups as basic, advanced, coping with emotions, alternative to aggression, coping with stress, and planning. These groups cover upper-level social skills like discovering abilities and determining goals starting with simple skills like greeting and introducing oneself. A great number of social skills are acquired by observing, imitation and feedback. For this reason; in learning social skills, family, peers, school environment, the norms of the society and the cultural values, which make up the social environment, are important (Michelson et al., 1983, 3, Kumru, Carlo and Edwards, 2004, 112-113). In this context, it is predicted that refugee children, who are exposed to changes in their social environments and cultural lives may face orientation problems at this point, which might be an obstacle for the development of their social skills. Based on this, in this study, the social skills of refugee children were asked to be assessed by

their peers. Since the issue of orientation with the society for the refugee children will be possible only when they are accepted by their peers and when they learn certain cultural values, norms and behaviors, this study is important. In addition, the fact that the number of refugee children is extremely high in our country increases the importance of the issue.

In this study, in which the social skills of the refugee children, who are educated at public schools, were evaluated by their peers, the method was preferred as the descriptive survey method. The answers for the following questions were sought in the present study:

1. How are the social skill competences of refugee children according to the opinions of their peers?
2. To what extent have the skills of refugee children developed in the sub-groups of social skills according to their peers?
3. Is there a significant relation between the independent variables and the opinions of the peers on the social skills of refugee children?
4. Is there a relation between the independent variables and the opinions of the peers on the skills of the refugee children in the subgroups, which make up the social skills of refugee children?

The universe of the study consists of 35 schools in Aksaray where refugee students are educated. Among these schools, Aksaray Secondary School and Saadet Güney Imam Hatip Secondary School, which were determined to meet the layer criteria, were selected as the sampling. Sampling size is consisted of 318 students.

The "Evaluation Survey of the Social Skills of Refugee Children", which was used in the study, was developed by the author of the present study. Since it was determined in the literature review that there were no questionnaires or scales that could be used to determine the opinions of peers, the need emerged to develop a new questionnaire. The Social Skills List, which was prepared by Goldstein et al. (1981, narrated by Bacanlı, 2014, 78-79), was taken as the basis in creating the questionnaire items. The questionnaire consists of 42-items. The SPSS program was made use of in processing and evaluating the data; and the findings were determined in this way.

As a result of the evaluation of the findings, it may be argued that peers found the social skills of refugee students to be at a moderate level. Because, when the averages of the items were examined, it was determined that there were 6 items that had an average below 3 in the full questionnaire that had 42 items. One of these items was the praise-compliment, which is one of the initial social skills. The other four items were about physical violence, avoidance of verbal arguments, and anger control. Another item that had a value that was below the average was the ability in deciding skills, and participating in activities related to them. There were only two items in the questionnaire that had an average of over 4 points. The peers considered refugee children to be adequate in establishing relations and sharing-solidarity.

It was determined that the group that was considered to be the most inadequate for refugee children by their peers on the basis of item average was the coping with stress skill followed by planning skills among the questionnaire items.

It was determined that there were no significant differences between the genders, ages, grades, schools and the classrooms, which peers shared with refugee children, and the social skills of the refugee children according to their peers. However, a significant relation was detected between the six sub-groups, which made up the social skills, and the school where refugee students were educated. The opinions of the students in Saadet Güney Imam Hatip Secondary School were found to be more positive on the social skills of their refugee peers. It is estimated that this might be associated with the school culture.

Based on the abovementioned results, it may be recommended to provide language and orientation education particularly to children who start their migration processes in addition to psychosocial support for them. In this way, it is considered that the aggressive behaviors seen in children, and the disciplinary problems caused by them at schools might be decreased.

Öz

Sosyal davranış, bireyin sosyalleşme süreci içerisinde çevresine karşı sergilediği olumlu tutum ve davranışlar biçiminde tanımlanmaktadır. Sosyal davranış, iletişimden bireyin kendi ilgi ve yeteneklerini tanıyarak bunlara uygun ortamlarda bulunmasına kadar pek çok beceriyi içeren bir olgudur. Sosyal davranışın ortaya çıkması ve çocukların sosyalleşme sürecini psikososyal açıdan sağlıklı geçirebilmesi için bir takım sosyal becerileri edinmesi gerekmektedir. Sosyal beceriler, çocuğun sosyal gelişim süreci içerisinde aile, okul ve akran çevresi, kültürel norm ve değerler gibi pek çok faktörden etkilenecek gelişmektedir. Özellikle çocukluk döneminde akran etkileşimi sosyal becerilerin geliştirilip kullanılmasında etkilidir. Bu araştırma ile kültürel ortam değişikliği yaşayan mülteci çocukların sosyal becerilerinin değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu değerlendirmenin yapılması esnasında mülteci çocukların akranlarının görüşlerine başvurulmasının temel nedeni çocuklar için başat sosyalleşme ortamının okul olmasıdır. Buradan hareketle sosyal beceri listelerinde yer alan becerilerden oluşan 42 maddelik anket örneklem olarak seçilen okullarda uygulanarak veri toplanmıştır. Araştırma sonucunda mülteci çocukların, sosyal becerilerin alt grupları olan başlangıç ve ileri sosyal beceriler konusunda akranları tarafından daha yeterli görülürken; duygularla baş etme, saldırganlığa alternatif beceriler, stresle başa çıkma ve planlama gibi daha üst düzey yeterlilik gerektiren ve daha kompleks beceriler konusunda daha yetersiz oldukları, bazı mülteci çocukların saldırgan ve agresif tutumlara sahip oldukları görülmüştür. Ayrıca Saadet Güney İmam Hatip Ortaokulunda öğrenim görmekte olan öğrencilerin akran görüşleri Aksaray Ortaokulundaki öğrencilere göre daha olumludur. İlgili literatürde mülteci çocukların sosyal beceri ya da davranışlarının değerlendirmesine yönelik çalışmalar bulunsa da bunları akran görüşleri bakımından ele alan herhangi bir araştırma bulunmamasından dolayı, çalışmanın alana bu açıdan katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Mülteci çocuklar, Sosyal beceri, Akran görüşleri, Sosyal bütünleşme.

GİRİŞ

Sosyalleşme en genel manada; bireyin, toplumun değer yargılarını öğrenerek, birlikte yaşayabilmek için sahip olması gereken bilgi, beceri, inanç ve tutumları kazanmasını ve buna uygun davranışlarda bulunmak suretiyle toplumun bir üyesi olarak diğer insanlar tarafından kabul görmesini sağlayan süreç olarak tanımlanmaktadır.¹ Sosyalleşme, insanın tek başına yaşama imkânı bulunmamasından doğan ve her bireyin toplumun bir üyesi haline gelme sürecinde gidermek durumunda olduğu bir ihtiyaç kabul edilebilir.

Bireyin sosyalleşme süreci içerisinde, toplumsal değer ve normları benimseyerek bunlara asgari düzeyde uyumlu davranışlar geliştirmesi ise sosyal gelişim ile açıklanır. Bireyin sosyal gelişim sürecinde başkalarının faydasına olan gönüllü ve kasıtlı davranışları olumlu sosyal davranış şeklinde tanımlanmıştır.² Sosyal davranışın ortaya çıkması için ise kişinin birçok beceriye sahip olması gerekmektedir. Sosyal beceri, insanların sosyal etkileşimde kullandıkları, olumlu etkiler üretme ihtimalini artıran tepki ve bireyin başkalarıyla başarılı bir şekilde etkileşimde bulunma becerilerinin toplamıdır.³

Sosyal beceri tanımının kapsamından bakıldığında bu beceriler yoluyla ortaya çıkabilecek davranışlar sınırsız görünmektedir. Bu yüzden kuramcılar sosyal becerileri işlevlerine ve düzeylerine göre çeşitli sınıflamalara tabi tutmuşlardır. Örneğin, Young ve West sosyal becerileri işlevlerine göre beş grupta toplamıştır: (i) Etkileşimi arttıran; selam verme, davet etme, soru sorma, paylaşma, teşekkür ve rica etme, kompliman yapma, ilgi gösterme gibi beceriler, (ii) insanın istenilmeyen durumlarda başa çıkmasını sağlayan; reddetme, baskıya direnme, özür dileme, şikayet etme, olumsuz geri bildirimler gibi beceriler, (iii) çatışma çözmeye yönelik uzlaşma, görüşme, problem çözme becerileri, (iv) atılganlık içeren; duygularını ifade etme, ilgi gösterme, empati gibi beceriler şeklinde sıralanmış ve (v) diğer sosyal becerilerin de başlamış olan bazı sosyal etkileşimleri sürdürmeye yaradığı belirtilmiştir.⁴

Goldstein ve arkadaşları (1981) ise sosyal becerileri altı kategoride sınıflamışlardır. Bunlar; başlangıç sosyal beceriler (kendini tanıtma, övme, soru sorma, dinleme, selam verme-konuşmayı başlatma), ileri sosyal beceriler (yardım isteme, yönerge verebilme ve izleyebilme, katılım, özür dileme, ikna etme), duygularla başa çıkma becerileri (kendi duygularını tanıma ve ifade etme, başkalarının duygularını anlama, birilerinin öfkesiyle başa çıkma, korkuyla başa çıkma, yakınlık ifade etme, kendini ödüllendirme), saldırganlığa alternatifler (izin isteme, bir şeyleri paylaşma, yardımlaşma, uzlaşma, kendini denetleme, haklarını savunma, kavgadan uzak durma, başkalarını rahatsız etmekten kaçınma), stresle başa çıkma becerileri (şikayet etme, şikayete cevap verme, oyun sonrası centilmenlik, terk edilmekle başa çıkma, propagandaya karşılık verme, başarısızlığa karşılık verme, karmaşık mesajlarla ve mazeretle başa çıkma, zor bir konuşmaya hazırlanma, grup baskısıyla başa çıkma) ve planlama becerileri (bir şey yapmaya karar verme, soruna yol açan şeylere karar verme, hedeflerini belirleme, yeteneklerini

1 Muhiddin Okumuşlar, *Sosyalleşme Sürecinde Din Eğitimi*, (Konya: Yediveren Yay., 2013), 27.

2 Ervin Staub, *Positive Social Behaviour and Morality*, (New York: Academic Press, 1978), 2 ve Barbara Thelamour, (2013). *Preschoolers' Behaviors After Peer Conflict: An Examination of Teacher Socialization, Peer Homophily and Friendship*, (Michigan: Michigan Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013), 2-3.

3 Hasan Bacanlı, *Sosyal Beceri Eğitimi*, 5. Baskı (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 25-27.

4 Bacanlı, *Sosyal Beceri Eğitimi*, 56-57.

keşfetme, bir iş üzerinde yoğunlaşma ve karara varma) şeklinde sıralanmıştır.⁵ Her iki sınıflamada da görüldüğü üzere sosyal beceriler, selam vermekten kişisel ilgi ve yeteneklerin fark edilmesine kadar bireyin kurduğu bütün sosyal ilişkiler için gerekli yeteneklerin toplamıdır.

Sosyal beceriler toplum içerisinde gözlem, taklit ve geribildirimlerle öğrenilir. Bu becerilerin öğrenilmesi ve sergilenmesi çevreyle etkileşimlidir ve çevresel özelliklere göre şekillenir. Sosyal becerilerin kazandırılmasında ve geliştirilmesinde en etkili faktörlerin çocuğun sosyal çevresini oluşturan aile, akran ilişkileri ve okul çevresi olduğu söylenebilir. Buradan yola çıkarak takdir edilebilir ki sosyal beceri, toplumun normları, kültürel değer ve uygulamalarıyla ilişkilendirilir.⁶ Bu bağlamda sosyal beceri çocuğun akranları ile sağlıklı ilişkiler kurması ve sürdürmesi açısından önem kazanmaktadır. Akranlarından olumlu sosyal kabul ve geri dönüt alan çocuklar olumlu sosyal davranışlar sergilemeye motive olurken aynı zamanda sosyal kabulle sonuçlanan davranışlar artmakta ve olumlu sosyal davranış döngüsü ortaya çıkmaktadır.

Sosyal katılım ve akran kabulü her yaştan çocuk için sosyal becerinin gelişmesini sağlayabilecek temel etkenlerden biridir. Akranlarından olumlu sosyal kabul ve geri dönüt alan çocuklar pozitif davranışlar sergilemeye güdülenirken olumlu davranış sergiledikçe akranları tarafından daha fazla kabul gördüğünden olumlu bir döngü yaratılmış olmaktadır. Gottman ve arkadaşlarının yaptığı araştırma da bu görüşü destekler nitelikte sonuç vermiştir.⁷ Araştırma sonucunda popülerlik ve sosyal beceri arasında pozitif bir ilişki olduğu görülmüştür. Sosyal beceriler içerisinde yer alan duygularını ifade etme, doğru bir şekilde iletişim kurma becerilerinin bu ilişkide önemli rol oynadığı söylenebilir. Akran kabulünün sağlanması ve sosyal becerilerin gelişmiş olmasının, çocuğun ergenlik ve yetişkinlik dönemindeki insan ilişkileri, sosyal çevresi ve akademik başarısı üzerinde de etkili olacağı düşünülürse konunun önemi daha net biçimde ortaya çıkacaktır.

Sosyal beceriler ve toplumsal çevre ilişkisi nedeniyle insanların özellikle çocuk ve ergenlerin, toplumsal çevrenin değişmesi durumunda sosyal davranışlarında değişme ve uyum problemleri olabileceği düşünülmektedir.

Sosyal beceri ve toplumsal kabul birey için bu kadar önemliyken, ülkemizde, hızlı bir kültürel ortam değişikliğine uğramış olan mülteci çocuklara yönelik herhangi bir uyum eğitimi süreci mevcut değildir. Bu durum, çocukların sosyal becerilerinin akranları tarafından nasıl algılandığını bu araştırmanın konusu etmiştir. Bu araştırma için geliştirilen anketin mülteci çocukların akranlarına uygulanmasının nedeni, okula devam eden çocukların zamanlarının çoğunu sınıf ortamında geçiriyor olmasıdır.

Literatür tarandığında konu ile ilgili çalışmaların daha çok okul yöneticileri, öğretmen görüşleri, mültecilere yönelik eğitim politikaları çerçevesinde şekillendiği, mülteci çocukların

5 Bacanlı, *Sosyal Beceri Eğitimi*, 57-58.

6 Asiye Kumru vd. "Olumlu Sosyal Davranışların İlişkisel, Kültürel, Bilişsel ve Duyuşsal Bazı Değişkenlerle İlişkisi", *Türk Psikoloji Dergisi*, 19/54: 112-113 ve Lary Michelson vd. *Social Skills Assesment and Training with Children*, (New York: Springer Sciens+ Business Media, 1983), 3.

7 Michelson, *Social Skills Assesment and Training with Children*, 1983, 4.

sosyal becerilerinin akran değerlendirmesine tabi tutulduğu bir araştırmanın olmadığı görülmektedir. Ayrıca mülteciler ile ilgili yapılan araştırmaların pek çoğunda yalnızca Suriyeli mülteciler odaklıdır. Yapılan bu çalışmada ise böyle bir sınırlılığa gidilmemiş, mülteci konumundaki bütün çocukların akranları gözünden sosyal becerileri yönüyle değerlendirilmesi yapılmıştır. Buradan hareketle yapılan bu çalışmada mülteci çocukların akranlarına uygulanan anket ile mülteci çocukların sosyal beceriler konusundaki yeterlilikleri ve yetersiz yönleri tespit edilerek bunların giderilmesine yönelik faaliyetlere ışık tutmak amaçlanmıştır.

1. TÜRKİYE'DE EĞİTİM ÖĞRETİM SÜRECİNDE MÜLTECİ ÖĞRENCİLERİN DURUMU

Türkiye'nin coğrafi konumu gereği uzun yıllar mülteci nüfusa sahip olduğu söylenebilir de mülteci nüfusun 2010'da başlayan Arap Baharı ile hızlı bir artış gösterdiği tespit edilmiştir.⁸ BM Mülteci Örgütü'nün Ekim 2018'de sunduğu rakamlara göre ülkemizde kayıtlı toplam 3.9 milyon mülteci mevcuttur.⁹

Ülkemizdeki göçmenlerin barınması, korunması, yerleşimi ve kimlik tahsis edilmesi konusunda pek çok yasal düzenleme olmakla birlikte mülteci çocukların eğitimi de bu kapsamdadır. Bu doğrultuda 23.09.2014'te Yabancılar Yönelik Eğitim-Öğretim Hizmetleri konulu genelge yayınlanmıştır. Bu genelge doğrultusunda göç nedeniyle eğitimi yarıda kalmış çocukların eğitim haklarından faydalanmasının yanı sıra öğrencilerin Türk milletinin milli, ahlaki, manevi ve kültürel değerleri öğrenmesi de gözetilecektir. Böylelikle çocukların eğitim yoluyla ülkemize uyumları da sağlanabilecektir (23.09.2014 tarih 10230228/235/4145933 sayılı genelge). Mülteci çocukların eğitim hakkından faydalanabilmeleri için çeşitli imkânlar sunulmuştur. Yabancı tanıtma belgesi bulunan çocuklar devlet okullarına kayıt yaptırabilmektedir. Bunun dışında özellikle Suriyeli nüfusun fazla olduğu bölgelerde geçici eğitim merkezleri kurulmuştur. Ancak bu merkezler ülkemizin her yerinde bulunmadığından mülteci öğrencilerin birçoğu ikamet ettikleri bölgelerdeki devlet okullarında eğitim-öğretime devam etmektedir. Göç ve Acil Durum Eğitim Başkanlığı'nun Mayıs 2018 verilerine göre okula kayıtlı 608.702 mülteci öğrenciden 224.457'si Geçici Eğitim Merkezleri'nde eğitim görmektedir.¹⁰

Öğrenci sayısının artışı ile birlikte Türkiye'de mültecilerin eğitimi ile ilgili iyileştirici politikalar izlenmeye devam edilse de eğitim-öğretimde pek çok sorunla karşılaşmaktadır. Bunlardan biri ülkemizin mülteciler ile ilgili politika geliştirmesinde yaşanan süreçtir. Göçlerin başladığı tarihlerde sığınmacıların varlıklarının geçici olduğu varsayımıyla politika üretilmiştir. Başka bir deyişle sürece hazırlıksız yakalanılmış ve eğitimde uygulanacak standart bir program ve politika üretmekte geç kalınmıştır.¹¹ Oysa eğitim, başta Suriyeliler olmak üzere mültecilerin toplumda aktif ve topluma uyumlu bireyler olmaları için en önemli araçtır.¹²

⁸ Abdurrahman Yılmaz, "Uluslararası Göç ve Türkiye: Türkiye'deki Çocuk Göçmenler ve Sığınmacı Ailelere Tanınan Haklar ve Daha İyi Uygulamalar için Öneriler", *Akademik Bakış Dergisi*, 49: 479-480.

⁹ BM, "BM Mülteci Örgütü Ekim 2018", Erişim: 13 Aralık 2018, <https://www.unhcr.org/tr/wp-content/uploads/sites/14/2018/12/Fact-Sheet-September-2018-TR.pdf>.

¹⁰ Göç ve Acil Durum Eğitim Daire Başkanlığı, "Geçici Koruma Kapsamı Altındaki Öğrencilerin Eğitim Hizmetleri", Erişim: 5 Aralık 2018, https://hbogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_12/03175027_03-12-2018_Ynternet_BYlteni.pdf.

¹¹ Ali Rıza Seydi, Türkiye'nin Suriyeli Sığınmacıların Eğitim Sorununun Çözümüne Yönelik İzlediği Politikalar", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 31, 296. Figen Ereş, "Türkiye'de Göçmen Eğitimi Sorunsalı ve Göçmen

Ülkemizde mültecilerin eğitim politikalarından kaynaklanan sorunların yanı sıra dil ve iletişim konusundaki yetersizlikler, uyum sürecinden kaynaklanan akademik ve sosyal problemler gibi pek çok hususta iyileştirmeye ihtiyaç duyulduğu düşünülmektedir.

2. YÖNTEM

Bu araştırma anket yöntemi kullanılarak yapılmıştır. Anket yöntemi bir durumu saptama, ilişkiyi araştırma veya varsayımları sınama amacıyla kullanılan bir yöntemdir.¹³ Mülteci öğrencilerin sosyal becerilerinin akran görüşlerine göre betimlenmesinin amaçlandığı bu çalışma, bu niteliğiyle tanımlayıcı anket¹⁴ kapsamındadır.

2.1. Araştırma Soruları, Varsayım ve Sınırlıklar

Araştırmada cevap aranan sorular şöyledir:

1. Akranlarının görüşlerine göre mülteci çocukların sosyal beceri yeterlilikleri nasıldır?
2. Akranlarına göre mülteci çocukların başlangıç sosyal beceriler, ileri sosyal beceriler, duygularla baş etme becerileri, saldırganlığa alternatif davranışlar, başa çıkma becerileri ve planlama becerileri ne düzeyde gelişmiştir?
3. Bağımsız değişkenler (cinsiyet, yaş, sınıf düzeyi, okul, akranlarıyla aynı sınıfa paylaştıkları yıl) ile akranlarının mülteci çocukların sosyal becerilerine dair görüşleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
4. Bağımsız değişkenler ile akranlarının mülteci çocukların sosyal becerileri oluşturan başlangıç sosyal beceriler, ileri sosyal beceriler, duygularla baş etme becerileri, saldırganlığa alternatif davranışlar, başa çıkma becerileri ve planlama becerilerine dair görüşleri arasında bir ilişki var mıdır?

Bu sorulara cevap aramak üzere hazırlanan anketin, cevap aranması amaçlanan sorulara uygun bir ölçme aracı olduğu varsayılmaktadır. Araştırma 2017-2018 eğitim öğretim yılında öğrenim görmekte olan örneklem grubuyla ve akranları tarafından mülteci öğrencilerin sosyal becerilerinin değerlendirilmesiyle sınırlandırılmıştır.

2.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Aksaray ilinde mültecilerle aynı okulu paylaşan ortaokul öğrencileri oluşturmaktadır. Aksaray’da toplam 35 ortaokulda mülteci öğrenciler eğitim öğretim görmektedir.

Bu ortaokullar arasından katmanlı rastgele örnekleme yoluyla örneklem seçilmiştir. Katmanlı rastgele örneklem, tüm çalışma evreni ile ilgili elde edilen bilgileri kullanarak daha

Eğitiminde Farklılığın Yönetimi”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6/2, 22 ve Mersin Üniversitesi Bölgesel İzleme Uygulama Araştırma Merkezi, *Suriyeli Göçmenlerin Sorunları Çalıştay Sonuç Raporu*, Mersin, 2014, 42.

¹² Özer, Yeşer Yeşim vd., *Suriyeli Çocukların Eğitimi: Sorunlar ve Çözüm Önerileri*”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 37, 110.

¹³ Aysel Aziz, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri*, 9. Baskı, (Ankara: Nobel Yay.2014), 83.

