

**Balıkesir Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi**

Cilt: 5 | Sayı: 1 | Haziran 2019

[BAÜİFD]

**Journal of Balıkesir University
Faculty of Theology
Volume: 5 | Issue: 1 | June 2019**

ISSN: 2149-9969

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Balıkesir University Faculty of Theology
[BAÜİFD]

Cilt | Volume: 5 Sayı | Issue: 1
Yıl | Year: 2019 Haziran | June 2019

ISSN: 2149-9969

Sahibi / Owner

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT
On behalf of Balıkesir University Faculty of Theology

Editör / Editor

Doç. Dr. Mustafa KOÇ

Editör Yardımcısı / Editorial Assistant

Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ali ÇANAKCI

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT (Başkan, BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Doç. Dr. Mustafa KOÇ (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Doç. Dr. Mehmet ÖZKAN (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Doç. Dr. Savaş KOCABAŞ (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Doç. Dr. Recep ÖNAL (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BAYRAM (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Esmâ SAYIN (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Asem H. A. ABDELGHANY (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Hesham Moahmed Ibrahim MOTOWA (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Yönetim Yeri ve Yazışma Adresi/Executive Office and Correspondence Address

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinkçiler Mah. Soma Cad. Altteylül/Balıkesir

Telefon: 0 266 249 61 79 & **Faks:** 0 266 239 87 46

E-posta: balikesirilahiyatdergisi@gmail.com

Web: www.balikesir.edu.tr

Yayın Türü/ Publication Type

Sürelî Yayın / Periodicals

Yayın Periyodu/ Publication Period

Altı ayda bir (Haziran-Aralık aylarında) yayınlanır

Published biannually, June – December

Yayıncı/Publisher

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Basım Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date

Konya, Haziran- June 2019

Baskı Hazırlık / Printed by: ERMAN OFSET MATBAACILIK LTD. ŞTİ.

Fevzi Çakmak Mah. Özlem Cad. No: 33/G Karatay/KONYA

Tel: 0332 342 01 55 • Sertifika No: 15409

Bilim Danışma Kurulu/Scientific Advisory Board

Abdurrahman KURT, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Abdülhamit BİRİŞİK, Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Abdülkerim BAHADIR, Prof. Dr. (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye)
Âdem KORUKÇU, Doç. Dr. (Hitit Üniversitesi, Türkiye)
Ahmet Nedim SERİNSU, Prof. Dr. (Ankara Üniversitesi, Türkiye)
Ahmet ALBAYRAK, Doç. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Ahmet ALİBASİC, Prof. Dr. (Sarajevo University, Bosna Hersek)
Ahmet Saim KILAVUZ, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Ali AYTEN, Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Ali KAYA, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Anja ZALTA, Prof. Dr. (University of Slovenia, Slovakya)
Banu GÜRER, Dr. Öğr. Üyesi (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Bedreddin ÇETİNER, Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Cağfer KARADAŞ, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Celil KİRAZ, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Fahri ÇAKI, Prof. Dr. (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)
Farid ALATAS, Prof. Dr. (National University of Singapore, Singapur)
Fatih TOKTAŞ, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Fatih YAVUZ, Dr. Öğr. Üyesi (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)

Habil ŞENTÜRK, Prof. Dr. (Uşak Üniversitesi, Türkiye)
Hamit ER, Prof. Dr. (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Hasan KAPLAN, Prof. Dr. (İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye)
Himmat KORUR, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Hossein GODAZGAR, Prof. Dr. (Al Maktoum Higher Education College, İskoçya)
Hüseyin ESEN, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
İbrahim GÜRSES, Doç. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
İlhami GÜLER, Prof. Dr. (Ankara Üniversitesi, Türkiye)
İsmail SAGLAM, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
James L. COX, Prof. Dr. (University of Edinburgh, İskoçya)
Mehmet AKBAŞ, Doç. Dr. (Artuklu Üniversitesi, Türkiye)
Mehmet Akif KILAVUZ, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Mehmet ALTUNTAŞ, Dr. Öğr. Üyesi (Bozok Üniversitesi, Türkiye)
Mehmet BAYYİĞİT, Prof. Dr. (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)
Mehmet DİLEK, Dr. Öğr. Üyesi (Akdeniz Üniversitesi, Türkiye)
Mehmet EVKURAN, Prof. Dr. (Hitit Üniversitesi, Türkiye)
Mehmet ŞEKER, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Mehmet YALAR, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Mehmet TÜRKERİ, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)

Muhammed TASA, Prof. Dr. (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye)
Muhsin AKBAŞ, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Muqtedar KHAN, Prof. Dr. (University of Delaware, İran)
Murat ÖZKUL, Dr. Öğr. Üyesi (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)
Musa MUSAI, Prof. Dr. (Tedova State University, Makedonya)
Mustafa KARA, Dr. Öğr. Üyesi (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye)
Mustafa ÖZEL, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Mustafa ÖZTÜRK, Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Mustafa YILDIRIM, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Orhan YILMAZ, Dr. Öğr. Üyesi (Bozok Üniversitesi, Türkiye)
Osma MOUSA, Doç. Dr. (Menoufia University, Mısır)
Ömer DUMLU, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Ramazan BİÇER, Prof. Dr. (Sakarya Üniversitesi, Türkiye)
Recep CİCİ, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Saffet KÖSE, Prof. Dr. (Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye)
Seyid SHTERİN, Prof. Dr. (King's College London, University of London, İngiltere)
Süleyman AKKUŞ, Prof. Dr. (Sakarya Üniversitesi, Türkiye)
Tevfik YÜCEDOĞRU, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayınlanan akademik uluslararası hakemli bir dergidir. BAÜİFD'de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerde de yazılar yayınlanmaktadır. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları BAÜİFD'ye ait olup yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasınaderginin yayın kurulu karar verir.

İçindekiler

4-5 Editörden

Makaleler

- 8-47 [*Din Psikolojisi*]
Mustafa KOÇ
Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Cezaevlerindeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1950-2018): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi
- 48-89 [*İslam Hukuku*]
Halis DEMİR
İlimler Tasnifi Literatürü Denemesi
- 90-126 [*Tefsir*]
Abdullah BAYRAM
Kurtubî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Tefsirdeki Yeri: Müfessirin Biyografisine Dair Bazı Çalışmaların Eleştirisi Perspektifinden
- 127-156 [*Arap Dili ve Edebiyatı*]
Eyup AKŞİT
Metin Dilbilimsel Bir Analiz:
Abdullah b. Revâha'nın Hz. Hamza'nın Şehadetine İlişkin Şirinde Bağlaşıklık Öğeleri
- 157-168 [*Arap Dili ve Edebiyatı*]
Hesham MOTOWA
Diğer Dillerden Konuşanlar İçin Arapça Öğretiminde Kısa Metrajlı Kurgu Filmin Rolü

Tercümeleler

- 170-179 [*İslam Hukuku*]
Çev. Nusret DEDE
Dr. Muhammed Ali el-Bâr, Modern Veriler Işığında İslam Hukukunda Uyuşturucular

Kitap Tanıtımı

- 181-185 [*Din Sosyolojisi*]
Esra CEYLAN
Abdullah İNCE, Yaşlanma Sürecinde Dini Hayat
- 186-188 [*Din Eğitimi*]
Yusuf KOÇ
Muhammet YILMAZ, Değerler Eğitimi ve Okul Etkinlikleri

BAÜİFD

- 189-190 Yayın ve Yazım İlkeleri
Dipnot ve Kaynakça Gösterimi

Contents

4-5 | Editor's note

Articles

- 8-47 | [*Psychology of Religion*]
Mustafa KOÇ
Spiritual Counselling and Care Services of Presidency of Religious Affairs in the Prisons (1950-2018): Limitations and a Proposal for the Training Program
- 48-89 | [*Islamic Law*]
Halis DEMİR
Sciences Classification Literature
- 90-126 | [*Tafsir*]
Abdullah BAYRAM
al-Qurtubi's Life, Scientific Personality and His Place in the Tafsir: Perspective of the Criticism of Some Works on the Mufassir's Biography
- 127-156 | [*Arabic Language and Literature*]
Eyup AKŞİT
Text Linguistics Analysis: Tools of the Cohesion in Abdullah b. Rawaha's poem about Martyrdom of Hamza
- 157-168 | [*Arabic Language and Literature*]
Hesham MOTOWA
The Role of Short Story Film in Teaching Arabic to Speakers of Other Languages

Translates

- 170-179 | [*Islamic Law*]
Nusret DEDE
Dr. Muhammed Ali el-Bâr, Durges in Islamic Law in the Light of Modern Data

Book Review

- 181-185 | [*Sociology of Religion*]
Esra CEYLAN
Abdullah İNCE, Religious Life in Aging Process
- 186-188 | [*Religious Education*]
Yusuf KOÇ
Muhammet YILMAZ, Values Education and School Activities

BAÜİFD

- 189-190 | Principles of Publishing and Writing
Representation of Footnotes and Reference

Editörden / Editor's Note

Değerli Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BAÜİFD] okuyucuları,

Rabbimize hamd olsun ki Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak akademik dergicilikte her geçen gün olgunlaşıyor ve Türk Teoloji araştırmalarına mütevazı biçimde bilimsel katkı sağlamanın sevincini yaşıyoruz. Dergimizin dokuzuncu sayısı ile tekrar sizlerin huzurunuzdayız.

2015 yılında ‘uluslararası hakemli dergi’ statüsüyle akademik yayın hayatına başlayan fakülte dergimiz, başta siz kıymetli okuyucularımız olmak üzere yayın kurulu üyelerimiz, hakemlerimiz ve dergimize akademik çalışmalarıyla önemli katkılarda bulunan akademisyen yazarlarımız sayesinde akademik yayıncılık hayatını düzenli biçimde devam ettirmektedir.

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nin bu dokuzuncu (2019, 5/1) sayısında da teoloji alanındaki farklı bilim dallarına ait birbirinden değerli akademik ürünleri siz değerli okuyucularımızın hizmetine sunmaya çalıştık.

Bu ilgili sayımızda, her bir akademik ürünün kendi alanında oluşan uluslararası ve ulusal literatüre önemli katkılar sağlayacağını umduğumuz beş telif makale, bir çeviri ve iki kitap ile sempozyum ve çalıştay tanıtımı olmak üzere toplamda sekiz (n=10) akademik ürün yer almaktadır.

Yukarıda sözü edilen bu akademik ürünlerden birincisi, *din psikolojisi* bilim dalında akademik çalışmalarını yürüten din psikoloğu Mustafa Koç tarafından kaleme alınmıştır. Koç, “*Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Cezaevlerindeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1950-2018): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi*” başlığını taşıyan makalesinde, Türkiye’deki cezaevlerinde uygulanmaya konulması planlanan yeni bir model olarak manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde çalışacak manevi danışmanların temel ve özel alan yeterliliklerinin artırılmasına yönelik din psikolojisi ve suç(lu) psikolojisi perspektifinden modüler sisteme dayalı kapsamlı biçimde geliştirilen sertifikalı bir eğitim programı önermiştir.

İkinci olarak *İslam hukuku* bilim dalında uzman Halis Demir’in “*İlimler Tasnifi Literatürü Denemesi*” başlıklı makalesi yer almaktadır. Bu makale, İslam dünyasında yapılmış ilimler tasnifi çalışmalarını içermektedir. Çalışmada, ilimler tasnifi alanında 143 eser tespit edilmiştir. Bu eserlerden 22 tanesi yazma, 7 tanesi ise günümüze ulaşmamıştır. Bunlar içerisinde müstakil ilimler tasnifi kitabı veya içerinden bazıları da ilimler tasnifi bölümü içermektedir.

Ayrıca tefsir alanında Kurtubi üzerine çalışmalarıyla bilinen tefsir uzmanı Abdullah Bayram tarafından *tefsir* bilim dalında kaleme alınan “*Kurtubi’nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Tefsirdeki Yeri: Müfessirin Biyografisine Dair Bazı Çalışmaların Eleştirisi Perspektifinden*” başlıklı üçüncü makalede de, Kurtubi’nin ilmi ve ahlâkî şahsiyeti ortaya konulmuştur. Kaynaklarda Kurtubi’nin biyografisine dair çok sınırlı malumat bulunması sebebiyle bu bilgiler müfessirin eserlerinden elde edilmiştir. Konular işlenirken bazı çalışmalarda öne sürülen yanlış veya hatalı bilgiler ve temelsiz çıkarımlar eleştirilmiştir.

Öte yandan yine *Arap dili ve belagati* bilim dalında “*Metin Dilbilimsel Bir Analiz: Abdullah b. Revâha’nın Hz. Hamza’nın Şehadetine İlişkin Şiirinde Bağlılık Öğeleri*” başlıklı bu dördüncü makale ise dil bilimci Eyup Akşit tarafından kaleme alınmıştır. Bu çalışma, Hz. Hamza’nın şehadetine ilişkin Arapça bir şiirde bağlılık öğelerini ele almayı hedeflemektedir.

Son olarak yine *Arap dili ve belagati* bilim dalında “*Diğer Dillerden Konuşanlar İçin Arapça Öğretiminde Kısa Metrajlı Kurgu Filmin Rolü*” başlıklı beşinci makale de, dil bilimci Hesham Motowatarafından kaleme alınmıştır. Teorik ve uygulamalı kısım olmak üzere iki bölümden oluşan bu makalenin teorik bölümünde betimsel yöntem, uygulamalı bölümde ise analitik yöntem kullanılmıştır. Teorik bölümde, kısa metrajlı kurgu film kavramı ve yabancı dil öğretimindeki rolü incelenmiştir. Uygulamalı bölümde de teorik bölümün sunduğu önerileri, Arapça öğretici film örnekleri üzerinde gösterilmiştir.

Ayrıca dergimizin tercüme bölümünde ise *İslam hukuku* bilim dalında uzman Nusret Dede'nin “*Modern Veriler Işığında İslam Hukukunda Uyuşturucular*” başlıklı çevirisine yer verilmiştir.

Öte yandan bu sayımızda yüksek lisans öğrencilerimizden Esra Ceylan ve Yusuf Koç tarafından yapılan kitap tanıtımları da yer almaktadır.

Sonuç olarak, dergimizin bu sayısına genel olarak bakıldığında, Türk teoloji araştırmalarında önemli bir yere sahip olan ‘*din psikolojisi, tefsir, Arap dili ve belagati, İslam hukuku, din sosyolojisi ve din eğitimi*’ bilim dallarında yazılan (n=10) akademik ürünlerin yer aldığını görmekteyiz. Adı geçen bu çalışmaların ilgili bilim dallarında önemli birer boşluğu dolduracağını ümit ediyoruz.

Yayın ekibim adına dergi editörü olarak, öncelikle derginin tüm aşamalarında desteklerini esirgemeyen Balıkesir Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. İlter Kuş’a ve İlahiyat Fakültesi Dekanı Sayın Prof. Dr. Mehmet Bayyigit’e teşekkür ediyorum. Ayrıca bilimsel çalışmalarıyla dergimize kıymetli katkıları olan akademisyen yazarlarımıza ve yayın kurulu üyelerimize de gönülden teşekkürü bir borç biliyorum.

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nin bu dokuzuncu sayısının (2019, 5/1), başta Türk teoloji araştırmaları olmak üzere uluslararası alan literatürüne bereketler getirmesini temenni eder, alan uzmanlığı birikimlerinizi yansıtan değerli akademik çalışmalarınızı ve manevî desteklerinizi beklediğimizi belirtmek isterim.

Son olarak bir sonraki sayıdan itibaren bir bayrak yarışı anlayışıyla üstlendiğim dergi editörlüğü görevimi bırakacağımı bildirerek onuncu sayımızda buluşmak ümidiyle efendim...

Doç. Dr. Mustafa KOÇ

E d i t ö r

MAKALELER
[ARTICLES]

**DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI'NIN CEZAEVLERİNDEKİ
MANEVİ DANIŞMANLIK VE REHBERLİK HİZMETLERİ (1950-2018):
SINIRLILIKLAR VE BİR EĞİTİM PROGRAMI ÖNERİSİ***

Mustafa KOÇ

Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Psikolojisi Bilim Dalı &
Manevi-Psikolojik Danışmanlık Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü
Balıkesir, Türkiye
Assoc. Prof., Balıkesir University, Faculty of Theology,
Department of Psychology of Religion &
Director for Spiritual Counselling Application and Research Center
Balıkesir, Turkey
mustafakoc@balikesir.edu.tr
orcid.org/0000-0003-1299-7963

ÖZET

Türkiye'deki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin hedeflerinden biri de, modern dönemin ürettiği psiko-sosyo-teolojik içerikli anlam krizlerinin çözümüne yardımcı olmaktır. Adı geçen alandaki kurumsal hizmetlerde ön plana çıkan kamu kurumu ise din alanında kamusal bir otorite olan Diyanet İşleri Başkanlığı'dır. Adalet Bakanlığı ile yapılan hizmet işbirliği protokolleri kapsamında Başkanlık tarafından cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin verilmeye başlanmasıyla birlikte manevi danışmanın eğitimi konusu da gündeme gelmiştir. Makalede öncelikle Başkanlığın cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerindeki sınırlılıkları belirtilmiştir. Daha sonra ise makalede, Türkiye'deki cezaevlerinde uygulanmaya konulması planlanan yeni bir model olarak manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde çalışacak manevi danışmanların temel ve özel alan yeterliliklerinin artırılmasına yönelik din psikolojisi ve suç(lu) psikolojisi perspektifinden modüler sisteme dayalı kapsamlı biçimde geliştirilen sertifikalı bir eğitim programı sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler:Manevi danışmanlık ve rehberlik, Diyanet İşleri Başkanlığı, Cezaevi, Eğitim programı

ABSTRACT

**Spiritual Counselling and Care Services of Presidency of Religious Affairs
In the Prisons (1950-2018): Limitations and a Proposal for the Training Program**

One of the goals of the spiritual counselling and care services in Turkey is to help about the solution of meaning crises that included psycho-socio-theological pattern. Leading public institution in corporate services, regarding the mentioned field is the Presidency of Religious Affairs, which is a public authority in the field of religion. Within the scope of the service cooperation protocols which are signed with the Ministry of Justice, the issue of the training of spiritual counsellor has also been come up since the Presidency began to provide spiritual counselling and care services, in the prisons. In the article, the limitations of spiritual counselling and care services of Presidency in the prisons are initially emphasized. Thereafter, this article proposes a certificated and comprehensive training program based on a modular system from the perspective of psychology of religion and criminal psychology in order to increase basic and specific qualifications of the spiritual counsellor who will work

* Bu makale, Değerler Eğitimi Merkezi & Marmara Üniversitesi & Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından, 22-24 Kasım 2018 tarihleri arasında İstanbul'da düzenlenen II. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi'nde, aynı başlıkla "sözel bildiri" olarak sunulmuştur.

at these services, which spiritual counselling and care services as a new model, planned to be put into practice in prisons in Turkey.

Keywords:Spiritual counselling and care, Presidency of Religious Affairs, Prison, Training program

GİRİŞ

İnsanlık tarihi boyunca suç olgusu, her dönemde tüm sosyal yaşam içerisinde var olagelen bir fenomendir. Modern dönemde de varlığını arttırarak devam ettiren bu olgu, bireylerin içinde yaşadığı sosyal düzeni bozarak bireylerarası ilişkileri olumsuz yönde etkilemektedir. Konuya Türkiye özelinde bakılacak olursa son yıllarda Türk toplumundaki suç işleyip cezaevlerine girenlerin sayısında sürekli biçimde niceliksel bir artış görülmektedir. Örneğin; Ocak 2011 tarihinde cezaevlerindeki hükümlü ve tutuklu sayısı 122.404 iken Aralık 2016 tarihinde cezaevlerinde 200 bin 727 hükümlü ve tutuklu, denetimli serbestlik altında ise 330 bin 119 yükümlü bulunmaktadır (bkz. TÜİK verileri, <http://tuik.gov.tr>, 2018). Suç işlemenin ve suçlardaki artışın kuşkusuz çok önemli ve çeşitli nedenleri vardır. Bu çerçevede suçlardaki artışların yanı sıra suç işleme biçimlerinde de önemli değişikliklerin ortaya çıktığı saptanmıştır.

Suç/lu psikolojisi literatürüne bakıldığında genellikle suç, suç işleyen bireyin genetik, kişilik ve çevre faktörlerinin ortak bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat suçluluk sebeplerinin çevredeki sosyal ve siyasal değişimler kadar, suç işleyen bireyin kendisinde de aranması konusunda alan uzmanı olan kriminologlar arasında ortak bir görüş birliği vardır. Suç işleyen bireyleri öncelikle, bütün kişilik özellikleriyle tanımak gerekmektedir. Zira bu bireylerin suç işlemelerinde etkili olan nedenler araştırılmadan ve psikolojik durumları incelenmeden cezalandırılmaları ve suçu oluşturan faktörlerin ortadan kaldırılamayışı, problemleri daha da artırabilmekte ve içinden çıkılmaz bir duruma getirebilmektedir (Özdemir, 2012: 304-305).

Suçluların rehabilitasyonu konusunda sadece ceza ile yetinmek, suça yönelmiş bireyi suçu tekrar işlemekten alıkoymayacağı gibi suç ve suçlu oranlarını düşürmeyecektir. Aksine gittikçe artan zincirleme bir sorun yumağı oluşturacaktır. Bu nedenle suçluların rehabilitasyonunda suçun biyolojik, psikolojik, sosyal, ahlaki ve teolojik boyutları dikkate alınarak geliştirilecek bir yaklaşımın uygulanması elbette ki daha etkili olacaktır. Nitekim bugün de suçlunun iyileştirilmesine ilişkin cezaevlerindeki baskın olan paradigma ‘bedeni cezalandırma, toplumdan soyutlama, haklardan yoksun bırakma ve yalnızlaştırma’ iken toplumsal değişim, küreselleşme, insan merkezli yaklaşım ve yasal düzenlemeler gibi nedenlerle yerini “onarım, düzeltme, dönüşüm, hak, iyileştirme” gibi paradigmalara bırakmıştır. Modern yaklaşımlarda suçlunun iyileştirilmesi konusu, birey suça yönelmiş hükümlü bile olsa bir “hak” olarak görülmüş ve çözümü için de multi-disipliner yaklaşımlar sergilenmiştir. Pek çok gelişmiş ülkede olduğu gibi Türkiye’de de suçluların rehabilitasyonu ve topluma kazandırılması amacıyla cezaevlerinde, “öğretmen, cezaevi vaizi, din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeni, psikolog, sosyal çalışmacı, psiko-sosyal danışman” gibi mesleklerin görevlendirilmesi; hatta bazen mahkemelerin ceza verirken bilirkişi olarak adı geçen uzmanların görüşlerine başvurması, bu multi-disipliner yaklaşımın bir yansımasıdır (Çınar, 2016: 132).

Teknik bir kavram olarak danışmanlık, ‘mesleki, evlilik, eğitim ve emeklilik gibi olgusal konuların yanı sıra duygusal problemler gibi bireysel alanlardaki sorunların giderilmesi veya hafifletilmesi yönünde genel bir müdahale, değerlendirme, yönlendirme, öneri, vb. sunan yaklaşım veya tekniklerin’ ortak tanımıdır (bkz. Clinebell, 1999: 72-102). Manevi danışmanlık ise kutsal referanslara dayanan, danışanı ve danışmanı daha yüksek manevi bütünlük düzeyine taşıyan karşılıklı bir yardım ve gelişme biçimindeki

ilişkisel bir danışmanlık şeklidir. Özel anlamıyla manevi danışmanlık ise danışanın davranış uyumunu ve değişikliğini kolaylaştırmak amacıyla, teolojik kaynakları ve danışma tekniklerini kullanarak danışanın kendisiyle ve kişiler arası ilişkilerindeki işlev bozukluğuna yol açan duygusal rahatsızlıkların teşhis ve tedavisini kapsamaktadır (bkz. Merrington, 2012: 13-85). Adı geçen bu hizmet, birey yaşamında aşkınlığa yer veren ve manevi danışman tarafından dinsel anlam ve konular bağlamında sunulan bir danışmanlık çeşididir. Bu yönüyle manevi danışmanlığın alanı rehberlik, destekleme, uzlaştırma gibi unsurlarla psikolojik danışmanlıktan daha geniş bir alana sahiptir. Bu bağlamda bireyin içinde yaşadığı psiko-sosyo-antropo-teolojik kodları içeren kültürel sembol sistemler ve değerler, manevi danışmanlıkta bir kaynak olarak kullanılabilir (Karlı, 2018: 112-113; Lazzari, 2009: 12). Alana ilişkin yapılan bu teorik betimleme bağlamında manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin dünyada ve Türkiye’de kurumsal olarak verildiği hizmet birimlerinden biri de cezaevleridir.

a. Problem ve Amaç

Cezaevlerindeki manevi danışmanlık ve rehberlik çalışmalarına Türkiye özelinde bakılacak olursa, şimdye kadar (Ağustos 2018) ‘din pedagojisi’ yaklaşımını temel alan bir hizmet verildiği görülmektedir. Dolayısıyla Türkiye’deki cezaevlerinde verilen manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde henüz profesyonel bir yaklaşımla mdr modelinde bir hizmet sunumuna geçilemediği görülmektedir. Bu makalede, öncelikle kurum özelinde Diyanet İşleri Başkanlığı’nın ‘cami-dışı din hizmetleri’ kavramı içinde tanımlanmış psiko-sosyal içerikli yeni bir din hizmeti birimi olarak cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin tarihçesine (1950-2018) yer verilmiştir. Daha sonra kurumsal düzeyde verilmeye başlanan ‘din pedagojisi’ tabanlı bu manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin güçlü ve zayıf yönlerine değinilerek “(i)-Diyanet İşleri Başkanlığı, bu alanda üreteceği hizmetlerde şu anda hangi noktada bulunmaktadır ve nereye gidebilir? (ii)-Cezaevlerinde vereceği bu hizmetin kalitesini arttırabilmesi için nasıl bir akademik ve kurumsal yol haritasına ihtiyacı vardır? (iii)-Cezaevlerinde ‘din psikolojisi’ yaklaşımını temel alan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri için görevlendirilecek Diyanet personelinin alan uzmanlığı eğitim süreci nasıl yapılandırılmalı ve yönetilmelidir?” gibi sorular çerçevesinde, makalenin problematik yönü ele alınmıştır.

Öte yandan bu makalenin amacı, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın cezaevlerindeki ‘din psikolojisi’ tabanlı manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde izlemesi gereken kurumsal yol haritasında, (i) kurumsal sınırlılıkları tespit edip söz konusu sınırlılıkların aşılabilmesi için çözüm önerileri sunmak; (ii) Başkanlığın cezaevlerinde görevlendireceği personelin alan uzmanlığı için bir eğitim programı önererek kuruma ve ilgili literatüre akademik bir katkı sağlamaktır. Dolayısıyla bu makalede, kurumsal sınırlılıkların aşılabilmesi için bazı önerilerin ortaya konulmasının yanı sıra cezaevlerinde çalışacak olan kurum personeline modüler sisteme dayalı bir eğitim programı önerisi sunulması amaçlanmıştır.

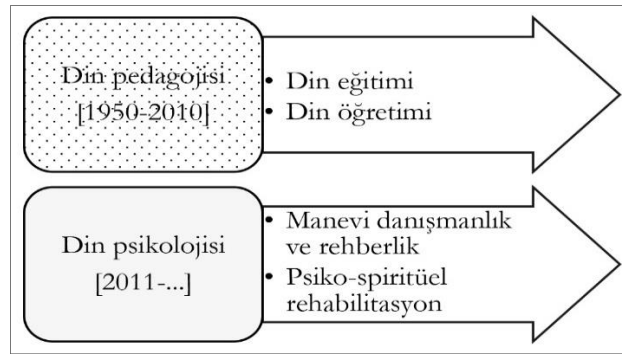
b. Önem ve Sınırlılıklar

Batı’daki ceza sistemlerinde “faydacı teori /utilitarianism” (bkz. Marshall, 1999: 236) baskın olmaya başlamasından bu yana ilgili alanda bir takım köklü paradigma değişimleri de gündeme gelmiştir. Sosyal bilimler alanında önemli etkiler yapan bu teorinin bir sonucu olarak cezaevleri, suçlunun salt anlamda pasif biçimde cezasını çektiği merkezler olmaktan çıkarılarak suçlu ve suçlu yakınlarının eğitim-öğretim ve rehabilitasyonunu önceleyen kurumsal anlayışın ön plana çıkmaya başladığı görülmektedir (Işık, 2009: 7). Dünyadaki bu paradigmal değişim, kaçınılmaz olarak Türk ceza sistemini de etkilemektedir. Bu bağlamda Türkiye’deki cezaevlerinde uygulanan güncel manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, - yukarıda da vurgulandığı gibi- ‘rehabilitasyon’ yaklaşımından uzak daha çok ‘din pedagojisi’ bilim dalı paradigmasına dayalı klasik yöntem vaaz ve irşad yaklaşımıyla devam etmektedir (şematik gösterim için

ayrıca bkz. Şekil: 1). Dolayısıyla güncel uygulamaya bakıldığında cezaevlerinden verilen din hizmetleri aktörüne ‘cezaevi vaizi’, din hizmeti türüne ise ‘din eğitimi’ betimlemesinin yapıldığı görülmektedir (Karan, 2013: 107-122; Özdemir, 2012: 307-321). Din eğitimine dayalı sözü edilen hizmet mantığında ise cezaevlerinde verilen klasik usul vaaz ve irşad kavramını, yaygın din eğitiminden sorumlu kurum ve kişilerce daha önceden belirlenen dinsel konularda hedef kitleye teorik bilgi artarımı şekillendirmektedir. Dolayısıyla bu paradigmaya dayalı verilen din hizmetini, manevi yönden suçluların gelişimlerinin sağlanması amacıyla belirli kriterleri taşıyan din görevlilerinin cezaevlerinde yaptığı daha çok monolog tarzda ‘öğüt/nasihat’ üslubuna dayalı konuşma şeklinde nitelendirmek mümkündür. Bu konuşmayı yapan kişi ise kurum özelinde “cezaevi vaizi” olarak isimlendirilmektedir.

Şekil-1:

Kurumsal gelişim sürecinin paradigmal yapısı



Öte yandan manevi danışmanlık ve rehberlik yaklaşımındaki temel ilkenin suçluyu etkin bir şekilde dinleme ve onunla empati kurma yoluyla kendisini anlaması ve hayatı hakkında kararlar vermesi olduğu dikkate alındığında, din pedagojisi yaklaşımını temel alan sürekli bilgi empoze eden bir yöntemin kendisinden beklenen etkiyi göstermesinin mümkün olmayacağı bir gerçektir. Dolayısıyla Diyanet İşleri Başkanlığı’nın başta cezaevleri olmak üzere cami dışı hizmet alanlarında ortaya çıkan yeni yaşamsal ihtiyaçları da göz önüne alarak yeni bir görev tanımlamasına ihtiyaç duyulduğu ortadadır (Işık, 2016: 220). Bu değerlendirmelerden de anlaşılıyor ki, Türkiye’deki cezaevlerinde ‘din psikolojisi’ bilim dalı paradigmasına dayalı manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti verecek Diyanet personelinin mdr eğitimi bağlamında temel ve özel alan yeterliliklerinin kazandırılması son derece önemlidir.

Bu makalenin sınırlılıkları ise üç temel olgu üzerinden şekillenmektedir. Bunlardan birincisi, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın cezaevlerindeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin kronolojik olarak tarihsel gelişiminin sınırlandırılmasıdır. Dolayısıyla makaledeki adı geçen hizmetler, kronolojik olarak ağırlıklı din pedagojisi yaklaşımına dayalı 1950-2018 yılları arasında kapsayan 68 yıllık bir süreçle sınırlandırılmıştır. Araştırmanın ikinci sınırlılığı ise Diyanet İşleri Başkanlığı’nın cami-dışı din hizmetleri kapsamında verdiği manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin alan sınırlılığıyla ilgilidir. Dolayısıyla bu makale, Başkanlığın cezaevlerinde verdiği manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleriyle sınırlandırılmıştır. Bu durumda cezaevleri dışındaki hastaneler, huzurevleri, yetiştirme yurtları vb. gibi saha hizmetleri ise makalenin sınırlılıkları dışında tutulmuştur. Üçüncü sınırlılık ise özelde cezaevlerinde verilen bu hizmetin içeriğiyle ilgilidir. Bu bağlamda makale, cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti veren Diyanet personelinin alan uzmanlık eğitimi konusuyla sınırlandırılmıştır.

c. Cezaevlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri

Cezaevlerindeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin Batı'daki başlama ve uygulama tarihi, diğer alanlardaki hizmet tarihçesi gibi Türkiye'den çok daha eski ve sistematiktir. Dolayısıyla Amerika ve Avrupa'daki cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik üzerine yapılan ciddi bir bilimsel literatür söz konusudur (örnek olarak bkz. Todd & Tipton, 2011; Sundt & Cullen, 2002; Furseth & Aa Kühle, 2011; Lovell & Brown, 2017). Ancak özel olarak 'din psikolojisi' yaklaşımı esas alınarak cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik üzerine Türkiye'de yapılan çalışmalara bakıldığında ise son derece sınırlı olduğu görülmektedir. Bu kapsamda kendisi de bir eski cezaevi vaizi olan İslam teoloğu Işık (2009) tarafından yapılan çalışmalar, bu alandaki hizmetleri din pedagojisi yaklaşımından çıkarıp din psikolojisi bilim dalı paradigmasına yaklaştırmaya dönük yan alan çabaları olarak değerlendirilebilir (bkz. Işık, 2009; 2010; 2013). Türkiye'de şimdiye kadar bu alandaki çalışmaların daha çok 'din pedagojisi' yaklaşımı temel alınarak yapıldığı da dikkati çekmektedir (bkz. Işık & Demir, 2012; Özdemir, 2012; Çınar, 2016).

Cezaevlerinde verilen bir hizmet türü olarak manevi danışmanlık ve rehberliği; 'tutuklu ve hükümlü olarak cezaevinde bulunan veya cezaevinden çıkan erkek, kadın ve çocukların hem cezaevinde buldukları süreçte hem de cezaevinden çıktıktan sonra karşılaştıkları fiziksel, bilişsel, duygusal ve toplumsal sorunlarla başa çıkmalarında holistik bir yaklaşımla hayatını anlaması, anlamlandırması ve kendisi hakkında kararlar almasına yardımcı olmaktır' şeklinde tanımlamak mümkündür (Işık, 2016: 223).

Cezaevi manevi danışmanları, bire bir danışmanlık aktivitelerinin yanı sıra örneğin; vaaz ve sohbet gibi toplu ritüeller ile dolaylı teselli veya öğüt verme gibi çeşitli dinsel ritüeller ve pratikler üzerinden dinin terapötik etkisini sağlayabilirler. Çünkü danışmanlık formatındaki birebir görüşmede çok dikkatli olmak gerekmektedir. Suçlu psikolojisi gereği çoğu zaman iletişim bariyerleriyle karşılaşılabilir. Suçluların psikolojik durumları sebebiyle ortaya koydukları inatçı tavır ve ümitsizlikten dolayı sergiledikleri katı tutum veya daha iyi karşılanabilmek için gösterdikleri sahte pişmanlıklar, manevi danışmanın ayrıca dikkat etmesi gereken durumlardır. Bu şartlar altında manevi danışman için özellikle erkek suçluların katılımını, sahte tutum ve davranışlarını yine de sıcak, sevecen, anlayışlı ve ümit dolu bir Tanrı sevgisiyle birleştirmek oldukça güç bir görevdir (Ağılkaya-Şahin, 2017: 414; ayrıca bkz. Bryan, 2011: 59-62; Colley, 2011: 63-66; Delap, 2011: 67-70; Hughes, 2011: 70-76).

Dünyadaki cezaevi manevi danışmanlığı hizmetlerine bakıldığında, örneğin; Birleşik Krallık'taki cezaevlerinde verilen manevi danışmanlık ve rehberlik tarihi incelendiğinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerini yürütenlere alan aktörü isimlendirmesi için "minister" ve "chaplain" kavramlarının kullanıldığı görülmektedir. 2006 yılına kadar "minister", Anglikan kilisesi dışındaki din görevlilerini; "chaplain" ise Anglikan kilisesi üyelerini ifade etmek için kullanılmıştır. Bu tarihten itibaren cezaevlerinde resmî olarak görev yapması uygun görülen tüm alan aktörleri için "chaplain" terimi kullanılmaya başlanmıştır (Işık, 2009: 50-54). Modern kullanımıyla "chaplain" ordu, okul, hastane, üniversite, emniyet ve hapisane gibi resmî kurumlarda din hizmetleri ve manevi rehberlik çalışmalarını yapan alan aktörünü betimlemektedir.

Bir alan aktörü olarak "chaplain" kavramının kökeni tam olarak bilinmemekle birlikte süreç içerisinde dinsel bir içeriğe bürünerek maddi-manevi yardıma ihtiyacı olan bireylerin ihtiyaçlarının giderilmesi anlamında kullanılmaya başlandığı tespit edilmiştir (Işık, 2009: 47-48). Görev alanıyla ilgili olması bakımından "chaplain" isimlendirmesindeki vurgu, dinsel ve manevi destek yoluyla hedef kitleye hizmet götüren görevlidir. Kurumsal olarak gerçekleştirilen bu hizmeti üstlenen birim de "hapisane manevi danışmanlık servisi / prison chaplaincy service" örneğinde olduğu gibi "chaplaincy" olarak isimlendirilmiştir. Dolayısıyla ceza sistemindeki "chaplain" olarak görevlendirilen alan aktörü, dinsel

desteğin yanı sıra manevi rehberlik hizmetinde dinleme ve empati kurma yoluyla hedef kitlenin ruhsal gelişimini de hedeflemektedir (Işık, 2016: 219).

Öte yandan Avrupa uygulamaları örneğinde Hollanda'ya bakıldığında ise cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik görevlilerinin varlığı, suçlular için yasal bir hak ve cezaevi yönetimi için yasal bir zorunluluktur. Hollanda Anayasası'na göre, suçluların inancını kişisel veya toplu olarak başkalarıyla yaşama hakları vardır. 1990'lı yıllarda Hollanda cezaevlerinde bağımsız manevi bakım görevlileriyle başlayan İslami manevi bakım ve rehberlik hizmetleri, 2007 yılında Müslümanlar ve Hollanda hükümeti arasında köprü görevi gören devlet kurumlarındaki Müslümanları Temsil Kurulu'nun (CMO) resmi olarak tanınmasıyla birlikte Müslüman manevi danışmanları, Hollanda Güvenlik ve Adalet Bakanlığı'na bağlı birer resmi devlet memuru statüsünde atanmış bulunmaktadır. Müslüman manevi danışmanların yanı sıra Katolik, Protestan, Ortodoks, Yahudi, Hümanist (herhangi bir dine bağlı olmayanlar için), Hindu ve Budist manevi danışmanların da birer resmi devlet memuru statüsünde cezaevlerinde hizmet vermekte ve her görevli de kendi inanç grubuna yönelik kurumsal hizmetini sürdürmektedir (ayrıca krş. Rayburn, 1993: 360-375).

Burada vurgulanması gereken önemli noktalardan birisi toplum içerisinde azınlığı oluşturan grupların cezaevlerinde çoğunluk olduğu ve suç işleme oranının yabancılarda daha fazla olduğudur. Hollanda cezaevlerindeki suçluların % 63'ü yabancılar ve Hollanda kolonisi olan ülkelerin vatandaşlarından oluşmaktadır. Bu da cezaevlerinde verilen çok-kültürlü manevi danışmanlık hizmetleri ihtiyacının yabancı suçlularda daha fazla olduğunu göstermektedir. Hollanda Adalet ve Güvenlik Bakanlığı çatısı altında hizmet veren manevi danışmanlık hizmetleri kurumunun belirlediği kurallar çerçevesinde, her manevi danışmanın cezaevlerinde suçlulara yönelik sunduğu 'kayıt görüşmesi, seyyar görüşme, kişisel görüşme, grup görüşmesi, haftalık ibadet, kriz görüşmesi ve özel gün toplantıları' olmak üzere toplamda yedi temel hizmet çeşidi bulunmaktadır (Akyüz, 2016: 243).

Yukarıda da Birleşik Krallık örneğinde vurgulandığı gibi bu ülkedeki cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetini "cezaevi manevi danışmanı / prison chaplain" olarak adlandırılan görevliler gerçekleştirmektedir. Birleşik Krallık ulusal istatistik verilerine göre 2011 yılında cezaevi servislerinde çalışan altı din ve mezhebe (Hıristiyanlık, Yahudilik, İslam, Hinduizm, Sihizm, Budizm) inanan 357 saha personeli tam gün veya yarım gün esaslı olarak hizmet vermişlerdir. Bunlardan 134'ü Anglikan, 92'si Müslüman, 77'si Katolik, 50'si serbest Kiliseler, 2'si Sih ve 2'si de Hindu'dur. Herhangi bir ücret almadan gönüllülük temeline dayalı olarak hem cezaevi içerisinde hem de dışında servisin amaçları doğrultusunda çalışanlar da (n=7000) vardır (Todd & Tipton, 2011: 9). Bunun yanı sıra 2016 verilerine göre kendilerine manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti götürülen tutuklu-hükümlü sayısı ise toplamda 85.753'dür (Population Bulletin, 2016'dan akt. Işık, 2016: 224).

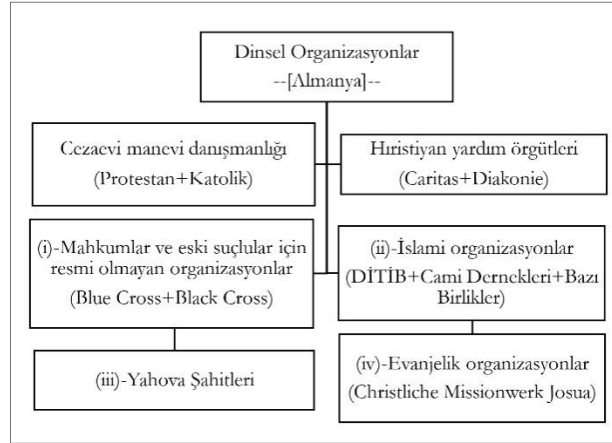
Birleşik Krallık'ta 2013 yılında güncellenen Cezaevi Servisi Yönergesi 51/2011 / Prison Service Instruction- PSI 51/2011 de, manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin yasal çerçevesinin nasıl olması gerektiğine dair teorik bilgiler bulunmaktadır. 2013 yılında güncellenen bu yönerge (PSI 51/2011) toplamda 104 sayfadan oluşmaktadır. Cezaevi dinsel ve manevi rehberlik hizmetleri servisinin görev ve sorumluluklarının yanı sıra dünya genelinde 18 adet din ve dini olmayan oluşumların ilke ve esaslarını, araç gereç materyal ve önemli günlerini de konu edinmektedir. Birleşik Krallık cezaevi manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri servisi ülkenin çok kültürlü ve inançlı yapısını da dikkate alarak kapsayıcı bir yaklaşım sergilemiştir. Nitekim "Bahailik, Budizm, Hıristiyanlık, Hıristiyan Bilim, Son Gün Azizleri, Hinduizm, Hümanizm, İslam, Caynizm, Yehova Şahitleri, Yahudilik, Paganizm, Queakers, Rastafaryanizm, Yedinci Gün Adventist Kilisesi, Sihizm, Spiritualizm ve Zoroastranizm" gibi din ve

inanç toplulukları, ceza sistemi tarafından resmî olarak kabul edilmektedir. Bu dinlere ve dini olmayan oluşumlara mensup görevliler, eşit hak ve sorumluluklar çerçevesinde kendi din, mezhep veya görüşlerine kayıtlı bulunan suçlulara, dinsel ve manevi rehberlik hizmetleri verme hakkına sahiptirler (Prison Service Instruction- PSI 51/2011). Bu çerçevede, ülkenin cezaevi servisi, adı geçen hizmete ilişkin oluşturulan PSI 51/2011 resmi belgesinde tüm suçluların dinlerini yaşama hakkına saygı duyulduğuna dikkati çekmektedir (Işık, 2016: 224-225; ayrıca Amerikan cezaevlerinde İslami danışmanlık hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mamiya, 2016: 259-277).

Konuya Almanya'daki cezaevleri bağlamında bakıldığında ise Alman cezaevlerinde verilen manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin bazı dinsel organizasyonlar aracılığıyla suçlulara verildiği görülmektedir. Genel olarak cezaevlerindeki dini-manevi danışma ve rehberliğin çeşitli türleri, doğrudan kamu kurumlarında bulunan dinsel organizasyonların farklı şekilleriyle organizasyonel olarak bağlantılıdır. Aşağıdaki şekil, Almanya'daki cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti veren farklı dini organizasyonlar hakkında bir fikir vermektedir (Jahn, 2016: 280-281; bkz. Şekil-2).

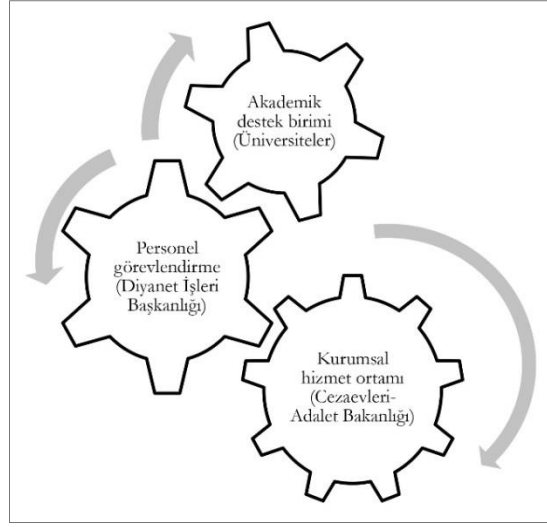
Şekil-2:

Almanya'daki cezaevlerinde hizmet veren dinsel organizasyonlar
(Almanya örneği; Jahn, 2016)



Öte yandan konuya Türkiye özelinde bakıldığında ise cezaevlerinde bu hizmetin kaliteli biçimde devamını sağlayabilmek için kurumsal bir perspektiften verilmeye başlanan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin üretim ve uygulama aşamalarında profesyonel bir iş bölümü yaklaşımından hareketle kurumsal yardımlaşma mekanizmasının işlerlik kazanması oldukça önem arz etmektedir. Zira Diyanet İşleri Başkanlığı ile Adalet Bakanlığı arasındaki işbirliği protokolü (2011) bağlamında hizmet kalitesinin artırılmasına dönük olarak bakılacak olursa hizmeti veren ana aktör kurumun Diyanet İşleri Başkanlığı olduğu görülmektedir. Bu protokole göre hizmete kurumsal mekân/ortam olanağı sağlayan kurumun ise Adalet Bakanlığı olduğu bilinmektedir (bkz. Ek-4). Söz konusu bu kurumsal hizmet iletişim ağı kapsamında, alanda üretilecek hizmet kalitesini arttırmaya dönük kurumsal bilgi üretimini sağlayacak ve bu bilgiyi güncelleyerek hizmeti pratiğe aktaracak olan kurumlara akademik / bilimsel destek verecek olan ise üniversitelerdir (bkz. Şekil-3).

Şekil-3:
Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin aktörleri
(Cezaevleri)

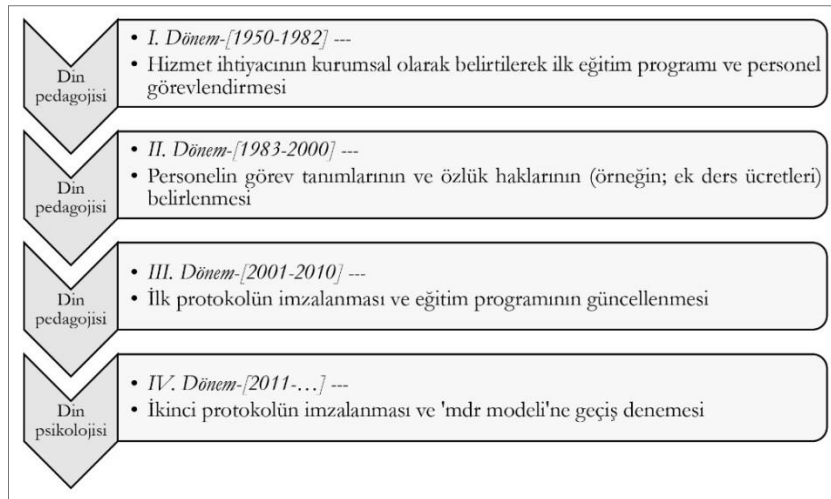


Türkiye'deki cezaevlerinde verilecek manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin “mdr modeline” dayalı olarak yeniden kurumsal çerçevesi oluşturularak her iki paydaş hizmet kurumlarının (DİB ve Adalet Bakanlığı) teşkilat şemasında yeni modele göre yerini almasının zamanı gelmiştir.

d. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Cezaevlerindeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinin Tarihçesi

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın cezaevlerindeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin tarihçesi, 'din pedagojisi' yaklaşımını önceleyerek 1950-1982 yılları arasını kapsayan “I. Dönem-[1950-1982]”, 1983-2000 yılları arasını kapsayan “II. Dönem-[1983-2000]”, 2001-2010 yılları arasını kapsayan “III. Dönem-[2001-2010]” ve 2011 yılından itibaren başlayan “IV. Dönem-[2011-...]” olarak incelenebilir (ayrıca dönemlerin kronolojik sıralaması için bkz. Şekil-4; dönemler arasındaki paradigma değişiminin şematik gösterimi için bkz. Şekil-5).

Şekil-4:
Kurumsal gelişim sürecinin kronolojik gösterimi



[a]- I. Dönem Çalışmaları-[1950-1982]:

Bu dönemde, özellikle 1960'lı yıllardan sonra cezaevine yönelik bakışın değişimiyle birlikte bu alanda verilen hizmet çeşitlerine olan ihtiyacın da belirginleştiği söylenebilir. Hizmet tarihçesinin başından itibaren cezaevlerindeki bu çalışmaları planlayan ve yürüten kurumun Diyanet İşleri Başkanlığı olduğu görülmektedir. Bu dönemde cezaevlerinde bulunan suçlulara yönelik ilk adımlar atılarak 'din pedagojisi' yaklaşımını temel alan eğitim programları hazırlanmaya başlanmıştır. Bu süreç, Adalet Bakanlığı ile DİB arasındaki işbirliğinin başlangıcı da sayılabilir. Bu dönem içerisinde Adalet Bakanlığı, cezaevlerinde manevi destek ihtiyaçlarının önemine vurgu yaparak bu konuda nelerin yapılabileceğine ilişkin DİB'e bilgilendirme isteğinde bulunmuştur. Bu istekle birlikte DİB, taşra teşkilatına bağlı müftülüklerle gönderdiği genelgeyle cezaevlerinde bulunan tutuklu ve hükümlülerin manevi duygularına seslenebilecek ve onları hayata karşı umutlandırabilecek görevlilerin seçilmesini ve cezaevlerinde görevlendirmesini istemiştir. Bu ilk görevlendirmelerle birlikte cezaevlerinde bulunan hükümlü ve tutuklulara yönelik manevi destek hizmetleri de başlamıştır. Yapılan bu çalışmaların cezaevlerinde bulunan suçlular üzerinde pozitif sonuçlanmasıyla birlikte DİB tarafından 09.02.1974 tarihinde cezaevlerine personel atanmasına başlanmıştır (Kesgin & Erdem, 2018: 74-75).

[b]- II. Dönem Çalışmaları-[1983-2000]:

Bu dönem kapsamında 02.08.1983 tarih ve 6920 sayılı Bakanlar Kurulu kararı önemli bir yer tutmaktadır. Adı geçen bu kararla 'din pedagojisi' yaklaşımını temel alarak cezaevlerinde din dersine girecek olan din görevlilerinin görev sınırları şu şekilde belirlenmiştir: "Din adamı hükümlü ve tutuklulara vaaz etmek, dini eğitim ve telkinde bulunmak, manevi yönden kalkınmaları için çalışmakla görevlidir." Bu hüküm, daha sonra iptal edilen Ceza infaz kurumları ile tevkif evlerinin yönetimine ve cezaların infazına dair tüzüğün 36'ncı maddesine (A) fıkrası olarak eklenmiştir. Aynı tüzüğün 10'uncu maddesinde, kurumların önem ve niteliğine göre bulunması gereken başlıca kurum personeli sayılırken (c) bendinde din adamına da yer verilmiştir.

Yine bu dönem içerisindeki çalışmalarla ilgili olarak 23.8.1983 tarih ve 6991 sayılı bir Bakanlar Kurulu kararı daha yayımlanmıştır. Adalet Bakanlığı ders ve ek ders ücretlerine ilişkin söz konusu bu kararda ise din kültürü ve ahlak bilgisi dersi okutmakla görevlendirilecek yükseköğretim mezunu Diyanet İşleri Başkanlığı personeline haftada 24 saate kadar ek ders ücreti ödeneceği hükmü yer almıştır. Bunun yanı sıra 14.09.1983 tarih 7114 sayılı Bakanlar Kurulu kararıyla da ilk kez 214 adet cezaevi vaizi kadrosu Diyanet İşleri Başkanlığı emrinde kullanılmak üzere verilmiştir. Söz konusu bu kadroda çalışmaya başlayan cezaevi vaizleri de haftada 6 saat maaş karşılığı görev yapmaya başlamışlardır.

Öte yandan 11.03.1986 tarihinde, Din Hizmetleri Dairesi Başkanlığı yetkilileri ile dönemin Ceza ve Tevkif Evleri Genel Müdür Yardımcısı Hüseyin Turgut arasında kurumsal bir anlaşma yapılmıştır. Bu görüşme sonucunda cezaevi vaizlerinin cezaevlerindeki statüleriyle ilgili ortak bazı esaslar tespit edilmiştir. Tespit edilen bu esaslar ise '(a) Cezaevi vaizlerine, cezaevi yönetimi tarafından görev yaptığı cezaevinde mahkûm ve tutuklularla bireysel görüşmeler yapmak, görüşme fişlerini doldurmak ve derse hazırlanmak amacıyla bir çalışma odası hazırlanır; (b) Cezaevi vaizlerine, DİB yönetmeliğine göre maaş karşılığı olarak çalışmak zorunda oldukları saatten fazla çalışmalarına karşılık ek ders ücreti ödenir. Ayrıca, personele hizmet içi eğitim çalışmalarında öğretim görevlisi olarak da ücret karşılığında görev verilebilir; (c) Cezaevi vaizleri, Cumhuriyet Savcılığı ve müftünün cezaevi vaiziyle birlikte hazırladıkları eğitim programı çerçevesinde görev yaparlar. Bu program içeriğinde vaaz, konferans, ders ve bireysel görüşmelere yer verilir; (d) Cezaevi vaizleri, cezaevlerinde görev yaparlar. Ancak Cuma günleri müftülükçe programlanan camilerde vaaz ederler. Bunlar haftada 6 saat maaş karşılığı görev yaparlar.

Diğer saatler için ilgili kararnameye göre ek ders ücreti alabilirler. İzinleri, çalıştıkları cezaevi Cumhuriyet Savcılığı'nın olumlu görüşü üzerine müftülükçe verilir' şeklinde belirlenmiştir (Işık & Demir, 2012: 31-33).

Özetle bu dönem Adalet Bakanlığı ve DİB arasında yapılan mutabakatlar dönemidir. Bu süreçte manevi destek hizmetlerine yeni tanımlamaların kazandırılması, cezaevlerinde söz konusu hizmetlerin kapsamını genişletme çabası ön planladır. Manevi destek hizmetleri çerçevesinde daha önceki dönemlerde cezaevlerinde yapılan çalışmalar, sadece din alanını kapsarken, din görevlilerinin görev tanımlamalarına getirilen yeni düzenlemeler sonucunda, çok belirsiz de olsa suçluların 'manevi yönden güçlendirilmesi gerekliliği' şeklinde bir kapsam genişletilmesi yapılmıştır. Bu hizmetleri sunmak için cezaevlerinde görevli personelin çalıştırılmasına ilk kez 1983 yılında başlanmıştır. Bu görevlendirmeyle birlikte cezaevlerindeki tüm hükümlü ve tutuklulara manevi destek hizmetlerinin ulaştırılması amaçlanmıştır (Kesgin & Erdem, 2018: 75).

[c]- III. Dönem Çalışmaları-[2001-2010]:

Bu dönemde ise ilk olarak 30.03.2001 tarihli Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında tutuklu ve hükümlülerin dinsel ve ahlâkî gelişmelerini sağlamaya yönelik işbirliği protokolü imzalanmıştır (bkz. Ek-4). Sözü edilen bu protokol, ancak 15.05.2001 tarihinde yürürlüğe girebilmiştir. Bu protokolle cezaevi vaizinin maaş karşılığı okutmak zorunda olduğu ders saati, haftalık 6 saatten günlük 6 saate çıkarılmış, buna karşın ek ders saati haftada 24 saatten, günde 2 saatle sınırlandırılarak haftada 14 saate kadar düşürülmüştür. Bunun yanı sıra Adalet Bakanlığı'nın 26.09.2002 tarihli onayıyla yürürlüğe giren Adalet Bakanlığı'na bağlı ceza ve tutukevlerinde tutuklu ve hükümlülere verilecek din ve ahlak bilgisi müfredat programı da yine bu dönem çalışmaları arasında yerini almıştır.

Öte yandan gözlem ve sınıflandırma merkezlerinin kuruluş, görev ve çalışmalarına ilişkin usul ve esasları düzenlemek amacıyla 17.06.2005 tarihli çıkarılan yönetmelikte 'din adamı'na da görev verildiği görülmektedir. Bu yönetmeliğe göre gözlem ve sınıflandırma merkezine gelen her hükümlü hakkında, gözlem ve sınıflandırma dosyası tutulmaktadır. Bu dosyada bulunan gözlem ve sınıflandırma formu; 'psikolog, sosyal çalışmacı, öğretmen, din görevlisi, doktor, infaz koruma baş memuru ve kurum en üst amiri' tarafından, formun kendilerine ayrılan bölümlerine kişisel düşüncelerinin yazılmasıyla doldurulmaktadır. Aynı yönetmeliğin 29/e maddesine "Ceza infaz kurumlarında din kültürü ve ahlâk öğretimi programı uygulanır, ancak hükümlülerin bu programlara katılması isteğe bağlıdır" hükmü de eklenmiştir.

Yine bu dönemde çocuk hükümlü ve tutukluların eğitim öğretim çalışmaları hakkında 01.01.2006 tarih ve 51 sayılı bir genelge yayımlanmıştır. Adı geçen bu genelgenin "Din Hizmetleri ve Ahlâkî Gelişim" başlığı altında şu bilgiler yer almaktadır:

“(a) Hükümlü ve tutuklular, ceza infaz kurumunda, mensup bulunduğu dinin ibadetlerini, düzeni bozmayacak ve çalışmayı engellemeyecek biçimde serbestçe yerine getirebilir ve ibadette kullanılan eşyayı, dinî yaşamı bakımından zorunlu olan kitap ve eserleri temin ve bulunduğu yerlerde muhafaza edebilir.

(b) Din ve ahlâk bilgisi dersi, 30.03.2001 tarihinde imzalanan "Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında tutuklu ve hükümlülerin dinî ve ahlâkî gelişmelerini sağlamaya yönelik işbirliği protokolü ve 26.09.2002 tarihli Adalet Bakanlığı'na bağlı ceza ve tutukevlerindeki tutuklu ve hükümlülere verilecek din ve ahlâk bilgisi müfredatı da dikkate alınarak işlenecektir.

(c) Yabancı tutuklu ve hükümlülerin mensup bulunduğu dinin görevlilerince ziyaret edilmesi ve onlarla iletişim kurulması için hükümlü ve tutukluların ziyaret edilmeleri hakkında çıkarılan yönetmeliğin 29. maddesi uyarınca işlem yapılacaktır.”

Bu dönemdeki çalışmalara ilişkin 20.03.2006 tarih ve 10218 sayılı ceza infaz kurumlarının yönetimi ile ceza ve güvenlik tedbirlerinin infazı hakkında bir tüzük çıkarılmıştır. Bu tüzükle ceza infaz kurumlarında görevli din adamlarının görevlerinin yer aldığı tüzük yürürlükten kaldırılmıştır. Yeni tüzükte ise sadece eğitim programlarının sayıldığı 105. madde içerisinde yer alan ‘din eğitimi’ ismen yer almıştır. Bunun yanı sıra 21.05.2007 tarihli Bakanlar Kurulu kararıyla yürürlüğe konulan Adalet Bakanlığı ders ve ek ders ücretlerine ilişkin kararnameyle ceza infaz kurumlarında görevlendirilen Diyanet İşleri Başkanlığı personelinin haftada 24 saat olan ek ders saati, günde 2 saat ile sınırlandırılarak haftada 14 saate düşürülmüştür. Ayrıca 27.07.2007 tarihli genç ve yetişkin hükümlü ve tutukluların eğitim ve iyileştirilme işlemleri ve diğer hükümlere dair 46/1 numaralı Adalet Bakanlığı genelgesiyle de din ve ahlâk bilgisi dersinin işbirliği protokolü ile din ve ahlâk bilgisi eğitim programı dikkate alınarak işleneceği vurgulanmıştır (Işık & Demir, 2012: 33-34).

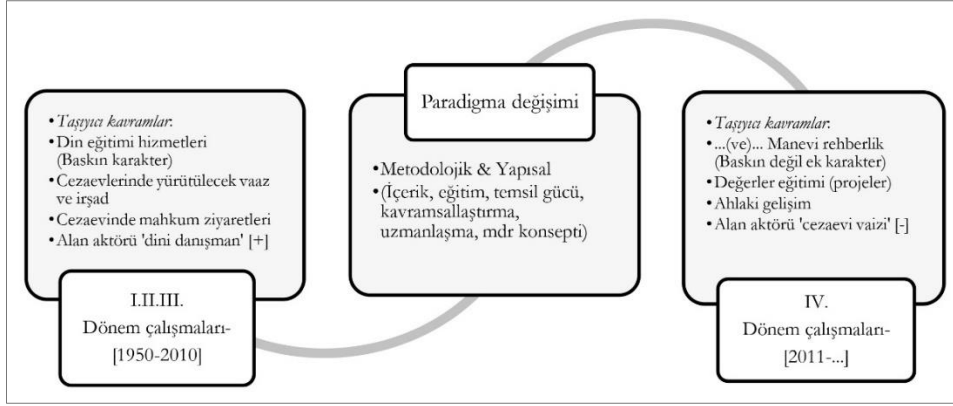
Bu dönemin karakteristik özelliklerine bakıldığında, adı geçen bu sürecin başına kadar cezaevlerinde yapılan çalışmaların, genellikle dinsel içerikli sohbet formatında yürütüldüğü söylenebilir. Din pedagoğu Özdemir’e (2002/2008) göre 2001 yılında cezaevlerindeki manevi danışmanlık hizmeti anlayışında yaşanan değişikliklerle beraber, artık mahkûmların psikolojisini, sosyal durumunu ve manevi yaşamını ele alan çalışmalar yürütülmeye başlanmıştır. Bu amaç için bu alanda manevi destek çalışmalarını yürütecek uygulayıcıların sosyoloji ve psikoloji alanında bilgi ve beceriye sahip olmaları koşulu getirilmiştir (Özdemir, 2002: 77; 2008: 46). Bu kapsamda en büyük değişiklik, cezaevlerinde manevi destek hizmetleri kapsamında yürütülen çalışmalardaki eğitim programı değişikliği olmuştur. Dolayısıyla 26.09.2002 tarihindeki bu değişiklikte din ve ahlak bilgisi eğitim programı yeniden oluşturulmuştur. Bu programda genel anlamda manevi desteğin amacı, kapsamı ve kurumda bu desteği sunacak görevliler hakkında ayrıntılı bilgiler verildiği görülmektedir (Kesgin & Erdem, 2018: 75-76). Din pedagoğu Özdemir’e göre her ne kadar cezaevlerindeki mdr modeli, kronolojik olarak bu dönemle başlatılabilecek olsa da, din psikoloğu Koç’a göre (2018) mdr modelinin taşıyıcı kavramları cezaevlerindeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine sistematik ve kurumsal olarak uygulanmadığı için bu dönemle başlatılması uygun değildir (ayrıca bkz. Şekil-5).

[d]-IV. Dönem Çalışmaları-[2011-...]:

Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında 10.02.2011 tarihinde tutuklu ve hükümlülerin dini ve ahlaki gelişimini sağlamaya yönelik yeni bir protokol imzalanarak bu alandaki çalışmalara yeni bir ivme kazandırılmıştır (bkz. Ek-4). İdeal anlamda mdr modelini öngören yapısal bir yaklaşım olmasa da, bu protokolle cezaevlerinde yürütülen manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin tanımlaması, amaçları ve gerekliliği üzerinde kısmen bir giriş yapılmıştır (Kesgin & Erdem, 2018: 76). Dolayısıyla bu protokolle, baskın değil fakat ek karakter olarak “manevi rehberlik” kuramsal düzeyde vurgulanmıştır. Cezaevlerindeki din hizmetlerinin amaçları, bu kurumlarda görev yapan DİB personelinin görev tanımlaması ve çalışma şartları gibi konularda güncel beklenti ve ihtiyaçları karşılamaya yönelik olarak oldukça önemli gelişmeler sağlanmıştır. Türkiye’deki cezaevlerinde ‘din psikolojisi’ yaklaşımını temel alan manevi danışmanlık ve rehberlik çalışmalarının temelini bu dönemde atıldığı söylenebilir (bkz. Şekil-5).

Şekil-5:

Kurumsal gelişim sürecinde paradigma değişimi



Bu son dönemde, 13 Şubat 2011 tarih ve 27845 sayılı Bakanlar Kurulu kararıyla 2007 yılında yürürlüğe konulan ders ve ek ders ücretlerine ilişkin kararın DİB personelini ilgilendiren maddesinde günde (2), haftada (14)" ifadesi "haftada (24)" şeklinde değiştirilerek maddi olanaklar yeniden düzenlenmiştir (Işık & Demir, 2012: 35).

Son dönem çalışmaları kapsamında en önemli kurumsal gelişme ise DİB Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü'ne bağlı olarak 2017 yılında "Göç ve Manevi Destek Hizmetleri Daire Başkanlığı"nın kurulmasıdır. Bir sonraki gelişme ise cezaevi din hizmetlerinin 2018 yılında bu daireye bağlanmasıdır. Halen adı geçen bu birimde daire başkanı olarak görev yapan B. Demirtaş (2018) tarafından cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin tarihsel sürecini özetleyen bilgi notundaki güncel değerlendirmelere göre;

Cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik çalışmaları bağlamında hizmet içi eğitimle ilgili kurumsal gelişmelere bakıldığında, 1982-2001 yılları arasında cezaevlerinde görev alan DİB personeli, bu hizmet alanına ilişkin hiç hizmet içi eğitime alınmamışken ilk kez 2001 tarihinde hizmet içi eğitimler başlatılmıştır. Ceza infaz kurumlarında görev yapan Başkanlık personeline yönelik düzenlenen hizmet içi eğitim çalışmalarının kronolojik akışı şu şekildedir:

(a) 18-30 Haziran 2001 tarihleri arasında Başkanlık merkezinde düzenlenen hizmet içi eğitim programına 151 cezaevi vaizi;

(b) 11-15 Aralık 2006 tarihleri arasında Antalya H. Mehmet Gebizli Eğitim Merkezi'nde düzenlenen hizmet içi eğitim programına 46 cezaevi vaizi;

(c) 16-20 Haziran 2008 tarihleri arasında Adalet Bakanlığı'nın Ankara Eğitim Merkezi'nde düzenlenen hizmet içi eğitim programına 36 cezaevi vaizi;

(d) 29 Haziran-31 Temmuz 2009 tarihleri arasında Adalet Bakanlığı'nın Ankara Eğitim Merkezi'nde düzenlenen hizmet içi eğitim semineri birer haftalık periyotlar halinde beş hafta devam eden seminere toplam 336 cezaevi vaizi;

(e) 03-21 Aralık 2012 tarihleri arasında Adalet Bakanlığı'nın Ankara Eğitim Merkezi'ndeki hizmet içi eğitim programına 120 cezaevi vaizi;

(f) 19-21 Kasım 2013 tarihleri arasında Adalet Bakanlığı'nın Ankara Eğitim Merkezi'ndeki hizmet içi eğitim programına 93 cezaevi vaizi;

(g) 19-24 Haziran 2014 tarihleri arasında Afyon'daki hizmet içi eğitim programına 360 cezaevi vaizi;

(h) 19-22 Kasım 2014 tarihleri arasında Ankara'daki hizmet içi eğitim programına kadın cezaevlerinde görev yapan 76 cezaevi vaizi katılmıştır.

(i) 01-05 Haziran 2015 ile 08-13 Haziran 2015 tarihleri arasında 350 cezaevi vaiziyle iki grup olarak yapılan eğitim seminerleri: Adalet Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı işbirliğiyle ceza infaz kurumlarında yürütülen manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde görev yapan bütün cezaevi vaizlerinin katılımıyla gerçekleşen seminerler, Afyonkarahisar ili Sandıklı ilçesinde yapılmıştır. İki grup halinde planlanan seminerin birincisi 01-05 Haziran 2015 tarihleri arasında, ikincisi ise 08-12 Haziran 2015 tarihleri arasında tamamlanmıştır. Söz konusu eğitim seminerinde, "ceza infaz kurumları din hizmetlerinde temel ilkeler", "beden dili, imaj ve davranış şekilleri", "fetva ve irşadın dili ve sorumluluğu", "manevi destek uygulamalarında tutum ve davranışlar", "hükümlü ve tutuklu psikolojisi", "insan karakterleri ve cezaevi hizmetlerine uygulanışı" gibi derslerin yanı sıra tecrübe paylaşımları ile bölgelere ve ceza infaz kurumu tiplerine göre atölye çalışmaları yapılmıştır. Ayrıca seminerler süresince oluşturulan iki ayrı çalışma grubu tarafından da "cezaevlerinde uygulanan din dersi programı" ile 2011 yılından bu tarafa yürürlükte olan Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasındaki işbirliği protokolünün revize edilmesine yönelik çalışmalar gerçekleştirilmiştir.

(j) 16-20/23-27 Mayıs 2016 tarihleri arasında Afyon'daki hizmet içi eğitim programına 600 cezaevi vaizi;

(k) 18-23 Aralık 2017 tarihleri arasında Ankara'daki hizmet içi eğitim programına daha önce hiç eğitim almamış 98 cezaevi vaizi katılmıştır.

2018 yılındaki istatistiksel verilere göre; 438 kadrolu cezaevi vaizi olmak üzere toplam 630 DİB personeli, cezaevlerinde görev yapmaktadır. Bunlardan 4'ü doktora, 82'si yüksek lisans, 183'ü ihtisas merkezi ve 123'ü ise hafızlık derecesine sahiptir.

Öte yandan 2011 tarihli protokolün yürürlükte olduğu cezaevlerindeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine ilişkin kaynak çalışması bağlamında, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınlarından 2018 yılına kadar Işık & Demir (2012) tarafından "Ceza İnfaz Kurumları Din Hizmetleri Rehberi" ile 2014 yılında "Cezaevlerinde Sıkça Sorulan Sorular" isimli kitap basılarak hizmete sunulmuştur.

Özetle, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine yönelik ilk kez 2001 yılında imzalanan protokoldeki kurumsal görev ve sorumlulukları, mdr modeli için -henüz istenilen düzeye ulaşmasa da- bu dönemde (2011) imzalanan protokolde genişletilmiş ve sistemleştirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda 2011 yılındaki son protokolde Başkanlık, tutuklu ve hükümlülerin özelliklerini de dikkate alarak dini ve manevi eğitim için gerekli personeli sağlamak, din hizmetleri, ahlaki gelişim ve rehberlik faaliyetlerini idare etmeyi üstlenmiştir (Baygeldi, 2018: 22).

e. Kurumsal Sınırlılıklar Bağlamında Hizmetlerin Güçlü ve Zayıf Yönleri

Makalenin bu bölümünde ise mdr hizmeti veren kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın cezaevlerindeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin kurumsal sınırlılıklarına değinilmiştir. Bu bağlamda güçlü yönleri belirtildikten sonra zayıf yönleri, sınırlılık temelli değerlendirip güçlendirmeye dönük bazı öneriler sunulmuştur. Ancak bundan önce mdr hizmeti alan kurum bağlamında Adalet

Bakanlığı'na bağlı cezaevlerinde şimdiye kadar 'din pedagojisi' yaklaşımı çerçevesinde verilen hizmetlerde karşılaşılan pratik sorunlar ve çözüm önerilerine yer verilmiştir.