¹⁴ Bilal Sevinç, “Survey Araştırması Yöntemi”, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (Editör: Kaan Böke) 245-284 içinde*, 4. Baskı, (İstanbul: Alfa Yay, 2014), 269.

etkin ve evreni temsil gücü daha yüksek bir örneklem grubuna ulaşmak amacıyla, çalışma evrenini oluşturan öğeleri belirli bir özelliğe göre katmanlara ayırdıktan sonra o özelliği taşıyan katmanlar arasından seçim yapmayı gerektiren ve bu özelliği ile de örnekleme yanılığını azaltıp örneğin genellenebilirliğini arttırması yönüyle basit rastgele örneklem tekniğinden daha avantajlı bir yöntemdir. Bu yöntemde çalışma evrenine dair özelliklerin biliniyor olması önemlidir.¹⁵ Bu yüzden örneklem seçilmeden önce Aksaray Milli Eğitim Müdürlüğü'nden ildeki okullarda bulunan mülteci öğrenci sayıları, bu öğrencilerin okullara ve sınıf düzeylerine göre dağılımına ilişkin istatistiki bilgiler temin edilerek çalışma evreninin özellikleri tanımlanmıştır.

Çalışma evrenini oluşturan ortaokullar, mülteci öğrenci sayısına göre katmanlara ayrılarak süzgeçten geçirilmiştir. Mülteci çocukların akranları tarafından tanınması önemli olduğu için bu çalışmada mülteci öğrenci mevcudu 15'ten fazla olan ortaokullar arasından örneklem alınmıştır. Çalışma evreni katmanlara ayrılırken 15 sayısının belirlenmesinin bir diğer nedeni de ortaokulların her sınıf düzeyinde ve her şubesinde mülteci öğrenci bulunabileceği düşünülerek örneklemin orantılı bir biçimde dağılacağı varsayılmıştır. Buna göre Aksaray'da 15'ten fazla mülteci öğrencinin bulunduğu 5 ortaokul vardır. Bu ortaokullardan İmam Hatip Ortaokulu kategorisinde yalnızca biri Saadet Güney İmam Hatip Ortaokulu kritere uymaktadır. Bu yüzden bu okul Aksaray ilindeki İmam Hatip ortaokulları arasından örneklem olarak seçilmiştir. Diğer dört okul arasından ise katmanların belirleyici niteliği mülteci öğrenci sayısının fazla olması olduğundan bu niteliğe en uygun okul olan Aksaray Ortaokulu seçilmiştir. Bu okullardaki 350 öğrenciye anket formu dağıtılarak uygulanmıştır. Eksik ya da yanlış doldurulan 32 form çıkarılarak toplam 318 kişilik bir örneklem grubuna anket uygulanmıştır.

2.3. Örneklem Grubunun Özellikleri

Örnekleme oluşturan öğrencilerin 189'u (%59,4) kız, 129'u (%40,6) erkektir.

Bu öğrencilerin 16'sı (%5) 10, 78'i (%25,5) 11, 70'i (%22) 12, 84'ü (%26,4) 13, 69'u (%21,7) 14, 1'i (% ,3) ise 15 yaşındadır. Öğrencilerin 85'i (%26,7) 5. Sınıfta, 65'i (%20,4) 6. Sınıfta, 78'i (%24,5) 7. Sınıfta, 90'ı (%28,3) ise 8. Sınıfta öğrenim görmektedir. 140 öğrenci (%44) Aksaray Ortaokulu'nda, 178 öğrenci (%56) ise Saadet Güney İmam Hatip Ortaokulu'ndadır. Öğrencilerin mülteci arkadaşlarıyla ne kadar süredir aynı sınıfta olduklarına göre dağılımı ise şöyledir: 1 yıldır aynı sınıfta olan 155 (%48,7), 2 yıldır aynı sınıfta olan 103 (%32,4), 3 yıldır aynı sınıfta olan 51 (%16), 4 yıldır aynı sınıfta olan 6 (%1,9) öğrenci varken bu sürelerden daha az ya da ilkokul yıllarında da aynı sınıfta olan öğrencileri içeren diğer seçeneğinde 3 (%0,9) öğrenci vardır.

2.4. Veri Toplama Aracı ve Verilerin Analizi

Araştırmada kullanılmış olan "Mülteci Çocukların Sosyal Becerilerini Değerlendirme Anketi" bu araştırma için tarafımızdan geliştirilmiştir. Literatüre bakıldığında akranlar

¹⁵ Kaan Böke, "Örnekleme", Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (Editör: Kaan Böke) 104-149 içinde, 4. Baskı, (İstanbul: Alfa Yay, 2014), 112-113.

tarafından bir değerlendirme yapmaya müsait bir anket ya da ölçek olmadığından yeni bir anket geliştirilmeye ihtiyaç duyulmuştur.

Anket maddelerinin oluşturulmasında Goldstein ve ark. tarafından hazırlanan sosyal beceri listesi esas alınmıştır.¹⁶ Bu liste dışında literatürde sosyal becerilerin sınıflandırıldığı bazı çalışmalar mevcuttur. Bunlar arasından Goldstein ve ark.'nın sosyal beceri listesinin referans alınma nedeni, bu listenin hem başlangıç ve ileri sosyal beceriler biçiminde bir derecelendirmeye sahip olması hem de duygularla baş etme, saldırganlığa alternatifler, stresle başa çıkma ve planlama becerileri gibi bireysel niteliklere odaklı sosyal becerileri içermesidir.

Anketin geliştirilmesi sürecinde öncelikle iki profesör, bir doçent ve bir doktordan oluşan dört alan uzmanının görüşüne başvurularak böyle bir ölçme aracının geçerliliği ve muhtemel nitelikleri tespit edilmiştir. Ardından ilgili literatür dikkate alınarak muhtemel anket maddeleri yazılmış ve ardından tekrar alan uzmanlarının görüşüne sunulmuştur. İlgili görüşler ve literatür doğrultusunda ankete son şekli verilmeden önce bir dil uzmanına sunularak, dil ve anlatımda problemleri görülen noktalardaki eksik ve yanlışlar giderilmiş ve ankete, yukarıda sıralanan altı kategoride toplam 42 madde halinde son şekli verilmiştir. Anket maddeleri için cevaplar 5'li likert tipine göre hazırlanmıştır.

Gerekli izinler alındıktan sonra anket formları uygulanmıştır. Verilerin işlenmesi ve değerlendirmesinde SPSS programından faydalanılarak bulgulara ulaşılmıştır.

3. BULGULAR VE YORUMLARI

Başlangıç sosyal beceriler; dinleme, bir konuşmayı başlatma, soru sorma, teşekkür etme, kendini tanıtmaya, başkalarını tanıtmaya, övme (kompliman yapma) şeklinde sıralanmıştır.¹⁷ Mülteci öğrencilerin bu becerilerine dair akran görüşleri Tablo 1'de yer almaktadır.

¹⁶ Goldstein vd., *Skill Streaming the Adolescent: A Structured Learning Approach to Teaching Prosocial Skills*, Champaign: IL Research Press'ten aktaran Bacanlı, *Sosyal Beceri Eğitimi*, 78-79.

¹⁷ Bacanlı, *Sosyal Beceri Eğitimi*, 78.

Tablo 1. Akranlarına Göre Mülteci Çocukların Başlangıç Sosyal Becerileri

Anket Maddeleri	Yanıt Seçenekleri										\bar{x}
	Kesinlikle Katılıyorum		Katılıyorum		Kararsızım		Katılmıyorum		Kesinlikle Katılmıyorum		
	f	%	F	%	f	%	f	%	f	%	
1. Biri konuşurken onu dinler ve anlamaya çalışır.	113	35,5	104	32,7	49	15,4	22	6,9	30	9,4	3,7799
2. Karşılaştığımızda selam verir.	103	32,4	78	24,5	51	16	31	9,7	55	17,3	3,4497
3. Arkadaşlarıyla nasıl iletişim kuracağını bilir.	92	28,9	74	23,3	85	26,7	29	9,1	38	11,9	3,4811
4. Kendisini uygun cümlelerle tanıtabilir.	87	27,4	93	29,2	82	25,8	29	9,1	27	8,5	3,5786
5. Teşekkür ederim, günaydın, iyi günler vb. nezaket ifadelerini günlük yaşamında kullanır.	87	27,4	77	24,2	50	15,7	42	13,2	62	19,5	3,2673
6. İletişim kurarken anlamadığı şeyleri uygun bir şekilde sorar.	103	32,4	81	25,5	64	20,1	29	9,1	41	12,9	3,5535
7. Tüm arkadaşlarına güzel sözler söyler.	45	14,2	72	22,6	89	28	41	12,9	71	22,3	2,934

Madde ortalamalarına bakıldığında başlangıç sosyal beceriler içerisinde en düşük ortalamaya sahip madde “Tüm arkadaşlarına güzel sözler söyler” şeklinde ifade edilmiş övme, kompliman yapma becerisine dair maddedir. Öğrencilerin %22,3’ü bu ifadeye kesinlikle katılmıyorum, %12,9’u katılmıyorum, %28’i kararsızım şeklinde olumsuz görüş belirtirken %14,2’si kesinlikle katılıyorum, %22,6’sı ise katılıyorum şeklinde olumlu görüşlerini belirtmişlerdir. Tabloda en düşük ortalamaya sahip olan 5. maddenin nezaket ifadelerinin kullanılmasına yönelik beceriyi ifade etmesi dikkat çekicidir. Bu durumda mülteci öğrencilerin akranlarına göre, nezaket ifadelerini kullanmak ve iltifat etmek gibi konulardaki sosyal becerileri diğerlerine nispeten gelişmemiştir. Başlangıç sosyal beceriler içerisinde mülteci öğrencilerin en yüksek oranda sahip olduğu beceri 3,7799 ortalamayla dinleme becerisidir. Madde ortalamaları dikkate alındığında akranlarına göre mülteci öğrencilerin başlangıç sosyal becerilerine ortalama düzeyde sahip oldukları görülmektedir. Başlangıç sosyal beceriler içerisinde temel yetenek iletişim becerilerine dairdir. Yukarıda sıralanan söz konusu becerilerin geliştirilebilmesi için ise dil bilmek temel şarttır.

Göç edilen ülkenin dilini yeterli düzeyde bilmemek iletişim sorunları başta olmak üzere okul ve çevreye uyumun gerçekleşmemesi, akademik başarının düşük olması gibi pek çok probleme de yol açan başat bir sorundur.¹⁸ Yalnızca çocukların değil ailelerinin dil bilmemesi de çocukların ödevlerine yardımcı olacak bir ebeveynin olmayışıyla ve akademik başarıdaki yetersizlikle sonuçlanmaktadır.¹⁹ Dil yetersizlikleri ve bundan doğan problemler hakkında Çopur ve Demirel’in üniversite öğrencileriyle görüşme tekniğiyle yaptığı araştırmada, araştırmaya katılan öğrencilerin hepsi dil bilmemeyi eğitim hakkından faydalanmanın

¹⁸ Ereş, “Türkiye’de Göçmen Eğitimi Sorunsalı ve Göçmen Eğitiminde Farklılığın Yönetimi”, 20.

¹⁹ Betül Dilara Şeker ve Zafer Aslan, “Eğitim Sürecinde Mülteci Çocuklar: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme”, *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi*, 8/1, 95.

önündeki en büyük engel olarak gördüklerini ve bu konuda göç ettikleri ilk yıllarda büyük zorluklarla karşılaştıklarını ifade etmişlerdir.²⁰ Benzer bir sonuca Gülüm ve Akçalı'nın Balıkesir'de ilk ve ortaokulda öğrenim gören öğrencilerle yaptığı araştırmada da ulaşılmıştır. Öğrencilere sunulan "Türkçeyi yeterli derecede öğrenemedim" önermesine %25'i kesinlikle katılıyorum, %43'ü katılıyorum şeklinde yanıt vermiştir. Ayrıca dili yeterli derecede öğrenmenin akademik başarı üzerindeki etkisine dair "Okul başarısı için Türkçe konuşma gereklidir" önermesini, öğrencilerin %66'sı kesinlikle katıldığını, %28'i katıldığını belirterek cevaplamıştır.²¹ Ülkemizde dil yeterliliği ile ilgili standart bir sınav ve belgelendirme sistemi mevcut değildir. Farklı kurumlardan veya özel kurslardan alınan belgeler arasında bir paralelliğin olmaması da standartları belirlemeyi zorlaştırmaktadır.²² Ayrıca mülteci öğrencilerin eğitim öğretim sürecine girmeden önce dil öğrenebilecekleri sınıf veya kurs programlarının olmadığı da bilinmektedir. Bu yüzden Tablo 1'de de görüldüğü üzere temel düzey iletişim becerileri başta olmak üzere sosyal becerilerini geliştirebilmeleri ve topluma uyum sağlayabilmeleri için dil ve iletişim yetersizlikleri giderilmelidir.

Goldstein ve ark.'nın (1981) sosyal beceri listesinde başlangıç sosyal becerilerden sonra, yardım isteme, katılma, açıklama yapma, açıklamaları izleme, özür dileme ve başkalarını ikna etmeden oluşan ileri sosyal beceriler gelmektedir.²³ Mülteci çocukların ileri sosyal becerileri hakkında akran görüşlerine dair maddeler ve bu maddelere ait veriler aşağıdaki gibidir.

Tablo 2. Akranlarına Göre Mülteci Çocukların İleri Sosyal Becerileri

Anket Maddeleri	Yanıt Seçenekleri										\bar{x}
	Kesinlikle Katılıyorum		Katılıyorum		Kararsızım		Katılmıyorum		Kesinlikle Katılmıyorum		
	f	%	F	%	f	%	f	%	f	%	
8. İhtiyacı olduğunda benden veya diğer arkadaşlardan yardım ister.	113	35,5	91	28,6	59	18,6	23	7,2	32	10,1	3,7233
9. Devam etmekte olan oyun ve etkinliklere katılır.	99	31,1	79	24,8	81	25,5	26	8,2	33	10,4	3,5818
10. Hata yaptığında özür diler.	110	34,6	79	24,8	56	17,6	20	6,3	53	16,7	3,5440
11. Öğretmenleri dinler ve onların isteklerini yerine getirir.	106	33,3	81	25,5	64	20,1	27	8,5	40	12,6	3,5849
12. Okul yöneticilerinin ve/veya öğretmenlerin uyarılarını dikkate alır.	95	29,9	82	25,8	64	20,1	32	10,1	45	14,2	3,4717

Mülteci öğrencilerin ileri sosyal becerilerinin akranlarının değerlendirmesine göre ortalama düzeyde olduğu söylenebilir. İleri sosyal becerileri değerlendirmek amacıyla

²⁰ Ahmet Çopur ve Muammer Demirel, "Suriye'li Mültecilerin Yükseköğrenim Sorunu: Göç Süreci ve Sonrası", *Eğitim Bilimlerinde Yenilikler ve Nitelik Arayışı*, (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 22-23.

²¹ Kamile Gülüm ve Hakan Akçalı, "Balıkesir'deki Mülteci Çocukların Eğitim Sorunları", *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Afro-Avrasya Özel Sayısı*, 2017, 132-133.

²² Mersin Üniversitesi Bölgesel İzleme Uygulama Araştırma Merkezi, *Suriyeli Göçmenlerin Sorunları Çalıştay Sonuç Raporu*, 2014, 44.

²³ Goldstein vd., *Skill Streaming the Adolescent: A Structured Learning Approach to Teaching Prosocial Skills*, Champaign: IL Research Press'ten aktaran Bacanlı, *Sosyal Beceri Eğitimi*, 78.

yöneltilen maddelerden en düşük ortalamaya sahip olan açıklamaları izleme becerisine yönelik aynı zamanda okula uyum sürecinin unsurlarından biri olarak düşünülüp yazılmış olan 12. maddedir. Öğrencilerin “mülteci çocukların okul yöneticilerinin ve/veya öğretmenlerin uyarılarını dikkate alır” ifadesine kesinlikle katılma düzeyleri %29,9, katılıyorum şeklinde yanıt verme oranları %25,8, kararsızım %20,1, katılmıyorum %10,1, kesinlikle katılmıyorum ise %14,2 şeklindedir. Bu durumun ortaya çıkmasında okul yöneticileri ve öğretmenlerin mülteci öğrencilerle iletişim güçlüğünün de önemli bir faktör olduğu düşünülebilir. Zira Levent ve Çayak’ın İstanbul’da eğitimin farklı kademelerinde görev yapmakta olan 30 okul yöneticisiyle yaptığı araştırmada okul yöneticilerinin 27’si başlıca problemin dil engeli olduğunu belirtmiş, bu engelin hem öğrenciyle hem de velisiyle anlaşmayı imkânsız kıldığını ifade etmişlerdir. Bunun dışında 24 okul yöneticisi kayıtta problem yaşadıklarını, bu problemin aşılması için kurulan YÖBİS’in (Yabancı Öğrenci Bilgi İşletim Sistemi) işleyişinde bazı sorunlarla karşılaştıklarını söylemişlerdir. Ayrıca öğrencilerin geldikleri yeni ülkenin diline ve kültürüne hâkim olmakta zorlandıklarını bunun da beraberinde pek çok problemi getirdiğini belirtmişlerdir. Bunların dışında kayıt için gelen mülteci öğrencilerin bazılarının tanıtma belgesinin olmayışı ve öğrencilerin daha önce ülkelerinde aldıkları eğitim ile ülkemizin eğitim biçiminin denk olmayışı da sorun olarak belirtilen hususlardandır.²⁴

Mülteci öğrencilerin öğretmenleriyle yaşadıkları problemlere dair Uzun ve Bütün’ün okul öncesi öğretmenlerle yaptıkları araştırma sonucu dikkate değerdir. Samsun’da altı okul öncesi öğretmenle yapılan görüşmelerde yine temel problemlerden birinin dil yeterliliği olduğu tespit edilmiştir. Araştırmada tespit edilen bir diğer sorun ise sınıftaki çocukların, mülteci olanlara yönelik olumsuz tutumlarıdır. Öğretmenlere göre bu olumsuz tutumun ardında yatan nedenlerden biri çocukların ailelerinin Suriyelilere karşı olumsuz tutumunun çocuklara yansması, bir diğeri ise olumsuz koşullar altında yaşayan mülteci çocukların öz bakım becerilerini kazanmakta gecikmiş olması ve bu nedenden dolayı diğer çocukların onları oyunlara katma, onlarla iletişim kurma noktasındaki isteksizliğidir.²⁵ Ancak yaptığımız çalışma sonuçları için Tablo 2’ye bakıldığında mülteci çocukların oyun ve etkinliklere katılımı konusunda akranlarının %55,9’u “Devam etmekte olan oyun ve etkinliklere katılır” ifadesine kesinlikle katılıyorum ve katılıyorum diyerek olumlu yönde görüş belirtmiştir. Çalışmamızın sonucunun Uzun ve Bütün’ün yaptığı araştırmadan farklı sonuç vermesinde örneklem olarak seçilen öğrencilerin yaşları arasındaki farkın etkili olabileceği düşünülmektedir.

Erdem’in sınıf öğretmenlerinin mülteci çocukların eğitiminde karşılaştıkları sorunlar üzerinde yaptığı araştırmada ise araştırmaya katılan öğretmenlerin hepsi bu öğrencilerle iletişim kurmakta zorlandıklarını belirtmişlerdir. Ayrıca eğitim öğretim sürecinde takip edilen müfredatın mülteci öğrencilerin bazılarının hazır bulunuşluk düzeyine uygun olmadığı, mülteci öğrencilere yönelik herhangi bir ders materyalinin olmadığı ve öğretmenlerin de bu öğrenciler için ders materyali hazırlamakta zorlandığı, öğretmenlerin mülteci öğrencilerin ihtiyaçlarına uygun öğretim yöntem ve stratejilerine başvurmadıkları, derslerin

²⁴ Faruk Levent ve Semih Çayak, “Türkiye’deki Suriyeli Öğrencilerin Eğitimine Yönelik Okul Yöneticilerinin Görüşleri”, *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi*, 14/27 (2017): 31-33.

²⁵ Elif Mercan Uzun ve Eda Bütün, “Okul Öncesi Eğitim Kurumlarındaki Suriyeli Sığınmacı Çocukların Karşılaştıkları Sorunlar Hakkında Öğretmen Görüşleri”, *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Çalışmaları Dergisi*, 1/1 (2016): 75-79.

değerlendirilmesinde ise mülteci öğrencilerin de diğer öğrencilerle aynı sınava tabi tutuldukları ancak burada öğretmenlerin öznel değerlendirmeler yaptıklarına dair bulgulara da ulaşılmıştır.²⁶ Buradan hareketle, alanda yapılan diğer araştırmaların verileri göz önünde bulundurularak akranlarına göre mülteci öğrencilerin ileri sosyal becerileri arasında en düşük ortalamaya sahip madde olan öğretmen ve okul yöneticilerinin dikkate alınması konusundaki problemin temelinde dil ve iletişim problemleriyle, diğer öğrencilerin olumsuz tutumları ve öğretmenlerin dersler ile ilgili karşılaştıkları sorunların yattığı düşünülebilir.

İleri sosyal beceriler içerisinde mülteci çocukların sahip olduklarına en yüksek oranda katılım olan madde ise yardım isteme becerisi ile ilgili olan 8. maddedir. Madde ortalaması 3,7233'dür ve araştırmaya katılan öğrencilerin %35,5'i bu ifadeye kesinlikle katılıyorum, %28,6'sı katılıyorum, %18,6'sı kararsızım, %7,2'si katılmıyorum, %10,1'i ise kesinlikle katılmıyorum şeklinde cevap vermiştir.

Duyularla baş etme becerileri sosyal beceriler içerisinde kişinin kendini kontrol etme becerilerinin de yer aldığı, bu bakımdan olumlu sosyal davranış şeklinde dışa yansımaları beklenen ve bu açıdan önem arz eden becerilerdir. Kendi duygularını tanıma ve ifade etme, başkalarının duygularını anlama, birilerinin öfkesiyle baş etme, yakınlık ifade etme becerilerinden oluşur. Bu becerilerin anket maddeleri şeklindeki ifadesi ve akranlarının mülteci çocuklara dair değerlendirmeleri Tablo 3' de gösterilmiştir.

Tablo 3. Akranlarına Göre Mülteci Çocukların Duyularla Baş Etme Becerileri

Anket Maddeleri	Yanıt Seçenekleri										\bar{x}
	Kesinlikle Katılıyorum		Katılıyorum		Kararsızım		Katılmıyorum		Kesinlikle Katılmıyorum		
	f	%	F	%	f	%	f	%	f	%	
13. Duyularını ifade eder.	75	23,6	101	31,8	82	25,8	26	8,2	34	10,7	3,4937
14. Sınıf arkadaşlarıyla empati kurar.	67	21,1	68	21,4	82	25,8	39	12,3	62	19,5	3,1226
15. Kavga etmez.	58	18,2	43	13,5	68	21,4	48	15,1	101	31,8	2,7138
16. Sözlü tartışmalardan uzak durur.	58	18,2	53	16,7	83	26,1	51	16	73	23	2,9119
17. Sınıfta yakın olduğu, samimi arkadaşları vardır.	165	51,9	89	28	34	10,7	13	4,1	17	5,3	4,1698

Birilerinin öfkesi ile baş etme de saldırganlığa saldırgan tutumlarla karşılık vermemenin etkili bir tutum olduğu düşünülerek ankette "Kavga etmez" ve "Sözlü tartışmalardan uzak durur" maddelerine yer verilmiştir. Bu maddelerin en düşük ortalamaya sahip olduğu görülmektedir. Kavga etmez şeklinde ifade edilmiş olan fiziksel tartışma ve şiddet uygulamaya yönelik maddeye öğrencilerin %31,8'i kesinlikle katılmıyorum %15,1'i ise katılmıyorum şeklinde yanıt vermiştir. Bu durumda araştırmaya katılan öğrencilerin toplam

²⁶ Cahit Erdem, "Sınıfında Mülteci Öğrenci Bulunan Sınıf Öğretmenlerinin Yaşadıkları Öğretimsel Sorunlar ve Çözüme Dair Önerileri", *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2017): 34-37.

%46,9'u mülteci arkadaşlarının kavgacı tutumlar sergilediklerini düşünmekte ancak bu ifadeye %18,2'si kesinlikle katılıyorum, %16,7'si ise katılıyorum şeklinde yanıt vererek toplam %34,9'u da mülteci arkadaşlarının kavgaya yönelik tutumları olmadığını ifade etmektedir. Sözlü tartışmalar da kavga ve saldırganlığın başka bir boyutunu oluşturmaktadır ve olumlu sosyal becerilere aykırı tutumlardır. Bu konuyla ilgili olan 16. maddeye dair frekans analizlerine bakıldığında, öğrencilerin %23'ü kesinlikle katılmıyorum, %16'sı katılmıyorum, %26,1', kararsızım, %16,7'si katılıyorum ve %18,2'si kesinlikle katılıyorum şeklinde cevap vermişlerdir. Bu durumda akranların toplam %39'una göre mülteci çocuklar sözlü tartışmalara girmekte ancak buna yakın bir oranda %34,9'una göre ise mülteci çocuklar sözlü tartışmalardan uzak durmaktadır. Oranlara göre öğrencilerin akranları hakkında görüşlerinin farklı olduğu görülmekle birlikte frekans dağılımlarının fiziksel şiddeti ve saldırganlığı içeren bir önceki maddeyle yakın olması öğrencilerin anketi cevaplarırken kendi içlerinde tutarlı olduklarını göstermektedir.

Duygularla baş etme becerileri içerisinde en yüksek puan ortalamasına sahip madde "Sınıfta yakın olduğu, samimi arkadaşları vardır." maddesidir. Ortalaması 4,1698 olan bu maddeye öğrencilerin %51,9'u kesinlikle katılıyorum, %28'i katılıyorum şeklinde cevap vermiştir. Öğrencilerin %79,9'u bu maddeye olumlu cevap vermiştir.

Duygularla baş etme becerileri altında yer alan; kavga ve tartışmalardan uzak durmak, empati kurmak, yakın ilişkiler geliştirebilmek uyum sürecine dair becerilerdir. Bireylerin yeni kültürel çevre ile uzlaşabilme becerileri ölçüsünde belirli davranışları kazanma süreci olarak tanımlanabilecek uyumun göç edilen bölgede günlük yaşamın psikososyal açıdan sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi ile ilişkili olduğu düşünülmektedir.²⁷ Göçmenlerin hangi şartlar ve gerekçelerle göç ettikleri de uyum sürecinde psikolojik faktörlerin etki düzeyi bakımından önem arz etmektedir. Savaş, açlık ve birtakım felaketler nedeniyle göçe zorlanmış insanlar, ruhsal çöküntü nedeniyle uyum sürecini yavaş atlatabilmektedir. Burada bireysel faktörlerin de etkili olduğu söylenebilir. Zira bireyin sosyokültürel durumu, eğitim düzeyi ve deneyimleri uyum sürecini kolaylaştırabilmekte ya da zorlaştırabilmektedir.²⁸ Eğitim çağındaki çocuk ve gençler için sosyal uyum süreci büyük ölçüde okulla şekillenmektedir. Konuyla ilgili Sezgin ve Yolcu'nun odak grup görüşmesi yöntemiyle Suriyeli mülteci öğrencilerle yaptığı araştırmada mülteci öğrencilerin sosyokültürel uyum konusunda istekli oldukları ancak temel sorunlarının toplumsal kabul noktasında olduğu tespit edilmiştir. Öğrenciler sosyokültürel açıdan kendilerini Türk öğrencileriyle benzer gördüklerini ifade etmişlerdir. Ancak araştırmaya katılan 11 öğrenciden 6'sı arkadaşlık ilişkilerinde ve Türk halkıyla ilişkilerinde sorunlar yaşadıklarını beyan ederken bu sorunların kaynağı olarak; insanların Suriye'den kaçtıkları, sınavsız olarak üniversiteye girmek suretiyle diğer öğrencilerin haklarını gasp ettikleri, kendilerinin iş imkanlarını ellerinden aldıkları gibi ithamlarını göstermişlerdir.²⁹ Söz konusu ifadeler

²⁷ Betül Dilara Şeker, "Göç ve Uyum Süreci: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme", *Göç ve Uyum* (Editörler: Betül Dilara Şeker, İbrahim Sirkeci ve Murat Yücesahin), (Londra: Transnational Press, 2015), 20.

²⁸ Buket Akıncı vd., "Uyum Süreci Üzerine Bir Değerlendirme: Göç ve Toplumsal Kabul", *Göç Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (2015): 75.

²⁹ Ayşe Aslı Sezgin ve Tuğba Yolcu, "Göç ile Gelen Uluslararası Öğrencilerin Sosyal Uyum ve Toplumsal Kabul Süreci",

Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, 4/7 (2016): 430-432.

mültecilerin toplumsal kabullerine dair olumsuzluklar içermekte ve bu durumun onların sosyal uyumlarını olumsuz etkilediği görülmektedir. Söz konusu araştırmada öğrenciler toplumsal kabul noktasında akademik ve idari personelden yana bir sorun yaşamadıklarını, personelin onlara yardımcı olduğunu belirtmişlerdir. Ancak Tablo 3'e bakıldığında duygularla baş etme becerileri alt grubunda yer alan ve uyumun sağlanmasına yönelik beceriler de içeren beş maddenin 3,2823 ortalama puana sahip olduğu görülmektedir. Bu durumda üniversite öğrencilerine göre ortaokul öğrencilerinin akranlarının daha olumlu bir tavır sergiledikleri söylenebilir.

Duygularla baş etme, bireyin olumsuz duygularını bastırmaya yönelik sosyal becerileri kapsarken Goldstein ve ark.'nın saldırganlığa alternatifler adını verdiği bir diğer sosyal beceri grubu, izin isteme, bir şeyleri paylaşma, başkalarına yardım etme, görüşme (uzlaşma), kendini denetleme, haklarını savunma, sataşmaya karşılık verme, başkalarını rahatsız etmekten kaçınma ve kavgadan uzak durma gibi olumlu sosyal davranışları önceleyen sosyal becerileri içeren gruptur. Bu gruptaki becerilerin değerlendirilmesine yönelik olarak verilen maddeler ve araştırmaya katılan çocukların bunlara yönelik cevapları şöyledir:

Tablo 4. Akranlarına Göre Mülteci Çocukların Saldırganlığa Alternatif Becerileri

Anket Maddeleri	Yanıt Seçenekleri										\bar{x}
	Kesinlikle Katılıyorum		Katılıyorum		Kararsızım		Katılmıyorum		Kesinlikle Katılmıyorum		
	f	%	F	%	f	%	f	%	f	%	
18. Anlaşamadığımız konularda sakin kalabilir.	53	16,7	53	16,7	99	31,1	50	15,7	63	19,8	2,9465
19. Çabuk sinirlenir ve tepki gösterir.	63	19,8	62	19,5	73	23	43	13,5	77	24,2	2,9717
20. Küfürlü konuşur ve hakaret eder.	119	37,4	56	17,6	51	16	22	6,9	70	22	3,4151
21. Yanlış davranışları karşısında uyarıldığında o davranışını düzeltir.	82	25,8	69	21,7	79	24,8	27	8,5	61	19,2	3,2642
22. Fiziksel olarak saldırgandır.	107	33,6	68	21,4	57	17,9	35	11	51	16	3,4560
23. Haksızlığa uğradığında uygun tepkiyi gösterir/hakkını arar.	115	36,2	84	26,4	65	20,4	20	6,3	34	10,7	3,7107
24. Eşyalarını başkalarıyla paylaşır.	132	41,5	77	24,2	56	17,6	21	6,6	32	10,1	3,8050
25. Başkalarından aldığı eşyayı geri getirir.	153	48,1	71	22,3	64	20,1	9	2,8	21	6,6	4,0252
26. İhtiyacım olduğunda bana veya diğer arkadaşlara yardım eder.	127	39,9	76	23,9	61	19,2	21	6,6	33	10,4	3,7642

Saldırganlığa alternatif beceriler arasında en düşük ortalamaya sahip maddeler 18 ve 19. maddedir. Bu iki madde hemen hemen aynı anlamı içermektedir. Ankette ikisine birden yer verilmesinin nedeni tutarsız bir biçimde işaretlenmiş formları tespit ederek veri havuzundan

çıkarmaktır. Zira kontrol sorusu amacına ulaşmıştır. Tutarsız cevaplar atıldıktan sonra birbirinin zıt bir biçimde ifadesi olan bu iki maddeye verilen cevapların aynı ortalamaya sahip olduğu ve öğrencilerin mülteci akranlarının saldırganlık düzeyini ne şekilde değerlendirdiğini tespit etmek amacıyla yer verilen “Anlaşamadığımız konularda sakın kalabilir” maddesinin en düşük ortalamaya sahip madde olduğu görülmektedir. Öfke kontrolü saldırganlığın önlenmesinde önemli bir beceri olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira saldırgan çocukların daha sık ve yoğun biçimde öfkelenedikleri tespit edilmiştir.³⁰ Tablo 4’e bakıldığında da mülteci öğrencilerin akranlarının %39,3’ü onların çabuk sinirlendiğini ve tepki gösterdiğini düşünmektedir. Bu noktada çatışma çözümünün öğretilmesiyle öfke ve bundan doğan saldırganlığın azalabileceği düşünülmektedir.

Yukarıdaki tabloda saldırganlığa alternatif olan paylaşma ve yardımlaşma becerisine yönelik maddelerin en yüksek ortalamaya sahip oldukları görülmektedir. “Başkalarından aldığı eşyayı geri getirir” biçiminde ifade bulmuş paylaşmaya yönelik becerilerin yordanmasını amaçlayan maddeye öğrencilerin %48,1’i kesinlikle katılıyorum, %22,3’ü katılıyorum, %20,1’i kararsızım, %2,8’i katılmıyorum, %6,6’sı ise kesinlikle katılmıyorum şeklinde cevap vermişlerdir. Öğrencilerin %70’i mülteci çocukların paylaşma ve emanete dair bilince sahip olduğunu düşünmektedir. Paylaşmaya dair diğer bir madde olan 24. maddenin bu alt gruptaki en yüksek ortalamaya sahip ikinci madde olması da bunu desteklemektedir.

Goldstein ve ark.’na ait sınıflamada diğer bir sosyal beceri grubu stresle başa çıkma becerileridir. Bu beceriler şikayet etme, şikayete cevap verme, oyun sonrası centilmenlik, sıkılganlıkla başa çıkma, terk edilmekle başa çıkma, bir arkadaşı savunma, başarısızlığa karşılık verme, karmaşık mesajlarla başa çıkma, mazeretle başa çıkma, zor bir konuşmaya hazırlanma ve grup baskısıyla başa çıkma şeklinde sıralanmıştır. Bu becerilerin de bireylerin kişisel gelişimleri ve bunların dışı yansımalarıyla ilgili olduğu ve başlangıç ve ileri düzey sosyal beceriler adı altında yer alan sosyal becerilerden daha üst düzey becerileri içerdiği söylenebilir. Bu becerilerin diğerlerinden daha üst düzey olduğu düşünülse de ortaokul dönemindeki çocukların bu becerilere sosyal uyum ve akran kabulü için sahip olmaları gerektiği düşünülmektedir. Akranlarına göre mülteci çocukların stresle başa çıkma becerilerine ait veriler Tablo 5.te gösterilmiştir.

³⁰ Serap Akgün ve Arzu Araz, “Anlaşmazlıklarımızı Çözebiliriz: Bir Çatışma Çözümü Eğitim Programı Tanıtımı”, *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, 11/1 (2010): 6-7.

Tablo 5. Akranlarına Göre Mülteci Çocukların Stresle Başa Çıkma Becerileri

Anket Maddeleri	Yanıt Seçenekleri										\bar{x}
	Kesinlikle Katılıyorum		Katılıyorum		Kararsızım		Katılmıyorum		Kesinlikle Katılmıyorum		
	f	%	F	%	f	%	f	%	f	%	
27. Sürekli sızlanır ve bir şeylerden şikâyet eder.	106	33,3	75	23,6	75	23,6	23	7,2	39	12,3	3,5849
28. Sözlü olarak benimle/ sınıf arkadaşlarından biriyle tartışmaya girer.	87	27,4	54	17	76	23,9	44	13,8	57	17,9	3,2201
29. Fiziksel olarak bana/sınıf arkadaşlarından birine saldırır.	137	43,1	56	17,6	53	16,7	26	8,2	46	14,5	3,6667
30. Kimse onunla yemek yemeyi tercih etmez.	130	40,9	52	16,4	77	24,2	20	6,3	39	12,3	3,6730
31. Olaylar karşısında doğru tepkiler verir.	78	24,5	81	25,5	89	28	18	5,7	52	16,4	3,3616
32. Oyun, ödev vb. konularda hile yapmaz.	109	34,3	67	21,1	70	22	31	9,7	41	12,9	3,5409
33. Samimi olduğu arkadaşlarını savunur.	121	38,1	62	19,5	86	27	20	6,3	29	9,1	3,7107
34. Oyunda kaybedince karşı tarafı tebrik eder/sorun yaratmaz.	91	28,6	64	20,1	70	22	29	9,1	64	20,1	3,2799
35. Başarısızlıklarını ve hatalarını kabul eder.	103	32,4	51	16	79	24,8	38	11,9	47	14,8	3,3931
36. Diğer öğrencilere sataşır, onlarla alay eder.	118	37,1	62	19,5	57	17,9	35	11	46	14,5	3,5377

Mülteci çocukların stresle başa çıkma becerileri konusunda diğer sosyal becerilere göre daha yetersiz oldukları söylenebilir. Zira Tablo 5'e bakıldığında olumsuz madde ifadelerinin de 3 ortalamaya sahip olduğu görülmektedir. Bunlardan biri ve yukarıdaki maddeler arasında en düşük ortalamaya sahip olanı "Sözlü olarak benimle/sınıf arkadaşlarından biriyle tartışmaya girer" ifadesidir. Frekanslara bu ifadeye katılım gösteren toplam öğrenci ve katılmayan toplam öğrenci açısından bakıldığında ifadeye kesinlikle katılıyorum ve katılıyorum şeklinde yanıt verenlerin oranı %34,4 iken katılmıyorum ve kesinlikle katılmıyorum şeklinde yanıt verenlerin oranı %31,7'dir. Burada öğrencilerin bireysel ilişkilerini temel alarak yorum yaptıkları düşünülebilir.

"Samimi olduğu arkadaşlarını savunur" ifadesine öğrencilerin %38,1'i kesinlikle katılıyorum, %19,5'i katılıyorum, %27'si kararsızım, %6,3'ü katılmıyorum, %9,1'i ise kesinlikle katılmıyorum şeklinde cevap vermiştir ve bu madde bu beceri grubu içerisinde en yüksek ortalamaya sahip puandır.

Farklı kültürel alt yapılardan gelen öğrencilerin birbirleriyle uyum içerisinde aynı ortamı paylaşabilmeleri ve farklılıklarına rağmen birbirlerini benimseyebilmeleri konusu Goldstein ve ark.'nın sınıflaması içerisinde stresle başa çıkma becerilerine uygun görülerek ankete "kimse onunla yemek yemeyi tercih etmez" biçiminde olumsuz köklü bir madde

eklenmiştir ve bu maddenin puanının 3,6730 olduğu görülmektedir. Buradan yola çıkılarak yeme-içme alışkanlıkları üzerindeki farklılıkların uyum ve öğrencilerin birbirine karşı olumlu tutumları üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Akranlarının mülteci öğrencilere bakış açısı ve onların tutumlarını tespit etmeye yönelik Taneri ve Tangülü'nün 34 ilkokul 4. sınıf öğrencisi ile görüşme yöntemi ile yaptıkları araştırma bu konuda dikkat çekmektedir. Bu araştırmaya göre öğrenciler sığınmacılara karşı üzüntü, acıma ve korku gibi duygular beslemektedirler. Sığınmacıların yaşam koşullarına dair ise yoksulluk içinde yaşadıkları ve çevreye zarar verdikleri yönünde değerlendirmeler yapmışlardır.³¹ Öğrencilerden sığınmacılarla empati kurmaları istendiğinde, çocuklar üzüntü ve korku hissedebileceklerini ifade etmişlerdir. Bu ifadeler doğrultusunda öğrencilerin empati kurmaları halinde sınıflarındaki mülteci öğrencileri anlayabilecekleri ve onları kabul ederek sosyal uyumlarına olumlu etki edebilecekleri söylenebilir. Ancak buna rağmen, Tablo 5'teki veriler birlikte değerlendirildiğinde akranlarının mülteci öğrencileri; şikayet etme, şikayete cevap verme, oyun sonrası centilmenlik, sıkılganlıkla başa çıkma, terk edilmekle başa çıkma, bir arkadaşı savunma, başarısızlığa karşılık verme, karmaşık mesajlarla başa çıkma, mazeretle başa çıkma, zor bir konuşmaya hazırlanma ve grup baskısıyla başa çıkma şeklinde sıralanmış olan stresle başa çıkma becerileri konusunda yüksek oranda olumlu betimledikleri ya da onlarla empati kurarak, bu durumun mülteci öğrencilerin yaşantılarıyla ilişkilendirebildikleri söylenemez.

Planlama becerileri sosyal beceriler içerisinde bireyin kendisi tanınmasına yönelik de pek çok beceriyi içeren gruptur. Bir şey yapmaya karar verme, soruna yol açan şeye karar verme, hedef belirleme, yeteneklere karar verme, bilgi toplama, sorunları önem açısından düzenleme ve bir şeye yoğunlaşma gibi hem bireysel başarıyı hem de sosyal yönden kabul ve onayı beraberinde getireceğini tahmin ettiğimiz becerilerdir.³² Anket geliştirilirken bu becerileri yordamaya yönelik maddelerin yanı sıra bu alt gruba, çocuğun grup etkinliklerine katılımına yönelik maddeler de eklenmiştir. Bu maddelere dair frekans analizleri aşağıdaki gibidir.

³¹ Ahu Taneri ve Zafer Tangülü, "İlkokul 4. Sınıf Öğrencilerinin Sığınmacılara Bakış Açılarının İncelenmesi", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/25: 187-214.

³² Bacanlı, *Sosyal Beceri Eğitimi*, 79.

Tablo 6. Akranlarına Göre Mülteci Çocukların Planlama Becerileri

Anket Maddeleri	Yanıt Seçenekleri										\bar{x}
	Kesinlikle Katılıyorum		Katılıyorum		Kararsızım		Katılmıyorum		Kesinlikle Katılmıyorum		
	f	%	F	%	f	%	f	%	f	%	
37. Yaşadığı sorunlar için başkalarını suçlar.	118	37,1	71	22,3	80	25,2	18	5,7	31	9,7	3,7140
38. Sorun yaşadığında problemin kaynağını bulmak için çabalar.	76	23,9	44	13,8	97	30,5	43	13,5	58	18,2	3,1164
39. Özel olarak ilgi duyduğu (araştırdığı, öğrenmek istediği) konular vardır.	87	27,4	60	18,9	91	28,6	22	6,9	58	18,2	3,3019
40. Gelecekte yapmak istediği mesleği söyler.	100	31,4	62	19,5	77	24,2	24	7,5	55	17,3	3,4025
41. Grup çalışmalarına katkı sağlar.	99	31,1	53	16,7	75	23,6	28	8,8	63	19,8	3,3050
42. Okulda ilgi ve yetenekleri ile ilgili kulüp çalışmalarına, etkinliklere vb.ne katılır.	74	23,3	33	10,4	91	28,6	35	11	85	26,7	2,9245

Madde analizlerine bakıldığında en düşük puanın grup etkinliklerine katılım ile ilgili olan 42. maddeye ait olduğu görülmektedir. Bu madde mülteci çocukların ilgi ve yetenekleri keşfetmesinin yanı sıra bu yetenekler doğrultusundaki etkinliklere katılımı ile de ilgilidir. “Okulda ilgi ve yetenekleri ile ilgili kulüp çalışmalarına ve etkinliklere katılır” şeklinde ifade edilmiş olan bu maddeye öğrencilerin %23,3’ü kesinlikle katılıyorum, %10,4’ü katılıyorum, %28,6’sı kararsızım, %11’i katılmıyorum ve %26,7’si kesinlikle katılmıyorum şeklinde cevap vermiştir. Bu cevapların ardında mülteci çocukların kendi yetenekleri keşfedememiş olmasının gözlemlenebilir etkisinin diğer çocuklar tarafından fark edilememiş olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Çünkü bir önceki madde olan “Grup çalışmalarına katkı sağlar” ifadesine öğrencilerin toplam %47,8’i olumlu cevap vermiştir. Planlama becerileri içerisinde sorunun kaynağını bulma becerisini yordamak amacıyla yer verilen “Yaşadığı sorunlar için başkasını suçlar” maddesi en yüksek puan ortalamasına sahip maddedir. Öğrencilerin %37,1’i bu ifadeye kesinlikle katılıyorum, % 22,3’ü katılıyorum, %25,2’si kararsızım, %5,7’si katılmıyorum, %9,7’si ise kesinlikle katılmıyorum şeklinde cevap vermişlerdir. Bu durumun mülteci öğrencilerin diğer öğrencilere nispetle dış etkenlere bağlı sorunlarla daha fazla yüzleşmeleriyle ilgili olduğu düşünülebilir.