Suçluların rehabilitasyonu ve topluma yeniden adaptasyonuna katkı sağlamada önemli bir yere sahip olan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, Türkiye'de özellikle 2011 yılından itibaren tam olarak mdr modelinde olmasa da 'din pedagojisi' çerçevesinde daha etkin bir şekilde düzenlenmeye başlanmıştır. Bununla birlikte cezaevlerinin yapı ve işleyişi, bazı kurum personelinin bu hizmetlere olumsuz bakış açısı, alanında donanımlı yeterli personel çalıştırılmaması, gerekli araç-gereç ve materyal ihtiyacının karşılanamaması gibi nedenlerden dolayı verilen hizmetlerde bazı yapısal problemler yaşanmaktadır. Bu türden kurumsal sorunların acil olarak çözümlenememesinin, ileride sistemleştirilmesi beklenen mdr modelindeki hizmetleri de olumsuz etkileyeceği ön görülebilir. Cezaevlerinde düzenlenen din hizmetlerinin daha etkin bir yapıya kavuşturulması, bu sorunların ortadan kaldırılması için gerekli adımların atılmasıyla mümkün olacaktır. İslam teolojisi uzmanı Işık (2010) tarafından cezaevlerinde görev yapan cezaevi vaizlerine yönelik yaptığı ampirik bir çalışma (n=336) sonucunda elde edilen veriler ışığında, şimdilik din pedagojisi merkezli -fakat önümüzdeki süreçte kısmen mdr konseptli hizmetler için de dikkate alınabilecek- sorunlar aşağıdaki gibidir:

(1)-Bazı cezaevi yönetimi ve/veya personeli, Diyanet İşleri Başkanlığı personelini ve din hizmetlerini gereksiz gördüğünü açıkça ifade edebilmektedir. Bu düşünce ve tutumun doğal sonucu olarak da kurum içerisinde yapılan düzenlemelerde, din hizmetleri dikkate alınmamakta ve bu hizmetlere ilişkin gerekli duyurular zamanında yapılmamaktadır.

(2)-Bazı cezaevlerinde verilen din hizmetleri saatleri, zamanlama olarak protokolde belirtilenler dikkate alınmaksızın bazı kurum müdürleri tarafından bilinçli biçimde yanlış belirlenmektedir.

(3)-Suçlular, din hizmeti çalışmaları sürecinde başka işlerde görevlendirilmektedir.

(4)-Cezaevine girişte, dış güvenlikten sorumlu personel tarafından formalite uzun tutulmakta ve bu yüzden zamanında göreve başlanılamamaktadır.

(5)-Suçluların dinsel bilgi ve tecrübelerini geliştirip onları manevi yönden yükselterek rehabilitasyon sürecine katkı sağlamak amacıyla gidilen koşullara giriş ve çıkışlarda, infaz koruma memurları tarafından gereğinden fazla bekletme yapılmaktadır.

(6)-Bazı il veya ilçe müftüleri, müftülük personelinden birisinin cezaevlerinde görevlendirilmesine sıcak bakmayabilmektedir.

(7)-Güvenlik gerekçe gösterilerek özel gün ve gecelere yönelik programlar ya da konferanslar iptal edilmekte ya da bu türden programları düzenlemek için gerekli destek sağlanamamaktadır.

(8)-Cinsiyet bağlamında suçlu bayanların güvenlik gerekçesiyle özel dini gün ve gecelere yönelik programlara veya konferanslara katılımı engellenmektedir.

(9)-Cezaevlerinde görev yapan DİB personelinin kurumun problemlerine ilişkin görüş ve önerileri kurum idaresi tarafından dikkate alınmamaktadır.

(10)-Kurumlar arası işbirliği protokolünde açıkça belirtilmesine rağmen bazı il ve ilçelerde ek ders ücretleri zamanında alınamamaktadır.

(11)-Cezaevi yönetimi tarafından kurumun yapı ve işleyişi, güvenlik konuları, suçlu profilleri vb. konularda cezaevi vaizlerine, görevin başlangıç aşamasında gerekli olan uyum eğitimi verilmemektedir.

(12)-Sınıf ortamında yapılması daha sağlıklı olan Kur'an öğretimi ve ilmihal dersleri gibi dersler, mekân sorunu gerekçe gösterilerek koğuşlarda yapılmaktadır.

(13)-DİB personeli tarafından kullanılmak üzere cezaevi vaizi odası oluşturulmamaktadır. Zira cezaevi vaizi, suçlulara sadece koğuş veya sınıf ortamında din eğitimi hizmeti vermemekte, onların kişisel ya da ailevi problemlerinin çözümüne yönelik manevi danışmanlık da yapmaktadır. Söz konusu bu birebir görüşmelerin yapılabilmesi için özel bir odanın bulunması zorunluluğu vardır.

(14)-Bazı cezaevi vaizlerinin, görev yaptıkları cezaevlerinde eğitim teknolojilerinden yararlanması sınırlı düzeyde kalmaktadır.

(15)-Özellikle son yıllarda yapılan cezaevlerinin şehir merkezine oldukça uzak olması nedeniyle ulaşım sıkıntısı yaşanmakta ve bu konuda kurum idaresi veya müftülük tarafından herhangi bir ulaşım yardımı sağlanmamaktadır.

(16)-Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından, suçluluk özel durumları dikkate alınarak eğitim materyali hazırlanmamıştır.

Aynı zamanda cezaevi vaizliği pratiği de bulunan İslam teolojisi uzmanı Işık (2010) tarafından cezaevlerinde -şimdilik din pedagojisi merkezli- verilen hizmetlerin kalitesinin artırılmasına yönelik yapılan öneriler ise şu şekildedir:

+ (Öneri-1): Diyanet İşleri Başkanlığı cezaevlerindeki din hizmetlerine gerek personel gerekse materyal bakımından daha yakından ilgi göstermelidir.

+ (Öneri-2): Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü'ne bağlı "Ceza İnfaz Kurumları Din Hizmetleri Daire Başkanlığı" veya sadece cezaevlerindeki din hizmetleriyle ilgilenen bir hizmet birimi oluşturulmalıdır.

+ (Öneri-3): Cezaevlerindeki din hizmetlerine hem personel hem de materyal bakımından gereken ilgiyi göstermelerini sağlayabilmek için il ve ilçe müftüleri bilgilendirilmelidir.

+ (Öneri-4): Hizmetin kalitesini artırmak amacıyla "Ceza İnfaz Kurumları Din Hizmetleri El Kitabı" hazırlanarak ilgili kişi ve kurumlara dağıtımı sağlanmalıdır.

+ (Öneri-5): Cezaevlerinde görev yapmak üzere ek ders karşılığı kadro dışı görevlendirilen personel yerine tam gün görevli cezaevi vaizi sayısı artırılmalıdır.

+ (Öneri-6): Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı eğitim merkezlerinde "Cami Dışı Hizmet Alanları: Ceza İnfaz Kurumları" başlığı altında ders açılmalıdır.

+ (Öneri-7): Cezaevlerinde bulunan suçlu veya koğuş sayısı ile orantılı olarak kurumlarda görev yapan cezaevi vaizi sayısı da artırılmalıdır.

+ (Öneri-8): İhtiyaç duyulan cezaevlerine tam gün görevli bayan cezaevi vaizleri atanmalıdır.

+ (Öneri-9): Cezaevlerinde görev yapan cezaevi vaizlerinin ek ders ücretleri iyileştirilmelidir.

+ (Öneri-10): Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından cezaevlerinde ücretsiz olarak dinsel yayın ve gerekli materyal desteği sağlanmalıdır.

+ (Öneri-11): Cezaevlerinde görev yapan cezaevi vaizlerinin görev yaptıkları illerde, il müftüsünün başkanlığında ayda bir kez bir araya gelmeleri sağlanmalıdır.

+ (Öneri-12): Cezaevlerinde uygulanmak üzere din merkezli programlar geliştirilmelidir.

+ (Öneri-13): Cezaevlerinde görev yapan vaizler her yıl düzenli olarak hizmet içi eğitime alınmalıdır.

+ (Öneri-14): Hizmet içi eğitimin içeriği, hizmet edilen kurum ve kişiler dikkate alınarak hazırlanmalıdır.

+ (Öneri-15): Hizmet içi eğitim kitapçığı hazırlanarak hizmet içi eğitimden sonra cezaevi vaizlerine verilmelidir.

+ (Öneri-16): Cezaevlerinde ilk kez görev yapacak vaizlere, göreve başlamadan önce cezaevi yönetimi tarafından uyum eğitimi verilmelidir.

+ (Öneri-17): Cezaevlerinde görev yapan cezaevi vaizlerine Adalet Bakanlığı geçici personel kimlik kartı verilmeli ve bu personel, Adalet Bakanlığı personelinin faydalandığı sosyal tesislerden yararlanmalıdır.

+ (Öneri-18): İl ve ilçe müftülükleriyle gerekli görüşmeler ve yazışmalar yapılarak cezaevlerinde görevli vaizlerin kurum dışındaki görevleri hafifletilmelidir.

+ (Öneri-19): Cezaevlerinde görevlendirilecek vaizlerin seçiminde pedagojik formasyonun bulunup bulunmadığı ve sosyal iletişiminin güçlü olup olmadığı dikkate alınmalıdır (Işık, 2010: 250-263).

Öte yandan mdr modelinde hizmet verebilmesi için gerekli alt yapı çalışmalarına devam eden kamu kurumu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın cezaevlerindeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerindeki kurumsal güçlü yönleri şu şekilde sıralanabilir:

(a)-Güçlü yönler: Diyanet İşleri Başkanlığı'nın cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerindeki güçlü yönleri 3 (üç) ayrı alt başlıkta ele alınabilir:

(i)-Kurumun kamu otoritesi olması: Anayasal bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı, din alanında Türkiye'ye profesyonel çok-boyutlu din hizmeti üreten kamu otoritesidir. Kurumun bu gücü, süreç içinde ortaya çıkabilecek yol kazalarını ve/veya tıkanma ve kırılmaları orta ve uzun vadede çözme yeteneğini ve dinamizmini doğal olarak kendi içinde saklı tutmaktadır.

(ii)-Hizmet üretiminde ev sahibi olması: Şu anki uygulamaya göre Başkanlık, cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti verecek personelin görevlendirilmesinde ev sahibi pozisyonundadır. Yani Başkanlık personeli, 2001 protokolünde alan aktörü olarak yer alan 'dini danışman' ile 2011 protokolünde alan aktörü olarak yer alan 'cezaevi vaizi' mesleklerinin yeniden yapılandırılması kapsamında yeni mdr hizmet modelini dikkate alarak hizmetin bazı yapısal ve içeriğine yönelik kurumsal çalışmalarını büyük bir kararlılıkla yapmaya başlamıştır. Söz konusu bu kurumsal pozisyon da Başkanlığın, yine bir süreç olan mdr konsepti içinde hizmet kalitesini arttırmaya dönük personel rejimi standartlarını belirlemede ve uygulamada kurumsal bir serbestlik sağlamaktadır.

(iii)-Kamuoyunun genel anlamda mdr modeline psikolojik hazır oluşu: Son 15 yıldan bu yana Türkiye'de oluşan sosyo-politik ortamın da etkisiyle hizmet alan hedef kitle olarak Türk kamuoyunun bu alandaki aldığı hizmete yönelik pozitif bakışı, Başkanlık tarafından verilecek olan bu hizmete olumlu anlamda ivme kazandırması bakımından önemlidir.

(b)-Zayıf yönler: Diyanet İşleri Başkanlığı'nın cezaevlerindeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerindeki zayıf yönleri de 'sınırlılıklar' bağlamında 9 (dokuz) ayrı alt başlıkta ele alınabilir:

+Sınırlılık-[i]: Teşkilat şemasına ve kurumlar arası işbirliği protokolüne bağlı kurumsal alt yapı yetersizliği: Cezaevlerinde vereceği manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine yönelik Diyanet İşleri Başkanlığı'nın merkez teşkilatındaki Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü'ne bağlı ilgili daire başkanlıkları,

isimlendirme ve görev tanımları açısından sınırlı ve sorunludur. 01.07.2010 tarihinde TBMM'de kabul edilen 6002 sayılı yasayla Türk toplumu açısından son derece önemli görevleri yerine getiren Diyanet İşleri Başkanlığı'nın teşkilat yapısının çağın gerekleri doğrultusunda yeniden güncellenmesi önemli ölçüde sağlanmıştır (bkz. Ek-1). Ancak 2010 yılındaki bu kurumsal düzenlemeye rağmen aradan geçen 8 yıl içerisinde cezaevlerindeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin çağın gereklerine uygun biçimde mdr modeline uyarlanarak sunulması konusu, kurumun yeni gündemine giren hizmet alanı olması sebebiyle yukarıda adı geçen genel müdürlük içinde açık biçimde konumlandırılmamıştır.

Öneri-[i]: Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü'ne bağlı olan daire başkanlıkları, dönemin yeni din hizmeti beklentilerine cevap verecek biçimde vakit kaybetmeden yeniden yapılandırılmalıdır. Şu anda aile ve dini rehberlik bürolarının da bağlı olduğu 'Aile ve Dini Rehberlik Daire Başkanlığı' ile cezaevi, huzurevi, hastane, engelliler, madde bağımlıları ve mülteciler gibi sosyal yapı ve dezavantajlı gruplara yönelik din hizmeti üreten 'Göç ve Manevi Destek Hizmetleri Daire Başkanlığı' teşkilat şemasından kaldırılmalıdır (güncel şema için bkz. Ek-2). Şayet mdr modelinde verilecek olan din hizmetleri, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ulusal hizmet politikasında kalıcı olarak yer alacaksa bunların yerine çağın gereklerine göre adı geçen daire başkanlıklarının hizmetlerini de kapsayıcı biçimde yeni bir paradigmayla ve daha üst bir birleşmeye dayalı olarak 'Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Genel Müdürlüğü' kurulmalıdır. Adı geçen bu genel müdürlük altında "(i)-Sağlık Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Daire Başkanlığı; (ii)-Adalet Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Daire Başkanlığı; (iii)-Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Daire Başkanlığı; (iv)-Gençlik Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Daire Başkanlığı; (v)-Aile Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Daire Başkanlığı; (vi)-Dezavantajlı Grup Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Daire Başkanlığı" isimli yeni daire başkanlıkları kurulmalıdır (söz konusu yeni yapılanmaya ilişkin din psikoloğu Koç (2018) tarafından önerilen genel müdürlük ve daire başkanlıklarının teşkilat şeması önerisi için bkz. Ek-3).

+Sınırlılık-[ii]: İşbirliği protokollerindeki meslek ve görev tanımının belirgin olmaması: bilindiği gibi Diyanet İşleri Başkanlığı ve Adalet Bakanlığı arasında cezaevlerindeki din hizmetlerine ilişkin 2001 ve 2011 yıllarında iki kez işbirliği protokolü imzalanmıştır (bkz. Ek-4). Söz konusu işbirliği protokollerinin içerik analizlerine bakıldığında, her iki protokolün yazım dilinde, taraflardan hizmet veren aktör kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nı ilgilendiren bölümlerin yazımında alanın daraltıcılığına ve sınırlayıcılığına vurgu yapan alan uzmanlığı olarak teknik eksikliklerin ve yanlış kullanımların olduğu görülmektedir. Örneğin; 2001 yılında imzalanan ilk protokolün (B) bendindeki 'Diyanet İşleri Başkanlığının Görev ve Yükümlülükleri' başlığı altında yer alan "...kurumlara 'dini danışman' olarak müftülük personeli görevlendirmek" cümlesinde mdr hizmet modelinin alan aktörü kısmen doğru tanımlanırken; 2011 yılında imzalanan ikinci protokolün aynı (B) bendindeki 'Diyanet İşleri Başkanlığının Görev ve Yükümlülükleri' başlığı altında yer alan "...kurumlara yeterli sayıda öncelikle tam gün görevli 'cezaevi vaizi'... görevlendirilmesini sağlamak" cümlesindeki mdr hizmet modelinin alan aktörü kısmen yanlış tanımlanmıştır (bkz. Ek-4).

Öneri-[iii]: Yakın bir zamanda (2018) Mesleki Yeterlilik Kurumu ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasındaki ortaklaşa yapılan 'manevi danışman' meslek tanımı çalışmalarının geldiği bu son nokta göz önüne alınarak 2001 ve 2011 yıllarında imzalanan ilgili protokol metinleri hem içerik, hem de dil ve anlatım bakımından yeniden yazılmalıdır. Özellikle hem protokol metnindeki birliği sağlamak, hem de sonraki kurumlar arası yazışmalardaki karmaşıklığı önlemek adına her iki protokol metnindeki 'dini danışman' (2001) ile 'cezaevi vaizi' (2011) ifadeleri yeniden düzenlenerek bunların yerine (a) din

psikolojisinin klinik uygulama alanı olan mdr hizmetleri konseptinde çalışacak alan aktörü için “manevi danışman”; (b) din kültürü ve ahlak bilgisi derslerini vermek için din eğitimi hizmetleri konseptinde çalışacak olan alan aktörü için “cezaevi vaizi” veya “din eğitimi uzmanı” ifadeleri konulmalıdır. Şayet ‘din pedagojisi’ ve ‘din psikolojisi’ yaklaşımlarının her ikisi de bir alan aktöründe birleştirilecekse bu da yine ‘manevi danışman’ olmalıdır. Buna gerekçe olarak da psikoloji formasyonu olmadan danışmanlık hizmetinin verilemeyeceği gerçeği gösterilebilir. Dolayısıyla cezaevlerinde verilecek olan din hizmetlerinin içeriklerine bağlı olarak alan aktörü isimlendirmesi ve meslek tanımları da güncellenmelidir ve/veya birleştirilmelidir.

+Sınırlılık-[iii]: Kurum içi ve kurumlar arası hukuksal altyapı yetersizliği: 17 Haziran 2014 tarih ve 29033 sayılı Resmi Gazete’de yayınlanan Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönetmeliği’nin Birinci Bölümü’ndeki ‘Tanımlar’ı içeren 3. Maddenin 1. Fıkrasının (f) bendindeki tanımlamaya göre “Din görevlileri: Baş vaiz, uzman vaiz, vaiz, murakıp, Kur'an kursu baş öğreticisi, Kur'an kursu uzman öğreticisi, Kur'an kursu öğreticisi ve cami görevlilerini, ifade eder” yazmaktadır (bkz. Resmi Gazete: 17 Haziran 2014 Salı. Sayı: 29033). Bu örnekten de görüldüğü gibi cezaevlerinde verilen manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, kurum içindeki diyanet-din hizmetleri envanterine yeni bir meslek tanımı olarak hukuksal zeminde henüz girmemiştir.

Öneri-[iii]: Türkiye’deki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin anayasal açıdan hukuki dayanakları olsa da (bkz. Orallı, L. E. (2006). T.C. 1982 Anayasası; madde: 5, 17) bu mdr hizmet modelinin sosyal hizmetler, sağlık hizmetleri ve adalet hizmetlerinde uygulanmasına dönük olarak hukuksal açıdan daha açık bir pozisyona ihtiyaç vardır. Dolayısıyla kanuni yönden herhangi bir engel olmamasına rağmen uygulamaya dönük olarak bu hakların hayata geçirilmesine yönelik mevzuatta çalışma usul ve esasları belirleme noktasında ciddi bir hazırlığın olmadığı görülmektedir. Şu anda Türkiye’de mdr hizmetleri modelindeki ilk pilot uygulamalar, 7 Ocak 2015 tarihinde iki kurum arasında imzalanan protokol kapsamında Sağlık Bakanlığı’na bağlı hastanelerde başlatılmıştır. Ancak içerik, etkinlik ve sistemli uygulamaya dönük olarak halen birçok hukuksal alt yapı eksiklikleri bu alanda da söz konusudur (Seyyar, 2014: 7). Bu hukuki düzenlemeler bağlamında öncelikle Diyanet İşleri Başkanlığı’ndaki bu alanda görev yapan personelin Başkanlık mevzuatında kadro, statü, unvan vs gibi özlük haklarına dönük konular ivedilikle açığa çıkarılmalıdır. Dolayısıyla ‘manevi danışman’ meslek tanımı çalışmalarının ivedilikle bitirilip ulusal meslekler listesine eklenerek Başkanlık mevzuatındaki yerini de almalıdır. Zira konunun önemi ve hassasiyeti gereği söz konusu bu hizmet türü, belirsiz biçimde uzun süreli yönetsel inisiyatiflere bağlı olarak yapılacak bir hizmet türü değildir.

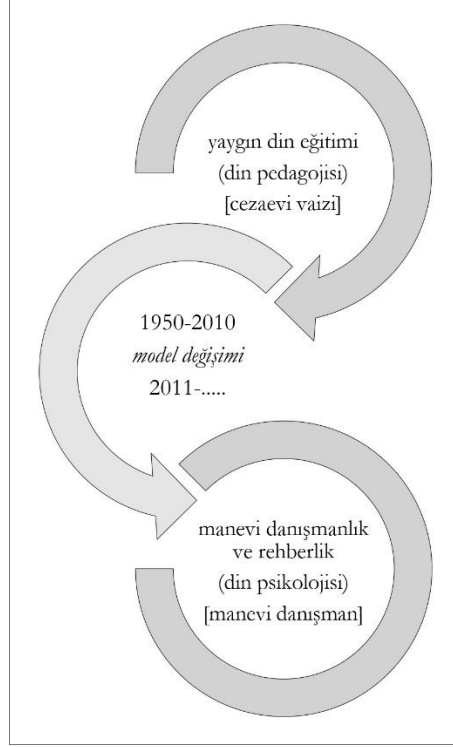
+Sınırlılık-[iv]: Model ve paradigma değişimindeki yavaşlık: Adalet Bakanlığı’na bağlı cezaevlerinde din hizmeti veren bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı, sahadaki kurumsal hizmetlerinde 1950’den 2010 yılına kadar daha çok klasik yöntem vaaz ve irşad hizmetine dayanan daha çok ‘din pedagojisi’ merkezli yaygın din eğitimi hizmetleriyle sınırlı kalmıştır.

Öneri-[iv]: Yeni bir hizmet modeli olarak değişen yaşam koşullarına ve ihtiyaçlarına bağlı biçimde Türkiye’de giderek varlığını hissettirmeye başlayan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın cami-dışı din hizmeti bağlamında yeni nesil bir hizmet çeşididir. Bu bağlamda Başkanlık, cezaevlerinde verdiği din hizmetlerinin formatında da zaman kaybetmeden model ve paradigma değişikliğine gitmelidir. Bu kapsamda adı geçen hizmet çeşidinde iki tür personel kadrosu oluşturulabilir veya her iki kadronun hizmeti bir alan aktöründe toplanabilir. Şayet ayrılacaksa bunlardan birincisi, ‘cezaevi vaizi’ kadrosudur. Adı geçen bu kadro, Başkanlığın 1950 yılından bu yana ‘din pedagojisi’ tabanlı vermiş olduğu yaygın din eğitimini devam ettirebilir. İkincisi ise ‘manevi danışman’

kadrosudur. Adı geçen bu kadroyla da ‘din psikolojisi’ tabanlı manevi danışmanlık ve rehberlik çalışmalarını suçluların psiko-spiritüel içerikli rehabilitasyonuna yardımcı olacak din hizmeti verilebilir (yapısal model değişimi için bkz. Şekil-6). Alternatif olarak her iki kadronun hizmeti bir alan aktöründe toplanacak ise bu alan aktörü ‘manevi danışman’ olmalıdır.

Şekil-6:

Din hizmeti türünde model değişimi



+Sınırlılık-[v]: Personelin alan uzmanlığı eğitimi ve destekleyici eğitim materyali eksikliği: Türkiye’de alana özgü profesyonel bir perspektiften alan uzmanlığı yaklaşımıyla ilk kez cezaevlerinde ‘din pedagojisi’ formatından mdr tasarımına geçişi vurgulayan böyle bir projenin gerçekleştirilmeye çalışılması sebebiyle ‘manevi danışman’ alan uzmanlığı eğitiminin süresi, içeriği ve niteliği konusundaki belirsizlikler devam etmektedir. Yine alana ilişkin hizmet içi eğitim programları kapsamında sahada çalışacak personelin kullanımına sunulacak sertifika programı ile alanı tanıtan rehber kitaplar ve kaynak eksikliği de giderilmemiştir.

Öneri-[v]: Cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik eğitim programı, eğitim içerikleri açısından alana ilişkin tezli veya tezsiz yüksek lisans programlarına uyumlu olabilecek ya da entegre edilebilecek sertifika programları şeklinde düzenlenmelidir. Geliştirilecek eğitim programlarındaki ders yükleri ve kredi saatleri, -teknik açıdan- adalet hizmetlerinde geçerli bir sertifikasyona uygun düşecek şekilde ayarlanmalıdır. Örneğin; ulusal sertifika standartlarına uygun biçimde en az 450 saat olmalıdır. Gereken kredi saatleri, örgün ve/veya uzaktan eğitim programının dışında araştırma-inceleme aktiviteleriyle de zenginleştirilebilir. Cezaevlerinde manevi danışman eğitimlerinde süpervizyon uygulamalarına mutlaka yer verilmelidir. Ayrıca alanda çalışacak personel için çeşitli düzeylerde basılacak el kitaplarının yanı sıra manevi danışmanlık ve rehberlik sözlüğü hazırlanabilir.

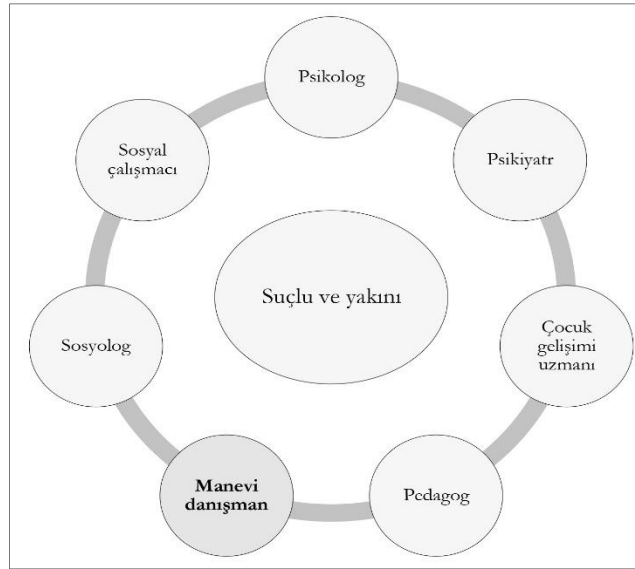
+Sınırlılık-[vi]: Psiko-sosyal yardım servisi içinde ‘manevi danışman’ alan uzmanının bulunmaması: Ceza infaz kurumlarının yönetimi ile ceza ve güvenlik tedbirlerinin infazı hakkındaki tüzüğe göre (2006)

cezaevlerinde şu anda psiko-sosyal hizmet veren alan aktörlerine bakıldığında, psiko-sosyal yardım servisinde ‘psikolog, sosyal çalışmacı, sosyolog ve çocuk gelişimi uzmanı varsa psikiyatr ve pedagog’ gibi uzmanların çalıştığı görülmektedir (Işık & Demir, 2012: 14; www.cte.adalet.gov.tr, 2018; http://kocaelif1.adalet.gov.tr, 2018). Söz konusu güncel hizmet alan aktörlerine bakıldığında ‘manevi danışman’ın bu hizmet zincirinde yer almadığı görülmektedir.

+Öneri-[vi]: En kısa zamanda bitirilecek olan ‘manevi danışman’ meslek tanımı çalışmalarının ardından konuyla ilgili yapılacak olan kurumlar arası resmi yazışmalar kapsamında yukarıda yer verilen cezaevlerindeki psiko-sosyal servis ekibine, söz konusu adalet hizmetlerinin uluslararası standartlara ulaştırılabilmesi için suçlulara mdr hizmetlerini verecek olan ‘manevi danışman’ meslek uzmanı da eklenmelidir (şematik gösterim için ayrıca bkz. Şekil-7).

Şekil-7:

Türk adalet hizmetleri sistemindeki psiko-sosyal hizmet ekibi
-(önerilen)-



+Sınırlılık-[vii]: Psikolojik şiddetin / mobbing önlenmesine yönelik kurumsal düzenlemelerin yoksunluğu: Dünyadaki uygulama örneklerinden hareketle Adalet Bakanlığı'na bağlı cezaevlerinde çalışacak olan manevi danışmanların, özelde psiko-sosyal yardım servis uzmanları (psikolog, sosyal çalışmacı, sosyolog, psikiyatr, pedagog), genelde ise adalet hizmetleri ana kademe ve yardımcı personeli tarafından zaman zaman psikolojik şiddetle karşılaşma riskleri ortaya çıkabilmektedir. Hizmet türünün yeni olması sebebiyle bu durum, kısa süreçte başarılacak bir konu olmayıp kurumsal kültürde oluşan ana akım paradigmalara pozitif değişimine bağlı zamana yayılarak çözülebilecek bir konudur.

Öneri-[viii]: Adalet bakanlığı ile konuya ilişkin kurumlar arası koordinasyon canlı tutulmalıdır. Bu psikolojik şiddeti önleme pratiklerinin yönetimi ve gerekli önlemlerin alınması birinci derecede Adalet Bakanlığı tarafından gerçekleştirilmelidir. Bu bağlamda Adalet Bakanlığı tarafından, daha önceden var olan psiko-sosyal hizmet personeline, adalet hizmetleri sistemine eklenecek olan yeni bir hizmet birimi olarak manevi danışmanlık ve rehberlik ile ilgili “farkındalık” seminerleri verilmelidir. Bu türden uygulamalar da yine olası mobbing pratiklerini minimize edip hizmetin kısa sürede kurum kültürü içinde yer almasına katkı sağlayabilir. Öte yandan Bakanlık, bu alanda çalışacak Diyanet personelinin kadro durumunun teknik özelliklerini, en düşük ‘uzman’ düzeyinde tutmalıdır. Yine buna paralel olarak

cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik merkezlerinin kurumsal temsil gücünü arttırmaya dönük fiziksel şartlar mutlaka iyileştirilmelidir. Örneğin; mutlaka cezaevlerindeki her mdr merkezinin kendine ait bir çalışma ofisi bulunmalıdır. Yapılacak olan kadro düzenlemesine bağlı olarak manevi danışmanın özlük hakları, cezaevlerinde çalışan psiko-sosyal yardım servis çalışanlarından kesinlikle daha aşağıda olmamalıdır.

+Sınırlılık-[viii]: Kurum gücünü kullanarak mdr hizmetinin algı yönetimi yetersizliği: Türkiye’de literatüre ve pratik uygulamaya yeni giren bu mdr konsepti saha hizmetinin, Türk kamuoyuna Başkanlık tarafından tanıtımı konusunda bir eylem planının olmayışı, alanın algılanması bağlamında zaman zaman konjektürel bazı riskler ortaya çıkarabilir.

+Öneri-[viii]: Kamuoyu oluşturmak ve farkındalığın artırılmasını sağlamak amacıyla bir eylem planı hazırlanmalıdır. Ayrıca cezaevlerinde verilen manevi danışmanlık hizmetlerini suçlulara tanıtmak amacıyla el broşürleri basılmalı ve suçlunun cezaevine giriş işlemleri sırasında suçlu ve yakınına bu broşürler verilmelidir.

+Sınırlılık-[ix]: Manevi danışmanlık ve rehberlik alan uzmanı personeli olarak ‘manevi danışman’ın psikolojik rehabilitasyonu konusundaki eksiklikler: Cezaevi ortamında çalışan manevi danışmanın, mdr hizmeti üreten bir aktör olarak ‘bireysel iyi olma, yaşam memnuniyeti, motivasyon düzeyi’ gibi bileşenlerden oluşan toplam ruh sağlığı kalitesinin kontrol altında tutulması ve belirli periyotlarda psikolojik sağaltımın yapılmasının gerekliliği literatürde bilinen bir durumdur. Dolayısıyla zaman içerisinde ‘mesleki tükenmişlik/occupational burnout’ olgusuyla (Lovell & Brown, 2017: 713-728) karşı karşıya gelebilecek olan bu personel için konuyu çözecek bir yol haritası henüz yoktur.

Öneri-[ix]: Başkanlık, cezaevlerinde çalışacak manevi danışmanlar için belirli periyotlarla ‘umre ve hac’ ziyaretleri gibi kurum içi görevlendirmeyi önceleyen rehabilitasyon amaçlı pozitif ayrımcılığı temel alan kutsal toprak deneyimi sağlamalıdır. Ayrıca alan uzmanlığı eğitiminin bir parçası olarak manevi danışmanın kendi kendine psikolojik rahatlama sağlayabilme yeterliliği kazandırılmasına dönük –mesleki yeterlilikten ayrı olarak- kişisel gelişim eğitimleri verilmelidir (bu konuda DİB personeline yönelik geliştirilen uygulamalı bir model örneği için bkz. Koç, 2013: 149-183).

f. ‘Cezaevlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik’ Üzerine Bir Eğitim Programı Önerisi: “Koç – Cezaevlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Sertifika Programı - [KOC-MDR]”

Diyanet İşleri Başkanlığı’nın cezaevlerinde çalışan personelinin hizmet verebilmesi için öncelikli olarak gerek duyduğu bilgi ve beceriler, vaizlik tecrübesi ve aldığı din bilimleri alanlarındaki eğitimleridir. Adı geçen hizmetin tarihçesine bakıldığında, söz konusu personel bu bilgilerle suçluların sorun ve problemlerini dinlemenin yanında şimdiye kadar (2018) ana akım ‘din pedagojisi’ yaklaşımını esas alarak onların kişisel gelişimine katkı sunmaya çalışmıştır. Daha iyi bir hedefe ulaşabilmek için personeller hizmet içi eğitim seminerleriyle desteklenmektedir. Cezaevlerinde verilen din hizmetlerinde görev alan personel için hizmet içi seminerler, 1982-2001 yılları arasında hiç yapılmamıştır. 2001 sonrası düzenlenen seminerlerde teorik bilgilerin yanı sıra Türkiye’de cezaevi gerçekliğinin sayısal, niteliksel ve tarihsel boyutlarına dair bilgilendirme yapılarak bütünsel bir bakış verilmeye çalışılmıştır. Buna ek olarak personellerin dikkat etmesi gerekenler ve öneriler de personel eğitiminin bir parçasıdır (DİB Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2017: 69’dan akt. Baygeldi, 2018: 23).

Alanla ilgili DİB personeli, gerek din bilimi uzmanlığı, gerekse de hizmet içi eğitim seminerleriyle sentezledikleri birikimlerini Kur’an-ı Kerim ve din dersi, koğu ziyareti, bireysel görüşmeler, dini ve millî gün ve gecelerde düzenlenen programlar, bilgi yarışmaları organizasyonları ve konferanslarda suçluları

rehabilite etme amacıyla ortaya koymaktadırlar. Ayrıca DİB, her yıl ihtiyaç duyulan yeni personel alımı veya materyal eksikliğiyle yakından ilgilenmektedir. Örneğin; ‘Cezaevlerinde Sıkça Sorulan Sorular’ kitabı, 2014 yılında basılmıştır. Yine Ankara’da 2014 yılında kadın cezaevleri için 76 bayan personel görevlendirmesi yapılmıştır (DİB Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2015: 120’den akt. Baygeldi, 2018: 23).

Türkiye’de 2015 yılı istatistik verilerine göre yaklaşık olarak 170 bin tutuklu bulunmaktadır. Hükümlülerin çoğunun genç nüfus olduğu kayıtlara geçmiştir. Ayrıca birçoğunun daha önceden hiçbir dinsel değerle tanışmadığı belirtilmiştir. DİB personeli, suçluların cezaevinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetiyle kaliteli vakit geçirmesini sağlamaya, ‘vicdan, ölüm ötesi sorumluluk, kul ve kamu hakkı ile tövbe etme’ gibi konularda bilinç kazandırmaya çalışmaktadır. Bu amaçla ‘ders, konser, Kur’an ziyafeti, özel gün ve gecelere dair program, seminer, sohbet, yarışma, ziyaret ve konferanslar’ yapılmaktadır (DİB Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2016: 75’den akt. Baygeldi, 2018: 23). Böylece cezaevinde bulunan suçluların topluma kazandırılması beklenmiştir. Ayrıca bu ve benzeri etkinlikler sayesinde cezaevlerinin doğası gereği izole olmuş ve potansiyel suçu tekrar işleyecek bir mekân olma olasılığı düşürülebilir. Söz konusu dini ve manevi etkinliklere katılmış, motive olmuş, rehabilite ve ıslah edilmiş suçlular, cezaevi sonrasında toplumsal rol ve kanunlara duyarlı vatandaşlar olabilirler (Baygeldi, 2018: 22-23). Ancak bu hedefe ulaşabilmek için cezaevlerinde verilen din hizmetlerinin din eğitimi önceleyen ‘din pedagojisi’ eksenli yapısından rehabilitasyonu önceleyen ‘din psikolojisi’ eksenli bir yapıya geçişin gerekli olduğu bilinmelidir.

Makalenin bu bölümünde ise Diyanet İşleri Başkanlığı’nın cezaevlerindeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde çalışacak personelin mdr formasyonunu güçlendirmek amacıyla alan eğitimi için bir sertifika programı önerilmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada, alana duyulan hizmet ihtiyacına göre yapılacak yeni hukuksal ve kurumsal düzenlemelerle ortaya çıkacak istihdam koşullarına ve alanlarına bağlı olarak ilahiyat fakültesi lisans mezunlarının üniversitelere bağlı araştırma ve uygulama merkezlerinden alabilecekleri sertifikalı eğitimlerde kullanılması amacıyla paket bir sertifika eğitim programı önerilmektedir. 2010-2015 yılları arasında toplamda 5 (beş) yıllık sistematik bir çalışmanın ürünü olarak cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri özelinde din psikoloğu Koç (2015) tarafından geliştirilen bu uygulamalı sertifika programının, alan dışı ve içinde üretilen ve geliştirilecek diğer benzer program ve yaklaşımlardan ayırt edilebilmesi için araştırmacının kendi soyadıyla nitelendirilerek aynı zamanda literatüre sokulması da hedeflenmiştir.

f.a. Metodolojik ve Psiko-Pedagojik Temelli Teorik Arka Planı

Din psikoloğu Koç (2015) tarafından geliştirilen “Cezaevlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Sertifika Programı-[KOC-MDR]” isimli bu eğitim programı önerisi, aynı pedagojik ve psikometrik altyapı içeriğine sahip olduğu için -“Hastanelerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Sertifika Programı-[KOH-MDR]” isimli bir diğer sertifika eğitim programı (Koç, 2016: 321-371) önerisiyle birlikte- aşağıdaki metodolojik ve teorik aşamalardan geçerek hazırlanmıştır:

I. Aşama: Literatür taraması: Programın oluşturulmasında metodolojik olarak ilk aşamada ‘literatür taraması’ yapılmıştır. Konuyla ilgili -ulaşılabilirdiği kadarıyla- yerli ve yabancı literatür taranarak, özellikle Batı’daki ilgili web sitelerindeki manevi danışmanlık ve rehberlik eğitimi veren kuruluşların eğitim programları ve arka planı analiz edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla eğitim programının oluşturulmasında, metodolojik olarak uzun yıllardan bu yana bu alanda sertifika eğitimi veren “Clinical Pastoral Education (CPE) certification program; Association for Professional Chaplains (APC)” gibi kuruluşlarının

yaklaşımlarından da yararlanılarak ana taslak ortaya konulmuştur (<https://www.acpe.edu>; <https://www.pastoralcounseling.org/career/prison-chaplain>, 2015).

II. Aşama: Felsefi arka planı: Psiko-pedagojik olarak temelde bir davranış kazandırma mühendisliği olan eğitim; ekonomik, politik, toplumsal sistemlerin bir alt sistemi konumundadır. Bu alt sistemin görevini etkinlikle yapabilmesi, bağlı olduğu üst sistemlerin felsefelerini dikkate almasına bağlıdır. Eğitim programlarının amaçlarını belirlerken dikkate alınan birey, toplum ve konu alanı varsayımları daha çok felsefi niteliktedir. Bunun nedeni toplumun yetiştirmek istediği bireyde bulunması gereken özellikleri kazandırmak için eğitimi merkeze almasıdır. Bu bağlamda da bazı eğitim felsefesi akımlarından yararlanarak programların tasarlanması, geliştirilmesi ve uygulamaya konulması gerekmektedir. Dolayısıyla modüler öğretim, bir program geliştirme yaklaşımı olarak ele alındığında, bazı felsefe akımlarına dayanması kaçınılmazdır. Özellikle öğrenci merkezli öğrenmeye ağırlık veren pragmatist felsefenin eğitime yansımaları olan ilerlemecilik akımının ilkelerinin, modüler öğretimde dikkate alındığını söylemek yanlış olmaz (Özkan, 2005: 117).

Modüler eğitim, katılımcıyı merkeze alarak onun ilgi, ihtiyaç ve yetenekleri doğrultusunda öğretimi yönlendirmeye çalışır. Eğitime rehberlik ve davranış mühendisliği rollerini yükleyerek, demokratik bir öğrenme ortamının oluşmasına yardım eder. Böyle bir öğrenme ortamında katılımcı kendi öğrenme hızına göre ilerleyerek tam ya da etkili olarak öğrenebilmektedir. Katılımcı eğitim süreci boyunca değerlendirilmekte, değerlendirme sürekli ve gerçek ortamından seçilmiş olgular ya da problemlerin çözümüyle yapılmaktadır (Özkan, 2005: 118). Burada verilen bu psiko-pedagojik temelli teorik arka plan, önerilen bu programın felsefi temellerinin oluşturulmasında aktif biçimde kullanılmıştır.

III. Aşama: Modüler sisteme göre basamaklandırma çalışması: Modern eğitim sistemlerinde giderek popüler bir konuma yükselen modüler sistem, katılımcı/öğrenci merkezli olup bireyselleştirilmiş bir öğrenme ve öğretme yaklaşımıdır. Belirli içerikteki modüllerden oluşan eğitim programlarında modüllerin bölümleri, belirli bir sıra takip eder. Programın kendi iç bütünlüğü kapsamında her modül, özel veya temel alan yeterliliğine yönelik bilgi ve beceriler kazandırmayı amaçlar. Öte yandan meslek değiştirmek ya da düzey yükseltmek isteyenler ile ilgi ve isteğine göre beceri kazanmak isteyen katılımcılara önemli fırsatlar sunar.

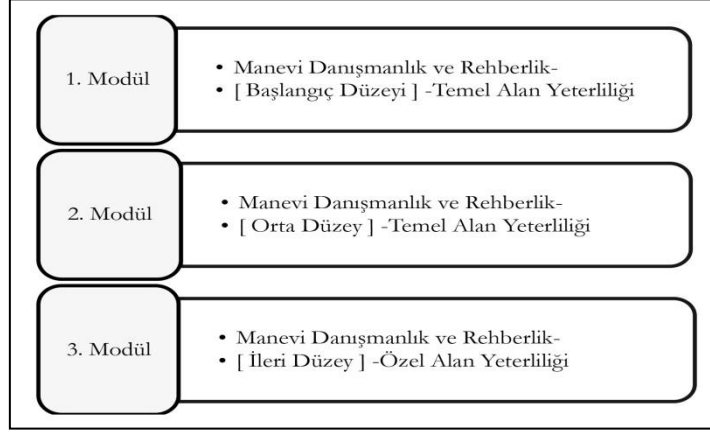
Ayrıca modüler sistemde; (a) eğitim ortamında bulunan bilgi kaynaklarıyla sınırlı kalınmaz ve gerçek yaşama ilişkin güncel ve yoğun bilgi akışı sağlanır; (b) bireysel öğretime olanak sağlar; (c) katılımcının öğrenme ortamı dışında konu ile ilgili bireysel olarak sahip olduğu deneyim ve bilgileri eğitim ortamına da taşıyabilmesini kolaylaştırır; (d) katılımcılar, eğitim programına farklı zamanlarda girip çıkabilir; (e) farklı programlar arasında geçiş yapma olanağı vardır; (f) bir mesleğin bir kısmını teşkil eden bilgi, beceri, tutum ve davranışlar bütünü olarak fonksiyonelleşebilir.

Koç (2015) tarafından cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik sertifika programının modülleri geliştirilirken her modüldeki eğitsel işlemler; birbiriyle ilişkili, birbirini takip eden ve birbirinin ön koşulu olacak ve her bir modülün sonunda yeterlilik kazandıracak şekilde gruplandırılarak düzenlenmiştir. Cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri için 3 (üç) modülü içeren sertifikalı bir eğitim programı tasarlanmıştır. Bu yaklaşıma göre '1. Modül: Manevi Danışmanlık ve Rehberlik-[Başlangıç Düzey]- Temel Alan Yeterliliği; 2. Modül: Manevi Danışmanlık ve Rehberlik-[Orta Düzey]- Temel Alan Yeterliliği; 3. Modül: Manevi Danışmanlık ve Rehberlik-[İleri Düzey]- Özel Alan Yeterliliği' şeklinde üç farklı düzeyde üç temel modüle sahip olan bu program, katılımcıların öncelikle 'manevi danışmanlık ve rehberlik' temel alan yeterliliklerini ve daha sonra da son aşama olarak 'cezaevlerindeki manevi danışmanlık ve rehberlik' ile ilgili özel alan yeterlilik düzeylerini yükseltmeyi

amaçlamaktadır. Modüler sisteme dayalı olarak geliştirilen toplamda 450 saatlik bu eğitim programı, aynı zamanda katılımcıların manevi danışmanlık ve rehberlik alanındaki yeterlilik düzeylerine de vurgu yapmaktadır (şematik gösterim için ayrıca bkz. Şekil-8).

Şekil-8:

Cezaevlerinde MDR için sertifika programı aşamaları



IV. Aşama: Amaç ve hedef belirleme: Sertifika ve diploma programlarını genelde farklı bir alanda yeteneklerini geliştirmek veya yeni bir alanda kariyer yapmak isteyenler tercih etmektedir. Dolayısıyla geliştirilen bu sertifika programı, kendi meslekleriyle ilgili ek eğitim isteyen profesyonellerden yeni mezun üniversite öğrencilerine kadar pek çok katılımcı için ideal bir eğitim tasarımına sahiptir. İçerik olarak teorik kazanımın yanı sıra pratiğe ve uygulamaya yönelik olarak düzenlenen bu sertifika programı, katılımcıyı iş hayatında kullanabileceği güncel ve değerli bilgilerle donatmayı amaçlamaktadır.

Öte yandan bu alanda uygulanmak üzere geliştirilen bu sertifika programı, modüler eğitim sistemine göre düzenlenmiştir. Çünkü modüler programlama kendi içinde bir bütün olan parçaların birleşmesiyle daha büyük bir bütünün meydana geldiği bir yaklaşımı temel almaktadır. Buna göre bu sertifika programının psiko-pedagojik özellikleri şu şekilde sıralanabilir: (a) Katılımcının ulaşacağı öğrenme hedeflerini davranışsal olarak gösterir; (b) hedeflere ulaşabilmek amacıyla gerekli ana ve ara etkinlikler içerir; (c) ölçme-değerlendirme mekanizmasıyla hedeflere ne derece ulaşıldığını kontrol etme olanağı verir; (d) kendi içinde bütünlüğü olan bir eğitim programıdır (ayrıca krş. Alkan, 1989: 15–16; Özkan, 2005: 119).

f.b. Kronolojik Gelişimsel Arka Planı

I. Aşama: 2014 yılının ilk çeyreğinde birinci taslak çalışması yapılırken, bu eğitim programının öncelikle manevi danışmanlık ve rehberlik alanına ilişkin genel bir formasyon kazandırması amaçlanmıştır. Daha sonra aynı yılın son çeyreğinde, sözü edilen bu taslak çalışmaya temel alan yeterliliğinin yanında kurumsal yaklaşımı esas alan cezaevi temasını da içeren özel alan yeterliliği de eklenmiştir.

II. Aşama: 2016 yılının ortalarından itibaren söz konusu eğitim programı önerisi üzerinde teorik ve literal çalışmalar derinleştirilmiştir. Bu bağlamda ilk aşamadaki sözü edilen bu yaklaşım detaylandırılarak bu aşamada, aynı zamanda temel ve özel alan gelişimsel düzeylerini de temel alan 3 modüllü bir sertifikasyon düzeyine yükseltilmiştir. İsimlendirme çalışmalarının da yapıldığı bu aşamada, “Cezaevlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Sertifika Programı-[KOC-MDR]” ismiyle ve

kısaltmasıyla yeniden tema ve konu içerikleri de düzenlenerek uygulamalı bir sertifika eğitim programı formatına sokulmuştur.

III. Aşama: 2018 yılından sonra kuramsal olarak Türk bilim literatüründe, uygulamalı olarak ise diyanet-din hizmetlerinde yerini alması beklenen bu eğitim programına ilişkin yapılacak olan bilimsel eleştiriler ile Diyanet İşleri Başkanlığı veya üniversitelere bağlı araştırma merkezleri tarafından uygulamaya konulması durumunda ortaya çıkabilecek teorik ve pratik değerlendirmeler çerçevesinde ileri tarihlerde üzerinde –gerekli görülmesi durumunda- bazı düzenlemeler yapılması öngörülmektedir.

f.c. Eğitsel Konuların Modül Tabanlı Tema Analizleri

Modüler programlama sistemlerinde alan yeterliliğine uygun öğretim materyallerinin geliştirilmesi son derece önemlidir. Genelde bireysel öğrenmeye yönelik olan öğrenme modüllerinin her biri belirli beceri ve/veya bilgiyi kapsar ve ‘(i) giriş, (ii) davranışsal amaçlar, (iii) gerekli-araç-gereç, donanım, (iv) açıklamalar, şekiller, öğrenim etkinlikleri, (v) amaçların gerçekleştirilme düzeyini ölçmeye yardımcı olacak ölçme araçları ve (vi) değerlendirme’ gibi bölümlerden oluşur.

Bir modülde hedeflenen sonuçlara ulaşabilmek için bu adı geçen bölümlerde eksiklik olursa ortaya konulan materyalin modüler eğitimin özelliklerine göre hazırlanmış olduğunu söylemek zordur. Dolayısıyla modüler eğitimin nitelikleri şu şekilde özetlenebilir: (a) Modüler eğitim bireyin ilgi, istek ve yeteneklerini dikkate alır; (b) eğitim uygulamalarına farklı bir anlayış kazandırır; (c) modüler öğretim, hizmet öncesi ve hizmet içi eğitim programlarında uygulanabilir; (d) farklı zaman ve değişik durumlarda yapılan öğrenimi bir derece ya da diplomayla değerlendirmede etkin bir şekilde kullanılabilir. Ayrıca modüler sistemler, özellikle meslek uzmanlaşması süreçlerinde ‘iş gücü eğitimini hızlandırma, iş başında eğitim ve kendi kendine eğitim imkânı verme, sistemi yaygınlaştırma, iş-istihdam arası ilişkileri güçlendirme, kalite ve standart yükseltme gibi’ etkin işlevlere de sahiptirler (Alkan, 1989: 16-17; Alkan & Teker, 1992: 49; Özkan, 2005: 120-121).

Profesyonel çalışma hayatında ortaya çıkan alan yeterliliği sorununu aşabilmenin en kolay ve pratik yollarından biri de, -yukarıda vurgulandığı gibi- temel alan ve/veya özel alan yeterliliğine ilişkin sertifika programı eğitimleri vermektir. İşte böyle bir ihtiyacı karşılamayı amaçlayan ‘Koç–Cezaevlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Sertifika Programı-[KOC-MDR]’ kapsamındaki eğitim modüllerini içeren ‘hedef/amaç’ merkezli eğitsel konuların modül tabanlı tema analiz içerikleri şöyledir:

Tema: a - [1. Modül] Manevi Danışmanlık ve Rehberlik-

[Başlangıç Düzeyi]- Temel Alan Yeterliliği = 25 Konu

Hedefler:

(a) Katılımcılara, manevi danışmanlık ve rehberlik alanının teknik terimlerini açıklayabilecek yeterliliği kazandırmak.

(b) Katılımcılara, alandaki temel yaklaşımları ve teorileri kavrayabilecek yeterliliği kazandırmak.

(c) Katılımcılara, alanın diğer yakın alanlarla karşılıklı ilişkilerini ve sınırlarını belirleyebilecek yeterliliği kazandırmak.

Tema: b - [2. Modül] Manevi Danışmanlık ve Rehberlik-

[Orta Düzey]- Temel Alan Yeterliliği= 27 Konu

Hedefler:

(a) Katılımcılara, manevi danışmanlık ve rehberlik alanının teolojik ve psikolojik alt yapısını anlayabilecek yeterliliği kazandırmak.

(b) Katılımcılara, alanın ilişkili olduğu terapötik yaklaşımları kavrayabilecek yeterliliği kazandırmak.

(c) Katılımcılara, alanın alt uygulama alanlarının yatay ve dikey biçimde içerik ve sınırlarını belirleyebilecek yeterliliği kazandırmak.

Tema: c - [3. Modül] Manevi Danışmanlık ve Rehberlik-

[İleri Düzey] -Özel Alan Yeterliliği= 25 Konu

Hedefler:

(a) Katılımcılara, cezaevlerinde yürütülen manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin teorik alt yapısını açıklayabilecek yeterliliği kazandırmak.

(b) Katılımcılara, cezaevinin kurumsal hizmet anlayışını kavrayabilecek yeterliliği kazandırmak.

(c) Katılımcılara, suçluların manevi anlamda daha etkili düşünme, davranma ve hissetmeyi öğrenmelerine yardımcı olma ve cezaevi ortamında ortaya çıkan durumsal baskılara karşı suçlulara manevi destek verebilecek yeterliliği kazandırmak.

(iv) Katılımcılara, cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri hakkında teorik bilgi ediniminin yanı sıra pratik becerileri elde edecek yeterliliği kazandırmak.

Genel amaç: Bu sertifika programıyla cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin teorik ve uygulamalı biçimde modüler sisteme dayalı olarak katılımcılara aktarılması ve söz konusu hizmet alanında çalışacak nitelikli ve donanımlı manevi danışmanların yetiştirilmesi amaçlanmaktadır.

Bu KOC-MDR sertifika programını alacak katılımcıların temel ve özel alan yeterliliği kazanımları bağlamındaki ‘hedefler’ doğrultusunda eğitsel konuların modül tabanlı tema içeriklerinin oluşturulmasında, bir sertifika eğitim modeli olarak literatürde yer alan “modüler sistem” yaklaşımlarından yararlanılmıştır (bkz. Yutsvichene, 1989; De Bruijn, 1995: 83-100).

SONUÇ

Suçlular, yaşadıkları süreç bakımından yoğun bir duygusal değişim yaşamaktadırlar. Şöyle ki cezaevi ortamı güvensizlik, ümitsizlik, yardımsız kalma, utanma, aşağılık hissi gibi olumsuz psikolojik etkilere oldukça açık bir yapıya sahiptir. Bu etkilerin yanı sıra özellikle uzun süreli tutukluluk sonrasında dışarı çıktığında ekstra problemlerle de karşılaşabilmektedir. Bunlardan birincisi, sağlam bir aile desteğinin bulunmaması, kopan aile ve akraba bağlarının yeniden tamir edilememesidir. İkincisi, korku ve kaygının bir sonucu olarak toplumun cezaevinden çıkanlara negatif bakış açısı sergileyerek dışlayıcı bir tutum içerisine girmesi sonucunda başta yakın çevre olmak üzere topluma adapte olamama endişesidir. Üçüncüsü ise ev ve iş bulma sorunu ile yaşamı devam ettirmek için ekonomik yeterliliğe sahip olamamaktır. Gerek cinsiyet gerekse yaş grupları dikkate alındığında, sözü edilen bu yaşamsal problemlerin daha çeşitli ve yoğun olduğu görülmektedir. Dolayısıyla suçu ve yeniden suç işlemeyi azaltma ve önleme çalışmalarında suçlu, mağdur ve bunların aileleriyle tüm topluma gereken desteğin verilmesi gerekmektedir.

Cezaevlerindeki rehabilitasyon çalışmalarında hedeflenen başarıya ulaşabilmek için holistik bir yaklaşım sergilenmeli ve desteğin merkezine de hedef kitlenin iç dünyasına etki ederek duygu-düşünce ve davranış değişikliğini hedefleyen manevi danışmanlık ve rehberlik konulmalıdır. Çünkü Krumboltz’un da

söylediği gibi “hiçbir rehabilitasyon süreci, dinin manevi desteği olmaksızın başarılı olamaz” (Sundt ve ark., 1998: 63’den akt. Işık, 2016: 216). Ancak bu sebeple suçlu, varlığını anlamlandırıp ahlaki açıdan iyi bir birey olma noktasında sağlam ve güçlü bir vicdana sahip olabilir. Aksi halde manevi yapıyı güçlü kılan aşkın varlıkla kurulan dikey ilişkiden koparılan ve sadece maddi yönü dikkate alınan bir suçlu birey profili, cezaevi çıkışında tekrardan yanlış yapacak arzularının esiri olabilir. Dolayısıyla suçlunun cezaevinde bulunduğu süreçte kurum şartlarına adaptasyonu, rehabilitasyonu ve dışarı çıkış sonrasında topluma yeniden katılımıyla ilgili çalışmalarda aşkın varlıkla bağ kurmasına ve/veya kurulan bağın güçlendirilmesine yardımcı olan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri son derece önemli bir yere sahiptir (Işık, 2016: 215-216).

Alan uzmanlığının derinleştirilmesi ve yaygınlaştırılması amacıyla dünyada olduğu gibi Türkiye’de de gerek özel eğitim kurumlarında gerekse üniversitelere bağlı araştırma ve uygulama merkezlerinde sertifika programlarının giderek yaygınlaştırıldığı görülmektedir. Şu anki var olan eğitim paradigmasına göre belli bir alanda sertifika almak, o alanda bilgi sahibi olduğunu gösteren nesnel pedago-psikometrik parametrelerden biridir. Bu türden eğitim programları, belli bir konuda uzmanlaşmayı sağlayan, iş hayatı açısından -eğitim alınacak alanın özelliğine göre- yüksek lisans programlarına alternatif olarak değerlendirilmesi gereken ve/veya üniversite eğitiminden sonra ihtiyaç hissedecek bireylerin katılabileceği programlardır.

Türkiye’de 2001 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı ile Adalet Bakanlığı arasındaki işbirliği protokolüyle başlayan süreçten bugüne, ‘din psikolojisi’ yaklaşımı temel alınarak cezaevlerinde çalışacak manevi danışmanların temel ve özel alan eğitimleri yapısal bir sorun olarak ortadadır. Dolayısıyla manevi danışmanlık ve rehberlik çalışmalarındaki bilimsel yetkinlik bağlamında “reel öncelikler” yaklaşımına uygun düşecek biçimde alanda çalışacak profesyonellerin eğitimi sertifikasyon sistemine dayalı olarak zaman kaybetmeden başlatılmalıdır. Bu olgusal gerçeklikten hareketle belki daha sonraki süreçte “ideal düzeye” ulaşabilmek için kurumsal bir yetiştirme programı/politikası geliştirilebilir. Dolayısıyla cezaevlerinde çalışacak manevi danışmanlar, ilk aşamada sertifikalandırılmalıdır. Orta ve uzun vadede ise ideal düzeye yükselmek için bu türden sertifika programlarının yanı sıra alanda istihdam edilecek personelin din psikolojisi veya manevi danışmanlık tezli/tezsiz lisansüstü programlarından birini bitirmesi sağlanabilir. Bu türden bir metodolojik yolun izlenmesi, cezaevlerindeki olası mobbing pratiklerini minimize etmesi bakımından da pratik bir değere sahiptir.

Bu makalede, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın cezaevlerindeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin tarihsel gelişimi verilerek kurumda bu alandaki danışmanlık hizmetlerinin sınırlılıkları üzerinde durulmuştur. Daha sonra sözü edilen bu hizmetlerin kalitesini arttırabilmek amacıyla alanda çalışacak manevi danışmanların temel alan ve özel alan yeterliliklerini arttırmaya dönük bir sertifika programı önerilmiştir. Sözü edilen bu program, Türkiye’de cezaevlerinde uygulanacak olan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerini verecek olan manevi danışmanların yeterlilik düzeylerinin sağlanmasında ortak bir çerçeve kullanılması yönüyle de önem taşımaktadır.

Bir sertifika programı olarak manevi danışmanların temel ve özel alan yeterliliklerini kazandırmayı amaçlayan “Koç-Cezaevlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Sertifika Programı-[KOC-MDR]”nın güçlü ve zayıf yönlerine ilişkin şunlar söylenebilir:

+ Güçlü yönleri:

(a) Bu eğitim programı önerisinde, İslam teolojisi, din psikolojisi, klinik psikoloji ve suç/lu psikolojisi literatüründeki teorik bilgiler ile cezaevi ortamındaki var olan deneyime dayalı kurumsal

pratikler bütünleştirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Adalet Bakanlığı ile sonuncusunu 2011 yılında yapmış olduğu protokol kapsamında ortaya konulan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerini verecek olan manevi danışmanların asgari yeterliliklerini güçlendirecek bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir.

(b) Modüler sisteme dayalı olarak geliştirilen bu eğitim programındaki 1. ve 2. modüller, temel alan yeterliliğini kazandırmayı amaçladığı için hastane ve huzurevi gibi diğer kurumlarda hizmet verecek manevi danışmanların yeterliliklerinin kazandırılmasında da kullanılabilir bir özelliğe sahiptir.

+ Zayıf yönleri:

(a) Bu eğitim programı önerisinin daha önceden kurumsal düzeyde uygulanamamış olması bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

(b) Katılımcı geri bildirimlerinin alınıp söz konusu bu eğitim programının –pratik uygulamadan kaynaklanan aksamaların- revize edilememiş olması da bir diğer eksiklik olarak yorumlanabilir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın gerek akademik gerekse hizmet birimi olarak iç ve dış paydaşlarla birlikte alana ilişkin sürdürülebilir bir kurumsal gelişimin sağlanabilmesi için bazı teorik ve pratik gereklilikler söz konusudur. Cezaevlerindeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerindeki kurumsal sınırlılıklar bağlamında sahadaki hizmet kalitesini arttırabilmek amacıyla şu önerilerde bulunulabilir:

• Türkiye’de manevi danışmanlık ve rehberlik eğitimi tarihinin ve henüz uzmanı olmayan bu süreçte (2018), cezaevlerinde çalışacak olan manevi danışmanlar, önerilen bu sertifika programını veya ulusal standartlara uygun geliştirilecek benzer sertifika programlarını (minimum 450 saatlik) bitirerek mutlaka temel ve özel alan yeterliliklerini sağlamalıdır. Bu sertifika eğitimi, üniversitelere bağlı alana özgü kurulan araştırma merkezlerinde (örneğin Balıkesir Üniversitesi Manevi-Psikolojik Danışmanlık Uygulama ve Araştırma Merkezi) açılacak sertifika programlarından alınabilir. Dolayısıyla 450 saatin altındaki sertifika programlarına ilgi gösterilmemelidir.

• Alandaki çalışmalarda ideal düzeye erişebilmek için zamana ihtiyaç olduğu açıktır. Dolayısıyla ideal düzeydeki temel ve özel alan yeterliliğini sağlayabilmek amacıyla orta ve uzun vadede üniversitelerde ‘Manevi Danışmanlık ve Rehberlik’ alanında tezli ve/veya tezsiz yüksek lisans ve doktora programları mutlaka açılmalıdır.

• Diyanet İşleri Başkanlığı, özel hizmet alanı bağlamında özelde “cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik” konusunda (i) rehber kitap – (hizmete özel); (ii) giriş kitabı (genel); (iii) uygulama örnekleri – (hizmete özel)’ gibi üç farklı format içerikli kitaplar yazdırabilir. Her üç kitap da tek yazarlı değil, çok yazarlı olmalıdır. Başkanlık yayınları arasından bu türden çıkacak olan kitaplar, özelde kurum kültürüne farkındalık temelinde katkı sağlayacağı gibi çağın gereklerine göre kurumsal dönüşümün sağlanması noktasında Türk kamuoyundaki Diyanet algısına da pozitif katkılar sağlayacaktır.

• Diyanet İşleri Başkanlığı'nın cezaevlerinde verdiği din hizmetleri, din pedagojisini temel alan yaygın din eğitim formatından din psikolojisini temel alan manevi danışmanlık ve rehberlik modeline geçmelidir. Söz konusu bu model değişimini izlemek ve planlamak için alan uzmanlarından oluşan akademik/bilimsel bir komisyon kurulmalıdır. Bu komisyon, cezaevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerindeki –uygulanması gereken- pilot uygulama sürecinde 3 ayda bir; uygulamanın kurumsallaşmasından sonra ise yılda 1 kez toplanıp, manevi danışmanlardan gelen geri bildirimleri değerlendirerek raporlaştırmalıdır. Söz konusu bu raporlar, hem kurumsal hafıza hem de sonraki çalışmalar için oluşturulacak yol haritasının biçimlenmesinde kullanılmalıdır. Yine bu çalışmalar

kapsamında Adalet Bakanlığı'nda manevi danışman olarak görevlendiren DİB personeli, uygulama kurumsallaşınca kadar her 6 ayda bir 15 gün hizmet içi eğitime alınmalı ve alan pratikleri kritik edilerek sahadaki uygulamaların güçlü ve zayıf yönleri tekrardan gözden geçirilmelidir.

• DİB-Merkez teşkilatında, din pedagojisi temeline dayalı cezaevi din hizmetlerinin geri-bildirimi için toplandığı data-bank gibi yeni bir yaklaşım olarak cezaevlerindeki manevi danışmanlık ve rehberlik modeline geçildiğinde, sözü edilen bu hizmetlerin haftalık veri akışının olduğu bir veri-tabanı kurulmalıdır. Oluşacak bu veri bankası, Adalet Bakanlığı ile senkronize bir bilgi paylaşımını ortaya çıkarması bakımından önemlidir. Söz konusu bu türden bir uygulama, hem süreci kısaltacaktır, hem de süreçteki hizmete ilişkin hata payını düşürecektir.

• Türkiye'deki yüksek din eğitiminde lisans düzeyinde yeni bir paradigma olarak mutlaka bölümlenme esasına dayalı bir lisans eğitimine ve dolayısıyla diploma sistemine geçilmelidir. Buna göre "(a)-Din Hizmetleri Bölümü—[DİB'e personel yetiştirme amaçlı], {şu anki aktif olarak yürürlükteki İlahiyat lisans programı revize edilerek uygulanabilir}; (b)-Din Eğitimi ve Öğretimi Bölümü—[MEB'e öğretmen yetiştirme amaçlı], {şu anda yürürlükten kaldırılan DİKAB bölümü revize edilerek uygulanabilir}; (c)-Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü—[DİB, MEB, SB, ASPB, AB, MSB gibi bakanlıklara bağlı olarak manevi sosyal hizmet konseptinde yürütülen aile ve dini rehberlik büroları, yetiştirme yurtları, hastaneler, cezaevleri, huzurevleri ve ordu gibi hizmet birimlerinde çalışacak manevi danışman yetiştirmek amaçlı] olmak üzere üç bölüme ayrılabilir. Böyle bir branşlaşmayla lisans düzeyinde verilen teoloji eğitiminin ön-lisans programı kapsamında 1. ve 2. sınıfı ortak derslerden, 3. ve 4. sınıfı ise bölüm temeline dayalı derslerden oluşturulabilir (Sözü edilen bölümlenme önerisi için ayrıntılı bilgi ve model önerisi için bkz. Koç, 2018: 347-398).

• Hukuk fakülteleri ile Adalet meslek yüksekokullarına mutlaka seçmeli 'Manevi Danışmanlık ve Rehberlik' dersi konulmalıdır.

KAYNAKÇA

- Ağılkaya-Şahin, A. Z. (2017). *Manevi bakım ve danışmanlık: Almanya örneği*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları.
- Akyüz, Ö. F. (2016). Hollanda devlet kurumlarında (cezaevi ve hastane) İslami manevi bakım hizmetleri uygulaması ve cami imamlığından farkı. [içinde] A. Ayten & M. Koç & N. Tınaz. (ed.), *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik-II*. (ss. 237-251). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Alkan, C. & Teker, N. (1992). *Programlı öğretim: Değişik teknolojiler ve Türkiye'deki uygulama*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Alkan, C. (1989). Modüler programlama ve Türkiye'de uygulaması. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 22 (1), 13-22.
- Association for Professional Chaplains (APC). <https://www.pastoralcounseling.org/career/prison-chaplain>. (erişim: Ocak 2015).
- Baygeldi, M. R. (2018). *Türkiye'de modern sorunlara dini bir çözüm olarak manevi danışmanlık uygulaması: Mevcut durum ve öneriler*. İstanbul: Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı / SETA.
- Bryan, T. (2011). HTM Wandsworth. [içinde] M. Threlfall-Holmes & M. Newitt. (ed.), *Being a chaplain*. (ss. 59-62). London: SPCK Press.

- Ceza İnfaz Kurumlarının Yönetimi ile Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Tüzük (2006). www.cte.adalet.gov.tr. (erişim: Şubat 2018).
- Ceza İnfaz Kurumu İstatistikleri. (2009-2016). <http://tuik.gov.tr>. (erişim: Eylül 2017).
- Clinebell, H. (1999). *Basic types of pastoral care & counseling: Resources for the ministry of healing and growth*. London: SCM Press.
- Clinical Pastoral Education (CPE) certification program. <https://www.acpe.edu>. (erişim: Mayıs 2015).
- Colley, D. (2011). HTM Wakefield. [çinde] M. Threlfall-Holmes & M. Newitt. (ed.), *Being a chaplain*. (ss. 63-66). London: SPCK Press.
- Çınar, F. (2016). Ceza infaz kurumlarında din eğitimi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (29), 131-149.
- De Bruijn, E. (1995). Modular vocational education and training in Scotland and the Netherlands: Between specificity and coherence. *Comparative Education*, 31 (1), 83-100.
- Delap, D. (2011). HTM Low Newton. [çinde] M. Threlfall-Holmes & M. Newitt. (ed.), *Being a chaplain*. (ss. 67-70). London: SPCK Press.
- Demirtaş, B. (2018). *Cezâevlerinde manevi destek hizmetleri bilgi notu*. (Yayınlanmamış Not). Ankara: Göç ve Manevi Destek Hizmetleri Daire Başkanlığı. (erişim: Ağustos 2018).
- Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. (2015). *Din Hizmetleri Faaliyet Raporu 2014*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. (2016). *Din Hizmetleri Faaliyet Raporu 2015*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. (2017). *Din Hizmetleri Faaliyet Raporu 2016*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Furseth, I. & Aa Kühle, L. M. (2011). Prison chaplaincy from a Scandinavian perspective. *Archives de sciences sociales des religions*, 153, 123-141.
- Hughes, C. (2011). HTMs Acklington and Castington. [çinde] M. Threlfall-Holmes & M. Newitt. (ed.), *Being a chaplain*. (ss. 70-76). London: SPCK Press.
- Işık, H. & Demir, A. (2012). *Cezâ infaz kurumları din hizmetleri rehberi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Işık, H. (2009). *Cezâevlerinde din*. Kayseri: Laçın Yayınları.
- Işık, H. (2010). Ceza infaz kurumlarında din hizmetleri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / Journal of International Social Research*, 3 (12), 250-263.
- Işık, H. (2013). Ceza infaz kurumları din hizmetleri, manevi rehberlik ve Kur'an öğretiminin etkin bir yapıya kavuşturulması. [çinde] *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu-II* (30 Mart-01 Nisan 2012). (ss. 269-288). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Işık, H. (2016). Ceza infaz kurumu bağlamında manevi rehberliğin teorik temelleri: İngiltere ve Türkiye'deki uygulamaların karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesi. [çinde] A. Ayten & M. Koç & N. Tınaz. (ed.), *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik-II*. (ss. 215-236). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Jahn, S. J. (2016). Types of religious-spiritual counseling and care in German prisons. [çinde] A. Ayten & M. Koç & N. Tınaz & M. A. Doğan. (ed.), *Religious-Spiritual Counselling & Care*. (ss. 279-292). İstanbul: Center for Values Education (DEM) Press.