Anketteki maddelerin ortalama puanlarına bakıldığında öğrencilerin altı alt gruptaki ortalama puanlarının 3 civarında olduğu görülmektedir. Buradan yola çıkılarak mülteci öğrencilerin sosyal becerileri akranlarına göre ortalama düzeydedir. Alt grup puanları arasında da ciddi bir puan farkı görülmemektedir. Ancak anketteki sosyal beceri grupları içerisinde en düşük puana sahip maddelerden ikisinin “Kavgaya etmez”, ve “Anlaşamadığımız konularda sakin kalabilir” ifadelerinin olması akranlarına göre mülteci çocukların saldırgan tavırları olduğunu göstermektedir. Bu durumun mülteci çocuklarda; özellikle savaş, kıtlık gibi olağanüstü haller sebebiyle göçe zorlanmış ailelerin çocuklarında, travma sonrası stres

bozukluğu, depresyon, anksiyete gibi psikolojik problemlerin sıklıkla karşılaşılan bir durum olmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Zira özellikle savaş mağduru mülteci çocukların %50'sinden fazlasında travma sonrası stres bozukluğuna bağlı psikososyal problemlerin olduğu belirtilmektedir.³³ Psikolojik problemler ve duygu durum bozukluklarının yanı sıra göç yaşamış çocuk ve gençlerde kültürel uyumdan kaynaklanan sosyal problemlerin varlığı da söz konusu olmaktadır. Bu da zaman zaman sosyal izolasyona sebep olabilmektedir.³⁴ Bu çalışmada uygulanan ankette sosyal uyum ve akran kabulüne yönelik sorulara verilen yanıtlara dair frekans analizleri incelendiğinde devam etmekte olan oyun ve etkinliklere katılım göstermelerine dair ifadelerle katılım gösterme oranı %55,9 (bkz. Tablo 2.), öğretmenlerin veya okul yöneticilerinin uyarılarını dikkate alma %55,7 (Tablo 2.) ve grup çalışmalarına katkı sağladıkları ifadelerine katılım oranı %47,8'dir. Buradan hareketle örneklem grubundaki öğrencilerin sosyal izolasyona maruz kalmadıkları söylenebilir. Bununla birlikte kültürel farklılıkların çocukların sosyal davranışları üzerinde etkisi olup olmadığını yordamak amacıyla yer verilmiş bir madde olan 30. maddede (Kimse onunla yemek yemeyi tercih etmez) öğrencilerin görüşleri aynı doğrultuda değildir. Öğrencilerin %57,3'ü bu ifadeye kesinlikle katılıyorum ve katılıyorum şeklinde yanıt vererek kültürel farklılıkların belirgin olduğu alışkanlıklar için farklı tutumlar sergilediklerine işaret ettiği düşünülmektedir.

Araştırma kapsamında bağımsız değişkenlerle sosyal becerileri değerlendirmeleri arasında bir farklılık olup olmadığı da incelenmiştir. Bu durumun tespiti için anket uygulamasında parametrik ya da nonparametrik testlere gidilemeyeceğinden ki kare analizi kullanılmıştır. Yapılan test sonucunda öğrencilerin, mülteci akranlarının sosyal becerilerine dair görüşleri ile cinsiyetleri ($p=,490>,05$), yaşları ($p=,092>,05$), sınıf düzeyleri ($p=,405>,05$), öğrenim görmekte oldukları okul ($p=,077>,05$) ve mülteci arkadaşlarıyla kaç yıldır aynı sınıfta oldukları ($p=,565>,05$) arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.

Ayrıca öğrencilerin sosyal becerilerin alt gruplarında söz konusu değişkenlere ilişkin bir farklılık olup olmadığı da test edilmiştir. Cinsiyet, yaş, sınıf düzeyi, öğrenim görmekte oldukları okul ve mülteci arkadaşlarıyla kaç yıl aynı sınıfı paylaştıkları değişkenleri ile başlangıç sosyal beceriler arasındaki ilişkilerde yalnızca sınıf düzeyi ($p=,000<,05$) öğrenim görmekte oldukları okul ($p=,001<,05$) arasında anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Sınıf düzeylerine göre akranların mülteci çocukların sosyal becerilerine dair değerlendirmeleri arasındaki farkın 6 ve 7. sınıf öğrencileri arasında olduğu düşünülmektedir. Ortalamalara göre yapılan incelemelerde en düşük ortalamalar 6. sınıf öğrencilerin değerlendirmelerinde rastlanırken en yüksek ortalamalar da 7. sınıf öğrencilerinin değerlendirmelerindedir. Akranlarına göre, Saadet Güney İmam Hatip Ortaokulunda okuyan mülteci çocukların başlangıç sosyal becerileri Aksaray Ortaokulu'nda öğrenim görmekte olan mülteci çocuklara göre daha gelişmiştir. Söz konusu farklılık İmam Hatip Ortaokulu lehinedir.

³³ Ester Cole, "Immigrant and Refugee Children: Challenges and Opportunities for Education and Mental Health Services", *Canadian Journal of School Psychology*, 14/1 (1998): 39.

³⁴ Philip Anderson, "You don't Belong Here in Germany...": On the Social Situation of Refugee Children in Germany", *Journal of Refugee Studies*, 14/2 (2001): 191 ve Toyin Okitipi ve Cathy Aymer, "Social work with African Refugee Children and Their Families", *Child and Family Social Work*, 8 (2003): 218.

İleri sosyal beceriler ile ilgili değişkenler arasındaki ilişkide de aynı durum görülmektedir. Yani çocukların mülteci akranlarının ileri sosyal becerilerine dair görüşleri ile sınıf düzeyleri ($p=,005<,05$) ve öğrenim görmekte okul ($p=,000<,05$) arasında anlamlı bir farklılık var iken cinsiyet, yaş ve aynı sınıfı paylaştıkları yıl ile anlamlı bir farklılık yoktur. Farklılık ise sınıf düzeyinde başlangıç sosyal becerilerde olduğu gibi 6 ve 7. Sınıflar arasında 6. sınıf lehinde, okullar arasındaki farklılaşmada ise İmam Hatip Ortaokulu lehindedir.

Duygularla baş etme becerilerindeki farklılaşma ise başlangıç ve ileri sosyal becerilerden farklıdır. Bu becerilere dair görüşlerinde yalnızca aynı sınıfı paylaştıkları yıl ile anlamlı bir farklılık görülmezken ($p=,060>,05$), öğrencilerin cinsiyetleri ($p=,022<,05$), yaşları ($p=,020<,05$), sınıf düzeyleri ($p=,001<,05$) ve öğrenim görmekte oldukları okullar ($p=,016<,05$) ile mülteci arkadaşlarının duygularla baş etme becerileri arasında anlamlı bir farklılık vardır. Cinsiyete göre kız öğrencilerin mülteci akranlarının sosyal becerilerine dair görüşleri daha olumludur. Yaş grupları arasında da en yüksek madde ortalamalarına 10 yaşındaki öğrenciler sahipken 15 yaşındaki öğrenciler en düşük ortalamaya sahiptir. 10 yaş çocukluk dönemi olarak kabul edilirken 15 yaş ergenlik dönemi içerisindedir ve bu durumun öğrencilerin mülteci akranları hakkındaki düşüncelerini etkileyebileceği düşünülmektedir. Sınıf düzeyi ve okul arasındaki farklılaşma için farkın kaynağının başlangıç ve ileri sosyal becerilerdeki aynı durum olduğu görülmektedir.

Saldırganlığa alternatif becerilerde ise katılımcıların cinsiyetleri ile ($p=,023<,05$), yaşları ile ($p=,010<,05$) ve öğrenim görmekte oldukları okul ile ($p=,008<,05$) mülteci çocukların saldırganlığa alternatif becerileri arasında anlamlı bir ilişki görülmektedir. Buna karşılık yaş, sınıf düzeyi ve mülteci akranlarıyla aynı sınıfı paylaştıkları yıllar ile onların saldırganlığa alternatif becerileri konusundaki görüşleri arasında anlamlı bir ilişki yoktur. Saldırganlığa alternatif beceriler içerisinde cinsiyete göre değerlendirmelere bakıldığında erkek öğrenciler mülteci akranlarının saldırganlığa alternatif beceri düzeylerini kızlardan daha düşük değerlendirmişlerdir. Yani akranlarına göre erkek mülteci öğrenciler kızlara göre saldırganlığa alternatif beceriler geliştirme noktasında daha yetersizdir. Yelpaze ve Özkamalı'nın ortaokul öğrencilerinin saldırganlık düzeyini tespit ettiği araştırmada da saldırganlık ölçeğinden elde edilen puanlarda erkek öğrencilerin kız öğrencilerden daha fazla puan aldıkları tespit edilmiştir.³⁵ Bu durumun, akran değerlendirmelerine bakılarak, mülteci öğrenciler için de değişmediği söylenebilir. Yaş grupları açısından bakıldığında 12 yaşındaki çocuklar mülteci akranlarını saldırganlığa alternatif beceriler konusunda daha yetersiz görmektedir. Saadet Güney İmam Hatip Okulu öğrencileri mülteci akranlarını saldırganlığa alternatif beceriler konusunda Aksaray Ortaokuldakilere göre daha yeterli değerlendirmiştir.

Mülteci öğrencilerin stresle başa çıkma becerileri konusundaki akranlarının görüşleri ile öğrenim görmekte oldukları okul ile anlamlı bir ilişki var iken ($p=,046<,05$) diğer değişkenlerle bir ilişkiye rastlanmamıştır. Stresle baş etme becerilerinde de rastlanan farklılaşma Saadet Güney İmam Hatip Ortaokulu lehindedir.

³⁵ İsmail Yelpaze ve Eyüp Özkamalı, "Akran Aracılı Sosyal Beceri Eğitim Programının 6-7-8. Sınıf Öğrencilerinin Saldırganlık Düzeylerine Etkisi", *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 14/2 (2015): 506.

Planlama becerilerine dair analizlere bakıldığında da öğrencilerin sınıf düzeyleri ile ($p=,038<,05$), öğrenim görmekte oldukları okul ile ($p=,001<,05$) ve aynı sınıfı paylaştıkları yıllar ile ($p=,000<,05$) mülteci akranlarının planlama becerilerine dair görüşleri arasında anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir. Planlama becerilerinde görülen farklılık sınıf düzeyleri ve öğrenim görmekte oldukları okullar arasında diğer becerilerdeki kaynakla aynıdır. Planlama becerileri konusunda 4 yıldan fazla yani ortaokul öncesi de mülteci akranlarıyla aynı sınıfı paylaşmış öğrencilerin değerlendirmeleri en düşük madde ortalamasına sahip iken 3 yıldır aynı sınıfı paylaşan öğrencilerin mülteci akranlarının planlama becerisine dair görüşleri daha olumludur.

Sosyal becerilerin alt gruplarını oluşturan başlangıç sosyal beceriler, ileri sosyal beceriler, duygularla baş etme, saldırganlığa alternatif beceriler, stresle başa çıkma ve planlama becerilerinin hepsinde, örneklem olarak seçilen Saadet Güney İmam Hatip Ortaokulu ve Aksaray Ortaokulu değişkenleri arasında anlamlı farklılıkların olduğu görülmektedir ve bu farklılıkların Saadet Güney İmam Hatip Ortaokulu lehinde olduğu yani İmam Hatip Ortaokulu öğrencilerinin mülteci akranlarının sosyal becerilerini daha olumlu nitelikteki dikkat çekmektedir. Bu durumun okul kültürüyle ve imam hatip ortaokulu öğrencilerinin meslek derslerini oluşturan derslerdeki olumlu öğrenmeleriyle ilişki olabileceği düşünülmektedir. Zira Yavuzer, okul iklimini oluşturan personel özellikleri, öğrenci özellikleri, okulun fiziksel ve sosyal özelliklerinin çocukların saldırganlık ve şiddet eğilimini etkilediğini belirtmektedir.³⁶ Ayrıca okul iklimi ve kültürünü; adalete dayalı uygulamalar, disiplin politikası, okulun güvenli olarak algılanıp algılanmaması, cezaya ilişkin metotlar, öğrencinin özgürlük sınırları ve yönetime veli-öğrenci katılımı faktörleriyle açıklamaktadır. Bu bileşenlerin öğrencilerin sadece saldırganlık ve şiddet eğilimlerine değil bütün sosyal becerilerine etki edebileceği göz önünde bulundurulduğunda çalışmamızda ulaşılan okullar arasındaki farklılığın imam hatip ve diğer ortaokuldaki bu iklimin farklılığından kaynaklandığı düşünülebilir. Bu durumda araştırmamıza örneklem olarak seçilen İmam Hatip Ortaokulunun okul iklimi ve kültürünün öğrenciler üzerinde daha pozitif bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Akranlarının mülteci çocukların sosyal becerileri hakkındaki görüşlerine bakıldığında, akranlarının sınıf arkadaşları olan mülteci çocukların sosyal becerilerini ortalama düzeyde yeterli bulduğu söylenebilir. Madde ortalamalarına bakıldığında 42 maddelik ankette 3'ün altında ortalamaya sahip 6 madde bulunmaktadır. Bu maddelerden biri başlangıç sosyal becerilerden olan övme-kompliman yapmadır. Akranları bu konuda mülteci çocukları yetersiz görürken diğer maddelerden dördü fiziksel şiddet, sözlü tartışmalardan uzak durma ve öfke kontrolüne dair maddelerdir. Bu durumda akranlarına göre mülteci çocuklar agresif tepkilere ve saldırgan tutumlara sahiptir denilebilir. Mülteci çocukların diğer sosyal becerilere göre daha yetersiz oldukları diğer bir madde de yeteneklere karar verme ve bunlara ilişkin etkinliklere katılım becerisiyle ilgili maddedir. Akranlarına göre mülteci çocuklar yetenekleri ile ilgili etkinliklere katılma konusunda ortalamanın altında yeterliliğe sahiptir. Bu durum mülteci çocukların ilgi ve yeteneklerini tam olarak keşfedememesinden ya da yeteneklerine dair etkinliklere katılım konusunda problem yaşamalarından kaynaklanabilir. Ankette 4'ün

³⁶ Yasemin Yavuzer, "Okullarda Saldırganlık/ Şiddet: Okul ve Öğretmenle İlgili Risk Faktörleri ve Önleme Stratejileri", *Milli Eğitim Dergisi*, 192 (2011): 48.

üzerinde ortalamaya sahip yalnızca iki madde vardır. Akranları mülteci çocukları yakınlık kurma ve paylaşma, yardımlaşma konusunda yeterli görmektedirler.

Başlangıç, ileri, duygularla baş etme, saldırganlığa alternatif, stresle başa çıkma ve planlama becerileri şeklinde altı alt gruba ayrılan anket maddeleri içerisinde öğrencilerin en yetersiz olduğu grubun stresle başa çıkma becerileri ve ardından planlama becerileri olduğu görülmüştür. Bu iki grup, sosyal beceri sınıflamasında bireyin kendisini tanımasını gerektiren ve daha üst düzey sosyal becerileri içermektedir. Akranlarının görüşlerine göre mülteci çocuklar bu alanlarda yetersizdirler. Tümü olumlu köklü maddelerden oluşan başlangıç ve ileri sosyal beceriler alanında akranları mülteci öğrencileri daha yeterli görmektedirler.

Cinsiyet, yaş, sınıf düzeyi, okul ve mülteci çocuklarla aynı sınıfı paylaştıkları yıllar betimleyici bağımsız değişkenler olarak yer almıştır. Bu değişkenlerin sosyal beceri değerlendirmeleriyle bir ilişkisi olmadığı tespit edilmiştir. Ancak alt gruplar bazında gerekli analizler yapıldığında bütün sosyal beceri gruplarıyla mülteci öğrencilerin buldukları okul arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Saadet Güney İmam Hatip Ortaokulu'nda bulunan öğrencilerin mülteci akranlarının sosyal becerilerine dair görüşleri daha olumludur. Bu durumun okul kültürüyle ilişkili olabileceği tahmin edilmektedir. Bunun dışında kız öğrenciler duygularla baş etme ve saldırganlığa alternatif beceriler konusunda akranları hakkında daha olumlu düşünürken erkek öğrenciler daha olumsuz görüş belirtmiştir. Bu veri, erkek öğrenciler ile mülteci çocuklar arasında saldırganlığa yönelik tutumların daha fazla görüldüğü şeklinde yorumlanabilir. Yalnızca saldırganlığa alternatif beceriler dışında diğer tüm alt gruplarda ise sınıf düzeyi önem kazanmaktadır. Tüm gruplarda akranları hakkında, 6. sınıf öğrencileri olumlu 7. sınıf öğrencileri ise daha olumsuz görüş belirtmişlerdir. Bu durumun 7. sınıf öğrencilerinin ergenlik dönemine daha yakın olmalarından dolayı bu dönemin getirdiği bazı his, duygu ve düşünce gelişiminden daha fazla etkilendikleriyle ilişkili olabileceği düşünülmektedir.

Söz konusu sonuçlardan yola çıkılarak mülteci çocukların psikososyal desteğin yanı sıra özellikle göç süreci yeni başlamış çocuklara dil ve uyum eğitiminin verilmesi önerilebilir. Türk kültürünü tanıtıcı faaliyetlerin yanı sıra eğitim öğretimde de denkliğin sağlanmasını kapsayacak uyum eğitimi ile çocuklarda görülen saldırgan tavırları ve okulda yol açtıkları disiplin problemlerinin azaltılabileceği düşünülmektedir.

Mülteci çocukların sosyal yönden izole edilmesinin önüne geçmek ve akran kabulünü arttırmak için mülteci çocuklarla aynı okulu paylaşan öğrencilere göç süreci ve bu süreçte yaşanabilecek olumsuzluklardan bahsedilerek negatif sosyal davranışlara tolerans göstermeleri ve mülteci akranlarıyla empati kurmaları sağlanabilir. Bu tür önlemlerin mülteci çocukların sosyalleşme süreçlerini daha rahat geçirerek sosyal becerilerini daha üst düzeylere taşıyabilmelerine imkân sağlayacağı tahmin edilmektedir.

Çalışmanın sınırlılıkları gereği mülteci öğrencilerin sosyalleşme sürecinde yaşadıkları olumsuzluklara onların perspektifinden değinilmemiştir. Mülteci çocukların okulda ve sosyal ilişkilerinde yaşadıkları problemlere dair görüşlerinin tespit edildiği araştırmalara ihtiyaç vardır. Ayrıca bu ve benzeri anketlerin farklı örneklemelerde uygulanarak ilkokul, ortaokul ve

lise düzeyindeki mülteci öğrencilerin sosyal becerileri, sosyal davranışları ve sosyal uyumlarının incelenmesinin bu alana ışık tutacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Akıncı, Buket, Nergiz, Ahmet ve Gedik, Ercan. "Uyum Süreci Üzerine Bir Değerlendirme: Göç ve Toplumsal Kabul". *Göç Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (2015): 58-83.
- Akgün, Serap ve Araz, Arzu. "Anlaşmazlıklarımızı Çözebiliriz: Bir Çatışma Çözümü Eğitim Programı Tanıtımı", *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, 11/1 (2010): 1-17.
- Anderson, Philip. "You don't Belong Here in Germany...': On the Social Situation of Refugee Children in Germany", *Journal of Refugee Studies*, 14/2 (2001): 187-199.
- Aziz, Aysel. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri* (9. Basım). Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
- Bacanlı, Hasan. *Sosyal Beceri Eğitimi* (5. Baskı). Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Böke, Kaan. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Alfa Yay., 2014.
- Cole, Ester. "Immigrant and Refugee Children: Challenges and Opportunities for Education and Mental Health Services", *Canadian Journal of School Psychology*, 14/1 (1998): 36-50.
- Çopur, Ahmet ve Demirel, Muammer. "Suriye'li Mültecilerin Yükseköğrenim Sorunu: Göç Süreci ve Sonrası". *Eğitim Bilimlerinde Yenilikler ve Nitelik Arayışı*. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Erdem, Cahit. "Sınıfında Mülteci Öğrenci Bulunan Sınıf Öğretmenlerinin Yaşadıkları Öğretimsel Sorunlar ve Çözüme Dair Önerileri", *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2017): 26-42.
- Ereş, Figen. "Türkiye'de Göçmen Eğitimi Sorunsalı ve Göçmen Eğitiminde Farklılığın Yönetimi", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6/2 (2015): 17-30.
- Gander, Mary J. ve Gardiner, Harry W. *Çocuk ve Ergen Gelişimi* (7. Baskı). Ankara: İmge Yayınevi, 2010.
- Gülüm, Kamile ve Akçalı, Hakan. "Balıkesir'deki Mülteci Çocukların Eğitim Sorunları", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Afro-Avrasya Özel Sayısı*, (2017): 127-136.
- Kumru, Asiye Carlo, Gustavo ve Edwards, Carolyn P. "Olumlu Sosyal Davranışların İlişkisel, Kültürel, Bilişsel ve Duyuşsal Bazı Değişkenlerle İlişkisi", *Türk Psikoloji Dergisi*, 19/54, (2004): 109-125.
- Levent, Faruk, Çayak, Semih. "Türkiye'deki Suriyeli Öğrencilerin Eğitimine Yönelik Okul Yöneticilerinin Görüşleri", *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi*, 14/27 (2017): 21-46.
- Mersin Üniversitesi Bölgesel İzleme Uygulama Araştırma Merkezi. Suriyeli Göçmenlerin Sorunları Çalıştay Sonuç Raporu, Mersin: Yayın evi yok, 2014.
- Michelson, Larry, Sugai, Don, Wood, Randy ve Kazdin, Alan. *Social Skills Assesment and Training with Children*. New York: Springer Sciens+ Business Media, 1983.
- Okitipki, Toyin ve Aymer, Cathy. "Social work with African Refugee Children and Their Families", *Child and Family Social Work*, 8 (2003): 213-222.
- Okumuşlar, Muhiddin. *Sosyalleşme Sürecinde Din Eğitimi*. Konya: Yediveren Kitap, 2013.

- Özer, Yeşer Yeşim, Komşuoğlu, Ayşegül, Ateşok, Zeynep Özde. "Türkiye'deki Suriyeli Çocukların Eğitimi: Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 37 (2016): 76-110.
- Sevinç, Bilal. "Survey Araştırması Yöntemi". *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Editör: Kaan Böke. 245-284. İstanbul: Alfa Yay., 2014.
- Seydi, Ali Rıza. "Türkiye'nin Suriyeli Sığınmacıların Eğitim Sorununun Çözümüne Yönelik İzlediği Politikalar", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 31 (2014): 267-305.
- Sezgin, Ayşe Aslı ve Yolcu, Tuğba. "Göç ile Gelen Uluslararası Öğrencilerin Sosyal Uyum ve Toplumsal Kabul Süreci", *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 4/7 (2016): 417-436. DOI: 10.20304/husbd.14985
- Staub, Ervin. *Positive Social Behaviour and Morality*. New York: Academic Press, 1978.
- Şeker, Betül Dilara. "Göç ve Uyum Süreci: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme", *Göç ve Uyum*. Editörler: Betül Dilara Şeker, İbrahim Sirkeci ve Murat Yücesahin. 11-26. Londra: Transnational Press, 2015.
- Şeker, Betül Dilara ve Aslan, Zafer. "Eğitim Sürecinde Mülteci Çocuklar: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme", *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi*, 8/1 (2015): 86-105.
- Taneri, Ahu ve Tangülü, Zafer. "İlkokul 4. Sınıf Öğrencilerinin Sığınmacılara Bakış Açılarının İncelenmesi", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/25 (2017): 187-214.
- Thelamour, Barbara. *Preschoolers' Behaviors After Peer Conflict: An Examination of Teacher Socialization, Peer Homophily and Friendship*. Michigan: Michigan Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013.
- Uzun, Elif Mercan, Bütün Eda. "Okul Öncesi Eğitim Kurumlarındaki Suriyeli Sığınmacı Çocukların Karşılaştıkları Sorunlar Hakkında Öğretmen Görüşleri", *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Çalışmaları Dergisi*, 1/1 (2016): 72-83.
- Yavuzer, Yasemin. "Okullarda Saldırganlık/ Şiddet: Okul ve Öğretmenle İlgili Risk Faktörleri ve Önleme Stratejileri", *Milli Eğitim Dergisi*, 192 (2011): 43-61.
- Yelpaze, İsmail ve Özkamalı, Eyüp. "Akran Aracılı Sosyal Beceri Eğitim Programının 6-7-8. Sınıf Öğrencilerinin Saldırganlık Düzeylerine Etkisi", *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 14/2 (2015): 499-511.
- Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri (8. Basım)*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2011.
- Yılmaz, Abdurrahman. "Uluslararası Göç ve Türkiye: Türkiye'deki Çocuk Göçmenler ve Sığınmacı Ailelere Tanınan Haklar ve Daha İyi Uygulamalar için Öneriler", *Akademik Bakış Dergisi*, 49 (2015): 475-493.

Online Kaynaklar

- Birleşmiş Milletler, "BM Mülteci Örgütü Ekim 2018". Erişim: 13 Aralık 2018. <https://www.unhcr.org/tr/wp-content/uploads/sites/14/2018/12/Fact-Sheet-September-2018-TR.pdf>.
- Göç ve Acil Durum Eğitim Daire Başkanlığı, "Geçici Koruma Kapsamı Altındaki Öğrencilerin Eğitim Hizmetleri". Erişim: 5 Aralık 2018. https://hbogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_12/03175027_03-12-2018_Ynternet_BYIteni.pdf.

"الإسناد" بين النحو وعلم المعاني

ATTRIBUTION BETWEEN GRAMMAR AND SEMANTICS

MUHAMMED RIZK

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Asst. Prof., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Department of Basic Islamic Sciences

mrsheer2000@hitit.edu.tr

orcid.org/0000-0002-5545-0012

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
1 Ağustos 2018	1 August 2018
Kabul Tarihi	Date Accepted
15 Ocak 2019	15 January 2019
Yayın Tarihi	Date Published
Haziran 2019	June 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Haziran	June
DOI	
https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.511374	

Atıf/Cite as

Rızk, Muhammed, "الإسناد" بين النحو وعلم المعاني". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 18/35 (Haziran-June 2018): 315-335.
<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.511374>

İntihal/Plagiarism

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

<http://dergipark.gov.tr/hititilahiyat>

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University,
Çorum, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. CC BY-NC-ND 4.0

"الإسناد" بين النحو وعلم المعاني

Arapça Nahiv ve Meani İlmi Çerçevesinde İsnad Kavramı

Attribution between Grammar and Semantics

Abstract

One of the main objectives of the research is to clarify that the basis of grammatical structure in the useful sentence, or speech depends on attribution, each word must be related to the other on the way in which the speech is fully useful; this is consistent with the interpretation of the grammatical sentence, "which is an issue of asceticism.

The concept of attribution has been associated with the idea of attribution since its inception, as noted in Seaboye's book. "The concept of attribution of Seaboye is a correlative relationship between the two sides of the nominal sentence in nominal construction, And between the two corners of the verbal sentence in the verbal construction "; the attribution is a synthetic signification in classical Arabic, and attribution is a grammatical relationship that is the place of a word for the other.

The relation of the link to the reference path is the focus of the sentence or its nucleus. It is only sufficient to form the sentence in formality, and the simple sentence expansion by creating other relationships, And the creation of connection relationships, subject to the context of the denominator and the purpose of the speaker of the sentence systems, and the more the speaker established the relationship and relationship relations in the sentence over the nucleus of attribution it was an increase in interest; this does not mean that the interest becomes separate from the benefit of attribution, But this means that the meaning of the sentence after the increase becomes not the meaning of the reference kernel alone; the reason for this is that the sentence leads to one meaning and not several meanings, and whenever a new relationship is created in the sentence, the meaning of the sentence changes from what it was before the relationship was established. Which governs the syntax of the sentence that each relationship increases in the sentence on the attribution relationship is created by the speaker to the statement, and the removal of the thumb and ambiguity may be seen the semantic meaning of the sentence if the speaker does not establish that relationship, and every deletion of the relationship is when the semantic meaning does not need The machine that relationship; and all this is subject to the context of the place and purpose of the speaker, Therefore, attribution is the basic relationship in the Arabic sentence; it is the nucleus of the sentence, and the axis of all other relations; because it alone can form a complete sentence, with an integral semantic meaning, which is the simple sentence.

Key Words: Arabic Language, Isnad, Musnad, Nahvî Fâil, Mantikî Fâil.

Summary

The main principle of Arabic syntax in a significant sentence or speech is based on the attribution concept, because structure of sentence cannot have a meaning if it is not created with a specific form of sentence editing. in a phrase a word has to have a relationship with the other one to express a totalitarian meaning. this condition conforms with disclosure of the sentence which is accepted as a attribution subject. there has been an atomic relationship

between Arabic Syntax and the predication concept since the syntax occurred as a science field in Arabic linguistic studies, as we observed this condition in the famous study of Sibawayh which is named "Al-Kitab". According to Sibawayh the predication means the relationship between two components of sentence in a noun phrase and in an actual sentence. So the attribution is a structural significance in formal Arabic language and a relationship which appears on a word according to other one. This study includes a presentation, three main parts, result and references.

The first part: The predication term in Syntactic and Semantic Field, which is divided into three sections, the first is dealing with the Pillars of attribution: (Almosnd wa Almosnd ilih), there are three main elements of the simple sentence: the assignee or the speaker, and the document that builds on the subject and spoken of it. the attribution, which is the mental process - or the bond - that binds the predicate to the document; the document and the reference to it are two main pillars in the composition of the sentence; each of these two pillars is not only the sentence, but the connection between them is many relationships that reveal the levels of significance. Sibawayh cleared that the meaning of the object and the reference to him by saying: "which are not separated from each other, and no one finds the inevitable: it is the name of the beginner and built on it; and your saying: Abdullah, this is your brother; and such: goes Abdullah, must do of the name as the first name did not have to be the other in the beginning. "the second: the attributed as a verb and as a noun, the attributed as a verb is actually intended for the purposes of the most important of which is the benefit of its allocation in one of the three times with the abbreviation and the benefit of renewal. and the benefit of continuous renewal with the existence of the context and the fact that the act is a struggle. on the other hand, The attributed as a name implies a basic purpose, which is to prove the permanence, without any indication of the time of renewal and occurrence. The third section, the semantic link between the attributed and the subject. the Second Part: The Predication in noun phrase, is divided into four sections. first one dealing with the name and the nominal compound. second one dealing with the subject and the object of the nominal sentence. third one dealing with need to be interconnected between the subject and the object of the nominal sentence. the fourth one dealing with the indications of the subject and the object. the third Part is entitled: the attribution in actual sentence which discusses the following issues: first, the subject, the term of grammatical function is a grammatical function that arises only with the syntax of the sentence, and by a particular grammatical relation, the relation of attribution to the actual sentence; that is, the function of Zaid in the phrase Zaid comes from the event of the coming, "in itself, but arrive at it through the grammatical analysis of the sentence and the recognition of the attribution relation. second, the grammatical subject and the logical subject, There are grammatical relations at the level of the surface structure, such as the grammatical subject, and others at the level of the deep structure as the logical subject. third, subject of the passive, a name replaces the deleted subject, takes the provisions, and becomes a mayor cannot be dispensed with;" It is linked to the idea of the effectiveness of the subject and its deputy, where the event is assigned to them, if there is no subject must be mentioned on his behalf until the idea of attribution.

Keywords: Attribution, Subject, Attributed component, Subersede, Mayor, Superfluous.

Öz

Anlamalı bir söz ya da cümlede dilbilgisel kurgu isnâd adı verilen olguya bağlıdır. Zira belirli bir anlamı taşıması istenen bir kurgu kendine özgü bir yapı biçiminde kurgulanmadıkça bu amaç gerçekleşemez. Bu bağlamda bir söz ya da cümlede bütüncül bir anlamın oluşabilmesi için her bir sözcük diğeriyle bağlantılı olmak durumundadır ve bu durum dilbilgisel anlamda bir isnâd sorunsalı olarak kabul edilen cümle teriminin açılımına uygun düşmektedir. Arap nahvi ortaya çıktığından beri Sibeveyh'in el-Kitab adlı eserinde açık görüldüğü gibi isnâd düşüncesiyle ilişki içerisinde olmuştur. Zira Sibeveyh'e göre isnâd kavramı isim ve fiil cümlelerinin ikisinde de cümlenin iki temel ögesi arasında bulunan bağlantısal ilişkidir. Ayrıca isnâd fasih Arapça bir söz ya da cümlede bir sözcüğün diğer sözcüklere göre konumunda ortaya çıkan sözel ve dilbilgisel bir ilişki, sözdizimsel bir anlamdır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belağatı, İsnad, Müsned, Müsned İleyh, İsim ve Mürekkeb İsim, Nahvî ve Mantikî Fâil.

الخلاصة

إنَّ أساس التَّرْكيب النَّحْوِي فِي الْجُمْلَةِ الْمَفِيدَةِ، أَوْ الْكَلَامِ يَعْتَمِدُ عَلَى الْإِسْنَادِ، فَالتَّرْكيبُ الْمَفِيدُ لَا يَكُونُ مَفِيدًا إِلَّا إِذَا وَرَدَ عَلَى صُورَةٍ خَاصَّةٍ مِنَ التَّأْلِيفِ، فَلَا يَبْدَأُ أَنْ يَكُونَ لِكَلِمَةٍ تَعْلُقُ بِالْأُخْرَى عَلَى السَّبِيلِ الَّذِي بِهِ يَفِيدُ الْكَلَامُ تَمَامَ الْفَائِدَةِ؛ وَهَذَا مَا يَتَلَاءَمُ مَعَ تَفْسِيرِ الْجُمْلَةِ النَّحْوِيَّةِ، الَّتِي "تَعُدُّ قَضِيَّةً إِسْنَادِيَّةً"؛ وَلَقَدْ ارْتَبَطَ النَّحْوُ بِفِكْرَةِ الْإِسْنَادِ مِنْذُ نَشَأَتِهِ كَمَا يَلَاحِظُ فِي كِتَابِ سَيْبَوِيهِ؛ "فَمَفْهُومُ الْإِسْنَادِ عِنْدَ سَيْبَوِيهِ يَمَثُلُ عِلَاقَةً رَاطِبَ بَيْنَ رَكْنِي الْجُمْلَةِ الْإِسْمِيَّةِ فِي الْبِنَاءِ الْإِسْمِيِّ، وَبَيْنَ رَكْنِي الْجُمْلَةِ الْفِعْلِيَّةِ فِي الْبِنَاءِ الْفِعْلِيِّ"؛ فَالْإِسْنَادُ دَلَالَةٌ تَرْكِيْبِيَّةٌ فِي الْعَرَبِيَّةِ الْفَصْحَى، وَالْإِسْنَادُ عِلَاقَةٌ نَحْوِيَّةٌ لَفْظِيَّةٌ تَتَمَثَّلُ فِي مَوْضِعِ كَلِمَةٍ بِالنِّسْبَةِ لِلْأُخْرَى.

وعِلَاقَةُ الْارْتِبَاطِ بِطَرِيقِ الْإِسْنَادِ تَعُدُّ بُورَةَ الْجُمْلَةِ أَوْ نَوَاتِهَا، بَلْ هِيَ وَحْدَهَا كَافِيَةٌ لِتَكْوِينِ الْجُمْلَةِ مِنَ النَّاحِيَةِ الشَّكْلِيَّةِ، وَتَكُونُ تَوْسِيعَةً الْجُمْلَةِ الْبَسِيطَةَ بِإِنْشَاءِ عِلَاقَاتِ ارْتِبَاطٍ أُخْرَى، وَاصْطِنَاعِ عِلَاقَاتِ رَاطِبِ، وَذَلِكَ خَاضِعٌ لِسِبَاقِ الْمَقَامِ وَلِغَرَضِ الْمَتَكَلِّمِ مِنْ نَظْمِ الْجُمْلَةِ، وَكَلَّمَا أَنْشَأَ الْمَتَكَلِّمُ عِلَاقَاتِ ارْتِبَاطٍ وَعِلَاقَاتِ رَاطِبِ فِي الْجُمْلَةِ زِيَادَةً عَلَى نَوَاةِ الْإِسْنَادِ كَانَتْ زِيَادَةً فِي الْفَائِدَةِ؛ وَلَا يَعْنِي هَذَا أَنَّ تِلْكَ الْفَائِدَةَ تَصْبِحُ مَنْفَصِلَةً عَنِ الْفَائِدَةِ الْإِسْنَادِ، وَإِنَّمَا يَعْنِي أَنَّ الْمَعْنَى الْمَسْتَفَادَ مِنَ الْجُمْلَةِ بَعْدَ الزِّيَادَةِ يَصِيرُ غَيْرَ الْمَعْنَى الْمَسْتَفَادَ مِنَ النَّوَاةِ الْإِسْنَادِيَّةِ وَحْدَهَا؛ وَسَبَبُ هَذَا أَنَّ الْجُمْلَةَ تُوَدِّي مَعْنَى دَلَالِيًّا وَاحِدًا لَا عِدَّةَ مَعَانٍ، وَكَلَّمَا أَنْشَأَتْ عِلَاقَةً جَدِيدَةً فِي الْجُمْلَةِ تَغْيِيرَ مَعْنَى الْجُمْلَةِ عَمَّا كَانَ عَلَيْهِ قَبْلَ إِشْنَاءِ تِلْكَ الْعِلَاقَةِ؛ فَالْقَاعِدَةُ الْعَامَّةُ الَّتِي تَحْكُمُ تَرْكِيْبَ الْجُمْلَةِ أَنَّ كُلَّ عِلَاقَةٍ تَزِيدُ فِي الْجُمْلَةِ عَلَى عِلَاقَةِ الْإِسْنَادِ إِنَّمَا يَنْشَأُ الْمَتَكَلِّمُ لِلْبَيَانِ، وَإِزَالَةِ إِبْهَامٍ وَغَمْوُضٍ قَدْ يَعْتَرِيَانِ الْمَعْنَى الدَّلَالِيَّ لِلْجُمْلَةِ إِنْ لَمْ يَنْشَأِ الْمَتَكَلِّمُ تِلْكَ الْعِلَاقَةَ، وَكُلُّ حَذْفٍ لِعِلَاقَةٍ إِنَّمَا يَكُونُ حِينَ لَا يَحْتَاجُ الْمَعْنَى الدَّلَالِيَّ إِلَى دَلَالَةِ تِلْكَ الْعِلَاقَةِ؛ وَهَذَا كُلُّهُ خَاضِعٌ لِسِبَاقِ الْمَقَامِ وَغَرَضِ الْمَتَكَلِّمِ، وَمَعْيَارِ الذِّكْرِ وَالْحَذْفِ هُوَ وَضُوحُ الْمَعْنَى الدَّلَالِيَّ الَّذِي يَرَاهُ الْمَتَكَلِّمُ مَعْبِرًا عَنِ غَرَضِهِ فِي سِبَاقِ مَعْنَى؛ إِذِنْ فَالْإِسْنَادُ هُوَ الْعِلَاقَةُ الْإِسْنَادِيَّةُ فِي الْجُمْلَةِ الْعَرَبِيَّةِ؛ فَهُوَ نَوَاةُ الْجُمْلَةِ، وَمَحْوَرُ كُلِّ الْعِلَاقَاتِ الْأُخْرَى؛ لِأَنَّ فِي اسْتِطَاعَتِهِ وَحْدَهُ تَكْوِينِ جُمْلَةٍ تَامَّةٍ، ذَاتِ مَعْنَى دَلَالِيٍّ مِتْكَامِلٍ، هِيَ الْجُمْلَةُ الْبَسِيطَةُ.

الاصطلاحات: الإسناد، المسند، المسند إليه، الاسم والمركب الاسمي، والفاعل النحوي والمنطقي، القرائن.

المقدمة

"إنَّ أساس التَّرْكيب النَّحْوِي فِي الْجُمْلَةِ الْمَفِيدَةِ أَوْ الْكَلَامِ يَعْتَمِدُ عَلَى الْإِسْنَادِ؛ فَالتَّرْكيبُ الْمَفِيدُ لَا يَكُونُ مَفِيدًا إِلَّا إِذَا وَرَدَ عَلَى صُورَةٍ خَاصَّةٍ مِنَ التَّأْلِيفِ، فَلَا يَبْدَأُ أَنْ يَكُونَ لِكَلِمَةٍ تَعْلُقُ بِالْأُخْرَى عَلَى السَّبِيلِ الَّذِي بِهِ يَفِيدُ الْكَلَامُ تَمَامَ الْفَائِدَةِ"، وَهَذَا مَا يَتَلَاءَمُ مَعَ تَفْسِيرِ الْجُمْلَةِ النَّحْوِيَّةِ، الَّتِي "تَعُدُّ قَضِيَّةً إِسْنَادِيَّةً"³؛ وَلَقَدْ ارْتَبَطَ النَّحْوُ بِفِكْرَةِ الْإِسْنَادِ مِنْذُ نَشَأَتِهِ كَمَا يَلَاحِظُ فِي كِتَابِ سَيْبَوِيهِ⁴؛ "فَمَفْهُومُ الْإِسْنَادِ عِنْدَ سَيْبَوِيهِ يَمَثُلُ عِلَاقَةً رَاطِبَ بَيْنَ رَكْنِي الْجُمْلَةِ الْإِسْمِيَّةِ فِي الْبِنَاءِ الْإِسْمِيِّ، وَبَيْنَ رَكْنِي الْجُمْلَةِ الْفِعْلِيَّةِ فِي الْبِنَاءِ الْفِعْلِيِّ"⁵؛ فَالْإِسْنَادُ دَلَالَةٌ تَرْكِيْبِيَّةٌ فِي الْعَرَبِيَّةِ

الفصحى، وهو إمّا إسناد في الجملة الاسميّة، أو إسناد في الجملة الفعلية، "والإسناد علاقة نحويّة لفظية تتمثل في موضع كلمة بالنسبة للأخرى، أو في زيادة توجد علامة على الإسناد كعلامة الإعراب"⁶.

* علاقة الإسناد هي العلاقة الأساسية:

"علاقة الارتباط بطريق الإسناد تعدُّ بؤرة الجملة أو نواتها، بل هي وحدها كافية لتكوين الجملة من الناحية الشكلية، وتكون توسعة الجملة البسيطة بإنشاء علاقات ارتباط أخرى، واصطناع علاقات ربط، وذلك خاضع لسياق المقام ولغرض المتكلم من نظم الجملة، وكلّما أنشأ المتكلم علاقات ارتباط وعلاقات ربط في الجملة زيادة على نواة الإسناد كان ذلك زيادة في الفائدة؛ ولا يعني هذا أنّ تلك الفائدة تصبح منفصلة عن فائدة الإسناد، وإنّما يعني أنّ المعنى المستفاد من الجملة بعد الزيادة يصير غير المعنى المستفاد من النواة الإسنادية وحدها؛ وسبب هذا أنّ الجملة تؤدّي معنى دلاليًا واحدًا لا عدّة معانٍ، وكلّما أنشئت علاقة جديدة في الجملة تغيّر معنى الجملة عمّا كان عليه قبل إنشاء تلك العلاقة؛ فالقاعدة العامّة التي تحكم تركيب الجملة أنّ كلّ علاقة تزيد في الجملة على علاقة الإسناد إنّما ينشئها المتكلم للبيان، وإزالة إبهام وغموض قد يعتريان المعنى الدلالي للجملة إنّ لم ينشئ المتكلم تلك العلاقة، وكلّ حذف لعلاقة إنّما يكون حين لا يحتاج المعنى الدلالي إلي دلالة تلك العلاقة؛ وهذا كلّهُ خاضع لسياق المقام وغرض المتكلم، ومعيار الذّكر والحذف هو وضوح المعنى الدلالي الذي يراه المتكلم معبرًا عن غرضه في سياق معيّن؛ إذن فالإسناد هو العلاقة الأساسية في الجملة العربية؛ فهو نواة الجملة، ومحور كلّ العلاقات الأخرى؛ لأنّ في استطاعته وحده تكوين جملة تامّة، ذات معنى دلالي متكامل، هي الجملة البسيطة"¹.

وهناك ملحوظة مهمّة تتعلّق بالإسناد وهي: "أنّ الإسناد قرينة من القرائن المعنويّة التي يصعب أحيانًا فهمها؛ فهي العلاقة الرابطة بين المبتدأ والخبر، والفعل والفاعل أو نائب الفاعل، وقرينة الإسناد محتاجة غالبًا إلي عدد آخر من القرائن اللفظية حتّى تتضح"²؛ ومن بين هذه القرائن العلامة الإعرابية؛ فرفع الاسم الذي تتوافر فيه قرائن أخرى دلالة على أنّه مبتدأ، ورفع الوصف بعده، يدلّ على أنّه هو الخبر، ويظهر ذلك عندما يكون في الجملة مجموعة صفات أخرى تصلح للخبريّة، مثل: "محمّدٌ واقفًا أخطبُ منه قاعدًا". كذلك نستطيع عن طريق العلامة الإعرابية تحديد الفاعل، حتّى لو تأخّر في الجملة مثل قوله تعالى³: (وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ)، وقوله تعالى⁴: (وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ)، وقوله تعالى⁵: (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ).

وهكذا نجد أنّ العلامة الإعرابية تعين على تحديد المسند إليه والمسند في الجملة⁶ بحيث إذا فقدت العلامة التزم الكلام ضربًا واحدًا لا يجوز فيه تقديم ولا تأخير.⁷

1 حميدة (مصطفى)، نظام الارتباط والرّبط في تركيب الجملة العربيّة، (القاهرة: الشركة المصريّة العالميّة للنشر ولونجمان، 1997م)، من 161 إلى 164 بتصرف.

2 حسان (تمام) (1918م-2011م)، اللّغة العربيّة معناها ومبناها، (المغرب: دار الثقافة، الدّار البيضاء، دبت)، 192.

3 الآية 124/ سورة البقرة.

4 الآية 7/ سورة النساء.

5 الآية 28/ سورة فاطر.

6 ينظر: سيوييه، عمرو بن عثمان بن قنبر، "148هـ-180هـ/765م-796م)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، (بيروت: دار الجيل، 1411هـ/1991م)، 1: 142. ابن جيّ (أبو الفتح عثمان) (ت 322هـ/1002م)، الخصائص، تحقيق: علي النّجار، (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1992م)، 1: 295، 296.