- Karan, C. (2013). Cezaevlerindeki din hizmetleri ve mahkûmlarla iletişim dili: Nevşehir E Tipi Kapalı Cezaevi Örneği. *Diyanet İlmî Dergi*, 49 (1), 107-122.
- Karslı, N. (2018). Kültürlerarası manevi bakım uygulamaları bağlamında Müslüman bireylere yönelik manevi bakım önerileri. [çinde] H. Onat. (ed.), *IV. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu Tam Metin Kitabı*. (ss. 109-130). Elazığ: Asos Yayınevi.
- Kesgin, B. & Erdem, M. (2018). Türkiye’de manevi destek hizmetlerinin kurumsallaşması. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8 (16), 69-92.
- Kocaeli 1 Nolu F Tipi Yüksek Güvenlikli Kapalı Ceza İnfaz Kurumu. *kocaeli1.adalet.gov.tr*. (erişim: Ağustos 2018).
- Koç, M. (2013). Modern bir imkân olarak ‘Din Hizmetlerinde Kişisel Gelişim’ yaklaşımı: Diyanet İşleri Başkanlığı personeli üzerine uygulamalı bir model önerisi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 11 (26), 149-183.
- Koç, M. (2016). Diyanet İşleri Başkanlığı’nın hastanelerdeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri (2009-2015): Sınırlılıklar ve bir eğitim programı önerisi. [çinde] A. Ayten & M. Koç & N. Tınaz. (ed.), *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik-I*. (ss. 321-371). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Koç, M. (2018). Yüksek din öğretiminde yeni bir paradigma olarak bölümlenme: 'Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü' önerisi. [çinde] Z. Şeyma Altın. (ed.), *Yüksek din eğitimi*. (ss. 347-398). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Lazzari, C. (2009). *Spiritual counseling in medicine: Theories and techniques of counseling during stressful life events, serious illnesses, and palliative care*. New York: iUniverse Press.
- Lovell, B. & Brown, R. (2017). Burnout in UK prison officers: The role of personality. *The Prison Journal*, 97 (6), 713-728.
- Mamiya, L. H. (2016). Islam in prison and the crisis of mass incarceration in the United States. [çinde] A. Ayten & M. Koç & N. Tınaz & M. A. Doğan. (ed.), *Religious-Spiritual Counselling & Care*. (ss. 259-277). İstanbul: Center for Values Education (DEM) Press.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji sözlüğü*. (çev. O. Akınhay & D. Kömürçü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Merrington, B. (2012). *Pastoral care: A Practical guide*. Great Britain: Kevin Mayhew Ltd.
- Orallı, L. E. (2006). *T.C. 1982 Anayasası*. İstanbul: Platin Yayınları.
- Özdemir, S. (2008). Cezaevlerinde verilen din eğitiminin yeterliliği üzerine bir araştırma: Isparta-Burdur Örneği. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, 23-49.
- Özdemir, Ş. (2002). Türkiye’de cezaevlerinde din eğitimi uygulamasının geçirdiği aşamalar. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2 (3), 65-78.
- Özdemir, Ş. (2012). Cezaevlerinde din eğitimi ve dini danışmanlık. [çinde] N. Altaş & M. Köylü. (ed.), *Dini danışmanlık ve din hizmetleri*. (ss. 304-339). Ankara: Gündüz Yayıncılık.
- Özkan, H. H. (2005). Öğrenme öğretme modelleri açısından modüler öğretim. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6 (2), 117-128.
- Prison Service Instruction-PSI 51/2011. *www.justice.gov.uk*. (erişim: Ocak 2018).
- Rayburn, C. A. (1993). Prison. [çinde] R. J. Wicks & R. D. Parsons & D. Capps. (ed.), *Clinical handbook of pastoral counseling-1*. (ss. 360-375). New York: Paulist Press.
- Resmi Gazete: 17 Haziran 2014 Salı. Sayı: 29033.
- Seyyar, A. (2014). *Dünyada ve Türkiye’de manevî bakım hukuku*. <http://www.manevibakim.com>. (erişim: Mart 2016).

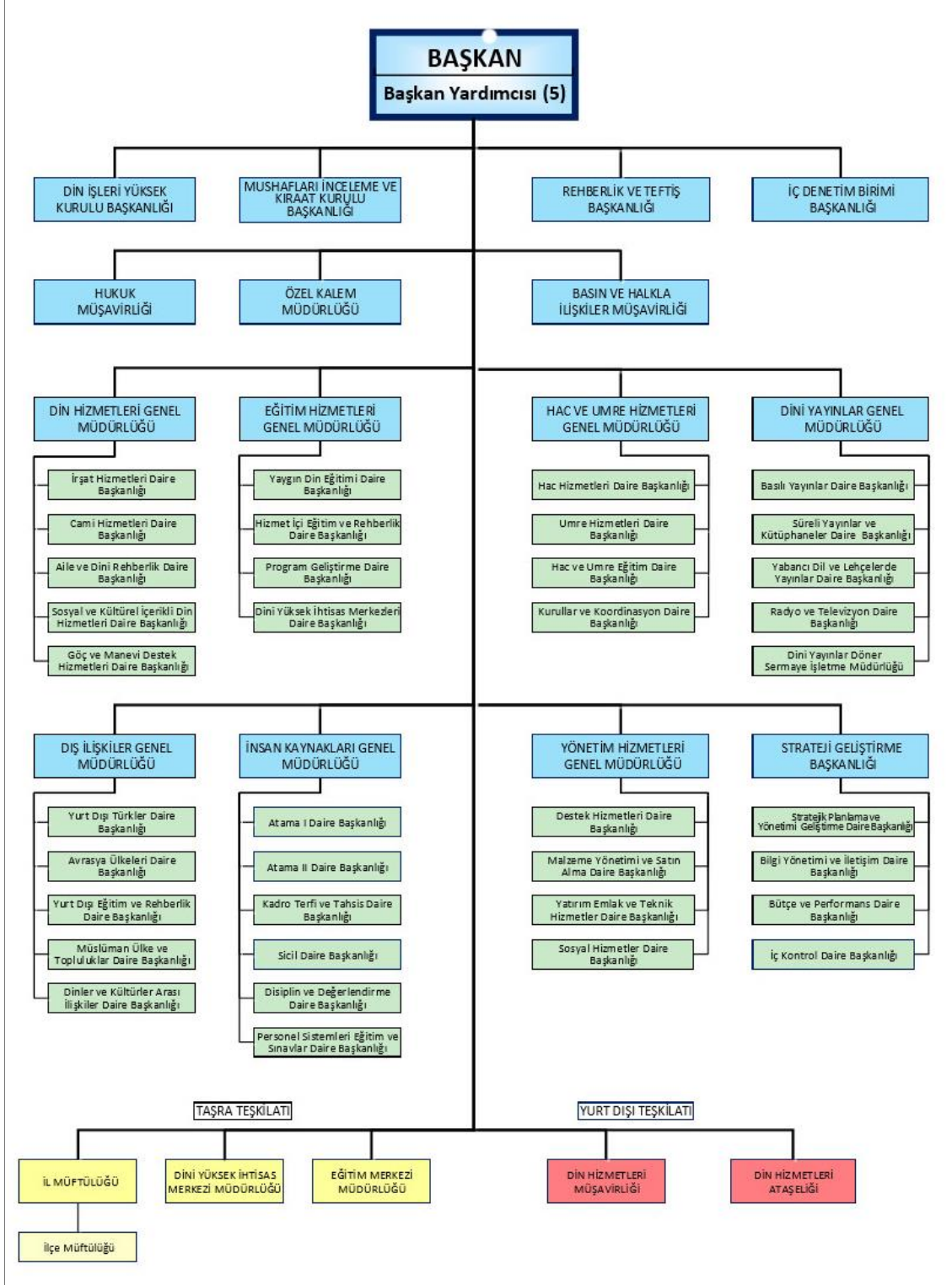
- Sundt, J. L. & Cullen, F. T. (2002). The correctional ideology of prison chaplains: A national survey. *Journal of Criminal Justice*, 30 (5), 369-385.
- Sundt, J. L. ve ark. (1998). The tenacity of the rehabilitative ideal revisited: Have attitudes toward offender treatment changed? *Criminal Justice and Behavior*, 25 (4), 426-442.
- Todd, A. & Tipton, L. (2011). *The role and contribution of a multi-faith prison chaplaincy to the contemporary prison service*. (Project Report). Cardiff: Cardiff Centre for Chaplaincy Studies.
- TÜİK verileri. <http://tuik.gov.tr>. (erişim: Haziran 2018).
- Yutsvavichene, P. A. (1989). *Theory and practice of modular training*. Kaunas: Shviesa Press.

E k l e r

Ek-1:

Diyabet İşleri Başkanlığı teşkilat şeması

(2018)



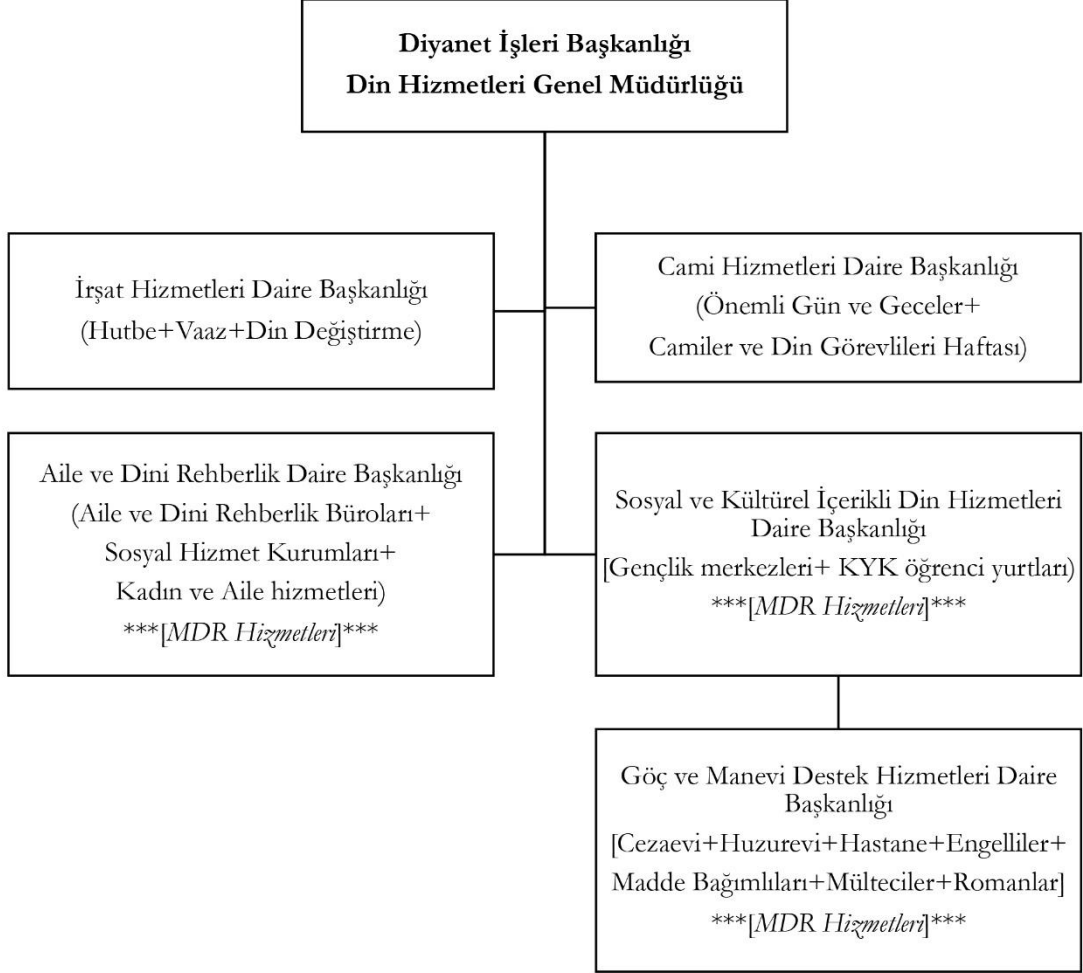
Ek-2:

Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü hizmet birimleri

(MDR hizmetlerinin yürütüldüğü müdürlük)

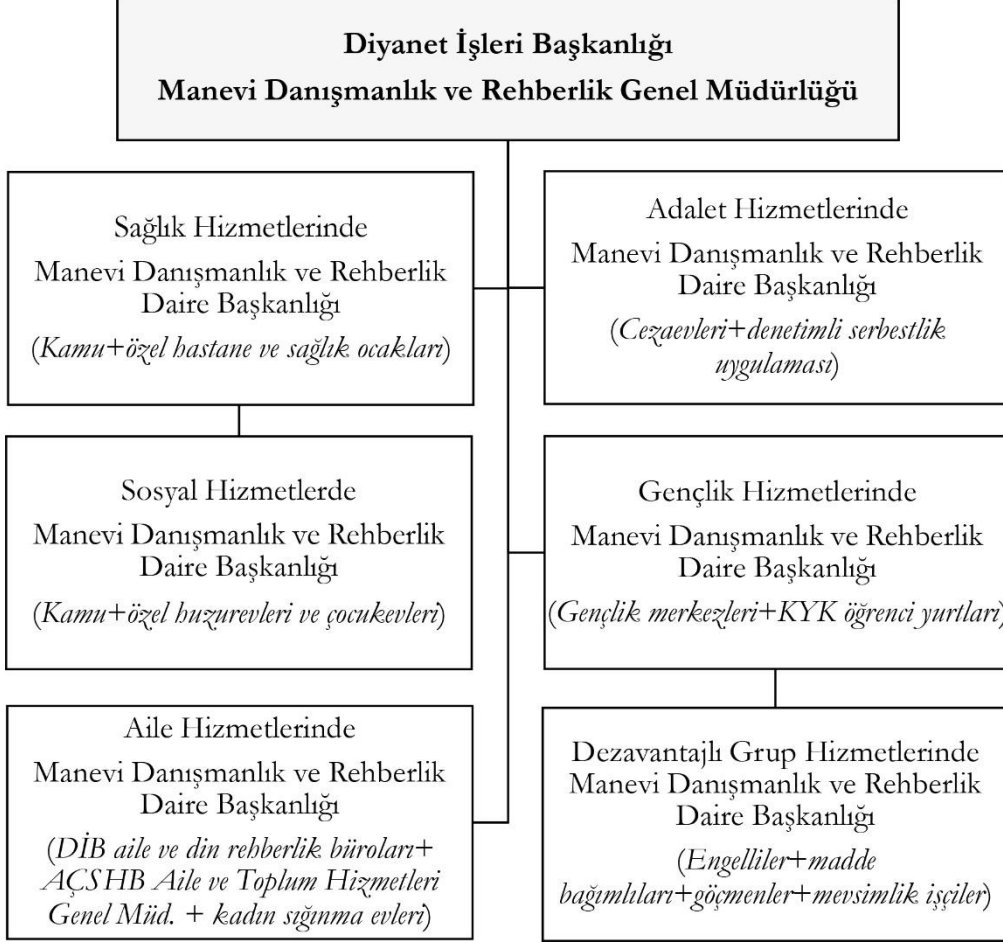
-Güncel kurumsal yapılanma-

(2018)



Ek-3:

Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Genel Müdürlüğü
(Koç tarafından önerilen kurumsal yapılanma ve hizmet birimleri)
(2018)



Ek-4:

Diyanet İşleri Başkanlığı ile Adalet Bakanlığı arasında yapılan protokoller

Protokol Metni-I (2001)

Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında

Tutuklu ve Hükümlülerin Dini ve Ahlaki Gelişmelerini Sağlamaya Yönelik

İşbirliği Protokolü

Amaç ve Kapsam

Madde 1—Bu Protokol'ün amacı, ceza infaz kurumları ve tutukevlerinde bulunan hükümlü ve tutukluların dini ve ahlaki duygularını geliştirerek, yeniden topluma kazandırılmalarını sağlamaktır.

Protokol yukarıda belirlenen amaçlar doğrultusunda, taraflar arasında yapılacak işbirliğini kapsar.

Sorumluluk

Madde 2—Bu Protokol'ün yürütülmesinde taraflar eşit derecede sorumludur. Protokol'de yer alan hükümlere işlerlik kazandırmak amacıyla; merkezde Adalet Bakanlığı Ceza ve Tevkifleri Genel Müdürlüğü ile Diyanet İşleri Başkanlığı, taşrada Cumhuriyet başsavcıları ve kurum müdürleri ile il ve ilçe müftülükleri yetkili ve sorumludurlar.

Tanımlar

Madde 3—Bu Protokol'de

Bakanlık: Adalet Bakanlığını;

Başkanlık: Diyanet İşleri Başkanlığını;

Kurum: Tutukevi, Kapalı, Açık Cezaevi ve Çocuk İslahevi gibi tüm Ceza İnfaz Kurumları ve Tutukevlerini;

Müftülük personeli: İlahiyat Fakültesi mezunu müftü, müftü yardımcısı, şube müdürü, vaiz, vaize, din hizmetleri uzmanı ve imam-hatipleri ifade eder.

Görev ve Yükümlülükler

Madde 4—Protokol hükümlerinin yürütülmesinde görev ve yükümlülükler şunlardır:

A-Adalet Bakanlığının Görev ve Yükümlülükleri:

1. Kurum içinde derslerin işlenmesine uygun bir yerin derslane haline getirilmesini sağlamak ve imkânlar ölçüsünde eğitici araç ve gereçleri temin etmek,

2. Derslerin belli bir düzen içerisinde yürütülmesi için gerekli önlemleri almak,

3. Derslerde görevlendirilecek müftülük personelinin, emniyetli ve huzurlu bir ortamda çalışmalarını için gerekli önlemleri almak,

4. Derse katılacak hükümlü ve tutukluların, suç ve öğrenim durumlarına göre gruplandırılmalarını sağlamak,

5. Kadrolu olarak kuruma atanan müftülük personeline günde 2 saat, dışardan gelen personele fiilen girdikleri ders saati kadar “ek ders” ücreti ödemek,

6. Ders ve konferans vermek ve rehberlik yapmakla görevlendirilen müftülük personelinin kurum araçlarından yararlanmalarını ve bu elemanlara kurumlarda imkânlar ölçüsünde ayrı mekânlar sağlamak,

7. Hükümlü sicil müşahede fişlerinde yer alan “din” bölümünün kurumda görevlendirilen müftülük personeli tarafından doldurulmasını sağlamak,

8. Kurumların yayın seçici kurulunda müftülük personelinin de görev alarak, kütüphanede bulunan dini kitapların gözden geçirilmesini ve bağış yoluyla kurumlara alınan dini kitapların bu görevliler tarafından incelenmesini sağlamak.

B—Diyanet İşleri Başkanlığının Görev ve Yükümlülükleri:

1. Kurumların büyüklüğü ve niteliği göz önüne alınarak, kurumlara “Dini Danışman” olarak müftülük personeli görevlendirmek,

2. Müftülük personelince, tutuklu ve hükümlülere dini ve ahlaki bilgiler vermek, bu konulardaki yanlış bilgilerini düzeltmek, dini duygu ve düşüncelerini geliştirerek, insan, aile, millet ve vatan sevgisini aşlamak,

Bunu sağlamak için kurumlarda haftada en az iki gün Din Kültürü, Ahlâk Bilgisi Dersi ve dini sohbetler ile ayda bir kez konferans vermek üzere, 'Din ve Moral Hizmetleri” görevini yürütmek,

Sosyal ve kültürel faaliyetler kapsamında, istek halinde Kur'an-ı Kerim öğretimi ve dini vecibelerin yerine getirilmesini sağlamak,

3. Ders verecek olan müftülük personelinin, ünite alt başlıklarını ayrıntılı olarak hazırlayarak, kurum idaresine iletmesini temin etmek,

4. Ders konularının seçimini, hükümlü ve tutukluların özellikleri, Adalet Bakanlığı'nın Müfredat Programı ve Milli Güvenlik Kurulu'nun tavsiye kararlarını da dikkate alarak yapmak,

5. İdareye verilecek dilekçelerle, hükümlü ve tutukluların dini konulardaki özel görüşme taleplerini karşılamak,

6. Kurumlarda görevlendirilen müftülük personelinin denetimlerinin yapılarak, düzenlenen raporlardan bir örneğini Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğüne ulaştırmak,

7. Kurumların yayın seçici kurullarında, müftülük personelinin de görev almasını, kütüphanede bulunan dini kitapların gözden geçirilmesini ve bağış yoluyla kuruma alınan dini kitapların bu görevliler tarafından incelenmesini sağlamak,

8. Başkanlık ve Diyanet Vakfı yayınları ile Adalet Bakanlığı kütüphanelerini imkânlar ölçüsünde ücretsiz olarak desteklemek.

C—Ortak Görev ve Yükümlülükler:

1. Görevlendirilen müftülük personeli günde 6 saat maaş karşılığı kurumda görev yaparlar. Cuma günleri müftülükçe belirlenen camilerde vaaz ederler.

2. Görevlendirilen müftülük personeli, çalıştıkları kurum Cumhuriyet başsavcılarının olumlu görüşü üzerine izinlerini müftülükten alırlar.

3. Ceza infaz kurumlarına atanacak olan personel, öncelikle Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenecek ortak programa uygun olarak hizmet öncesi eğitimden geçirilir ve belirli dönemlerde hizmet içi eğitime alınırlar.

4. Kurs sonunda, kursa katılan müftülük personeline belge verilir.

5. Hizmet öncesi ve hizmet içi eğitim kursuna katılan ve belge alan müftülük personeli, kurumlarda öncelikli görevlendirilirler.

Değişiklik

Madde 5—Taraflardan biri Protokol'de değişiklik önerdiği takdirde, bu önerisini yazılı olarak karşı tarafa bildirir. Protokol değişiklikleri, Adalet Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nca gerçekleştirilir.

Sona Erdirme

Madde 6—Protokol'e süre konulmamıştır. Taraflar anlaşmak suretiyle bu Protokol'ü yürürlükten kaldıracaklardır.

Yürürlük

Madde 7—2992 sayılı “Adalet Bakanlığı'nın Teşkilât ve Görevleri Hakkında Kanun Hükmünde Kararnamenin Değiştirilerek Kabulü Hakkında Kanun'un 5. ve 11. maddeleri ile 633 sayılı “Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun”a dayanılarak hazırlanan bu Protokol, 15 Mayıs 2001 tarihinde yürürlüğe girer.

Ankara, 30 Mart 2001

İhsan ERBAŞ (Adalet Bakanlığı Müsteşarı)

Mehmet Nuri YILMAZ (Diyanet İşleri Başkanı)

Protokol Metni-II (2011)

Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında

Tutuklu ve Hükümlülerin Dini ve Ahlaki Gelişimlerini Sağlamaya Yönelik Protokol

Amaç

Madde 1-Bu Protokol'ün amacı, ceza infaz kurumları ve eğitim evlerinde bulunan hükümlü ve tutuklulara din hizmetleri, ahlaki gelişim ve manevi rehberlikle ilgili faaliyetler sunmak suretiyle dinî ve ahlaki duygularını geliştirerek yeniden topluma kazandırılmaları sürecine katkı sağlamaktır.

Kapsam

Madde 2-Protokol; yukarıda belirlenen amaç doğrultusunda yapılacak işbirliğinin esas ve usullerini belirler ve Başkanlık ile Bakanlığın merkez ve taşra teşkilâtını kapsar.

Tanımlar

Madde 3-Bu Protokol'de,

Bakanlık : Adalet Bakanlığını,

Başkanlık : Diyanet İşleri Başkanlığını,

Kurum : Tutukevi, kapalı ve açık ceza infaz kurumu ile çocuk eğitimevi gibi tüm ceza infaz kurumları ve tutukevlerini ve denetimli serbestlik ve yardım merkezi şube müdürlüklerini,

Müftülük personeli:

a) Kurumlarda tam gün esaslı görevlendirilen cezaevi vaizlerini,

b) Dini yükseköğrenim görmüş müftü, müftü yardımcısı, şube müdürü, vaiz, din hizmetleri uzmanı ve imam-hatipleri,

c) (a) ve (b) maddelerde anılan kadroların herhangi birinden emekli olup da müftülükçe görevlendirilmesi uygun görülenleri,

Din hizmetleri ve ahlaki gelişim faaliyetleri: Din ve ahlak bilgisi dersini, dinî sohbetleri, ayda en az bir kez verilecek konferans etkinliğini, Kur'an-ı Kerim öğretimini ve manevi rehberlikle ilgili faaliyetler ile hükümlü ve tutukluların dinî ve ahlaki gelişimleri için yapılacak benzeri faaliyetleri ifade eder.

Sorumluluk

Madde 4-Bu Protokol'ün yürütülmesinden taraflar eşit derecede sorumludur.Protokol'de yer alan hükümlere işlerlik kazandırmak amacıyla; merkezde Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü ile Diyanet İşleri Başkanlığı, taşrada kurum müdürlükleri ile il ve ilçe müftülükleri yetkili ve sorumludur.

Görev ve Yükümlülükler

Madde 5- Protokol'ün amacına ulaşabilmesi için tarafların görev veyükümlülükleri şunlardır:

A-Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğünün Görev ve Yükümlülükleri:

1-Kurum içinde "Adalet Bakanlığına Bağlı Ceza İnfaz Kurumları ve Tutukevlerindeki Tutuklu ve Hükümlülere Verilecek Din ve Ahlâk Bilgisi Müfredatı" çerçevesinde derslerin işlenmesine uygun bir yerin derslane haline getirilmesini sağlamak ve imkânlar ölçüsünde eğitici araç ve gereçleri temin etmek,

2-Din hizmetleri, ahlaki gelişim ve manevi rehberlik faaliyetlerinin belli bir düzen içerisinde yürütülmesi için gerekli önlemleri almak,

3-Bu Protokol kapsamında görevlendirilen personele, çalışmalarını amacına uygun yürütebilmesi için çalışma odası ve sınıf temin etmek, emniyetli ve huzurlu bir ortamda çalışmalarını için gerekli tedbirleri almak,

4-Bu Protokol kapsamında görevlendirilen personelin gerekli görmesi ve talebi doğrultusunda, din hizmetleri, ahlaki gelişim ve manevi rehberlik faaliyetlerine katılacak hükümlü ve tutukluların gruplandırılmalarını sağlamak,

5-İmkânlar ölçüsünde, bu Protokol kapsamında görevlendirilen personele kurum araçlarından faydalanma imkânı vermek,

6-Kuruma yeni gelen tutuklu ve hükümlülerle bu Protokol kapsamında görevlendirilen personelin görüşmesini ve hükümlü gözlem ve sınıflandırma formlarında yer alan "din" bölümünün ilgili personel tarafından doldurulmasını sağlamak,

7-Bu Protokol kapsamında görevlendirilen personelin, kütüphanede bulunan veya kuruma gelen dini kitapları gözden geçirmesini sağlamak.

B-Diyanet İşleri Başkanlığının Görev ve Yükümlülükleri

1-Kurumların büyüklüğü, niteliği ile hükümlü ve tutuklu sayısı göz önüne alınarak kurumlara yeterli sayıda öncelikle tam gün görevli cezaevi vaizi, buna imkân olmadığı durumlarda bu Protokol'ün üçüncü maddesinin (b) ve (c) fıkralarında belirtilen personelin görevlendirilmesini sağlamak.

2-Tutuklu ve hükümlülere dini ve ahlaki bilgiler vermek, bu konulardaki yanlış bilgileri düzeltmek, dini ve ahlaki duygu ve düşüncelerini geliştirerek, insan, aile, millet ve vatan sevgisini aşlamak için; kuramlarda din hizmetleri, ahlaki gelişim ve manevi rehberlik faaliyetleri görevini yürütmek, istek halinde Kur'an-ı Kerim öğretimini yapmak, dini gün ve haftaların anlamına uygun anma/kutlama programlarını hazırlamak ve dini vecibelerini yerine getirilmesine yardımcı olmak,

3-Verilecek olan derslerin ünite alt başlıklarını ayrıntılı olarak hazırlayarak kurum idaresine iletmesini temin etmek,

4-Din hizmetleri, ahlaki gelişim ve manevi rehberlik faaliyetlerinde; konuların seçimini, hükümlü ve tutukluların özellikleri, Adalet Bakanlığına Bağlı Ceza ve Tutukevlerindeki Tutuklu ve Hükümlülere Verilecek Din ve Ahlâk Bilgisi Müfredat Programı ve Milli Güvenlik Kurulu'nun tavsiye kararlarını da dikkate alarak yapmak,

5-Hükümlü ve tutukluların idareye verecekleri dilekçeler aracılığıyla dini konulardaki özel görüşme taleplerini karşılamak,

6-Kurumlarda bu Protokol kapsamında görevlendirilen personelin, yılda en az bir kez denetimlerinin yapılarak, düzenlenen raporlardan bir örneğinin de Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğüne ulaştırılmasını sağlamak,

7-Kütüphanede bulunan dini kitapların gözden geçirilmesini ve kurumlara yeni gelen dini kitapların ilgili personel tarafından incelenmesini sağlamak,

8-Kurum kütüphanelerini, Diyanet İşleri Başkanlığı, Diyanet Vakfı yayınları başta olmak üzere, Din İşleri Yüksek Kurulunca tavsiye edilen diğer faydalı dini yayınlar ile imkânlar ölçüsünde ücretsiz olarak desteklemek ayrıca kurumların istekleri doğrultusunda ücretsiz olarak Diyanet Takvimi desteği sağlamak,

C-Ortak Görev ve Yükümlülükler

1-Ceza infaz kurumlarında bu Protokol kapsamında görevlendirilen personele Adalet Bakanlığı Ders ve Ek Ders Saatlerine İlişkin Bakanlar Kurulu Kararı kapsamında Adalet Bakanlığınca ek ders ücreti ödenir.

2-Bu Protokol kapsamında görevlendirilen cezaevi vaizleri, çalıştıkları kurum müdürlüğünün olumlu görüşü üzerine izinlerini müftülükten alırlar.

3-Bu Protokol kapsamında ceza infaz kurumlarında görevlendirilen personel, Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü ile Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenecek ortak programa uygun olarak hizmet öncesi eğitimden geçirilir ve belirli dönemlerde hizmet içi eğitime alınırlar.

4-Kurs sonunda, kursa katılan personele belge verilir. Hizmet öncesi ve hizmet içi eğitim kursuna katılan ve belge alan personel, kurumlarda öncelikli görevlendirilirler.

Değişiklikler

Madde 6-Taraflardan biri Protokol'de değişiklik önerdiği takdirde, bu önerisini yazılı olarak karşı tarafa bildirir. Protokol değişiklikleri, Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü ve Diyanet İşleri Başkanlığınca gerçekleştirilir.

Yürürlük

Madde 7-Bu Protokol imzalandığı gün yürürlüğe girer. Protokol süresizdir. Yürürlükten kaldırılmasına taraflar birlikte karar verirler.

10/02/2011

Ahmet KAHRAMAN (Adalet Bakanlığı Müsteşarı)

Mehmet GÖRMEZ (Diyanet İşleri Başkanı)

– [*İslam Hukuku*] –

İLİMLER TASNİFİ LİTERATÜRÜ DENEMESİ

Halis DEMİR

Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Ababilim Dalı
Sivas, Türkiye
Assoc. Prof., Cumhuriyet University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law
Sivas, Turkey
halisdemir@cumhuriyet.edu.tr
orcid.org/0000-0003-4185-6553

ÖZET

Bu makale İslam Dünyasında yapılmış ilimler tasnifi çalışmalarını içermektedir. İlimleri tasnif süreci tercüme faaliyetlerinin artması ve felsefenin İslam coğrafyasına girmesiyle başlatılmaktadır. Müslüman ilim adamları ilimleri çeşitli tasniflerle incelemişlerdir. Çalışmamızda ilimler tasnifi alanında 143 eser tespit edilmiştir. Bu eserlerden 22 tanesi yazma, 7 tanesi ise günümüze ulaşmamıştır. Bunlar içerisinde müstakil ilimler tasnifi kitabı veya içerinden bazıları da ilimler tasnifi bölümü içermektedir. Bazı çalışmalar ilimler tasnifiyle alakalı eserlerin değerlendirmesi mahiyetindedir. Makale konu ile ilgili diğer çalışmaları da içermektedir. Bu anlamda konuyla ilgili 8 doktora tezi, 21 yüksek lisans tezi, 35 sempozyum, bir panel, 116 makale ve çeşitli ansiklopedi maddeleri vardır. İlimler tasnifi konusu her biri kıymetli olan çalışmalara rağmen ilim adamlarının ilgisini beklemektedir. Zira üzerinde değeri değerlendirilme yapılmamış bir çok eser ve âlim halen mevcuttur.

Anahtar Kelimeler: İlim, İlim Tasnifi, İlim Tasnifi Literatürü.

ABSTRACT

Sciences Classification Literature

This article consists of the study of the classification of sciences, including the works of today, from the 8th century to the present. The process of grading the science is started with the increase of translation activities and the introduction of philosophy into the Islamic geography. Câbir b. Hayyân (d. 200/815) started with the process of science classification, the authors of the works written below. In general, philosophical and religious distinctions have been made in the sciences, and philosophers think about religious sciences in philosophy, while religious scholars consider religion as a higher order. These discussions have caused us to abandon this legacy.

Keywords: Science, Science Classification, Science Classification Literature.

GİRİŞ

İlimler tasnifi ilimleri çeşitli özellikleri göz önünde bulundurarak kategorilere ayırmaktır denebilir. Çeşitli tasniflerden bazıları; Felsefî ilimler-dinî ilimler, alet ilimleri-gaye ilimleri, dünyevî ilimler-uhrevî ilimler... şeklindedir. İlimlerin tasnifinde dikkat edilen hususlar; ilimlerin konusunu ve sınırlarını tespit etmek, ilimleri konuları itibarıyla bir diğerinden ayırmak, ilimlerin çeşitli açılardan birbirleriyle ilişkilerini

ortaya koymak ve eğitim-öğretimde ilimlerin öncelik ve sonralığı konunun bazı önemli yanlarıdır.¹ Mesela bir ilmin mevzuunu anlamak için önce ilimler tasnifinde nerde konumlandırıldığına önemi vardır.

Diğer taraftan ilim tasnifi, sahibinin yaşadığı dönem ve zihniyetinden bağımsız olmadığı gibi, sahibinin ilimler hakkında dikkat çekmek istediği gayeyi de yansıtır.² Yani ilim tasnifi yapan âlim yaptığı tasnifte ilimlerin hangi derecede ve önemde değerlendirilmesi kendisine göre uygunsa ona göre bir tasnif yapmıştır. Bazı âlimler birden çok tasnif yapmışlardır. Bu da üzerinde durulması gereken bir husustur. Zira farklı tasniflere sebep olarak her ilme farklı değer atfetme veya felsefî ve dinî bir ayrımı temel almanın mutlaka üzerinde durulması gereken çeşitli sebepleri olmalıdır. Kimi tasnifler doğrudan kitap isimlerine yansımaktadır. İlimler tasnifiyle alakalı eserlere geçmişte “ihşâu'l-ulûm”, “aksâmu'l-ulûm”, “taksîmü'l-ulûm”, “mevzûatü'l-ulûm”, “enmûzecu'l-ulûm”, “tasnîfu'l-ulûm” “miftâhu'l-ulûm”, “tertîbü'l-ulûm”, “merâtîbü'l-ulûm”, “ta'rifâtu'l-ulûm”. Yine dikkate değer bir durum olarak şu bilgiyi verelim: Osmanlı tazminat dönemi sonrasında yazılan bu eserlere “mazbutâtü'l-fünun”, “beyânü'l-ünvan” gibi isimler verilmiştir.³ Bir başka ifade ile bu isimlendirmeler aynı zamanda ilimler tasnifinin bazı kavramlarını da oluşturmaktadır. Günümüzde bu kavramlara karşılık gelen “ilimler tasnifi” kavramı kullanılmaktadır.

Genel olarak şu da ifade edilebilir: Âlimlerin ilim anlayışı, yaşadığı dönem ve bulunduğu ilmi çevre ile ilim tasnifi arasında benzerlik olabilir.⁴ Herhangi bir ilmi öğrenme sırası, öğrendiği ilmin başka ilimlerle ilişkisi, ilmin araç mı amaç mı olduğu, âlimin ihtisas sahibi olduğu ilimler gibi bazı hususların yapılan tasnifi etkilemektedir. Bu yüzden birçok âlim yaşadıkları dönemde, medreselerde öğretilen ilimleri tasnif etmişlerdir. Belki bu anlamda sadece isimlerden ve sıralamadan yola çıkılarak çeşitli ilimlerin önemi ve bu ilimlere bakış veya birer dünya tasavvuru ortaya çıkarılabilir.

İlim tasnifi yapan ilk bilgin Aristo'dur (MÖ. 322). O'nun yaptığı tasnif felsefî tasnif olarak değerlendirilmektedir. Aristo'nun tasnifi, 1. Nazarî felsefe, 2. Amelî felsefe, 3. Şiir ve estetik, şeklindedir.⁵ İslam âleminde Aristo'dan etkilenen âlimlerin tasnifi de bu gruptadır. Fakat tasnif ettikleri ilimler açısından kendi dönemlerini yansıtmaktadırlar. Yani yaptıkları tasnifte özgün unsurlar da vardır. Batı'da Aristo'yla başlayan felsefî ilimler tasnifi geleneği aydınlanmayla birlikte modern tasnif sürecine girmiştir.⁶ Batı da yapılan tasnifler hakkında ayrıntılı bilgi vermeyeceğiz.

İslam âleminde ilk ilimler tasnifinin kim tarafından yapıldığı ihtilaflıdır. Bazılarına göre Câbir b. Hayyân (ö. 815), bazılarına göre Kindî (ö. 870)'dir. Bunun sebebi *Kitâbü'l-Hudûd*'un Câbir b. Hayyân'a aidiyetinin tartışmalı olması gösterilebilir.⁷ Sistemli olarak ilk ilim tasnifi yapan ise Fârâbî (ö. 950)'dir.⁸ Brockelmann'a göre Hârizmî'nin Mefâtihu'l-ulûm adlı eseri günümüze ulaşan ilk ilimler tasnifi eseridir.⁹ Yazarın bu bilgiye nasıl ulaştığını bilmiyoruz ama Hârizmî'den önce ittifakla kabul edilen *İhsâu'l-ulûm* yazarı Fârâbî vardır. Türkiye'de ilim tasnifi çalışmalarında ele alınmayan bir malumat şudur: Ebülfez

¹ İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 113.

² Fahri Unan, “Osmanlı Medrese Uleması: İlim Anlayışı ve İlmî Verim”, *Koşumuk İlimler Jurnalı/Sosyal Bilimler Dergisi*, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, 5: 14.

³ İbrahim Ağâh Çubukçu, “İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazalinin Yeri”, *İslam Düşüncesinde Hakemda Araştırmalar* İçinde, (Ankara:1983): 130.

⁴ Unan, “Osmanlı Medrese Uleması: İlim Anlayışı ve İlmî Verim”, 14.

⁵ Süleyman Çaldak, “Taşköprülüzâde'nin Mevzûatü'l-Ulûm'undaki İlimler Tasnifi Üzerine”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Elazığ, 15/2 (2012): 117.

⁶ Tahsin Demir, *İzmirli İsmail Hakkı'ya Göre İlimler Tasnifi*, (Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2016), 41.

⁷ Ömer Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *Sosyoloji Dergisi*, 22 (2011): s. 540.

⁸ İlhan Kutluer, “İlim”, s. 113

⁹ Cengiz Kallek, “Cevâmi'u'l-ulûm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 442.

Elçibey'in yazdığı makalede Halil b. Ahmed b. Amr b. Temim el-Farahîdî (791)'nin ilk ilimler tasnifinden söz etmiş ve yaptığı tasnifi şema şeklinde vermiştir. Ancak herhangi bir eseri kaynak olarak göstermez.¹⁰ Bu bilgi doğrusu ilk ilim tasnifi eseri olarak kabul edilebilir.

İslam âleminde ilimler tasnifi yapan bazı âlimler bu konuda müstakil eser yazarken bazıları ise eserlerinin baş kısımlarında ilimler tasnifine değinmişler bazıları da eserlerinde müstakil bir bölüm olarak vermişlerdir. Müstakil eser verenler arasında *İhsân'ul-ulûm*'u ile Farabi, giriş kısımlarında değerlendirenlere *Mukaddime*'si ile İbn Haldûn (1406), müstakil bölüm açanlara da *Kenzü'l-küberâ*'sı ile Şeyhoğlu (1409) örnek olarak gösterilebilir.

İslam dünyasında yapılan ilim tasnifleri bir anlamda ilimlerin/bilimlerin İslamileştirilmesinin temelini de oluşturmaktadır.¹¹ Aristo'yla başlayan tasnif geleneği Kindî ve Fârâbî ile İslam dünyasına girmiştir. Felsefi bir gelenek olsa da dinî ilimlerin de tasnifte yer alması ve Aristo tasnifinin İslam kültürüne göre düzenlenmesi bunun örneklerinden biridir.

Divan edebiyatımızda ilimler tasnifi diyebildiğimiz şiiirler mevcuttur. Bu eserlerde şairin yaşadığı dönemde medresede okutulan eserlerin isimleri yer almaktadır. Bunların örneğini Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1780)'nin *Tertîb el-ulûm*'u, İshak b. Hasan el-Tokadî (ö. 1689)'nin *Nazm el-ulûm*'u gibi eserler oluşturmaktadır.¹² Edebiyatımızda ise böyle eserler azımsanmayacak kadar çoktur. Araştırma sırasında bulduğumuz bu türe giren eserleri ve müelliflerini de yazdık.

Çalışmamızın amacına gelince İslam âleminde ve ülkemizde ilimler tasnifi literatürü olarak bir çalışma bulunmamaktadır. Bunun eksikliğini çalışmamız ile belki Bir nebze gidermiş olacağız. Bu çalışmamızla ilimler tasnifi konusunda faydalanmasını, çalışmamızı daha da geliştirmesini ve zaman kaybını en aza indirmesini hedefledik. Belki bu çalışma sayesinde ilimler tasnifi eserleri hakkında genel bir kültür edinilebilir.

Çalışmamızda Arapça, Osmanlıca, İngilizce ve Türkçe yazılmış ilimler tasnifi alanında yapılmış çalışmaları tesbit etmeye çalıştık. Konuyla alakalı önce makaleleri taradık. Diğer bilgilere ve eserlere bu şekilde ulaşmaya çalıştık. Bulduğumuz eserleri genel künye veya çok kısa tanıtımları ile kaydettik. Bazı âlimlerin birden fazla ilimler tasnifi içeren eseri olduğu için onları alt alta listeledik. Kitapların liste haline getirilmesinde vefat tarihlerini dikkate aldık.

Hakkında bilgilere ulaşamadığımız alimleri özellikle ayrı bir şekilde sıraladık. Kitapların basılmış olup olmadıklarını ve haklarında yapılan çalışma olması sebebiyle ilgili makaleleri delil göstererek yazdık. Ayrıca açıklanması gereken yerleri dipnotlarda açıkladık. Makalenin yazımında İsnad Atıf sistemini kullanmaya çalıştık. Bu her biri bir çalışma konusunu oluşturacak zenginlikteki bir literatür bilgilerinin bir derlemesinden ibarettir. Takdir edilir ki onların bir çoğu haddi zatında müstakil çalışmalara konu olmuş; bir kısmı da ilgi ve alaka beklemektedir. İşte bizim gayemiz buna vesile olabilmektir.

Bu çalışmamızda sırasıyla ilimler tasnifiyle alakalı kitapları, tezler, sempozyumlar, paneller, ansiklopedi maddeleri ve makalelerin genel bilgileri verilecektir. Her başlık kendi içerisinde yeniden maddelendirilmiş, bir başlık şeklinde düşünülmemiştir.

¹⁰ Ebülfez Elçibey, "X.-XVII.Yüzyıllarda Yakın ve Orta Doğu'da Bilimlerin Tasnifi Tarihi", trc. Muhammet Kemalöglu, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19 (2014): 77.

¹¹ Mevlüt Uyanık, "İslamî İlim" Kavramsallaştırması, *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*, içinde, ed. Mevlüt Uyanık, (Ankara: Fecr Yay., 2012): 38.

¹² Şükran Fazlıoğlu, "Ta'lim İle İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", *Divân İlmî Araştırmalar*, 18 (2005): 115.

1. İlim Tasnifiyle Alakalı Kitaplar

1. Halil b. Ahmed b. Amr b. Temim el-Farahîdî (el-Fürhûdî)¹³ (ö. 175/791): Eseri tarafımızdan tespit edilemedi. Hakkında şu bilgi geçmektedir: “Bilimlerin sınıflandırılması konusunda ilk kez söz eden meşhur âlim, aruz ilminin kurucusu sayılan Halil b. Ahmed Farahîdî (718-791) olmuştur. O, Yunan bilginleri gibi, bilim deyince “felsefe”yi anlıyor, onu teorik ve tecrübî olmak üzere iki gruba ayırıyor.”¹⁴

2. Câbir b. Hayyân b. Abdillâh el-Kûfî (ö. 200/815), *Kitâbu'l-Hudûd*.¹⁵ Kitabın baskısı bulunmaktadır.¹⁶) İlimler tasnifi eserleri içerisinde İslam âleminde yazılan ilk müstakil eser olarak verilmekle beraber hakkında çeşitli tartışmalar mevcuttur.¹⁷

3. Yâkub b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866):Müellife ilimler tasnifi konusuyla ilgili çeşitli kitaplar nisbet edilmiş bulunmaktadır:

Kitâbu Aksâmi'l-İlmi'l-İnsî: Günümüze ulaşmamıştır.¹⁸ Bu kitap *Kitâbü Aksâmü'l-İlmi'l-İnsî* diye de geçmektedir.¹⁹

Kitab fî Mâhiyeti'l-ilm ve Aksâmihî: Günümüze ulaşmamıştır.²⁰

Kütübü Aristoteles ve mâ Yuhâtâcu ileybi fî Tahsîli'l-Felsefe:²¹ Kindî bu eserde ilimler tasnifine yer vermiştir.²²

Maiyetü'l-İlmi ve Aksâmuhî: Günümüze ulaşmamıştır.²³

Kemmiyetü'l-kütüb:²⁴ İlk ilimler tasnifinden bahseden kitaptır.²⁵

4. Sâbit b. Kurre b. Zehrûn el-Harrânî (ö. 288/901): *Kitab fî Merâtibi'l-Ulûm*: Günümüze ulaşmamıştır.²⁶

5. Ebu Zeyd Ahmet b. Sehl el-Belhî (ö. 322/934): Müellife şu kitaplar nisbet edilmektedir.

Kitâbu Aksâm el-Ulûm.

Kitâb fî Aksâmi Ulûm el-Felsefe: Bu iki eser günümüze ulaşmamıştır.²⁷

6. Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî (ö. 339/950):Müellife şu kitaplar nisbet edilmektedir:

¹³ Bkz. Elçibey, “X.-XVII.Yüzyıllarda Yakın ve Orta Doğu’da Bilimlerin Tasnifi Tarihi”, 77.

¹⁴ Elçibey, “X.-XVII. Yüzyıllarda Yakın ve Orta Doğu’da Bilimlerin Tasnifi Tarihi”, 77.

¹⁵ Tartışmalar için bkz.*Muhâtârü Resâilü Câbir b. Hayyan* içinde, nşr. Paul Elizer Kraus, Kahire 1354/1935; Ayşe Sıdıka Oktay, “Nasîrüddîn Tûsî’nin İlim/Hikmet Sınıflandırmasına Yansıyan Din Felsefe İlişkileri”, *Felsefe Dünyası*, 45 (İstanbul 2007): 89.

¹⁶ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Hudûd/Tanımlar Kitabı*, ed. Mevlüt Uyanık, trc. Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2015.

¹⁷ Tartışmalar için bkz.Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, 539.

¹⁸ Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, 540.

¹⁹ Oktay, “Nasîrüddîn Tûsî’nin İlim/Hikmet Sınıflandırmasına Yansıyan Din Felsefe İlişkileri”, 74.

²⁰ Ahmet Kamil Cihan, “Bilimler Tasnifi ve İbn Sina”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (2000): 440.

²¹ Yâkub b. İshâk el-Kindî, *Resâilü'l-Kindî* içerisinde, thk. Muhammed Abdül-Hâdi Ebû Ride, (Mısır: 1950), 372-376; Yâkub b. İshâk el-Kindî, *Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine, Felsefi Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002; Hasan Turgut, “Gazzalî’nin İlimler Tasnifi ve Bu Tasnifte Kelam İlminin Yeri”, *900. Vefat Yılında İmam Gazzalî: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, (İstanbul, 07-09 Ekim 2011)*, (İstanbul: 2012): 253.

²² Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, 540.

²³ Bkz. Elçibey, “X.-XVII.Yüzyıllarda Yakın ve Orta Doğu’da Bilimlerin Tasnifi Tarihi”, 78.

²⁴ Yâkub b. İshâk el-Kindî, *İlk Felsefe Üzerine, Felsefi Risaleler* içinde, trc. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002).

²⁵ Oktay, “Nasîrüddîn Tûsî’nin İlim/Hikmet Sınıflandırmasına Yansıyan Din Felsefe İlişkileri”, 73; bkz., „Kindî’nin ilk ilimler tasnifi yapan kimse olduğuna dair görüşlere ve Kindî’ye göre ilimler tasnifi için bkz. Hişâm M. el-Âlûsî, *Felsefetü'l-Kindî*, 10-25; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1988; 137-138.

²⁶ Cihan, “Bilimler Tasnifi ve İbn Sina”, 440.

²⁷ Cihan, “Bilimler Tasnifi ve İbn Sina”, 440.

İhsâu'l-Ulûm.²⁸ Fârâbî bu eserinde ilimlerin bölümlerini açıklamıştır.²⁹

Kitabu'l-huruf.³⁰) Müellif bu eserinde ise ilimleri milletlere atfederek tasnif yapar.³¹

Kitâbu Tabsîli's-sa'âde: Müellif bu eserinde felsefî ilimlerin dini ilimlerden üstün olduğunu söylemekte, felsefenin diğer ilimlere göre konumunu ele almaktadır.³² Bu eserde ilimler nazarî-amelî ayırımına göre tasnif edilmiştir.³³

Kitâbü'l-Mille ve Nusûsun Ubrâ.³⁴ Fıkıhî farklı tasnif metoduna tabii tutmuştur. “Felsefedeki nazari-amelî ayırımını gibi fıkıh ve kelâm da öğreti (ârâ) ve davranış (ef'âl) ayırımının bulunduğunu dile getirmekte, öğreti kısmını nazari felsefenin, davranış kısmını ise amelî felsefenin altına yerleştirmektedir.”³⁵

es-Siyasetü'l-Medeniyye ³⁶ : Kitapta ilimlerin sınıflandırılmasının ontolojik temelinden bahsedilmektedir.³⁷

7. Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî (ö. 381/992): *İ'lâm bi Menâkibi'l-İslâm*: İlimleri kendinden önceki müelliflerden farklı ayırma tabii tuttuğu eserdir.³⁸

8. Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm (İbnü'n-Nedîm) (ö. 385/995): *el-Fihrist*.³⁹ İlimleri çeşitli başlıklar altında toplayarak bibliyografik tarzda değerlendirmiştir.⁴⁰

9. Ebu Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî (ö. 386/996): *Kütü'l-Kulûb*: Tasavvufun bâtin ilim oluşundan ve zâhir ilme üstünlüğünden bahsederken çeşitli ilimler içerisinde tasnif yapar.⁴¹

10. Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Hârizmî (ö. 387/997), *Mefâtihu'l-Ulûm*.⁴² Hakkında Diyanet İslam Ansiklopedisinde, “Bilimsel kaygı taşımadan meslektaşlarına pratik bilgiler verme

²⁸ Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*:(thk. Ali Bu Mulhim, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1996; *İlimlerin Sayımı*, trc. Ahmet Arslan, (İstanbul: Divan Kitap, 2011).

²⁹ Cihan, “Bilimler Tasnifi ve İbn Sina”, 443.

³⁰ Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, trc. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay.,2008).

³¹ Cihan, “Bilimler Tasnifi ve İbn Sina”, 443.

³² Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, *Kitâbu Tabsîli's-sa'âde*, (Beyrut: Dâr ve Mektebi Celâl, 1. bas., 1995; Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, *Kitâbü't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*, thk. Sehban Halifat, (Amman: 1987). Trc. Hanifi Özcan, (İstanbul, İFAV. Yay.2005); Muhtevası için bkz.Hasan Turgut, “Gazzali'nin İlimler Tasnifi ve Bu Tasnifte Kelam İlminin Yeri”, *900. Vefat Yılında İmam Gazzali: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, (İstanbul, 07-09 Ekim 2011), (İstanbul 2012): 253.

³³ Mansur Koçinkâğ, “Kâdî Beyzâvî'ye İlimlerin Tasnifi ve Munîf fi Sinâ'ati't-Tarîf/Ta'rifâtu'l-Ulûm Adlı Eserinin Edisyon Kritiği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 26 (2015): 385.

³⁴ Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, “Kitâbü'l-Mille”, *Divan Dergisi*, trc. Fatih Toktaş, 12 (2002/1).

³⁵ Adem Yiğın, “Fıkıh Usulünün İlimler Arasındaki Konumu”, *Usûl İslam Araştırmaları*, sy.20: 14

³⁶ Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, thk. Fevzi M. Neccar, (Beyrut: 1993.) trc. M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay., 1980).

³⁷ Bkz. Hilmi Demir, “Klasik İlim Sınıflamaları ve Kelam İlminin Konumu, Kelamın İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri”, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2000): 107.

³⁸ Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî, *İ'lâm bi Menâkibi'l-İslâm*, nşr. Ahmed Abdulhamid Gurab, (Riyad: Dârü'l-İsâle, 1988); Ömer Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *Sosyoloji Dergisi*, 3/22 (2011): 543.

³⁹ Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm (İbnü'n-Nedîm) (ö. 385/995), *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, (Beyrut: 1417/1997).

⁴⁰ Murteza Bedir, “İslam Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 15, 2006, s. 10.

⁴¹ Ebu Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî (ö. 386/996): *Kütü'l-Kulûb*: Kalplerin Azığı, haz. Muharrem Tan, (İstanbul: İz Yay., 1999), c. II; Süleyman Gökbulut, “İlim tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 1 8/19 (2007): 260.

⁴² Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Hârizmî (ö. 387/997): *Mefâtihu'l-Ulûm*, thk. Nuhâ en-Neccâr, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1993); Ömer Başkan, “Taşkırîzâde'nin Miftâhu's-Sa'âde'si Bağlamında Osmanlı İlimler Tasnifi Geleneğinde Tefsir Tarihi Algısı”, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/21 (2012): 140. 8.

amacıyla, ... o yıllarda kullanılan çeşitli ilimlere ait teknik terimleri sunmaktadır.” şeklinde bilgi geçmektedir. İlim tasnifinden bahseden bir ansiklopedik eserdir.⁴³

11. İbn Furay (İbn Ferîgun) (ö. IV/X. yy): *Kitâbü Cevâmiu'l-Ulûm*:⁴⁴ Müstakil olarak ilimler tasnifine ayrılmıştır.⁴⁵

12. İhvân-ı Safâ (ö. IV./X.): Şu eserler nisbet edilmektedir:

Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ:⁴⁶ Bilimlerin muhtevaları ve nasıl sınıflandırıldıklarından bahsedilmektedir.⁴⁷

er-Risâletü'l-câmiâ: İlimler tasnifini içermektedir.⁴⁸

13. Ebu Hayyan Alî b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî (ö. 414/1023): Müellife şu eserler nisbet edilmektedir:

Samarât el-ulûm: İlimlerden ve bazı müelliflerin yaptığı ilim taksiminden bahseder.⁴⁹ *Risâle fî'l-Ulûm*: İlimler tasnifini içermektedir.⁵⁰

14. Ahmed b. Muhammed b. Ya'kub b. Miskeveyh (İbn Miskeveyh) (ö. 421/1030): *Tertibü's-sa'adat ve menâzilü'l-'ulûm*: Aristo'ya göre yapılmış ilimler tasnifi kısmı bulunmaktadır.⁵¹

15. el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ (İbn Sînâ) (ö. 428/1037): Müellife şu eserler nisbet edilmektedir:

eş-Şifâ:⁵² Müellif *eş-Şifâ*'nın mantık ve metafizik ilmine ayırdığı bölümlerin girişlerinde ilimler tasnifine yer vermiştir.⁵³

Uyûnu'l-bikme: Müellif eserin girişinde ilimler tasnifine yer vermektedir.⁵⁴

Aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye: Müellifin ilimler tasnifine dair yazdığı özel bir risaledir.⁵⁵

Hikmetü'l-meşrikiyye: (“*Mantiku'l-Meşrikiyyîn*” bölümü). Müellif bu eserde ilimleri dört ana başlığa ayırarak giriş bölümünde incelemiştir.⁵⁶

Dânişname-i Alâî: Müellif bu eserde teorik-pratik olarak ayırım yapmıştır. Eserin girişinde de ilimler tasnifine yer vermektedir.⁵⁷

⁴³ İlhan Kutluer, “Hârizmî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 222.

⁴⁴ İbn Furay (İbn Ferîgun), *Kitâbü Cevâmiu'l-Ulûm*, nşr. Fuat Sezgin, (Frankfurt: 1985).

⁴⁵ Kallek, “Cevâmi'u'l-ulûm”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 7: 442.

⁴⁶ *Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, nşr. Ârif Tâmir, (Beyrut: Menşurâtü Uveydât, 1415/1995), I. İhvân-ı Safâ Risaleleri 1-3, trc. Ali Durusoy vd., (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012-2014).

⁴⁷ Mahmut Meçin, “İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2014): 429.

⁴⁸ *er-Risâletü'l-câmiâ*: (nşr. Arif Tamir, Beyrut-Paris 1995, “Resâilü İhvâni's-Safâ” içinde, c. V; Cihan, “Bilimler Tasnifi ve İbn Sina”, 444.

⁴⁹ Ebu Hayyan Alî b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî, *Samarât el-Ulûm*: (“Kitâbü's-sadâkât ve's-sâdik” ile birlikte), (Mısır. 1323); Çubukçu, “İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazalînin Yeri”, 123.

⁵⁰ Ebu Hayyan Alî b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî, *Risâle fî'l-Ulûm*, (Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.); Oktay, “Nasîrüddîn Tûsî'nin İlim/Hikmet Sınıflandırmasına Yansıyan Din Felsefe İlişkileri”, 74.

⁵¹ Mehmet Bayraktar, “İbn Miskeveyh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 201-2018 s. 207.

⁵² el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ, Mantığa Giriş*, trc. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006); Yığın, “Fıkıh Usulünün İlimler Arasındaki Konumu”, 12.

⁵³ Oktay, “İbn Sînâ'nın İlim, Felsefe Anlayışı ve Din Felsefe İlişkilerine Yaklaşımı”, 291.

⁵⁴ el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Uyûnu'l-bikme*. thk. Abdurrahman Bedevî, (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1980); Oktay, “İbn Sînâ'nın İlim, Felsefe Anlayışı ve Din Felsefe İlişkilerine Yaklaşımı”, 291.

⁵⁵ el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Tis'u Resâil fî'l-bikme ve't-tabîyât*, thk. Hasan Âsî, (Dârü'l-Kabes, 1986/1406); Cihan, “Bilimler Tasnifi ve İbn Sina”, 446.

⁵⁶ el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Hikmetü'l-meşrikiyye*: (“*Mantiku'l-Meşrikiyyîn*” bölümü) (el-Mektebetü's-Selefiyye, Kahire, 1910; Yığın, “Fıkıh Usulünün İlimler Arasındaki Konumu”, 12.

⁵⁷ el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Dânişname-i Alâî*, (The Metaphysica of Avicenna (İbn Sînâ), nşr. Parviz Morewedge, Columbia University press, 1973; Oktay, “İbn Sînâ'nın İlim, Felsefe Anlayışı ve Din Felsefe İlişkilerine Yaklaşımı”, 295.

Risâle fî ecrâmi'l-'ulviyye: Müellif bu eserinde tam bir tasnif yapmasa da konunun anlaşılması için açıklamalarda bulunmuş, tümel-tikel kavramları üzerinden ilimleri değerlendirmiştir.⁵⁸

16. Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endülisî (İbn Hazm) (ö. 456/1064): Müellife şu eserler nisbet edilmektedir:

Risâletü Merâtibi'l-'Ulûm:⁵⁹ İlimler din ve ırklara ait ilimler şeklinde tasnif edilmiştir.⁶⁰

et-Takrîb li Haddi'l-Mantuk:⁶¹ İlimler İslam ilimleri ve öncekilerin ilmi diye tasnif edilmiştir.⁶²

17. Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr, (ö. 463/1071): *Câmi'u Beyân'il-İlm ve Fazlıbi*: İlim, ilimindeğeri ile ilim sınıflandırılması ele alınmıştır.⁶³

18. Keykavus b. İskender b. Kâbus b. Veşmgîr (ö. 475/ 1082): *Kâbusnâme*: Müellif eserinde ilimleri teorik-pratik olarak sınıflandırmıştır.⁶⁴

19. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111): Çeşitli eserlerinde bu konu geçmektedir.

İhyâu ulûmi'd-dîn:⁶⁵ Eserde ilimler tasnifinden bahsedilmektedir.⁶⁶

Mekâsıdu'l-felâsife: Eserde ilimler tasnifinden bahsedilmektedir.⁶⁷

er-Risâletü'l-Ledünniyye:⁶⁸ Müellif eserde ilimleri tabii-ilahi ilimler şeklinde tasnif etmiştir.⁶⁹

Fâtihatü'l-'Ulûm:⁷⁰ İlimleri tasnif etmiştir.⁷¹

Mustasfa min İlmi'l-'Usul:⁷² Müellifin aklî ilimler ve naklî ilimler şeklinde tasnif yaptığı eseridir.

Cevâbirü'l-Kur'an: Müellifin ilimleri tasnif yaptığı eserlerinden biridir.⁷³

Mizânü'l-amel: Müellif bu eserinde üçlü bir tasnif benimseyerek ilimleri sınıflamıştır.⁷⁴

20. Hibetullâh (b.) Alî b. Melkâ el-Bağdâdî (ö. 547/1152?): *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*: Fârâbî tasnifine benzer bir tasnif yapmıştır.⁷⁵

⁵⁸ el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Risâle fî ecrâmi'l-'ulviyye*, (*Tis'u Resâil içinde*, Kostantiniyye, h. 1298.); Bkz. Oktay, "İbn Sînâ'nın İlim, Felsefe Anlayışı ve Din Felsefe İlişkilerine Yaklaşımı", 304.

⁵⁹ Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *Risâletü Merâtibi'l-'Ulûm*, (*Resâilü İbn Hazm el-Endülisî içinde*, nşr. İhsan Abbas, (Beyrut. Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1987).

⁶⁰ Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", 547.

⁶¹ Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *et-Takrîb li Haddi'l-Mantuk*, nşr. İhsan Abbas, (Beyrut: 1983); Hasan Aydın, *Epistemolojik Temelleri Işığında İbn Abd el-Berr'in Bilim Sınıflaması ve Değeri*, Kelam Araştırmaları, 9/2 (2011): 56.

⁶² Hidayet Peker, "İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18/1 (2009): s. 324.

⁶³ Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr: *Câmi'u Beyân'il-İlm ve Fazlıbi*, cilt: I-II, thk: Ebî el-Eşbâl ez-Züheyri, Dâr İbn el-Cevzi, 1994.; Aydın, "Epistemolojik Temelleri Işığında İbn Abd el-Berr'in Bilim Sınıflaması ve Değeri", 52.

⁶⁴ Bkz. Kemal Faruk Molla, "Mehmed Şah Fenârî'nin Enmüze'ul-Ulûm Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılarda İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi", *Divan İlmi Araştırmalar*, 18 (2002): ss. 245-273., s.259.

⁶⁵ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (Beyrut, Dârü'l-Hayr, 4. baskı, 1997).

⁶⁶ Çubukçu, "İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazalînin Yeri", 127.

⁶⁷ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mekâsıdu'l-felâsife*: thk. Süleyman Dünya, II. baskı, (Kahire: 1960); Mustafa Akçay, "İmam Gazzâlî ile Taşköprizâde'nin İlimler Tasnifinde Kelam İlminin Yeri ve Değeri", III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu "Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri", (2016): s. 597-610., 598.

⁶⁸ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, trc. Cüneyd Köksal, (İstanbul, Gelenek Yay., 2004); *Mecmûatü Resâilî İmâm Gazzâlî içinde* I-VII. 4. Baskı, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2006), 57-74; Ali Kürşat Turgut, "Devvânî ve Enmüze'ul-ulûm Adlı Eseri", *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 59 (2014): ss. 443-455.

⁶⁹ Çubukçu, "İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazalînin Yeri", 126.

⁷⁰ Aydın, "Epistemolojik Temelleri Işığında İbn Abd el-Berr'in Bilim Sınıflaması ve Değeri", 51.

⁷¹ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Fâtihatü'l-'Ulûm*, thk: Ahmed Nâcî el-Cemâlî ve Muhammed Emîn el-Hâncî, (Mısır: 1322); Akçay, "İmam Gazzâlî ile Taşköprizâde'nin İlimler Tasnifinde Kelam İlminin Yeri ve Değeri", 598.

⁷² Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mustasfa min İlmi'l-'Usul*,(nşr. Hamza b. Zübeyr Hâfız, (Cidde: Şeriketi'l-Medîneti'l-Münevvere li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1413); Çubukçu, "İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazalînin Yeri", 127.

⁷³ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Cevâbirü'l-Kur'an*: thk. Muhammed Reşid Rıza, (Beyrut: Daru İhyâ-i ulûm, 3. baskı, Beyrut, 1990); Hasan Turgut, "Gazzâlî'nin İlimler Tasnifi ve Bu Tasnifte Kelam İlminin Yeri", 252.

⁷⁴ Müstakim Arıcı, "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlak İlmi", *Mukaddime*, 7(1), (2016): 8.

21. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (İbn Rüşd) (ö. 595/1198): Şu kitaplar nisbet edilmektedir.

Faslü'l-Makâl: Müellif bu eserinde ilimleri ikili tasnifle incelemiştir.⁷⁶

eş-Zarûrî fî Usûli'l-Fıkıh ev Muhtasarü'l-Mustasfâ: Müellif bu eserinin ilimleri tasnif etmektedir.⁷⁷

22. Burhâneddin Zernûcî (ö. VI/XII Sonları): *Ta'lîmu'l-Müte'allim Tarîka't-Te'allüm*: ilimlerin birbirlerine olan üstünlüğünden bahsetmektedir.⁷⁸

23. Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî (ö. 606/1210): Müellife şu eserler nisbet edilmektedir.

Şerbu Uyûni'l-Hikme: (thk. A. Hicazî Sakka, Kahire: Mektebetü'l-Enclo'l-Misriyye, II, t.y.) Müellifin ilimler hakkında bahsettiği bir eserdir.⁷⁹ İbn Sînâ'nın 'Uyûnü'l-hikme eserinin şerhidir.⁸⁰

Câmi'u'l-Ulûm:⁸¹ 40 ilim bulunmaktadır.⁸²⁸³ İlimleri gruplara ayırmadan genel bir tasnif yaptığı söylenebilir.⁸⁴

Hadâiku'l-Envâr fî Hakâiki'l-Esrâr:⁸⁵

24. Abdülhak b. İbrahim b. Muhammed b. Nasr el-Akkî (İbn Seb'in) (ö. 669/1270): *Büddü'l-Ârif*: Müellif ilimleri “şer'i-edebe'l-felsefi” şeklinde üçlü tasnif anlayışı içerisinde incelemiştir. İlimler tasnifinden bahseden bir diğer eseri de “Sicilya Cevapları”dır.⁸⁶

25. Nasiruddin Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (ö. 672/1274): Şu eserlerinde ilimler tasnifi yer almaktadır.

Faslun fî Beyâni Aksâmi'l-Hikme 'alâ Sebîli'l-İ'câz: İlimler tasnifi için kaleme aldığı bir risaledir.⁸⁷

Ablâk-ı Nâsrî: İlimler tasnifine değindiği kitaptır. İlimlerden bahsederken “hikmet” çatısı altında değerlendirmiştir.⁸⁸

26. Sadrüddin Muhammed b. İshâk b. Muhammed Konevî (ö. 673/1274): *Miftâhu'l-gayb ve'l-cem' ve tafsîlühû*: Müellif bu eserinde ilim tasnifi yapmıştır.⁸⁹

⁷⁵ Hibetullâh (b.) Ali b. Melkâ el-Bağdâdî (ö. 547/1152?): *Kitâbü'l-Mu'teber fî'l-hikme*: nşr. Şerefettin Yaltkaya- Süleyman Nedvî, (Haydarâbâd: 1357); Mustafa Çağrıncı, “Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 20: 305.

⁷⁶ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (İbn Rüşd), *Faslü'l-Makâl*: nşr. M. Âbid el-Câbirî, (Beyrut: Merkezü Dirâsâtü'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1997); Bedir, “İslam Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn”, 16.

⁷⁷ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (İbn Rüşd): *eş-Zarûrî fî Usûli'l-Fıkıh ev Muhtasarü'l-Mustasfâ*: nşr. Cemâleddin el-Alevî, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994); Bedir, “İslam Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn”, 16.

⁷⁸ Burhâneddin Zernûcî (ö. VI/XII Sonları): *Ta'lîmu'l-Müte'allim Tarîka't-Te'allüm*. trc. Mustafa Köseoğlu, (İstanbul, Sistem Matbaacılık, 2017): 46.

⁷⁹ Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Şerbu Uyûni'l-Hikme*, thk. A. Hicazî Sakka, (Kahire: Mektebetü'l-Enclo'l-Misriyye, II, t.y.); Arıcı, “İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlak İlmi”, 7.

⁸⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Fahredden er-Râzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 22: 93.

⁸¹ Ahmet Kamil Cihan, “Şirvani'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevâidu'l-Hakaniyye”, *The Journal Of Academic Social Science Studies International Journal Of Social Science*, 6 (2013): 235.

⁸² Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Câmi'u'l-Ulûm*, (Bombay: 1323); Rıza Kurtuluş, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 134.

⁸³ Molla, “Mehmed Şah Fenârî'nin Enmûzecu'l-Ulûm Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılarda İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi”, 247.

⁸⁴ Arıcı, “İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlak İlmi”, 27.

⁸⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Fahredden er-Râzî”, 94.

⁸⁶ Abdülhak b. İbrahim b. Muhammed b. Nasr el-Akkî (İbn Seb'in), *Büddü'l-Ârif*, thk. Corc Ketture, (Beyrut: Daru'l Endelus-Daru'l Kindî, 1978); Birgül Bozkurt, “İbn Seb'in'in Felsefe ve Filozoflara Bakışı”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara 2014), 443.

⁸⁷ Nasiruddin Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *Faslun fî Beyâni Aksâmi'l-Hikme 'alâ Sebîli'l-İ'câz*, nşr. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, *Tasnîfu'l-Ulûm Beyne Nasirüddin et-Tûsî ve Nasirüddin el-Beyzâvî* içerisinde, ss. 95-108, (Beyrut: Dârü'n-Nehtadi'l-Arabiyye, 1996); Arıcı, “İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlak İlmi”, 4.

⁸⁸ Nasiruddin Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *Ablâk-ı Nâsrî*: thk. Mücteba Minovî, Ali Rıza Haydari, (Tahran: 1369.h.), trc. A. Vahap Taştan, Habil Nazlıgül, (Ankara, Fecr yayınları, 2005); Oktay, “Nasirüddin Tûsî'nin İlim/Hikmet Sınıflandırmasına Yansıyan Din Felsefe İlişkileri”, 79.

27. Nasuriddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286): Müellif şu eserlerinde ilimler tasnifine yer vermiştir.

*fî Mevzûâtî'l-Ulûm ve Ta'rifubâ:*⁹⁰

*Münîf fî Sinâ'ati't-Târif/Ta'rifâtü'l-ülûm:*⁹¹ Müellifin ilim tasnifini konu edindiği eseridir.⁹²

28. Muhammed b. Mahmud eş-Şehrezûrî (ö. 687/1288): *Resâilü's-Şeceretü'l-Îlâhiyye fî Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye:*⁹³ Müellif eserin birinci bölümünde ilimlerin tasnifinden bahsetmektedir.⁹⁴

29. Kutbettîn Mahmud b. Mes'ud eş-Şîrâzî (ö. 710/1310): *Dürretü't-tâc li gurreti'd-dîbâc (Enmuzec el-ülûm):*⁹⁵ Müellifin ilim tasnifinden bahseden kitabıdır.⁹⁶

30. Ahmed b. Muhammed b. Osman el-Merakkuşî (ö. 721/1321): *Telbîsü A'mali'l-bisâb:* Müellifin bu eseri matematikle alakalı olsa da ilimlerin tasnifine de yer vermiştir.⁹⁷

31. Sadruşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ud b. Ömer b. Sadruşşerîa el-Evvel Ubeydullah (ö. 747/1346): *Ta'dlîl'l-Ulûm:* Ansiklopedik bir eserdir.⁹⁸ İlimler tasnifi hakkındadır.⁹⁹

32. Muhammed b. İbrâhîm b. Said es-Sincârî (İbnü'l-Ekfânî) (ö. 749/1348): *İrşâdî'l-Kâsîd ilâ Esne'l-Makâsîd:* İlim tasnifinden bahseden bir eserdir.¹⁰⁰ İlimler tasnifi çalışmalarının hemen hepsinde kaynak olarak gösterilmektedir.

33. Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350): *İthâfî's-Süleymânî fî'l-Abdi'l-Orbânî:*¹⁰¹ Müellifin bu eseri ilimler tasnifinden bahsetmektedir. İlimleri üç başlık altında anlatmaktadır.¹⁰²

34. Muhammed b. Mahmûd el-Âmulî (ö. 753/1352[?]): *Nefâisü'l-Fünûn fî Arâisi'l-Uyûn:*¹⁰³ Müellif bu eserde ilimler tasnifinden bahsediliyor.¹⁰⁴

⁸⁹ Sadruddin Muhammed b. İshâk b. Muhammed Konevî, *Miftâhu'l-gayb ve'l-cem' ve tafsîlühû,* thk. Muhammed Hacevî, *Molla Fenârî'nin şerhiyle birlikte,* (Tahran: 1374 h.); trc. Ekrem Demirli, *Tasavvuf Metafizikî* adıyla, (İstanbul: 2002); Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008): 35: 424.

⁹⁰ Nasuriddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *fî Mevzûâtî'l-Ulûm ve Ta'rifubâ,* (*Tasnîfu'l-Ulûm Beyne Nâsuriddîn et-Tûsî ve Nâsuriddîn el-Beyzâvî* içinde, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, (Beyrut: Dâru'n-Nehdatî'l-Arabiyye, 1996), ss. 95-108; Selime Çınar, *Fârâbî'den Taşkoprîzâde'ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2014): 9.

⁹¹ Arıcı, "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlak İlmi", 27.