خطة البحث:

يتكوّن البحث من مقدّمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، ثمّ قائمة بالمصادر والمراجع والمجالات والرّسائل العلميّة؛ وجاءت المباحث على النحو التّالي:

**** المبحث الأوّل: مصطلح "الإسناد" بين النّحو والدّلالة؛ ويتناول المسائل الآتية: الإسناد (المسند والمسند إليه). والمسند (مجئ المسند فعلاً، مجئ المسند اسماً). والعلاقة الدّلاليّة بين المسند والمسند إليه.**

**** المبحث الثّاني: "الإسناد" في الجملة الاسميّة؛ ويتناول المسائل الآتية: الاسم والمركّب الاسميّ. والمبتدأ الخبر. وربط الخبر الجملة بالمبتدأ. وقرائن المبتدأ وقرائن الخبر.**

**** المبحث الثّالث: "الإسناد" في الجملة الفعلية؛ ويتناول المسائل الآتية: الفاعل. والفاعل النّحوي والفاعل المنطقي. ونائب الفاعل مسند إليه.**

**** الخاتمة: وفيها أهمّ ما توصل إليه البحث من نتائج، ثمّ قائمة بالمصادر والمراجع والدّوريات والرّسائل العلميّة.**

المبحث الأوّل: مصطلح "الإسناد" بين النّحو والدّلالة

الإسناد؛ المسند والمسند إليه:

للجملة البسيطة التّامة ثلاثة أركان أساسيّة هي: المسند إليه أو المتحدّث عنه، والمسند الذي يبنى على المسند إليه ويتحدّث به عنه، والإسناد؛ وهو العملية الذهنيّة- أو الرّابطة⁸- التي تربط المسند بالمسند إليه⁹؛ فالمسند والمسند إليه ركنان أساسيان في تكوين الجملة¹⁰؛ وكلّ من هذين الرّكنين عمدة لا تقوم الجملة إلا به¹¹؛ حيث يشكّل الاتّصال بينهما كثيرًا من العلاقات التي تكشف عن مستويات الدّلالة¹²؛ وقد وضّح سيبويه المقصود بالمسند والمسند إليه بقوله: "وهما ما لا يغني واحد منهما عن الآخر، ولا يجد المتكلّم منه بدًّا؛ فمن ذلك الاسم المبتدأ والمبني عليه¹³؛ وهو قولك: عبد الله، وهذا أخوك؛ ومثل ذلك: يذهب عبدُ الله، فلا بدّ للفعل من الاسم كما لم يكن للاسم الأوّل بدٌّ من الآخر في الابتداء"¹⁴.

ويزيد المبرد الأمر إيضاحًا بقوله: "وهما ما لا يستغني كلّ واحد من صاحبه فمن ذلك: "قام زيد"، والابتداء وخبره وما دخل عليه نحو "كان" و "إنّ"؛ فالابتداء نحو قولك "زيد" فإذا ذكرته للسامع ليتوقّع ما خبره به عنه فإذا قلنا "منطلق" أو ما أشبهه صح معنى الكلام وكانت

7 عبد اللطيف (محمّد حماسة) (1941م-2015م)، العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث، (السعوديّة: مكتبة أمّ القرى، 1984م)، 309، 310.

8 ابن الحاجب (عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس) (570هـ-646هـ/1174م-1249م)، الكافية في النّحو، شرح: رضي الدين الاسترأبادي، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1405هـ/1985م)، 1: 8.

9 نحلة (محمود أحمد سيد) (1948م-)، لغة القرآن الكريم في جزء عمّ، (بيروت: دار النّهضة العربيّة، 1981م)، 464.

10 المخزومي (مهدي) (1910م-1994)، في النّحو العربي: قواعد وتطبيق على المنهج العلمي الحديث، (القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1966م)، 84.

11 ابن يعيش (أبو البقاء يعيش بن علي) (553هـ-643هـ/1161م-1245م)، شرح المفصل، (القاهرة: مكتبة المتنبّي، د.ت)، 1:

74. وينظر: نحلة (محمود)، نظام الجملة في شعر المعلّقات، (الإسكندريّة: دار المعرفة الجامعيّة، 1991م)، 71.

12 أبو الرّضا (سعد)، في البنية والدّلالة: رؤية لنظام العلاقات في البلاغة العربيّة، (الإسكندريّة: منشأة المعارف، د.ت)، 87.

13 يطلق سيبويه على الخبر: المبني عليه.

14 سيبويه، الكتاب، تحقيق: هارون، 1: 23.

الفائدة للسامع في الخبر لأنه قد كان يعرف زيداً ويجهل ما تخبره به عنه أفدته الخبر فصحَّ الكلام لأنَّ اللَّفظة الواحدة من الاسم والفعل لا تفيد شيئاً، وإذا قرنتهما بما يصلح حدث معنى واستغنى الكلام¹⁵؛ وهذا الإيضاح قائم على أساس وظائف الكلمات في التَّركيب النَّحوي؛ فالمسند هو الفعل في الجملة الفعلية، والخبر في الجملة الاسمية، والمسند إليه هو الفاعل في الجملة الفعلية، والمبتدأ في الجملة الاسمية.

"والعلاقة بين الفعل وفاعله، وبين المبتدأ وخبره علاقة لزومية لإفادة المعنى؛ وهذا ما نلاحظه عند سيبويه في وصفه للركنين الأساسيين في الجملة الإسنادية فقد كان يلحُّ على فكرة احتياج كلِّ ركن للآخر وعدم استغنائه عنه؛ إذ بالرُّكن الاسمي وبالرُّكن الفعلي يستقيم المعنى، ولا بدَّ لكلِّ ركن من الآخر حتَّى تتمَّ أطراف الحوار اللُّغوي"¹⁶؛ ومن هنا ندرك أنَّ كلَّ مسند لا بدَّ له من مسند إليه وبالعكس¹⁷، وهذا من أهمِّ قوانين العامل¹⁸، وأيضاً كلَّ معمول لا بدَّ له من عامل فإذا لم يكن هذا العامل موجوداً في الكلام فلا بدَّ من تقديره، وكذلك كلُّ عامل لا بدَّ له من معمول وهكذا.

والمسند: يسمَّى المحكوم به أو المخبر به، وقد يكون له متعلقات إذا كان فعلاً أو ما في معناه من نحو المصدر واسم الفاعل واسم المفعول والصِّفة المشبهة واسم التَّفصيل والظَّرْف. والمسند إليه: يسمي المحكوم عليه أو المخبر عنه¹⁹. والنسبة بين المسند والمسند إليه تسمَّى الإسناد²⁰. هذا هو أصل الوضع في الجملة العربية²¹.

المسند:

1- مجئ المسند فعلاً: يوتى بالمسند فعلاً لأغراض؛ أهمها:

أ- إفادة تخصيصه بأحد الأزمنة الثلاثة مع الاختصار وإفادة التَّجدد؛ كقوله تعالى²²: (فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ)؛ فقد أفاد المسند الفعل الماضي (كتب) حصول الكتابة في الزَّمان الماضي دون حاجة إلي ذكر ما يدلُّ على الزَّمان كقولنا (أمس) أو نحوه؛ ومن هنا جاء الاختصار، كما أفاد الفعل التَّجدد؛ لأنَّ الزَّمان جزء منه، والتَّجدد لازم للزَّمان. وكذا أفاد المسند الفعل المضارع (يكسب) حصول الكسب منهم في الزَّمان الحاضر مع الاختصار والدِّلالة على حصول الكسب شيئاً فشيئاً.

والتَّجدد الذي يفيد الفعل نوعان: تجدد زمني؛ ومعناه التَّقضي والحصول شيئاً فشيئاً على وجه الاستمرار، وتجدد حدثي؛ ومعناه الحصول بعد العدم دون مراعاة الاستمرار فيه.

15 المبرد (محمَّد بن يزيد) (210هـ- 286هـ/ 826م- 899م)، المقتضب، تحقيق: محمَّد عبدالخالق عزيمة، (بيروت: عالم الكتب، دت)، 4: 126.

16 الزُّغبي (محمَّد الدُّسوقي)، "مفهوم الإسناد وأركان الجملة عند سيبويه: دراسة منهجية في النحو العربي"، رسالة دكتوراه في كِلية الآداب، جامعة عين شمس، رقم المسلسل: 205، 9.

17 عبادة (محمَّد إبراهيم)، الجملة العربية: دراسة لغويَّة نحويَّة، (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1988م)، 37، 38.

18 علي (السَّيد أحمد)، تسليط العامل وأثره في الدرس النَّحوي، (القاهرة: دار الثقافة العربية، 1411هـ/ 1991م)، 111.

19 السَّيوطي (جلال الدِّين) (849هـ- 911هـ/ 1445م- 1505م)، الأشباه والنظائر في النَّحو، (بيروت: دار الكتب العلميَّة، 1405هـ/ 1984م)، 2: 5.

20 عتيق (عبدالعزیز) (1906م- 1976م)، علم المعاني، (بيروت: دار النَّهضة العربيَّة، 1405هـ/ 1985م)، 119، 120.

وينظر، رضوان (محمَّد مصطفى)، نظرات في اللُّغة، (ليبيا: منشورات جامعة قاربونس، 1976م)، 291.

21 حسَّان (تمَّام)، الأصول: دراسة إبستمولوجيَّة للفكر اللُّغوي عند العرب، (العراق: دار الشُّنون للثقافة العامَّة، 1988م)، 30.

22 الآية 79/ سورة البقرة.

ب - إفادة التَّجَدُّد الاستمراري بوجود القرينة وكون الفعل مضارعاً؛ كقوله تعالى²³: (إِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعُشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ)؛ إذ المراد هنا حصول التَّسْبِيح من الجبال أَنَا بعد أَنِ وحالاً بعد حال، وكقوله تعالى²⁴: (هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرَزُقُكُمْ).

2- مجئ المسند اسماً: يؤتى بالمسند اسماً لغرض أساسي هو إفادة الثبوت والدوام من غير دلالة فيه على زمن التَّجَدُّد والحدوث، ويلاحظ هنا أمران:

الأمر الأول: أَنَّ إفادة الثبوت آتية من أصل وضع الاسم؛ ففي قولك: "زيدٌ مغادرٌ" لا يعني المسند "مغادرٌ" هنا أكثر من إثبات المغادرة فعلاً لزيد من غير مراعاة لمعنى التَّجَدُّد والحدوث ولا لمعنى الدوام والاستمرار.

والأمر الآخر: أَنَّ إفادة الدوام والاستمرار طارئة تستمد من قرائن تحفُّ بالمسند كأن يكون السياق سياق مدح؛ كما في قول النَّضْر بن جذبه، يفتخر بالكرم:

إِنَّا إِذَا اجْتَمَعَتْ يَوْمًا دِرَاهِمُنَا ظَلَّتْ إِلَيَّ طُرُقَ الْخَيْرَاتِ تَسْتَبِقُ
لَا يَأْلَفُ الدِّرْهَمُ الْمَضْرُوبُ صِرَّتْنَا لَكِنْ يَمُرُّ عَلَيْهَا وَهُوَ مُنْطَلِقٌ²⁵

فقوله: "منطلق" - المسند الخبر - يفيد أنَّ الانطلاق ثابت للدرهم دائماً لا ينقطع، وهذا موافق لسياق المدح.

العلاقة الدلالية بين المسند والمسند إليه:

إنَّ الجملة لا تصاغ وفقاً للأصناف النحويَّة، بل من أصناف دلاليَّة كالمسند والمسند إليه - أو الموضوع والمحمول - كما في القضايا المنطقيَّة²⁶، ومن الظَّاهر أَنَّ المسند قد يكون عين المسند إليه أو خاصة من خواصه أو شيئاً يشبهه، أو سبباً له²⁷، وقد ألمح النَّحَاة إلى لون من هذه العلاقة الدلاليَّة بين المسند إليه والمسند؛ فقد قال سيبويه: "اعلم أنَّ المبتدأ لا يبدل له من أن يكون المبني عليه شيئاً هو هو، أو يكون في مكان وزمان"²⁸، وقال المبرد: "اعلم أنَّ خبر المبتدأ لا يكون إلا شيئاً هو الابتداء في المعنى أو يكون الخبر غير الأوَّل فيكون له فيه ذكر، فإن لم يكن على أحد هذين الوجهين فهو محال"²⁹.

"ويتَّصل بهذه العلاقة الدلاليَّة أنَّ ثمة إسناداً على جهة الحقيقة وإسناداً على جهة المجاز³⁰؛ ويتحقق الإسناد الحقيقي حين يكون المسند إليه هو المسند أو بسبب منه، ويتحقق الإسناد المجازي حين يختلف المسند إليه عن المسند في ملامح من الملامح المميزة، كأن يدلُّ أحدهما على عاقل أو

23 الآية 18 / سورة ص.

24 الآية 3 / سورة فاطر.

25 التبريزي (محمد بن عبد الله الخطيب) (ت: 741هـ / 1340م)، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، تحقيق: غريد الشيخ، (بيروت: دار الكتب العلميَّة، 1412هـ / 2000م)، البيتان لجويَّة بن النَّضْر، 2: 344.

26 تشومسكي (أفرام نعوم) (1928م-)، جوانب من نظرية النَّحو، ترجمة: مرتضى جواد باقر، (العراق: وزارة التَّعليم العالي والبحث العلمي، جامعة البصرة، 1985م)، 18.

27 نحلة (محمود)، نظام الجملة في شعر المعلَّقات، 107، 108.

28 سيبويه، الكتاب، تحقيق: هارون، 2: 127. وينظر: محمد الدسوقي الزُّعبي، مفهوم الإسناد وأركان الجملة عند سيبويه، 9.

29 المبرد، المقتضب، تحقيق: عضيمة، 4 / 128، وينظر: ابن السَّرَّاج (أبو بكر محمد بن السَّري بن سهل) (ت: 316هـ)، الأصول في النَّحو، تحقيق: عبدالحسين الفتلي، (دمشق: مؤسسة الرِّسالة، الطبعة الثالثة، 1405هـ / 1985م)، 50.

30 طبانة (بنوي أحمد) (1914م-)، معجم البلاغة العربيَّة، (ليبيا: منشورات جامعة قارونس، كلية التَّربيَّة، 1395هـ / 1975م)، 2: 561.

حي، والآخر على غير عاقل أو جامد، أو إذا اتَّحدا من هذه النَّاحية وأريد تشبيه أحدهما بالآخر في صفة من الصِّفات"³¹؛ وقد أشار الرَّجَاجِي وابن عصفور إلي هذا اللَّون من الإسناد المجازي؛ يقول الرَّجَاجِي: "ومن الابتداء قولك: زيدُ الأسدُ شُدَّة"³²، ويقول ابن عصفور عن قسم من أقسام الخبر: "وقسم ينزل منزلته يعني المبتدأ من جهة المعنى؛ نحو قولك: زيدٌ حاتمٌ جوداً"³³.

المبحث الثاني: "الإسناد" في الجملة الاسميّة

الاسم والمركّب الاسميّ:

الاسم هو المحور الأساسي في تكوين أركان الجملة؛ وعليه فلا بدّ من وجوده في كلّ جملة مفيدة؛ ولذلك كان من أنواعه الضَّمير الذي يكون صالحاً للبروز والاستتار حتّى تستقيم فكرة الإسناد؛ لأنّ الأسماء هي المحدث عنها وتصلح أيضاً أن تكون محدثاً بها، وأمّا الفعل فلا يكون إلا محدثاً به³⁴، "والجملة الاسميّة هي التي يكون صدرها اسماً"³⁵.

أمّا المركّب الاسميّ فهو: كلّ مجموعة وظائف نحوية ترتبط ببعضها من غير طريق التَّبعية لتتم معنى واحداً يصلح أن يشغل وظيفة واحدة أو عنصراً واحداً في الجملة؛ بحيث إذا كانت وحدها لا تكون جملة مستقلة، "ويلاحظ أنّ عنصري الإسناد كليهما قد يكونان مركّبين اسمين، وقد يحتوي كلّ منهما في داخل تركيبه على مركّب اسمي آخر، وبذلك يتعدّد بناء الجملة ويتشابك من غير أن تتضاف إلى عنصري الإسناد عناصر أخرى غير إسناديّة"³⁶.

المبتدأ:

يقول سيبويه: "فالمبتدأ كلّ اسم ابتدئ ليني عليه كلام؛ والمبتدأ والمبنى عليه رفع؛ فالابتداء لا يكون إلا بمبنى عليه؛ فالمبتدأ الأوّل والمبنى ما بعده عليه فهو مسند ومسند إليه"³⁷؛ وقد اتَّفَق النُّحاة على أنّ المبتدأ أهمُّ من الخبر، بل إنّ اسمه في النُّحو مأخوذ من كونه مبتدأ به، ولم تكن فكرة الإسناد بعيدة عنهم عند عرضهم للمبتدأ والخبر، ولكنّ المبتدأ أيضاً أهمُّ لأنّ الخبر مبني عليه؛ يقول سيبويه: "هذا باب المسند والمسند إليه، وهما مالا يغنى واحد منهما عن الآخر، ولا يجد المتكلّم منه بدأ؛ فمن ذلك الاسم المبتدأ والمبنى عليه، وهو قولك: "عبدُ الله أخوك" و "هذا أخوك" واعلم أنّ الاسم أوّل أحواله الابتداء"³⁸.

31 عبد اللطيف (محمّد حماسة)، بناء الجملة العربيّة، (القاهرة: دار الشروق، 1416هـ/ 1996م)، 34 .
32 الرَّجَاجِي (عبد الرّحمن بن إسحاق البغدادي النُّهاوندي) (ت 337هـ/ 949م)، الجمل في النُّحو، تحقيق: علي توفيق الحمد، (بيروت: مؤسسة الرّسالة، الطّبعة الثّانية، 1405هـ/ 1985م)، 50.
33 ابن عصفور (علي بن مؤمن بن محمّد) (597هـ-669هـ/ 1200-1271م)، المقرب، تحقيق: أحمد عبدالستار الجوّاري، عبدالله الجبوري، (العراق: مطبعة العاني، بغداد، 1391هـ / 1971م)، 1: 83.
34 السُّيوطي، مع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربيّة، شرح: محمّد بدر الدّين النّعساني، (القاهرة: مطبعة السّعادة، 1327هـ)، 2: 33. ويُنظَر: عبداللطيف (محمّد حماسة)، بناء الجملة العربيّة، 30.
35 ابن هشام (عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله) (708هـ- 761هـ/ 1309م- 1360م)، مغني اللّبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصريّة، 1411هـ/ 1991م)، 2: 433.
36 عبد اللطيف (محمّد حماسة)، بناء الجملة العربيّة، 48، 49، 50.
37 المرجع السّابق، 1: 126.
38 سيبويه، الكتاب، تحقيق: هارون، 1: 7.

ولقيمة المبتدأ عندهم قرروا أنّ الخبر لا يكون أعرف منه، وإذا تساويا في التعريف فالمقدم دائماً هو المبتدأ³⁹؛ وعلى هذا فالمبتدأ هو المسند إليه، وهو موضوع الكلام المتحدّث عنه.

"والمبتدأ كلّ اسم عربيته من العوامل اللفظية لفظاً أو تقديرًا"⁴⁰، أو "هو ما جردته من عوامل الأسماء ومن الأفعال والحروف"⁴¹، "كما يعتبر الابتداء من العوامل المعنوية"⁴²؛ فقد ذهب جمهور البصريين إلى أنّ عامل الرّفْع في المبتدأ معنويٌّ وهو الابتداء، وذهب الكوفيون إلى أنّه مرفوع بالخبر، كما أنّ الخبر مرفوع به. واختاره أبو حيان والسُّيوطي، وذهب كثير من البصريين وابن عصفور إلى أنّه مرفوع لشبهه بالفاعل، وذهب بعض آخر إلى أنّ العامل فيه هو الاهتمام والاعتناء⁴³، والجمهور على ترجيح أنّه مرفوع بالابتداء؛ لأنّه إذا لم يوجد العامل اللفظي آل الأمر إلى القول بالعامل المعنوي⁴⁴.

الخبر:

هو المسند وهو الحديث الذي يتحدّث به عن موضوع الجملة⁴⁵؛ فالخبر مبنيٌّ على المبتدأ⁴⁶، والعلاقة وثيقة بينهما⁴⁷؛ لأنّها علاقة إسنادية⁴⁸، فالمبتدأ والخبر مرتبطان بنيويًا ودلاليًا⁴⁹، يقول ابن مالك⁵⁰:

والخبر: الجزء المتمم الفائدة، كالله برّ، والأيادي شاهدة

"فالخبر هو الذي يستفيده السّامع ويصير به المبتدأ كلامًا، وبه يقع التّصديق والتّكذيب"⁵¹؛ وعلى هذا فالخبر هو كلّ ما أسندته إلى المبتدأ، وحدّثت به عنه⁵²، فهو المحصل للمحدّث فائدة لم تكن عنده؛ "فالمبتدأ عمدة البيان، والخبر عمدة الفائدة"⁵³؛ يقول ابن السّراج: "وتعتبر خبر المبتدأ بأنّك متى سألت عن الخبر جاز أنّ يجاب بالمبتدأ، لأنّه يرجع إلى أنّه هو هو في المعنى؛ ألا ترى أنّ القائل إذا قال: عمروٌ مُنطَلِقٌ، فقلت: مَنْ المُنطَلِقُ؟ قال: عمروٌ..."⁵⁴.

39 يُنظَر: ابن هشام، مغني اللّبيب، 2: 512-524، الرّاجحي (عبد علي إبراهيم) (1937م-2010م)، النّحو العربي والنّرس الحديث: بحث في المنهج، (بيروت: دار النّهضة العربيّة، 1406هـ/1986م)، 102، 103.

40 ابن الأبناري (عبد الرّحمن بن محمّد بن عبّيد الله) (ت: 577هـ)، أسرار العربيّة، تحقيق: فخر صالح قدّارة، (بيروت: دار الجيل، 1415هـ/1995م)، 78.

41 ابن السّراج، الأصول في النّحو، تحقيق: عبدالحسين الفتلي، 1: 58.

42 باقوت (محمود سليمان)، فضايها التّقدير النّحوي بين القدماء والمحدثين، (القاهرة: دار المعارف، 1985م)، 52.

43 يُنظَر، سيبويه، الكتاب، تحقيق: هارون، 2: 127. ابن السّراج، الأصول في النّحو، تحقيق: عبدالحسين الفتلي، 1: 58، الميرد، المقتضب، تحقيق: عضيمة، 2: 49-110، 112، ابن يعّيش، شرح المفصّل، 1: 83، السُّيوطي، همع الهوامع، 2: 8.

44 الحسيني (الحسيني محمّد)، "العوامل المعنوية بين البصريين والكوفيين: دراسة ميدانية لبيان قيمة العامل في النّحو العربي"، مجلّة كليّة اللّغة العربيّة بالمنصورة، العدد الخامس عشر، الجزء الثّاني، 1416هـ/1996م، 174، 175.