⁹² Nasuriddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Münîf fî Sinâ'ati't-Târif/Ta'rifâtü'l-ülûm*, nşr. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, (*Tasnîfu'l-Ulûm Beyne Nâsuriddîn et-Tûsî ve Nâsuriddîn el-Beyzâvî* içerisinde), ss. 95-108, 1996, (Beyrut: Dâru'n-Nehtadî'l-Arabiyye, 1996); Koçinkağ, "Kâdî Beyzâvî'ye Göre İlimlerin Tasnifi ve Munîf fî Sinâ'ati't-Târif/Ta'rifâtü'l-Ulûm Adlı Eserinin Edisyon Kritiği", 386, 390-91.

⁹³ Muhammed b. Mahmud eş-Şehrezûrî, *Resâilü's-Şeceretü'l-Îlâhiyye fî Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye*, thk. M. Necip Görgün, (İstanbul: Elif Yay. 2004); Salih Yalın, "Şehrezûrî'de Siyaset Ahlakı", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara 2014). 780.

⁹⁴ Burhan Köroğlu, "Muhammed b. Mahmûd Şehrezûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010): 38: 464.

⁹⁵ Kutbettîn Mahmud b. Mes'ud eş-Şîrâzî, *Dürretü't-tâc li gurreti'd-dîbâc (Enmuzec el-ülûm)*, nşr. Muhammed Mişkât-Hasan Tabesî, (Tahran: 1320-1325).

⁹⁶ Çubukçu, "İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazalının Yeri", 129.

⁹⁷ Ahmed b. Muhammed b. Osman el-Merakkuşî, *Telbîsü A'mali'l-bisâb*, nşr. Muhammed Süveysî, Tunus, 1969; İhsan Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el- Merrâküşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 530-534.

⁹⁸ Sadruşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ud b. Ömer, *Ta'dlîl'l-Ulûm*, Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 1350; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkah Alimleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 134.

⁹⁹ Çınar, "Fârâbî'den Taşkoprîzâde'ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi", 9.

¹⁰⁰ Muhammed b. İbrâhîm b. Said es-Sincârî (İbnü'l-Ekfânî), *İrşâdî'l-Kâsîd ilâ Esne'l-Makâsîd*, ed. Jan Justus Witkam, (Leiden: Terlugt Pers, 1989); Arıcı, "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlak İlmi", 4.

¹⁰¹ Dâvûd-i Kayserî, *İthâfî's-Süleymânî fî'l-Abdi'l-Orbânî*, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Arâbî, nr. 2173.

¹⁰² Koçinkağ, "Kâdî Beyzâvî'ye Göre İlimlerin Tasnifi ve Munîf fî Sinâ'ati't-Târif/Ta'rifâtü'l-Ulûm Adlı Eserinin Edisyon Kritiği", 357.

¹⁰³ Muhammed b. Mahmûd el-Âmulî, *Nefâisü'l-Fünûn fî Arâisi'l-Uyûn*, thk. Mirza Ebu'l-Hasan Şarânî, Seyyid İbrahim Meyancı, (Tahran: İntişârât-ı İslamiyye, 381/2002): I-III; Gökbulut, "İlim tasniflerinde Tasavvufun Yeri", 253.

¹⁰⁴ Arıcı, "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlak İlmi", 5.

35. Ali b. Abdilkâfi b. Ali b. Temmâm es-Sübkî (ö. 756/1355) ve Ahmed b. Ali b. Abdilkâfi Tâceddin İbnü's-Sübkî (ö. 771/1370): *el-İbhâc fî Şerbi'l-Minhâc 'alâ Minhâci'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*: Müellif bu eserde ilimler tasnifinden bahsediliyor.¹⁰⁵

36. Mîrek Şemseddin b. Mübârekşâh el-Buhârî (ö. 784/1382): *Şerbu Hikmeti'l-'ayn*: Alî b. Ömer b. Alî el-Kâtîbî (1277)'nin fizik ve metafizik konularını ele aldığı Hikmetü'l-'Ayn adlı kitabına yazdığı şerhtir. Bu eserin mukaddime kısmında felsefî ilimlerin kısaca tasnifi yapılmaktadır.¹⁰⁶

37. İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed Ebû İshâk Şâtîbî (ö. 790/1388): *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*: Müellif bu eserinde ilimlerin muhtevalarından bahsediyor.¹⁰⁷

38. Bedreddin Muhammed b. Bahadır Zerkeşî (ö. 794/1392): *Babru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkah*: Müellif ilimleri akli, lügavi ve şer'î olmak üzere üçe ayırarak tasnif eder.¹⁰⁸

39. Şehabeddin Ahmed el-İskenderânî (795/1393): *Risâle fî 'Adedi'l-'Ulûm*: Müellifin ilimler tasnifine dair eseridir.¹⁰⁹

40. Abdurahman b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed et-Tunisî (İbn Haldun) (ö. 808/1406): *Kitâbü'l-'İber*: “Mukaddime” diye meşhur olan eserinin “Altıncı Bab”ı.) Müellif altıncı babı sadece ilimlere ayırmıştır. İlimleri başta ikiye ayırarak tasnif yapmıştır.¹¹⁰

41. Sadreddin Mustafa Şeyhoğlu (ö. 811/1409?): *Kenzü'l-Küberâ ve Mihbekkû'l-Ulemâ*:¹¹¹ Müellif bu eserinin son bölümünde ilimleri zâhir-bâtın şeklinde tasnif etmiştir.¹¹²

42. Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413): Konuyla ilgili şu eserleri vardır:

Şerbu Metâli'i'l-Envâr: İlimler tasnifini içeren bir eserdir.¹¹³

Risâle fî Taksîmi'l-İlm: İlimler tasnifiyle alakalı bir eserdir.¹¹⁴

Kitâb şerhi mevâkıf-i Adüddîn: İlimler tasnifinden bahseden başka bir eserdir.¹¹⁵

43. Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî (ö. 821/1418): *Subbu'l-'A'sâ fî Sınâati'l-İnşâ*:¹¹⁶; Müellif bu eserinde yetmişten fazla ilimden bahsetmiştir.¹¹⁷

¹⁰⁵ Ali b. Abdilkâfi b. Ali b. Temmâm es-Sübkî, ve Ahmed b. Ali b. Abdilkâfi Tâceddin İbnü's-Sübkî, *el-İbhâc fî Şerbi'l-Minhâc 'alâ Minhâci'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, nşr. Şaban Muhammed İsmail, (Kahire: 1981/1401); Yiğın, “Fıkıh Usulünün İlimler Arasındaki Konumu”, 26.

¹⁰⁶ Mîrek Şemseddin b. Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerbu Hikmeti'l-'ayn*, nşr. Cafer Zâhidî, (Meşhed: 1974); Müstakim Arıcı, “Geleneğe Oluşturan Bir Felsefe Klasığı Olarak “Hikmetü'l-'Ayn” ve Etkileri”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 2014, 338.

¹⁰⁷ İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*, (Beirut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 2008); Ersin Çelik, “Ulûmu'l-Kur'an'la İlgili İlimlerin Tasnifi”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2017): 240.

¹⁰⁸ Bedreddin Muhammed b. Bahadır Zerkeşî, *Babru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkah*, haz. Abdülkadir Abdul Ani, y.y., 1992, I); Yiğın, “Fıkıh Usulünün İlimler Arasındaki Konumu”, 26.

¹⁰⁹ Ayhan Aykut, “Ansiklopedi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 221.

¹¹⁰ Abdurahman b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed et-Tunisî (İbn Haldun), *Kitâbü'l-'İber*: “Mukaddime”, nşr. Derviş el-Cüveydî, (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005); Bedir, “İslam Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn”, 18; Gökbulut, “İlim tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, 254.

¹¹¹ Sadreddin Mustafa Şeyhoğlu, *Kenzü'l-Küberâ ve Mihbekkû'l-Ulemâ*, haz. Kemal Yavuz, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1991).

¹¹² Molla, “Mehmed Şah Fenârî'nin Enmûzecu'l-Ulûm Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılarda İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi”, 258.

¹¹³ Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerbu Metâli'i'l-Envâr*, (İstanbul, 1303); Çınar, “Fârâbî'den Taşkoprizâde'ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi”, 61.

¹¹⁴ Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid Şerif Cürcânî, *Risâle fî Taksîmi'l-İlm*, Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litterature*, c. II, (Leiden: E. J. Brill, 1949.); Mehmet Özturan, *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Risâle fî Taksîmi'l-ilm Tablîl, Tabkik ve Tercümesi*, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Nisan 2015): 103.

¹¹⁵ Çubukçu, “İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazalının Yeri”, 129.

¹¹⁶ Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subbu'l-'A'sâ fî Sınâati'l-İnşâ*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987).

¹¹⁷ Çubukçu, “İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazalının Yeri”, 129.

44. Abdurahman b. Ömer b. Raslân el-Bulkînî (ö. 824/1421): *Mevâkı'u'l-ulûm min mevâkı'i'n-nücum*. Müellif eserinde Kur'an ilimlerini tasnif etmiştir.¹¹⁸

45. Mahmud b. Mehmed Dilşâd Şirvânî (ö. 830/1427): *Muradnâme*: Kâbusnâme'nin Türkçesi'dir.¹¹⁹

46. Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî (ö. 834/1431): *Enmûzecu'l-ulûm fî mieti meseletin min mieti fennin*: Muhtevası imtihan maksadıyla hazırlanan farklı ilimlere dair çeşitli sorulardan ve cevaplarından oluşmaktadır.¹²⁰

47. Mehmed Şah Fenârî (Molla Fenârî'nin oğlu) (ö. 839/1436): *Enmûzecu'l-Ulûm*: Müellif bu eserinde yüz kadar ilimden bahsetmektedir.¹²¹

48. Ahmed el-Hafid b. Yahya et-Taftâzânî (ö. 842/1439): *Mecmû'atu'l-ulûm*: Müellif bu eserinde ilimleri şer'i-felsefi diye ayrıma tabi tutarak bir ilimler sınıflamasına gitmiştir.¹²²

49. Abdullatîf b. Abdurrahman el-Makdisî el-Kudsî (ö. 856/1452): *Şifâu'l-müteelim fî Âdâbi'l-muallim ve'l-müteallim*: Müellifin isminin "el-Kudsî" olduğunu belirterek "Keşfi'z-zunûn"da "el-Makdisî" olarak kaydedildiğini söyler.¹²³ Müellif bu eserinde ilim, ilmin fazileti, ilimler tasnifi gibi konulara değinmektedir.¹²⁴

50. Abdullatif b. Abdurrahman Bistâmî (ö. 858/1454): şu eserleri bulunmaktadır:

Kitâbü'l-Fevâhi'l-Miskîyye fî'l-Fevâhiti'l-Mekkiyye: Kâtip Çelebi'ye göre Osmanlı da ilk ilimler tasnifinden bahseden eserdir.¹²⁵

Dürretü'l-ulûm ve cevberâtü'l-fühûm.¹²⁶ İbrahim Agâh Çubukçu değinmiş ve ilim tasnifinden bahsettiğini söylemiştir.¹²⁷ DİA'da hakkında yazılan biyografide geçmemektedir.¹²⁸

51. Ali Kuşçu (879/1474): *Risâle fî mevzû'âti'l-'ulûm*. Nüshası bulunmamaktadır.¹²⁹

52. Muhammed b. Musa et-Tâlişî (ö. 887/1483): *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*: Kitabın giriş kısmında felsefi ilimlerin tasnifinden bahsedilmektedir.¹³⁰

53. Molla Lütî Tokadî (ö. 900/1495): Şu eserler nisbet edilmektedir:

Risâle fî'l-Ulûmu's-Şer'iyye ve'l-Arabîyye: (Risâle fî Mevzû'âtü'l-Ulûm):¹³¹ Yetmiş üç ilimden bahsedilmektedir.¹³²

¹¹⁸ Abdurahman b. Ömer b. Raslân el-Bulkînî, *Mevâkı'u'l-ulûm min mevâkı'i'n-nücum*, (Tantâ: Dârü's-sahâbe, 2007); Çelik, "Ulûmu'l-Kur'ân'la İlgili İlimlerin Tasnifi", 245.

¹¹⁹ Mahmud b. Mehmed Dilşâd Şirvânî, *Muradnâme*, Âdem Ceyhan, *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi* I, (Ankara 1997); Molla, "Mehmed Şah Fenârî'nin Enmûzecu'l-Ulûm Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılarda İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi", 260.

¹²⁰ Cihan, "Şirvani'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevâidu'l-Hakaniyye", 235.

¹²¹ Mehmed Şah Fenârî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, nr: 482; Molla, "Mehmed Şah Fenârî'nin Enmûzecu'l-Ulûm Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılarda İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi", 263.

¹²² Ahmed el-Hafid b. Yahya et-Taftâzânî, *Mecmû'atu'l-ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, No: 3757; Çaldak, "Taşköprülüzâde'nin Mevzûatü'l-Ulûm'undaki İlimler Tasnifi Üzerine", 117.

¹²³ bkz. Çaldak, "Klasik İlim Tasniflerinde Edebî İlimlerin Yeri", 254.

¹²⁴ Mustafa Kara, "Abdullatîf el-Kudsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 1: 257.

¹²⁵ Abdullatif b. Abdurrahman Bistâmî, *Kitâbü'l-Fevâhi'l-Miskîyye fî'l-Fevâhiti'l-Mekkiyye*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi nr. 664, 161 vr., 26 satır.; Molla, "Mehmed Şah Fenârî'nin Enmûzecu'l-Ulûm Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılarda İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi", 257-258.

¹²⁶ Abdullatif b. Abdurrahman Bistâmî, *Dürretü'l-ulûm ve cevberâtü'l-fühûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no: 4905; Veysel Kaya, "Abdurrahman Bistâmî'nin Bilimler Tasnifi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (2016), 187-216. 215.

¹²⁷ Çubukçu, "İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazalinin Yeri", 129.

¹²⁸ Mustafa Çağrırcı, "Abdurrahman b. Muhammed Bistâmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 218-219.

¹²⁹ Cengiz Aydın, "Ali Kuşçu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 410.

¹³⁰ Muhammed b. Musa et-Tâlişî, *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*, Fazıl Ahmet Paşa, 882; Feyzullah Efendi 1198; Hafid Efendi 160; Arıcı, "Gelenek Oluşturan Bir Felsefe Klasığı Olarak "Hikmetü'l-Ayn" ve Etkileri", 339.

Hâşiyeye 'ale'r-Risâle fi'l-'Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Arabîyye: Müellifin yukarıda adı geçen yazdığı eserinin haşiyesidir.¹³³

el-Metâlibü'l-İlâbiyye fî Mevzûâtü'l-Ulûm: Müellif *Risâle fi'l-'Ulûmu's-Şer'iyye ve'l-Arabîyye* adlı eserindeki kapalı yerleri açıklamak için yazmıştır.¹³⁴

54. Mercüme Ahmed (ö. 15. yy): *Terceme-i Kâbusnâme*: Müellif bu eserde ilimler tasnifiyle ilgilenmiştir.¹³⁵

55. Celaleddin Muhammed b. Esad Devvâni (ö. 908/1502): *Risâletü Enmüze'cu'l-Ulûm*:¹³⁶ Müellifin ilimlerin tasnifinden bahseden eseridir.¹³⁷

56. Celâleddin Abdurahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî (ö. 911/1505): müellife şu eserler nisbet edilmektedir.

en-Nukâye fî Erba'ate Aşera İlmen:¹³⁸ Müellif u eserini “İtmam ed-Dirâye” adıyla şerh etmiştir. Müellifin on dört ilimden bahseden eseridir.¹³⁹

İtmâmu'd-dirâye fî kurrâi'n-nukâye:¹⁴⁰

57. Hafîd et-Teftazânî Seyfüddin Ahmed b. Yahya el-Herevî (ö. 916/1510): *Mecmû'atü'l-Ulûm (ed-Dürri'n-Nadîd min Mecmû'ati'l-Hafîd*:¹⁴¹ Kâtip Çelebî, Keşfü'z-Zunûn'unda ilimler tasnifinde muteber saydığı beş sınıflamadan birini içeren eserdir.¹⁴²

58. Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 926/1520): *el-Lü'lüü'n-Nazîm fî Ravmi't-Te'allumi ve't-Ta'lîm*: Eserde otuz sekiz ilmin tarifi yapılmakta ve faydaları açıklanmaktadır. Bu risâle *Hizânetü'l-ulûm fî tasnîfi'l-fünûni'l-İslâmîyye ve masâdirihâ* adıyla şerhedilmiştir.¹⁴³

59. Muhyiddin Muhammed (ö. 940/1533): *Risale fî Mevzûâtü'l-ulûm*:¹⁴⁴

60. İbn Tulun es-Salihî (ö. 953/1546): *Lü'lüü'l-manzum alâ mâ iştağaltu minel ulûm*:¹⁴⁵

¹³¹ Molla Lütfi Tokadı, *Risâle fi'l-'Ulûmu's-Şer'iyye ve'l-Arabîyye*, (Risâle fî Mevzûâtü'l-Ulûm), nşr. Refik el-Acem, (Beyrut: Dârü'l-Fikr'l-Lübânî, 1994); Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, 554.

¹³² Orhan Şaik Gökyay, Şükrü Özen, “Molla Lütfi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 257.

¹³³ Molla Lütfi Tokadı, *Hâşiyeye 'ale'r-Risâle fi'l-'Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Arabîyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, nr.1592/3, vr. 110b–115a; Sami Arslan, “Molla Lütfi'nin İlimlerin Tertibine Dair er-Risâle fi'l-ulûmi's-şer'iyye ve'l-Arabîyye Adlı Eseri ve Hâşiyesi Edisyon Kritik ve Tercüme”, s. VIII.

¹³⁴ Gökyay, Özen, “Molla Lütfi”, 257.

¹³⁵ Keykâvus, *Kâbusnâme tercümesi*, trc. Mercüme Ahmed, (İstanbul: ts.); Molla, “Mehmed Şah Fenârî'nin Enmüze'cu'l-Ulûm Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılarda İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi”, 260.

¹³⁶ Celaleddin Muhammed b. Esad Devvâni, *Risâletü Enmüze'cu'l-Ulûm*, (*Selâsü Resâil* içinde), thk. Seyyid Ahmed Tüyeserkani, (Meşhed: 1991), 271-333.

¹³⁷ Çubukçu, “İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazalının Yeri”, 129.

¹³⁸ Müstakim Arıcı, “İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlak İlmi”, 27.

¹³⁹ Celâleddin Abdurahman b. Ebi Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *en-Nukâye fî Erba'ate Aşera İlmen*, (Şerhi *İtmam ed-Dirâye* ile birlikte), (Mısır: 1317); Çubukçu, “İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazalının Yeri”, 129.

¹⁴⁰ Çınar, “Fârâbî'den Taşköprizâde'ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi”, 9.

¹⁴¹ Hafîd et-Teftazânî Seyfüddin Ahmed b. Yahya el-Herevî, *Mecmû'atü'l-Ulûm (ed-Dürri'n-Nadîd min Mecmû'ati'l-Hafîd*, (Mısır: Matbaatü't-Tekaddüm, 1323); İlhan Kutluer, “Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-Zunûn'nun Mukaddimesinde “El-İlm” Kavramı”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(2000), 79-99., s. 90.

¹⁴² Gökbulut, “İlim tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, 254. Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, (İstanbul: Maârif Matbaası, 1941), 11-12.

¹⁴³ Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Lü'lüü'n-Nazîm fî Ravmi't-Te'allumi ve't-Ta'lîm*, (el-Hudûdu'l-enika” adlı eseriyle birlikte), (Kahire: 1319); Abdullah Nezir Ahmed, bu risâleyi *Hizânetü'l-ulûm fî tasnîfi'l-fünûni'l-İslâmîyye ve masâdirihâ* adıyla şerhetmiştir. (Beyrut: 1419/1998); Ahmet Özel, Cengiz Kallek, “Zekeriyâ el-Ensârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: s. 215.

¹⁴⁴ Çınar, “Fârâbî'den Taşköprizâde'ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi”, 10.

61. Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561): Müellife nispet edilen bazı eserler şunlardır:

Miftâhu's-Sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzûâtü'l-ulûm.¹⁴⁶Müellif ontolojik düzeni esas alarak ilimleri tasnif etmiştir. Bu tasnif, pek çok tasniflerin içinde en orijinal olanıdır.¹⁴⁷

Medînetü'l-Ulûm: Müellifin bu eseri yukarıdaki eserin muhtasarı mahiyetinde olmakla beraber ilimleri tasnif ederken aynı ayrıma tabii tutmuştur.¹⁴⁸

es-Sa'âdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-Âhira: Müellif bu eserinde de ilimler tasnifine değinmiştir.¹⁴⁹

Tercüme-i Şekâik-i Nu'mâniyye (Hadâikü's-şekâik).¹⁵⁰Müellif bu eserinde ilimlere kısaca değinmiştir.¹⁵¹

62. Muhammed b. Salâh b. Celalliddin Mültevi el-Lârî (ö. 979/1572): *Enmûzecu'l-Ulûm*: Müellif eserinde bir başlıklandırmaya gitmeksizin belli sayıdaki ilmin meselelerini tahlil eder.¹⁵²

63.Mehmed Birgivî Efendi (ö. 981/1573): *Tekmile-i Terceme-i Tarikat-i Muhammediye*: Müellif bu eserinde ilimleri üçlü tasnife tabii (*me'mur, men edilmiş ve mendup olan ilimler*) tutarak incelemektedir.¹⁵³

64. Bedrüddîn Muhammed b. Radyiddîn el-Gazzî el-Âmirî (ö. 984/1577): *ed-D ürrü'n-nazîd fî âdâbi'l-müfîd ve'l-müstefîd*: Müellifin ilimler tasnifi ve pedagoji alanlarına giren eğitim öğretim araştırma ve kitapla ilgili İslami teori ve uygulamaları ele aldığı eserdir. Ali Zey'ur'un tahkik ve ilimler tasnifi, eğitim psikolojisi ve pedagoji açısından yaptığı değerlendirmelerle birlikte *Ulûmi't-terbiyye ve'n-nefs ve'l-ifâde fî tedbîri'l-müteallim ve siyaseti't-teallüm* başlıklı araştırma serisi içinde yayımlanmıştır.¹⁵⁴

65. Şehabettin b. Şehabettin b. Abdülhak (ö. 990/1582): *Fethü'l-hayy el-kayyûm bi-şerhi ravadati'l-fühûm*: 18 ilimden bahsetmektedir. Süyûtî'nin Nukâye'sinin şerhidir.¹⁵⁵

66. Mehmed Suûdi Efendi (ö. 999/1591): *Ravzatü'l-ulûm ve devbatü'l-fühûm*: İlimler tasnifiyle alakalı bir eserdir.¹⁵⁶

67. Bostanzâde Mehmet Efendi (ö. 1006/1598): *Yenâbiu'l-yakîn fî İhyâi ulûmi'd-dîn*: Gazzâlî'nin İhyâu Ulûmi'd-dîn eserinin Türkçe tercümesidir.¹⁵⁷

¹⁴⁵ Çınar, "Fârâbî'den Taşköprizâde'ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi", 10.

¹⁴⁶ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzûâtü'l-ulûm*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985).

¹⁴⁷ Çaldak, "Taşköprülüzâde'nin Mevzûatü'l-Ulûm'undaki İlimler Tasnifi Üzerine", 118.

¹⁴⁸ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Medînetü'l-Ulûm*, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin, nr. 2637, vr. 113b vd.; Arıcı, "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlak İlmi", 6.

¹⁴⁹ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *es-Sa'âdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-Âhira*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 936; Arıcı, "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlak İlmi", 6.

¹⁵⁰ Yiğın, "Fıkıh Usulünün İlimler Arasındaki Konumu", 33.

¹⁵¹ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Tercüme-i Şekâik-i Nu'mâniyye (Hadâikü's-şekâik)*, trc. Mehmed Mecdi, (İstanbul:1853/1269); Osman Demirci, "Osmanlı Âlimlerinin İlim Tasniflerinde Kelâm İlminin Yeri ve Önemi", *Uluslararası Katımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu (08-10 Mayıs 2014)*, ss. 462-473., 466.

¹⁵² Muhammed b. Salâh b. Celalliddin Mültevi el-Lârî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim, nr. 791; Arıcı, "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlak İlmi", 7.

¹⁵³ Mehmed Birgivî Efendi, *Tekmile-i Terceme-i Tarikat-i Muhammediye*, (İstanbul: Dârü't-Tıbaâtü'l-Âmire, 1268); Demirci, "Osmanlı Âlimlerinin İlim Tasniflerinde Kelâm İlminin Yeri ve Önemi", 468.

¹⁵⁴ Bedrüddîn Muhammed b. Radyiddîn el-Gazzî, *ed-D ürrü'n-nazîd fî âdâbi'l-müfîd ve'l-müstefîd*, thk.Ali Zey'ur'un, (Beyrut: 1413/1993); Fatih Çollak, Cemil Akpınar, "Bedreddin Gazzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 538.

¹⁵⁵ Şehabettin b. Şehabettin b. Abdülhak, *Fethü'l-hayy el-kayyûm bi-şerhi ravadati'l-fühûm*. Bkz. Çubukçu, "İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazalının Yeri", 130.

¹⁵⁶ Cevat İzgi, "Mehmed Suûdi Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 527.

¹⁵⁷ Bostanzâde Mehmet Efendi, *Yenâbiu'l-yakîn fî İhyâi ulûmi'd-dîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 2574; Mehmet İşpirli, "Bostanzâde Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 311.

68. Yahya Nev'î Efendi (Şair Nev'î) (ö. 1007/1599): *Netâyicü'l-Fünûn ve Mehâsinü'l-Mütân*:¹⁵⁸ Müellifin on iki ilmi içine alan küçük hacimli ansiklopedik bir çalışmadır.¹⁵⁹

69. Taşköprülüzâde Muhammed Kemâleddin (ö. 1030/1620): *Mevzûatu'l-ulûm*:¹⁶⁰

70. Abdulkadir b. Muhammed el-Hüseynî et-Taberî (ö. 1033/1623): *Kitâb Uyûn el-mesâil min Ayân er-resâil*: İlim tasnifinden bahseden kitabıdır.¹⁶¹

71. Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî (ö. 1036/1627): *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*:¹⁶²

72. Sadruddin Şirâzî (Molla Sadrâ) (ö. 1050/1640): İlimler tasnifini de ihtiva eden eserleri şunlardır:

İksîru'l-Ârifîn:¹⁶³

Efsâr. Müellif bu iki eserinde farklı tasnifler yapmıştır. İlk eserinde, İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbn Arabî'nin görüşlerini mezcederek bir tasnif biçimi geliştirmiştir.¹⁶⁴

73. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657): *Keşfü'z-Zunûn an-esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*:¹⁶⁵ Bu eserinde ilimler, ilimlerin tasnifi, mahiyeti olmakla beraber daha çok Arapça kitap müellifleri hakkında bilgi barındırmaktadır.¹⁶⁶

74. Abdurrahman b. Abdilkâdir b. Alî el-Fihri (ö. 1096/1685): *el-Uknûm fî mebdâi (menâbici)'l-ulûm*: İlimlerin tasnifine dair manzum bir eserdir.¹⁶⁷

75. Karabaş Veli (1097/1686): *Câmi'u esrâri'l-Fusûs*: Müellif eserin baş kısmında ilimler tasnifi yapmaktadır.¹⁶⁸

76. İshak b. Hasan el-Tokâdî (ö. 1100/1689): *Nazm el-ulûm*:¹⁶⁹ Eser bir ilimler bibliyografyası niteliğindedir. Müellif ilimler hakkında beyit beyit bilgi vermektedir.¹⁷⁰

¹⁵⁸ Yahya Nev'î Efendi (Şair Nev'î), *Netâyicü'l-Fünûn ve Mehâsinü'l-Mütân*, (İlimlerin Özü, haz. Ömer Tolgay, (İstanbul: İnsan Yay. 1995).

¹⁵⁹ Nejat Sefercioğlu, "Nev'î", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 53.

¹⁶⁰ Taşköprülüzâde Muhammed Kemâleddin, *Mevzûatu'l-ulûm*, trc. Kemâlüddin Mehmed Efendi, (Dersâdet: İkdâm Matbaası, 1313); Taşköprülüzâde Muhammed Kemâleddin, *Miftâhu's-Sa'âde ve Mîsbâhü's-Siyâde fî Mevzûatu'l-Ulûm tercümesi*, trc. Mümin Çevik, (İstanbul: 1975); Çaldak, "Taşköprülüzâde'nin Mevzû'âtü'l-Ulûm'undaki İlimler Tasnifi Üzerine", 117; Başkan, "Taşköprülüzâde'nin Miftâhu's-Sa'âde'si Bağlamında Osmanlı İlimler Tasnifi Geleneğinde Tefsir Tarihi Algısı", 143; Ali Duman, "Taşköprülüzâde Ahmed Efendi ve Mevzû'âtü'l-Ulûm'da Yer Alan Usul ve Fıkıhla İlgili İlimler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (2004/1): 47-64, .

¹⁶¹ Abdulkadir b. Muhammed el-Hüseynî et-Taberî: *Kitâb Uyûn el-mesâil min Ayân er-resâil*, (Kahire: 1316); Çubukçu, "İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazalinin Yeri", 130.

¹⁶² Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî: *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*: Eserin adı kütüphanelerde, *el-Fevâidu'l-Hâkâniyye el-Abmedîyye Hanîyye*, *el-Fevâidu'l-Hâkâniyye li Abmed Müncîyye*, *el-Fevâidu'l-Hâkâniyye el-Abmed Hanîyye*. Bkz. Çubukçu, "İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazalinin Yeri", 130.

¹⁶³ Sadruddin Şirâzî (Molla Sadrâ), *İksîru'l-Ârifîn*: haz. William C. Chittick, (Bringham Young University Pres, Utah 2003); Gökbulut, "İlim tasniflerinde Tasavvufun Yeri", 257.

¹⁶⁴ Gökbulut, "İlim tasniflerinde Tasavvufun Yeri", 257.

¹⁶⁵ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn an-esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014); Özturan, "Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Risâle fî Taksîmi'l-ilm Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", 121.

¹⁶⁶ İlhan Kutluer, "Keşfü'z-zunûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 321.

¹⁶⁷ Abdurrahman Çetin, Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Fâsıla", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 209.

¹⁶⁸ Kerim Kara, "Karabaş Veli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 370.

¹⁶⁹ İshak b. Hasan el-Tokâdî, *Nazm el-ulûm*, (Mekke: 1303/1886); Fazlıoğlu, "Ta'lim İle İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkî'nin Medrese Ders Müfredatı", 115.

77. Hasen b. Mes'ud b. Muhammed el-Yûsî (ö. 1102/1691): *el-Kânûn fî Abkâmi'l-İlm ve'l-Âlim ve'l-Müteallim*: Müellif eserinde ilimleri “li zâtihi- li gayrihi” şeklinde tasnif yapmıştır. İbn Sînâ ve Gazzâlî’yi takip eden bir sınıflandırma içindedir.¹⁷¹

78.Yanyalı Esad Efendi (ö. 1143/1731): *et-Tâlimü’s-sâlis*: Müellif eserinin mukaddime kısmında ilimler tasnifinden bahsetmektedir.¹⁷²

79. Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1145/1732): *Tertîbü’l-Ulûm*: Müellif bu eseri ilimlere, ilimlerin tasnifine dair yazmıştır.¹⁷³

80. Muhammed b. et-Tarsûsî (ö. 1145/1732): *Enmûzecu’l-Ulûm li Erbâbi’l-Fubûm*: Müellif bu eserinde muhtelif ilimler hakkında güncel tartışmaları ele almıştır.¹⁷⁴

81.Muhammed b. ‘A’la b. Ali et-Tehânevî (ö. 1158/1745): *Keşşâfu Istalâhâtü’l-Fünûn ve’l-Ulûm*:¹⁷⁵ Müellifin ilimler tasniyle alakalı eseridir. Kadı Beyzâvî ilimler tasnifinde bu eserden faydalanmış belki olduğu gibi almıştır.¹⁷⁶

82. Muhammed (Mehmed¹⁷⁷) Akkirmânî (ö. 1174/1760): Kaynaklarda geçen eserleri şunlardır:

Ta’rifâtü’l-Fünûn ve Menâkıbü’l-Musannifîn: Müellifin ilim tasnifinden ve ilimlerden bahseden eseridir.¹⁷⁸

Kadı Mîr Metni Hidâye Tercümesi: İklîlü’t-Terâcim: Akkirmânî, bilim anlayışına *İklîlü’t-Terâcim*’in mukaddimesinde yer vermiştir.¹⁷⁹

83. Ebû Saîd Mehmed b. Mustafa el-Hâdimî (ö. 1176/1762): Şu eserler nisbet edilmektedir:

el-Berîkatü’l-Mahmûdiyye fî Şerhi’t-Tarikati’l-Muhammediyye:¹⁸⁰ . Birgivi’nin *et-Tarikâtü’l-Muhammediyye*’sinin şerhidir.¹⁸¹

Mukaddimâtü Beyânî Mevzûâtü’l-Ulûm:¹⁸²¹⁸³

¹⁷⁰ Bayram Özfirat, “Tokat’ın 17. Yüzyıl Âlim Şairlerinden İshâk Bin Hasan Tokatî ve Nazmu’l-Ulum Adlı Mesnevisi”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic*, (Ankara, 2013): 2074-2076.

¹⁷¹ Hasen b. Mes'ud b. Muhammed el-Yûsî, *el-Kânûn fî Abkâmi'l-İlm ve'l-Âlim ve'l-Müteallim*, nşr. Hamîd Hamânî, (Rabat: Matbaatü’s-Şâle,1998); Arıcı, “İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlak İmi”, 10.

¹⁷² Yanyalı Esad Efendi, *et-Tâlimü’s-sâlis*, Râgıb Paşa Ktp., nr. 824; Sarıkavak Kazım, “Yanyalı Esad Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 323.

¹⁷³ Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Tertîbü’l-Ulûm*, thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed, (Beyrut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslamiyye, 1988); Zekeriya Ak, M. Akif Özdoğan, (Kahramanmaraş, Ukde yay. 2009)

¹⁷⁴ Muhammed b. et-Tarsûsî, *Enmûzecu’l-Ulûm li Erbâbi’l-Fubûm*, 1275/1858-1859. “Millet Kütüphanesi Ali Emiri Arabî” bölümünde “2557, 3382, 4182”; Mehmed Çiçek, “Tarsûsî’nin “Enmûzecu’l-Ulûm”unda Tefsir”, *Turkish Studies-International Periodical Fort He Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic*, Volüme 9/2 Winter 2014, p. 495-521, 496.

¹⁷⁵ Muhammed b. ‘A’la b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istalâhâtü’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, nşr.Ali Dahrûc, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996); Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, 555.

¹⁷⁶ Bkz. Koçinkaç, “Kâdî Beyzâvî’ye Göre İlimlerin Tasnifi ve Munif fî Sinâ’atü’t-Tarif/Ta’rifâtü’l-Ulûm Adlı Eserinin Edisyon Kritiği”, 390.

¹⁷⁷ Müellifin ismi bazı kaynaklarda Mehmed olarak geçmektedir. Bkz. Emrullah Yüksel, “Birgivi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 194.

¹⁷⁸ Hatice Toksöz, “Muhammed Akkirmânî’nin Ta’rifâtü’l-fünûn ve menâkıbü’l-musannifin Adlı Eserinde Felsefi İlimler Algısı”. *Osmanlı Araştırmaları*. sy. 42 (2013): ss. 177-205. 179.

¹⁷⁹ Muhammed Akkirmânî, *Ta’rifâtü’l-Fünûn ve Menâkıbü’l-Musannifîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, nr. 325; Toksöz, “Muhammed Akkirmânî’nin Ta’rifâtü’l-fünûn ve menâkıbü’l-musannifin Adlı Eserinde Felsefi İlimler Algısı”, 179.

¹⁸⁰ Ebû Saîd Mehmed b. Mustafa el-Hâdimî, *el-Berîkatü’l-Mahmûdiyye fî Şerhi’t-Tarikati’l-Muhammediyye*, (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1318).

¹⁸¹ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 347.

84. Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1194/1780): *Tertibu'l-Ulûm*: Farklı kütüphanelerde yazmaları olsa da hepsinde eksiklikler vardır.¹⁸⁴ Osmanlı medreselerindeki eğitimin mantığı, okutulan eserler, eğitim yöntemleri ve eğitimin maksadı gibi hususlarda bilgi vermektedir. Eser manzum olarak ele alınmıştır. İlimlerden bahsetmektedir.¹⁸⁵

85. Muhammed b. Ali es-Sabbân el-Misrî eş-Şafî (ö. 1206/1792): *Hâşiye alâ şerhi's-süllem li'l-Melevî*: Müellif ilimlere uygulanabilecek on kıtas üzerinde durarak ilimler hakkında bilgi edinme üzerinde durmuştur.¹⁸⁶

86. Mehmed Hafid Efendi (ö. 1226/1811): *ed-Düerü'l-Müntehabâtü'l-Mensûre fî Islâhi'l-Galâtâtü'l-Meşbûre*: Müellif dilde yanlış kullanılan kelimelerin incelenmesi ile ilgili vücuda getirdiği Türkçe sözlük ve ansiklopedik eserinde ilimler hakkında bilgi vermektedir.¹⁸⁷

87. İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bacûrî (ö. 1277/1860): *Hâşiye alâ metni's-süllemi'l-müevnak*: (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî. 1928.) İlimler hakkında bilgi vermektedir.¹⁸⁸ Ahdarî'nin mantığa dair eserinin şerhidir.¹⁸⁹

88. Muhammed Sıddîk Hasan Han el-Kannûcî (ö. 1307/1890): *Ebcedü'l-Ulûm*.¹⁹⁰ Müellifin ilimler tasnifine dair bir eserdir.¹⁹¹

89. Sünbülzâde Vehbî (ö.m. 1809): *Lütfiyye*: Müellif oğlu Lutfullah'a ilimlerle ilgili tavsiyesinde, otuzdan fazla ilimden bahseder ve bu ilimler hakkında kısa değerlendirmelerde bulunur.¹⁹²

90. İsmail Hakkı İzmirli (ö.m. 1868): Müellifin ilimler tasnifini ele aldığı eserleri şunlardır:

Tasnifu'l-'ulûm.¹⁹³

Fenn-i Menâhic: İzmirli, *Fenn-i Menâhic* eserini batılı bilim adamlarının yaptığı ilimler tasnifi sınıflandırmalarını esas alarak yazmış gibidir.¹⁹⁴

Miyâru'l-Ulûm.¹⁹⁵

Müellif son iki eserinde ilimleri aklî ilimler ve naklî ilimler olarak ayırarak tasnife tabii tutmuştur.¹⁹⁶

¹⁸² Ahmet Özel, "Hanefî Fıkıh Alimleri", 348.

¹⁸³ Mustafa Yayla, "Ebu Sâid Hâdimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 25.

¹⁸⁴ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Tertibu'l-Ulûm*, İstanbul Üniversitesi, Merkez Kütüphanesi, nr. TY 3727/1, 1b-7a; 1165/175; Fazlıoğlu, "Ta'lim İle İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", 121.

¹⁸⁵ Fazlıoğlu, "Ta'lim İle İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", 116.

¹⁸⁶ Muhammed b. Ali es-Sabbân el-Misrî, *Hâşiye alâ şerhi's-süllem li'l-Melevî*, (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babi, 1938); Abdullah Öztop, "Gün Yüzüne Çıkmayı Bekleyen Kıtas: İlimler Tasnifi için Mebâdi-i Aşera", III. *Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı II*, ss. 217-225., 224.

¹⁸⁷ Hüseyin Akpınar, "İlimler Tasnifinde Musikinin Yeri", *İstem*. sy. 5 (2005), 200.

¹⁸⁸ İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bacûrî, *Hâşiye alâ metni's-süllemi'l-müevnak*, (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1928); Öztop, "Gün Yüzüne Çıkmayı Bekleyen Kıtas: İlimler Tasnifi için Mebâdi-i Aşera", 218.

¹⁸⁹ Ahmet Saim Kılavuz, "Bacûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 416.

¹⁹⁰ Muhammed Sıddîk Hasan Han el-Kannûcî, *Ebcedü'l-Ulûm*, nşr. Abdülcebbar Rüzgâr, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1978), I-II; Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", s. 554.

¹⁹¹ Abdülhamit Bırışık, A. Cüneyt Eren, "Sıddîk Hasan Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009): 37: s. 94.

¹⁹² Sünbülzâde Vehbî, *Lütfiyye*, haz. Süreyya Ali Beyzâdeoğlu, (İstanbul: 1996; Çaldak, "Taşköplüzâde'nin Mevzû'atü'l-Ulûm'undaki İlimler Tasnifi Üzerine", 117.

¹⁹³ İsmail Hakkı İzmirli, *Tasnifu'l-'ulûm*, nşr. Adnan Bülent Baloğlu ve Mehmet Şeker, (Ankara: 1996.

¹⁹⁴ İsmail Hakkı İzmirli, *Fenn-i Menâhic*: Methodologie (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1329/1911); Demir, "İzmirli İsmail Hakkı'ya Göre İlimler Tasnifi", 86.

¹⁹⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *Miyâru'l-Ulûm*, (İstanbul: y.y., 1315/1897)

91. Ahmet Cevdet Paşa (ö. 1312/1895): *Beyâni'l-Ünvân*: Müellifin İslâmî ilimler metodolojisine dair bir eserdir.¹⁹⁷

92. Sava Paşa (ö. 1318/1901?): *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*: Müellif bu eserinde ilimlerin tasnifine ve fıkıhın konumuna dikkat çekmiştir.¹⁹⁸

93. Fazlurrahman (ö.m. 1988): *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*: Kitabın 88-97 sayfaları arasında Fazlurrahman “dinî ve akli ilimlerin ayırımını tehlikeli ve vahim bir gelişme olarak değerlendiren bir yaklaşım” benimsemiştir.¹⁹⁹

94. Necati Öner (d.m. 1927/ ö.m. 2019): *Tanzimattan Sonra İlim ve Mantık Anlayışı*: çeşitli müelliflerin ilimler tasnifinden bahsetmektedir.

Yaşayan Müellifler

95. Süleyman Yapıcı: *İlimler Tasnifi (İlmi Zahir ve İlmi Batın)*:

96. Osman Bakar: *Classification of Knowledge in Islam*: (İslamic Texts Society, Cambridge/UK, 1998.²⁰⁰) (İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi, çev. Ahmet Çapku, İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.²⁰¹)

97. Seyyid Hüseyin Nasr (d.m. 1933/ ö.--): *İslam ve İlim*: Eser İlhan Kutluer tarafından *İslâm ve İlim, İslâm Medeniyetinde Akli ilimlerin Tarihi ve Esasları* şeklinde tercüme edilmiştir.²⁰²

98. Remzi Demir (d.m. 1963/ö.--): *Philosophia Ottomanica (Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi)*: İslamın klasik çağında başlayan bilim sınıflaması ve bilim geleneğinin Selçuklular ve Osmanlılardaki gelişimine yönelik eleştirel bir çözümleme sunuyor.²⁰³

99. Ramazan Şeşen (d.m. 1937/ ö.--) vd.: *Osmanlı Bilim Literatürü Tarihi Zeyilleri ve Osmanlı Mevzuâtı al-ulûm Literatürü Tarihi*.²⁰⁴

100. Molla Musa Celali Geçit (el-Beyazîdî) (d. 1938/ö.--): *Mecmuatu'l-ulûm*: Medreselerde okutulan on dört ilim hakkında bilgi vermektedir.²⁰⁵

2. Hakkında Sınırlı Bilgi Olan Müellifler

101. Muhittin Mahvi (ö. ?): *Mazbutâtü'Fünûn*: Tanzimattan sonra ilimler tasnifiyle alakalı yazılan bir eserdir.²⁰⁶

102. Süleyman Sırrı (ö. ?): *Mantık*: Kitabında ilimler tasnifine yer vermektedir.²⁰⁷

103. Ahmed b. Muhammed İbn Ebû'r-Rebî' (ö. ?): *Sülûkü'l-mâlik fî tedbîri'l-memâlik*: Müellifin bu eserinin üçüncü bölümünün baş kısmında geniş bir ilimler tasnifi yer almaktadır.²⁰⁸

¹⁹⁶ Demir, “İzmirli İsmail Hakkerî'ye Göre İlimler Tasnifi”, 96.

¹⁹⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Beyâni'l-Ünvân*: (İstanbul: 1273); Yusuf Halaçoğlu, Mehmet Âkif Aydın, “Cevdet Paşa”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 449.

¹⁹⁸ Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, trc. Baha Arıkan, (Ankara: 1956); Yığın, “Fıkıh Usulünün İlimler Arasındaki Konumu”, 28.

¹⁹⁹ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, trc. Alparslan Açıkgenç- M. Hayri Kırbaoğlu, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002); Şimşek, “İlimler Tasnifi Açısından Fıkıh ve Usulü”, 62.

²⁰⁰ Oktay, “Nasîrüddîn Tûsî'nin İlim/Hikmet Sınıflandırmasına Yansıyan Din Felsefe İlişkileri”, 87.

²⁰¹ Osman Bakar: *Classification of Knowledge in Islam*, (Cambridge/UK: Islamic Texts Society, 1998); *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, trc. Ahmet Çapku, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012); Şimşek, “İlimler Tasnifi Açısından Fıkıh ve Usulü”, 60.

²⁰² Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim İslâm Medeniyetinde Akli ilimlerin Tarihi ve Esasları*, trc. İlhan Kutluer, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989); Cevher Şulul, “İslam Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2002), ss. 217-233., s.220.

²⁰³ Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica (Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi)*: cilt: I-II-III, (Ankara: Lotus Yayınları, 2005); Aydın, “Epistemolojik Temelleri Işığında İbn Abd el-Berr'in Bilim Sınıflaması ve Değeri”, 48.

²⁰⁴ Ramazan Şeşen, *Osmanlı Bilim Literatürü Tarihi Zeyilleri ve Osmanlı Mevzuâtı al-ulûm Literatürü Tarihi*, ilt. ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, (İstanbul: IRCICA, 2011).

²⁰⁵ Molla Musa Celali Geçit, *Mecmuatu'l-ulûm*, (İstanbul, İhvan Neşriyat. t.y.).

²⁰⁶ Necati Öner, “*Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*”, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 109.

²⁰⁷ Öner, “*Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*”, 109.

104. Abdullah Nezir Ahmed (ö. ?): *Hizânetü'l-'Ulûm fî Tasnîfi'l-Fünûni'l-İslâmiyye ve Mesâdirihâ*: (Beyrut, 1998/1419.) Zekeriyya el-Ensârî'nin *el-Lü'lüü'n-Nazâm fî Ravmi't-Te'allumi ve't-Ta'lim* adlı risalenin şerhidir. Aristo ve Eflatun'un tasniflerinden bahsetmektedir.²⁰⁹

105. Seyyid Abdulzade Muhammed Tahir (ö. ?) ve Serkiz Urpilyan (ö. ?): *Mabzen'ül-Ulûm*.²¹⁰ Dini ilimler ve fen ilimlerinden bahseden ansiklopedik bir eserdir.

106. Ebü Ali es-Selmâsî (ö. ?): *eş-Şeri'fe fî Tekâsîmi'l-'Ulûmi'l-Yakîniyye*: Müellif bu eserinde ilimlerin tasnifini, tarifini ve tenkidini yapmıştır.²¹¹

107. Hâlid Hadîdî (ö. ?): *Felsefetü ilmi tasnîfü'l-kütüb*:²¹² İlim tasnifi değerlendirmelerinde bulunmuştur.

108. Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr (ö. ?): *Makâlât fî Ulûmi'l-Kur'ân ve Usûli't-Tefsir*.²¹³ Müellif ilimleri, Kur'ân'dan ortaya çıkan ilimler ve Kur'ân ile diğer bilim dalları arasında müşterek olan ilimler olmak üzere iki ana başlık altında toplamıştır.²¹⁴

109. Hişâm Muhyiddin el-Âlûsî (ö. ?): *Felsefetü'l-Kindî*: (Beyrut, 1985.) Müellif bu eserinde Kindî'nin ilimler tasnifini de konu edinmiştir.²¹⁵

Yüzyıl/hicri	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
sayı	2	7	14	13	11	10	11	17	21	10	11	3	5	8

Bu tabloda İlimler tasnifi konusunda yazılan eserlerin yoğunluğu görülmektedir. Bazı dönemlerde neden bu eser yazımlarının yoğunlaştığı üzerinde çalışılması gereken bir husustur.

3. Ülkemizde Yazılmış Olan İlimler Tasnifi İçeren Bazı Eserler

Bu başlık altındaki eserler müstakil olarak ilimler tasnifi eserleri değildir. Ülkemizde yukarıda zikri geçen müelliflerden bazıları hakkında bilgi vermek için yazmış oldukları, ilimler tasnifi konusunu da içeren eserlerdendir.

110. Ömer A. Ferruh, *İhvân-ı Safâ, Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*,²¹⁶

111. Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*.²¹⁷ İlimler tasnifine değinmektedir.

112. Ahmet Arslan, *İbn Haldun'un İlim Ve Fikir Dünyası*.²¹⁸ İbn Haldun'un ilimler tasnifini de içermektedir.

113. Süleyman Uludağ, *İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*,²¹⁹ İbn Haldun'un ilimler tasnifine değinmektedir.

²⁰⁸ Ahmed b. Muhammed İbn Ebü'r-Rebî', *Sülûkü'l-mâlik fî tedbîri'l-memâlik*, nşr. Nâcî et-Tikrîti, (Beyrut: 1403/1983); Mustafa Çağrı, "Tedbîri'l-Medîne", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 259-260.

²⁰⁹ Abdullah Nezir Ahmed, *Hizânetü'l-'Ulûm fî Tasnîfi'l-Fünûni'l-İslâmiyye ve Mesâdirihâ*, Beyrut: 1998/1419.).

²¹⁰ Seyyid Abdulzade Muhammed Tahir ve Serkiz Urpilyan, *Mabzen'ül-Ulûm*, (İstanbul: Artin Asaduryan Matbaası, 1308).

²¹¹ Aykut, "Ansiklopedi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 3: 218.

²¹² Hâlid Hadîdî, *Felsefetü ilmi tasnîfü'l-kütüb*, (Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Misriyye, 1969); ürker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", 540.

²¹³ Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, *Makâlât fî Ulûmi'l-Kur'ân ve Usûli't-Tefsir*, (Riyad: Merkezu Tefsir li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2015); Çelik, "Ulûmu'l-Kur'ân'la İlgili İlimlerin Tasnifi", 238.

²¹⁴ Çelik, "Ulûmu'l-Kur'ân'la İlgili İlimlerin Tasnifi", 238.

²¹⁵ Hişâm Muhyiddin el-Âlûsî, *Felsefetü'l-Kindî*, (Beyrut: 1985); Demir, "Klasik İlim Sınıflamaları ve Kelam İlminin Konumu", 103.

²¹⁶ Ömer A. Ferruh, *İhvân-ı Safâ, Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, trc. İlhan Kutluer), ed. M. M. Şerif, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), ss. 95-1119.

²¹⁷ Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1996).

²¹⁸ Ahmet Arslan, *İbn Haldun'un İlim Ve Fikir Dünyası*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997).

²¹⁹ Süleyman Uludağ, *İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993).

114. Kasım Şulul, *İbn Haldun'a Göre İslam Medeniyeti*,²²⁰ İbn Haldûn'un ilimler tasnifini vermektedir.
115. İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*,²²¹ İlimler tasnifine değinmektedir.
116. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikat*,²²² İlimler tasnifine değinmektedir.
117. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*,²²³ İlimler tasnifine değinmektedir.
118. Mehmet Bayraktar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*,²²⁴ Belli başlı âlimlerin şematik olarak ilimler tasnifini vermektedir.
119. Bayram Ali Çetinkaya (edit.), *İslam Felsefesi Tarihi 1*,²²⁵ Kitabın içerisinde bazı filozofların görüşleri ile ilimler tasnifinden bahsen müstakil bir başlık vardır.
120. Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*,²²⁶ İlimler tasnifinden bahsetmektedir.
121. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*,²²⁷ Amirî'nin ilimler tasnifine değinmektedir.
122. Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*,²²⁸ Müellifin ilimler tasnifine değinmektedir.
123. Şakir Kocabaş, *İslam'da Bilginin Temelleri*,²²⁹ İlimler tasnifine değinmektedir.
124. Yusuf Akçura, *Ulum ve Tarib*. İlimler tasnifine değinmektedir.
125. Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, Yazar İslami ilimler hakkında bilgi vermekte ve akli-nakli olmak üzere ikili tasnifi dikkate almaktadır.²³⁰
126. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, Yazar bu eserinde ilimler tasnifiyle alakalı eserlere yer vermiştir.²³¹
127. Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*,²³² Yazar Gazzâlî'nin ilimler tasnifine de yer vermektedir.²³³ Gazzâlî'nin ilimler tasnifine değinmektedir.
128. Mümin Çevik, *İlimler Ansiklopedisi*,²³⁴ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin *Mevzuat'ül-Ulûm*'unun latinize edilmiş halidir.
129. İsmail Hekimoğlu-H. Hüseyin Korkmaz, *İlimler ve Yorumlar (İlimlere Bir Başka Açıdan Bakış)*. İlimler tasnifinden bahsetmektedir.

²²⁰ Kasım Şulul, *İbn Haldun'a Göre İslam Medeniyeti*, (Ankara: İnsan Yayınları, 2011).

²²¹ İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012).

²²² İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikat*, (İstanbul: 1996).

²²³ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1988).

²²⁴ Mehmet Bayraktar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1985).

²²⁵ Bayram Ali Çetinkaya (edit.), *İslam Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Grafiker Yayınları, 2012).

²²⁶ Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, (İstanbul: 1995).

²²⁷ Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992).

²²⁸ Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013).

²²⁹ Şakir Kocabaş, *İslam'da Bilginin Temelleri*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2015).

²³⁰ Hilmi Ziya Ülken, "Türk Tefekkürü Tarihi, (Yapı Kredi Yayınları", 1982), 83-93.

²³¹ F. Samime İnceoğlu, "Türk Bilim Tarihi Çalışmalarında Bir Hakikat Yolcusu: Cevat İzgi ve "Osmanlı Medreselerinde İlim", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2/4 (2004): ss. 711-720, 715.

²³² Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, (Ankara: Ankara Okulu yay. 2004).

²³³ Vural, "Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem", 188.

²³⁴ 128. Mümin Çevik, *İlimler Ansiklopedisi*, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, ts.).

130. Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İSAM yayınları. İlimler tasnifinden bahsetmektedir.

131. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd*,²³⁵ İbn Rüşd'ün ilimler tasnifinden bahsetmektedir.

132. Yaşar Aydın, *Fârâbî*,²³⁶ Fârâbî'nin ilimler tasnifinden bahsetmektedir.

133. Zeki Necib Mahmud, *Câbir b. Hayyân*,²³⁷ Câbir ve ilimler tasnifi ile ilgili bilgilere değinmektedir.²³⁸

134. Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*.²³⁹ Yazar bu kitabında Batı-Doğu ilimler tasnifine dair değinmiştir.

135. *İslam Medeniyeti Tarihi El Kitabı*,²⁴⁰ Kitabın “İslâm Medeniyetinde Eğitim-Öğretim Ve İlmî Faaliyetler” bölümünde ilimler tasnifinden bahsedilmektedir.

136. Cahid Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi*,²⁴¹ Yazar belli başlı alimlerin ilimler tasnifi kitaplarını vererek konuya da değinmektedir.

137. İbrahim Sarıçam, Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*,²⁴² Kitabın içinde ilimler ve tasnifi hakkında bilgiler bulunmaktadır.

138. Wilhelm Barthold, Mehmet Fuad Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*,²⁴³ Kitabın izahlar kısmında ilimler tasnifi hakkında bilgiler bulunmaktadır.

139. Sema Özdemir, *Dâvud Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*,²⁴⁴ Yazar Dâvud Kayserî'nin ilimler tasnifini ve ondan önce yazılan bazı ilimler tasnifine yer vermektedir.

140. Mian Muhammed Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*,²⁴⁵ Çeşitli yazarların İslam filozoflarının fikirleri hakkında bilgi vermektedir.

141. Muharrem Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*,²⁴⁶ Yazar kitabın ikinci bölümünde İbn Rüşd'ün ilimler tasnifine yer vermektedir.

142. Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri*,²⁴⁷ Kitabın bir bölümde ilimler tasnifini işlemektedir.

Liste incelendiği zaman buradaki çalışmaların çoğu zaman belirli müellifler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. İbn Haldun, İbn Sina, Gazzali, Farabi üzerinde yoğun çalışma yapılan müellifler arasında yer almaktadır. Bir başka dikkat çeken husus ise konunun Felsefe Tarihi türündeki eserlerde yer almasıdır.

4. İlimler Tasnifi Konusunda Yapılmış Doktora Tezleri

Aşağıda isimlerini verdiğimiz bu çalışmalar genel olarak doğrudan ilimler tasnifini içermektedir.

²³⁵ Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd*, (İstanbul: İSAM yayınları).

²³⁶ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, (İstanbul: İSAM yayınları).

²³⁷ Zeki Necib Mahmud, *Câbir b. Hayyân*, (İskenderiyye: Mektebi Mısriyye, 2001).

²³⁸ Aygün Akyol, İclal Arslan, “*Câbir b. Hayyân ve Tanımlar Kitabı*”, (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 23.

²³⁹ Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, (İstanbul: İletişim Yayınları).

²⁴⁰ *İslam Medeniyeti Tarihi El Kitabı*, ed. Eyüp Baş, (Ankara: Grafiker Yay. 2017).

²⁴¹ Cahid Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. 2010).

²⁴² İbrahim Sarıçam, Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013).

²⁴³ Wilhelm Barthold, Mehmet Fuad Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984).

²⁴⁴ Sema Özdemir, *Dâvud Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*, (İstanbul: Nefes Yayınları, 2014).

²⁴⁵ Mian Muhammed Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, (İstanbul, İnsan Yayınları, 2017).

²⁴⁶ Muharrem Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005).

²⁴⁷ Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, (Ankara: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996).

1. Cemile Barışan, *İbn Haldun'un İslam Düşüncesindeki Arka Planı ve Mukaddime'nin İlimler Tasnifindeki Yeri*, (Doktora Tezi, İstanbul 2013).

2. İbrahim Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Ankara, 2006).

3. Birgül Bozkurt Gülmez, *İbn Seb'in Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2008).

4. Halide Yenen, *Sühreverdî Felsefesinde Epistemolojisi*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2007).

5. Cemile Barışan, *İbn Haldun'un İslam Düşüncesindeki Arka Planı ve Mukaddimenin İlimler Tasnifindeki Yeri*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013).

6. Kemal Sözen, *Ahmed Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi*, (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 1995).

7. İbrahim Özkılıç, *Sadrüşşeria es-Sağir'in Tadi'l-Ulûm İsimli Eseri* (devam ediyor), (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, t.y.)

8. Ahmet Bayatı, *"Şerh Tadi'l Ulûm" Adlı Eserin Tahkik ve Değerlendirmesi* (devam ediyor), (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, t. y.)

9. Yasin Karakuş, *Bostanzâde Mehmet Efendi'nin 'Yenâbiü'l-Yakîn fî İhyâi Ulûmiddîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin)* (devam ediyor), (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, t.y.)

Yapılan dokuz doktora tezi bir kısmı doğrudan müellifin ilimler tasnifi konusunu ele alırken bir kısmı da müellifin biyografisi ve düşünce sistemini esas almışlardır. Bunlar içerisinde tahkik çalışmalarının da yer almış olması yazma eserlerin geniş kitlelere ulaştırılması bakımından önem arz etmektedir.

5. İlimler Tasnifi Konusunda Yapılmış Yüksek Lisans Tezleri

1. Adem Yiğit, *Osmanlı İlimler Tasnifi Literatüründe Felsefi İlimler Algısı*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2018).

2. Ömer Özyılmaz, *İbrahim Hakkı Erzurumî'nin Tertîb-i Ulûm İsimli Eserindeki Eğitimle İlgili Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1986).

3. Nural Savcı, *İslam Filozoflarında Bilim Sınıflaması ve Sosyoloji Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998).

4. Bayram Özfirat, *Tokatlı İshâk Efendi'nin Nazmu'l-Ulûm, Nazmu'l-Le'âlî ve Manzûme-i Keydânî Adlı Mesnevileri (İnceleme-Metin)*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006).

5. Didar Ayşe Akbulut, *Nev'î Efendi'nin Netâyicü'l Fünûn Adlı Eserinde İlimler Tasnifi- Bir Bağlam Denemesi (İngilizce)*, (Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2014).

6. Rabia Dörtkardeş, *İhsau'l-Ulum Adlı Eseri Çerçevesinde Farabi'de Mantık* (Devam Ediyor), (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, t.y.)

7. Metin Kılıç, *İlimlerin Tasnifi Farabi ve İbn-i Haldun Örneği* (devam ediyor), (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, t.y.)

8. Vüsal Şirmammadov, *Joachim Wach'a Göre Bilimler Tasnifi ve Din Sosyolojisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007).

9. Emrullah Bulut, *Kâtip Çelebi'nin Düşüncesinde Akli İlimlerin Yeri ve Önemi*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006).
10. Eyüp Taşöz, *İbn Hâldûn'un Mukaddime'sinde İlimler Sınıflaması*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003).
11. Mehmet Emin Acat, *Farabi'nin İlimler Sınıflamasında Medeni İlim'in Yeri ve Değeri*, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2005).
12. Halide Yenen, *İbn Sînâ'da İlimler tasnifi (Risâle fî aksâmi'l-bikme /Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Hasan el-Belhî İbn Sinâ)* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001).
13. Halil İbrahim Kaygısız, *İslâm İlimler Tasnifinde Tefsir (Taşköprüzâde'nin Miftâbu's-Saâde'si Örneğinde)*, (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2011).
14. M. Taha Boyalık, *Molla Fenârî'nin Aynü'l-âyan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi (Tablil ve Değerlendirme)*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007).
15. Mustafa Necip Yılmaz, *Taşköprülüzâde ve es-Saâdetü'l-fâhire fî Siyâdeti'l-âbire Adlı Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1991).
16. Nadir İlhan, *Nev'i Efendi: Netâyicü'l-fünûn ve Mehâsinü'l-mütân: Giriş-Metin-Dizginler*, (Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi, 1992).
17. Ömer Ali Yıldırım, *İbn Haldûn'da İlimler Tasnifi ve Felsefe Eleştirisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005).
18. Sami Arslan, *Molla Lütfî'nin İlimlerin Tertibine Dair er-Risâle fî'l-ülûmi's-şer'iyye ve'l-Arabiyye Adlı Eseri ve Hâşiyesi Edisyon Kritik ve Tercüme*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012).
19. Selime Çınar, *Fârâbî'den Taşköprüzâde'ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi*, (Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2014).
20. Tahsin Demir, *İzmirli İsmail Hakkı'ya Göre İlimler Tasnifi*, (Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2016).
21. Zeliha Okumuş, *Muhammed İktal'in Bilgi Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi, Kırklareli Üniversitesi, Kırklareli, 2014).

Yüksek lisans tezleri incelendiği zaman şu durum ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmalarda ilimler tasnifi ile doğrudan çeşitli ilim dalları arasında bağlantı kurulmuş mesela sosyoloji, din eğitimi, mantık gibi ilim dalları da çalışılmıştır. Yine birden çok müellifin mukayeseli çalıştırıldığı, ayrıca bir müellifin konuya yaklaşımın incelendiği görülmektedir. Burada İzmirli İsmail Hakkı ve Muhammed İktal dikkat çeken iki çağdaş alimdir.

6. İlimler Tasnifi Konusunu İhtiva Eden Sempozyum Tebliğleri

1. Abdullah Taha Orhan, “İslâm Medeniyeti'nde Bibliyografya ve İlimler Tasnifi Geçmişi ve Geleceği”, *Uluslararası Kâtip Çelebi Sempozyumu*, İSAM, İstanbul, 6-8 Mart 2015.
2. Ahmed Djebbar, “Les mathématiques dans le Miftâh al-saâda et leurs liens avec les classifications antérieures” (Taşköprüzâde'nin Miftâhu's-Saâdesi'nde Matematik bilimler), *Uluslararası Taşköprülüzâde Sempozyumu*, İstanbul, 18-20 Kasım 2016.

3. Ahmet Kamil Cihan, İlimler Tasnifi Bağlamında Miftahu's-Saâde ve el-Fevâidu'l-Hâkâniyye, *Uluslararası Taşköprülüzâde Sempozyumu*, (İstanbul, 18-20 Kasım 2016).
4. Ahmet Kayacık, “Saçaklızâde'nin (ö. h. 1145) İlimler Sınıflaması'na Dair Görüşleri”, *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*, (6-8 Mayıs 2004), (Kahramanmaraş: 2005), 1: 81-88.
5. Ali Uğur, “İbn Sîna'nın İlimler Tasnifi”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu*, (Ankara: 1984).
6. Bayram Sakallı, “Miftâhu's-Saâde-İhyâu Ulûmi'd-Din Münasebeti”, *Uluslararası Taşköprülüzâde Sempozyumu*, (İstanbul, 18-20 Kasım 2016).
7. Cahit Baltacı, “Taşköprü-zâde'nin Osmanlı Eğitimine Katkıları, İlmî Görüşleri ve İlim Tasnifi”, *Taşköprü'den İstanbul'a: Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzâde Sempozyumu*, İstanbul, 18-20 Kasım 2016), ss. 65-80.
8. Erdoğan Pazarbaşı, “Miftâhu's-Saâde'de Kur'an İlimleri”, *Uluslararası Taşköprülüzâde Sempozyumu*, (İstanbul, 18-20 Kasım 2016).
9. Eşref Altaş, Metafizik ve Kelam Örneğinde İlimler Tasnifinin İmkânı: el-Livâu'l-merfû Üzerinden Bir Tartışma”, *Uluslararası Taşköprülüzâde Sempozyumu*, (İstanbul, 18-20 Kasım 2016).
10. Hasan Turgut, “Gazzâlî'nin İlimler Tasnifi ve Bu Tasnifte Kelam İlminin Yeri”, *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul, 07-09 Ekim 2011), (İstanbul: 2012), ss. 251-259.
11. İbrahim Hakkı ve Müspet İlimler Sempozyumu Tebliğleri (Siirt, 22 Eylül 1984), (Siirt. Siirt Halk Eğitim Merkezi Müdürlüğü, 1985).
12. İhsan Fazlıoğlu, “İthaf-tan Enmûzec'e Fetih'ten Önce Osmanlı Ülkesinde Matematik Bilimler”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*, (Bursa, 2010), (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010), ss. 131-163.
13. İsmail Şimşek, “Urmevî Düşüncesinde Bilimlerin Sınıflandırılması”, *Selçuklu Kadılarından Sirâceddin el-Umrevî Sempozyumu*, (Sivas, 2016), (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), ss. 89-99.
14. M. Akif Özdoğan, “Saçaklızâde'nin Tertûbu'l-İlim Adlı Eseri Bağlamında İlimler Tasnifi”, *Uluslararası Dönemde Maraş Sempozyumu*, (Kahramanmaraş 4-6 Ekim 2012), (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2013), 1: 305-314.
15. Mehmet Şeker, “İzmirli İsmail Hakkı'nın “Tasnif-i Ulûm” Adlı Eseri”, *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu* (24-25 Kasım 1995) haz. Adnan Bülent Baloğlu ve Mehmet Şeker, (Ankara: 1996).
16. Metin Yiğit, “Risale-i Nur Zaviyesinden İlimlerin Tasnifi ve Usul”, *Vefatının 50. Yılında Uluslararası Bediüzzaman Said Nursi Sempozyumu*, (2011), ss. 415-430.
17. Mustafa Akçay, “İmam Gazzali ile Taşköprüzâde'nin İlimler Tasnifinde Kelam İlminin Yeri ve Değeri”, *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu “Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri*, (Kastamonu, 2016), ss. 597-610.
18. “Selçuklularda Bilim ve Düşünce-II”, *Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu* (Bildiriler- 19-21 Ekim 2011, Konya), *İslami İlimler (Cilt 1)*, Editörler: Mustafa Demirci, Ali Temizel, M. Ali Hacı Gökmen, Sefer Solmaz, (Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013).

19.Müstakim Arıcı, “Osmanlı Ulemasının Siyasal Bilimler Tasavvuru: Amâsî’den Taşkoprîzâde’ye Mukayeseli Bir İnceleme”, *Uluslararası Taşkoprîlüzâde Sempozyumu, (İstanbul, 18-20 Kasım 2016)*.

20. Osman Demirci, “Osmanlı Âlimlerinin İlim Tasniflerinde Kelâm İlminin Yeri ve Önemi”, *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu 08-10 Mayıs 2014, (2014)*, ss. 462-473.

21.Osman Eskicioğlu, “Din ve Bilimlerde Terim, Tarif ve Tasniflerin Yenilenmesi”, *Günümüzde Din ve Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu, (Samsun, 27-30 Haziran 1989)*, (Samsun: Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1989).

22. Sami Turan Erel, “es-Saâdetü’l-Fâhire’deki İlimler Tasnifi Anlayışının Taşkoprîlüzâde’nin Diğer Eserleriyle Karşılaştırılması”, *Uluslararası Taşkoprîlüzâde Sempozyumu, (İstanbul, 18-20 Kasım 2016)*.

23. Şükran Fazlıoğlu, “Miftâhu’s-sa’âde ve Misbâhu’s-siyâde Adlı Eseri Çerçevesinde Taşkoprîlüzâde’nin Dil ve Dil Bilimleri Anlayışı”, *Uluslararası Taşkoprîlüzâde Sempozyumu, (İstanbul, 18-20 Kasım 2016)*.

24. Ubeydullah Pilatın, “İbrahim Hakkı Hazretleri’nin Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programlarına Etkisi ve Tertîb-i Ulûm”, *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu (Erzurum, 16-18 Kasım 2011)*, (Erzurum: Erzurum Büyük Şehir Belediyesi, 2012), ss. 297-305.

25.Yaşar Aydın, “Fârâbî’de İlm-i Kelam ve Fıkıh”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri kitabı, (Ankara: 2005)*.

26. Yunus Apaydın, “İslam Bilginlerinin İlimler Tasnifi ve Taşkoprîlüzâde”, *Uluslararası Taşkoprîlüzâde Sempozyumu, (İstanbul, 18-20 Kasım 2016)*.

27. Bayram Dalkılıç, “Bilimler Sınıflamasında Din Eğitiminin Yeri”, *Ulusal Kuram Ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik Ve Felsefi Temelleri Sempozyumu, (Konya, 2009)*, ss. 73-83.

28. Mustafa Yıldız, Sehl Derşevî, “Devvânî’nin Enmuzecü’l Ulûm Adlı Eserinde Hudus Kavramı”, *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi 23-25 Kasım 2018*, ss. 767-776.

29. Sami Arslan, “Bilgi ve Bilgi’nin Dolaşımı Bağlamında Taşkoprîzâde’nin Medînetü’l-Ulûm’unu İnşâ Eden Kelimeler”, *Uluslararası Taşkoprîlüzâde Sempozyumu, (İstanbul, 18-20 Kasım 2016)*.

30. İrfan Görkaş, “Meşrutiyet Dönemi Osmanlıda Bir Mantık Sorunu Olarak İlimlerin Tasnifi”, *V. Mantık Çalıştayı, (Bursa: 15-17 Mayıs 2015)*, (Bursa: 2016), ss. 139-159.

31. Fatih Özkan, İlyas Altuner, “Fârâbî’nin İlimler Sınıflamasında Psikolojinin Yeri”, *Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları Uluslararası Sempozyum, (Bişkek/ Kırgızistan, 10 - 12 Ekim 2018)*, (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), ss. 849-858.

32. Murteza Bedir, “İbn Haldûn’un Gözüyle Nakli İlimler”, *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun Vefatının 600. Yılında İbn Haldun’u Yeniden Okumak, (İstanbul, 3-4 Haziran 2006)*, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi), ss. 219-233.

33. Fatih İbiş, “Mecrâ”Dan “Mâ-Cerâ”Ya: Birgivî’de İlm-i Hâl ve Anatomik Takva Yorumu”, *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî, (Balıkesir, 2018)*, I. Cilt, (Balıkesir: Balıkesir Büyük Şehir Belediyesi, 2019), ss. 360-380.

34. Kadir Canatan, “İbn Rüşd’ün Epistemolojik Projesi: “Dinî Bilgi” ve “Felsefi Bilgi”nin Uzlaştırılması”, *Doğu Ve Batı Arasında İbn Rüşd*, (Sivas 2006), (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007), 1: 55-73.

35. Muharrem Kılıç, Felsefi-Etik Açısından İbn Rüşd’ün Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi, *Doğu Ve Batı Arasında İbn Rüşd*, (Sivas 2006), (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007), 2: 263-272.

Tebliğ konularının müellif, dönem, kavram ve eser incelemesi şeklinde alt başlıklardan oluştuğu görülmektedir. Bu ise ilimler tasnifi konusuna ilig duyan akademisyenlere konunun bir çok alanı hakkında ilham verecek bir husustur.

7. İlimler Tasnifi Konusunu ihtiva eden Paneller

1. Ömer Türker, Müstakim Arıcı, Şükrü Özen, *Fabreddin Râzî Sonrası İlimler Tasnifi Literatürü* Projesi Açılış Paneli, 10 Ocak 2015.

2. Veysel Kaya, Mehmet Çiçek, *Fabreddin Râzî Sonrası İlimler Tasnifi Literatürü*, II. Oturum, 10 Ocak 2015.

İlimler tasnifi konusunda sadece bir panel tesbit edebildik.

8. İlimler Tasnifine Değinen DİA Maddeleri

1. Ali Durusoy, “İbn Sînâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991) 20: 322-331.

2. Anar Gafarov, “Nasîruddin Tûsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41. 442-445.

3. Ayhan Aykut, “Ansiklopedi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 217-227.

4. Cengiz Kallek, “Cevâmî’l-ulûm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 440-442.

5. Cevat İzgi, “Ebcedü’l-ulûm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 70-71.

6. Enver Uysal, “Resâilü İhvân-ı Safâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34. 576-579.

7. İhsan Fazlıoğlu, “İbnü’l-Ekfânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21. 22-24.

8. İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22. 109-114.

9. İlhan Kutluer, “Miftâhu’s-Saâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30. 18-19.

10. Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 12. 145-162.

10. Mahmut Kaya, “İhsâu’l-ulûm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 21, 549-550.

11. Mahmut Kaya, “Ya’kub b. İshâk el-Kindî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26. 41-58.

12. Mehmet Sami Benli, “Miftâhu’l-ulûm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 30. 20-21.

13.Rıza Kurtuluş, “Câmi’u’l-ulûm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 134.

14.Tahsin Özcan, “Saçaklızade Mehmed Efendi”,*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 35: 368-370.

İlimler tasnifi konusunda çalışmamızın temel referans kaynağı olarak İslam Ansiklopedisi elbette konunun geliştirilmesi bakımından itinalı ve farklı okumalara imkan verecek durumdadır.

9. İlimler Tasnifi Konusunu ihtiva eden Bazı Ansiklopediler

1. Orhan Hançerlioğlu, “Bilimler Sınıflandırması”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979), 1: 171.

2. Orhan Hançerlioğlu, “Sınıflandırma”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979), VII.

3. Hasan Şahin, “*Bilimler Tasnifi?*”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, (İstanbul, Risale yayınları, 990), 1: 200-205.

10. İlimler Tasnifi Konusunu ihtiva eden Makaleler

1. A. Bülent Civan, “İlimlerin Tasnifi ve Terkip Üzerine Düşünceler”, *Terkip ve İnşa Dergisi*, Editör: Adnan Köksöken, (Kahramanmaraş, Fikirteknesi Yayınevi)9.

2. A. Cortabarría Beitia, “Kindî’de İlimler Sınıflandırılması”, çev. Emrullah Yüksel, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1982): 219-243.

3. Abdullah Öztöp, Gün Yüzüne Çıkmayı Bekleyen Kıtas: İlimler Tasnifi için Mebâdi-i Aşera-Bildiriler Kitabı-II, s. 217.

4. Abdulmecid İslamoğlu, “Mevzûat’u’l-ulûm’da İlimler Tasnifi”, *İslamiyat Dergisi*, 6/4 (2003): 209-216.

5. Âdem Akın, Remzi Demir, “Saçaklızâde Muhammed İbn Ebî Bekr el-Mar’âşî ve Tertibu’l-ulûm Adlı Eseri”, *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM*, 16 (2004): 1-64.

6. Adem Yiğın, “Fıkıh Usulünün İlimler Arasındaki Konumu”, *Usûl İslam Araştırmaları*, sy.20, ss. 7-46.

7. Ahmet Kamil Cihan, “Bilimler Tasnifi ve İbn Sina”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (2000).

8. Ahmet Kamil Cihan, “Şirvanî’nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevaidu’l-Hakaniyye”, *The Journal Of Academic Social Science Studies International Journal Of Social Science Volume*, 6/4 (April 2013): 229-243.

9. Ahmet Selçuki, Tasnif Yoksa “İtimat Mercii” Yoktur”, *Terkip ve İnşa Dergisi*, Editör: Adnan Köksöken, (Kahramanmaraş: Fikirteknesi Yayınevi).

10. Ali Duman, “Taşkoprüzâde Ahmed Efendi ve Mevzû’ât’u’l-Ulûm’da Yer Alan Usul ve Fıkıhla İlgili İlimler”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (2004/1): 47-64.

11. Ali Kürşat Turgut, “Devvânî ve Enmuzecu’l-ulûm Adlı Eseri”, *Ekev Akademi Dergisi*, 59 (Bahar 2014): 443-455.

12. Ali Kürşat Turgut, “Ebû Hayyân Tevhîdî’nin İlimler Tasviri: Risâle fi’l-ulûm”, *Diyanet İlmî Dergi*, 55/2 (2019): 525-551.

13. Alparslan Açıkgenç, "İlim Anlayışı ve İlimlerin Sınıflandırılması Açısından Risale-i Nur'ların Bir Değerlendirmesi." *Symposium Papers*. 1995.

14. Alparslan Açıkgenç, İslam Bilgi Geleneğinde “Merâtibu’l-ilm”, *Entelektüel Bağımlılığı Aşmak*, editör: Cüneyd Köksal, Yedirenk yay., 2009, ss. 83-105.

15. Alparslan Açıkgenç, “İslami Bilim ve Felsefe Anlayışı”, *İslami Araştırmalar*, 3/4 (Temmuz 1990).
16. Atilla Fikri Ergun, “İlimlerin Tasnifi ve Gazali’nin İki Yönlü Yaklaşımı”, *Terkip ve İnşa Dergisi*, Editör: Adnan Köksöken, (Kahramanmaraş: Fikirteknesi Yayınevi).
17. Ayhan Hira, “Klasik Fıkıh Usulü Eserlerinde Tasnif Anlayışı ve Ebu’l-Hüseyin el-Basrînin el-Mu’temed İle İmam Gazzali’nin el-Mustesfa Adlı Eserlerinin Tasnif Bakımından Mukayesesi”, *Hikmet Yurdu*, 7(7/13 (Ocak-Haziran 2014/1): 77-100.
18. Ayşe Sıdika Oktay, “İbn Sinâ’nın İlim, Felsefe Anlayışı ve Din Felsefe İlişkilerine Yaklaşımı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15 (2012/1).
19. Ayşe Sıdika Oktay, “Nasîrüddîn Tûsî’nin İlim/Hikmet Sınıflandırmasına Yansıyan Din Felsefe İlişkileri”, *Felsefe Dünyası*, 45 (2007): 73-91.
20. Bayram Özfirat, “Tokat’ın 17. Yüzyıl Âlim Şairlerinden İshâk Bin Hasan Tokatî ve Nazmu’l-Ulum Adlı Mesnevîsi”, *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic*, Volume 8/1(Winter 2013).
21. Cahid Şenel, “İbnü’l-Efkânî’nin “İrşâdü’l-Kâsîd”ı ve “Nevâmîs”in İlimler Sınıflandırılması Litertüründe Yer Edinme Süreci”, *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları*, 29 (2016): 189-221.
22. Cennet Ceren Öztürk, “İslâmî Geleneğimizde İlimler Tasnifi”, *Entelektüel Bağımlılığın Aşmak: İlim Geleneğimiz Üzerine Araştırmalar*, 2009, s. 147-154.
23. Cevher Şulul, “İslam Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2002): 217-233.
24. Cüneyt Köksal, *Usûlü’l-fıkıh’ın Mahiyeti ve Gayesi*, MÜSBE, İstanbul 2007. .
25. Ebubekir Siddık Karataş, “Tasnif Yoksa Terkip Mümkün Müdür?”, *Terkip ve İnşa Dergisi*, Editör: Adnan Köksöken, (Kahramanmaraş: Fikirteknesi Yayınevi.)
26. Ebülfez Elçibey, “İlimler Tasnifi Tarihi”, çev. Muhammet Kemaloğlu, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2014.
27. Ebülfez Elçibey, “X.-XVII. Yüzyıllarda Yakın ve Orta Doğu’da Bilimlerin Tasnifi Tarihi”, Çev. Muhammet Kemaloğlu, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19 (2014): 75-90.
28. Yeşildurak, Efe. “İslam Düşünce Tarihinde İlimlerin Tasnifi ve İbn Haldun’un İlim Tasnifi İle İslam Medeniyetine Katkıları”. y.y., ts.
29. Emrullah Yüksel, “İhvânü’s-Safâ’ya Göre İlimlerin Sınıflandırılması”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1987): 149-159.
30. Enver Uysal, “İhvân-ı Safâ’nın X. Yüzyıl İslam Dünyasının Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2002): 93-106.
31. Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, “Ulûmu’l-Kur’ân’la İlgili İlimlerin Tasnifi”, çev. Ersin Çelik, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2017): 237-249.
32. Esad Çetin, *İbn Haldun ve Mukaddimesi*.
33. Eyüp Şahin, “Fârâbî’nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçişi ve Kabulü”, *Diyanet İlmî Dergi*, LII, 1 (2016): 151-166.
34. Fahri Unan, “Osmanlı Medrese Uleması: İlim Anlayışı ve İlmî Verim”, *Koşuk İlimler Jurnalı/ Sosyal Bilimler Dergisi*, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, sy. 5, ss. 14-33.
35. Faruk Adil, “Ana Tasnif, İlim Mecraları”, *Terkip ve İnşa Dergisi*, Editör: Adnan Köksöken, (Kahramanmaraş: Fikirteknesi Yayınevi).
36. Faruk Beşer, “Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi”, *Usûl İslam Araştırmaları*, 5 (2006), İstanbul.

37. Fatih Toktaş, Fârâbî'nin "Kitâbü'l-Mille" Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi, *Divan Dergisi*, 1 (2002): 247-273.
38. Haki Demir, "İlimlerin Tasnifi", *Terkîp ve İnşa Dergisi*, Editör: Adnan Köksöken, (Kahramanmaraş: Fikirteknesi Yayınevi).
39. Halide Yenen, İbn Sînâ'da İlimler Tasnifi ve Risâle fî Aksâm el-Hikme (Tenkitli Metin ve Değerlendirme), *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları*, 14 (2008): 59-96.
40. Hasan Akkanat, "İbn Sînâ'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelenmesi", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 11/31 (Mayıs-Ağustos 2008).
41. Hasan Aydın, "İhvân es-Safâ'da Bilim Eğitimi, Amacı ve Bilim Sınıflaması", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, www.e-sosder.com, VI/21 (Yaz-2007)
42. Hasan Aydın, "Epistemolojik Temelleri Işığında İbn Abd el-Berr'in Bilim Sınıflaması ve Değeri", *Kelam Araştırmaları*, 9:2 (2011): 47-76.
43. Hasan Aydın, Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefî Bilimlerin Meşruluğu Sorunu, *Ekev Akademi Dergisi*, 33 (2007): 55-66.
44. Hasan Hüseyin Bircan, "Fârâbî'nin İlimler Tasnifi Bağlamında Siyaset ve Ahlâkın Neliği", *İslâmiyât*, 6/4 (2003).
45. Hatice Toksöz, "Muhammed Akkirmânî'nin Ta'rîfâtü'l-fünûn ve menâkıbü'l-musannifin Adlı Eserinde Felsefî İlimler Algısı", *Osmanlı Araştırmaları*, XLII (2013): 177-205.
46. Herbert A. Davidson, "Risâle fî'l-akl", çev. Eyüp Şahin, *AÜİFD*, XLV/11 (2004): 271-277.
47. Hidayet Peker, "İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2009): 319-329.
48. Hidayet Peker, "İbn Sînâ'nın Bilimler Sınıflaması", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/9 (2000).
49. Hilmi Demir, "Klasik İlim Sınıflamaları ve Kelam İlminin Konumu", *Kelamın İşlevselliği ve Günümüz Kalam Problemleri*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfın Yay., İzmir, 2000, ss 101-116.
50. Hüseyin Akpınar, "İlimler Tasnifinde Musikinin Yeri", *İstem*, 3/5 (2005): 191-201.
51. Hüseyin Atay, "Bazı İslam Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 4 (1980): 1-41.
52. İbrahim Ağâh Çubukçu, "İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazalının Yeri", *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar* içinde, Ankara 1983.
53. İbrahim Çapak, *Harazmî'nin Mefâtihu'l-ulûm'unda Mantık*, *İslami İlimler Dergisi*, 5/2 (Ankara 2010).
54. İbrahim Maraş, "Tokatlı Molla Lütfi: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi", *Divan İlmi Araştırmalar*, 14 (2003/1): 119-136.
55. İbrahim Sancak, "Bilgiye Mühür Vurmak, "İlimlerin Tasnifi", *Terkîp ve İnşa Dergisi*, Editör: Adnan Köksöken, (Kahramanmaraş: Fikirteknesi Yayınevi).
56. İlhami Çıtır, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da İlimler Sınıflandırılması", *CUSBE*, Sivas 2007.
57. İlhan Kutluer, "İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru", İstanbul 2001.
58. İlhan Kutluer, "Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-Zünûn'un Mukaddimesinde "El-İlm" Kavramı", *Maramara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(2000): 79-99.
59. İsmail Hakkı İzmirli, "İki Türk Filozofu", *Dârü'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, IV/ 4 (1928).
60. İsmet Parmaksızoğlu, "İslam İlimleri Tasnif Cetveli", *Türk Kütüphaneciliği*, 6/3 (1957): 19-31.

61. Kemal Faruk Molla, “Mehmed Şah Fenârî'nin Enmûzecu'l-Ulûm Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılarda İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi”, *Divan İlmi Araştırmalar*, 18(2005/1): 245-273.
62. Kenan Yakupoğlu, “Meşruiyet Tartışmaları Bağlamında İslami İlimler ve Felsefe”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2006): 251- 281.
63. Lévy Bruhl, “Auguste Comte'un Felsefesi (Fasıl III): İlimlerin Tasnifi”, haz.: Halil Nimetullah Öztürk, 1931, *İstanbul Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 7/6 (1931): 64-82.
64. M. Muhsin Kalkışım, “Kâtip Çelebi'de Bilgi Telakkisi ve İlimlerin Tasnifi Problemi”, *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu 08-10 Mayıs 2014*, 2014, s. 364-377.
65. Mahmut Meçin, “İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI/1(2014): 427-458.
66. Mansur Koçinkağ, “Kâdî Beyzâvî'ye İlimlerin Tasnifi ve Munîf fî Sinâ'ati't-Tarîf/Ta'rifâtü'l-Ulûm Adlı Eserinin Edisyon Kritiği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 26 (2015): 383-404.
67. Mehmet Birgül, “Mevzu'atu'l-Ulûm'da Felsefe Tasavvuru”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 19 (Mart 2011): 451-465.
68. Mehmet Çiçek, “Tarsûsî'nin “Enmûzecu'l-Ulûm”unda Tefsir”, *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic*, Volüme 9/2 Winter 2014, p. 495-521, Ankara Turkey.
69. Mehmet Özturan, “Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Risâle fî Taksîmi'l-ilm Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *Naẓariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Nisan 2015): 101-138.
70. Mehmet Yolcu, “En-Nedîm [İbn Al-Nadim] ve el-Fihristi'nin İslam Kültür Tarihindeki Yeri”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*.
71. Metin Acıpayam, “Kadim Müktesebatımızda İlimlerin Tasnifi”, *Terkip ve İnşa Dergisi*, Editör: Adnan Köksöken, (Kahramanmaraş: Fikirteknesi Yayınevi).
72. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, Farabî'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak -İhsâu'l-Ulum- Adlı Eserinin Tahlili, *Marije Dini Araştırmalar Dergisi*, sy. 1, ss. 33-66.
73. Murat Şimşek, “İlimler Tasnifi Açısından Fıkıh ve Usulü, Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsinin Elmi Məcmuəsi”, 9, (Haziran) 2013): 59-74.
74. Murteza Bedir, “İslam Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 15 (2006): 5-31.
75. Mustafa Kardeşahin, “Müktesebatın Tedvini İçin Tasnif Şarttır”, *Terkip ve İnşa Dergisi*, Editör: Adnan Köksöken, (Kahramanmaraş: Fikirteknesi Yayınevi). Müstakim Arıcı, “İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlak İlmi”, *Mukaddime*, 7(1), (2016): 1-29.
76. Nail Okuyucu, “İlimler Tasnifinde Fıkıhın Yeri”, *Sabah Ülkesi Dergisi*, (Temmuz 2018): 56.
77. Naile Ağababa, “Fârâbî ve Dil Bilimi”, *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (Aralık 2016): 296-304.
78. Nurettin Saraylı, “Dünya Bilgi Müktesebatını İhata Edecek Tasnif”, *Terkip ve İnşa Dergisi*, Editör: Adnan Köksöken, (Kahramanmaraş: Fikirteknesi Yayınevi).
79. Nuri Çevikel, “Taşköprüzâde (İsâmeddîn) Ahmed Bin Mustafa'nın Mezûatu'l-ulûm'unda İlim Kavramı”, *Gazi Akademik Bakış*, 6/3 (Ankara 2010).

80. Ömer Ali Yıldırım, “Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Bilgi Anlayışı ve İlimler Tasnifi, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic”, Volume 12/20, p. 337-356.
81. Ömer Başkan, “Taşkörizâde'nin Miftâhu's-Sa'âde'si Bağlamında Osmanlı İlimler Tasnifi Geleneğinde Tefsir Tarihi Algısı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/21 (2012/1): 135-161.
82. Ömer Bozkurt, “Günümüze Örnekligi Açısından Farâbî'nin Vizyonu”, *Diyanet İlmî Dergi*, 52/1 (Ocak-Şubat-Mart 2016): 101-124.
83. Ömer Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *Sosyoloji Dergisi*, 3/22: 2011.
84. Rahîm Hulv Muhammed, “Menhecü İbnu'n-Nedîm fi Tasnîfi'l-ulûm”, *Mecelletü Ebbâsi Meysân*, 7/4 (2007).
85. Said Nuri Akgündüz, “Osmanlı'da Ebû Hanîfe Algısına bir Örnek Olarak Taşkoprîzâde'nin Mevzûâtü'l-Ulûm'u”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 19 (2012): 343-371.
86. Süleyman Çaldak, “Klasik İlim Tasniflerinde Edebî İlimlerin Yeri”, *Ekev Akademi Dergisi*, 18/19 (Bahar 2004): 245-264.
87. Süleyman Çaldak, “Taşkoprülüzâde'nin Mevzûâtü'l-Ulûm'undaki İlimler Tasnifi Üzerine”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/15 (2005): 115-146.
88. Süleyman Gökbulut, “İlim tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8/19 (2007): 245-264.
89. Şaban Ali Düzgün, “Bilimler Hiyerarşisinde İslam Bilimlerinin Yeri”, *Kelam Anabilim Dalları Toplantısı Metinleri*, Kızılcahamam, (Ankara: 2008): 7-29.
90. Şükran Fazlıoğlu, “Nebî Efendizâde'nin Kasîde fi el-Kütüb fi el-Meşhûre fi el-Ulûm”una Göre Bir Medrese Talebesinin Ders ve Kitap Haritası”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 3 (Mart 2003).
91. Şükran Fazlıoğlu, “Manzûme fi Tertîb el-Kutub fi el-Ulûm ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1/1 (2003): 97-110.
92. Şükran Fazlıoğlu, “Ta'lim İle İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Mufredatı”, *Dîvân İlmî Araştırmalar*, 18 (2005/1): 115-173.
93. Talat Sakallı, “Miftâhu's-saâde-İhyau Ulûmi'd-dîn Münasebeti, Taşkoprülüzâde Ahmet Efendi (1495-1561)”, (Kayseri: 14 Mart 1989).
94. Vahdettin Başçı, “İsmail Hakkı İzmirli'de Felsefe, İlim ve Mantık Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Tetkikleri Dergisi*, 11 (1993).
95. Veysel Kaya, “Abdurrahman Bistâmî'nin Bilimler Tasnifi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (2016): 187-216.
96. Yalçın Çetinkaya, “Fârâbî'nin 'İlimler Sayımı' ve Musiki”, *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyumu*, 13-15 Kasım 2014.
97. Sezgin Kızılçelik, “XIX.Yüzyılda Batı'da Yapılan Bilim Sınıflamaları: Auguste Comte Çizgisinin Eleştirel Tahlili”, *Bilim Sosyolojisi: Bilim Tarihi ve Yöntem*, (İstanbul: 2007): 633-668.
98. Mehmet Kuyurtar, “İbni Haldun'un Bilim Sınıflamasında "Tarih Bilimi", *Toplum ve Bilim*, 91(2002): 229-241.
99. Recep Koyuncu, “Osmanlı Dönemi Kaynakça ve İlimler Tasnifinde Kıraat ve Tecvide Dair Eserler Üzerine Bir Tetkik: Kâtib Çelebi (1067/1657) Örneği”, *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*, (İstanbul: 2018): 317-350.
100. Ali Yıldırım, “İshâk Bin Hasan Tokadî'nin İlimler Tasnifi ve Mantık İlmine Dair Görüşleri”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2/2 (2018): 163-178.

101. Mübahat Türker Küyel, “La Classification des Sciences Selon Cumal Alfalsafa d'İbn Hindi. Al-Tazkira bi Cumal al-Falsafaya Göre İbn Hindi'de İlim Tasnifi”, *Araştırma*, Ankara, 5 (1967): 47-61.

102. Beşir Atalay, “İktisatta Metod ve İlimler Tasnifindeki Yeri”, *Atatürk Üniversitesi İşletme Fakültesi Araştırma Enstitüsü İşletme Dergisi*, Erzurum, 3/1-2 (1978): 177-196.

103. Halit Ünal, “İbn-i Sina'da İlimler Tasnifi”, *İbni Sina Kongresi* (Kayseri, 14.03.1984), Kayseri, 1984, ss. 42-49.

104. Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1 (2008): 25-46.

105. Yasin Apaydın, “Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin (v. 1145/1732) İlimlere Bakışı: Tetîbü'l-'Ulûm Bağlamında Bir İnceleme”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, İstanbul, 36 (2018): 189-211.

106. Raik Bahadırov, “Ebû Abdullah el-Hârizmî ve Mefâtîhu'l-'Ulûm Adlı Ansiklopedik Eseri Üzerine Birkaç Söz”, çev. Fegani Beyler, *Dörtöge: Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları*, 4/11 (2017): 201-214.

107. Mehmet Aydın, “Abkariyyetu tasnîfi'l-'Ulûm ve Tebvîbihâ min Hilâli Mukaddimeti Kitâbi ‘Keşfü'z-Zünûn li-Hacı Halife”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kıbrıs, ½ (2015): 173-188.

108. Fahri Unan, “Taşöprülüzade ve Mevzû'ât el-'Ulûm'u”, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, (Ankara: 2010): 131-160.

109. Fahri Unan, “Taşköprülü-zâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın “İlim” ve “Âlim” Anlayışı”, *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul, 17 (1997): 149-264.

110. Murat Kelikli, “Ahmed Cevdet Paşa'nın Mantık ve İlim Anlayışı”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 22 (Ekim 2012): 173-185.

111. Eyüp Erdoğan, “Platon Ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları”, *Felsefe Dergisi*, 7 (Ankara 2009): 137-162.

112. Kemaleddin Taş, “Din Sosyolojisinin Araştırma Alanından ve Bilimler Tasnifindeki Yerinden Kaynaklanan Sorunları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2010/2): 1-14.

113. Şevket Topal, “Çağın Eğitim Sorunları Bağlamında İlim, Fen Ve Tecrübe Kavramları”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2014): 7-23.

114. Harun Şahin, “Osmanlı Medreselerinde İktisat Eğitimi”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20 (2012): 93-102.

115. Aygün Akyol, “İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2011): 29-59.

116. İhsan Fazlıoğlu, “İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî”, *Naşariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, (Ekim 2017): 1-68.

Belki bir kısmını tesbit ettiğimiz makaleler içerisinde oldukça çeşitli çalışmalar vardır. Bunlar içerisinde doğrudan biyografi, müellifler arasında mukayese olduğu gibi, tahkiki yapılan, üzerinde ayrıntılı çalışılan konumuzla ilgili makaleler bulunmaktadır. Ayrıca ilimler tasnifinin batı ve doğu cephesini inceleyen eserler de bulunmaktadır. Bu hali ile konu oldukça yekün tutacak bir miktara ulaşmış görünmektedir. Diğer bir husus ise bu çalışmalar ile ön plana çıkmış kimi çağdaş bilim adamlarının tesbit edilmiş olmasıdır. Bu çalışmanın ayrıca önemi burada ortaya çıkmaktadır: Her biri farklı bir zenginlik kaynağı olan ilimler tasnifi çalışmalarını uzun süren bir çalışma sonucu bir başlık altında toplamış bulunuyoruz. Gözümüzden kaçan eserler elbette olacaktır.

SONUÇ

Klasik Âlimler her ilimle ilgilenmişler, ilimlerde uzmanlaşma olmadığı için öğrencilerine farklı ilimlere dair eserleri okutmuşlardır. Ayrıca çeşitli ilim dallarına verdikleri yoğun mesai ile bu ilimleri İslamileştirerek müslümanlara kazandırmışlardır. Neticede bize birçok ilimden oluşan bir külliyyatı miras

bırakmışlardır. Çalışmamızda bu külliyyatın bir bölümü olan ilimleri tasnifi hakkındaki eserleri tesbit etmeye gayret ettik.

Çalışmamızda 143 eser tespit edebildik. Bu 143 eserden 22 tanesi yazma, 7 tanesi günümüze ulaşmamıştır. 1-92 madde arası müstakil ilimler tasnifi kitabı ve içerinden bazısında ilimler tasnifi bölümü olanlar vardır. Bu eserler müelliflerin yaptığı tasnifleri içermektedir. 93-100 arası eserler ilimler tasnifiyle alakalı müstakil olmakla sözünü ettiğimiz müelliflerin tasniflerini değerlendirmişlerdir. 101-109 arasında verilen eserler, ilim tasnifiyle alakalı olduğu tespit edilmiş ancak müellifler hakkında bilgi edinmekte güçlük çektiğimiz eserlerdir. 110-142 arasındaki eserler ise ülkemizde yayınlanan akademik çalışmalar olup tasnifle alakalı bölüm vardır. Bunların dışında makalemiz diğer çalışmalarını da içermektedir. Bunlardan 9 doktora, 21 yüksek lisans tezi, 35 sempozyum, iki oturumdan oluşan bir panel, 116 makale ve çeşitli ansiklopedilerin maddeleri vardır.

İlimler tasnifini göstermesi açısından icazetnameler vardır. İcazetnameler âlimlerin öğrettikleri ilimleri de barındırması açısından konuyla alakalıdır. Örnekleri İslam âleminde çoktur. İcazetnamelere makalemizde yer vermedik. Çünkü hemen her âlimin icazetnamesi vardır.

Araştırmalarımız sırasında karşılaşılan sorunların başında bilimsel ortak yazı sitili olmadığı için internet aramalarında karşımıza fazla bir makale çıkmaması gelmektedir. Bundan dolayı ulaştığımız makalelerin kaynakçalarına bakarak birçok yeni makalelere ulaştık.

Kindî, Farâbî, İbn Sînâ, İhvân-ı Sâfa, Gazzâlî, İbn Haldun, Taşköprizâde, Saçaklızâde, Kâtip Çelebî gibi âlimler hakkında –ilimler tasnifi konusu dikkate alınarak- diğer âlimlere oranla fazlaca çalışılmıştır. İbn Hazm, Âmirî, İbnü'l-Ekfânî hakkında az sayıda çalışma yapılmıştır. Bu müellifler ilimler tasnifiyle alakalı müstakil ve özgün eser kaleme almışlardır.

Bazı müellifler hakkında ise hiç çalışma olmamıştır. Bunlar da ilim adamlarının ilgisini beklemektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa. *Beyânî'l-Ümûn*. İstanbul: 1273.
- Akçay, Mustafa. “İmam Gazzali ile Taşköprizâde'nin İlimler Tasnifinde Kelam İlminin Yeri ve Değeri”. *Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri, III. Uluslararası Şeyb Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*. Kastamonu: 2016.
- Akkirmânî, Muhammed *Ta'rifâtü'l-Fünûn ve Menâkıbü'l-Musannifîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, nr. 325;
- Akpınar, Hüseyin. “İlimler Tasnifinde Musikinin Yeri” *İstem*. 5 (2005).
- Akyol, Aygün, Arslan İclal. “*Câbir b. Hayyân ve Tanımlar Kitabı*”. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- Âlûsî, Hişâm Muhyiddin. *Felsefetü'l-Kindî*. Beyrut: 1985.
- Âmirî, Muhammed b. Yûsuf, *İ'lâm bi Menâkıbi'l-İslâm*, nşr. Ahmed Abdulhamid Gurab. Riyad: Dârü'l-İsâle, 1988.
- Âmulî, Muhammed b. Mahmûd. *Nefâisü'l-Fünûn fî Arâisü'l-Uyûn*. thk. Mîrza Ebu'l-Hasan Şarânî, Seyyid İbrahim Meyancı. Tahran: İntişârât-ı İslamiyye, 2002.
- Anar, Gafarov, Anar. “Nasîruddin Tûsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*.41: 442-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Arıcı, Müstakim. “İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlak İlmi” *Mukaddime*. 7/1 (2016).

- Arıcı, Müstakim. “Gelenek Oluşturan Bir Felsefe Klasığı Olarak “Hikmetü'l-Ayn” ve Etkileri”. *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: 2014.
- Arslan, Ahmet. *İbn Haldun'un İlim Ve Fikir Dünyası*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Arslan, Ahmet. *İslam Felsefesi Üzerine*. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Arslan, Sami. *Molla Lütü'nin İlimlerin Tertibine Dair er-Risâle fi'l-ulûmi's-ser'iyye ve'l-Arabiyye Adlı Eseri ve Hâşiyesi Edisyon Kritik ve Tercüme*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012.
- Atay, Hüseyin. “Bazı İslam Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi”. *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*. 4 (1980): 1-41.
- Aydın, Cengiz Aydın. “Ali Kuşçu”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 410. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Aydın, Hasan. “Epistemolojik Temelleri Işığında İbn Abd el-Berr'in Bilim Sınıflaması ve Değeri”. *Kelam Araştırmaları*. 9/2 (2011): 47-76.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. İstanbul: İSAM yayınları.
- Aykut, Ayhan. “Ansiklopedi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3: 221. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Bacûrî, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyeye alâ metni's-süllemi'l-müevnak*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1928.
- Bağdâdî, Hibetullâh (b.) Alî b. Melkâ. *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*. nşr. Şerefettin Yalçın- Süleyman Nedvî. Haydarâbâd: 1357.
- Bakar, Osman. *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*. trc. Ahmet Çapku. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Baltacı, Cahid. *İslam Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010.
- Barthold, Wilhelm Mehmet Fuad Köprülü. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.
- Başkan, Ömer. “Taşkörizâde'nin Miftâhu's-Sa'âde'si Bağlamında Osmanlı İlimler Tasnifi Geleneğinde Tefsir Tarihi Algısı”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/21 (2012): 135-161.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Anakra Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1988.
- Bayraktar, Mehmet. “İbn Miskeveyh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 201-208. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bayraktari, Mehmet. *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1985.
- Bedir, Murteza. “İslam Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2006): 5-31.
- Benli, Mehmet. “Miftâhu'l-ulûm”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 30: 20-21. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Beyzâvî, Nasuriddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Fî Mevzûâtü'l-Ulûm ve Ta'rifuhâ*, (*Tasnîfu'l-Ulûm Beyne Nâsuriddîn et-Tûsî ve Nâsuriddîn el-Beyzâvî* içinde). thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1996.
- Beyzâvî, Nasuriddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Münîf fi Sinâ'ati't-Târif/Ta'rifâtü'l-ulûm*. nşr. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, (*Tasnîfu'l-Ulûm Beyne Nasîruddin et-Tûsî ve Nasîruddin el-Beyzâvî* içerisinde). Beyrut: Dârü'n-Nehtadi'l-Arabiyye, 1996.
- Birişik, Abdülhamit- Eren, A. Cüneyt. “Siddîk Hasan Han”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: s. 94. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bistâmî, Abdullatif b. Abdurrahman. *Dürretü'l-ulûm ve cevberâtü'l-fübûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no: 4905;
- Bistâmî, Abdullatif b. Abdurrahman. *Kitâbü'l-Fevâhi'l-Miskîyye fi'l-Fevâhiti'l-Mekkiyye*, İbrahim Efendi. 664: 161 vr. Süleymaniye Kütüphanesi.

- Bostanzâde Mehmet Efendi. *Yenâbiu'l-yakîn fî İhyâi ulûmi'd-dîn*. Fâtih, 2574: Süleymaniye Kütüphanesi, Boyalık, M. Taha. "Molla Fenârî'nin Aynü'l-âyan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi (Tablîl ve Değerlendirme)". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Bozkurt, Birgül. "İbn Seb'in'in Felsefe ve Filozoflara Bakışı". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: 2014.
- Buhârî, Mîrek Şemseddin b. Mübârekşâh. *Şerhu Hikmeti'l-ayn*. nşr. Cafer Zâhidî. Meşhed: 1974.
- Bulaç, Ali. *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akal İlişkisi*. İstanbul: 1995.
- Bulkînî, Abdurahman b. Ömer b. Raslân. *Mevâkı'u'l-ulûm min mevâkı'i'n-nücum*. Tantâ: Dâru's-sahâbe, 2007.
- Câbir b. Hayyân. *Kitâbu'l-Hudûd/Tanımlar Kitabı*.ed. Mevlüt Uyanık, trc. Aygün Akyol, İclal Arslan. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Bilimler Tasnifi ve İbn Sina". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (2000): 440.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Şirvani'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevâidu'l-Hakaniyye". *The Journal Of Academic Social Science Studies International Journal Of Social Science*.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid Şerif. *Risâle fî Taksîmi'l-İlm*. Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litterature*. Leiden: E. J. Brill, 1949.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid Şerif. *Şerhu Metâli'i'l-Envâr*. İstanbul: 1303.
- Çağrıncı, Mustafa. "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 300-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Çağrıncı, Mustafa. "Abdurrahman b. Muhammed Bistâmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.6: 218-219. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Çağrıncı, Mustafa. "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 305. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Çağrıncı, Mustafa. "Tedbîru'l-Medîne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 259-260. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Çaldak, Süleyman. "Klasik İlim Tasniflerinde Edebî İlimlerin Yeri". *Ekev Akademi Dergisi* 19 (2004).
- Çaldak, Süleyman. "Taşköprülüzâde'nin Mevzuâtü'l-Ulûm'undaki İlimler Tasnifi Üzerine". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/2 (2012): 117.
- Çelik, Ersin. "Ulûmu'l-Kur'ân'la İlgili İlimlerin Tasnifi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12 (2017): 237-249.
- Çetin, Abdurrahman, Topuzoğlu Tevfik Rüştü. "Fâsıla". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 209-210.İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çetinkaya, Bayram Ali. (edit.), *İslam Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Grafiker Yayınları, 2012.
- Çevik, Mümin. *İlimler Ansiklopedisi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, ts.
- Çınar, Selime. *Fârâbî'den Taşköprizâde'ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2014.
- Çiçek, Mehmed. "Tarsûsî'nin "Enmûzecu'l-Ulûm"unda Tefsir". *Turkish Studies*. 9/2 (Winter 2014): 495-521.
- Çollak Fatih, Akpınar Cemil. "Bedreddin Gazzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 13: 538. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. "İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazalının Yeri", *"İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar"* İçinde, (Ankara:1983): 130.
- Dâvûd-i Kayserî, *İthâfî's-Süleymânî fi'l-Abdi'l-Orbânî*, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Arâbî, nr. 2173.

- Demir, Hilmi. *Klasik İlim Sınıflamaları ve Kelam İlminin Konumu, Kelamın İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000).
- Demir, Remzi. *Philosophia Ottomanica (Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi)*. Ankara: Lotus Yayınları, 2005.
- Demir, Tahsin. *İzmirli İsmail Hakkı'ya Göre İlimler Tasnifi*. Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2016.
- Demirci, Osman. "Osmanlı Âlimlerinin İlim Tasniflerinde Kelâm İlminin Yeri ve Önemi". *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu (08-10 Mayıs 2014)*. 462-473.
- Demirli, Ekrem. "Sadreddin Konevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 424. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Devvâni, Celaledin Muhammed b. Esad. *Risâletü Enmüze'cu'l-Ulûm (Selâsü Resâil içinde)*. thk. Seyyid Ahmed Tuyeserkani. Meşhed: 1991.
- Duman, Ali. "Taşköprüzâde Ahmed Efendi ve Mevzû'âtü'l-Ulûm'da Yer Alan Usul ve Fıkıhla İlgili İlimler". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3/5 (2004/1): 47-64.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*.20: 322-331. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Elçibey, Ebulfez. "X.-XVII. Yüzyıllarda Yakın ve Orta Doğu'da Bilimlerin Tasnifi Tarihi". trc. Muhammet Kemaloğlu, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19 (2014): 75-90.
- Ensârî, Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed. *el-Lü'lü'n-Nazîm fî Ravmî't-Te'allumi ve't-Ta'lîm (el-Hudûdu'l-enîka"* adlı eseriyle birlikte). Kahire: 1319.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Tertibu'l-Ulûm*. Merkez Kütüphanesi, TY 3727/1: 1b-7a; 1165/175. İstanbul Üniversitesi,
- eş-Şîrâzî, Kutbettîn Mahmud b. Mes'ud. *Dürretü't-tâc li gurreti'd-dîbâc (Enmüze'cu el-ulûm)*. nşr. Muhammed Mişkât-Hasan Tabesî. Tahran: 1320-1325.
- Fârâbî, Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *es-Siyasetü'l-Medeniyye*. thk. Fevzi M. Neccar, trc. M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Fârâbî, Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *Kitâbü't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*. thk. Sehban Halifat. Amman: 1987.
- Fârâbî, Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. "Kitâbü'l-Mille". trc. Fatih Toktaş. *Divan Dergisi*. 12 (2002/1).
- Fârâbî, Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *İhsâu'l-Ulûm*:(thk. Ali Bu Mulhim, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1996; *İlimlerin Sayımı*. trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2011.
- Fârâbî, Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*. Beyrut: Dâr ve Mektebi Celâl, 1995.
- Fârâbî, Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *Kitabu'l-Hurûf*. trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2008.
- Fazlıoğlu, İhsan. "İbnü'l-Bennâ el- Merrâküşi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 530-534. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Fazlıoğlu, İhsan. "İbnü'l-Ekfânî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*.21: 22-24. TDV Yayınları, 2000.
- Fazlıoğlu, Şükran. "Ta'lim İle İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı". *Dîvân İlmi Araştırmalar* 18 (2005): 115.
- Fazlurrahman. *İslam ve Çağdaşlık Fikirî Bir Geleneğin Değişimi*. trc. Alparslan Açıkgenç- M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Fenârî, Mehmed Şah. *Enmüze'cu'l-Ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, nr: 482;
- Ferruh, Ömer A. *İhvân-ı Safâ, Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*. trc. İlhan Kutluer. ed. M. M. Şerif. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Mekâsıdu'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: 1960.

- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Cevâbirü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Reşid Rıza. Beyrut: Daru İhyâ-i ulûm, 1990.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *er-Risâletü'l-Ledünniyye (Mecmûatü Resâilü İmâm Gazzâlî içinde)*. trc. Cüneyd Köksal. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Fâtihatü'l-Ulûm*, thk: Ahmed Nâcî el-Cemâlî ve Muhammed Emîn el-Hâncî. Mısır: 1322.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut, Dârü'l-Hayr, 1997.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Mustasfa min İlmi'l-Usul*. nşr. Hamza b. Zübeyr Hâfız. Cidde: Şerîketü'l-Medîneti'l-Münevvere li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1413.
- Gazzî, Bedrüddîn Muhammed b. Radıyyiddîn. *ed-Dürrü'n-nazîd fî âdâbi'l-müfîd ve'l-müstefîd*. thk. Ali Zey'ur'un. Beyrut: 1413/1993.
- Geçit, Molla Musa Celali. *Mecmuatu'l-ulûm*. İstanbul: İhvan Neşriyat. t.y.
- Gökbulut, Süleyman. "İlim tasniflerinde Tasavvufun Yeri". *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 18/19 (2007): 245-264.
- Gökyay, Orhan Şaik, Özen Şükrü. "Molla Lütfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 30: 255-258. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebî. *Keşfü'z-Zunûn an-esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Hâdimî, Ebû Saîd Mehmed b. Mustafa. *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî Şerbi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1318).
- Halaçoğlu, Yusuf, Aydın Mehmet Âkif. "Cevdet Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 449. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hâlid Hadîdî. *Felsefetü ilmi tasnîfü'l-kütüb*. Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısıriyye, 1969.
- Hârizmî, Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf. *Mefâtihu'l-Ulûm*. thk. Nuhâ en-Neccâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1993.
- Herevî, Hafîd et-Teftazânî Seyfüddin Ahmed b. Yahya. *Mecmûatü'l-Ulûm (ed-Dürrü'n-Nadîd min Mecmû'ati'l-Hafîd*. Mısır: Matbaatü't-Tekaddüm, 1323.
- Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *Dânişname-i Alâî*. nşr. Parviz Morewedge. Columbia University press: 1973.
- İbn Abdilberr Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *Câmi'u Beyân'il-İlm ve Fazlıbi*. Thk. Ebî el-Eşbâl ez-Züheyri. Dâr İbn el-Cevzi, 1994.
- İbn Ebü'r-Rebî', Ahmed b. Muhammed. *Sülûkü'l-mâlik fî tedbîri'l-memâlik*. nşr. Nâcî et-Tikrîti. Beyrut: 1403/1983.
- İbn Furay (İbn Ferîgun). *Kitâbü Cevâmiu'l-Ulûm*. nşr. Fuat Sezgin. Frankfurt: 1985.
- İbn Haldun, Abdurahman b. Muhammed b. Muhammed et-Tunisî. *Kitâbü'l-İber: "Mukaddime"*. nşr. Dervîş el-Cüveydî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed b. Saîd. *Risâletü Merâtibi'l-Ulûm*, (Resâilü İbn Hazm el-Endülisî içinde). nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1987.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed b. Saîd. *et-Takrîb li Haddi'l-Mantak*. nşr. İhsan Abbas. Beyrut: 1983.
- Aydın, Hasan. "Epistemolojik Temelleri Işığında İbn Abd el-Berr'in Bilim Sınıflaması ve Değeri". *Kelam Araştırmaları* 9/2 (2011): 56.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *eş-Zaruri fî Usûli'l-Fıkah ev Muhtasaru'l-Mustasfa*. nşr. Cemâleddin el-Alevî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslamî, 1994.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Fasli'l-Makâl*. nşr. M. Âbid el-Câbirî. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1997.

- İbn Seb'ın, Abdülhak b. İbrahim b. Muhammed. *Büddü'l-Ârif*. thk. Corc Ketture. Beyrut: Daru'l Endelus-Daru'l Kindî, 1978.
- İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Uyûnu'l-hikme*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1980.
- İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Hikmetü'l-meşrikiyye*. Kahire:el-Mektebetü's-Selefiyye, 1910.
- İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Kitabü'ş-Şifâ, Mantığa Giriş*, trc. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006).
- İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Risâle fî ecrâmi'l-'ulviyye*. (Tis'u Resâil içinde), Kostantiniyye: h. 1298.
- İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Tis'u Resâil fi'l-hikme ve't-tabî'yât*. thk: Hasan Âsî. Dârü'l-Kabes, 1986/1406.
- İbnü'l-Ekfânî, Muhammed b. İbrâhim b. Said. *İrşâdî'l-Kâsîd ilâ Esne'l-Makâsîd*. ed. Jan Justus Witkam. Leiden: Terlugt Pers, 1989.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk. *el-Fihrist*. nşr. İbrahim Ramazan. Beyrut: 1417/1997.
- Inceoğlu, F. Samime. "Türk Bilim Tarihi Çalışmalarında Bir Hakikat Yolcusu: Cevat İzgi ve Osmanlı Medreselerinde İlim". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2/4 (2004): 711-720.
- İslam Medeniyeti Tarihi El Kitabı*. ed. Eyüp Baş. Ankara: Grafiker Yay. 2017.
- İşpirli, Mehmet. "Bostanzâde Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6: 311. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İzgi, Cevat. "Mehmed Suûdi Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 527. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İzgi, Cevat. "Ebcedü'l-ulûm". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*.10: 70-71. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Fenn-i Menâhic Methodologie*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1329/1911.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Miyâru'l-Ulûm*. İstanbul: y.y., 1315/1897.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Tasnîfu'l-'ulûm*. nşr. Adnan Bülent Baloğlu ve Mehmet Şeker. Ankara: 1996.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Alî. *Subhu'l-A'sâ fî Sınâati'l-İnşâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Kallek, Cengiz. "Cevâmi'u'l-ulûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.7: 442. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kannûcî, Muhammed Sıddîk Hasan Han. *Ebcedü'l-Ulûm*. nşr. Abdülcebbâr Rüzgâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978.
- Kara, Kerim. "Karabaş Veli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 370. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kara, Mustafa. "Abdullatîf el-Kudsî". 1: 257-258. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zümn*. İstanbul: Maârif Matbaası, 1941.
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*.12: 145-162. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kaya, Mahmut. "İhsâu'l-ulûm". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*.21: 549-550. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kaya, Mahmut. "Ya'kub b. İshâk el-Kindî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*.26: 41-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Kaya, Veysel. "Abdurrahman Bistâmî'nin Bilimler Tasnifi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (2016), 187-216. 215.
- Keklik, Nihat. *Felsefenin İlkeleri*. Ankara: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996.
- Keykâvus. *Kâbusnâme tercümesi*. trc.Mercümeç Ahmed. İstanbul: ts.

- Kılavuz, Ahmet Saim. “Bacûrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 416. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kılıç, Muharrem. *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Kindi, Yâkub b. İshâk. *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine, (Felsefî Risaleler içinde)*. Trc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Kindi, Yâkub b. İshâk. *İlk Felsefe Üzerine, (Felsefî Risaleler içinde)*. trc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Kocabaş, Şakir. *İslam'da Bilginin Temelleri*. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Koçinkağ, Mansur. “Kâdî Beyzâvî'ye İlimlerin Tasnifi ve Munîf fî Sinâ'ati't-Tarîf/Ta'rifâtı'l-Ulûm Adlı Eserinin Edisyon Kritiği”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015): 383-404.
- Konevî, Sadrüddin Muhammed b. İshâk b. Muhammed. *Miftâhu'l-gayb ve'l-cem' ve tafsîlubû*. (Molla Fenârî'nin şerhiyle birlikte). thk. Muhammed Hacevî. Tahran: 1374 h. (trc. Ekrem Demirli, *Tasavvuf Metafizîği* adıyla. İstanbul: 2002).
- Köroğlu, Burhan. “Muhammed b. Mahmûd Şehrezûrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 464. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kurtuluş, Razi. “Câmi'u'l-ulûm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 134. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kutluer, İlhan. “İlim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 113. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kutluer, İlhan. “Hârizmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 222. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kutluer, İlhan. “Katip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-Zünûn'nun Mukaddimesinde “El-İlm” Kavramı”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(2000), 79-99., s. 90.
- Kutluer, İlhan. “Keşfü'z-zünûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 321-322. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kutluer, İlhan. “Miftâhu's-Saâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 18-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Kutluer, İlhan. *Akal ve İtikat*. İstanbul: 1996.
- Kutluer, İlhan. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Lârî, Muhammed b. Salâh b. Celalliddin Mültevî. *Enmûzecu'l-Ulûm*. Damad İbrahim, 791: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Meçin, Mahmut. “İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16/1 (2014): 427-458.
- Mehmed Birgivî Efendi. *Tekmile-i Terceme-i Tarikat-i Muhammediye*. İstanbul: Dârü't-Tıbaâtı'l-Âmire, 1268.
- Mekkî, Ebu Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye. *Kütü'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*. haz. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayınları, 1999.
- Merakkuşî, Ahmed b. Muhammed b. Osman. *Telhîsü A'mali'l-hisâb*. nşr. Muhammed Süveysî. Tunus: 1969.
- Meriç, Cemil. *Işık Doğudan Gelir*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mısırî, Muhammed b. Alî es-Sabbân. *Hâşiye alâ şerhi's-süllem li'l-Melevî*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babi, 1938.
- Molla Sadrâ, Sadrüddin Şirâzî. *İksîru'l-Ârifîn*. haz. William C. Chittick. Utah: Brigham Young University Pres, 2003.
- Molla, Kemal Faruk. “Mehmed Şah Fenârî'nin Enmûzecu'l-Ulûm Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılarda İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi”. *Divan İlmi Araştırmalar* 18 (2002): 245-273.

- Oktay, Ayşe Sıdıka. “Nasîrüddîn Tûsî'nin İlim/Hikmet Sınıflandırmasına Yansıyan Din Felsefe İlişkileri”. *Felsefe Dünyası* 45 (İstanbul 2007): 89.
- Oktay, Ayşe Sıdıka. “İbn Sinâ'nın İlim, Felsefe Anlayışı ve Din Felsefe İlişkilerine Yaklaşımı”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 15 (2012).
- Öner, Necati. Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Özcan, Tahsin. “Saçaklızade Mehmed Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*.35: 368-370. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Özdemir, Sema. *Dâvud Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.
- Özel, Ahmet, Kallek Cengiz. “Zekeriyâ el-Ensârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 215. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Özfirat, Bayram. “Tokat'ın 17. Yüzyıl Âlim Şairlerinden İshâk Bin Hasan Tokatî ve Nazmu'l-Ulum Adlı Mesnevîsi”. *Turkish Studies*. (Ankara, 2013): 2074-2076.
- Öztop, Abdullah. “Gün Yüzüne Çıkmayı Bekleyen Kıtas: İlimler Tasnifi için Mebâdi-i Aşera”. III. *Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı II*, ss. 217-225.
- Özturan, Mehmet. “Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Risâle fi Taksîmi'l-ilm Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”. *Nazarîyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*. 2 (Nisan 2015): 101-138.
- Öztürk, Cennet. “İslâmî Geleneğimizde İlimler Tasnifi”. *Entelektüel Bağlılığı Aşmak: İlim Geleneğimiz Üzerine Araştırmalar*. (2009): 147-154.
- Peker, Hidayet. “İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18/1 (2009): 324.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Câmi'u'l-Ulûm*. Bombay: 1323.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Şerhu Uyûni'l-Hikme*. thk. A. Hicazî Sakka. Kahire: Mektebetü'l-Enclö'l-Mısıriyye.
- Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, nşr. Ârif Tâmir. (Beyrut: Menşurâtü Uveydât, 1415/1995)
- I. İhvân-ı Safâ Risaleleri 1-3*. trc. Ali Durusoy vd. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012-2014.
- Saçaklızâde Mehmed Efendi. *Tertîbü'l-Ulûm*, thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1988; Zekeriya Ak, M. Akif Özdoğan. Kahramanmaraş: Ukde yayınları, 2009.
- Sadrüşşerîa es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ud b. Ömer. *Ta'dilü'l-Ulûm*, Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 1350;
- Sarıçam, İbrahim, Erşahin Seyfettim. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Sarıkavak Kazım. “Yanyalı Esad Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 323. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Sarıkavak, Kazım. “Yanyalı Esad Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 322-323. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Sarıoğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd*. İstanbul: İSAM yayınları.
- Sava Paşa. *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*. trc. Baha Arıkan. Ankara: 1956.
- Sefercioglu, Nejat. “Nev'î”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33:53. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Seyyid Abdülzade Muhammed Tahir ve Serkiz Urpilyan. *Mahzen'ül-Ulûm*. İstanbul: Artin Asaduryan Matbaası, 1308.
- Seyyid Hüseyin Nasr. *İslam ve İlim İslâm Medeniyetinde Akli ilimlerin Tarihi ve Esasları*. trc. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.

- Sübkî, Ali b. Abdilkâfi b. Ali b. Temmâm. *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc 'alâ Minhâci'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*. nşr. Şaban Muhammed İsmail. Kahire: 1981/1401.
- Sünbülzâde Vehbî. *Lütfiyye*. haz. Süreyya Ali Beyzâdeoğlu. İstanbul: 1996.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *en-Nukâye fî Erba'ate Aşera İlmen* (Şerhi *İtmam ed-Dirâye* ile birlikte). Mısır: 1317.
- Şâtıbî, İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 2008.
- Şehrezûrî, Muhammed b. Mahmud. *Resâilü's-Şeceretü'l-İlâhiyye fî Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye*. thk. M. Necip Görgün. İstanbul: Elif Yayınları, 2004.
- Şerif, Mian Muhammed Şerif. *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Şeşen, Ramazan. *Osmanlı Bilim Literatürü Tarihi Zeyilleri ve Osmanlı Mevzuâtı al-ulûm Literatürü Tarihi*. ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. İstanbul: IRCICA, 2011.
- Şeyhoğlu, Sadreddin Mustafa Şeyhoğlu. *Kenzü'l-Küberâ ve Mihekkü'l-Ulemâ*. haz. Kemal Yavuz. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayını, 1991.
- Şimşek, Murat. "İlimler Tasnifi Açısından Fıkıh ve Usulü". *Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsinin Elmi Məcmuəsi*. 9, (Haziran) 2013): 59-74.
- Şirvânî, Mahmud b. Mehmed Dilşâd. *Muradnâme*. Âdem Ceyhan. *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi I*. Ankara:1997.
- Şulul, Cevher. "İslam Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2002): 217-233.
- Şulul, Kasım. *İbn Haldun'a Göre İslam Medeniyeti*. Ankara: İnsan Yayınları, 2011.
- Taberî, Abdulkadir b. Muhammed el-Hüseynî. *Kitâb Uyûn el-mesâil min Ayân er-resâil*. Kahire: 1316.
- Taftâzânî, Ahmed el-Hafid b. Yahya. *Mecmû'atu'l-ulûm*. Esad Efendi, 3757: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Tâlişî, Muhammed b. Musa. *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*, Fazıl Ahmet Paşa, 882; Feyzullah Efendi 1198.
- Tarsûsî, Muhammed b. et-Tarsûsî. *Enmûzecu'l-Ulûm li Erbâbi'l-Fuhûm*. 1275/1858. "Millet Kütüphanesi Ali Emirî Arabî bölümü 2557.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *es-Sa'âdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-Âhira*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 936;
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Medînetü'l-Ulûm*, Beyazıd Kütüphanesi, Veliyyüddin, nr. 2637, vr. 113b vd.;
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-Sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzuâtı'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Tercüme-i Şekâik-i Nu'mâniyye (Hadâikü's-şekâik)*. trc. Mehmed Mecdi. İstanbul:1853/1269.
- Taşköprülüzâde Muhammed Kemâleddin. *Mevzuâtı'l-ulûm*. trc. Kemâlüddin Mehmed Efendi. Dersâadet: İkdâm Matbaası, 1313.
- Taşöz, Eyüp. *İbn Haldun'da Toplum-Bilgi İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003.
- Taylan, Necip. *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır. *Makâlât fî Ulûmi'l-Kur'ân ve Usûli't-Tefsir*. Riyad: Merkezu Tefsir li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2015.
- Tehânevî, Muhammed b. 'A'la b. Ali. *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. nşr. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tevhîdî, Ebu Hayyan Alî b. Muhammed b. Abbâs. *Risâle fî'l-Ulûm*. Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.

- Tevhîdî, Ebu Hayyan Alî b. Muhammed b. Abbâs. *Samarât el-Ulûm*. (“Kitâbü’s-sadâkât ve’s-sâdık” ile birlikte). Mısır: 1323.
- Tokadî, İshak b. Hasan. *Naẓm el-ulûm*. Mekke: 1303/1886.
- Tokadî, Molla Lütîfî. *Hâşîye ‘ale’r-Risâle fi’l-‘Ulûmi’s-Şer’iyye ve’l-Arabiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, nr.1592/3, vr. 110b–115a;
- Tokadî, Molla Lütîfî. *Risâle fi’l-Ulûmu’s-Şer’iyye ve’l-Arabiyye*. nşr. Refik el-Acem. Beyrut: Dârü’l-Fikri’l-Lübnânî, 1994.
- Toksöz, Hatice. “Muhammed Akkirmânî’nin Ta’rîfâtü’l-fünûn ve menâkıbü’l-musannifîn Adlı Eserinde Felsefî İlimler Algısı”. *Osmanlı Araştırmaları*. 42 (2013): 177-205.
- Turgut, Hasan. “Gazzalî’nin İlimler Tasnifi ve Bu Tasnifte Kelam İlminin Yeri”. *900. Vefat Yılında İmam Gazzalî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, (İstanbul, 07-09 Ekim 2011). (İstanbul 2012): 253.
- Turgut, Ali Kürşat. “Devvânî ve Enmuzecu’l-ulûm Adlı Eseri”. *Ekev Akademi Dergisi* 59 (2014): 443-455.
- Turgut, Hasan. “Gazzalî’nin İlimler Tasnifi ve Bu Tasnifte Kelam İlminin Yeri”. *900. Vefat Yılında İmam Gazzalî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. (07-09 Ekim 2011), (İstanbul, 2012): 251-259.
- Turhan, Kasım. *Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Tûsî, Nasiruddin Muhammed b. Muhammed. *Faslun fî Beyâni Aksâmi’l-Hikme ‘alâ Sebîli’l-İcâz, (Tasnîfu’l-Ulûm Beyne Nasîruddîn et-Tûsî ve Nasîruddîn el-Beyzavî* içerisinde, ss. 95-108). nşr. Abbas Muhammed Hasan Süleyman. Beyrut: Dârü’n-Nehtadî’l-Arabiyye, 1996.
- Tûsî, Nasiruddin Muhammed b. Muhammed. *Ahlâk-ı Nâsrî*. thk. Mücteba Minovî, Ali Rıza Haydari. Tahran: 1369.h. (trc. A. Vahap Taştan. Habil Nazlıgöl. Ankara: Fecr yayınları, 2005).
- Türker, Ömer. “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”. *Sosyoloji Dergisi* 22 (2011): 540.
- Uludağ, Süleyman. *İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Unan, Fahri. “Osmanlı Medrese Uleması: İlim Anlayışı ve İlmî Verim”. *Koomduk İlimler Jurnalı/ Sosyal Bilimler Dergisi*. Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, 5: 14.
- Uyanık, Mevlüt. “İslamî İlim” Kavramsallaştırması, *Çağdaş İslam Bilimine Giriş* içinde. ed. Mevlüt Uyanık. Ankara: Fecr Yay., 2012.
- Uysal, Enver. “Resâilü İhvân-ı Safâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*.34: 576-579. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ülken, Hilmi Ziya. “*Türk Tefekkürü Tarihi*. Yapı Kredi Yayınları”, 1982.
- Vural, Mehmet. *Gazzalî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*. Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2004.
- Yahya Nev’î Efendi (Şair Nev’î). *Netâyıcı’l-Fünûn ve Mehâsinü’l-Mütûn*, (İlimlerin Özü). haz. Ömer Tolgay. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Yalın, Salih. “Şehrezûrî’de Siyaset Ahlakı”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara 2014). 780.
- Yanyalı Esad Efendi. *et-Tâlimü’s-sâlis*, Râgıb Paşa Ktp., nr. 824
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Fahredden er-Râzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 93. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yayla, Mustafa. “Ebu Sâid Hâdimî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15:25:İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yeşildurak, Efe. “İslam Düşünce Tarihinde İlimlerin Tasnifi ve İbn Haldun’un İlim Tasnifi İle İslam Medeniyetine Katkıları”. y.y., ts.
- Yığın, Adem. “Fıkıh Usulünün İlimler Arasındaki Konumu”. *Usûl İslam Araştırmaları* 20: 14
- Yûsî, Hasen b. Mes’ud b. Muhammed. *el-Kânûn fî Abkâmi’l-İlm ve’l-Âlim ve’l-Müteallim*. nşr. Hamîd Hamânî. Rabat: Matbaatü’s-Şâle, 1998.

- Yüksel, Emrullah. “Birgivi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6:194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Zeki Necib Mahmud. *Câbir b. Hayyân*. İskenderiyye: Mektebi Mısıriyye, 2001.
- Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Bahadır. *Babru'l-Mubât fî Usûli'l-Fıkḥ*. haz. Abdülkadir Abdul Ani, y.y., 1992.
- Zernûcî, Burhâneddin. *Ta'limu'l-Müte'allim Tarîka't-Te'allim*. trc. Mustafa Köseoğlu. İstanbul: Sistem Matbaacılık, 2017.

KURTUBÎ'NİN HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE TEFSİRDEKİ YERİ: MÜFESSİRİN BİYOGRAFİSİNE DAİR BAZI ÇALIŞMALARIN ELEŞTİRİSİ PERSPEKTİFİNDEN*

Abdullah BAYRAM

Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı
Balıkesir, Türkiye
Assit. Prof., Balıkesir University, Faculty of Theology,
Department of Tafsir
Balıkesir, Turkey
abdullahbayram@balikesir.edu.tr
orcid.org/0000-0002-4494-3700

ÖZET

Kurtubî (ö. 671/1273), Endülüs'ün Kurtuba şehrinde doğmuştur. Müfessirin Kurtuba'da yaşadığı zaman dilimi büyük bir ihtimalle VI. (XII.) yüzyılın sonları veya VII. (XIII.) yüzyılın başları olup, Murâbitlar döneminin (1090-1147) sonları ve Muvahhidler döneminin (1147-1229) başlarını kapsamaktadır. Kurtubî, ilim tahsilini Kurtuba'nın işgaline kadar burada sürdürmüştür. Bu işgalden sonra Mısır'a hicret edip, geri kalan ömrünü burada umumiyetle kitap telif etmekle geçirmiştir. Araştırmamızın temel öznelere, Kurtubî ve ahkâm tefsirine ağırlık verdiği el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an adlı meşhur tefsiridir. Kurtubî, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Lügat ve Kıraat gibi çeşitli dallardaki ilmî kapasitesini bilhassa ahkâm tefsirine ağırlık verdiği el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an'da serdetmiştir. Ayrıca Kurtubî, Hadis, Fıkıh, dil, siyer ve tasavvuf gibi muhtelif alanlarda eserler kaleme almıştır.

Bu Makalede, Kurtubî'nin ilmi ve ahlâkî şahsiyeti ortaya konulmuştur. Kaynaklarda Kurtubî'nin biyografisine dair çok sınırlı malumat bulunması sebebiyle, bu bilgiler müfessirin eserlerinden elde edilmiştir. Konular işlenirken, bazı çalışmalarda öne sürülen yanlış veya hatalı bilgiler ve temelsiz çıkarımlar eleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler:Kurtubî, Biyografi, İlmî ve Ahlakî Şahsiyet, Tefsir, el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'an.

ABSTRACT

al-Qurtubi's Life, Scientific Personality and His Place in the Tafsir: Perspective of the Criticism of Some Works on The Mufassir's Biography

Abstract: al-Qurtubi (d. 671/1273) was born in Qurtuba, Andalusia. The time period during which the mufessir lived in Kurtuba is probably VI. (XII.) end of the century or VII. (XIII.) is the beginning of the century, al-Murâbitun period (1090-1147) and al-Muvahhidun period (1147-1229) covers the beginning. al-Qurtubi continued his science education here until the occupation of Qurtuba. After this occupation, he emigrated to Egypt and spent the rest of his life here, in general, to copyright books. The main subjects of our research are al-Qurtubi and his famous Tafsir called al-Jâmi li-Ahkâm al-Qur'an, in which he gave emphasis to the Tafsir of the legal exegesis of Qur'an, Tafsir, Hadith, Fiqh, Arabic language and Qiraat in various branches of scientific capacity such as al-Jâmi li-Ahkâm al-Qur'an, especially in the legal exegesis of Qur'an. He has also written works in various fields such as Kurtubi, Hadith, Fiqh, Language, Sira, Islamic History and Tasavvuf (Sufism).

In this article, The Scientific and moral personality of al-Qurtubi is laid out. Since there is very limited information about al-Qurtubi's biography in the sources, this information was obtained from the works of the mufessian. In

* Bu makale, Kurtubî ve Fikhî Tefsiri adlı doktora tezinden üretilmiştir. Abdullah Bayram, "Kurtubî ve Fikhî Tefsiri" (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008).

the course of the subjects, incorrect or erroneous information and baseless inferences put forward in some studies have been criticized.

Keywords:al-Qurtubi, Biography, Scientific Personality, Tafsîr, al-Jâmi li-Ahkâm al-Qur'an.

GİRİŞ

Kaynaklarda Kurtubî'nin biyografisine dair yeterli mâlûmat mevcut değildir. Bu yüzden bunları başta *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an* olmak üzere diğer eserlerinden elde etme yoluna gideceğiz. Konularımızı işlerken müfessirin biyografisine dair yanlış ve hatalı bilgiler yanında temelsiz bazı çıkarımları da tenkide tâbi tutmayı ve Makalenin bütünlüğünün bozulmaması için bu eleştirilere daha ziyade dipnotlarda yer vermeyi planlıyoruz.

Bu tür çalışmalar ilim insanları ve eserlerinin daha doğru anlaşılıp anlamlandırılmasını temin etmektedir. Bu bakımdan Kurtubî'nin biyografisinin araştırılıp ortaya konması, onunla ilgili yapılan ve yapılacak olan çalışmalara bir alt yapı oluşturacaktır. Çünkü ilim insanların yaşadığı zaman ve mekân, ilmî şahsiyetinin teşekkül ettiği ilim merkezleri ve düşünce sistemleri gibi yönlerden değerlendirilmesi, muhtelif konular hakkındaki görüş ve tercihlerinin daha doğru anlaşılması hususunda bize rehberlik edebilir. Nitekim Kur'an tefsiri perspektifinden bakıldığında, müfessirlerin bilgi birikimleri, zekâ ve algılayışları, hayat ve olaylara bakışları ve yaşadıkları ortamlar, naslara yaklaşımlarını olumlu veya olumsuz şekilde etkilediği gözlemlenebilir. Bu doğrultuda Makale hem Kurtubî'nin ilmî ve ahlakî şahsiyetini hem de yaşadığı ortamı konu almıştır. Nitekim öznel/enfusî faktörlerin yanı sıra müfessirlerin yaşadığı şartların da yorum eylemini etkilediği bir gerçektir. Aslında bunlar, müfessirlerin düşünce sistemleri ve metodolojilerini ürettikleri bir atmosfere işaret etmektedir. Bu yüzden Kurtubî üzerine çalışılırken bu altyapının dikkate alınması araştırmaların objektif bir temel üzerine inşa edilip daha doğru ve kapsamlı sonuçlar elde edilmesine katkı sağlayabilir. Diğer bir deyişle Kurtubî'nin ilmî ve ahlâkî şahsiyetinin bilinmesi zihin haritasının ve eserlerinin anlam örgüsünün kavranması dolayısıyla müfessirin âyetlere yaklaşımının ve meselelere ilişkin te'vil ve tercihlerinin dayandığı kaynağa göre değerlendirilmesini ifade etmektedir zira yaşanan ortamın ilmî, siyasî, ictimâî, iktisadî ve kültürel özellikleri müfessiri yani yorumun öznesini etkilemektedir.

1. KURTUBÎ'NİN HAYATI

Öncelikle belirtmeliyiz ki tarih, ricâl ve tabakat eserleri, Kurtubî'nin biyografisi hakkında çok sınırlı bilgiler içermekte olup¹ konumuzun verileri daha çok yakın tarihte yazılan kitaplarda ve Kurtubî üzerine gerçekleştirilen çalışmalarda çıkarımlara dayalı olarak yer almaktadır.² Bu yüzden hem bunlara

¹ Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, nşr.Ömer Abdüsselâm Tedmûrî v.dğr.(Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1407/1987), 74-75; Celâleddin es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, nşr.Ali Muhammed Ömer (Kahire: y.y., 1976), 79; Selâhaddîn Halil b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. H. Ritter v.dğr. (Wiesbaden: y.y., 1962), 2: 122-123; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcî'l-müzebbef fi ma'rifeti a'yânî ulemâi'l-mezeheb* (Kahire: y.y., 1972), 2: 308-309; Makrîzî, *el-Mukaffê'l-kebir* (Beyrut: y.y., 1991), 7: 147-148; Muhammed b. Alî ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, nşr. Ali M. Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1972), 2: 65-66; Makkârî, *Nefhu't-tib min ğusni'l-Endelüsî'r-ratib* (Beyrut: y.y., 1968), 2: 210-212; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi abbâri men zeheb* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1350-1351), 5: 335; Yûsuf Elyân Serkis, *Mu'cemü'l-matbu'ati'l-Arabiyye ve'l-mu'arrebbe* (Kahire: y.y., 1928-30), 2: 1504; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, (Leiden: y.y., 1943-1949), 1: 529; a.mlf., *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband (GAL Suppl.)*, (Leiden: 1937-1942), 1: 298, 737; Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâbu'l-meknûn fi'z-ze'ylî alâ Keşfi'z-ẓunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (İstanbul: y.y., 1945-47), 2: 241; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcümü musannifî l-kütübî'l-Arabiyye* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 8: 239-240; Ziriklî, *el-A'lâm*, nşr. Zühayr Fethullah (Beyrut: y.y., 1986), 10: 185.

² Bk. Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Beyrut: y.y., t.y.), 2: 321-326; Mahmûd Zelat el-Kasbî, *el-Kurtubî ve Menbecübü fi't-Tefsîr* (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1399/1979), 6-64; M. Hasan Mahmûd Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî şeyhu e'immeti't-tefsîr* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1993), 11-46; Abdülkâdir Rahîm Ciddî Heytî, *Ebû Abdillâh el-Kurtubî ve cühüdübâ fi'n-nabv ve'l-*

hem de *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an* başta olmak üzere Kurtubî'nin diğer eserlerine müracaat edip mümkün mertebe çalışmamıza ışık tutacak bilgilere ulaşmayı hedefledik.

Kurtubî'nin hayatı başlıca iki döneme ayrılabilir: Müfessir, hayatının ilk dönemini doğup büyüdüğü, gençlik yıllarını geçirdiği ve ilim tahsil ettiği Kurtuba'da geçirmiştir. Kurtuba'nın 633/1236 yılında Kastilya-Leon Kralı III. Fernando ordusunun işgalinden sonra Mısır'ın İskenderiye şehrine geçmiş ve hayatındaki ikinci dönem başlamıştır. Kurtubî, "Kurtubî'nin Mısır'daki Hayatı" başlığında işleyeceğimiz üzere buranın muhtelif ilim merkezlerinde de ilim tahsilini sürdürmüştür. Bu bakımdan biz de müfessirin biyografisini *Endülü's'teki Hayatı* ve *Mısır'daki Hayatı* olmak üzere iki ana başlık altında ele almak istiyoruz.

1.1. Kurtubî'nin Endülü's'teki Hayatı

Kurtubî, *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an*'da kendi ismini; eş-Şeyh el-İmâm el-Müfessir el-Muhakkık Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî el-Endelüsî el-Kurtubî şeklinde zikretmektedir.³ Buna göre, Kurtubî'nin asıl ismi Muhammed, künyesi, Ebû Abdillâh, lakabları ise eş-Şeyh,⁴ el-İmâm, el-Müfessir,⁵ el-Muhakkık⁶ ve Şemsüddîn⁷ olup babasının adı Ahmed, Dedesi Ebû Bekr ve dedesinin babası ise Ferh'dir. Yine bu künyede müfessirin Medinelî Evs ve Hazrec kabilelerinden ikincisine mensup olması el-Hazrecî, kökeninin ensâr nesline dayanması el-Ensârî ve doğum yeri açısından da el-Kurtubî nisbeleriyle karşılık bulmuştur. Bunlar dışında ise el-Endelüsî nisbesi ülkesini ifade ederken; el-Mâlikî⁸ ise Mâlikî mezhebine mensubiyetini belirtmektedir.

Tabakat ve terâcim kaynakları Kurtubî'nin Endülü's'ün başkenti Kurtuba'da doğduğunu kaydetmekle birlikte,⁹ müfessirin doğumu, ailesi, yetişmesi ve sosyal ve ekonomik durumu gibi konularda hemen hemen hiç bir bilgi içermemektedir.¹⁰ Bu husus daha çok günümüzdeki bazı araştırmacılar tarafından birtakım tarihi veriler ve müfessirin kendi eserlerindeki anlatımlar ışığında aydınlatılmaya çalışılmıştır.¹¹ Meselâ Kurtubî'nin doğduğu zaman dilimi hususunda Kasbî: "Kurtubî'nin Muvahhidler döneminde¹² doğmasının mümkün olduğunu belirtebilirim. Bununla beraber Kurtubî, hicrî VI yüzyılın sonlarında ya da bu tarihten biraz önce de doğmuş olabilir. Bu zaman dilimi ise 580–595 yıllarına, diğer bir ifadeyle son halife Yakup b. Yûsuf b. Abdilmü'min dönemine tekabül etmektedir"¹³ varsayımında bulunurken, Bel'am, bunun hicrî VII/XIII. asrın başında veya VI/XII. asrın sonunda;¹⁴ Alâeddin Ali

luğa fi kitâbibi'l-Câmi li-abkâmi'l-Kur'an (Amman: y.y., 1996), 21-40; Miftah es-Senûsî Bel'am, *el-Kurtubî: Hayâtühû ve âsârühû'l-ilmîyye ve menbecühû fi'l-tefsîr* (Bingazi: y.y., 1998), 85-150; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi* (İstanbul: y.y., 1973), 2: 523; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi* (Fecr Yayınevi: Ankara 1996), 2: 103-115.

³ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an*, thk. Hişâm S. el-Buhârî (Beirut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2001), 1: 15-16, 34-38.