45 المخزومي (مهدي)، في النّحو العربي: قواعد وتطبيقات، 144.

46 يُنظَر: سيبويه، الكتاب، تحقيق: هارون، 1: 287.

47 الرّاجحي (عبد)، النّحو العربي والنّرس الحديث، 103.

48 حميدة (مصطفى)، نظام الارتباط والرّبط في تركيب الجملة العربيّة، 138.

49 عبدالصّاحب (معصومة)، "الجمل الفرعية في اللّغة العربيّة بين تحليل سيبويه والقواعد النّحويّة"، رسالة دكتوراه، كليّة الآداب، جامعة الإسكندريّة، 1995م، 44.

10 ابن عقيل (عبد الله بن عبد الرّحمن العقيلي) (694هـ-769هـ/1294م-1367م)، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق: هادي حمودي، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1411هـ/1991م)، 1: 112.

51 ابن السّراج، الأصول في النّحو، تحقيق: عبدالحسين الفتلي، 1: 62.

52 ابن جيّ، اللّمع في العربيّة، تحقيق: حامد مؤمن، (بيروت: عالم الكتب، الطّبعة الثّانية، 1405هـ/1985م)، 72.

53 العكبري (أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله) (538هـ-616هـ/1143م-1219م)، المتّبع في شرح اللّمع، تحقيق: عبدالحامد الرّوي، (ليبيا: منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 1994م)، 1: 224.

54 ابن السّراج، الأصول في النّحو، تحقيق: عبدالحسين الفتلي، 1: 76، 77.

ولقد كان الخبر متمماً المعنى الأساسي للجملة؛ لأنه حكم صادر على المبتدأ؛ فالمبتدأ هو الشيء المحكوم عليه، والخبر هو الشيء المحكوم به أي هو الحكم، وهذا يقتضي - في الأغلب - أن يكون المبتدأ معلوماً للمتكلم والسامع معاً قبل الكلام؛ ليقع الحكم على شيء معلوم، وأن يكون الخبر مجهولاً للسامع، لا يعرفه إلا بعد النطق به، أو أنه هو موضع الاهتمام به، والتطلع إليه، دون المبتدأ. والرغبة في إعلان ذلك المجهول، وكشف أمره، ونسبته إلى المبتدأ هي الداعية للنطق بالجملة الاسميّة كلّها؛ ولذا يقول المحققون: إنَّ الأساس الصحيح للتفرقة بين المبتدأ والخبر، والاهتداء إلى تمييز كلّ منهما بدون خلط، إنّما يقوم بينهما على الفارق المعنوي السابق⁵⁵.

فالمبتدأ هو المحكوم عليه ولو جاء لفظه متأخراً في الجملة، وما كان منهما مجهولاً للسامع، ويريد المتكلم إعلامه به، وإذاعته له، فهو الخبر أي المحكوم به ولو جاء لفظه متقدماً في الجملة، فإن لم يوجد عند السامع علم سابق بأحدهما، ولم توجد قرينة دالة على التمييز بينهما وجب تقديم المبتدأ وتأخير الخبر؛ ليكون الترتيب دالاً ومرشداً على كلّ منهما، ويرتفع اللبس.

إذن لا يكون معنى الخبر المفرد هو معنى المبتدأ، سواء أكان موافقاً له في اللفظ أم غير موافق، لكن إذا دلّ الخبر على زيادة معنى ليست في المبتدأ، وقامت القرينة على هذه الزيادة صح وقوعه خبراً ولو كان مماثلاً للمبتدأ في لفظه، فيصح أن يقال: "والدُّ مُحَمَّدٌ وَالدُّ"، إذا قامت القرينة على أن المراد أنه والدٌ عظيمٌ، أو رحيمٌ، أو نحو ذلك، كما يصح أن يقال: "كِتَابٌ عَلِيٌّ صَاحِبُهُ عَلِيٌّ"، إذا قامت القرينة على أن المراد: أنه على العالم، أو الخبير، أو غير ذلك مما يجعل معنى الخبر جديداً ليس مستفاداً من المبتدأ وتوابعه؛ وعلى هذا الأساس يقال: "المالُ مالٌ"، "الحربُ حربٌ"، "الجُدُّ جدٌ"، "الشمسُ مُنِيرَةٌ"؛ كلُّ هذا بشرط قيام القرينة على أن المراد من الخبر معنى جديد غير معنى المبتدأ وتوابعه⁵⁶.

وهناك ملحوظة مهمّة في مبحث الخبر وهي: "أنّ جملة الخبر في النحو العربي تبدو شبيهة بالجملة المدمجة، فهي تعمل باعتبارها جزءاً من تركيب أكبر، وهو الأمر الذي دعا نحوياً كبيراً مثل ابن هشام إلى اصطناع مصطلح الجملة الكبرى والجملة الصغرى⁵⁷؛ فالجملة الصغرى عنده هي جملة الخبر في باب المبتدأ وكذلك جملة المفعول الثاني في باب ظنّ والتي هي في الأصل محمولة عن جملة الخبر"⁵⁸.

ربط الخبر الجملة بالمبتدأ:

"إذا كان الخبر جملة، فإنّ الترابط ضروريٌّ بين المبتدأ والخبر حتّى لا يفهم من جملة الخبر أنّها مستقلة عن المبتدأ، وهنا نجد أنّ الضمير يقوم بوظيفة أساسية في الربط بين المبتدأ والخبر، وهذا الضمير المشترط في الخبر هو ضمير المبتدأ نفسه، فكأنّ المبتدأ يذكر مرة أخرى في جملة الخبر؛ لأنّ الضمير وما يعود عليه واحد في المعنى؛ ولذلك إذا كان المبتدأ بلفظه موجوداً

55 يُنظر: الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمّد) (400هـ-471هـ/1010م-1078م)، دلائل الإعجاز، تعليق: محمود محمّد شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني، الطبعة الثالثة، 1413هـ/1992م)، 528.

56 يُنظر: ابن يعيش، شرح المفصل، 3/ 154، حسن (عباس) (ت: 1398هـ)، النحو الوافي، (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الخامسة عشر)، 1: 442، 443.

57 يُنظر: ابن هشام، مغني اللبيب، 1: 36.

58 عبدالصاحب (معصومة)، "الجملة الفرعية في اللغة العربية بين تحليل سيبويه والقواعد التحويلية"، 42.

في جملة الخبر لم تكن هناك حاجة إلى الضمير مثل: قوله تعالى⁵⁹: (الْحَاقَّةُ * مَا الْحَاقَّةُ)، وقوله تعالى⁶⁰: (الْقَارِعَةُ * مَا الْقَارِعَةُ)؛ فكلٌّ من الحاقَّةُ الثَّانِيَّةُ والقارِعَةُ الثَّانِيَّةُ خبر عن المبتدأ الثَّانِي ما، ولا فرق في المعنى بين الأولى والثَّانِيَّةُ، ولو كان الضمير هو المستخدم بدلاً من إعادة اللفظ بنفسه لقل: الحاقَّةُ ما هي، والقارِعَةُ ما هي⁶¹؛ ومن ذلك قوله تعالى⁶²: (وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ)، وقوله تعالى⁶³: (وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ).

قرائن المبتدأ:

- 1- قرينة الصيغة: أنه ينتمي إلى مبنى الاسم.
- 2- قرينة العلامة الإعرابية: أنه مرفوع.
- 3- قرينة التعليل: العلاقة بينه وبين الخبر هي علاقة الإسناد.
- 4- قرينة الرتبة: أنه ينتمي إلى رتبة التقدّم على الخبر، لكنّ هذه الرتبة غير محفوظة، فقد يتقدّم عليه الخبر.
- 5- قرينة المطابقة: وهي كذلك غير محفوظة في بعض الأنماط ولكنها محفوظة في معظمها.

قرائن الخبر:

- 1- قرينة الصيغة: غير محفوظة فقد يكون اسمًا، وقد يكون جملة، وقد يكون شبه جملة.
- 2- قرينة العلامة الإعرابية: أنه مرفوع، أو في محلّ رفع تبعًا لقرينة الصيغة.
- 3- قرينة التعليل: أنّ العلاقة بينه وبين المبتدأ هي علاقة الإسناد.
- 4- قرينة الرتبة: أنه ينتمي إلى رتبة التأخير عن المبتدأ، لكنّ هذه الرتبة غير محفوظة، فقد يتقدّم عليه.
- 5- قرينة المطابقة: وهي كذلك غير محفوظة في بعض الأنماط ولكنها محفوظة في بعضها.

المبحث الثالث: "الإسناد" في الجملة الفعلية

الجملة الفعلية هي الجملة التي يقوم فيها الفعل المبني للمعلوم أو المجهول بدور المسند، والفاعل أو نائبه بدور المسند إليه؛ وذلك مثل: "جاءَ مُحَمَّدٌ" و "ضُربَ عَلِيٌّ"؛ فقد أسندنا في المثال الأوّل المجيء إلى مُحَمَّدَ المعرب فاعلاً وأسندنا إلى عَلِيٍّ وقوع الضرب عليه وهو المعرب نائب فاعل⁶⁴؛ وهذه الجملة تعدّ النوع الثَّانِي من الجملة الخبرية الإسنادية في اللغة العربية⁶⁵، وتتكوّن من ركنين⁶⁶:

59 الأيتان 1، 2/ الحاقّة.

60 الأيتان 1، 2/ القارعة.

61 عبداللطيف (محمّد حماسة)، بناء الجملة العربية، 82، 89.

62 الآية 27/ الواقعة.

63 الآية 41/ الواقعة.

64 أبو المكارم (علي)، الجملة الفعلية، (القاهرة: مؤسسة المختار، 1428هـ/2007م)، 12.

65 المبرد، المقتضب، تحقيق: عزيمة، 4: 126.

66 يُنظر: مهدي المخزومي، في النحو العربي: قواعد وتطبيق، 86.

1- المسند: وهو العنصر الفعلي الدال على التجدد والتغيير لدلالته على الزمان، وهو أساس التركيب في الجملة الفعلية⁶⁷.

2- المسند إليه: وهو العنصر الاسمي أو المتحدث عنه.

ويضيف بعضهم ركنًا ثالثًا هو "علاقة الإسناد التي تربط المسند بالمسند إليه وهي علاقة ذهنية"⁶⁸؛ فالإسناد الفعلي هو القرينة الكبرى التي تربط الفعل بالفاعلي، وتجعل الفاعل هو الذي يقوم بالفعل أو يتصف به⁶⁹؛ وعليه فهناك علاقة وثيقة قائمة، بشكل عام، بين الفعل وفاعله، ويفرض علينا هذا الواقع الاتجاه إلى الجمع بين الفعل وفاعله ضمن الركن الواحد⁷⁰؛ "وقد تنبه تراثنا النحوي والبلاغي إلى هذه العلاقة الوثيقة"⁷¹؛ فقد قال ابن جني⁷²: "الفعل مع الفاعل كالجاء الواحد" وأورد أربعة أدلة استدلال بها أستاذة أبو عليّ الفارسي على شدة اتصال الفعل بالفاعل، ثم زاد هو عليها خمسة أدلة أخرى⁷³. وقال السهيلي: "لا يصح انفصال الفعل عن الفاعل لفظًا، كما لا ينفصل عنه معنى"⁷⁴.

الفاعل:

إنّ الفعل يدلّ على حدث ولا بدّ لهذا الحدث من محدث يحدثه أي لا بدّ له من فاعل⁷⁵؛ وعليه فمصطلح الفاعلية النحوي وظيفية نحوية لا تنشأ إلا مع تركيب الجملة، وبقيام علاقة نحوية سياقية معينة هي علاقة الإسناد بطريق الجملة الفعلية؛ أي أنّ وظيفة "زيد" في جملة "جاء زيد" هي قيامه بحدث المجيء، وهو معنى لا تتضمنه البنية المكوّنية لكلمة "زيد" في ذاتها، وإنما تصل إليه من خلال التحليل النحوي للجملة وإدراك علاقة الإسناد.

وفكرة الفاعلية تتمثل في الفاعل ونائب الفاعل، حيث يسند الحدث إليهما، فإن لم يوجد الفاعل فلا بدّ من ذكر ما ينوب عنه حتى تتحقق فكرة الإسناد، ويكون الرّف في الفاعل أو نائب الفاعل؛ ومن هنا ربط سيبويه بين الرّف ووظيفة الإسناد بشقيها: الابتدائية والفاعلية⁷⁶؛ فكلّ ما هو مبتدأ أو محمول على المبتدأ أو مسند إلى المبتدأ، وكلّ ما هو فاعل أو محمول على الفاعلية أو نائب عن الفاعل فهو مرفوع⁷⁷.

الفاعل النحوي والفاعل المنطقي:

- 67 نحلة (محمود)، نظام الجملة في شعر المعلّقات، 149، ويُظنر: جاد الرّب (محمود)، علم الدلالة: دراسة في المعنى والمنهج، (المنصورة: عامر للطباعة والنشر، 1991م)، 45، أبو زيد (عبدالرزاق)، علم المعاني بين النظرية والتطبيق، (القاهرة: دار الشافعي للطباعة، الطبعة الثانية، 1997م)، 45.
- 68 الخويسكي (زين كامل)، الجملة البسيطة وبسيطة وموسعة: دراسة على شعر المتنبي، (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1986م، الجزء الأول، 20.
- 69 عبداللطيف (محمد حماسة)، بناء الجملة العربية، 106.
- 70 زكريا (ميشال)، الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية: الجملة البسيطة، 47.
- 71 حميدة (مصطفى)، نظام الارتباط والرّبط في تركيب الجملة العربية، 138.
- 72 ابن جني، الخصائص، 1: 282.
- 73 ابن جني، سرّ صناعة الإعراب، تحقيق: مصطفى السّقا، محمّد الزفزاف، إبراهيم مصطفى، عبدالله أمين، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1374هـ)، 1: 225-231.
- 74 السهيلي، نتائج الفكر في النحو، تحقيق: محمّد إبراهيم البنا، (الرياض: دار الرياض للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1404هـ/1984م)، 388.
- 75 الرّاجحي (عبد)، التّطبيق النّحوي، (بيروت: دار النّهضة العربيّة، 1983م)، 179.
- 76 سيبويه، الكتاب، تحقيق: هارون، 1: 33.
- 77 بركات (إبراهيم)، العلاقة بين العلامة الإعرابية والمعنى في كتاب سيبويه، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1403هـ/1983م)، 13، 14.

هناك علاقات نحويّة على مستوى البنية السطحية كالفاعل النحوي، وأخرى على مستوى البنية العميقة كالفاعل المنطقي؛ ويمكن أن يمثل لذلك من اللّغة العربيّة، إذا ما عدنا الفاعل ونائبه قائمين بوظيفة واحدة هي وظيفة المسند إليه النحوي- وهو بمنزلة الفاعل- هو "اللّص" في الجملة التّالية، والمسند إليه المنطقي أو الفاعل المنطقي هو "الصّغير والكبير" في الجملة: "ضرب اللّص من الصّغير والكبير"78.

"ونجد تشومسكي يتدرج ويتقدّم نحو الأخذ بنظرية العامل حيث نراه يفرق بين الفاعل النحوي الصّناعي والفاعل المنطقي الحقيقي في الجملة النحويّة طبقاً للبنية العميقة المعنى؛ فاختيار عنصر الفاعليّة لبيان الفاعل المنطقي والفاعل النحوي ثمّ ردّ الجملة إلى أصلها يعني أنّه ينظر إلى العلاقات التي تربط بين الألفاظ- إضافة إلى دلالتها في نفسها- لمعرفة وتحليل عناصر الجملة أو مكوّناتها وهو ما تعبّر عنه بالإعراب في لغتنا العربيّة79.

يقول ابن جيّ: "ونحو قولنا: أكل اللحم زيد، ركب الفرس جعفر، يجب أن ترفع زيداً وجعفرًا بفعل مضمّر دلّ عليه هذا الظاهر؛ وإياك أن تقول: إنّه- أي زيد وجعفر- ارتفع بهذا الظاهر؛ لأنّه هو الفاعل في المعنى لأمرين؛ الأمر الأوّل: أنّ الفعل لا يرفع إلا الواحد فاعلاً أو مفعولاً أقيم مقام الفاعل "فلا يجوز أن ترفع به اسماً آخر هو الفاعل الحقيقي"؛ لأنّك إذا انصرفت بالفعل نحو إسنادك إياه إلى المفعول لم يجر أن تتراجع عنه فتسندّه إلى الفاعل؛ إذ لكل واحد منهما "الفاعل والمفعول" فعل يخصّه دون صاحبه كقولك: ضرب وضرب، وقتل وقتل.

الأمر الآخر: أنّ الفاعل عندنا ليس المراد به أن يكون فاعلاً في المعنى دون ترتيب اللّفظ وأن يكون اسماً أسندته ونسبته إلى الفاعل مثل: "قام زيد، وقعد عمرو"، ولو كان الفاعل الصّناعي "النحوي" هو الفاعل المعنوي "المنطقي" للزمك عليه أن تقول: مررتُ برجلٍ يقرأ - فترفعه؛ لأنّه كان يفعل شيئاً وهو القراءة، وأن تقول: رأيتُ رجلاً يحدث؛ فترفعه بحديثه"80.

نائب الفاعل مسند إليه:

"النائب عن الفاعل اسم يحلّ محلّ الفاعل المحذوف، ويأخذ أحكامه، ويصير عمدة لا يصحّ الاستغناء عنه"81؛ "فهو مرتبط بفكرة الفاعليّة التي تتمثل في الفاعل ونائبه، حيث يسند الحدث إليهما، فإذا لم يوجد الفاعل فلا بدّ من ذكر ما ينوب عنه حتّى تتحقق فكرة الإسناد"82؛ وقد علّل سيبويه سبب رفعه بأنّ أسند الفعل إليه كما أسند إلى الفاعل، وليس هو منقولاً عن غيره، واستدلّ على ذلك بأنّ العرب قد بنت أفعالاً للمفعول لم تنطق لها بفاعل نحو قولك: جنّ زيد، وشلّ عمرو، ورهّ الرجل، وعفمت المرأة، وما أشبه ذلك.

78 تشومسكي (نعوم)، المعرفة اللّغويّة: طبيعتها وأصولها واستخدامها، ترجمة وتعليق: محمّد فتّيح، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1413هـ/1993م)، 111.

79 خاطر (مصطفى)، "النحو العربي وصلته بنظرية النّحو التّحولّي: دراسة تحليليّة"، مجلة كليّة اللّغة العربيّة بالمنصورة، العدد السادس عشر، الجزء الثالث، 1417هـ، 34، ويُنظر: عبد اللّطيف (محمّد حماسة)، العلامة الإعرابيّة في الجملة بين القديم والحديث، 245.

80 ابن جيّ، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي النّجدي ناصف، عبدالفتاح إسماعيل شلبي، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلاميّة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1389هـ/1969م)، 1: 230. الخصائص، 1: 185. ويُنظر: ابن يعّيش، شرح المفصل، 1: 74، ابن هشام، المسائل السّفريّة في النّحو: أبحاث نحويّة في مواضع من القرآن الكريم، تحقيق: حاتم صالح الضّامن، (بيروت: مؤسسة الرّسالة، 1403هـ/1983م)، 37.

81 يُنظر، ابن يعّيش، شرح المفصل، 7: 71، الرّاجحي (عبد)، التّطبيق النحوي، 189.

82 بركات (إبراهيم)، العلاقة بين العلامة الإعرابيّة والمعنى في كتاب سيبويه، 13.

أما الأخفش فقال: "رفع لأنه لما حذف الفاعل أقيم مقامه"؛ فعلى مذهبه يرتفع على التشبيه بالفاعل، وقول سيبويه أجرى على كلام العرب، وقول الأخفش أجرى على الأصول، من حيث لا فعل إلا وله فاعل⁸³.

ولعل استخدام تعبير حذف الفاعل بدلاً من جهل الفاعل يوحي بأن البناء لا يرتبط بالجهل وهذا الذي دعا المتقدمين من النحاة إلى إطلاق تسمية المبني لما لم يسم فاعله⁸⁴ لنائب الفاعل بدلاً من تسمية المبني للمجهول التي توحي بأن خفاء الفاعل يكون للجهل به⁸⁵، وقد علل ابن الأنباري علّة هذا الأمر قائلاً:

لِمَ لَمْ يُسَمَّ الْفَاعِلُ؟⁸⁶

قيل: لأن الغاية قد تكون بذكر المفعول، كما تكون بذكر الفاعل، وقد يكون للجهل بالفاعل، وقد يكون للإيجاز والاختصار، "ونحسب أن استخدام مصطلح نائب الفاعل⁸⁷ أفضل من غيره لأمرين⁸⁸: الأول: أنه أكثر اختصاراً، الآخر: أنه أكثر دقة؛ فإنّ النائب عن الفاعل قد يكون مفعولاً في التركيب الذي يتكون من فعل وفاعل كما قد يكون شيئاً آخر غير المفعول، كالمصدر، والظرف، والجارّ والمجرور".

ولقد فهم النحاة ظاهرة نائب الفاعل فهما صحيحاً، حيث بنوا دراستها على أساس العلاقة بين الحديثة المفهومة من الفعل، وما أسندت إليه، وتفهم هذه العلاقة من جانبين⁸⁹:

الجانب الأول: جانب الإسناد؛ لحاجة الفعل إلى ما يسند إليه حتى تكون جملة مفهومة لدى المستمع.

الجانب الآخر: جانب السياق المعنوي؛ وهو المراد من التعبير، وهو عبارة عن علاقات معنوية بين ألفاظ الجملة الواحدة، على أساسها يحدد الضبط الإعرابي لكل كلمة، على أساس هذه العلاقة حدّد النحاة الاسم المرفوع بنائب الفاعل واتخذ أحكام الفاعل بكل جوانب

أما ما ينوب عن الفاعل حين يحذف فواحد ممّا يلي⁹⁰:

* المفعول به؛ كما في قوله تعالى⁹¹: (وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ).

* الجارّ والمجرور؛ كما في قوله تعالى⁹²: (وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ).

* الظرف المتصرف المختص؛ مثل قولنا: "صِيَمَ رَمَضَانٌ".

83 المجاشعي (علي بن فضال بن علي بن غالب أبو الحسن) (ت 479هـ/1086م)، شرح عيون الإعراب، حققه: حنا حداد، (الأردن: مكتبة المنار، 1406هـ/1985م، 89).

84 يُنظر: ابن جني، اللّمع في العربيّة، تحقيق: حامد مؤمن، 82، ابن السّراج، الأصول في النّحو، تحقيق: عبدالحسين الفتلي، 1: 76.

85 كشك (أحمد)، عبد الدّائم (أحمد)، من النّحليل النّحوي للكلمة والكلام، (القاهرة: مكتبة الزّهراء، 1988م)، 2: 51.