⁴ İbn Ferhûn, *Dîbâc*, 406.

⁵ Müfessirin el-İmâm ve el-Müfessir lakabları, ondan bahseden biyografi kaynaklarının ekseriyetinde yer almaktadır. Bunlar en meşhur lakablarıdır. Kurtubî'nin hayatıyla ilgili vermiş olduğumuz kaynaklara bakılabilir.

⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-ẓunun an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Kılıslı Muallim Rifat-M. Şerefeddin Yaltkaya (İstanbul: y.y., 1360-62/1941-43), 1: 390.

⁷ Yûsuf Abdurrahmân el-Firt, *el-Kurtubî el-müfessir: sîre ve menbec* (Küveyt: y.y., 1982), 33.

⁸ Süyûtî, *Tabakât*, 79.

⁹ İbn Ferhûn, *Dîbâc*, 317; Süyûtî, *Tabakât*, 79; Dâvûdî, *Tabakât*, 2: 65.

¹⁰ Kurtubî, *Tefsîr*, 1: 20-25.

¹¹ Kasbî, *el-Kurtubî*, 8; Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî*, 13; Heytî, *Ebû Abdillâh el-Kurtubî*, 21.

¹² Muvahhidler (1130-1269), Kuzey Afrika ve Endülü's'te hüküm süren Berberî hanedanıdır (bk. Yûsuf Eşbâh, *Târîhu'l-Endelüs fi abdi'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*, trc. M. Abdullah Annân (Kahire: y.y., 1958), 186, 300, 344; H. İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, trc. İsmail Yiğit v.dğr., (İstanbul: y.y., 1985), 5: 265–282.

¹³ Kasbî, *el-Kurtubî*, 8.

¹⁴ Bel'am, *el-Kurtubî*, 85-86.

Rızâ, hicrî VI/XII. asrın sonlarında;¹⁵ Heytû, VII/XIII. asrı başlarında¹⁶ ve Selmân ise, hicrî VII/XIII. asrın ilk on yılı olup 600-610 zaman aralığında¹⁷ gerçekleşmiş olabileceğini ileri sürmektedir. Söz konusu yaklaşımları değerlendiren Ekrem Gülşen'e gelince, müellif *Kurtubî Tefsîri'nde Esbâb-ı Nüzûl* adlı doktora tezinde şöyle farklı bir çıkarım ve tahminde bulunmaktadır:

“Babası 627/1230 tarihinde vefat ettiğinde Kurtubî, henüz yirmi küsur yaşlarında, eğitimini tamamlamamış, dini tahsili devam eden ve ailesiyle aynı evi paylaşmakta ve Kurtuba'da yaşamaktadır. Keza Bakara, 2/245. âyetin tefsirinde kendi ifadesine göre Endülüs'teki hocalarından Ebû Âmir Yahya b. Âmir (ö. 639/1241)'den Rebûlâhir ayı hicri 628/1231 senesinde Kurtuba'da hadis ve kıraat dersleri aldığını haber vermektedir.¹⁸ Buna göre Kurtubî'nin hicri 600-610 tarihleri arasında, Muvahhidler Döneminde (542/1146-663/1248) Kurtuba'da,¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed el-Nâsır zamanında doğduğu tahminini yapabiliriz.”²⁰

Görüldüğü üzere Kurtubî'nin doğum tarihi muayyen olarak bilinmemekle beraber, müfessirin Kurtuba'da doğup büyüdüğünü *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*'da verdiği bilgilerden kesin olarak anlayabiliyoruz. Meselâ müfessir kendisinin Kurtuba'da doğduğuna ve tefsir, hadis, fıkıh ve diğer sahalardaki geniş ilminin altyapısını burada tesis ettiğini ihtiva eden bir olayı, Âl-i İmrân, 3/169-170. âyetlerinin tefsirinde serdetmektedir.²¹

Kaynaklarda Kurtubî'nin ailesi ve yetişkinlik öncesi dönemi hakkında da yeterli bilgi mevcut değildir; onlar sadece Kurtubî'nin künyesinde de zikredilip onunla eşleşen Abdullah adında büyük oğlu ve yine kendisinden rivâyette bulunan Şehâbeddin Ahmed isminde diğer bir oğlu olduğunu belirtmektedirler.²² Biz bu hususa dair birtakım bilgileri yine Kurtubî'nin tefsirinde anlattığı üzücü bir hâdisenin detaylarında görebiliyoruz. Müfessir, Hristiyan İspanyalılar'ın 3 Ramazan 627/16 Temmuz 1230 tarihinde Kurtuba'da gerçekleştirdikleri bir baskında Müslümanların bir kısmını esir alıp bir kısmını ise öldürdüklerini ve babasının da diğer çiftçiler gibi tarlasında çalışırken bu saldırıda öldürüldüğünü haber vermektedir.²³ Kurtubî'nin bu anlatımında çiftçi bir aileye mensup olup dar ya da orta gelirli oldukları²⁴ yer alırken; diğer bir anlatımında ise kendisinin gençlik yıllarında Kurtuba'nın dışında yer alan ve Yahudi Mezarlığı olarak bilinen bölgeden çömlek yapımında kullanılan toprak taşımacılığı yapıp ailesinin geçimine yardımcı olduğunu anlıyoruz. Kurtubî bu bilgileri, *et-Tezkire fî ahvâli'l-mentâ ve umûri'l-âbire* adlı eserinde söz konusu edip o dönemde Kurtuba'da meşhur olan geleneksel zeneatlardan kiremit, çömlek ve benzerlerinin üretimi yapılan bir fabrikaya toprak taşıdığını anlatmaktadır.²⁵

Kurtubî'nin gençlik yıllarına dair ortaya koyduğumuz verilerin yanı sıra müfessirin bu dönemde ilim tahsilini sürdürdüğünü ifade eden bilgiler de *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*'da yer almaktadır; O, tarlada çalışırken Hristiyan İspanyollar tarafından öldürülen babasının şehit olup olmadığını inceleyip

¹⁵ Kurtubî, *el-Veçîz fî fedâilî'l-kitâbi'l-ażîz*, thk. Alâeddin Ali Rızâ (Kahire: y.y., 1992), neşredenin girişi, 13.

¹⁶ Heytû, *Ebû Abdillâh el-Kurtubî*, 21.

¹⁷ Selmân, *el-İmâmî'l-Kurtubî*, 14, 20.

¹⁸ Bk. Kurtubî, *Tefsîr*, 3: 161.

¹⁹ Ahmed Ahmed el-Bedevî, “el-Kurtubî”, *Mecelletü'r-Risâle* 858 (1949): 1703.

²⁰ Ekrem Gülşen, “Kurtubî Tefsîri'nde Esbâb-ı Nüzûl” (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2002), 17.

²¹ Kurtubî, *Tefsîr*, 4: 186.

²² Süyûtî, *Tabakât*, 79.

²³ Kurtubî, *Tefsîr*, 4: 186.

²⁴ Bk. Tayyar Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 26: 455.

²⁵ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *et-Tezkire fî ahvâli'l-mentâ ve umûri'l-âbire*, nşr.Ebû Süfyân Mahmûd b. Mansûr el-Bestavîsî (Medine: y.y., 1997), 38.

oluşturduğu hukuk normuna göre babasının defin işlemlerini yerine getirmeyi amaçlamaktadır. Kurtubî, hocalarıyla müzakere ettiği bu meseleyi ve elde ettiği hükmü şöyle dile getirmektedir:

“Hocamız kıraat âlimi Ebû Hucce diye bilinen Üstad Ebû Ca’fer Ahmed (ö. 643/1245)’e durumunu sordum. Bana: “Onu yıka ve namazını kıl! Çünkü baban, müslüman ve kâfir saflar arasındaki meydan savaşında öldürülmüş değildir” dedi. Daha sonra hocamız Rebî’ b. Abdurrahman b. Ahmed b. Rebî’ b. Ubey’e (ö. 633/1235) sordum. O ise: O, meydan savaşında öldürülenler hükmündedir” dedi. Arkasından Kâdû’l-cemâ’a²⁶ Ebü’l-Hasen Ali b. Kutrâl’a (ö. 651/1253) etrafında bir grup fukahâ da bulunduğu esnada durumu sordum. Bunlar da: “Onu yıka, kefenle ve namazını kıl!” dediler. Ben de böyle yaptım. Bundan sonra ise, bu meseleyi Ebü’l-Hasen el-Lahmî’nin (ö. 478)²⁷ et-Tebîra adlı eserinde ve başka kitaplarda gördüm. Eğer bu kitaplardaki izahları daha önce görseydim, babamın cenazesini yıkamayıp onu kaniyla ve elbiseleriyle şehit olarak defnedirim.”²⁸

Bu verilere dayanıp Kurtubî’nin bu dönemde henüz gençlik çağında ve ilimle hemhâl olduğunu söylemek mümkündür; müfessirin bu ve benzeri ifadelerinden onun henüz bir talebe olup tefsir, hadis, kıraat ve fıkıh ilimlerini tahsil ettiğini istidlâl edebiliriz.²⁹

Kurtubî, tahsil hayatını sürdürdüğü yıllara dair anlattığı mesele ve hâdiselerde, bazen dolaylı bazen direkt şekilde tarih verebilmektedir; bu yılların belirlenmesi açısından onun verdiği 627/1230³⁰ tarihi ve buna yaklaşık olanlar önem arz etmektedir. İlim tahsil ettiği tarihi ve yeri ve hocasını ifade etmesi açısından şu örneği değerlendirebiliriz:

Kurtubî, “Kimdir Allah’a güzel bir borç verecek o kimse ki, Allah da o borcu kendisine kat kat ödesin. (Rızkı) Allah daraltır ve genişletir. Ancak ona döndürüleceksiniz” (el-Bakara 2/245) âyetinin tefsirinde bizzat Rasûlüllah’dan kendisine kadar gelen inkıtasız bir senetle bir hadis irad etmektedir. Oniki râviyle Resûlüllah’a ulaşan müfessir, hadisi arz yoluyla almaktadır. Bunu yaparken, hadisi dinlediği yılı, ayı ve yeri sırasıyla 628, Rebîulâhîr ve Kurtuba olarak bildirmektedir. Ayrıca o, Kurtuba’nın tekrar İslam hâkimiyetine girmesi için de dua etmektedir. Hadisi aldığı Şeyhin ise, eş-Şeyh el-Fakîh el-İmam el-Muhaddis el-Kâdî Ebû Âmir Yahya b. Âmir b. Ahmed b. Menî’ el-Eş’arî olduğunu belirtir.³¹

Açıkça görülebileceği gibi Kurtubî, 628/1231 yılında Kurtuba’da ikamet etmekte ve ilmî çalışmalar yapmaktadır. O, hadisleri okumakta, şeyhi de onu dinlemektedir. Buradan, Kurtubî’nin Kurtuba’da genç yaşında hadis ilmini tahsil ettiği ve şeyhlerine hadis kıraat ettiği anlaşılmaktadır. Değerlendirdiğimiz veriler Kurtubî’nin, Kurtuba’da sahalarda söz sahibi olan ulemâdan ilim tahsil ettiğini ve kendisinin birikimli ilmî altyapısını gözler önüne sermektedir. Müfessirin bu zengin ilmî ortamındaki tahsil hayatı, Kurtuba’nın Hıristiyanların eline geçmesine kadar sürdüğü anlaşılmaktadır. Biz bu noktadan sonraki sürece dair verilerin izini *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*’da sürdürdük ve müfessirin Endülüstopraklarından Mısır’a hicret edişine dair bilgilere ulaştık.

Kurtubî, “Kur’an okuduğunda, seninle ahirete inanmayanların arasına gizli bir perde çekeriz” (İsrâ 17/45) âyetiyle ilişkilendirerek yaşadığı bir olayı Tefsirinde anlatırken, Kurtuba şehrine bağlı Mensûr

²⁶ Endülüst’te 715-756 yıllarında Valiler Dönemi’ndeki nüfus, daha çok askerlerden meydana geldiği için, bunların başındaki kadiya kâdû’l-cünd (ordu kadısı), devlet edildikten sonra 756-1031 yıllarında, başkent Kurtuba’da oturan kadiya da, başkadî mânasında kâdû’l-cemâ’a denilirdi. Mülükü’t-tevâif (1031-1090) döneminde ise, kâdû’l-kudât denilmiştir (Bk. Mehmet Özdemir, *Endülüst Müslümanları-II (Medeniyet Tarihi)*, Ankara: TDV, 1997), 139).

²⁷ Bk. İsmâil Paşa, *İzâbu’l-meknûn*, 1: 222.

²⁸ Kurtubî, *Tefsir*, 4: 186.

²⁹ Bk. Kurtubî, *Tefsir*, 3: 161.

³⁰ Kurtubî, *Tefsir*, 4: 186.

³¹ Kurtubî, *Tefsir*, 3: 161.

Kalesi isimli bir yerleşim biriminde³² ikamet ettiğini; “Derim ki: Vatanımız Endülüs’de, Kurtuba’ya bağlı Mensûr Kalesi’nde, benim de başımdan benzer bir olay geçti” şeklinde paylaşmaktadır.³³ Müfessirin bu tecrübesinden Hıristiyan İspanyolların Kurtuba yakınlarındaki yerleşim yerlerini teker teker ele geçirdiği, bu işgalin kendisinin yaşadığı Mensûr Kalesi’ne gelip dayandığı ve düşman ordusunun çemberi daraltıp adım adım Kurtuba’ya yaklaştığı anlaşılmaktadır. Müfessir söz konusu işgalin tarihi hakkında bilgi vermemekle birlikte; öyle görünüyor ki Mensûr Kalesi’nin işgali, 3 Ramazan 627/16 Temmuz 1230 tarihinde gerçekleşip Kurtubî’nin babasının da katledildiği baskın ile Kurtuba’nın işgal edildiği 23 Şevvâl 633/30 Haziran 1236³⁴ tarihleri arasında yer almaktadır. Muhtemelen Kurtubî, bu işgali müteakip Kurtuba şehrinin merkezine sığınmıştı. Bundan sonraki gelişmeleri izlemeye devam ettiğimizde ise kaynaklarda müfessirin hicretine dair muayyen bir tarihin yer almadığını tesbit etmekle birlikte; yine tefsirindeki verilerin ışığında bu sürecin muhtemelen Kurtuba’nın düşüşünden sonra vuku bulduğunu söyleyebiliriz;³⁵ zira Mensur Kalesi gibi Kurtuba’nın etrafındaki bölgelerin işgalinden sonra müslümanların Kurtuba’ya sığınmasından hareketle, Kurtuba’nın da onların istilasının ardı sıra işgal edildiğini ve bu iki işgal arasında çok uzun bir süre geçmediğini söylemek mümkündür.

Bu hususta Kasbî ise, Mensur Kalesi’nin hicri 632/1234-1235 yılında Kurtuba civarında İspanyol Hıristiyanlar tarafından ele geçirilen kalelerden biri olabileceği ve müteakiben Kurtuba’nın 23 Şevvâl 633/30 Haziran 1236 tarihinde ele geçirilip halkın bu şehri terkettiği çıkarımlarından hareket edip Kurtubî’nin Endülüs’ten ayrılışının 633’lü yılların hemen ardı sıra gerçekleşmiş olabileceği şeklinde daha net ifadeler kullanmaktadır.³⁶

Coğrafik açıdan düşündüğümüzde Endülüs’ten hicret eden müfessirin tabii olarak ilk sığınacağı bölge Kuzey Afrika topraklarıydı; ama ilim merkezleri açısından bu hususa yaklaşıldığında ise Afrika’nın doğusunda yer alan Mısır’a gitmek daha doğru bir tercih olurdu. Üstelik bu zaman zarfında İslam âleminin batısını teşkil eden Endülüs, İspanyol Hıristiyanları tarafından işgal edilirken; doğusu da Moğol istilâsı altında kıvranıyordu. Böyle bir kısaç altında kalıp tarihinin en zor dönemlerinden birini geçiren müslümanların doğuda yaşayanları batıya; batıdakiler ise doğuya doğru hicret etmek zorunda kalmıştır; zira bu şartlar altında âlimlerin ve ilim ehlinin toplanabileceği uygun ilim merkezi olarak Mısır ön plana çıkmış ve İslam âleminin doğusu ile batısının kesiştiği bu güvenli ülke onlar tarafından tercih edilmiştir.³⁷

Bu süreçle ilgili temel kaynaklarda herhangi bir mâlûmat mevcut değildir; buna ek olarak Kurtubî’nin Mısır’a ailesiyle birlikte gelip gelmediği hususu da onlarda yer almamaktadır.³⁸ Bununla birlikte muhtemelen Kurtubî de pek çok ilim ehlinin yaptığı gibi ailesiyle birlikte Mısır’a hicret edip burada ilim tahsilini sürdürmüştür. Öyle anlaşıyor ki Kurtubî, Endülüs’te tamamlamaya imkân

³² Bk. Kurtuba’nın kuzey doğusunda bulunan bir bir kaledir (Selmân, *el-İmâmü’l-Kurtubî*, 19).

³³ Kurtubî, *Tefsir*, 10: 175.

³⁴ Kurtuba’nın işgal edildiği yıl olarak bazı kaynaklarda hicri 633 yılı gösterilirken, diğer bazı kaynaklarda, özellikle milâdi takvimin esas alındığı ansiklopedik eserlerde, bu tarih hicri 634 yılı olarak ifade edilmektedir. Bu farklılığın sebebi, 1236 miladi yılının ilk yarısının hicri 633 yılına, ikinci yarısının ise hicri 634 yılına tekâbüle ediyor olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, ay ve gün belirtmeden, sadece yıl belirtilen ifadelerde her ikisi de doğru olarak kabul edilebilir. Fakat ay ve gün belirtildiği zaman doğru olan tarihin, bizim yaptığımız gibi, 633 yılına tekâbüle ettiği görülmektedir (Muhammed Muhtar Paşa, *Kitâbu’t-terfîkâti’l-ilâhîyye fî mukâreneti’t-tevârîhi’l-hicriyye bi’s-sunîni’l-İfrîkiyye ve’l-kıbtîyye* (Beyrut: y.y., 1980, 666). Makkârî ise, Kurtuba’nın işgalini 23 Şevvâl 636 olarak belirtir. Halbuki üzerinde ittifak edilen tarih 633 yılıdır (Bk. Makkârî, *Nefhu’t-tîb*, 2: 585).

³⁵ Bk. Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”, 26: 455.

³⁶ Kasbî, *el-Kurtubî*, 20.

³⁷ Bk. Kasbî, *el-Kurtubî*, 20-21; Selmân, *el-İmâmü’l-Kurtubî*, 38-39.

³⁸ Bk. Bedevî, “el-Kurtubî”, 1703.

bulamadığı eğitimin üçüncü merhalesini (rahalâtü'l-ilm) teşkil eden ihtisas dönemini,³⁹ Mısır'da tamamlayıp eserlerini burada kaleme telif etmiştir.

1.2. Kurtubî'nin Mısır'daki Hayatı

Endülüs'teki hayatında olduğu gibi Kurtubî'nin Mısır'daki hayatına dair de temel kaynaklarda neredeyse herhangi bir bilgi verilmemiştir. Bundan dolayı yine onun eserlerinden yola çıkarak birtakım sonuçlara gidilmektedir ki ben de bunlara dair *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'ân*'da tesbit ettiğim bazı verilerin olduğunu belirtmek isterim.⁴⁰ Bu hususta öncelikle Kasbî'nin ileri sürdüğü bir takım veri ve tahminlere yer vermek istiyorum.

Kasbî, Endülüs'ten Mısır'a gelip Said bölgesine veya Kahire şehrine gitmek isteyen kimselerin, ister kara veya ister deniz yoluyla gelsinler, mutlaka İskenderiye'ye uğramak zorunda olduklarından ve Kurtubî'nin bazı hocalarının da bu şehirde ikamet ettiklerinden hareket edip Kurtubî'nin önce İskenderiye'de belli bir zaman kaldığını, daha sonra da Said bölgesinde el-Minye olarak bilinen Münyetü Benî Hasîb şehrine gitmiş olmasının icab ettiğini ve hocalarından birisi olan İmam Muhaddis Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Revvâc'ın, 648/1250 tarihinde vefat etmesi sebebiyle ise, Kurtubî'nin bu tarihten önce İskenderiye'ye varmış olması gerektiğini ileri sürmektedir.⁴¹ Bunun yanı sıra genel olarak Kurtubî'nin Mısır'daki hayatına dair pek çok veriyi tefsirinde bulmak mümkün olup bunların muhtevasını ise daha çok müfessirin bulunduğu ortama dair yaptığı ilmî, ictimâî, iktisadî ve siyasî değerlendirmeler oluşturmaktadır.⁴²

Bir ilim merkezi olan Mısır'da ilim tahsilini kesintisiz ve yoğun şekilde sürdüren Kurtubî, İskenderiye'de İbnü'l-Müzeyyen diye anılan Ahmed b. Ömer el-Kurtubî (ö. 656/1258)'den, *el-Müjhim fî şerhi Sabîhi Müslim* adlı eserinin bir kısmını dinledi; ayrıca Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Revvâc (ö. 648/1250), Ebû Muhammed Abdülmü'ti el-Lahmî (ö. 638/1241)'den faydalandı. Şehâbeddin el-Karâfî (ö. 684/1286) ile Feyyûm'a seyahat etti. 647/1249'de Mansûre'ye uğradı ve burada Ebû Ali Hasan b. Muhammed el-Bekrî'den (ö. 656/1258) ders okudu. Kahire'de bir müddet kalan Kurtubî, Said bölgesinde Münyetü Benî Hasîb'e yerleşti ve hayatının sonuna kadar burada yaşadı.⁴³

Kurtubî'nin, müderrislik, kadılık ya da herhangi bir resmi görevde bulunduğu dair kayıt kaynaklarda yer almamaktadır bilakis bunlardan bilinçli şekilde uzak kalıp Kur'an ve Sünnet çerçevesindeki zühd hayatını tercih ettiğini ifade eden bilgiler mevcuttur.⁴⁴ Müfessir, Mısır'daki ilmî seyahatlerinden sonra bu ülkenin güneyinde yer alıp küçük bir yerleşim birimi olan Münyetü Benî

³⁹ Endülüs'te üç aşamalı bir eğitim ve öğretim sistemi vardı. Altı yaşından itibaren başlayıp altı yedi yıl süren ilk dönemde, diğer İslâm ülkelerinde olduğu gibi Kur'an-ı Kerim ve ilmihal bilgileriyle Arapça ve şiir öğretiliyor, mekân olarak da küçük mescidlerle camilere yakın evler, öğretmenlerin evleri ya da devlet tarafından açılan yatılı mektepler kullanılıyordu. İlk aşamayı tamamlayan öğrenciler dilerlerse "şüyûh" denilen müderrislerin etrafında oluşan halkalara katılırlardı. Belli bir program ve süreyle kayıtlı olmayan bu halkalarda dil ve edebiyat, fıkıh, tefsir, hadis, tıp, matematik, kimya gibi ilimler okutulurdu. Üçüncü aşamada ise ihtisaslaşma başlardı. Bu da XI. yüzyıldan itibaren açılan medreselerde veya Kayrevan, Kahire, Dimeşk, Bağdat, Medine ve Mekke gibi ilim merkezlerinde gerçekleştirilirdi. Bu dönemin sonunda, okudukları medreselerden başarılı talebelere müderris olabileceklerini gösterir icâzetnâmeler verilirdi (Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 11: 219).

⁴⁰ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 20-25.

⁴¹ Kasbî, *el-Kurtubî*, 20-21.

⁴² Kasbî, *el-Kurtubî*, 20.

⁴³ Selmân, *el-İmâmî'l-Kurtubî*, 38-39.

⁴⁴ İbn Ferhûn, *Dîbâc*, 2: 308-309; Dâvûdî, *Tabakât*, 2: 65-66; geniş bilgi için bk Abdullah Bayram, *Kurtubî ve Fıkıhî Tefsiri* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 63, 185-192, 322-339.

Hasîb'e⁴⁵ yerleşmiş ve kuvvetle muhtemel ki meşhur tefsiri *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* başta olmak üzere kıymetli eserlerini buranın âsûde ortamında telif etmiştir.⁴⁶

1.3. Kurtubî'nin Vefatı

Kurtubî, 9 Şevvâl 671/29 Nisan 1273'te Mısır'ın Münyetü Benî Hasîb şehrinde, pazartesi gecesini vefat edip buraya defnedilmiştir. Bu hususta kaynaklar ittifak içinde olup Kurtubî'nin ölüm tarihini sadece yıl,⁴⁷ hem yıl hem ay⁴⁸ ya da bunlara ek olarak gün kaydıyla zikretmişlerdir.⁴⁹ Bugün Kurtubî'nin kabri, Münyetü Benî Hasîb şehrinin Arzusultan semtinde bulunup müfessirin adına inşa edilen bir caminin türbesine 1971'de nakledilmiştir. Burası halen ziyarete açık bulunmaktadır.⁵⁰

2. KURTUBÎ'NİN İLMÎ VE AHLÂKÎ ŞAHSİYETİ

Tefsir, Hadis, Kıraat ve Fıkıh başta olmak üzere diğer birçok İslâmî ilimleri de tahsil eden Kurtubî, İslâm düşünce tarihinin öne çıkan müfessirlerinden olup "ilimde derya" diye vasfedilmiştir.⁵¹ Eserlerini selef-i sâlihîn çizgisinde telif edip Ehl-i sünnet mezhebine ters düşen her türlü yaklaşım⁵² ve ekolü Kur'an ve Sünnet çerçevesinde eleştirmiştir.⁵³ Muhtelif sahalarda eser veren müfessirin en önemli eseri *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* adlı ahkâm ağırlıklı meşhur tefsiridir.⁵⁴

Endülüs, genel kabul gören görüşe göre 92/711 yılında Târik b. Ziyâd (ö. 102/720) kumandasında fethedilmiştir. Bu yeni devlet, ilim, kültür ve fikir hayatında hep ilerlemeye devam edip hicri 300-350 senelerinde Abdurrahmân el-Nâsır (316-929/350-961) döneminde zirveye ulaşmıştır. Endülüs İslâm medeniyet ve kültürünün parlak dönemleriyle eş zamanlı olarak Kurtuba ve Bağdat öne çıkıp ilim ve fennin merkezi kabul edilmiştir.⁵⁵ Kurtubî de, bu dönemler içinde yetişen belli başlı âlimlerdendir.

Kurtubî, ilim tahsiline doğup büyüdüğü Edülüs'te başlamış ve bu toprakların işgalinden sonra ise bunu hicret ettiği Mısır'da sürdürüp kendini tefsir, kıraat, hadis, fıkıh, akaid, dil ve tarih gibi belli başlı alanlarda yetiştirmiştir. Ayrıca müfessir söz konusu alanlardaki eserleri de tefsirinde değerlendirip bunların hemen hepsini kaynak olarak kullanmış ve onları tanımamızı sağlamıştır.

Kurtubî'nin de yaşadığı dönem dahil olmak üzere Endülüs'ün ilim ve kültür hayatı çerçevesinde bir ilim talebesi eğitim ve öğretimine hafızlıkla başlayıp⁵⁶ bunu sırasıyla Kıraat, lugat, dil, Hadis ve Fıkıh ilimleriyle sürdürürdü.⁵⁷ Gerek kaynaklarda gerekse Kurtubî'nin eserlerinde onun böyle bir tahsil hayatı yaşadığına dair herhangi bir bilgiyi tesbit edememekle birlikte; müfessirin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*'da birçok hocasıyla ilim meclislerinde muhtelif konuları müzakere ettiğini göz önüne aldığımızda, onun da

⁴⁵ Münyetü Benî Hasîb; Münyetü Ebî Hasîb, el-Minye veya münye olarak da bilinir. "Min" harfi dammeli olarak yazılır. Mısır'ın güneyinde es-Saidü'l-ednâ adı verilen bölgede ve Nil nehrinin kenarında büyük, güzel ve kalabalık bir şehirdir. (Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, nşr. Ferîd Abdülaziz el-Cündî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1410/1990), 5: 253.

⁴⁶ Bk. Kurtubî, *Tefsîr*, 2: 201; 3: 161.

⁴⁷ Örnek olarak bk. Süyûtî, *Tabakât*, 79.

⁴⁸ Örnek olarak bk. İbn Ferhûn, *Dîbâc*, 2: 308-309.

⁴⁹ Örnek olarak bk. Makrîzî, *Mukaff'e'l-kebir*, 5: 147-148; Dâvûdî, *Tabakât*, 2: 65-66.

⁵⁰ Kasbî, *el-Kurtubî*, 30.

⁵¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 74-75.

⁵² Kurtubî, *Tefsîr*, 7: 68; 3: 283-285; 4: 130-131.

⁵³ Kurtubî, *Tefsîr*, 1: 16, 179-180, 186-187, 210; 4: 123; 11: 31-32.

⁵⁴ Zehebî, *et-Tefsîr*, 2: 321-326; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, 2: 103-115.

⁵⁵ Bk. Özdemir, "Endülüs", 11: 219-221.

⁵⁶ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi (Kahire: y.y., 1401), 342.

⁵⁷ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Saîd el-Evsî el-Ensârî el-Merrâküşî, *eş-Zeyl ve't-tekmile li-kâtâbeyi'l-Mensûl ve's-Sıla* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb t.y.), 585; Bel'am, *el-Kurtubî*, 119.

yerleşik olan bu sistemde ilim tahsil ettiğini ileri sürebiliriz. Bu hususu Kurtubî'nin hafızlığını bitirdikten sonra kıraat-ı Seb'a okuması⁵⁸ ve Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Kaysî el-Kurtubî [İbn Ebî Hucce] (ö. 643/1245) adlı hocasına Hristiyan İspanyollar tarafından baskında öldürülen babasının şehit olup olmadığı meselesini sorması⁵⁹ gibi verilerle örneklendirebiliriz. Benzer örneklerin müfessirin hocalarını işleyeceğimiz başlık altında gözlemlenmesi de mümkündür.

Biyografi kaynakları, ittifak etmişçesine Kurtubî'nin ilmî ve ahlâkî şahsiyetinden övgü ile bahsederler. Meselâ Zehebî, Kurtubî'nin faydalı eserlerinin, ilimde derya ve imam olduğunu, derin mütalaa vasfını ve üstün faziletini gösterdiğini belirtirken;⁶⁰ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî ise onun hadisin ince mânalarına vâkıf bir dalgıç niteliği taşıdığını ve ilmî eserler telif edip nakil işini hakkıyla yapan büyük âlimlerden biri olduğunu vurgulamaktadır.⁶¹ Aynı zamanda bu eserler Kurtubî'nin din ve diyânetine önem verip zühd ve takvâ içinde bir hayat sürdürdüğüne dikkat çekerler.⁶² Kur'an ve Sünnet çerçevesindeki ibâdet hayatına önem veren Kurtubî, *et-Tezkîre fî ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire* adlı eserinde ölüm ve âhiretle ilgili konuları tafsilatlı olarak işlemiş ve *Kum'u'l-bırs bi'z-zühd ve'l-kanâ'a ve reddü zıllî's-suâl bi'l-kesb ve's-sınâ'a* isimli eserinde ise zühd, kanaat ve takva gibi erdemleri tavsiye etmiştir. Bu da Kurtubî'nin ahlâkî değerlere ne kadar önem verdiğini gösterir. Kurtubî'nin ahlâkî şahsiyeti hakkında bilgi veren tarihçiler ve biyografi yazarları da, onun üstün bir ahlâka sahip olduğunu benzer ifadelerle ve ittifakla ortaya koyarlar. Kurtubî, ilmiyle amil olup zühd, kanaat, takva ve vera' sahibidir. Ömrünü ilme adanarak, zamanını ilim, ibâdet ve tasnife vakfetmiştir. Kaynaklar, onun dış görünüşü için gereğinden fazla çaba harcamayıp bu hususta kendini zora sokmayan bir tutum içinde olduğunu ve günlük hayatını "başında bir takke ve tek kat bir elbise" ile sürdürdüğünü belirtirler."⁶³

Burada açıklığa kavuşturmamız gerekir ki temel kaynakların Kurtubî'nin tabii bir hayat yaşadığına ilişkin verdiği bilgileri yanlışla düşmeden anlamamız için konunun Kur'an ve Sünnet ışığında ve Kurtuba şartlarında değerlendirilmesi önemli olup bu verilerin bizi müfessirin giyim-kuşamına özen göstermediği şeklindeki bir çıkarıma götürmemesi gerekir. Kurtubî'nin tefsirindeki genel yaklaşımı ve bu hususu ilgilendiren pekçok açıklaması incelendiğinde onun kılık-kıyafet konusunda mutedil olduğu net olarak görülmektedir.⁶⁴ Makkârî, kaynakların verdiği bu bilgiyi, Endülüs sosyal hayatı açısından değerlendirip halkın genellikle giyim-kuşama önem verdiği ve bunun aşırı titizlik ve düşkünlüğe kadar varabildiği; Kurtubî'nin ise bu aşırılıklardan uzak kalıp mutedil ve doğal yaşamayı tercih ettiği şeklinde yorumlamaktadır.⁶⁵

Endülüs toplumunda zenginler lüks ve debdebeli bir hayat sürüyorlardı. İçme suyu da temin edilmiş olan evleri genellikle iki katlı ve bahçeli idi; bazılarının geniş bir kütüphanesi de bulunurdu. Hükümdarın ve devlet adamlarının sarayları, vilâyetlerde vali ve diğer idarecilerin kaldıkları geniş müştemilâtli konaklar âdeta küçük birer şehir merkezi mahiyetinde idi. İdarecilerin ve zenginlerin evlerinde hoş vakit geçirmek için edebiyat ve ilmî münazara meclisleri ve av partileri tertip edilir, satranç gibi oyunlar oynanırdı. Şehirlerde birçok hamam bulunuyor, bunlar bir gün erkekler, bir gün kadınlar için açılıyordu; zenginlerin gittiği hamamlar ise ayrıydı. Endülüslü kadınlar geniş bir hürriyete sahiptiler.

⁵⁸ Bel'am, *el-Kurtubî*, 120.

⁵⁹ Kurtubî, *Tefsir*, 4: 186.

⁶⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 74-75; Dâvûdî, *Tabakât*, 2: 66; Benzer ifadeler için bk. Makkârî, *Nefhu't-tîb*, 2: 210-212.

⁶¹ İbnü'l-İmâd, *Şeşerât*, 5: 335.

⁶² Bk. Makkârî, *Nefhu't-tîb*, 2: 210-212; Dâvûdî, *Tabakât*, 2: 65-66; Zehebî, *et-Tefsir*, 2: 321-326.

⁶³ İbn Ferhûn, *Dîbâc*, 2: 308-309; Dâvûdî, *Tabakât*, 2: 65-66.

⁶⁴ Kurtubî, *Tefsir*, 6: 160-161.

⁶⁵ Makkârî, *Nefhu't-tîb*, 2: 210-211; Kasbî, *el-Kurtubî*, 35.

Sokaklarda rahatça dolaşır, halkalar oluşturarak sohbet ederler ve vakit namazlarını da çok defa camide kılarlardı.⁶⁶

Kurtubî ise bu meseleyi; “Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik. Takva (Allah’a karşı gelmekten sakınma) elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır. Bu (giysiler), Allah’ın rahmetinin alametlerindedir. Belki öğüt alırlar (diye onları insanlara verdik)” (el-A’raf 7/26) ve “De ki: “Allah’ın, kulları için yarattığı zîneti ve temiz rızkı kim haram kılmış?” De ki: “Bunlar, dünya hayatında mü’minler içindir. Kıyamet gününde ise yalnız onlara özgüdür.” İşte bilen bir topluluk için âyetleri, ayrı ayrı açıklıyoruz” (el-A’raf 7/32) âyetlerinin tefsirinde oldukça açık şekilde belirtmektedir.

Kurtubî, selef-i sâlihînin Kur’an anlayışına dikkat çekip; “Kaba elbiseler giymek, insanları tevazuya ve ehemmiyetsiz şeyleri terketmeye daha yakın hale getirir anlayışı delilsiz olup sırf mücerret bir iddiadır. Zira Allah Teâlâ’nın izniyle ileride de açıklayacağımız gibi faziletli âlimler takvâya sahip olmalarının yanı sıra ince ve yumuşak elbiseler giymişlerdir” ifadelerinden sonra birinci âyte-i kerimeyi şöyle yorumlamaktadır:

“Bu âyet, değerli elbiselerin giyilip Cuma ve bayramlarda, insanlara birlikte olunacak zamanlarda ve kardeş ve akraba ziyaretlerinde bunlarla süslenilebileceğini ifade etmektedir. Bu hususta Ebü’l-Âliye der ki: Müslümanlar, birbirleriyle ziyaretleştiklerinde güzel elbiselerini giyerlerdi. Şimdi bu insanlar nerede, keten ve yün gibi kaba elbiseleri tercih edip söz konusu tutumdan yüz çeviren ve buna da; “Takva (Allah’a karşı gelmekten sakınma) elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır” âyetini delil gösterenler nerede?! Heyhat! Acaba bunlar takvâlı da bizim sözünü ettiğimiz insanlar takvâ elbisesini çıkarmışlar mıydı?! Hayır. Allah’a yemin olsun ki bilakis bunlar hem takvâlı hem de bilgili ve akıllı kimselerdi. Diğerleri ise boş iddia sahipleri olup kalplerinde takvâ adına bir şey yoktur.”⁶⁷

Kurtubî, *el-Câmi’ li-’abkâmi’l-Kur’ân*’da insanları “yüce ahlâk”⁶⁸ erdemine teşvik edip kötü tutum ve davranışlardan ise sakındırmaktadır. Bu hususları ise âyet ve hadislerle ilintili şekilde işleyen müfessir iyi ve kötü davranışları sadece belirtmekle kalmaz; bilakis onları doğuran psikolojik ve sosyal faktörlere de dikkat çekmeyi özen göstermektedir. Bu hususa dair şu örneği verebiliriz:

Kurtubî, “Hani, Rabbin meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.” demişler, Allah da, “Ben sizin bilmediğinizi bilirim” demişti” (el-Bakara 2/30) âyetindeki diyalog istikametinde genelde insanların; özelde ise âlimlerin takınması gereken üstün tavırlara dikkat çekip onları alçak gönüllü olmaya şöyle çağırılmaktadır: “Herhangi bir husus hakkında bilgilenmek için kendisine soru sorulan kimse, eğer sorulan sorunun cevabını bilmiyorsa melek, peygamber ve fazilet sahibi ilim insanlarına uyup “Ben bilmiyorum; en iyi bilen Allah’tır!” diye cevap vermelidir.”

Kurtubî, söz konusu ahlâkî erdemi sergilemeyip insanlara yanlış bilgiler veren davranışın altında riyâset⁶⁹ ve ilimde insaf sahibi olmama faktörlerinin yattığını belirtmesinin ardı sıra söz konusu faktörlerin yol açacağı ahlâkî erozyonun sosyo-psikolojik boyutunu: “Günümüzde ilim, dünyada üstünlük sağlamak ve kalbe katılık verip kinleri yerleştiren tartışma ve münazaralarla akranlara galip gelmek için tahsil edilir olmuştur” şeklinde vurgulayıp bu tür davranışların yol açacağı dinî ve psikolojik tahribata ise şöyle dikkat

⁶⁶ Özdemir, “Endülüs”, 11: 217.

⁶⁷ Kurtubî, *Tefsir*, 7: 167.

⁶⁸ Bk. Kurtubî, *Tefsir*, 18: 146.

⁶⁹ Kişiyi toplumda saygınlık kazandıran ve bir tutku halini alarak ahlâkî hayata zarar verebileceği düşünülen şan, şöret, mevki anlamında ahlâk ve tasavvuf terimi (Mustafa Çağrıncı, “Câh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 14-15).

çekmektedir: “Bu tür maksatlar ve davranışlar, insanları takvâsızlığa/dinin emir ve tavsiyelerine uymama ve haram ve günahlardan kaçınma hususunda titizlik göstermemeye⁷⁰ ve Allah’tan korkmamaya/insanların Allah katındaki durumu hakkında hissettiği korku ve kaygıları terkedip hissizleşmeye⁷¹ iter.”⁷² Kurtubî, her konuyu Kur’an ve sünnet çizgisinde ele aldığı gibi ihlas, takvâ, verâ ve zühd gibi ahlâkî hususları da bu zeminde değerlendirip insanları selef-i sâlihînin doğru ve mutedil yoluna teşvik etmekte ve onları ifrad veya tefride götürecektir tutum ve davranışlara karşı uyarmaktadır.⁷³

2.1. Kurtubî’nin Hocaları

Temel kaynaklarda Kurtubî’nin hocalarına ilişkin herhangi bir bilgi mevcut değildir. Bu yüzden başta *el-Câmi’ li-ahkâmîl-Kur’ân* olmak üzere, Kurtubî’nin eserlerini tarayıp onun açıkça zikrettiği ya da kitaplarındaki ifadelerden dolayı olarak onun hocası olduğu anlaşılan ilim insanlarını eksiksiz şekilde belirlemeye çalıştık. Makalede vurguladığımız üzere Kurtubî, Endülüs ve Mısır’da yaşamıştır. Bu bakımdan Tefsir, Hadis ve Fıkıh âlimi olan Kurtubî, temayüz ettiği bu ilimlerin yanı sıra pek çok ilimde de söz sahibidir. İlim tahsilini Endülüs ve Mısır’daki muhtelif ilim merkezlerinde gerçekleştiren müfessir,⁷⁴ böylelikle hem Batı hem de Doğu’daki âlimlerden ders görmüştür.⁷⁵ Kurtubî’nin hocalarının ilim merkezleri zemininde işlenmesinin daha açıklayıcı olacağını düşünüp onları ölüm tarihlerine göre değil,⁷⁶ müfessirin hayatının akışı istikametinde coğrafik olarak sınıflandırıp onları Endülüs ve Mısır başlıkları altında inceledik ve bu gruplara girmeyenleri ise ayrıca belirttik.

2.1.1. Endülüs’teki Hocaları

1. *Ebû Süleymân Rebî’ b. Abdîrahmân b. Ahmed b. Rebî’ b. Ubeyy el-Eş’arî* (ö. 633/1235).

Kurtubî, Hıristiyan İspanyollar tarafından beldelerine yapılan bir baskında öldürülen babasının şehit olup olmadığını araştırırken bu hususu hocasına sorduğunu şöyle ifade etmektedir: “Bunu hocamız Rebî’ b. Abdîrahmân b. Ahmed b. Rebî’ b. Ubey’e sordum. O da: ‘Babanın durumu tıpkı meydan savaşında öldürülenler hükmündedir’ şeklinde cevap verdi.”⁷⁷

Âdaletli ve faziletli kişiliğiyle bilinen bu ilim adamı, son Kurtuba kadısıdır. Kendisi de, Kurtubalıdır. Ayrıca muhaddis kimliğiyle temayüz etmiştir. Kurtuba’nın 23 Şevvâl 633/30 Haziran 1236 tarihinde Hıristiyan İspanyollar tarafından istila edilmesini müteakip İşbiliyye’ye hicret etmiş ve burada vefat etmiştir.⁷⁸

2. *el-Kâdî Ebû Âmir Yahya b. Âmir b. Ahmed b. Rebî’ el-Eş’arî* (ö. 639/1241).

Kurtubî’nin ifadelerinde açıkça yer aldığı üzere müfessir kendisinden hadis ilmini tahsil edip ondan çok hadis nakletmiştir. Müfessir Kurtuba’dayken, ondan arz (kıraat) metoduyla hadis aldığını “kıraaten minnî aleyh” ibâresiyle ifade etmekte ve bunun 628/1231 yılı Rebîulâhir ayında, Kurtuba şehrinde gerçekleştiğini belirtmektedir. Ayrıca Kurtubî hocasından, şeyh, fakih, imâm, muhaddis ve kâdî

⁷⁰ Bk. Süleyman Uludağ, “Takvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 484-486).

⁷¹ Bk. Mustafa Kara, “Havf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 528-531.

⁷² Kurtubî, *Tefsir*, 1: 202-203.

⁷³ Örnek olarak bk Kurtubî, *Tefsir*, 6: 158-161.

⁷⁴ Bk. Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî*, 63.

⁷⁵ Muhammed Benşerife, *el-İmam el-Kurtubî el-müfessir: sîretühû min teâlîfihî* (er-Rabat: Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-Ulema Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs ve İhyâ't-Türâs, 2010), 12-38.

⁷⁶ Meselâ krş. Heytî, *Ebû Abdillâh el-Kurtubî*, 26.

⁷⁷ Kurtubî, *Tefsir*, 4: 186; bk. Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî*, 65-66.

⁷⁸ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmilâ li-Kitâbi's-sıla*, nşr. İzzet el-Attâr el-Hüseynî (Kahire: Mektebetü'l-Müsennâ, 1955), 1: 67; İbn Ferhûn, *Dîbâc*, 142; bk. Kasbî, *el-Kurtubî*, 13; Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî*, 65-67.

unvanlarıyla bahsetmekte ve mezhebi ve nesebi itibarıyla Eş'arî olduğunu ifade etmektedir.⁷⁹ Kurtuba ve Gırnata şehirlerinde baş kadılık yapmış ve bu esnada da Kurtubî'ye de ders vermiştir.⁸⁰ İbnü'l-Ebbâr, onun 553/1138 yılında doğduğunu ve felçli olarak Mâleka'da,⁸¹ hicri 639 veya 640 senesinde vefat ettiğini belirtir.⁸²

3. *Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Kaysî el-Kurtubî [İbn Ebî Hucce] (ö. 643/1245)*

Bu hocasından özellikle kırâat, nahiv, hadis ve fıkıh⁸³ alanında istifade ettiğini belirtip onu “kırâat, nahiv ve hadis âlimi” olarak niteleyen Kurtubî, babasının Hristiyan İspanyollar tarafından öldürüldüğü baskında şehit olup olmadığı meselesini Kurtuba'da diğer hocalarına sorduğu gibi ona da yönelmiştir.⁸⁴

Kurtuba'da doğup büyüyen ve ilim tahsilini de burada gerçekleştiren bu âlim daha sonra İskenderiye'ye yerleşmiş ve orada dersler vermiştir. Kaynaklarda Arapça ve Kur'an ilimleri alanında temayüz ettiği vurgulanır. Maliki mezhebine mensup muhaddis ve fakih olarak nitelendirilir. *Muhtasarü's-Sabihayn, Muhtasarü't-Tefsire fi'l-kırâat, Tesdîdü'l-lisân li-zikri envâi'l-beyân, Tefhîmü'l-kulûb bi âyâtî allâmi'l-ğuyûb ve Minhâcü'l-İbâd* adlı eserleri vardır.⁸⁵ Kurtuba'nın 23 Şevvâl 633/30 Haziran 1236 tarihinde Hristiyan İspanyollar tarafından istila edilmesini müteakip İşbiliye'ye hicret etmiştir. Rumlar tarafından denizde esir alınıp eziyet edilmiş ve bu hadisenin ardından 643/1245 senesinde Meyrûga'da vefat etmiştir.⁸⁶

4. *Kâdü'l-Cemâ'a Ebü'l-Hasen Ali b. Kutrâl (ö. 651/1253).*

Kurtubî, tefsirinde bu ilim insanını *Kâdü'l-cemâ'a*⁸⁷ vasfıyla nitelemekte ve ona etrafını fakihlerin sardığı bir esnada fikhî bir mesele sorduğunu anlatmaktadır.⁸⁸ Bu veriye göre onun Kurtuba kadısı olduğu dönemde Kurtubî'nin kendisinden ilim tahsil ettiği söylenebilir. Nitekim temel kaynaklar, tam adı Ebû'l-Hasen Ali b. Abdillâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Ensârî el-Kurtubî el-Malikî olup Übezze, Şâtbe, Sebte, Fas ve Kurtuba şehirlerinde kadılık ve baş kadılık yapan bu âlimi, Kurtubî'nin hocaları arasında saymaktadırlar.⁸⁹ İbn Kutrâl, Fas'ın Merrâkeş şehrinde 651/1253 tarihinde vefat etmiştir.⁹⁰

Biz, Kurtubî'nin Endülüs'te söz konusu ulemâdan ilim tahsil ettiğine dair bilgi ve belgeleri müfessirin eserlerini temel alıp “Endülüs'teki Hocaları”nın tesbitini amaçladık. Araştırmamız sonucunda bunların dışında Endülüs'te başka bir hocası olduğu verisine ise ulaşamadık. Fakat bazı çalışmalarda⁹¹ Endülüs'teki hocaları arasında hicrî 549'da doğup hicrî 622'de vefat ettiği kaydedilip isimleri “Ebu

⁷⁹ Kurtubî, *Tefsir*, 3: 161; a.mlf. *Tezkiye*, 641; Kasbî, *el-Kurtubî*, 17; Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî*, 68; Kurtubî Tefsiri'nde geçtiği yerler için bk. Meşhûr Hasan Selmân-Cemâl Abdüllâtîf ed-Desûkî, *Keşşâf tablîlî li'l-mesâilî'l-fikihîyye fi Tefsiri'l-Kurtubî* (Tâif: y.y., 1988), 20.

⁸⁰ Bkz. İbn Ferhûn, *Dîbâc*, 353; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 23: 80.

⁸¹ Mâleka: Yaklaşık sekiz asır Endülüs İslâm hâkimiyetinde kalan ve bugün Malaga diye anılan şehir. İber yarımadasının güneyinde, Guadalmedina (Vâdilmedîne) nehrinin Akdeniz kıyısında meydana getirdiği deltanın yanbaşında Gibralfaro (Cebelfâruh) denilen tepenin yükseldiği bir koyun kenarında bulunmaktadır. (İsabel-Secall Calero, “Mâleka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 485-486).

⁸² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 23: 80.

⁸³ Kurtubî, *Tefsir*, 4: 186.

⁸⁴ Kurtubî, *Tefsir*, 11: 177-178.

⁸⁵ Bk. İbn Ferhûn, *Dîbâc*, 2: 309; Dâvûdî, *Tabakât*, 2: 66; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 5: 673-674; Kasbî, *el-Kurtubî*, 12; Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî*, 63-65; Bel'am, *el-Kurtubî*, 108-109.

⁸⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zejnûn*, 1: 599.

⁸⁷ Endülüs'te 715-756 yıllarında Valiler Dönemi'ndeki nüfus, daha çok askerlerden meydana geldiği için, bunların başındaki kadıya kâdü'l-cünd (ordu kadısı), devlet edildikten sonra 756-1031 yıllarında, başkent Kurtuba'da oturan kadıya da, başkadı mânâsında kâdü'l-cemâ'a denilirdi. Mülükü't-tevâif (1031-1090) döneminde ise, kâdü'l-kudât denilmiştir. [Bk. Özdemir, *Endülüs Müslümanları-II (Medeniyet Tarihi)*, 139].

⁸⁸ Kurtubî, *Tefsir*, 4: 186; bk. Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî*, 68-69.

⁸⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 23: 304; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 5: 254; Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî*, 68.

⁹⁰ Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 23: 304; Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî*, 68-69.

⁹¹ Meselâ bk. İhsan İlhan, “Kurtubî Tefsiri'nde Kırâat Olgusu” (Doktora Tezi, Erzurum 2009), 12-13.

Muhammed Abdullah b.Süleyman b. Davud b. Havdillah el-Ensârî el-Endülüsî”⁹² ya da “Ebû Muhammed Abdullah b. Süleyman b. Dâvûd el-Ensârî (ö. 612/1215)”⁹³ şeklinde verilmektedir. Kendilerinden bu bilginin kaynaklandırılıp paylaşılmasını talep ediyoruz.

2.1.2. Mısır’daki Hocaları

Kurtubî, Kurtuba’nın 633/1236’da Kastilya-Leon Kralı III. Fernando kuvvetlerince işgalinden sonra şehri terkedip İskenderiye’ye hicret etti. Burada ilim tahsilini sürdüren müfessir, İbnü’l-Müzeyyen diye anılan Ahmed b. Ömer el-Kurtubî’den *el-Müfhim fî şerhi Sahîbi Müslim* adlı eserinin bir kısmını dinledi. Ayrıca Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Revvâc, Ebû Muhammed Abdü’lmu’tî el-Lahmî’den faydalandı. Şehabeddin el-Karâfî ile Feyyûm’a seyahat etti. 647/1249’de Mansûre’ye uğrayıp burada Ebû Ali Hasan b. Muhammed el-Bekri’den ders okudu.⁹⁴

Biz Kurtubî’nin “Mısır’daki Hocaları”na ilişkin ulaştığımız bilgi ve belgelerin tamamına yakını onun eserlerinden elde ettik; zira bu hususta da temel kaynaklarda neredeyse veri mevcut değildir. Kurtubî’nin bu coğrafyadaki hocalarını ve tanıtımını şöylece ortaya koyabiliriz:

1. *Ebû Muhammed Abdülmü’tî b. Mahmûd el-Lahmî el-İskenderânî (ö. 638/1241).*

Tam adı, Ebû Muhammed Abdülmü’tî b. Mahmûd en-Nahvi el-Lahmi el-İskenderî el-Mekkî’dir. Kurtubî, Âl-i İmrân sûresi, 3/135. âyetin tefsirinde, bu zatın hocalarından biri olduğunu; “Hocamız Ebû Muhammed Abdülmuti el-İskenderânî’nin, Allah ondan razı olsun, naklettiğine göre, pek çok kimse, İmam el-Muhâsibi’nin bu husustaki görüşlerini yanlış yorumlamışlardır”⁹⁵ şeklinde dile getirmektedir. Kurtubî, Kehf sûresi 18/50. âyetin tefsirinde bu ilim adamından, “sem’itü” ifadesiyle ve yer belirterek ilim tahsil ettiğini şöyle belirtir; “Ben, Hocam, İmam Ebû Muhammad Abdülmü’tî’yi, İskenderiyye Serhâdî’nda/Ribâtî’nda⁹⁶ şöyle derken dinledim.”⁹⁷

Görüldüğü gibi Kurtubî, Mısır’ın Akdeniz kıyısındaki en önemli şehirlerinden biri olan İskenderiye’de söz konusu hocasından ders almıştır. Müfessir, Kehf sûresi 18/82. âyetin tefsirinde ise hocasını daha uzun adıyla ve “el-Lahmî” nisbesiyle zikreder: “Hocamız İmâm Ebû Muhammed Abdülmü’tî b. Mahmûd b. Abdülmü’tî el-Lahmî, Kuşeyrî’ye ait *er-Risâle* şerhinde, sâlih pek çok erkek ve pek çok kadından bir takım hikâyeler nakletmektedir.”⁹⁸ Nitekim Kurtubî kendisinden Ebü’l-Kâsım Zeynü’l-İslam Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî’nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*⁹⁹ adlı meşhur eserini okuduğunu belirtmektedir.¹⁰⁰ Bu da Kurtubî’nin Kur’an ve sünnete dayanan tasavvuf ilmini tahsil ettiğini göstermektedir. Zira tasavvuf tarihinin en önemli kaynaklarından sayılan eserde Kuşeyrî, tasavvufun temeli olan konuların Sünnî akîdeye tam anlamıyla uyduğunu ortaya koyarak sûfîlerin Sünnî

⁹² Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 12: 41; İbn Ferhûn, *Dîbâc*, 142.

⁹³ Meselâ bk. Ahmet Oğuz, “et-Tezkire bi-Ahvâl’l-Mevtâ ve Umûri’l-Ahire Adlı Eseri Bağlamında Kabir Hayatı ile İlgili Hadislerin İncelenmesi” (Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2014), 13.

⁹⁴ Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”, 26: 455; bk. Kasbî, *el-Kurtubî*, 9, 21, 39.

⁹⁵ Kurtubî, *Tefsîr*, 4: 147.

⁹⁶ Kurtubî’nin burada “Seğri’l-İskenderiyye” olarak zikredip “İskenderiye, Ribâtî/Serhâdî anlamına gelen bu ifade öyle anlaşılıyor ki kaynaklarda bu el-Lahmî için İskenderiye, şehrinin sınır boylarından biri olan Bâbü’l-Azîz bölgesinde bir Ribât/Serhâd inşa edildiği ve onun da burada irşad faaliyetleri yürüttüğü şeklindeki bilgi ile örtüşmektedir (Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zûmûn*, 1: 882).

⁹⁷ Kurtubî, *Tefsîr*, 10: 272-273.

⁹⁸ Kurtubî, *Tefsîr*, 10: 297; geçtiği yerler için bk. Selmân-Desûkî, *Keşşâf*, 21.

⁹⁹ Bulak 1284; Kahire 1385; Beyrut 1419/1998.

¹⁰⁰ Kurtubî, *Tefsîr*, 11: 37.

çevrelerde uğradıkları eleştirilere cevap vermek, ayrıca onların bu çerçeve dışına çıkmalarını önlemek istemiştir.¹⁰¹

İskenderiye âlimlerinin en büyüklerinde biri kabul edilen ve daha çok usûlî'd-dîn alanında temayüz eden zühd ve takâ sahibi el-Lahmî, İskenderiye'de irşad faaliyetleri sürdürmüştür. Nitekim o, *Şerbü't- Delâleti alâ Fevâidi'r-Risaleti lil-Kuşeyrî, Şerbü Menâzili's-Sâirîne lil-Hereviyyi, Şerbü'r-Riâyeti lil-Muhâsibî* adlı eserlerini telif edip öğrencilerine yazdırmıştır. Lahmî, ömrünün son zamanlarında hacca gidip Mekke'de yerleşmiş ve 648/1241 tarihinde vefat edip buraya defnedilmiştir.¹⁰²

2. *Ebû Muhammed Abdülvehbâb b. Revvâc* (ö. 648/1250).

eş-Şeyh el-İmâm el-Muhaddis Müsnidü'l-İskenderiye Reşîdüddin Ebû Muhammed Abdülvehbâb b. Revvâc (554-648/1159-1250) ünvanlarıyla anılıp İskenderiye Medresesi'nde yetişen İbn Revvâc'ın ismi kaynaklarda Zâfir b. Ali b. Fütûh el-Ezdi el-İskenderâni el-Mâlikî şeklinde de geçmektedir.¹⁰³ Kurtubî'nin eserlerini incelediğimizde İskenderiye'de kendisinden ilim tahsil ettiği açıkça gözlemlenebilmektedir. Kurtubî, İbn Revvâc'ın ismini bu bağlamda, *et-Tezkîre fî ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire*¹⁰⁴ ve *et-Tizkâr fî efdali'l-ezşkâr*¹⁰⁵ adlı eserlerinde zikredip bunlarda kullandığı bir kısım hadisleri de ona isnad etmektedir.¹⁰⁶ Ayrıca Kurtubî, hocasının eserlerinden bir kısmını kendisine okuduğunu da yeri geldikçe belirtmektedir.¹⁰⁷

Dâvûdî ve Süyûtî, İbn Revvâc'ın Kurtubî'nin hocası olduğunu belirttiktedirler.¹⁰⁸ Süyûtî "semî'a min İbn Revvâc" ifadesine yer verip Kurtubî'nin bu hocasından özellikle hadis ilmi tahsil ettiğini vurgulamaktadır.¹⁰⁹ İbn Revvâc, 554/1159 yılında doğmuş ve 648/1250 tarihinde İskenderiye'de vefat etmiştir.¹¹⁰

3. *Ebü'l-Hasen İbnü'l-Cümmeyzî* (ö. 649/1251).

Kurtubî, İbnü'l-Cümmeyzî'yi ismen zikretmiş ve ondan hadis, fıkıh ve kıraat dallarında istifade etmiştir.¹¹¹ Müfessir ondan yaptığı rivâyetlerde bazan onun tam ismini; bazen de lakap ve künyelerini söyler.¹¹² Ayrıca kendisinden rivâyet ettiği yeri de belirttiği olur.¹¹³ Süyûtî¹¹⁴ ve Dâvûdî,¹¹⁵ Kurtubî'nin kendisinden ilim tahsil ettiğini belirtirler.

Mısır'da 559/1061 yılında doğan İbnü'l-Cümmeyzî'nin tam ismi tam ismi ise, Allâme Bahâuddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Hibetullah b. Selâme b. Müsellem el-Lahmî el-Mısırî eş-Şâfî'dir. Küçük yaşta hıfzını ikmal edip ilim tahsili için Dimeşk ve Bağdat ilim merkezlerine seyahat etmiştir. Buralarda hadis, kıraat ve

¹⁰¹ Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî, Abdülkerîm B. Hevâzin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 474.

¹⁰² Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zejjünün*, 1: 882; bk. *Selmân, el-İmâmü'l-Kurtubî*, 76.

¹⁰³ Bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 5: 242; Kasbî, *el-Kurtubî*, 23; Bel'am, *el-Kurtubî*, 112.

¹⁰⁴ Kurtubî, *Tezkîre*, 229, 313, 314, 316, 422.

¹⁰⁵ Kurtubî, *et-Tezkâr fî efdali'l-ezşkâr* (Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, 1408), 66, 92, 101.

¹⁰⁶ Meselâ bk. Kurtubî, *Tezkâr*, 75, 101, 110; a.mlf., *Tezkîre*, 93, 589.

¹⁰⁷ Kurtubî, *Tezkîre*, 229, 313, 314, 316, 422; Krş. Kurtubî, İbn Revvâc hakkında hocası olduğuna dair bu kadar bilgilere yer vermesine rağmen, Arif Gezer, "Kurtubî'nin Hadis İlmindeki Yeri" adlı doktora tezinde bu husustaki araştırmasını sadece Kurtubî Tefsîri ile sınırlı tuttuğu için müfessirin bizzat kendisinin bu âlimden bahsetmediği şeklinde bir kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır (bk. Ankara 2000, 47).

¹⁰⁸ Süyûtî, *Tabakât*, 79; Dâvûdî, *Tabakât*, 2: 66.

¹⁰⁹ Süyûtî, *Tabakât*, 79.

¹¹⁰ Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 23: 237.

¹¹¹ Kurtubî, *Tezkîre*, 229, 313; bk. Kasbî, *el-Kurtubî*, 24-26.

¹¹² Kurtubî, *Tezkîre*, 229, 313.

¹¹³ Kurtubî, *Tezkîre*, 138; a.mlf., *Tezkâr*, 95.

¹¹⁴ Süyûtî, *Tabakât*, 79.

¹¹⁵ Dâvûdî, *Tabakât*, 2: 66.

fıkıh alanında söz sahibi olan âlimlerden ders almıştır.¹¹⁶ İbnü'l-Cümmeyzî, 559 yılında Mısır'da doğmuş ve 649 tarihinde vefat etmiştir.¹¹⁷

4. *Ebû Muhammed Hâfız Abdülazîm el-Münzirî (ö. 656/1258).*

Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzirî, hadis hâfızıdır.¹¹⁸ Kurtubî, Enfâl sûresi 8/41. âyetinin tefsirinde Münzirî'nin tam adını vererek, hocası olduğunu ve kendisinden ilim tahsil ettiğini, hadis usulünde bizzat "lika"yı ifade eden "semi'tü" ibaresiyle belirtir: "Hocamız Hâfız el-Münzirî eş-Şâfî Ebû Muhammed Abdülazîm'i şöyle derken işittim: ..." ¹¹⁹

1 Şâban 581'de (28 Ekim 1185) Kahire'de (Fustat) doğdu. Ailesi aslen Suriyelidir. Babası oğlunu on yaşına girince hadis meclislerine götürerek hadis dinlemesini sağladı, bir yıl sonra babası ölünce de bu dersleri bırakmadı. Önceleri Hanbelî iken Şâfî mezhebine mensup hocalardan Şâfî fıkıhı okuyunca bu mezhebi tercih etti. İskenderiye, Harran, Ruha, Gazze, Dımaşk, Kudüs gibi ilim merkezlerine defalarca seyahat ederek ve Mısır'ın muhtelif şehirlerini dolaşarak âlimlerden ders aldı.

Hayatının büyük bir kısmını Mısır'da geçiren Münzirî, yirmi yıl kadar hocalık yaptığı Kâmiliyye Dârü'l-hadisî başta olmak üzere Sâlihiyye Medresesi ve Câmîu'z-Zâfirî'de ders verdi.¹²⁰ Münzirî, hadis ve tarih alanında pek çok eser telif etmiştir. Yaşadığı yüzyılın en meşhur hadis hâfızı kabul edilen Münzirî,¹²¹ hadislerin sahih ve mevzû olanları ile hadislerdeki gizli kusurları (illet), müşkilleri bilmede, ihtiva ettiği hükümleri anlamada, mânasındaki incelikleri kavramada, râvilerin cerh ve ta'dîli ile onları tanımada üstün bir yere sahipti.¹²² Kahire'de 4 Zilkade 656'da (2 Kasım 1258) Kâmiliyye Dârü'l-hadisinde vefat eden Münzirî, Mukattam tepesinin eteklerindeki Karâfe'ye defnedildi.¹²³

5. *Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrâhim el-Kurtubî (ö. 656/1258).*

Zehebî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrâhim el-Ensârî el-Kurtubî el-Mâlikî el-Fakîhî; "Mâlikî mezhebini ve hadiste söz sahibiydi. İskenderiyye'ye yerleşmişti ve büyük imamlardandı" şeklinde nitelemektedir.¹²⁴ Kurtubî hakkında bilgi veren kaynakların ittifakla zikrettiği bu ilim adamı, 578/1182 yılında Kurtuba'da doğmuştur. İbnü'l-Muzeyyin olarak bilinen bu âlim başta fıkıh olmak üzere hadis, kıraat ve lugat alanında da söz sahibi olup Kurtubî bu alanlarda kendisinden istifade etmiştir.¹²⁵

Kurtuba'daki âlimlerden sema'ını tamamlayan Ebü'l-Abbâs el-Kurtubî, Endülüsten hicret etti. Fas, Tilemsan ve Mağribdeki diğer şehirleri gezdi. Oralardaki ulemâdan da hadis ilmi tahsil etti ve İskenderiyye'ye geçti. Son vatanı olan İskenderiyye'de şark ulemâsından ilim almaya başladı. Mekke, Medine, Kudüs ve Kahire'de ilim tahsil etti. Sonunda rivâyet ve dirâyet ilimlerinde salâhiyetli bir muhaddis, fikhî mezheplerde huzuruna gidilen bir fakih, hem ilmî hem de ictimaî hayatta güvenilir bir kişi makamlarına yükseldi. Doğuda ve batıda kendisine güvenilen, ilim için kendisine her taraftan

¹¹⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 23: 253; a.mlf., *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*, nşr. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: y.y., 1995), 3: 1289; Kasbî, *el-Kurtubî*, 24.

¹¹⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 23: 253.

¹¹⁸ Bk. Abdülazîm b. Abdülkavî el-Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, nşr. Mustafa Amâre (Kahire: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1388/1968), 1: 24-25.

¹¹⁹ Kurtubî, *Tefsîr*, 8: 37-38. 6. mesele. bk. *a.e.*, 8: 146-147.

¹²⁰ Bk. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, nşr. M. Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh M. el-Hulv (Kahire: y.y., 1383-96/1964-76), 1: 26.

¹²¹ Bk. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Haydarâbâd: y.y., 1375-77/1955-58), 4: 1436-1439; a.mlf., *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 23: 319-324; Sübkî, *Tabakât*, 8: 259-261.

¹²² M. Yaşar Kandemir, "Münzirî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 35-37 (Özet ve tasarrufla).

¹²³ Kutbüddîn el-Yûnîni, *Zeylû Mir'âti'z-zamân* (Haydarâbâd: y.y., 1374-1380/1954-1961), 1: 250-253.

¹²⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Kahire: y.y., 1351-58/1932-39), 13: 226.

¹²⁵ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2: 409.

yolculuklar yapılan büyük bir âlim oldu ve tartışmasız bir şekilde “İskenderiyye Âlimi” unvanına layık oldu.¹²⁶ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrâhim el-Kurtubî, Sahîhi Müslim’i ihtisar etmiş,¹²⁷ sonra da bunu, *el-Müjhim lima uşkile min telbâsi Kitâbi Müslim*¹²⁸ adıyla şerhetmiştir. En önemli eseri budur. Kurtubî bu eseri kendisinden kısmen dinlemiştir.¹²⁹ Kurtubî İskenderiyye’deki bu hocasından özellikle tefsirinde ve *et-Tezkire fî ahvâli’l-mentâ ve umûri’l-âhire* adlı eserinde övgüyle bahseder.¹³⁰

Ebü'l-Abbâs, 4 Zilkâ’de 656/2 Kasım 1258 tarihinde İskenderiyye’de vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.¹³¹

6. *Ebû Ali el-Hasen b. Muhammed el-Bekrî (ö. 656/1258).*

Temel kaynaklar, hadis ve tarih sahalarında temayüz eden Ebû Ali el-Hasen b. Muhammed el-Bekrî el-Kureşi et-Teymî’nin Kurtubî’nin hocalarından biri olduğunu belirtir.¹³² Bu âlim, hicrî 574’de Dimeşk’tе dünyaya geldi. İlim tahsili ve hadis almak için Mekke, Nîsâbûr, Herat, Merv ve Bağdat gibi birçok ilim merkezlerine seyahat etmiş ve hayatının son dönemlerinde yine Mısır’a dönmüştür.¹³³

Kurtubî, “eş-Şeyh, el-İmâm, el-Muhaddis, el-Hafız” gibi sıfatlarla nitelediği hocasından Mısır’da ilim tahsil ettiğini, “kara’tü alâ” ifadesi ile şöyle anlatmaktadır: “Şeyh, İmâm, Muhaddis, Hafız Ebi Ali el-Hasen b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Amrûk el-Bekrî’den Mısır ülkesinde el-Mansûra’nın karşısındaki el-Cezire’de kıraat yoluyla aldım.”¹³⁴

Ebû Ali el-Hasen b. Muhammed el-Bekrî, 574 senesinde doğmuş ve 656/1258 tarihinde Mısır’da vefat etmiştir.¹³⁵

Görüldüğü gibi Kurtubî, hem Batı hem de Doğu İslâm dünyasını Endülüs ve Mısır coğrafyalarında yaşamış bir müfessirdir. Bunu ise ilmî açıdan her iki kültürün söz sahibi âlimlerinden ilim tahsil edip bu kültürlere ait eserleri mütalaa etmekle gerçekleştirmiştir. Biz, kronolojik ve biyografik bilgiden öte, Kurtubî’nin ilmî ve ahlâkî şahsiyetinin temellerini ve düşünce sistemini anlayıp anlamlandırmak adına onun hocalarının tesbit edilip değerlendirilmesinin önem arzettiğini düşünüyoruz.

Burada şunu da belirtmeliyiz ki, Kurtubî’nin dolaylı ya da dolaysız beyanıyla eserlerinde hocası olduğunu zikrettiği isimleri, bilgi ve belgelerle yukarıda sıralamakla birlikte; müfessirin eserlerinde yer almayı bazı biyografi kaynaklarında hocası olarak belirtilen ve böyle olması mümkün görünen isimlere de dikkat çekilmesi gerektiğine inanıyoruz. Bu bakımdan Makkârî’nin¹³⁶ Kurtubî’nin hocaları arasında saydığı Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali b. Hafs el-Yahsûbî adlı şahsı da burada zikrediyoruz; zira bu zat aynı zamanda, yukarıda da tercüme-i hâlini ele aldığımız gibi, Kurtubî’nin hocalarından biri olan Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrâhim el-Kurtubî (ö. 656/1258)’nin de hocaları arasındadır.¹³⁷ Yine bu istikamette Kurtubî, *et-Tezkire fî ahvâli’l-mentâ ve umûri’l-âhire* adlı eserinde de Ebû Abdillâh Muhammed b.

¹²⁶ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrâhim el-Kurtubî, *el-Müjhim lima uşkile min telbâsi Kitâbi Müslim*, nşr. Muhyiddin Dîb Müstû v.dğr. (Beyrut: y.y., 1417/1996), 1: 31-32; bk. Kasbî, *el-Kurtubî*, 26-27.

¹²⁷ Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifîn*, 2: 28; S. Kemal Sandıkçı, *Sabâbi Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar* (Ankara: DİBY, 1991), 111.

¹²⁸ Makkârî, *Nefhu’t-tîb*, 2: 409.

¹²⁹ Dâvûdî, *Tabakât*, 2: 70.

¹³⁰ Bk. Kurtubî, *Tefsir*, 10: 296; Tefsirinde geçtiği yerler için bk. Selmân-Desûkî, *Keşşâf*, 19; Kurtubî, *Tezkire*, 139, 208, 253, 391, 437, 684, 711, 776, 818.

¹³¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13: 213.

¹³² Makarrî, *Nefhu’t-tîb*, 2: 409; Dâvûdî, *Tabakât*, 2: 70.

¹³³ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 23: 326-327; Selmân, *el-İmâmü’l-Kurtubî*, 78; Kasbî, *el-Kurtubî*, 27.

¹³⁴ Kurtubî, *Tefsir*, 15: 92; Tefsirinde geçtiği diğer yerler için bk. Selmân-Desûkî, *Keşşâf*, 20.

¹³⁵ Bk. İbn Ferhûn, *Dîbâc*, 309; Dâvûdî, *Tabakât*, 2: 66; Kasbî, *el-Kurtubî*, 27.

¹³⁶ Makkârî, *Nefhu’t-tîb*, 2: 210-212.

¹³⁷ Kurtubî, Ebü'l-Abbâs, *el-Müjhim*, 1: 36.

Ahmed el-Kasî¹³⁸ adlı âlimi de zikretmiş görünmektedir.¹³⁹ Bunun yanı sıra Kurtubî, tefsirinde¹⁴⁰ ve *et-Tezkire fî ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire*¹⁴¹ adlı eserinde isim zikretmeden bir kısım hocalarından ve ilim ehlinden rivâyetlerde bulunmaktadır. Bu ilim adamları, bizim belirttiğimiz ve kendisinin de zikretmiş olduğu hocalarından biri olabileceği gibi, yararlanmış olduğu başka bir ehl-i ilm de olabilir. Ayrıca Kurtubî'nin hocalarının bizim ortaya koyduklarımızdan ibaret olduğunu söyleyememizin diğer bir sebebi de, Kurtubî'nin öğrenciliği döneminde Endülüs'te veya Mısır'da zaman ve mekân birlikteliğinden dolayı istifade etmiş olabileceği, Ebû Muhammed Abdullah b. Süleyman b. Dâvût b. Havdillâh el-Ensârî el-Harisî el-Endelüsî (ö. 612/1214),¹⁴² Ebû'l-Kasım Abdullah b. Ali b. Halef b. Mazûz el-Kumî et-Tilmisânî¹⁴³ ve Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karafî (ö. 684/1285)¹⁴⁴ gibi âlimler de mevcuttur.

Diğer yandan bunların ya da Kurtubî'nin hocası olması muhtemel verilerin dışında bilgi ve belgesiz şekilde hocası olduğu kesin ifadelerle belirtilen bir takım isimler ileri sürülmektedir.¹⁴⁵ Biz bu iddialara nötr şekilde yer verenleri ya da bunları kendi bulguları olarak ortaya koyanları bu iddiaların delil veya kaynaklarını açıklamaya çağırıyoruz.

2.2. Kurtubî'nin Talebeleri

el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân, telifinden itibaren günümüze kadar özellikle İslam dünyasında büyük ilgi görüp en fazla okunan tefsirler arasına girmiş ve pek çok ilim insanının temel kaynaklarından biri olmuştur. Bununla birlikte kaynaklarda ve araştırmalarımız neticesinde Kurtubî'nin talebe yetiştirdiğine

¹³⁸ Kurtubî, *Tezkire*, 99.

¹³⁹ Tefsirinde hocalarının geçtiği yerler için bk. Selmân-Desûkî, *Keşşâf*, 19-22.

¹⁴⁰ Örmek olarak bk. Kurtubî, *Tefsir*, 20: 15.

¹⁴¹ Kurtubî, *Tezkire*, 99, 167, 655, 766.

¹⁴² Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 22: 41.

¹⁴³ Tefsirinde geçtiği yerler için bk. Selmân-Desûkî, *Keşşâf*, 21; Kurtubî, *Tezkire*, 419, 545; Söz konusu ilim insanının Kurtubî'nin hocalarından biri olabileceğine dair bk. Gezer, "Kurtubî'nin Hadis İlmindeki Yeri", 46.

¹⁴⁴ Sağır b. Abdüsselâm el-Vekîlî, *el-İmâmü's-Şihâbü'l-Karâfi: Halkatü vasl beyne'l-meşrik ve'l-mağrib fî mezhebi Mâlik* (Muhammediye, 1417/1996), 1: 144; İbn Ferhûn, *Dîbâc*, 1: 236-239; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1153; Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî*, 82-83.

¹⁴⁵ Meselâ Ekrem Gülşen'in, "Kurtubî Tefsiri'nde Esbâb-ı Nüzûl" adlı doktora çalışmasında Kurtubî'nin hocaları arasında "İbn Veddâh" ve "Ebû'l-Gût el-Arabî" adlarına da yer vermektedir. Bu hem telaffuz açısından ve hem de bilgi açısından bir takım yanlışları içermektedir. Öncelikle belirtmeliyiz ki, İkisi de Kurtubî'nin hocaları arasında yer almaları söz konusu değildir. İbn Vaddâh'ın tam adı, Ebû Abdillâh Muhammed b. Vaddâh b. Bezî' el-Kurtubî'dir ve Endülüs'te hadis öğretimini başlatan iki hadis hâfızından biridir. İbn Vaddâh, hicri 199/814-815 yılında Kurtuba'da dünyaya geldi. 191/807, 200/815-816, 202/817-18 yıllarında doğduğu da zikredilmiştir. Talebelik yıllarından itibaren zâhidâne bir hayat yaşayan ve maddi sıkıntılar çektiğine işaret edilen İbn Vaddâh, 26 Muharrem 287/1 Şubat 900 senesinde Kurtuba'da vefat etti ve Ümmü Seleme Kabirstanı'na defnedildi. Onun hicri 286, 289 veya 280 yılı civarında öldüğü de kaydedilmektedir (M. Yaşar Kandemir, "İbn Vaddâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 435-436). İbn Vaddâh'la ilgili aynı yanlışlığı, Kurtubî'nin tefsirini tercüme eden M. Beşir Eryarsoy'un tercümesinin yayınlanan I. ve II. baskılarının başına koymuş olduğu, "Kurtubî'nin Hayatı ve Yaşadığı Dönem" adlı bölümde, "Hocaları" başlığı altında da görüyoruz (bk. 1: 21). Aynı şekilde Eryarsoy (bk. 1: 21) ve Gülşen (bk. s. 23), Kurtubî'nin tefsirinde yer alan: [سمعته ابي | الغوت الاعرابي] ibâresini Kurtubî'ye ait zannederek bu ismi müfessirin hocalarından biri zannetmişlerdir. Halbuki bu ifade es-Sihâh Târihu'l-lüga ve sihâhu'l-Arabiyye eserinin sahibi İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'ye aittir ve Ebû'l-Gût el-A'râbî Kurtubî'nin değil; el-Cevherî'nin hocasıdır (bk. Kurtubî, *Tefsir*, 19: 116). Ayrıca bu isim, tefsirdeki ibârede de görüldüğü gibi, Gülşen'in zikrettiği el-Arabî şeklindeki nisbesiyle değil; [الاعرابي] şeklindedir ve Ebû'l-Gût el-A'râbî olarak belirtilmelidir. Eryarsoy ise, söz konusu isimdeki [ابي الغوت] "Ebû'l-Gût" künyesini, "Ebû'l-Gavs" şeklinde zikretmektedir (bk. 1: 21; 18: 337). Eryarsoy'un eserini yayınlayan Buruc Yayınları'yla yaptığımız görüşmede eserin daha sonraki baskısında bu ve benzeri hataların giderileceği belirtilmiştir. Ayrıca Eryarsoy'u bu isimden dolayı, *Kurtubî'nin Hadis İlmindeki Yeri* adlı doktora çalışmasında eleştiren Arif Gezer de bu ismi yanlış bir telaffuzla "Ebû'l-Gavs el-Arabî" şeklinde zikretmektedir (bk. s. 49). Meşhûr H. Selmân ve Cemâl A. ed-Desûkî'nin birlikte yaptığı, *Keşşâf tablihi li'l-mesâli'l-fikhiyye fî tefsiri'l-Kurtubî* adlı çalışmada da bu şahıs "Şüyühü'l-Musannif" başlığı altında Kurtubî'nin hocaları arasında sayılmaktadır. Yine burada herhangi bir bilgi ve belgeye dayanmaksızın ve tarihi verilere de ters düşen şekilde "Muhammed b. Ali eş-Şakîkî" ve "Selm b. Hasen" isimlerini müfessirin hocası olarak takdim etmektedirler (s. 21).

dair bir veri söz konusu değildir. Bu durum Kurtubî'nin biyografisi zemininde değerlendirildiğinde, müfessirin gerek Endülüs gerekse Mısır'da müderrislik veya kadılık gibi herhangi bir resmi görevde bulunmaması ve Mısır'ın oldukça güneyinde yer alan ve küçük bir şehir olan Münyetü Benî Hasîb'e yerleşip kendisini daha çok eser telif etmeye ve ibadete hasretmesi hususlarının tabii şekilde ön plana çıktığı görülmektedir.¹⁴⁶

Biyografi kaynakları, Kurtubî'nin iki talebesinin ismini zikretmektedir. Bunların dışında günümüz çalışmalarında bir takım isimler de ileri sürülmekle beraber; bunların araştırmacıların kendi çıkarımlarına dayandığını belirtmemiz gerekmektedir. Biz bu durumu dikkate alıp takdim edeceğimiz bilgilerin kapalı ve yanıltıcı bir durum arz etmemesi için konumuzu aşağıdaki gibi iki başlık altında işlemek istiyoruz.

2.2.1. Temel Kaynaklarda Belirtilen Talebeleri

Araştırmamıza göre temel biyografik kaynaklarda Kurtubî'nin iki öğrencisinden söz edilmektedir. Onları şöylece belirtebiliriz:

1. *Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. ez-Zübeyr b. Âsım es-Sekâfî el-Gırnâtî* (ö. 708/1307).

Döneminin ulemasından ilim tahsil eden Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm hafız, kurra ve muhaddis vasıflarıyla temayüz etmiştir. Onun *el-İ'lâm bimen hateme bihi'l-katru'l-Endülüstî mine'l-a'lâm* adlı Endülüs tarihi ile ilgili müstakil bir eseri vardır.¹⁴⁷ Bu âlim, hicrî 628'de Endülüs'ün Ceyyân şehrinde doğdu ve yine Endülüs'te hicrî 708'de Gırnata'da vefat etti.¹⁴⁸

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla temel kaynaklardan sadece Mağrib ve Endülüs tarihçisi Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Saîd el-Evsî el-Ensârî el-Merrâküşî (ö. 703/1303), onun Kurtubî'nin talebesi olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁹

2. *Şehâbeddin Ahmed b. Ebî Abdillâb el-Kurtubî'nin* (ö.731/1330).

Kurtubî'nin oğlu olup babasından ilim tahsil edip hadis ve icazet almıştır.¹⁵⁰ Kaynaklarda Ahmed b. Muhammed b. Yahya Necmeddin b. Celâl el-Kavsî¹⁵¹ şeklinde de geçen Şehâbeddin Ahmed, yaşadığı Kurtuba'dan İşbiliyye'ye göç etmiş ve 731/1330 yılında vefat etmiştir.¹⁵²

¹⁴⁶ Krş. Kurtubî'nin hayatı incelendiğinde onun öğrenci yetiştirmemesine dair söz konusu hususlar ileri sürülüp bu durum Endülüs'ün işgali ile başlayan zor hayat süreci çerçevesinde değerlendirilebilir; fakat bu hususun onu toplumdaki uzaklaştırıp sadece ehl-i ilim ile hemhal olmaya ittiği ve yalnızca onlarla ilmî müzâkerelerde bulunduğu şeklindeki iddialar çelişki ve yanlışlıklar içermektedir; bu iddiaların görünen tek somut göstergesi ise Kurtubî'nin hayatı sadece ilim insanları ile paylaşması görüşüdür (bk. *Selmân, el-İmâmü'l-Kurtubî*, 87; Ayrıca Selmân'ın ileri sürdüğü bu iddiayı İhsan İlhan, *Kurtubî Teşvîri'nde Kraat Olgusu* adlı doktora tezinde benimsemiş şekilde nakletmektedir). Ama gerçekten durum böyle mi? Kurtubî, hem ilmî meseleleri âlimlerle mütalaa etmekte hem de toplumu ilmî, siyâsî, içtimâî ve iktisadî açılardan takip edip bunları *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an* başta olmak üzere eserlerinde Kur'an perspektifinden değerlendirmektedir. Yani Kurtubî, bir yandan ilim ve ibadetle meşgul olurken; diğer yandan da toplumla iç içedir; yoksa kendisi dışında toplumu gözleyip sonra da bu bilgileri kendisine yorumlayan muhabir ya da mürasiller tutmuş değildir. Üstelik Kurtubî'nin yaşadığı ortamdaki gelişmeleri Kur'an perspektifinden yorumlamasına dair müstakil bir çalışma dahi ortaya koyulabilir.

¹⁴⁷ Bk. Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî*, 91-92.

¹⁴⁸ Zehebî, *Tezkiretü'l-Hüffâz*, 4: 1484.

¹⁴⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Saîd el-Evsî el-Ensârî el-Merrâküşî, nşr. İhsan Abbâs, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mensûl ve's-Sıla* (Beyrut: Dârü'l-Kütüb, t.y.), 5: 585; krş. Bel'am, *el-Kurtubî*, 91-92 (Bunlarda Kurtubî'yle Ebû Ca'fer b. Zübeyr'in mekan birliğinin gerçekleşmeyip yazışma yoluyla bu iletişimin sağlandığı ve bunun da "uzaktan eğitim" kapsamında değerlendirilebileceği belirtilebilir).

¹⁵⁰ İbn Hacer, *Dürrü'l-kâmine*, 1: 305; Süyûtî, *Tabakât*, 79; Dâvûdî, *Tabakât*, 2: 70; Kasbî, *el-Kurtubî*, 40-42.

¹⁵¹ İbn Hacer, *Dürrü'l-kâmine*, 1: 305; Makkarî, *Nefhü't-tâib*, 2: 28; Sâfedî, *el-Vâfi*, 7: 286; İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, 5: 443.

¹⁵² İbn Hacer, *Dürrü'l-kâmine*, 1: 305; Kasbî, Sübkî'nin *Tabakâtü's-Şâfiyye* adlı eserinde Şeyh Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ferh el-İşbilî (bk. Süyûtî, *Tabakât*, 518; Zehebî, *Tezkiretü'l-Hüffâz*, 4: 1486) ismini görüp bunun Kurtubî'nin oğlu ve talebesi Şehâbeddin Ebû'l-Abbâs olup olamayacağı hususunda kendi kendine sorular sorup indî tahminlerde bulunduğunu ve bu hususun araştırılmasının faydalı olacağını ileri sürmektedir. (Kasbî, *el-Kurtubî*, 40 vd.) Meşhûr Hasan Selmân ise onun bu yaklaşımını, İbn Ferh el-İşbilî ile Şehâbeddin el-Kurtubî arasında hiçbir ilişkinin olmadığı şeklinde çürütme yoluna gidip onun tesbit

2.2.2. Kurtubî'den İstifade Eden/Ettiği Düşünülen İlim İnsanları

Başta biyografî eserleri olmak üzere temel kaynaklarda Kurtubî'nin talebeleri niteliğiyle yer almayan ilim insanların bu sıfatla ileri sürülmesi yanıltıcı bir içerik taşımaktadır.

Altıkulaç'ın, "Kurtubî'den istifade edenler arasında oğlu Şehâbeddin Ahmed'le İbnü'z-Zübeyr, İsmâil b. Muhammed b. Abdülkerîm, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Meymûnî ve Ziyâeddin Ahmed b. Ebü's-Suûd es-Satîcî'nin adları zikredilebilir"¹⁵³ şeklindeki açıklamasını Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân'a¹⁵⁴ dayandırıp bunu Kurtubî'den istifade edenler nitelmesiyle ortaya koyması ve bunların içine temel kaynaklarda öğrencisi olarak zikredilen Şehâbeddin Ahmed b. Ebî Abdillâh el-Kurtubî'yi (ö.731/1330) de dahil etmesi, Kurtubî'nin talebelerinin en doğru şekilde tanınması açısından kapalılık içerse de; belki yanıltıcı bir nitelik taşımayabilir; fakat bu muğlak durum yanlış anlama ve anlaşılmalara neden olabilir. Meselâ, Altıkulaç gibi yine Selmân'ı kaynak alan Ramazan Gökmen ise bu âlimlerin hepsini Kurtubî'nin talebeleri sıfatıyla takdim etmektedir.¹⁵⁵ Görüldüğü gibi Altıkulaç'ın yaklaşımında bir muğlaklık; Gökmen'inde ise Selmân'ın daha çok tahmin ve çıkarımlara dayanıp ileri sürdüğü isimlerin kesin bir çerçevede ve Kurtubî'nin hocaları niteliğiyle serdedilmesi söz konusudur. Bundan dolayı biz, temel kaynaklarda dolaylı ya da dolaysız şekilde Kurtubî'nin talebesi olarak kaydedilen isimler ile çıkarım ve tahmine dayalı olanları ayırıp bu başlık altında şöylece sıralamayı tercih ediyoruz:

1. *İsmâil b. Muhammed b. Abdü'l-Kerîm el-Harâsetânî (ö.709/1308).*

639/1242'de doğup 709/1308'de vefat eden İsmâil b. Muhammed, tahsil hayatında Sahavî ve İbn Asâkir gibi âlimlerden ders almıştır. Meşhur Hasan Mahmûd Selman, İbn Hacer'i (ö. 852/1449)¹⁵⁶ kaynak göstererek çağı ve yaşı itibarıyla onun Kurtubî'nin öğrencilerinden olabileceğini belirtmektedir.¹⁵⁷

2. *Ebû Bekir Muhammed b. el-Kastalânî (ö.686/1286).*

614/1217'te Mısır'da doğup 686/1286'da vefat eden Kastalânî, İbnü'l-Cümmeyzî ve Sühreverdî gibi âlimlerden ders almıştır. Hasan Mahmûd Selmân araştırmalarına dayanıp çıkarımlarda bulunmakta ve onun Kurtubî'den ilim tahsil ettiğini ileri sürmektedir.¹⁵⁸

3. *Ziyâeddin Ahmed b. Ebü's-Suûd es-Satîcî (ö. ?)*

Hasan Mahmûd Selmân, Kurtubî'nin kendi el yazısıyla yazdığı *et-Tezkire bi abvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire* adlı eserini, kaynaklarda Ziyâeddin Ahmed b. el-Bağdâdî olarak da zikredilen bu ilim insanına; "Bu eseri Ziyâeddin Ahmed b. Ebü's-Suûd b. Ebü'l Meâlî el-Bağdâdî'ye sundum ve istediğine vermesi hususunda ise kendisine izin verdim" sözleriyle takdim ettiğini belirtip buradan hareketle onun Kurtubî'nin öğrencisi olabileceğini belirtmektedir.¹⁵⁹

ettiği kişinin İbn Ferh el-İşbilî değil; İbn Ferah el-İşbilî olduğunu ve Zehebi'nin de bu âlimin talebesi olduğunu (bk. Zehebi, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 4: 1486) belirtmekte; ayrıca birtakım aklî çıkarımlar da ileri sürmektedir. (Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî*, 90 vd.) Bizce Kasbî'nin böyle kritik bir iddiayı sırf indî şekilde ilmi bir çalışmada temelsiz dillendirmesi gereksiz tartışmalara kapı açmaktadır. Selmân'ın ise Kasbî'nin bu tahminini, sanki o bunu kesin bir bilgi şeklinde ortaya koymuş gibi aşırı bir tutumla eleştirmesini doğru bulmamakla birlikte; bunu tashih etme gayretinin takdir edilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

¹⁵³ Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", 26: 455.

¹⁵⁴ Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî*, 89-94.

¹⁵⁵ Ramazan Gökmen, "Kurtubî Tefsiri Mukaddimesinin Tefsir Usûlündeki Yeri" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2008), 40-42; Bu durum İhsan İlhan'ın, *Kurtubî Tefsiri'nde Kıraat Olgusu* adlı çalışmasında da söz konusudur (bk. s. 17-21).

¹⁵⁶ İbn Hacer, *Dürrer*, 1: 379.

¹⁵⁷ Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî*, 93.

¹⁵⁸ *A.e.*, a.y.

¹⁵⁹ *A.e.*, 94.

Bu isimler söz konusu tahminlere göre ileri sürülebilir; fakat birçok çalışmada yapıldığı gibi bunların kesin ifade ya da sınıflama altında Kurtubî'nin talebeleri sıfatıyla sunulması ilmî olmayıp yanıltıcı bir durum arz etmektedir.

2.3. Kurtubî'nin Eserleri

Kurtubî, büyük bir ihtimalle VI. (XII.) yüzyılın sonları veya VII. (XIII.) yüzyılın başlarında doğmuştur. Bu tarihi verilere göre ise müfessir, Murâbıtlar döneminin (1090-1147) sonlarını ve Muvahhidler döneminin (1147-1229) başlarını kapsayan bir zaman diliminde yaşamıştır.¹⁶⁰ Yukarıda genel çizgileriyle ortaya koyduğumuz üzere, bu dönemleri içine yüzyıllarda, İslâm dünyası başta siyasî olmak üzere ictimâî ve iktisadî yönlerden tarihinin en zor dönemlerinden biriyle belki de en zorlusuyla yüz yüze kalmış ve toprakları hem Doğu hem de Batı'dan en acımasız şekilde istila ve işgal edilmiştir. Bununla birlikte ilmî hayat kesintiye uğramamış; bilakis kayda değer ilerlemeler sağlamıştır. Çünkü söz konusu gelişmeler üzerine ehl-i ilim buldukları Doğu ve Batı bölgelerinden daha iç bölgelere hicret edip merkezi bir ilim konumu taşıyan Mısır'a yerleşmiş ve burada ve yakın coğrafyalarda ilmî hayat canlanıp hemen hemen her ilim dalında derleme ve tasnifler yapılmıştır. İşte Kurtubî de Mısır'a gelen âlimlerden biri olup eserlerini bu ilmî atmosferde telif etmiştir. Burada şunu da belirtmeliyiz ki bu çalışmalar İslam düşünce tarihinin değişim ve gelişimine katkı sağlamasından daha çok ilmin yayılması ve tekrarın ve taklidin ön plana çıkması çerçevesinde kalmıştır.

Kurtubî'nin eserleri, temel İslâm bilimlerinin yanı sıra Dil, Siyer ve Tasavvuf gibi muhtelif alanları da içermektedir. Biz bunları daha açıklayıcı olması için sırasıyla matbu, yazma, günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmeyen ve kendisine nisbet edilen eserler olmak üzere dört başlık altında sınıflamayı planlıyoruz.

2.3.1. Matbu Eserleri

1. *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an.*

Kurtubî ve *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an* birbirleriyle adeta özdeşleşmiş ve "Tefsir Sahibi Kurtubî" gibi nitelermeler yapılmıştır.¹⁶¹ Müfessir bu eserini telif amacına uygun olarak, *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an ve'l-Mübeyyinü limâ Tadammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*¹⁶² şeklinde isimlendirmiştir. Makalede *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an*'ı müfessirin ilmî ve ahlâkî şahsiyeti konusunun bütünlüğü içinde ele aldığımızdan dolayı onun ilim ve kültür hayatındaki yeri daha anlamlı hale gelmektedir. Kurtubî, bu ahkâm ağırlıklı tefsirinde,¹⁶³ rivayet ve dirayet metotlarını lafız ve mâna dengesi istikametinde ve birbirini destekleyecek şekilde kullanmıştır. Müfessir, öncelikle Kur'an'ın bir kısım âyetlerini diğer bir kısmıyla tefsir etmiş, daha sonra sünnete, sahâbe ve tabiûn görüşlerine başvurmuştur. Bunların ardı sıra ihtiyaca binaen Arap dili ve cahiliye şüri başta olmak üzere filolojiden ve hadis, hadis usulü, fıkıh, fıkıh usulü, kelâm, akaid gibi diğer ilim dallarından da faydalanmıştır.¹⁶⁴ Kurtubî'nin Kur'an tefsirindeki bu tutumu, yorumda yöntem ve yaklaşımlar açısından değerlendirildiğinde müfessirin akıl ve nakil konusunda¹⁶⁵ dengeli bir yaklaşım sergilediği¹⁶⁶ gözlemlenebilir. Zira İslâm âlimlerinin İslâmî düşüncenin şekillenişinde anahtar rol oynayan

¹⁶⁰ Bk. Kasbî, *el-Kurtubî*, 8; Bel'am, *el-Kurtubî*, 85-86.

¹⁶¹ İbn Ferhûn, *Dîbâc*, 1: 317; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 2: 335; Makkârî, *Nefhü't-tîb*, 2: 210; Dâvûdî, *Tabakât*, 2: 69; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-ẓünûn*, 1: 456, 534.

¹⁶² Kurtubî, *Tefsir*, 1: 15.

¹⁶³ İbn Ferhûn, *Dîbâc*, 2: 317.

¹⁶⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarîhi*, 2: 105-106.

¹⁶⁵ Bk. Salâh Abdülfettâh Hâlidî, *et-Tefsîr ve't-te'vîl fi'l-Kur'an* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 1416/1996), 21-35.

¹⁶⁶ Bk. Kurtubî, *Tefsir*, 1: 40.

akıl ve nakil kavramlarına bakışları bağlamında yorum eyleminde farklı yöntem ve yaklaşımların ortaya çıkması hususu, tefsir disiplinine rivayet ve dirayet metodu şeklinde yansımış ve bu durum çeşitli tefsir ekollerinin doğmasına yol açmıştır.¹⁶⁷

Bu noktadan bakıldığında Kurtubî'nin Kur'an tefsirini nakil ve akıl zemininde gerçekleştirip lafız ve mâna dengesini gözetmesini ve tefsir faaliyetini Kur'an'ın indiriliş gayesini ifade eden murâd-ı ilâhî ekseninde¹⁶⁸ gerçekleştirme gayretinin anlam ve önemi daha da iyi anlaşılacaktır. Müfessir ve tefsirinin İslâm düşünce tarihi ve tefsir tarihi ve usulü içindeki yerlerinin en sağlıklı şekilde değerlendirilmesi için ortaya koyduğumuz bu veriler önemli olup bizlere yorum faaliyetinde yol göstermektedir.

2. *et-Tezkîre fî Abvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhire.*

Adından da anlaşılacağı üzere, bu eserinde ölüm ve sonrası olan âhiret konularını işleyen Kurtubî, âhiret/meâd olgusunun Kur'an'ın ana konularından biri olması hasebiyle, el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân'da bu kitabına söz konusu hususlar gündeme geldikçe atıfta bulunmaktadır.¹⁶⁹ Bu durum, *et-Tezkîre* adlı eserinin tefsirinden önce telif edildiği izlenimini vermektedir. Eserin telif amacını ve metodunu girişte belirten Kurtubî, onun konularını veciz ve özlü şekilde işleyeceğini belirtmektedir. Eserini, kendisi için bir öğüt ve ölümünden sonra da sâlih bir amel olması niyetiyle kaleme aldığını vurgulayıp kitabın muhtevâsının ölüm, ölenlerin halleri, haşr, neşr, cennet, cehennem, çeşitli fitneler ve kıyametin alâmetleri gibi konular olduğunu serdeden Kurtubî, onun bölümlerinin derlemesini güvenilir kaynaklardan ve itimat edilen âlimlerden istifade edip kendi usulü ve rivâyetlerine uygun olarak tertip edeceğini ve yaptığı nakillerin kaynağını belirteceğini söylemektedir. Ayrıca müfessir, eserinde izleyeceği metod hususunda, kitabında yer alan her bir babın arkasında, bir veya birkaç faslı da ilâve edeceğini, içeriğinde ise hadisin izaha muhtaç olan garîp lafızlarını veya fikhını ya da konuyla ilgili bir müşkili açıklığa kavuşturmanın yer alacağını zikredip bunu da tam bir yarar sağlaması amacıyla yaptığını ifade etmektedir.¹⁷⁰

Eserin çeşitli baskıları yapılmıştır: Bunları nşr. Ahmed Hicâzi es-Sekkâ, Beyrut 1405/1985; nşr. es-Seyyid el-Cemîlî, I-II, Kahire-Beyrut 1407/1987; nşr. Ebû Süfyân Mahmûd b. Mansûr el-Bestavîsî, I-II, Medine 1417/1997¹⁷¹ şeklinde sıralayabiliriz; ayrıca *et-Tezkîre*'nin, Süleymâniye Kütüphanesinde bir yazma nüshası da bulunmaktadır.¹⁷² *Tezkîre*'ye pek çok şerh yapılmıştır. Kitabı ilk olarak Abdülvehhâb eş-Şa'rânî *Muhtasarü Tezkîreti'l-Kurtubî* (Kahire 1898, 1300, 1301, 1310, 1320, 1926, 1349)¹⁷³ isimiyle ve müteakiben de sırasıyla Ahmed b. Muhammed b. Ali es-Sühaymî, *et-Tezkîreti'l-fâhire fî abvâli'l-âhire*¹⁷⁴ ve M. İbrâhim Sâlim *Yevmü'l-feza'î'l-ekber meşâhidü yevmi'l-kıyâme ve abvâlihâ* (Kâhire 1405/1984),¹⁷⁵ adları altında ihtisar etmişlerdir Şa'rânî'nin muhtasarı Hasan Tahsin Emiroğlu tarafından, *Kısaltılmış Tezkîre-i Kurtubî* (Konya 1995) isimiyle Türkçeye çevrilmiştir. Süyûtî ise *et-Tezkîre*'yi *Şerbu's-sudûr fî şerbi hâli'l-mevtâ*

¹⁶⁷ Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 249-518; 2: 7-431.

¹⁶⁸ Kurtubî, *Tefsir*, 1: 15-16.

¹⁶⁹ Tefsirinde geçtiği yerler için bk. Selmân-Desûkî, *Keşşâf*, 22-23.

¹⁷⁰ Kurtubî, *Tezkîre*, 1-3; Benzer bilgiler için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 390; ayrıca bk. *a.e.*, 1: 62, 534; Kasbî, *el-Kurtubî*, 45; Bel'am, *el-Kurtubî*, 137.

¹⁷¹ Diğer baskıları için bk. Selmân, *el-İmâmî'l-Kurtubî*, 129-130; Bel'am, *el-Kurtubî*, 138.

¹⁷² Fatih, nr. 2571, 358x245, 235x155 mm., 305 yk., 23 st., nesih, 802 h., zâhiriyye ve hatime tehzipli ve meşin ciltli.

¹⁷³ Eserin Türkçe çevirisi Halil Günaydın tarafından yapılmış olup, *Ölüm-Kıyamet-Âhiret ve Abir Zaman Alametleri* adıyla Bedir Yayınevi tarafından 1980 yılında basılmıştır. Eserin başında Kurtubî'nin hayatı hakkında kısaca verilen bilgilerde bile Kurtubî'nin adının yanlış olarak verilmesi söz konusudur.

¹⁷⁴ Selmân, *el-İmâmî'l-Kurtubî*, 133; Bel'am, *el-Kurtubî*, 137.

¹⁷⁵ Altıkulaç eserin adını; "Yevmü'l-feza'î'l-ekber ..." olarak değil de; "Yevmü'l-fevzi'l-ekber ..." şeklinde vermektedir. Bunun bir yazım hatası olduğunu düşünüyoruz.

fi'l-kubûr (Kahire 1309, 1329) adıyla şerhetmiş¹⁷⁶ ve kısaca *Kitâbü'l-berzâh* adıyla meşhur olan bu şerh Farsçaya da tercüme edilmiştir (Lahor 1871).¹⁷⁷ Süyûtî daha sonra söz konusu şerhini itmam mahiyetinde 884/1479'te *el-Budûri's-sâfire fi umûri'l-âbire*¹⁷⁸ adlı eserini telif etmiş olup¹⁷⁹ bu kitap bazı yazma nüshalarında *el-Budûru's-sâfire fi avvâli'l-âbire*¹⁸⁰ ismiyle de zikredilmiştir. Yine bu eser Ebû'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. Ahmed b. Muhammed Zerrûk tarafından "*et-Tezkiretü'l-Kurtubîyye bi-şerhi's-Şeyh Ahmed Zerrûk*" adı altında şerh edilip 899/1493 tarihinde Cem'iyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye el-Âlemiyye tarafından Trablus'da 487 sayfa halinde basılmıştır. Ayrıca Bağdatlı İsmail Paşa meşhur eserinde Ebû Ali Ömer b. Yûsuf b. Abdillâh el-İskenderânî el-Malîkî'nin bu eseri *Cevheretü'l-müzhire fi hatmi't-Tezkire* adıyla şerhettiğini zikretmektedir.¹⁸¹

3. *et-Tezkâr fi Efdali'l-Ezkâr.*

"En Faziletli Zikirleri Hatırlatma" anlamını taşıyan eser, metot ve tertip itibariyle Nevevî'nin (ö. 676/1278) *et-Tibyân fi âdâbi hameleti'l-Kur'ân* adlı kitabına benzemekle birlikte; içerik açısından ondan daha kapsamlı¹⁸² olup kırk bölüm halinde düzenlenmiştir.¹⁸³ Tefsirinin mukaddimesinde Kur'an'ın fazileti ve tîlâvetine dair ele aldığı konuları burada genişleten Kurtubî,¹⁸⁴ eserini telif amacını ve metodunu belirtirken Kur'an'ın, onu okuyan ve dinleyen ve onunla amel edenin faziletine ilişkin konulara yer vereceğini dile getirmektedir.¹⁸⁵

Eserin matbu olup çeşitli baskıları yapılmıştır. Biz bunları; nşr. Ahmed b. Muhammed b. Sıddîk el-Gammârî, Kahire, 1355/1936; nşr. Abdülkâdir el-Arnâût- İbrâhim el-Arnâût, Beyrut, 1972; nşr. Servet Muhammed Nâfi, Kahire, 1979; nşr. Beşir Muhammed, Beyrut, 1406/1986, 1408/1988 ve Dimeşk-Tâif, 1407/1987 şeklinde sıralayabiliriz.¹⁸⁶ Türkiye'de ise bu eser açıklayıcı kısa notlarla birlikte tahkik edilip En Güzel Zikir Kur'an'dır başlığı altında adıyla yayınlanmıştır.¹⁸⁷ Bu eserin yazma nüshası, Süleymâniye Kütüphanesinde bulunmaktadır.¹⁸⁸

4. *Kam'u'l-Hırs bi'z-Zühdi ve'l-Kanâ'a ve Reddü Zülli's-Suâli bi'l-Kesb ve's-Sınâ'a.*

Adı bazı kaynaklarda¹⁸⁹ ve *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*'indeğişik baskılarında biraz farklı şekilde zikredilen eser,¹⁹⁰ başlıkta verdiğimiz şekliyle, "Zühd ve Kanaatla Hırsın Kontrol Edilmesi ve Kazanç ve

¹⁷⁶ Bk. Bel'am, *el-Kurtubî*, 138; Arif Gezer, adı geçen tezinde bu eserin adını, "... fi'l-kubûr" şeklinde değil de; "... ve'l-kubûr" olarak zikretmektedir. Bunun bir yazım hatası olduğunu düşünüyoruz (bk. s. 53).

¹⁷⁷ Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", 26: 456; Ayrıca bu eserin Bahaddin Sağlam tarafından yapılan ve "Kabir Âlemi" olarak isimlendirilen Türkçe çevirisi, Kahraman yayınlarıca 1996'da yayınlanmıştır. İlmî bir değer taşımayan tercümenin yanında mütercim, Mısır'da Âlem -i Berzâh adıyla yayınlanan bir baskısını, *et-Tezkire*'nin şerhi olarak algıladığı görülmektedir (bk. *Kabir Âlemi*, s. 11).

¹⁷⁸ Hindistan, 1311 taşbasması.

¹⁷⁹ Karahan, "Süyûtî", 11: 262; bk. Kâtip Çelebi, *Kesfü'z-zünûn*, 1: 231; Brockelmann, *GAL*, 2: 184; *Suppl.*, 2: 182.

¹⁸⁰ Süleymaniye Ktp., Yahyâ Tevfik, nr. 137/43.

¹⁸¹ İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 1: 422.

¹⁸² İbn Ferhûn, *Dîbâc*, 2: 309; Bk. Brockelmann eserin isminin, *et-Tejdâl fi efdali'l-ekzâr*, şeklinde de olabileceğini ileri sürmektedir (*GAL*, 4: 218).

¹⁸³ Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", 26: 456; bk. Kurtubî, *Tezkâr*, 4.

¹⁸⁴ Bk. *Tezkâr*, 3.

¹⁸⁵ *A.e.*, 2-4; bk. Dâvûdî, *Tabakât*, 2: 66; Kasbî, *el-Kurtubî*, 45-47; Selmân, *el-İmâmî'l-Kurtubî*, s. 135.

¹⁸⁶ Bk. Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", 26: 456; Ayrıca bk. Bel'am, *el-Kurtubî*, 133.

¹⁸⁷ Kurtubî, *et-Tezkâr*, trc. Necati Tetik-Abdulmecit Okçu (İstanbul: Aktif Yayınları, 2008).

¹⁸⁸ İbrahim Efendi, nr. 42, 195x125, 143x68 mm., 102 yk., 25 st., nesih, Sâlih b. Ali, 1166 h., meşin cilt.

¹⁸⁹ İbn Ferhûn, *Dîbâc*, 2: 309 ve Dâvûdî, *Tabakât*, 2: 65-66 adlı eserlerde son iki kelime; "... bi'l-kütüb ve's-şefâ'a" olarak yer almaktadır. Bu durum Mecdi Fethi es-Seyyid tarafından Tanta 1408/1988 yer ve tarihli yayımlanan baskısında da böyledir. Yine aynı yayınevini (Mektebetü's-Sahâbe) bir yıl sonraki baskısında ise eserin adı, "Kam'u'l-hırs bi'z-zühdi ve'l-kanâ'a ve Reddü zülli's-suâli bi'l-Keff i ve's-şefâ'a" "şeklindedir. Ömer Rıza el-Kehhâle ve Bağdatlı İsmâil Paşa da, sondan ikinci kelimeyi, "... bi'l-keffî..." olarak verir (*Mu'cemü'l-müellifîn*, 8: 240; *İzâhu'l-mekânûn*, 2: 241). Bunların yanı sıra, söz konusu muhtelif

Zenaatle Dilencilik Zilletinin Ortadan Kaldırılması” anlamını taşımaktadır. Dünya hayatındaki temel ihtiyaçlarımızın karşılanıp insanlara yüzsuyu dökmeden yaşamak ve helâl kazanç için bir meslek edinmenin ve çalışmanın anlam ve önemini konu edinen eser,¹⁹¹ tefsir ve hadise dair kırk bâb şeklinde tertip edilmiştir.¹⁹²

Eser, Mecdi Fethi es-Seyyid tarafından yayımlanmış,¹⁹³ muhakkik kitabın ikinci kısmını *el-Keffâf ve'l-Kanâ'a*,¹⁹⁴ üçüncü kısmını *ez-Zühd*¹⁹⁵ adıyla ayrı basım olarak da neşretmiştir. Mus'ad Abdülhamîd Muhammed es-Sa'denî ise, eseri ayrıca tahkik etmiştir.¹⁹⁶ Brokelmann da, bu eserin yazma nüshalarının Berlin'de 8787 numarada mevcut olduğunu ve İstanbul / Fatih Kütüphanesinde de 2737 numarada bir nüshası bulunduğunu kaydetmektedir.¹⁹⁷ Bu eser şeklindeki Kam'u'l-Hırs bi'z-Zühdi ve'l-Kanâ'a ve Reddü Zülli's-Suâli bi'l-Kesb ve's-şefâ'a ismiyle tek cilt halinde 214 sayfa olarak basılmıştır.¹⁹⁸

5. *el-İlâm bimâ fî Dîni'n-Nasârâ mine'l-Fesâd ve'l-Evhâm ve İzhâri Mehâsini Dîni'l-İslam ve isbâti Nübüvveti Nebiyinâ Muhammed Aleyhi's-Salâtü ve's-Selâm.*

Kaynaklarda bazı farklılıklarla zikredilen eser başlıktaki şekliyle, “Hıristiyanlıktaki Dejenerasyonun ve Şüphelerin Açıklığa Kavuşturulması ve İslam Dini Güzelliklerinin Ortaya Konulması ve Peygamberimiz Muhammed Aleyhi's-Salâtü ve's-Selâm'ın Nübüvvetinin İspât Edilmesi” anlamına gelmektedir. Bağdatlı İsmâil Paşa Kurtubî'nin eserleri arasında saydığı bu kitabın ismini, *el-İlâm bimâ fî dîni'n-nasârâ mine'l-fesâd ve'l-evhâm ve izhâri mehâsini dîni'l-İslam* şeklinde zikretmektedir.¹⁹⁹ Tuleytula (Toledo)'da²⁰⁰ adı bilinmeyen bir kişi tarafından kaleme alınıp Kurtuba'ya gönderilen bir risâleye reddiye olarak yazılmış olup Ahmed Hicâzi es-Sekkâ tarafından neşredilmiştir.²⁰¹ Nâşir kitabın kapağında müellif adını sadece el-İmâm el-Kurtubî olarak zikretmiş, yazma nüshasının sonunda müstensihin, “Eserin yazımı 726/1326'da tamamlandı” şeklindeki ferâğ kaydından hareketle kitabın başka bir Kurtubî'ye ait olabileceğini ileri sürmüş, İbn Ferhûn'un müfessir Kurtubî'nin eserleri arasında bu eseri zikretmemesini de delil olarak kaydetmiştir. Nâşirin bu şüphesinin anlayışla karşılanıp bir temkin payı olarak değerlendirilmesi kanaatini taşımakla beraber; müelliflerin eserlerinin ölümlerinden asırlarca sonra da istinsah edilebileceğini ve ve biyografik eserlerin her zaman için müelliflerin eserlerini eksiksiz şekilde sıralamayabileceği gerçeğini göz önüne alırsak, sırf bunlara dayanıp hüküm vermenin yanıltıcı sonuçlara sürükleyebileceğini belirtmemiz gerekir.²⁰² Fakat Ahmed Hicâzi es-Sekkâ'nın ve benzer tereddüdü

isimlendirmelerden farklı olarak Arif Gezer bu eserin ilk kelimesini kanaatimizce hatalı bir şekilde “Kum'u'l-hırs” olarak vermektedir.

¹⁹⁰ Tefsirinde geçtiği yerler için bk. Selmân-Desûkî, *Keşşâf*, 23; Bel'am, *el-Kurtubî*, 140-141.

¹⁹¹ Bk. Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, 2: 241.

¹⁹² A.y.

¹⁹³ Tanta, 1408/1988.

¹⁹⁴ Tanta, 1408/1988.

¹⁹⁵ Tanta, 1408/1988.

¹⁹⁶ Beyrut 1414/1994; Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”, 26: 456.

¹⁹⁷ Bk. Brockelmann, *GAL*, 1: 529; a.mlf., *GAL Suppl.*, 1: 298, 737; Kasbî, *el-Kurtubî*, 48.

¹⁹⁸ İSAM Kütüphanesi Dem. No: 28602.

¹⁹⁹ İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2: 129.

²⁰⁰ Bu şehrin Arapça telaffuzu Tuleytula, İspanyolcada ise Toledo şeklindedir. Tuleytula, hicri 478 yılına kadar İslâm hâkimiyetinde kalmıştır (bk. Ahmed b. Yahya el-Belâzûrî, *Fütûhu'l-buldân* (Beyrut: y.y., 1407/1987); Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4: 45).

²⁰¹ Kahire, 1980 (Dârü't-Türâsi'l-Arabî tarafından bir cilt ve 503 sayfa halinde yayımlanan bu eser İSAM Kütüphanesi'nde Dem. No: 013690 kaydıyla mevcuttur).

²⁰² Bk. Hidâyet Işık, “Kurtubî ve el-İlâm Adli Eserine Göre Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Muhammed”, *Din Eğitimi Dergisi* 40 (1993), 39.

sergileyen Arif Gezer'in iddialarını,²⁰³ delilsiz şekilde olumsuzlayıp herhangi bir gerekçe ileri sürmeksizin sadece üzerinde araştırmalar yapıldığını ileri sürüp “Doktora gibi ciddi bir ilmi çalışmada Kurtubî’ye ait olmayan bir eserin O’na nisbet edilmesi elbette düşünülemez”²⁰⁴ şeklindeki ilmî olmayan bir yaklaşımın sergilenmesi de bu husustaki ilmî tartışmaların seviyesini düşürmektedir. Bu hususu açıklayacak bir delil elde edilmedikçe bize düşen kesin yargılar belirtmeksizin görüşümüzü ifade edip tevakkuf etmektir. Şunu da belirtmem gerekir ki bu esere bu başlık altında yer vermemiz, izlediğimiz yöntemle ilgili olup bir kitap temel kaynaklarda²⁰⁵ Kurtubî’ye nisbet edilmişse ve bunun böyle olmadığına ilişkin ilmî bir delil de yoksa biz onun müfessirin eserleri arasında sıralanmasını tercih etmiş bulunuyoruz.

Eserin Köprülü Kütüphanesinde mevcut iki nüshasından birinde²⁰⁶ müellif adı Muhammed b. Ahmed b. Ferh el-Kurtubî, diğerinde ise²⁰⁷ İbn Ferh el-Kurtubî olarak belirtilmiştir. Fâiz Saîd Sâlih, eseri tahkik edip bir doktora çalışması yapmıştır.²⁰⁸ Meşhur Hasan Mahmud Selmân, bu eserin üçüncü yazma nüshasının ise, Ürdün Üniversitesi, Mahtut Eserler Merkezinde bulunduğunu belirtir ve şu bilgileri verir: Bu nüsha, Rabat’taki Umumi Kütüphane den fotokopi yoluyla temin edilmiştir. Mağribî hattıyla yazılmıştır. 292 ayfadır. Müstensih, Muhammed b. Ebi Ahmed b. Mûsâ b. Yûsuf b. İbrahim b. Abdullah b. Muğire b. Şurahbil, İstinsah tarihi, 1142/1729’dır.”²⁰⁹

6. *el-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ ve Sıfâtibi'l-Ulyâ*

Eserin ismi başlıkta verdiğimiz yaygın kullanımının yanında, hem Kurtubî’nin tefsirinde hem de çeşitli kaynaklarda bazı farklılıklarla zikredilmektedir. Kurtubî özellikle Allah Teâlâ’nın yüce isimlerinin yer aldığı âyetlerdeki açıklamalarından sonra daha geniş bilgi edinilmesi için bu esere atıfta bulunmaktadır.²¹⁰ Diğer kaynaklarda, *Kitâbü'l-esnâ fî esmâi'l-hüsnâ*²¹¹ veya *el-Kitâbü'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*²¹² gibi şekillerle karşılaşabilmekteyiz. Kurtubî bu eserinde, Allah’ın isim ve sıfatlarına iman ve akâid

²⁰³ Yine Arif Gezer de adigeçen tezinde aynı tereddüdü sergiler ve eserin müfessir Kurtubî’ye ait olmadığını savunur: “Eserin, bir nasrani tarafından, Tuleytula şehrinden Kurtuba’ya gönderilen Teslisü'l-vahdâniyye adlı bir esere reddiye olduğu ve Kurtuba’nın (633/1236) yılında düştüğü göz önüne alındığı takdirde, kitabın müellifinin hangi Kurtubî olduğu müşkil bir hale gelmektedir. Bizim fikrimize göre elimizde matbu olarak bulunan el-İlâm... adlı bu eser, müfessir Kurtubî’ye ait değildir. Bizi bu sonuca götüren üç sebep vardır. Birincisi: Daha önce de bahsettiğimiz gibi Kurtubî, tefsirini, hayatının sonlarında yazmıştır ve sahip olduğu diğer müellefatına tefsirinde atıfta bulunmak gibi önemli bir özelliğe sahiptir. Buna rağmen *el-İlâm* adlı bu eserden tefsirinde hiç bahsetmemektedir. el-İlâm kelimesi tefsirinde 11 yerde geçmektedir. Bunlardan sadece birinde, el-İlâm bi mevliidi'n-nebi adlı eserine işaret etmektedir. Diğerlerinde ise bu sözcüğü kelime mânâsında kullanılmaktadır. İkincisi: el-İlâm adlı bu eserin, Toledo (Tuleytula) Şehri’ndeki bir Hıristiyan tarafından yazılan ve cevap alınmak üzere o zamanlar müslümanların elinde bulunan Kurtuba’ya gönderilen *Teslisü'l-vahdâniyye* adlı bir esere reddiye olarak kaleme alındığı, bu kitabın kendi içinde ifade edilmektedir. Bu durum göz önüne alındığında, Kurtubî’nin tefsirinde, bilhassa teslis ile ilgili görüşlerini açıkladığı yerlerde, Teslisü'l-vahdâniyye ifadesini kullanması, kuvvetli bir ihtimal haline gelmektedir. Araştırdığımız kadarıyla, tefsirinin hiçbir yerinde bu ifadeyi kullanmamaktadır. Şâyet Kurtubî, Kurtuba’da iken, *Teslisü'l-vahdâniyye* adlı bir esere reddiye yazmış olsaydı, daha sonra Mısır’da kaleme aldığı tefsirinde, bu ibâreyi hiç kullanmadan geçemezdi diye düşünüyoruz. Üçüncüsü: Takib edebildiğimiz kadarıyla, Kurtubî’nin kendi eserlerinde (Tefsir, Tezkire) sahip olduğu genel üslûbu ile *el-İlâm* adlı eserdeki üslûbu birbirine benzememektedir (s. 62-63).

²⁰³ Bk. Işık, “Kurtubî ve el-İlâm”, 39.

²⁰⁴ İhsan, “Kurtubî Tefsiri’nde Kıraat Olgusu”, 31.

²⁰⁵ İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2: 129.

²⁰⁶ Nr. 794, 17x26 mm., 108 yk., 29 st., nesih, müstensih, Ali b. Muhammed b. Abdullah el-Feyyûmi, istinsah tarihi, 879/1474.

²⁰⁷ Nr. 813, 14x22 mm., 149 yk., 25 st., ta’lik, müstensih: Mısırlı Kutub ismiyle meşhur Muhammed el-Hanefî, İstinsah tarihi, 1087/1676.

²⁰⁸ 1405/1985, Câmîatü Ümmi'l-kurâ, Mekke; Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”, 26: 456.

²⁰⁹ Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî*, 142-143. Ayrıca bk. Kasbî, *el-Kurtubî*, 47-48; Bel’am, *el-Kurtubî*, 147-148.

²¹⁰ “...O Kâbid (kısın, daraltın) ve Bâsîd (genişleten, yayan)dir. Bunlarla ilgili açıklamalarımızı, *Şerhi'l-esmâi'l-hüsnâ fî'l-kitâbi'l-esnâ* isimli kitabımızda yapmış bulunuyoruz (*Tefsir*, 3: 165); 160 a.mlf., *Tezkire*, 444; *Tezkâr*, 19; Diğer yerler ve farklı kullanımları için bk. Selmân-Desûkî, *Keşşâf*, 22.

²¹¹ Bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 525.

²¹² Bk. Dâvûdî, *Tabakât*, 2: 70.

konularını ele alır.²¹³ Konuları, Ehl-i sünnet mezhebine göre izah ettikten sonra bunlara dair birtakım şüphe ve farklı görüşleri eleştirir.²¹⁴

el-Esnâ, ilk olarak M.H. Cebel'in tahkikiyle iki cilt halinde (I-II, Tanta 1994),²¹⁵ daha sonra ise Sâlih Atıyye Hatmanî'nin tahkikiyle Cem'iyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye el-Âlemiyye tarafından 429 sayfa halinde (Bingazi 2001) basılmıştır.²¹⁶

Bu eserin belirleyebildiğimiz yazma nüshaları ise şunlardır: Süleymâniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 691, 1. cilt, 262x172, 183x113 mm., 208 yk. 19 st., nesh, mukavva ciltli. (Eserin 2. cildi eksiktir); Süleymâniye Kütüphanesi, Pertevniyal, nr. 448, 248x180, 175x110 mm., 251yk., 16 st., nesih, mukavva ciltli; Süleymâniye Kütüphanesi, Cârullâh, nr. 1024 ve 1025. Eser bu şekliyle tamdır. Fakat eser yanlışlıkla, Kurtubî'nin hocalarından olan Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrâhim el-Kurtubî'nin (ö. 656/1258) adına kayıtlıdır. Son olarak da tesbit edebildiğimiz yazma nüsha da, Medine-i Münevvere, Arif Hikmet Kütüphanesi, nr. 88 ve 296'da kayıtlıdır.²¹⁷

Ayrıca şunu da belirtmemiz gerekir ki Kasbî bu esere ulaşamadığını belirtirken;²¹⁸ Heytî ise Medine-i Münevvere'de Arif Hikmet Kütüphanesinde iki cüz halinde (no: 88; 296) bir nüshasının mevcut olduğunu söylemektedir.²¹⁹

2.3.2. Yazma Eserleri

1. *el-İ'lâm fî Ma'rifeti Mevlidi'l-Mustafâ Aleyhi's-Salâtü ve's-Selâm.*

Biyografi kitaplarında Kurtubî'ye böyle bir eser nisbet edilmemekle birlikte; Kurtubî, bu eserin adını; *el-İ'lâm fî ma'rifeti mevlidi'l-Mustafâ 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm*²²⁰ ve *el-İ'lâm bi mevlidi'n-Nebiyi aleyhisselâm*²²¹ olmak üzere iki farklı şekilde zikredip izah ettiği konunun detayları için ona atıfta bulunmaktadır.²²² Eserin isminden ve tefsirindeki söz konusu atıflardan hareketle, kitabın Hz. Hz. Peygamber'in soyu, doğumu ve hayatı gibi hususları içeren bir sîret ve siyer özelliği taşıdığını söyleyebiliriz.²²³ Eserin bir nüshası, *el-İ'lâm fî mâ yecibü 'ale'l-enâm min ma'rifeti mevlidi'l-Mustafâ aleyhi's-selâm* adıyla Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 443).²²⁴

²¹³ Bk. Bel'am, *el-Kurtubî*, 144.

²¹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zejjinân*, 2: 15.

²¹⁵ Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", 26: 455; Arif Gezer adı geçen doktora tezinde Kurtubî'nin bu eserin matbu olmadığını söylemekte (s. 55) ve aynı şekilde Ekrem Gülşen de adı geçen tezinde bu eseri matbu eserler arasında saymamakta ve "Yazma ve Kaybolan Eserleri" başlığı altında incelemektedir (s. 43-44).

²¹⁶ İSAM kütüphanesi Dem. No: 138602; Bk. Bel'am, *el-Kurtubî*, 142.

²¹⁷ Heytî, *Ebü Abdillâh el-Kurtubî*, 34; son nüsha için bk. Bel'am, *el-Kurtubî*, 142.

²¹⁸ Kasbî, *el-Kurtubî*, 47.

²¹⁹ Heytî, *Ebü Abdillâh el-Kurtubî*, 34; bk. Bel'am, *el-Kurtubî*, 142.

²²⁰ Kurtubî, *Tefsir*, 15: 75.

²²¹ Kurtubî, *Tefsir*, 15: 141. Selmân ise bunu İ'lâmü'n-nübüvve ismiyle zikredip kitabın içeriği ve görünür evsafı hakkında bilgi verir ve yazma nüshasının Ürdün Üniversitesi El Yazması Metin ve Vesikalar Merkezi'nde, Universtats Bibliothek Fubingen Handschrift bölümünde fotokopisinin bulunduğunu belirtir. Daha sonra ise bu kitabın Kurtubî'ye nisbet edilmesini doğru bulmadığını ileri sürer ve gerekçesini "Allah en iyisini bilir" kaydıyla, bu kitabın Kurtubî'nin diğer eserlerindeki üslubuyla uyuşmadığı şeklinde açıklar (Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî*, 154; krş. Bel'am, *el-Kurtubî*, 145; Heytî, *Ebü Abdillâh el-Kurtubî*, 39). Bu gerekçeyle bizzat Kurtubî'nin ismini verip referans amacıyla zikrettiği eserin ona aidiyeti hususunda tahmine dayanıp açık bir verinin olumsuzlanması bir değer ifade etmemektedir. Ayrıca bu alanda benzer isimle yazılmış pek çok kaynak da mevcuttur; belki de kendisi eserleri birbirine karıştırmış ya da Kurtubî'nin bu eserini değil de; başka bir kitap incelemiştir.

²²² Bk. Selmân-Desûkî, *Keşşâf*, 23.

²²³ Bk. Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî*, 148; Bel'am, *el-Kurtubî*, 145.

²²⁴ Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", 26: 456; Bel'am, bu eserin meçhul kitaplardan olduğunu belirtmekte (s. 145); Arif Gezer adı geçen tezinde (s. 59-60) ve M. Beşir Eryarsoy Tefsirin tercümesinin başına eklediği söz konusu çalışmada (s. 66), bu eserin matbu veya yazmasının olup olmadığı hakkında herhangi bir bilgi vermemekte; Ekrem Gülşen de

2. *el-Misbâh fî'l-Cem Beyne'l-Ef'âl ve's-Sibâh.*

Kurtubî'nin lugat sahasındaki bu kitabı, Arap dili ve edebiyatı âlimi, tarihçi ve şair Ebü'l-Kâsım Alî b. Ca'fer b. Alî b. Muhammed es-Sıkillî es-Sa'dî el-Ağlebî et-Temîmî'nin (ö. 515/1121) *Tebzîbü'l-Ef'âlve* Tâcül-luga adlı sözlüğüyle tanınan Arap dili âlimi Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *es-Sibâh fî'l-luga* adlı eserleri üzerine yapılan bir ihtisar çalışması olup daha çok örneklerin hazfine ağırlık verilmiştir.²²⁵

Mubtasarü's-Sibâh adıyla da zikredilen eserin bir nüshası Süleymâniye Kütüphanesi'ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 2682).²²⁶ Ayrıca günümüzdeki birçok araştırmacı bu eserin yazma nüshalarının muhtelif kütüphanelerde mevcut olduğunu belirtmişlerdir. Bunlar; Hollanda'da Beril Kütüphanesi (no: 283);²²⁷ İstanbul'da Karol kütüphanesi (no: 265) ve Hindistan'da (no: I/24) bulunmaktadır.²²⁸

3. *et-Takrîb li-Kitâbi't-Tembûd.*

Kurtubî'nin bu eseri, İbn Abdülber en-Nemerî (ö. 463/1071)'nin *et Tembûd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-me'anî ve'l-esânîd* adlı eseri üzerine yapılmış bir ihtisar çalışmasıdır.²²⁹ İbn Abdülber'in bu eseri, *el-Muvatta'*ın Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi rivâyetinde doğrudan Hz. Peygamber'e nisbet edilen hadisleri esas alarak esere yazmış olduğu şerhtir. Ancak Yahyâ b. Yahyâ nüshasında bulunmadığı halde diğer hadis mecmualarında geçen mütâbî' ve şâhid olabilecek rivâyetleri de başka senedlerle eserine almıştır.²³⁰

Özellikle Endülü's'te büyük kabul gören *et Tembûd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-me'anî ve'l-esânîd*, V./XI. yüzyılda Ebû Abdullah Muhammed b. Hüseyin el-Ensâri tarafından *et-Takrîb li-Kitâbi't-Tembûd* adıyla şerhedilmiştir. Bu şerh ile Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin yaptığı ihtisarin birer nüshası Fas Karaviyyûn Kütüphanesi'nde (nr. 519, 523)²³¹ bulunmaktadır.²³² Kurtubî'nin buradaki eseri, yazma olup iki kalın cilt halindedir.²³³

4. *Risâle fî Elkâbi'l-Hadîs.*

Eserin isminden muhaddislerin lakap ve künyelerine dair bir risale olduğu anlaşılmaktadır. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Kurtubî'nin hadis ilmi ile ilgili telif ettiği bu tek eserinden sadece Brockelmann bahsetmekte ve eserin adını başlıktaki şekliyle vermektedir. O, eserin bir yazma nüshasının, Cezayir Kütüphanesi'nde 377 numarada mevcut olduğunu belirtmektedir.²³⁴

2.3.3. Günümüze Ulaşım Ulaşmadığı Bilinmeyen Eserleri

1. *Urcûze fî Esmâ'in-Nebîyyi Sallallâhü Te'âlâ Aleyhi ve Sellem.*

Eser, *Urcûze* adıyla da bilinmektedir. *Urcûze*; recez vezninde bir şiir anlamını taşımaktadır. Kâtip Çelebi, eserin ismini başlıktaki şekliyle verdikten sonra şunları söylemektedir: “Kurtubî bu kitabını şerh

adigeçen tezinde söz konusu bilgileri vermemekte ve ayrıca bu eseri “Yazma ve Kaybolan Eserleri” başlığı altında saymaktadır (s. 43, 44-45); el-Kasbî ise Kurtubî'nin eserleri arasında bu kitaptan hiç bahsetmemektedir (s. 44-50).

²²⁵ Bk. Kasbî, *el-Kurtubî*, 48; Bel'am, *el-Kurtubî*, 149; Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî*, 153.

²²⁶ Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”, 26: 456. Diğer yazma nüshaları için bk. Bel'am, *el-Kurtubî*, 149; Kasbî, *el-Kurtubî*, 47.

²²⁷ Kasbî, *el-Kurtubî*, 48; Selman, *el-İmâmü'l-Kurtubî*, 153; Heytî, *Ebû Abdillâh el-Kurtubî*, s. 37.

²²⁸ Bel'am, *el-Kurtubî*, 149.

²²⁹ Bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, 1: 298; Kasbî, *el-Kurtubî*, 47-48; Bel'am, *el-Kurtubî*, 146.

²³⁰ Leys Suûd Câsim, “İbn Abdülber en-Nemerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 269; bk. Bel'am, *el-Kurtubî*, 146-147.

²³¹ Brockelmann, *GAL Suppl.*, 1: 298.

²³² Câsim, “İbn Abdülber en-Nemerî”, 19: 270; Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”, 26: 456.

²³³ Ziriklî, *A'lâm*, 10: 185.

²³⁴ Brockelmann, *GAL Suppl.*, 1: 737; ayrıca bk. Kasbî, *el-Kurtubî*, 48; bk. Bel'am, *el-Kurtubî*, 148.

de etmiştir. Onda, 300'den fazla isim zikretmiştir. Urcûze, hemzenin dammesiyle telaffuz edilir, recez kelimesinin ufûle babıdır ve o, aruzda meşhur bir bahrdır.”²³⁵ Hz. Peygamber'in 300'den fazla isminin bir araya getirilip açıklamalarının yapıldığı belirtilen eserin ²³⁶ günümüze ulaşip ulaşmadığı bilinmemektedir.²³⁷

2. *Şerhu't-Takassî limâ fi'l-Muvatta' min Hadîsi Resûlillâhi Sallellehü Aleyhi ve Sellem.*

İbn Abdülber en-Nemerî (ö. 463/1071), *et-Tembûd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'anî ve'l-esânîd* adlı eserini, *et-Takassî fi'l-hadîsi'n-nebevî* adıyla ihtisar etmiştir.²³⁸ Kurtubî de bu muhtasarı, *Şerhu't-Takassî* adıyla şerhetmiştir.²³⁹ Bu verilerden hareket edip Kurtubî'nin bu eserinin fıkıh ve hadis meselelerini konu edindiğini söyleyebiliriz.²⁴⁰

3. *Menhecü'l-Ubbâd ve Mahaccetü's-Sâlikîne ve'z-Zühbâd.*

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla, Kurtubî ve eserleri hakkında bilgi veren tarih, tabakat ve terâcim kaynaklarında bu kitaptan bahsedilmemektedir. Bundan dolayı, eserin matbu veya mahdût olup olmadığı ve eserin günümüze ulaşip ulaşmadığı bilinmemektedir. Bununla birlikte eserin başlıkta verdiği şekliyle adını ve içeriğiyle ilgili verileri *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'dan elde edebiliyoruz. Kurtubî, "... Gerçekten biz onu sabredici bulduk. O ne güzel kuldur! Çünkü o (Rabbine) çokça yönelen idi" (Sa'd 38/44) âyetinin tefsirinde Eyyûb (a.s.)'ın sabrını konu edinirken, sabreden mi yoksa şükreden kul mu üstündür hususunu değerlendirmekte ve Süfyân es-Sevrî'nin ikisinin de aynı olduğunu söylediğini belirtmektedir. Daha sonra Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.386/996)'nin tasavvufa dair eseri olan *Kâtü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-terbîd*²⁴¹ adlı eserinde bu görüşü reddettiğini ve fakirin, zenginden daha faziletli oluşuna, Eyyûb (a.s.)'ın kıssasını delil getirdiğini zikreden Kurtubî, "Biz ise bunları başka bir yer olan *Menhecü'l-Ubbâd ve mahaccetü's-sâlikîne ve'z-zühbâd* adlı kitapta açıkladık." İfadesini kullanmaktadır. Kurtubî eserini referans vermekle birlikte kısa bir açıklamanın ardından, Süfyân es-Sevrî'nin görüşünü benimsemektedir.²⁴² Bu bilgilerden kitabın içeriğini ve onun *Kam'u'l-Hırs bi'z-zühbî ve'l-kanâ'a ve reddü züllî's-suâ'li bi'l-kesb ve's-snâ'a* adlı eseriyle benzerlik taşıdığını söyleyebiliriz.

4. *el-Muktebes fi Şerhi Muvattai Mâlik b. Enes.*

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla, Kurtubî ve eserleri hakkında bilgi veren tarih, tabakat ve terâcim kaynaklarında bu kitaptan bahsedilmemektedir. Bundan dolayı, eserin matbu veya mahdût olup olmadığı ve eserin günümüze ulaşip ulaşmadığı bilinmemektedir.²⁴³ Bununla birlikte bazı farklılıklarla eserin ismini ve içeriğiyle ilgili verileri *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'dan elde edebiliyoruz. Kurtubî, eserin adını başlıktaki şekliyle Bakara, 2/203. âyetin tefsirinde vermektedir. Müfessir burada hacc konusunu ele alır ve

²³⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-züjûn*, 1: 62.

²³⁶ A.y.

²³⁷ Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", 26: 456.

²³⁸ Bk. Makkârî, *Nejhü't-tîb*, 2: 409; İbn Ferhûn, *Dîhâc*, 2: 309; Dâvûdî, *Tabakât*, 2: 66.

²³⁹ Kasbî, *el-Kurtubî*, 47; Kasbî, Kurtubî'nin, İbn Abdülber'in *et-Tembûd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'anî ve'l-esânîd* adlı eserini ihtisar ettiğini söyledikten sonra, Kurtubî'nin İbn Abdülber'e ait olan *et-Takassî fi'l-hadîsi'n-nebevî* adlı ihtisarı da şerhetmiş olmasının muhtemel olduğunu ve ona *Şerhu't-Takassî* adını vermiş olabileceğini Brockelmann'dan naklederken (a.e., a.y.); Selmân, Kurtubî'nin eserlerinden *et-Takerîb li-Kitâbi't-Tembûd ve'l-Muktebes fi Şerhi Muvattai Mâlik b. Enes* adlı iki kitap ile bu kitabın aynı eserler oldukları kanaatini taşıdığını ve bu kitabın Fas'ta Karaviyyûn Kütüphanesi'nde bir yazma nüshasının bulunduğunu belirtip bu esere ulaşamadığını söyleyen Kasbî'yi eleştirmektedir (Selmân, *el-İmâmî'l-Kurtubî*, 151-152). Bu hususta Eryarsoy ise *et-Takerîb li-Kitâbi't-Tembûd* ile *Şerhu't-Takassî limâ fi'l-Muvatta' min Hadîsi Resûlillâhi Sallellehü Aleyhi ve Sellem*'in aynı eser olabileceğini ifade etmektedir (Eryarsoy, s. 67).

²⁴⁰ Bel'am, *el-Kurtubî*, 149.

²⁴¹ Mısır 1961, I-II.

²⁴² Kurtubî, *Tefsir*, 15: 140; Tefsirinde geçtiği yerler için bk. Selmân-Desûkî, *Keşşâf*, 23.

²⁴³ Heytî, *Ebû Abdillâh el-Kurtubî*, 39-40.

çobanların şeytan taşlama görevini geceleyin edâ etmeleri hususunda ruhsat olup olmadığını inceler. Kurtubî bu hususla ilgili bir rivâyeti değerlendirdikten sonra: “Biz bunu *el-Muktebes fî şerhi Muvatta’i Mâlik b. Enes* isimli eserde zikrettik.” ifadesini kullanır.²⁴⁴ Kurtubî yine aynı içerikle bu eserine Bakara, 2/238 âyetinde konu edilen es-salâtü’l-vüstâ (orta namaz) teriminin anlamını ve kapsamını işlerken şöyle atıfta bulunmaktadır: “Bu hadisi Tirmizî rivâyet etmiş ve hasen-sahih bir hadistir, demiştir²⁴⁵. Buna dair daha geniş açıklamalarımızı, *el-Kabes fî şerhi Muvatta’i Mâlik b. Enes* adlı eserimizde yapmış bulunmaktayız.”²⁴⁶

Bu bilgiler eserin muhtevasına ışık tutmaktadır. Kurtubî bu eserinde İmâm Mâlik’in (ö. 93) Muvatta’ adlı eserini şerhetmiştir.²⁴⁷ Muvatta’, Buhârî ve Müslim’in sahîhleri ile birlikte hadis kitaplarının birinci tabakasını meydana getirmektedir.²⁴⁸ Kurtubî’nin bu eseri onun *Şerbu’t-Takassî limâ fî’l-Muvatta’ min hadîsi Resûlillâhi sallelâhü aleyhi ve sellem* adlı eserinden farklıdır ve müstakil bir eserdir.²⁴⁹ Tefsirinden elde ettiğimiz diğer bir veride daha açık şekilde görülebileceği gibi Kurtubî, bu eserini Maliki mezhebini esas alarak fıkıh alanında yazmıştır. Kurtubî, Bakara, 2/222. âyette kadınların özel hallerinden olan ay hâli süresini incelerken eserini şu şekilde nazara vermektedir: “Bu konuda ulemâmanın, ay hâlinin azami süresi, asgari süresi, temizliğin asgari süresi ve istihzâr ile ilgili destekleyici deliller ve huccetlere dair ilim adamlarının açıklamalarını *el-Muktebes fî şerhi Muvatta’i Mâlik b. Enes* isimli eserimizde ele almış bulunuyoruz.”²⁵⁰

5. *el-Lüma‘u’l-Lü‘lü‘yye fî Şerhi’l-İsrînâti’n-Nebevîyye.*

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla, Kurtubî ve eserleri hakkında bilgi veren tarih, tabakat ve terâcim kaynaklarında bu kitaptan bahsedilmemektedir. Bundan dolayı, eserin matbu veya mahdût olup olmadığı ve eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.²⁵¹ Bununla birlikte eserin adını ve içeriğiyle ilgili verileri Kurtubî’nin, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur‘ân adlı* eserinden elde edebiliyoruz. Kurtubî İsrâ, 17/44. âyetin tefsirinde Allah’ı tesbih eden varlıklarla ilgili rivâyetleri verdikten sonra: “Bu anlamdaki haberler pek çoktur. Biz, onların bir bölümünü el-Fâdârî’ye, Allah ona rahmet etsin, ait *İsrînâti’n-Nebevîyye* adlı eserin şerhi olan *el-Lüma‘u’l-Lü‘lü‘yye*’de ele aldık. Kütüğün inlemesine dair haberi de, yine bu hususta meşhur bir olaydır. Buhârî, bununla ilgili rivâyeti kitabının birkaç yerinde²⁵² tahrîç etmiştir”²⁵³ şeklindeki bilgilere yer vermektedir. Bu eserden bahsettiği diğer bir yer de, Duhân, 44/37-39 âyetlerinin tefsirinde bulunmaktadır. Kurtubî, İbn İshak ve onun dışındaki tarihçilerin âyette söz konusu edilen “Tubba’ kavmi” ile ilgili rivâyetini zikrettikten ve Tubba’ın Hz. Peygamber’e yazmış olduğu mektubun içeriğini naklettikten sonra konumuzla ilgili şu açıklamaları yapar: “Buna dair haberin geri kalan bölümlerini ve baş tarafını el-Fâdârî’ye²⁵⁴ ait olan *el-İşru beyyînâti’n-nebevîyye*’nin şerhi olan *el-Lüma‘u’l-Lü‘lü‘yye*’de işledik.”²⁵⁵

6. *el-İntihâz fî Kurrâi Ehlî’l-Küfe ve’l-Basra ve’ş-Şâm ve Ehlî’l-Hicâz.*

²⁴⁴ Kurtubî, *Tefsir*, 3: 10.

²⁴⁵ “Orta namazdan (ikinci namazından) bizi alkoydular...” (Müslim, “Mesâcid”, 206; Tirmizî, “Salât”, 19.

²⁴⁶ Kurtubî, *Tefsir*, 3: 142-143; Eserin Tefsirde geçtiği diğer yerler için bk. Selmân-Desûkî, *Keşşâf*, 23.

²⁴⁷ Krş. Heytî, *Ebû Abdillâh el-Kurtubî*, 39.

²⁴⁸ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV, 1996), 48.

²⁴⁹ Heytî, *Ebû Abdillâh el-Kurtubî*, 39-40.

²⁵⁰ Kurtubî, *Tefsir*, 3: 59-60; bk. Selmân, *el-İmâmü’l-Kurtubî*, s. 149; Bel’am, *el-Kurtubî*, 142; Kasbî, *el-Kurtubî*, 49.

²⁵¹ Selmân, *el-İmâmü’l-Kurtubî*, 153; Kasbî, *el-Kurtubî*, 48; el-Heytî, *Ebû Abdillâh el-Kurtubî*, 39.

²⁵² Buhârî, “Menâkıb”, 25; Tirmizî, “Menâkıb”, 6.

²⁵³ Kurtubî, *Tefsir*, 10: 173-174.

²⁵⁴ Burada istinsah hatası olarak “el-Fâdârî” yerine “el-Fârâbî” yazılıdır. Muhakkik dipnotta bunu belirtmektedir. Ayrıca bk. Bel’am, *el-Kurtubî*, 144.

²⁵⁵ Kurtubî, *Tefsir*, 15: 96; Ayrıca Bk. Kasbî, *el-Kurtubî*, 49-50.