86 ابن الأنباري، أسرار العربيّة، 95.

87 يُنظر، ابن عقيل، شرح ابن عقيل، تحقيق: هادي حمودي، 1: 243، السّيوطي، المطالع السّعيدة، 261.

88 أبو المكارم (علي)، الجملة الفعليّة، 144، 145.

89 بركات (إبراهيم)، الجملة العربيّة، 253.

90 ياقوت (محمود سليمان)، النّحو التّعليمي والتّطبيق على القرآن الكريم، 214، 231.

91 الآية 44/سورة هود.

92 الآية 149/سورة الأعراف.

* المصدر المتصرف المختص بصفة أو غيرها؛ كما في قوله تعالى⁹³: (فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ).

الخاتمة

* إنَّ أساس التَّركيب النَّحوي في الجملة المفيدة، أو الكلام يعتمد على الإسناد؛ فالتركيب المفيد لا يكون مفيداً إلا إذا ورد على صورة خاصة من التَّأليف، فلا بدَّ أن يكون لكلِّ كلمة تعلق بالأخرى على السَّبيل الذي به يفيد الكلام تمام الفائدة وهذا ما يتلاءم مع تفسير الجملة النَّحويَّة، التي تعدُّ قضية إسناديَّة.

* علاقة الارتباط بطريق الإسناد تعدُّ بؤرة الجملة أو نواتها، بل هي وحدها كافية لتكوين الجملة من النَّاحية الشَّكليَّة، وتكون توسعة الجملة البسيطة بإنشاء علاقات ارتباط أخرى، واصطناع علاقات ربط، وذلك خاضع لسياق المقام ولغرض المتكلم من نظم الجملة، وكلِّما أنشأ المتكلم علاقات ارتباط وعلاقات ربط في الجملة زيادة على نواة الإسناد كان ذلك زيادة في الفائدة؛ ولا يعني هذا أنَّ تلك الفائدة تصبح منفصلة عن فائدة الإسناد، وإنَّما يعني أنَّ المعنى المستفاد من الجملة بعد الزيادة يصير غير المعنى المستفاد من النَّواة الإسناديَّة وحدها.

* للجملة البسيطة النَّامة ثلاثة أركان أساسيَّة هي: المسند إليه أو المتحدِّث عنه، والمسند الذي يبنى على المسند إليه ويتحدِّث به عنه، والإسناد؛ وهو العملية الدَّهنيَّة أو الرَّابطة التي تربط المسند بالمسند إليه؛ فالمسند والمسند إليه ركنان أساسيان في تكوين الجملة؛ وكلُّ من هذين الرُّكنين عمدة لا تقوم الجملة إلا به؛ حيث يشكِّل الاتِّصال بينهما كثيراً من العلاقات التي تكشف عن مستويات الدِّلالة.

* العلاقة بين الفعل وفاعله، وبين المبتدأ وخبره علاقة لزومية لإفادة المعنى؛ وهذا ما نلاحظه عند سيبويه في وصفه للركنين الأساسيين في الجملة الإسناديَّة فقد كان يلحُّ على فكرة احتياج كلِّ ركن للآخر وعدم استغنائه عنه؛ إذ بالرُّكن الاسمي وبالرُّكن الفعلي يستقيم المعنى، ولا بدَّ لكلِّ ركن من الآخر حتَّى تتمُّ أطراف الحوار اللُّغوي؛ ومن هنا ندرك أنَّ كلَّ مسند لا بدَّ له من مسند إليه وبالعكس، وهذا من أهمِّ قوانين العامل، وأيضاً كلُّ معمول لا بدَّ له من عامل فإذا لم يكن هذا العامل موجوداً في الكلام فلا بدَّ من تقديره، وكذلك كلُّ عامل لا بدَّ له من معمول وهكذا.

* المسند: يسمَّى المحكوم به أو المخبر به، وقد يكون له متعلقات إذا كان فعلاً أو ما في معناه من نحو المصدر واسم الفاعل واسم المفعول والصِّفة المشبهة واسم التَّفصيل والظَّرف. والمسند إليه: يسمَّى المحكوم عليه أو المخبر عنه، والنسبة بين المسند والمسند إليه تسمى الإسناد؛ والمسند هو الفعل في الجملة الفعليَّة، والخبر في الجملة الاسميَّة، والمسند إليه هو الفاعل في الجملة الفعليَّة، والمبتدأ في الجملة الاسميَّة.

* يؤتى بالمسند فعلاً لأغراض؛ أهمها: إفادة تخصيصه بأحد الأزمنة الثلاثة مع الاختصار وإفادة التَّجدد؛ والتَّجدد الذي يفيد الفعل نوعان: تجدد زمني؛ ومعناه التَّقضي والحصول شيئاً فشيئاً على وجه الاستمرار، وتجدد حدثي؛ ومعناه الحصول بعد العدم دون مراعاة الاستمرار فيه. كما يؤتى بالمسند فعلاً لإفادة التَّجدد الاستمراري بوجود القرينة . ويؤتى بالمسند اسماً لغرض

93 الآية 13/ سورة الحاقة.

أساسي هو إفادة الثبوت والدوام من غير دلالة فيه على زمن التجدد والحدوث، ويلاحظ هنا أمران؛ الأمر الأول: أن إفادة الثبوت آتية من أصل وضع الاسم؛ والأمر الآخر: أن إفادة الدوام والاستمرار طارئة تستمد من قرائن تحف بالمسند كأن يكون السياق سياق مدح.

* العلاقة الدلالية بين المسند والمسند إليه قوية جداً؛ فالمسند قد يكون عين المسند إليه أو خاصة من خواصه أو شيئاً يشبهه، أو سبباً له، وقد ألمح النحاة إلى لون من هذه العلاقة الدلالية بين المسند إليه والمسند؛ ويتصل بهذه العلاقة الدلالية أن ثمة إسناداً على جهة الحقيقة وإسناداً على جهة المجاز؛ ويتحقق الإسناد الحقيقي حين يكون المسند إليه هو المسند أو بسبب منه، ويتحقق الإسناد المجازي حين يختلف المسند إليه عن المسند في ملمح من الملامح المميزة، كأن يدل أحدهما على عاقل أو حي، والآخر على غير عاقل أو جامد، أو إذا اتحدا من هذه الناحية وأريد تشبيه أحدهما بالآخر في صفة من الصفات.

* الاسم هو المحور الأساسي في تكوين أركان الجملة؛ وعليه فلا بد من وجوده في كل جملة مفيدة؛ ولذلك كان من أنواعه الضمير الذي يكون صالحاً للبروز والاستتار حتى تستقيم فكرة الإسناد؛ لأن الأسماء هي المحدث عنها وتصلح أيضاً أن تكون محدثاً بها، وأما الفعل فلا يكون إلا محدثاً به، والجملة الاسمية هي التي يكون صدرها اسماً. أما المركب الاسمي فهو: كل مجموعة وظائف نحوية ترتبط ببعضها من غير طريق التبعية لتنتم معنى واحداً يصلح أن يشغل وظيفة واحدة أو عنصراً واحداً في الجملة؛ بحيث إذا كانت وحدها لا تكون جملة مستقلة.

* المبتدأ كل اسم ابتدئ ليبني عليه كلام؛ والمبتدأ والمبنى عليه رفع؛ وقد اتفق النحاة على أن المبتدأ أهم من الخبر، أو هو مقدم عليه، بل إن اسمه في النحو مأخوذ من كونه مبتدأ به، ولم تكن فكرة الإسناد بعيدة عنهم عند عرضهم للمبتدأ والخبر، ولكن المبتدأ أيضاً أهم لأن الخبر مبني عليه؛ ولقيمة المبتدأ عندهم قرروا أن الخبر لا يكون أعرف منه، وإذا تساويا في التعريف فالمقدم دائماً هو المبتدأ؛ وعلى هذا فالمبتدأ هو المسند إليه، وهو موضوع الكلام المتحدث عنه.

* الخبر هو المسند وهو الحديث الذي يتحدث به عن موضوع الجملة؛ فهو مبني على المبتدأ، والعلاقة وثيقة بينهما؛ لأنها علاقة إسنادية، فالمبتدأ والخبر مرتبطان بنيوياً ودلالياً؛ فالخبر هو الذي يستفيده السامع ويصير به المبتدأ كلاماً، وبه يقع التصديق والتكذيب؛ وعلى هذا فالخبر هو كل ما أسندته إلى المبتدأ، وحدت به عنه، فهو المحصل للمحدث فائدة لم تكن عنده؛ فالمبتدأ عمدة البيان، والخبر عمدة الفائدة.

* الخبر هو المتمم للمعنى الأساسي للجملة؛ لأنه حكم صادر على المبتدأ؛ فالمبتدأ هو الشيء المحكوم عليه، والخبر هو الشيء المحكوم به أي هو الحكم، وهذا يقتضي - في الأغلب - أن يكون المبتدأ معلوماً للمتكلم والسامع معاً قبل الكلام؛ ليقع الحكم على شيء معلوم، وأن يكون الخبر مجهولاً للسامع، لا يعرفه إلا بعد النطق به، أو أنه هو موضع الاهتمام به، والتطلع إليه، دون المبتدأ. والرغبة في إعلان ذلك المجهول، وكشف أمره، ونسبته إلى المبتدأ هي الداعية للنطق بالجملة الاسمية كلها؛ ولذا يقول المحققون: إن الأساس الصحيح للتفرقة بين المبتدأ والخبر، والاهتداء إلى تمييز كل منهما بدون خلط، إنما يقوم بينهما على الفارق المعنوي السابق.

* يظلُّ الإسنادُ الرَّابطةَ بين المبتدأ والخبر حتَّى بعد دخول النَّواسخ عليهما، وقد تتغير المصطلحات في التَّحليل النَّحوي، ولكنَّ الإسناد لا يتغير بينهما؛ وذلك لأنَّ البنية الأساسية في الجملة المنسوخة هي المبتدأ والخبر، وإنَّ تغيرت المصطلحات الدَّالة عليهما وفقًا للتَّغيير الحادث؛ فالنَّواسخ تدخل على الجملة الاسميَّة فتتسخ الابتداء شكلاً لكنَّها لا تغير الإسناد، فطرفا الإسناد كما هما قبل دخول النَّاسخ وبعده، اللهم إلا تتغير الحركة الإعرابيَّة؛ إلا أنَّ النَّواسخ لها وظيفتها الدِّلاليَّة؛ حيث يضيف كلُّ ناسخ على الإسناد دلالات معيَّنة.

* الجملة الفعلية هي الجملة التي يقوم فيها الفعل المبني للمعلوم أو المجهول بدور المسند، والفاعل أو نائبه بدور المسند إليه؛ وهذه الجملة تعدُّ النَّوع الثَّاني من الجملة الخبرية الإسنادية في اللُّغة العربيَّة، وتتكوَّن من ركنين: المسند: وهو العنصر الفعلي الدَّال على التَّجدد والتَّغيير لدلالته على الزَّمان، وهو أساس التَّركيب في الجملة الفعلية. والمسند إليه: وهو العنصر الاسمي أو المتحدِّث عنه. ويضيف بعضهم ركنًا ثالثًا هو علاقة الإسناد التي تربط المسند بالمسند إليه وهي علاقة ذهنيَّة؛ فالإسناد الفعلي هو القرينة الكبرى التي تربط الفعل بالفاعلي، وتجعل الفاعل هو الذي يقوم بالفعل أو يتَّصف به. وهناك علاقة وثيقة قائمة، بشكل عام، بين الفعل وفاعله، ويفرض علينا هذا الواقع الاتجاه إلى الجمع بين الفعل وفاعله ضمن الرُّكن الواحد؛ وقد تنبه تراثنا النَّحوي والبلاغي إلى هذه العلاقة الوثيقة.

* إنَّ الفعلَ يدلُّ على حدث ولا بدَّ لهذا الحدث من محدِّث يحدِّثه أي لا بدَّ له من فاعل؛ وعليه فمصطلح الفاعلية النَّحوي وظيفه نحويَّة لا تنشأ إلا مع تركيب الجملة، وبقيام علاقة نحويَّة سياقية معيَّنة هي علاقة الإسناد بطريق الجملة الفعلية؛ أي أنَّ وظيفة "زَيْد" في جملة "جَاءَ زَيْدٌ" هي قيامه بحدث المجيء، وهو معنى لا تتضمنه البنية المكوَّنة لكلمة "زَيْد" في ذاتها، وإنَّما تصل إليه من خلال التَّحليل النَّحوي للجملة وإدراك علاقة الإسناد. وفكرة الفاعلية تتمثل في الفاعل ونائب الفاعل، حيث يسند الحدث إليهما، فإذا لم يوجد الفاعل فلا بدَّ من ذكر ما ينوب عنه حتَّى تتحقق فكرة الإسناد، ويكون الرَّفع في الفاعل أو نائب الفاعل.

* فهم النَّحاة ظاهرة نائب الفاعل فهمًا صحيحًا، حيث بنوا دراستها على أساس العلاقة بين الحديثية المفهومة من الفعل، وما أسندت إليه، وتفهم هذه العلاقة من جانبين: الجانب الأوَّل: جانب الإسناد؛ لحاجة الفعل إلى ما يسند إليه حتَّى تكون جملة مفهومة لدى المستمع. الجانب الآخر: جانب السياق المعنوي؛ وهو المراد من التَّعبير، وهو عبارة عن علاقات معنويَّة بين ألفاظ الجملة الواحدة، على أساسها يحدد الضَّبُّب الإعرابي لكلِّ كلمة، على أساس هذه العلاقة حدَّد النَّحاة الاسم المرفوع بنائب الفاعل واتَّخذ أحكام الفاعل بكلِّ جوانبه.

المصادر والمراجع

- ابن الأنباري (أبوالبركات). أسرار العربيَّة. تحقيق: فخر صالح قدارة. بيروت: دار الجيل، 1415هـ/1995م.
- بركات (إبراهيم). العلاقة بين العلامة الإعرابيَّة والمعنى في كتاب سيبويه. القاهرة: مكتبة الخانجي، القاهرة، 1403هـ/1983م.
- التَّبريزي (الخطيب). شرح ديوان الحماسة لأبي تَمَّام. تحقيق: غريد الشَّيخ. بيروت: دار الكتب العلميَّة، 1412هـ/2000م.

- تشومسكي (نعوم). جوانب من نظرية النحو. ترجمة: مرتضى جواد باقر. العراق: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة البصرة، (د.ت).
- تشومسكي (نعوم). المعرفة اللغوية: طبيعتها وأصولها واستخدامها. ترجمة وتعليق: محمد فتوح، القاهرة: دار الفكر العربي، 1413هـ/1993م.
- جاد الرب (محمود). علم الدلالة: دراسة في المعنى والمنهج. المنصورة: عامر للطباعة والنشر، 1991م.
- الجرجاني (عبد القاهر). دلائل الإعجاز. تعليق: محمود محمد شاكر. الطبعة الثالثة. القاهرة: مطبعة المدني، 1413هـ/1992م.
- ابن جني. سر صناعة الإعراب، تحقيق: مصطفى السقا، محمد الزفزاف، إبراهيم مصطفى، عبدالله أمين، عدد المجلدات (3). القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1374هـ..
- ابن جني. المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها. تحقيق: علي النجدي ناصف، عبدالفتاح إسماعيل شلبي، عدد المجلدات (2). القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1389هـ/1969م.
- ابن جني. اللمع في العربية. تحقيق: حامد مؤمن. الطبعة الثانية. بيروت: عالم الكتب، 1405هـ/1985م.
- ابن جني. الخصائص. تحقيق: علي النجار. عدد المجلدات (3). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992م.
- ابن الحاجب، الكافية في النحو، شرح: رضي الدين الاسترلابادي. عدد المجلدات (2). بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ/1985م.
- حسّان (تمام). الأصول: دراسة ابيستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، العراق: دار الشئون للثقافة العامة، 1988م.
- حسّان (تمام). اللغة العربية معناها ومبناها. المغرب: دار الثقافة، الدار البيضاء، 1994م.
- حسن (عباس). النحو الوافي، عدد المجلدات (4). القاهرة: دار المعارف، الطبعة الخامسة عشر، (د.ت).
- حميدة (مصطفى). نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية. القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر لونغمان، 1997م.
- الخويسكي (زين كامل). الجملة البسيطة بسيطة وموسعة: دراسة على شعر المتنبي. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1986م.
- الرّاجحي (عبد). التطبيق النحوي. بيروت: دار النهضة العربية، 1983م.
- الرّاجحي (عبد). النحو العربي والدّرس الحديث: بحث في المنهج، بيروت: دار النهضة العربية، 1406هـ/1986م.
- أبو الرضا (سعد). في البنية والدلالة: رؤية لنظام العلاقات في البلاغة العربية. الإسكندرية: منشأة المعارف، 1987م.
- رضوان (محمد مصطفى). نظرات في اللغة. ليبيا: منشورات جامعة قاريونس، 1976م.
- الرّاجحي (عبد الرحمن بن إسحاق). الجمل في النحو. تحقيق: علي توفيق الحمد. الطبعة الثانية. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ/1985م.
- أبو زيد (عبدالرازق). علم المعاني بين النظرية والتطبيق. الطبعة الثانية. القاهرة: دار الشافعي للطباعة، 1997م.
- ابن السّراج (أبو بكر محمد بن السّري بن سهل). الأصول في النحو. تحقيق: عبدالحسين الفتلي، عدد المجلدات (3). الطبعة الثالثة. بيروت: مؤسسة الرسالة، (د.ت).
- السّهيلي. نتائج الفكر في النحو، تحقيق: محمد إبراهيم البنا. الطبعة الثانية. السعودية: دار الرياض للنشر والتوزيع، 1404هـ/1984م.
- سيبويه (عمرو بن عثمان بن قنبر). الكتاب. تحقيق: عبد السلام هارون، عدد المجلدات (5). بيروت: دار الجيل، 1411هـ/1991م.

- السُّيوطي. همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربيَّة. شرح: محمَّد بدر الدِّين النَّعساني. القاهرة: مطبعة السَّعادة، 1327هـ.
- السُّيوطي. الأشباه والنظائر في النَّحو. بيروت: دار الكتب العلميَّة، 1405هـ/ 1984م.
- طبانة (بدوي). معجم البلاغة العربيَّة. ليبيا: منشورات جامعة قاريونس، كلية التَّربيَّة، 1395هـ/ 1975م.
- عبادة (محمَّد إبراهيم). الجملة العربيَّة: دراسة لغويَّة نحوِّيَّة. الإسكندريَّة: منشأة المعارف، 1988م.
- عبد اللطيف (محمَّد حماسة). العلامة الإعرابيَّة في الجملة بين القديم والحديث. السَّعوديَّة: مكتبة أمِّ القرى، 1984م.
- عبد اللطيف (محمَّد حماسة). بناء الجملة العربيَّة. القاهرة: دار الشُّروق، 1416هـ/ 1996م.
- عتيق (عبدالعزیز). علم المعاني. بيروت: دار النَّهضة العربيَّة، 1405هـ/ 1985م.
- ابن عصفور. المقرب. تحقيق: أحمد عبدالستار الجواري، عبدالله الجبوري. العراق: مطبعة العاني، بغداد، 1391هـ/ 1971م.
- ابن عقيل. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك. تحقيق: هادي حمودي. عدد المجلَّدات (4). بيروت: دار الكتاب العربي، 1411هـ/ 1991م.
- العكبري. المتَّبَع في شرح اللُّمع. تحقيق: عبدالحميد الرُّوي. ليبيا: منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 1415هـ/ 1994م.
- علي (السَّيد أحمد). تسليط العامل وأثره في الدَّرس النَّحوي. القاهرة: دار التَّقافة العربيَّة، 1411هـ/ 1991م.
- كشك (أحمد)، عبد الدَّائم (أحمد). من التَّلحُّيل النَّحوي للكلمة والكلام. عدد الأجزاء (2). القاهرة: مكتبة الزَّهراء، 1988م.
- المبرد (أبو العباس محمَّد بن يزيد). المقتضب، تحقيق: محمَّد عبدالخالق عزيمة. عدد المجلَّدات (4). بيروت: عالم الكتب، بيروت، (د. ت).
- المجاشعي (أبو الحسن). شرح عيون الإعراب. حقَّقه: حنَّا حداد. الأردن: مكتبة المنار، الأردن، 1406هـ/ 1985م.
- المخزومي (مهدي). في النَّحو العربي: قواعد وتطبيق على المنهج العلمي الحديث. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1966م.
- أبو المكارم (علي). الجملة الفعلية. القاهرة: مؤسسة المختار، 1428هـ / 2007م.
- نحلة (محمود). لغة القرآن الكريم في جزء عمِّ. بيروت: دار النَّهضة العربيَّة، 1981م.
- نحلة (محمود). نظام الجملة في شعر المعلَّقات. الإسكندريَّة: دارالمعرفة الجامعيَّة، 1991م.
- ابن هشام. مغني اللبيب عن كتب الأعراب. تحقيق: محمَّد محيي الدِّين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، بيروت، (د. ت).
- ابن هشام. المسائل السَّفريَّة في النَّحو: أبحاث نحوِّيَّة في مواضع من القرآن الكريم. تحقيق: حاتم صالح الضَّامن. بيروت: مؤسسة الرِّسالة، 1403هـ/ 1983م.
- ياقوت (محمود سليمان). قضايا التَّقدير النَّحوي بين القدماء والمحدثين. القاهرة: دار المعارف، 1985م.
- ابن يعيش. شرح المفصَّل. القاهرة: مكتبة المتنبي، القاهرة، (د. ت).
- * **المجلَّات والرِّسائل العلميَّة:**
- الحسيني (الحسيني محمَّد). "العوامل المعنويَّة بين البصريين والكوفيين: دراسة ميدانية لبيان قيمة العامل في النَّحو العربي"، *مجلة كئيَّة اللُّغة العربيَّة بالمنصورة*، العدد الخامس عشر، الجزء الثَّاني، (1416هـ/ 1996م).
- خاطر (مصطفى خليل). "النَّحو العربي وصلته بنظرية النَّحو التَّحويلي: دراسة تحليلية"، *مجلة كئيَّة اللُّغة العربيَّة بالمنصورة*، العدد السَّادس عشر، الجزء الثَّالث، (1417هـ).
- الرُّغبي (محمَّد الدُّسوقي). "مفهوم الإسناد وأركان الجملة عند سيبويه: دراسة منهجية في النَّحو العربي" رسالة دكتوراه في كئيَّة الآداب، جامعة عين شمس، رقم المسلسل (205).

- عبدالصّاحب (معصومة). "الجمل الفرعيّة في اللّغة العربيّة بين تحليل سيبويه والقواعد التّحويلية"، رسالة دكتوراه في كليّة الآداب، جامعة الإسكندريّة، (1995م).



E-ISSN 2636-8110

ISSN 2651-3978

2019/1 Volume: 18 Number: 35

HİTİT
ÜNİVERSİTESİ

**JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
OF
HİTİT UNIVERSITY**