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla, Kurtubî ve eserleri hakkında bilgi veren tarih, tabakat ve terâcim kaynaklarında bu eserden bahsedilmemektedir. Bundan dolayı, eserin matbu veya mahdût olup olmadığı ve eserin günümüze ulaşip ulaşmadığı bilinmemektedir. Bununla birlikte eserin ismini ve içeriğiyle ilgili verileri Kurtubî'nin, *et-Tezkeâr fi efdali'l-ezkeâr* adlı eserinden elde edebiliyoruz²⁵⁶. Kur'an ilimleri sahasında çalışan Endülüs âlimlerinin hemen hemen hepsi, kıraat dalında da söz sahibi olduğu görülmektedir.²⁵⁷ Kurtubî'nin bu eseri de kıraat ilmine daîrdir.²⁵⁸

2.3.4. Kurtubî'ye Nisbet Edilen Eserler

Biz, çalışmamız esnasında, Kurtubî'ye yanlışlıkla atfedilen eserlerle karşılaştık. Bizim tesbit edebildiğimiz kadarıyla yanlışlığın bir kısmının Brockelmann'ın verdiği bilgilerden, diğer bir kısmının "el-Kurtubî" nisbesinin hangi âlime ait olduğunun doğru belirlenememesinden ve bazısının da, müfessirin eserlerinde yer alan kitapların ibâreyi hatalı algılama sonucu sahibine irca edilememesinden kaynaklandığını gördük.

1. *Akdiyetü Resûlillâh Sallallahü Aleyhi ve Sellem.*

Brockelmann, Kurtubî'nin *el-Akdiye* adlı bir eserinin Hindistan'ın Haydarâbâd kentindeki Âsafiyîye Kütüphanesi'nde 1/658 numarada bulunduğunu kaydetmektedir²⁵⁹. Bu yüzden birçok araştırmacı, bu kitabı Kurtubî'nin eserleri arasında saymıştır.²⁶⁰ Halbuki bu eser Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Ferec el-Kurtubî el-Mâlikî'ye (497/1104) ait olup matbû olarak da *Akdiyetü Resûlillâh sallallahü aleyhi ve sellem* adıyla basılıdır.²⁶¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Ferec el-Kurtubî el-Mâlikî, Endülüs'ün müftüsü ve muhaddisiydi. Kurtubalıdır. İbn Talla' veya Tallâ'î olarak da bilinir. Babası, Muhammed b. Yahyâ el-Bekri et-Tallâ'ın kölesidir.²⁶² Aynı şekilde Hacı Halife, *Akdiyetü Resûl* adlı eser sahiplerini sayarken Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'den (ö. 671/1273) hiç bahsetmemekte ve yukarıda matbu olarak belirttiğimiz eserin başladığı gibi,²⁶³ tanıttığı eserin de; "Elhümdü lillâhi kemâ hamide nefsehü..." ibâresiyle başladığını kaydetmektedir.²⁶⁴

2. *Usulü'l-Fıkḥ*

Meşhûr Hasan Selmân ve Cemâl Abdüllatîf ed-Desûkî'nin birlikte hazırladığı *Keşşâf tablîli li'l-mesâilü'l-fıkḥiyye fi tefsiri'l-Kurtubî* adlı çalışmada, "Kurtubî'nin Eserleri" başlığı altında böyle bir eserin olduğunu belirtirler. Kurtubî, Mü'min, 40/28. âyetinin tefsirinde imanın dil ile ifade edilmesine ait bir hususa yer verirken,²⁶⁵ "Kadı Ebûbekir b. el-Arabi şöyle demektedir..." diyerek sözü ona bırakmakta ve onun sözleri paragrafın sonuna kadar sürmektedir. Selmân ve ed-Desûkî ise, bu paragrafta yer alan: "...Biz bu konuyu *usulü'l-fıkḥ*'da açıkladık..." [وقد بيناه في اصول الفقه] ibâresini yanlış bir algılama sonucu olsa

²⁵⁶ Bk. Kurtubî, *Tezkeâr*, 29, 107, 135.

²⁵⁷ Bk. Özdemir, "Endülüs", 11: 219-225.

²⁵⁸ Bk. Bel'am, *el-Kurtubî*, 148; Kasbî, adı geçen çalışmasında (s. 44-50), Gezer, adı geçen tezinde (s. 51-65) bu eserden bahsetmemektedir. Gülşen ise, adı geçen tezinde eserin ismini yanlış vermekte ve eserin Kurtubî'ye ait olduğuna dair herhangi bir kaynak göstermemektedir (s. 45).

²⁵⁹ Brockelmann, *GALL*, 1: 529; a.mlf., *Suppl.*, 1: 298; 737.

²⁶⁰ Bk. Kasbî, *el-Kurtubî*, 48; Heytî, *Ebû Abdillâh el-Kurtubî*, 53; Bel'am, *el-Kurtubî*, s. 149.

²⁶¹ Dârülvâ'y, Halep 1976, 1982

²⁶² Ziriklî, *A'lâm*, 6: 328; bk. Selmân Ziriklî'den farklı olarak Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Ferec el-Kurtubî el-Malîkî'nin, Muhammed b. Yahya el-Bekrî et-Tallâ'ın kölesi olduğunu belirtmektedir (Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî*, 145).

²⁶³ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Ferec el-Kurtubî el-Mâlikî, *Akdiyetü Resûlillâh Sallallahü Aleyhi ve Sellem*, Halep: y.y., (1982), 9.

²⁶⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'l-ze'ünûn*, 1: 137.

²⁶⁵ Kurtubî, *Tefsir*, 15: 199.

gerek, Kurtubî'nin bir ifadesi olarak belirtmektedirler.²⁶⁶ Aynı durum M. Beşir Eryarsoy'da da görülmektedir. Eryarsoy, Kurtubî'ye "Usulü'l-fıkh" adlı bir eser nisbet edip kitabın adından ve tefsirde geçtiği bu konudan hareketle, eserin içeriği hakkında tahminde bulunmaktadır.²⁶⁷ Ekrem Gülşen de *Kurtubî Tefsiri'nde Esbâb-Nüzûl* adlı doktora tezinde "Yazma ve Kaybolan Eserleri" başlığında "Usulü'l-Fıkh" diye bir kitabı Kurtubî'nin eserleri arasında saymaktadır.²⁶⁸

3. *el-İnsâf fîmâ Beyne'l-Ulemâ'i mine'l-İhtilâf*

Bu eser, Abdülcebbâr Abdurrahmân'ın *Zebâiru't-türâsi'l-Arabîyyi'l-İslâmî* adlı kitabında, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'ye (ö. 671/1273) nisbet edilmektedir.²⁶⁹ Halbukiel-*İnsâf fîmâ beyne'l-u'lemâ'i mine'l-ihtilâf* adlı eser, Yûsuf b. Abdillâh el-Kurtubî'ye (ö. 463/1071) aittir.²⁷⁰ Bu hatanın "el-Kurtubî" nisbesinin doğru isme izâfe edilememesinden kaynaklandığı söylenebilir.

4. *Kasîde fî'stulâhi'l-Hadîs.*

Eserin adını tarih, tabakat ve terâcim kaynaklarında tesbit edemedik. Kurtubî de, bu eserden tefsirinde söz etmemektedir.²⁷¹ Ayrıca Kurtubî hakkında yapılan yeni çalışmalarda da böyle bir esere yer verilmediğini gördük.²⁷² Adından eserin hadis usulüne ait olduğu ve hadis terimlerinin beyitler halinde izah edildiği anlaşılmaktadır. Altıkulaç, Kurtubî'nin eserleri arasında saydığı bu eserin, Köprülü Kütüphanesi nr. 1559'da mevcut olduğunu belirtmekle birlikte; herhangi bir kaynak göstermemektedir.²⁷³

SONUÇ

Makalede Kurtubî'nin biyografisini, çağı, hayatı, ilmî ve ahlâkî şahsiyeti, hocaları, eserleri ve öğrencileri açısından ayrıntılı şekilde ele almanın yanında çalışmamızın konu, amaç ve kapsamı çerçevesinde kullandığımız bir takım kaynakları hatalı veya yanlış bilgi ve çıkarımlar içerdiği gerekçesiyle eleştirdik. Bu araştırma neticesinde konumuza dair mâlûmâtın biyografî başta olmak üzere ilgili kaynaklarda yeterli bilgi bulunmadığını ve mevcut bilgilerinse daha çok birbirlerinin tekrarı olduğunu gördük. Bu yüzden söz konusu kaynakların haricinde bu araştırmaya malzeme teşkil eden verileri, büyük ölçüde başta *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* ve *et-Tezkire fî ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire* olmak üzere müfessirin eserlerinden tedarik edip kayda değer bilgi ve verilere ulaştık. Bunları Makalenin başlık sıralaması doğrultusunda özetle ortaya koyabiliriz.

Kurtubî'nin yaşadığı VII/XIII. asırda, İslâm dünyası siyasî açıdan çok hassas ve zor bir dönemden geçmekle birlikte, ilmî hayat kesintiye uğramaksızın çalışmalar sürdürülmüştür. Öyle ki bu zaman dilimi bir yandan Doğu İslâm dünyasının Moğol Batı'nınsa Endülüs coğrafyası dahil olmak üzere sürekli Haçlı seferlerine maruz kaldığı zor ve buhranlı bir dönemdir. Nitekim bu kıskaç neticesinde Doğu'da İslâm beldelerini istilâ eden Moğollar, nihayet Bağdat'ı 1258 yılında işgal edip Abbâsi Devleti'ne son vermişlerdir. Konumuz açısından bakıldığında Batı'da ise Endülüs Haçlılar tarafından istilâ edilmiştir. Bu sürekli ve adım adım işgal üzerine Kurtuba da 1236 tarihinde düşmüş ve Kurtubî'nin babası da bu

²⁶⁶ Bk. s. 23.

²⁶⁷ Bk. 1: 66-67; 15: 255-256.

²⁶⁸ Bk. s. 46; Krş. Gezer, "Kurtubî'nin Hadis İlmindeki Yeri", 50-51.

²⁶⁹ Bk. 2: 759.

²⁷⁰ Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî*, 144.

²⁷¹ Bk. Selmân-Desûki, *Keşşâf*, 22-23.

²⁷² Kasbî, *el-Kurtubî*, 44-50; Bel'am, *el-Kurtubî*, 133-150; Gezer, "Kurtubî'nin Hadis İlmindeki Yeri", 51-65; Gülşen, "Kurtubî Tefsirinde", 42-46.

²⁷³ Bk. Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", 26: 456.

işgal esnasında şehit edilmiştir. Bu saldırılar devam ederken Kurtubî, Mısır'a hicret edip ömrünün geri kalan kısmını burada geçirmiştir.

Kurtubî'nin Mısır'da yaşadığı zaman dilimi siyasî açıdan oldukça istikrarsız ve çalkantılı olan VII./XIII. asırdır; Eyyûbi'ler çöküş sürecine girip nihayetinde yıkılmasının ardından içte ve dışta birçok problemlerle uğraşan istikrarsız bir Memlûkler dönemi başlamıştır. İşte bu iki dönemi ayıran tarih, 648/1250 olup Kurtubî'nin Mısır'da yaşadığı zaman zarfına karşılık gelmektedir. Fakat İslâm dünyasının geçirdiği buhranlı süreçten dolayı Mısır, hem Doğu hem de Batı'dan ülkelerini terk etmek zorunda kalan pek çok âlimin sığındığı bir yer olmuş ve Kahire ve Dımaşk, en önemli iki ilim merkezi haline gelmiştir. Bu süreçte Fâtımiler, Eyyûbiler ve Memlûkler tarafından ilme ve ilim ehline çok büyük değer verilmesi neticesinde Mısır, zengin bir ilmî atmosfere kavuşmuştur. Ancak bu dönemde Tefsir, Kıraat, Hadis, Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, Nahiv, Tarih ve Coğrafya gibi çeşitli ilim dallarında yetişen ilim ehlinin sayısı diğer dönemlerle karşılaştırılamayacak kadar çok olmasına rağmen ilim ve kültür hayatında zaman ve mekânın ihtiyaç ve problemlerine çözüm üretecek eserlerin telifi yerine umumiyetle mevcut eserlere şerhler, talikler ve ihtisarlar yapılmış dolayısıyla ilmî faaliyetler, özgün yapı ve işlevlerini ifa etmekten ziyade ilmin yayılması ve ezberin ve taklidin ön plana çıkması zemininde sürdürülmüştür.

Kaynaklarda Kurtubî'nin doğumu ve doğum yeri ve tarihi hakkında herhangi bir kayda rastlanamamakla birlikte, müfessirin Kurtuba'da doğup büyüdüğünü Tefsirinden öğrenebiliyoruz. Onun doğum tarihi muayyen olarak bilinmemesine rağmen bazı tarihi verilere dayanarak çıkarımlarda bulunmak mümkün görülmüştür. Nitekim bu tahminlere göre müfessirin doğum tarihi VI./XII. yüzyılın sonları veya VII./XIII. yüzyılın başları olup Muvahhidler Dönemi'ne (542/1146-663/1248) tekâbül etmektedir. Aynı şekilde kaynaklar, Kurtubî'nin yetişkinlik çağı öncesi hayatı ve ailesi hakkında, müfessirin künyesinde de yer alan büyük oğlu Abdullah ile kendisinden rivayette bulunan diğer bir oğlu Şihâbüddin Ahmed haricinde herhangi bir veri içermedikleri için bu hususlara dair bilgileri yine müfessirin eserlerine müracaat ederek tahsil etmeye çalıştık. Bu doğrultuda Kurtubî, Hıristiyan İspanyalılar'ın 3 Ramazan 627/16 Temmuz 1230 tarihinde gerçekleştirdikleri bir saldırıda babasının da diğer çiftçiler gibi tarlasında çalışırken öldürülme hâdisesine Tefsirinde yer verip bu olaya ilişkin fikhî meselenin hükmünü âlimlere sormuştur. Bu olay aynı zamanda Kurtubî'nin çiftçi bir aileye mensup olduğu bilgisini de içermektedir. Bu durumu destekleyen başka veri de *et-Tezkire* adlı eserinde mevcut olup müfessir o dönemde Kurtuba'da meşhur olan geleneksel zanaatlardan kiremit, çömlek ve benzerlerinin üretimi yapılan bir fabrikaya toprak taşıdığını anlatmıştır. Bu durum ayrıca müfessirin gençlik yıllarında aile bütçesine katkıda bulunduğunu göstermektedir. Tüm bu veriler, Kurtubî'nin iktisadî açıdan orta halli ve ziraatla uğraşan bir aile ortamında yetiştiğini, 3 Ramazan 627/16 Temmuz 1230 628/1231 yılında Kurtuba'da ikâmet ettiğini ve günlük hayatını sürdürürken aynı zamanda sahalarda söz sahibi olan ulemâdan ilim tahsil ettiğini göstermektedir. Bu kapsamdaki diğer verilerden onun sadece fıkıh alanında değil Kurtuba'da genç yaşlarında Hadis ilmini de öğrendiği, şeyhlerine hadis kıraat ettiği ve bu ilmî çalışmalarının Kurtuba'nın işgaline kadar sürdüğü anlaşılmaktadır. Nitekim bu zaman diliminde Kurtuba ve Bağdat, ilim ve fennin önde gelen merkezleri olarak tarih sahnesinde yerini almıştır.

Kurtubî de bu dönemde yetişen âlimlerdendir. Küçük yaşlarda Endülüs'te başladığı ilim tahsilini Mısır'da sürdürmüştür. İslâm âleminde başta *el-Câmi'* olmak üzere kıymetli eserlerinden dolayı, mümtaz bir yere sahip olan müfessir, Tefsir, Kıraat, Hadis, Fıkıh ve Akâit başta olmak üzere Tarih ve Arap dili ve Belâgatı gibi diğer alanlarda da kendini çok iyi yetiştirmiştir. Nitekim bu birikimini eserlerinde görmek mümkündür. Hem Endülüs'te ve hem de Mısır'da bulunduğu dönemlerde, çağının ulemâsından

yararlanmış, onlardan ilim tahsil etmiş ve kendini sürekli geliştirmiştir. Ayrıca Kurtubî, âyetlerin gerektirdiği ilim dallarına ait eserleri tetkik edip, nakillerde bulunmakla yetinmemiş ve gerekli gördüğünde bunları tenkit etmiştir. Bunların arasında tanımamızı ve belki de onlardan haberdar olmamızı sağladığı bazı eserlerin de olduğunu söyleyebiliriz.

Yine Kurtubî'nin Tefsirinde anlattığı başka bir tarihi hâdiseden, Kurtuba yakınlarındaki yerleşim yerlerinin teker teker Hıristiyan İspanyollar tarafından ele geçirildiği, nihayet kendisinin de yaşadığı Mensûr Kalesi'nin işgal edildiği ve muhtemelen bunun üzerine Kurtuba'nın merkezine yerleştiği anlaşılmaktadır. Müfessir söz konusu işgalin tarihi hakkında bilgi vermemiştir ama bu olayın 3 Ramazan 627/16 Temmuz 1230 tarihinde Kurtubî'nin babasının da öldürüldüğü baskınla, Kurtuba'nın işgal edildiği 23 Şevvâl 633/30 Haziran 1236 dönem arasında vuku bulduğu kuvvetle muhtemeldir.

Kurtubî'nin Kurtuba'dan hicret ettiği tarih muayyen olarak bilinmemekle birlikte, muhtemelen Kurtuba'nın düşüşünden sonra gerçekleştiği ve yaşadığı Mensûr Kalesi'nin, Kurtuba civarında bulunmasından hareketle, bu kalenin işgalinden bir süre sonra başkent Kurtuba'nın da istilâ edildiği söylenebilir.

Kaynaklarda Kurtubî'nin Endülüs'ten ayrılış süreciyle ilgili bilgiler mevcut değildir. Bu sürece dair çıkarımlar yapılabilecek bazı verileri eserlerinde bulabiliyoruz. Fakat Kurtubî'nin Mısır'a ailece gelip gelmediğine dair bir bilgi eserlerinde de mevcut değildir. Endülüs'ten ayrıldığında Kurtubî'nin ilk adım atacağı yer tabii olarak Kuzey Afrika olduğu akla gelmekle beraber, ilmi öncelediği hesaba katıldığında müfessirin burada herhangi bir bölgeye değil Afrika'nın doğusunda kalan ve ilim ehlinin toplandığı Mısır'a yerleşmeyi tercih ettiği düşünülebilir. Nitekim bu zaman zarfında İslâm dünyası Batı'da Haçlı Doğu'da ise Moğol istilâsı altında bulunuyordu. Bu sâiklerle diğer insanlar gibi ilim ehli de bu coğrafyaların kesiştiği güvenli bir ülke konumundaki Mısır'a göç etmiştir. Bu süreç değerlendirildiğinde Kurtubî'nin yaklaşık olarak otuzlu yaşlarında Mısır'a geldiği düşünülebilir. Müfessir, Endülüs'te başladığı ilim tahsilini burada yoğun bir şekilde sürdürmüştür. Böylece Endülüs'te tamamlamaya imkân bulamadığı eğitiminin üçüncü merhalesini teşkil eden ihtisas dönemini gerçekleştirip artık ilmî eserler telif etmeye başlamıştır.

Kurtubî'nin Mısır'a geliş zamanı aşağı yukarı tahmin edilebilmekle birlikte, bu tarih muayyen olarak kaynaklarda belirtilmemiştir. Bu durum Mısır'daki hayatı için de geçerlidir. Endülüs'te olduğu gibi, buradaki hayatı hakkında da tabakât, terâcim ve tarih kaynaklarında mâlûmat verilmemiştir. Bununla birlikte yine kendi eserlerindeki bilgilerden ve birtakım verilere dayanan değerlendirmelerden birtakım sonuçlara ulaşmak mümkün olabilmektedir. Bu veriler ışığında, Endülüs'ten Mısır'a gelip Said bölgesine veya Kahire şehrine gitmek isteyenlerin, ister kara veya ister deniz yoluyla gelsinler, mutlaka İskenderiye'ye uğramak zorunda olduklarından ve Kurtubî'nin bazı hocalarının da bu şehirde ikamet ettiklerinden hareketle, Kurtubî'nin önce İskenderiye'de belli bir zaman kaldığını, daha sonra ise Said bölgesindeki el-Minye şehrine gitmesi gerektiğini ve hocalarından olan İmam Muhaddis Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Revvâc'ın (ö. 648/1250) vefat etmesi sebebiyle de 648/1250 tarihinden önce İskenderiye'ye varmış olması icap ettiği ileri sürülebilir.

Bu çerçevede Kahire'de birçok âlimden ilim tahsil eden Kurtubî, müteakiben Mısır'ın güneyinde yer alan ve küçük bir şehir olan el-Minye'ye yerleşti. Müfessirin burada daha çok kitap telifiyle meşgul olduğunu ve *el-Câmi'* adlı eserini de Mısır'dayken ve kuvvetle muhtemel olarak el-Minye'de âsûde bir ortam içinde telif ettiğini Tefsirindeki bazı verilere dayanarak söylememiz mümkündür. Nihayet Kurtubî, 9 Şevvâl 671/29 Nisan 1273 tarihinde el-Minye'de bir Pazartesi gecesini vefat edip buraya defnedildi. Bu hususta kaynaklar ittifak etmekle beraber söz konusu tarihi, bazıları sadece yıl, bazıları ayıyla birlikte

bazıları da bunlara ek olarak günüyle zikretmişlerdir. Kurtubî'nin kabri, 1971'de el-Minye'nin Arzusultan semtinde bulunup onun adına inşa edilen caminin türbesine nakledilmiştir. Burası halen ziyarete açıktır.

Amelde Mâlikî olan Kurtubî, itikadda Eş'arî mezhebine mensup bir âlimdir. Tarih, tabakât ve terâcim kaynakları Kurtubî'nin ilmî ve ahlâkî şahsiyeti hakkında kısa da olsa ittifakla takdir dolu ifadelerle yer vermişlerdir. Pek çok ilim dalında otorite olan Kurtubî, ilmiyle amel olup zühd, kanaat, takva ve verâ sahibidir. Ömrünü ilme adanarak, zamanını ilim, ibadet ve tasnife vakfetmiştir. Kaynaklardaki bu kısıtlı bilgilerin yanı sıra *el-Câmi'* adlı eserinde bu verilerle örtüşen geniş bilgiler de mevcuttur. Bu bilgiler Kurtubî'nin Allah rızası için yaşayan ve ihlâs, takvâ, verâ erdemlerine çok önem veren ve dünyaya karşı zühd sahibi olan bir ilim adamı olduğunu ayrıca insanları da sözü geçen faziletlerle teşvik ettiğini ortaya koymaktadır. Bunun yanında Kurtubî, *et-Tezkire'*de ölüm ve âhiretle ilgili konuları tafsilatlı olarak işlemiş ve Kum'u'l-hırs bi'z-zühd ve'l-kanâ'a ve reddü züllî's-suâl bi'l-kesb ve's-sınâ'a isimli eserinde zühd, kanaat ve takva gibi erdemleri tavsiye etmiştir. Bu da Kurtubî'nin ilme ve ahlâkî değerlere ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Kaynaklarda, müderrislik, kadılık ve benzeri bir görev yaptığına dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Aksine onun büyük şehirleri ve idare merkezlerinden bilinçli olarak uzak kalıp sâde bir hayatı tercih ettiğini ve devrin sultan ve idarecilerine gerektiğinde çekinmeden sert tenkitler yönelttiğini Tefsirindeki birçok açıklamasında müşahede edebiliyoruz.

Yine Kurtubî'nin hocaları hakkında kaynaklarda yeterli mâlûmat bulunmamasından ötürü, başta *el-Câmi'* olmak üzere müfessirin eserlerinden konumuzla ilgili bilgilerin olduğunu görüp bunları değerlendirdik. Bu çerçevede müfessirin hem Endülüs hem de Mısır'da olmak üzere pek çok âlimden ilim tahsil ettiğini ve Kurtuba'dan henüz tahsil hayatını tamamlamadan ayrıldığını göz önünde bulundurarak, onun hocalarını Endülüs ve Mısır'dakiler ve diğer hocaları olmak üzere üç başlık altında teferruatlı şekilde ortaya koyduk ve hocalarının bunlardan ibaret olduğunu söylemenin yanıltıcı olabileceği kanaatine ulaştık. Çünkü *el-Câmi'* başta olmak üzere diğer eserlerinde isim zikretmeden bir kısım hocalarından ve ilim ehlinde rivayetlerde de bulunmaktadır. Bu ilim adamları, bizim belirttiğimiz ve kendisinin de zikretmiş olduğu hocalarından biri olabileceği gibi, yararlanmış olduğu başka bir âlim de olabilir.

Kurtubî'nin talebesi olarak kaynaklarda sadece oğlu Şihâbüddin Ahmed b. Ebi Abdillâh el-Kurtubî'nin adı verilmekte ve bunun dışında da kendisinden istifade eden bazı âlimlerin olabileceği belirtilmektedir. Kurtubî'nin tahsil hayatını tamamlamadan Kurtuba'nın istilâ edilmesi üzerine buradan hicret etmesi ve Mısır'daki hayatı süresince de medreselerde müderrislik veya kadılık gibi herhangi resmi bir görevde bulunmaması, onun birçok öğrenci yetiştirememesinin sebepleri arasında sayılabilir. Ayrıca Kurtubî, Mısır'ın oldukça güneyinde yer alan ve küçük bir yer olan el-Minye'ye yerleşerek daha çok telif ve ibadetle meşgul olduğu da göz önünde bulundurulması gerektiği kanaatindeyiz. Bütün bunları dikkate aldığımızda Kurtubî'nin az sayıda öğrenci yetiştirmiş olmasının tabii olduğu söylenebilir.

Kurtubî'nin ilmî değeri yüksek eserleri yanında *el-Câmi'* adlı ahkâma ağırlık verdiği eseri kendi zamanından günümüze kadar İslâm dünyasının her tarafında büyük ilgi görmüş ve en fazla okunan ve istifade edilen tefsirlerden biri olmuştur. Diğer eserleri daha çok, Tefsir, Kıraat, Hadis, Fıkıh, Siyer, Lugat başta olmak üzere, zühd ve takvâ gibi ahlâk eksenli konuları içeren İslâmî ilimler sahalarındadır. Nitekim Makalede Kurtubî'nin eserleri hakkındaki bilgileri, tarih, tabakât ve terâcim kaynaklarından ve müfessirin eserlerinden elde ederek bunları matbû, yazma, günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen ve kendisine nisbet edilen eserler olmak üzere dört başlık altında efradını câmi ve ayyârını mâni bir şekilde ele alıp diğer hususlarda olduğu gibi bu konudaki yanlış bilgi ve kanaatleri de eleştirdik. Böylece hem Batı hem de Doğu tecrübesi olan Kurtubî'nin çağını, hayatını, ilmî ve ahlâkî şahsiyetini ve Tefsir ilmindeki yerini

işlemenin yanında bazı araştırmalarda biyografisine dair belirtilen bir takım bilgilerin yanlış veya hatalı olduğunu da ileri sürdük.

Araştırmanın diğer bir özelliği de Kurtubî'nin biyografisini yaşadığı ortamlarla bütünleşmiş bir şekilde incelememizdir. Bu özellik müfessiri ve eserini zaman ve mekân bağlamında değerlendirmemize ve düşünce sistemini kavramamıza daha çok imkân sağlamıştır. Çünkü müfessirler çağlarının bir öznesi olup eserleri de yaşadıkları şartları Kur'an perçemesinden günümüze yansıtan yorum faaliyetleri mesabesinde. Nitekim bu istikamette Kurtubî'nin Kur'an anlayışına, hâdise ve meselelere bakışına ve tefsir, te'vil ve tercihlerine kaynaklık eden düşünce sisteminin altyapısını sergiledik zira bu temel Kurtubî üzerine gerçekleştirilecek çalışmalara katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz. Bu bakımdan Tefsir tarihi başta olmak üzere bu türde gerçekleştirilecek diğer çalışmaların da müfessir ve tefsirinin bulunduğu çağla birlikte analiz edilmesi daha sağlıklı sonuçlar elde edilmesine yardımcı olabilir. Diğer bir deyişle müfessirler, Kur'an'ı tefsir ve te'vil ettiği ortamlarla beraber incelenirse onların özgün yaklaşımları daha net ve somut bir şekilde tesbit edilip anlamlandırılabilir. Böylece müfessirlerin Kur'an anlayışları, meselelere yaklaşımları ve verdikleri hükümler, yorum eyleminde ufukumuzu açan birer örnek olay niteliğiyle değerlendirilebilir.

Bu doğrultuda vurgulamak isteriz ki Kurtubî'nin yaşadığı zaman dilimi de ictimaî, siyasî ve iktisadî alanlar başta olmak üzere birçok alanda hem çalkantılı hem de hızlı bir değişimin gerçekleştiği bir dönem olmanın yanı sıra Doğu ve Batı değerlerinin de birbirleriyle yakından tanıştığı ve yüzleştiği bir çağdır. *Câmi'* başta olmak üzere Kurtubî'nin diğer eserleri böyle bir zaman diliminin çok önemli birer tanıkları konumundadırlar. Bu özellikleri dikkate alındığında söz konusu eserlerin birçok açıdan araştırmaya değer muhtevaya sahip olduğunu ifade edebiliriz.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, M. Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfessres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1988.
- Altıkulaç, Tayyar. "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26: 455-457. Ankara: *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, 2002.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Nşr. Kilisli Muallim Rifat v.dğr. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1951-55.
- İzâbu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn. Nşr. Şerefeddin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1945-1947.
- Bayram, Abdullah. Kurtubî ve Fıkhî Tefsiri. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.
- Bedevî, Ahmed Ahmed. "el-Kurtubî". *Mecelletü'r-risâle* 858 (1949).
- Bel'am, Miftah es-Senûsî. *el-Kurtubî: hayâtühû ve âsârühû'l-ilmîyye ve menbecühû fi't-tefsîr*. Bingazi: Câmi'âtü Kâryûnus, 1998.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahya. *Fütûbu'l-buldân*. Beyrut: y.y., 1407/1987.
- Benşerîfe, Muhammed. *el-İmam el-Kurtubî el-müfessir: siretühû min teâlîfihî*. er-Rabat: Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-Ulema Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs ve İhyâ't-Türâs, 2010.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: TDVY, 1973.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*. 2 Cilt. Leiden: y.y., 1943-1949.
- GAL (Ar.) Târîhu'l-edebî'l-Arabî*. 6 Cilt. Kahire: y.y., 1983.
- Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband (GAL Suppl.)*. 3 Cilt. Leiden: y.y., 1937-1942.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-Sabîh*. 7 Cilt. İstanbul: y.y., 1992.
- Calero, İsa-bel-Secall. "Mâleka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27: 485-486. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Câsim, Leys Suûd, "İbn Abdülber en-Nemerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19: 269- 272. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Çağrııcı, Mustafa. "Câh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7: 14-15. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Nşr. Ali Muhammed Ömer. 2 Cilt. Kahire: y.y., 1392/1972.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: y.y., 1992.
- Eşbâh, Yûsuf. *Târîhu'l-Endelüs fî abdi'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*. Trc. M. Abdullah İnân, 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1996/1417.
- Firt, Yûsuf Abdurrahmân. *el-Kurtubî el-müfessir: sîre ve menbec*. Kuveyt: y.y., 1982.
- Gezer, Arif. "Kurtubî'nin Hadis İlmindeki Yeri". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000.
- Gökmen, Ramazan. "Kurtubî Tefsiri Mukaddimesinin Tefsir Usulündeki Yeri". Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2008.
- Gülşen, Ekrem. "Kurtubî Tefsirin'de Esbâb-ı Nüzûl". Doktora Tezi, Üniversitesi, 2002.
- Hâlidî, Salâh Abdülfettâh. *et-Tefsîr ve't-te'vîl fi'l-Kur'ân*. Amman: Dârü'n-Nefâis, 1416/1996.
- Hamevî, Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-büldân*. Nşr. Ferîd Abdülaziz el-Cündî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1410/1990.
- Hasan, H. İbrahim. *İslâm Tarihi*. Trc. İ. Yiğit v.dğr., 14 Cilt. İstanbul: Kayhan Yayınları, 1985.
- Hâşimî, Seyyid Ahmed. *el-Kavâ'idü'l-esâsiyye li'l-lugati'l-Arabiyye: hasebü menbeci "Metnü'l-Elfyey" li'bni Malik*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Heytî, Abdülkâdir Rahîm Ciddî. *Ebû Abdillâh el-Kurtubî ve cühûdübü fî'n-nabv ve'l-luğa fî kitâbibi'l-Câmi li-abkâmi'l-Kur'ân*. Amman: Dârü'l-Beşîr: y.y., 1996.
- Işık, Hidâyet. "Kurtubî ve el-İlâm Adlı Eserine Göre Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Muhammed", *MEB Din Eğitimi Dergisi*, 40 (1993): 38-49.
- İbn Abdülmelik, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Saîd el-Evsî el-Ensârî el-Merrâküşî. *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*. Nşr. İhsan Abbâs. Beyrut: Dârü'l-Kütüb, t.y.
- İbn Ferhûn, İbrâhîm b. Ali. *ed-Dîbâcü'l-müzeheb fî ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb*. Nşr. M. el-Ahmedî Ebû'n-Nûr. 2 Cilt. Kahire: Dârü't-Türâs, 1972.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, t.y.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî. 3 Cilt. Kahire: Dârü Nehdati Mısır, 1401.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: y.y., 1992.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr. *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-aẓîm*. Nşr. Muhammed İbrahim el-Bennâ v.dğr. 8 Cilt. Kahire: y.y., 1390/1971.
- el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Kahire: y.y., 1351-58/1932-39.

- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr b. Abdillâh b. Abdirrahmân b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudâî. *et-Tekmile li-Kitâbi's-sıla*, Nşr. İzzet el-Attâr el-Hüseynî, 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Müsennâ, 1955.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1992.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fî abbâri men zeheb*. 8 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1350-1351.
- İmam Mâlik, *el-Muvatta'*. Nşr. Takıyyüddin en-Nedvî, 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1412/1991.
- İlhan, İhsan. "Kurtubî Tefsiri'nde Kıraat Olgusu". Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi, 2009.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Vaddâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20: 435-436. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kara, Mustafa. "Havf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16: 528-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Karahan, Abdülkadir. "Süyûtî". *İslâm Ansiklopedisi*, 11: 257-263. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Nşr. Kilisli Muallim Rifat-M. Şerefeddin Yaltkaya. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1360-62/1941-43.
- Kasbî, Mahmûd Zelat. *el-Kurtubî ve menbecübü fi't-tefsîr*. Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1399/1979.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimü musannifi l-kütübi'l-Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an*. Thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an*. 22 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an: el-Febâris*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cilt 23-24), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an* (Kurtubî Tefsiri Tercümesi). Trc. M. Beşir Eryarsoy). 20 Cilt. İstanbul: Buruc Yayınları, 1997-2006.
- Akdiyetü Resûlillah Sallallahü Aleyhi ve Sellem*. Halep: y.y., 1982.
- el-İ'lâm bimâ fi dîni'n-nasâra mine'l-fesâd ve'l-evhâm ve izhârü mehasini dîni'l-İslâm ve isbâtü nübüvveti nebiyyinâ Muhammed aleyhi's-salâtü ve's-Selâm*. Thk. A. Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Dârü't-Türâsi'l-Arabî, 1398/1978.
- Mukadimetü Tefsîri'l-İmâm el-Kurtubî*. Thk. Muhammed Talha Mî'yâr. Beyrut: y.y., 1997.
- et-Tezkâr fî efdali'l-ezâkâr*. Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, 1408.
- et-Tezkâre fî ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire*. Nşr. Ebû Süfyân Mahmûd b. Mansûr el-Bestavîsî, Medine, 1997.
- el-Veçîz fî fedâili'l-keitâbi'l-aşîz*. Thk. Alâeddin Ali Rızâ. Kahire: y.y., 1992.
- Makkârî, Ahmed b. Muhammed. *Nefbü't-tâb min ğusni'l-Endelîsi'r-ratîb*. Thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1968.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddin Ahmed. *el-Mukaffa'l-kebîr*. Nşr. Muhammed Ya'lavî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1411/1991.
- Muhammed Muhtar Paşa. *Kitâbu't-tevfîkâti'l-ilâhâmiyye fî mukâreneti't-tevârîbi'l-hicriyye bi's-sünni'l-ifrikiyye ve'l-kebtiyye*. 2 Cilt. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât, 1400/1980.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sabîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: y.y., 1955-1956.

- Münzirî, Abdülazîm b. Abdülkavî. *et-Terğîb ve't-terhîb*. Nşr. Mustafa Amâre, 5 Cilt. Kahire: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1388/1968.
- Oğuz, Ahmet, “et-Tezkire bi-Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Ahire Adli Eseri Bağlamında Kabir Hayatı ile İlgili Hadislerin İncelenmesi”. Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2014.
- Özdemir, Mehmet, “Endülüs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11: 211-225. İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, 1995.
Endülüis. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
Endülüis Müslümanları-II (Medeniyet Tarihi). Ankara: TDVY, 1997.
- Safedî, Selâhaddin Halil b. Aybeg. *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*. Nşr. H. Ritter v.dğr. Wiesbaden: y.y., 1381/1962.
- Selmân, M. Hasan Mahmûd. *el-İmâmü'l-Kurtubî şeyhu e'immeti't-tefsîr*. Dımaşk: Dârü'l- Kalem, 1993.
- Selmân, Meşhûr Hasan Mahmûd - Desûkî, Cemâl Abdüllâtîf. *Keşşâfün tablîli li'l-mesâilî'l-fikihîye fî Tefsîri'l-Kurtubî*. Tâif: Mektebetü's-Sıddîk, 1988.
- Sübki, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*. Nşr. Mahmûd M. et- Tanâhî - Abdülfettâh M. el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: y.y., 1383-96/1964-76.
- Selmân, M. Hasan Mahmûd. *el-İmâmü'l-Kurtubî şeyhu e'immeti't-tefsîr*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1993.
- Selmân, Meşhûr Hasan Mahmûd-Desûkî Cemâl Abdüllâtîf. *Keşşâfün tablîli li'l-mesâilî'l-fikihîye fî Tefsîri'l-Kurtubî*. Tâif: Mektebetü's-Sıddîk, 1988.
- Serkîs, Yûsuf Elyân. *Mu'cemü'l-matbu'ati'l-Arabiyye ve'l-mu'arreb*, 2 Cilt. Kahire: y.y., 1928-30.
- Sübki, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*. Nşr. Mahmûd M. et- Tanâhî- Abdülfettâh M. el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: y.y., 1383-96/1964-76.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Nşr. M. Dîb el-Buga. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1987.
Tabakâtü'l-müfessirîn. Nşr. Ali Muhammed Ömer. Kahire: y.y, 1976.
- Uludağ, Süleyman. “Takvâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39: 484-486. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Vekîlî, Sagîr b. Abdüsselâm. *el-İmâmü's-Sihâbü'l-Karâfi: Halkatü vasl beyne'l-meşrik ve'l-mağrib fî mezhebi Mâlik fi'l-karnî's-sâbi'*. 2 Cilt. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1417/1996.
- Yûninî, Kutbüddîn. *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, 4 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1374-1380/1954-1961.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*. Nşr. Züheyr Fethullah. Beyrut: y.y, 1986.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî ed-Dımaşkî. *Mîzânü'l-îtidâl fî nakdi'r-ricâl*. Nşr. Ali M. el-Bicâvî. 4 Cilt. Kahire, 1382/1963.
Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-keibâr ale't-tabakâti ve'l-a'sâr. Nşr. Tayyar Altıkulaç. 4 Cilt. İstanbul: y.y., 1995.
Siyeru a'lâmi'n-nübelâ. Nşr. Beşşâr A. Ma'rûf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
Târîhu'l-İslâm. Nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî v.dğr., Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1407/1987.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*. 3 Cilt. Beyrut: y.y., ty.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Nşr. Beşşâr A. Ma'rûf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

METİN DİLBİLİMSEL BİR ANALİZ:

**ABDULLAH B. REVÂHA'NIN HZ. HAMZA'NIN ŞEHADETİNE İLİŞKİN ŞİİRİNDE
BAĞLAŞIKLIK ÖĞELERİ**

Eyup AKŞİT

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
İzmir, Türkiye
Assit. Prof., İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Literature
İzmir, Turkey
aksiteyup@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-6301-4483

ÖZET

Bu çalışma, Hz. Hamza'nın şehadetine ilişkin Arapça bir şiirde bağlaşıklık öğelerini ele almayı hedeflemektedir. Bağlaşıklık, metin dilbilimin metinsellik ölçütü olarak ileri sürdüğü ölçütlerden birisidir. Herhangi bir metni gramatik ve anlamsal olarak bir bütün haline getiren bağlaşıklık, çeşitli araçlarla sağlanır: Gönderim (الإحالة /Reference), değiştirim (الاستبدال /substitution), eksiltili yapı (الحذف /ellipse), bağlama öğeleri (الربطأدوات /conjunction) ve sözcüksel bağlaşıklık (الاتساقالمعجمي /lexical cohesion). Ülkemizde konuyla ilgili çalışmalar çoğunlukla Türkçe metinler üzerine yoğunlaşmaktadır. Metin dilbilim yönteminden hareketle Arapça şiirler üzerine akademik çalışmalar görebildiğimiz kadarıyla ülkemizde hiç yoktur. Bu bağlamda çalışmamız Arapça şiir üzerine yapılan ilk Türkçe çalışmadır. Konu ele alınırken öncelikle şiir hakkında bilgiler verildi ve şiirin Türkçe çevirisi sunuldu. Sonrasında ise şiirdeki bağlaşıklık öğelerinin bulunup bulunmadığı tespit edildi ve varsa analiz edildi; istatistiksel olarak bir tabloda gösterildi. Şiirde sözcüksel bağlaşıklık ve gönderim unsurlarından zamirlerin sıklıkla kullanıldığı görüldü. Bu tespitten hareketle şunu söyleyebiliriz: Herhangi bir Arapça metinde bağlaşıklık öğelerinin tespiti, okura metni yorumlamada kolaylık sağladığı gibi Arapça bir metnin nasıl oluşturulduğunu da gösterir.

Anahtar Kelimeler: Abdullah b. Revâha, Bağlaşıklık, İslamî Şiir, Metin dilbilim ve Arap Şiiri.

ABSTRACT

**Text Linguistics Analysis: Tools of the Cohesion in Abdullah b. Rawaha's poem about
Martyrdom of Hamza**

In this article, the tools of cohesion in a poem about Hamza's martyrdom, are discussed. Cohesion is one of the criteria that text linguistics suggests as a criterion of textuality. The cohesion that makes any text a grammatical and a semantic integrity is provided by various tools. These tools include reference, substitution, ellipse, conjunction, and lexical cohesion. In our country, studies on the subject are mostly concentrated on Turkish texts. As far as we know academic studies based on the text linguistics method on Arabic poetry are not in our country. In this context, our study is the first Turkish study based on text linguistics method on Arabic poetry. During the study, the reader was informed about the poem and the Turkish translation of the poem was presented. After that, the tools of cohesion in the poem were discussed and shown statistically in a table. It was seen that pronouns and lexical cohesion were frequently used in the poem. by this determination, we can say that the determination of the tools of cohesion in any Arabic text makes it easy for the reader to interpret the text, as well as shows how to create an Arabic text.

Keywords: Abdullah b. Rawaha, Cohesion, Islamic Poetry, Text linguistics and Arabic Poetry.

Giriş

İnsanoğlu, duygu ve düşüncelerini dil vasıtasıyla ifade eder. Dil içinde bir dil olan şiir, insanın hislerini daha zarif ve estetik bir şekilde ifade etmesinin bir yoludur. Şairler, şiirlerinde yüreklerinde yaşayıp hissettikleri sevgi, nefret, vuslat, ayrılık, sevinç, hüznün, arzu, kaygı vb. duyguları; insanoğlunun ölüm vb. meseleler karşısında yaşadığı çaresizliği ifade ederler. Bu bağlamda şairler, sevdikleri kişilerin ölümüne dair şiirler nazmederler. Onlar, Edebiyat'ta mersiye (ağıt) olarak adlandırılan bu şiir türünde ölen ya da öldürülen sevdikleri bir kişinin yitirilmesi sonucunda yaşadıkları hüznün ve acıyı kelimeler vasıtasıyla deyim yerindeyse somutlaştırırlar. Diğer milletlerin edebiyatlarında olduğu gibi Cahiliye döneminden günümüze kadar Arap edebiyatında da mersiye türü şiirlere yer verilir. Cahiliye dönemi şairlerinden Hansâ'nın ölen kardeşi Sahr için oluşturduğu mersiyeler, bu türün Arap şiirindeki en güzel örnekleri arasındadır.¹ Mersiye şiirlerinde klasik Arap şairleri öncelikle sevdikleri kişinin ölümü nedeniyle yaşadıkları hüznü ifade ederler (nedb bölümü). Sonrasında ise ölen kişinin meziyetlerinin anlatıldığı ve övüldüğü bölüm olan te'bin bölümüne yer verirler. En son bölümde ise şairler, yitirilen kişinin sevenlerine ve yakınlarına sabır tavsiyesinde bulunarak şiirlerine son verirler (ta'ziye ve sabır bölümü).² Ancak kişi öldürüldüyse şair şiirine onun ölümüne sebep olanları tehditle de son verebilir. Bu bağlamda aşağıda Türkçe çevirisiyle birlikte sunduğumuz Arapça şiir, İslam'ın ilk dönemine ait mersiye türü bir şiirdir. Şiiri yüzeysel bir okumaya tabi tuttuğumuzda onun Hz. Hamza'nın şehadeti üzerine nazmedildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Şair, Hz. Hamza'nın ölümü karşısında kendisinin, Müslümanların ve Hz. Peygamber (sav)'in yaşadığı hüznü ifade etmektedir. Dolayısıyla şiir, bir mersiye (ağıt) şiiridir. Ancak şiiri nazmeden şairin kim olduğuna dair kaynaklarda ihtilaflar vardır. Bu meseleyi ve şiir hakkında diğer bilgileri ele almadan önce birkaç hususu belirtmek istiyoruz.

Birincisi: Metinlerin oluşturulması, açıklanması ve yorumlanmasına dair ileri sürülen teorilerden birisi de metin dilbilimidir. Son yıllarda edebî metinler dâhil her türlü metni konu alan metin dilbilim çalışmaları hızla artmaktadır. Ülkemizde konuyla ilgili çalışmalar çoğunlukla Türkçe metinler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda, bu çalışma Metin dilbilimden hareketle Arapça şiir üzerine yapılan ilk Türkçe çalışmadır. Abdullah b. Revâha (ö. 8/629)'nın şiirini ele alan Türkçe sadece bir makale tespit edebildik. Çalışmasında yazar onun hayatını ele alır ve şiirlerinden bazı örnekler sunar.³ Biz ise şairin bir şiirini metin dilbiliminin metinsellik ölçütü olarak ileri sürdüğü bağlaşıklık açısından ele alacağız. Metin dilbilime ilişkin Arapça şiirler üzerine Arapça kaleme alınmış makale, kitap vb. çalışmalar vardır. Ancak Abdullah b. Revâha'nın bu veya başka bir şiirini bağlaşıklık açısından ele alan herhangi bir çalışmaya rastlayamadık.

İkincisi: Metin dilbilimcilerin bir metinde bağlaşıklığı sağlayan unsurları tasnifleri birbirinden farklıdır.⁴ Çalışmamızda Halliday ve Hasan'ın *Cohesion in English* adlı eserlerinde ileri sürdükleri tasnifi benimsedik. Ayrıca Halliday ve Hasan'ın metinsellik ölçütlerinin Türkçe karşılıkları hususunda bir kavram

¹ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, 3. Baskı (Kayseri: Fenomen Yayınları, 2014), 139.

² Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, 138.

³ Mehmet Salih Arı, "Abdullah b. Revâha: Bir Peygamber Şairi ve Bir Komutan", *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2005):377-389.

⁴ Bağlaşıklık öğelerinin sınıflandırılması hususunda farklı görüşler vardır. Daha geniş bilgi için bkz. Gülşen Torusdağ – İlker Aydın, *Metindilbilim ve Örnek Metin Çözümlemeleri*, (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 16.

kargaşasının olduğunu görmekteyiz.⁵ Kargaşaya düşmemek adına çalışmamızda “Cohesion” terimini “Bağlaşıklık”; “Coherence” terimini ise “Bağdaşıklık” terimiyle karşılamayı tercih ettik.

Üçüncüsü: Abdullah b. Revâha ve Hz. Hamza'nın yaşam öyküleri ile Uhut Savaşı pek çok araştırmaya konu olmuştur. Bu nedenle bu konular ayrıntılı ele alınmayacaktır.

Dördüncüsü: Bir şiirin nazmedildiği dilden başka bir dile çevrilmesi sırasında şiirin tabiatında var olan ses uyumunun tercüme edilen dilde sağlanamaması nedeniyle şekil açısından bir kaybın ve kelimelerin anlamlarının dilden dile değişmesinden ötürü de bir anlam kaybının yaşanması muhtemeldir. Bundan dolayı Türkçeye çevirdiğimiz şiirin daha iyi anlaşılması için çeviri sırasında minimum tasarruflarda bulunduk. Bu yerlerde tarafımızca eklenen ifadeleri parantez içerisine aldık. Şiirin edebi niteliği ve barındırdığı çeşitli unsurlarını gözeterek çevirimizde zaman zaman devrik cümlelere yer verdik. Bunun yanı sıra şiirin Arapça metnini Türkçe çevirisiyle birlikte sunduk. Böylelikle en azından Arapça bilen okurlar şiirin orijinal hali ile çevirisini daha kolay kıyaslayabilecektir. Ayrıca şiirin Arapça metninin orijinalinde⁶ yer almayan rakamlar tarafımızca eklenmiştir. Zira okur, şiirde yer alan bağlaşıklık öğelerini her beytin başına eklediğimiz bu rakamlar vasıtasıyla daha kolay erişebilecektir.

1. Şiirin Arapça Metni ve Türkçe Çevirisi

1- بَكَتْ عَيْنِي وَحَقَّ لَهَا بُكَاهَا وَمَا يُعْنِي الْبُكَاءُ وَلَا الْعَوِيلُ [Vâfir Bahri]

2- عَلَى أَسَدِ الْإِلَهِ غَدَاةٌ قَالُوا أَحْمَرَةٌ ذَاكُمُ الرَّجُلُ الْقَتِيلُ

3- أَصِيبَ الْمُسْلِمُونَ بِهِ جَمِيعاً هُنَاكَ وَقَدْ أَصِيبَ بِهِ الرَّسُولُ

4- أبا يَعْلَى لَكَ الْأَرْكَانُ هُدَّتْ وَأَنْتَ الْمَاجِدُ الْبِرُّ الْوَصُولُ

5- عَلَيْكَ سَلَامٌ رَبِّكَ فِي جَنَانٍ مُخَالِطُهَا نَعِيمٌ لَا يَزُولُ

6- أَلَا يَا هَاشِمَ الْأَخْيَارِ صَبْرًا فَكُلُّ فِعَالِكُمْ حَسَنٌ جَمِيلٌ

7- رَسُولُ اللَّهِ مُصْطَبِرٌ كَرِيمٌ بِأَمْرِ اللَّهِ يَنْطِقُ إِذْ يَقُولُ

8- أَلَا مَنْ مَبْلَغَ عَنِّي لَوْيًّا فَبَعْدَ الْيَوْمِ دَائِلَةٌ تَدُولُ

9- وَقَبْلَ الْيَوْمِ مَا عَرَفُوا وَدَاقُوا وَقَائِعَنَا بِهَا يُشْفَى الْغَلِيلُ

10- نَسِيئُكُمْ ضَرَبْنَا بِقَلْبِ بَدْرِ غَدَاةٌ أَتَاكُمْ الْمَوْتُ الْعَجِيلُ

11- غَدَاةٌ تَوَى أَبُو جَهْلٍ صَرِيحاً عَلَيْهِ الطَّيْرُ حَائِمَةٌ نَجُولُ

12- وَغُنْبُهُ وَابْنُهُ خَرًّا جَمِيعاً وَشَيْبَةُ عَضَّةِ السَّيْفِ الصَّقِيلُ

13- وَمُنْزَكْنَا أُمِيَّةً مُجْلَعِبًا وَفِي حَيْرُومِهِ لَدُنْ نَبِيلُ

14- وَهَامُ بَنِي رَبِيعَةَ سَائِلُوهَا فِي أَسْيَافِنَا مِنْهَا قُلُولُ

15- أَلَا يَا هِنْدُ فَبِكِي لَا تَمَلِّي فَأَنْتِ الْوَالِيَةُ الْعَبْرَى الْهَبُولُ

16- أَلَا يَا هِنْدُ لَا تُبَدِي شِمَاتًا بِحَمْرَةٍ إِنَّ عِرْكَكُمْ ذَلِيلُ

⁵ V. Doğan Günay, *Metin Bilgisi*, 5. Baskı (İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2017), 120; Torusdağ - Aydın, *Metindilbilim*, 17.

⁶ Velid Kassâb, *Dîwânu Abdullah b. Revâha: Dirâse fî Sîretih ve Şi'rih*, (Riyad: Dâru'l-'Ulûm, 1982):132, 133.

- 1- Yaşardı gözlerim ki hakkıdır yaşarması,
Oysa ne ağlamak ne feryat etmek kâfi gelir
- 2-Tanrının aslanına. Dediler:
Maktul adam Hamza mıdır?
- 3- Ölüm haberiyle hüzne boğuldu
Tüm Müslümanlar ve Peygamber.
- 4- Ey Ebu Ya'la (Hamza)! Yıkıldı sütunlar ölümünden dolayı.
Sen şerefli, hayırlı ve cömertsin.
- 5- Rabbinin selamı üzerine olsun,
Manzumesi ebedî nimetler olan cennetlerde.
- 6- Ey seçkin Hâşim oğulları! Sabredin!
Çünkü bütün amelleriniz iyi ve güzeldir sizin.
- 7-Allah Rasûlü sabırlı ve metanetlidir,
O konuştuğunda, sözü Allah'ın emriyle söyler.
- 8- Kim benden Luey (Mekke'li müşrikler)'e haber götürür:
"Bugünden sonra da savaş döner gelir."
- 9- Dünü unuttular tattıkları halde
Yürekleri serinleten darbelerimizi.⁷
- 10- Bedir kuyusundaki şamarımızı unuttunuz,
Gelip çatmıştı bir sabah, size ani ölüm.
- 11- Bir sabah canı çıkmıştı Ebu Cehil'in,
Akbabalar öbek öbek üzerinde geziniyordu.
- 12- 'Utbe'nin de canı, oğluyla beraber çıkmıştı;
Şeybe'yi parlak kılıç ısırmıştı.
- 13- Ümeyye'yi yere serili bırakmıştık,
Böğründe iri bir mızrak olduğu halde.
- 14- Rebi'a oğullarının cesetlerine sorun!
Zira onlardan ötürü kılıçlarımızda eğrilikler vardır.
- 15- Ey Hint, ağla; hatta usanma ağlamaktan

⁷ Yürekleri serinleten, diye çevirdiğimiz يُشْفَى الْعَلِيلُ terkibi deyimsel bir ifadedir. Bu ifade mecazen daha çok intikam ve öç alındıktan sonra kişinin içinde bulunduğu iç huzuru, kişinin gönlüne su serpilmesi, yüreğinin soğuması, içinin rahatlaması, kişinin öfkesinin dinmesi, geçmesi vb. anlamlara gelir.

Çünkü sen daha çok kederlenecek, çok ağlayacak ve çok kaybedeceksin.

16- Ey Hint! Sevinme! Hamza'nın ölümünden dolayı.

Zira sizin izzetiniz ancak zillettir.

2. Şiir Hakkında Genel Bilgiler

Şiir, klasik Arap şiirinin vâfir bahrinde olup on altı beyitten oluşmaktadır. Şiirin Uhut savaşı sırasında şehit düşen Hz. Hamza'ya ağıt yakmak için nazmedildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü şair, şiirde Hamza ismini doğrudan zikrettiği gibi onu künyesi “Ebu Ya'lâ (Ya'lâ'nın babası)” ve “esedu'l-ilâh (tanrının aslanı)” şeklinde lakabıyla da anmaktadır. Dolayısıyla şiirin konusu Hz. Hamza'dır. Teması ise Hz. Hamza'nın şehadeti ve bu olay nedeniyle Hz. Peygamber (sav), şair ve Müslümanların yaşadığı hüzdür. Şair, şiirinde aynı zamanda Hz. Hamza'nın şehadetine neden olan Mekkeli müşrikleri de sert bir dille tehdit eder. Hz. Hamza, Hz. Peygamber (sav)'in amcası olmasının ötesinde İslam davasını tüm gücüyle savunmuş bir yiğittir. Bu nedenle onun şehadeti, tüm Müslümanları derinden yaralar. Hz. Hamza ismi, İslam kültürüyle yoğrulmuş kişi ve toplumlarda bazı çağrışımlar sahiptir: “şehitlerin efendisi”, “Uhut savaşı”, “cesaret”, “atılganlık” vb. Müslüman toplumlarda onun ismi, çocuklara isim verilerek hala yaşatılmaktadır. Özellikle Türk kültüründe Hz. Hamza, bütün bunlara ek olarak farklı bir yere sahiptir. Hz. Hamza kültürümüzde güreşçilerin piri kabul edilir. Ata sporumuz olan güreş müsabakalarında cazgırlar güreş başlamadan Hz. Allah (cc), Hz. Peygamber (sav), Hz. Ali ve Hz. Hamza'nın adını mutlaka anarlar. Salavatlama ya da dualama denen bu manzumelerde Hz. Hamza “pehlivanların piri” lakabıyla anılır.⁸ Müslümanların muhayyilesinde hala yaşatılan Hz. Hamza imgesi, birçok şiire konu olur.⁹ Bu bağlamda Hz. Hamza'nın şehadeti ilişkin İslam'ın ilk dönemine ait şiirde şair, Uhut savaşından önce Bedir'de müşriklere Müslümanlarca yaşatılan mağlubiyeti ve verdikleri ağır kayıpları hatırlatır. Böylelikle şair, bir nebze de olsa teselli bulur ve gönlüne su serper. Şaire göre her ne kadar Müslümanlar Uhut'ta Hz. Hamza gibi bir yiğidi yitirmişse de Müşrikler de Bedir'de önemli liderlerini kaybetmişlerdir. Mekkeli müşriklerin liderlerinden Ebu Cehil ve Utbe b. Rebîa' Bedir savaşında Müslümanlarca öldürülmüştür. Bu nedenle şair, müşriklere Bedir savaşını hatırlatır ve gelecekte de onları Bedir benzeri bir akıbeta uğratmakla tehdit eder. Şair şiirinde Bedir ve Uhut savaşına dair çeşitli telmihlerde bulunur. Şiirin daha iyi anlaşılması için bu iki savaş hakkında bazı malumatları kısaca hatırlamak yerinde olacaktır.

2.1 Bedir ve Uhut Savaşı

Eski çağlardan beri Arap yarımadasını yurt edinmiş Araplar, miladi 610 yılında tevhit (Allah'ın birliği) inancı ve sosyal adalet fikrini esas alan ilahî vahiyle yüz yüze gelirler. Bu ilahî vahyin insanlara tebliğ görevi ise yarımadanın önemli şehirlerinden Mekke'de doğup büyüyen Hz. Muhammed (sav)'e Cebrail vasıtasıyla Allah tarafından tevdi edilir. Mekke'de yaşayan ve putlara tapan Arapların tevhidini esas alan inanca karşı tutumları çok sert olur. Çünkü tevhit inancını esas alan İslam, onların atalarından öğrendikleri şirk inancıyla hiçbir şekilde bağdaşmadığı gibi onun sosyal adalet ilkesi de Mekke aristokrasisinin işine gelmez. Bundan dolayı Mekkeli müşrikler, İslam'a ve Hz. Peygamber (sav)'e karşı sert bir tutum takınırlar. İslam'ı benimseyenlere ve Hz. Peygamber (sav)'e çeşitli şekillerde eziyet ederler. Mekkeli bazı Müslümanlar ve Hz. Peygamber (sav) miladi 622 yılında yarımadanın diğer şehri Medine'ye hicret etmek zorunda kalırlar. Hicret öncesi çeşitli vesilelerle Hz. Peygamber (sav)'in irtibatında olduğu Medine halkı arasında İslam Mekke'ye göre daha neşvünema bulur. Medineli Müslümanlar ile Mekke'den

⁸ Erman Artun, “Çukurova'da Salavatçılık Geleneği ve Âşıkların Pehlivan Salavatlamaları,” erişim: 23.10.2018, <http://turkoloji.cu.edu.tr/ÇUKUROVA/makaleler/27.php>

⁹ Hz. Hamza'nın şehadetine dair nazmedilen bazı şiirler için bkz. Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm ,*es-Sîretu-n Nebevîyye*, nşr. Ömer Abdusselam et-Tedmurî. 3. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l- Arabî, 1990), 3:112-119.

hicret eden Müslümanlar arasında tarihte benzerine az rastlanan bir kardeşlik ortamı tesis edilir. Medine’de kendilerini daha emniyette hisseden Müslümanlar, orada İslam devletinin ilk temelini atarlar. Hicret sonrası Medine’de yaşayan Müslümanlar ile Mekkeli müşrikler arasında ufak tefek çatışmalar yaşanır. İki grubun kitlesel olarak karşı karşıya geldiği ilk büyük çatışma ise Mart 624 yılında Bedir kuyuları civarında vuku bulur.¹⁰ O dönemde savaştan önce mübâreze (savaştan önce çıkan savaşçıların karşılıklı vuruşması) bir âdet idi. Allah Rasûlü (sav) tarafından Müslümanlar adına mübâreze için Hz. Ebû Ubeyde, Hz. Hamza ve Hz. Ali görevlendirilir.¹¹ Hz. Ali, Velîd b. Utbe’yi; Hz. Hamza ise Şeybe’yi mübâreze sırasında kısa sürede öldürür. Ebû Ubeyde ise Mekke müşriklerinin liderlerinden Utbe b. Rebîa’yı öldürmekte zorlanınca Hz. Hamza, Utbe b. Rebîa’nın öldürülmesinde ona yardımcı olur.¹² Mübarezede üç müşrikin de öldürülmesi Müslümanlara büyük bir moral kaynağı olur. Bedir savaşında Müslümanlar on dört şehit verirlerken Mekkeli müşrikler büyük bir yenilgiye uğrarlar. Müşriklerden yetmiş küsuru öldürülür; yetmiş küsuru ise Müslümanlarca esir edilir. Bedir’de Mekkeli müşriklerin liderlerinden Ebu Cehil lakablı Amr b. Hişâm ve diğer bazı ileri gelenlerinden birçoğunun öldürülmesi Mekke’de yöneticiliği Ebû Süfyân’ın ele almasının yolunu açar.¹³ Mekkeli müşrikler Bedir’in intikamını almak için 625 yılında Medine’ye doğru yola çıkarlar. Ebû Süfyân’ın karısı Hind de bu savaşa iştirak eder.¹⁴ Zira o babası ve diğer akrabalarının Bedir’de öldürülmesinde rolü olan Hz. Hamza’dan intikam alma hırsıyla yanıp tutuşmaktaydı. Bedir savaşı öncesinde gerçekleşen mübâreze de öldürülenlerden Utbe, Hind’in babası; Şeybe amcası; Velid de kardeşiydi. Bu sebeple Hind, en yakınlarının öldürülmesinden sorumlu tuttuğu Hz. Hamza (ra)’yı öldürmek için Vahşi isimli Habeşli bir köleyi kiralar.¹⁵ Hz. Peygamber’in henüz Müslüman olmayan amcası Abbas b. Abdülmuttalib, Mekkeli müşriklerin savaşmak üzere Medine’ye doğru yola çıktıklarını bir haberci vasıtasıyla Hz. Peygamber’e bildirir. Hz. Peygamber, mescitte Medineli Müslümanlarla, müşriklere karşı yapılacak savaşta izlenecek stratejiye dair istişarede bulunur. Sonrasında Mekkeli müşriklere karşı koymak üzere Uhud’a yönelir.¹⁶ Hz. Peygamber, Uhud dağı ile Ayneyn tepesi arasında karargâh kurar. Ayneyn tepesine okçularını yerleştiren Hz. Peygamber onlara, her ne olursa olsun yerlerinden kıvılcıdamamalarını emreder. Adet olduğu üzere mübâreze ile başlayan savaşta Hz. Ali, müşriklerden Talha b. Ebî Talha’yı; Hz. Hamza, Osman b. Ebî Talha’yı öldürür. Savaşın ilerleyen bir sürecinde müşrik ordusu taktiksel bir hamle yaparak geri çekilir. Bir kısım Müslümanlar, Müşrik ordusunu kovalarken diğer bir kısmı ise müşriklerin terk ettiği eşyaları almaya çalışır. Bunu gören Müslüman okçular ganimetten pay almak uğruna yerlerini terk ederler. Strateji gereği bekleyen Müşrikler, okçuların terk ettiği taraftan Müslümanlara saldırır ve onların savaş düzeni alt üst ederler. Müslümanların yetmiş küsur şehit verdiği savaşta Hz. Peygamber yaralanır. Bazı Müslümanlar şehit olur. Şehit düşenler arasında Hz. Peygamber’in amcası Hz. Hamza da vardır.¹⁷ Hz. Peygamber müşrikler tarafından vahşice organları kesilen¹⁸ Müslüman şehitlere ve en önemli destekçisi amcası aynı zamanda sütkardeşi¹⁹ Hz. Hamza’nın şehadetine çok üzülür. Medineli Müslümanlar da derin bir hüznü boğulur.²⁰ Müslüman toplumunu derin bir hüznü ve acıya gark eden böyle bir olay karşısında şairlerin kayıtsız kalması elbette düşünülemez. Çünkü şairler içinden çıktıkları toplumun sevinç ve hüznelerini çoğunlukla şiirlerinde yer

¹⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretu-n Nebevîyye*, 2: 268.

¹¹ İbn Hişâm, *es-Sîretu-n Nebevîyye*, 2: 267, 268.

¹² İbn Hişâm, *es-Sîretu-n Nebevîyye*, 2: 268.

¹³ İbn Hişâm, *es-Sîretu-n Nebevîyye*, 3: 23-25.

¹⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretu-n Nebevîyye*, 3; 25.

¹⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretu-n Nebevîyye*, 2: 25, 26.

¹⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretu-n Nebevîyye*, 3: 26, 27.

¹⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretu-n Nebevîyye*, 3: 23-35.

¹⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretu-n Nebevîyye*, 3: 53,54.

¹⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretu-n Nebevîyye*, 3: 58.

²⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretu-n Nebevîyye*, 3: 58.

verirler. İşte böyle bir ortamda nazmedilen bu şiiri hangi şairin nazmettiğine dair kesin bir bilgiye sahip değiliz. Çünkü o dönemde Arap şairleri nazmettikleri şiirleri yazıya döküp altına da ismini yazmazlardı. Hatta şiirlerine bir başlık bile vermezlerdi. Bu nedenle şiirin hangi şaire ait olduğu hususunda kesin bir yargıya varmak zordur. Şiir, dil, nahiv, edebiyat vb. eserlerde üç farklı şaire nisbet edilir: Abdullah b. Revâha (ö. 8/629), Ka'b b. Mâlik (ö. 50/670) ve Hassân b. Sâbit (ö. 60/680). Biz çeşitli verilerle şiirin bu üç şairden hangisine ait olduğunu tespit etmeye çalışacağız.

2.2 Şiirin Abdullah b. Revâha'ya Aidiyeti Meselesi

Klasik dönem İslamî eserlerde şiirin kendisine nisbet edildiği her üç şair, Medineli olup hem Cahiliye hem de İslam'ın başlangıç döneminde şiir nazmeden muhadram²¹ şairlerdendir. Ayrıca her üçü Müslümanlığı kabul edip şiirleriyle İslam'ı savunmaları nedeniyle "Hz. Peygamber'in şairi" lakabıyla anılır.²² Şiirin bu üç şairden hangisine ait olduğunu tespit etmek için öncelikle şairlerin yayımlanan divanlarını incelediğimizde şu sonuca ulaştık: Şiir, Abdullah b. Revâha ve Ka'b b. Mâlik'in divanlarında yer alırken Hassân b. Sâbit'in divanında yer almamaktadır. Fakat divanların günümüzde yayımlanması nedeniyle maddi hata içerebileceklerini göz önünde tutarak klasik dönem kaynaklarına yönelmenin daha doğru olduğunu düşünmekteyiz. Buradan hareketle şiirin izini sözlük, dil, nahiv, edebiyata dair en eski eserlerde sürmeye başlayabiliriz.

Arapça'nın ilk alfabetik sözlüğünün sahibi dilci İbn Dureyd (ö. 321/933), şiiri Hassân b. Sâbit'e nisbet eder.²³ İbn Fâris ((ö. 395/1005) ise şiirden bir beyit zikreder ancak hangi şaire ait olduğunu belirtmez.²⁴ İbn Manzûr (ö. 711/1311), şiiri Hassân b. Sâbit'e nisbet eder. Ayrıca, İbn İshak'ın şiirin Abdullah b. Revâha'ya ait olduğunu zannettiğini belirtir ve aynı şiiri Ebû Zeyd'in Ka'b b. Mâlik'e ait kılarak inşâd ettiğini söyler. Bununla da yetinmeyen İbn Manzûr şiire dair lugat ve nahiv âlimi İbn Berrî (ö. 582/1187)'den şu sözü nakleder: "Bu şiiri en-Nehhâs(ö. 338/950), *Tabakâtu's-Şua'ra*²⁵ adlı eserinde zikreder. Şiir, Ka'b b. Mâlik'e aittir."²⁶ İslam tarihçisi İbn Hişâm(ö. 218/833) ise İbn İshak'ın şiiri Abdullah b. Revâha'ya isnad ettiğini ancak Ebu Zeyd'in bu şiiri kendisine Ka'b b. Mâlik'e isnad ederek inşad ettiğini belirtir.²⁷ İbn Manzûr ve İbn Hişâm'ın sözünü ettiği Ebû Zeyd el-Kureşî, Arap edebiyatına dair en önemli kaynaklardan biri olan *Cemheretü Eş'âri'l-Arab* adlı eserinde bu şiire yer vermez.²⁸ Bu nedenle onun konuyla ilgili görüşünün ne olduğunu belirleyemedik.

Arap dili ve edebiyatı âlimi Muberrred (ö. 286/900) ise şiirin bir beytini eserinde yer verir ve onun Hassân b. Sâbit'e ait olduğunu vurgular.²⁹ Dil, edebiyat, Kur'an ilimleri, Hadis vb. alanlarda geniş bir bilgi birikimine sahip âlim İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Edebu'l-Kâtib* adlı eserinde şiirin bir beytini zikreder ancak onu herhangi bir şaire nisbet etmez.³⁰ Dil, nahiv ve edebiyat âlimi Sa'leb (ö. 291/904) eserinde bir beytini zikrettiği şiirin hangi şaire ait olduğunu belirtmez.³¹ Kanaatimizce hem İbn Kuteybe hem de

²¹ Hem Cahiliye hem de İslamî dönemde şiir nazmeden şairlere verilen isim.

²² İbrahim Muhammet İbrahim, *Abdullah b. Revâha, Hayâtuhu ve Şi'rihi*, (Yüksek Lisans Tezi: Ummu Dermân Üniversitesi, 2006), 17.

²³ İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, thk. Remzi Munîr baa'lbeke (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987), 2: 1027.

²⁴ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk. Abdusselâm Muhammet Harun, (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979), 1: 285.

²⁵ en-Nehhâs'ın bu eseri kaynaklarda zikredilir. Ancak bu eseri günümüze ulaşmadığı için İbn Berrî'nin iddiasını doğrulayamadık.

²⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3. Baskı (Beyrut: Dâr Sâdir, 1993), 14: 82.

²⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretu-n Nebevîyye*, 3: 118.

²⁸ Ebu Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü Eş'âri'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, (Kahire: Matbaatu Nahda Mısır, 1981), 492 vd.

²⁹ Muberrred, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1997), 1: 178 (4 cilt)

³⁰ İbn Kuteybe, *Edebu'l-Kâtib*, thk. Muhammed ed-Dâli, (Kahire: Muessesetu'r-Risâle, 1981), 178.

³¹ Ebu'l-Abbâs es-Sa'leb, *Mecâlisu Sa'leb*, thk. Abdusselâm Muhammet Harun, 2. Baskı (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1960), 88.

Sa'leb'in şiirin şairine dair suskunluğunun temel nedeni, şairinin kim olduğuna dair ellerinde kesin bir delil bulunmayışıdır. Görüldüğü gibi klasik kaynaklardan hareketle şiirin bu üç şairden hangisine ait olduğunu söylemek zordur. Ancak bu zorluk yani şiirin hangi şaire ait olduğunun kesin olarak tespit edilemeyişi, şiirin metin dilbilimin ölçütlerinden biri kabul edilen bağlaşıklık açısından ele almaya engel değildir. Zira bağlaşıklık öğelerinde metnin üreticisinden hareketle bir analize girilmez. Bilakis metinden hareketle bağlaşıklık unsurları ele alınır. Bu nedenle şairi tespit edilemeyen bu şiiri pekâlâ bağlaşıklık öğeleri açısından ele alabiliriz. Buna rağmen biz, şiirin hangi şaire ait olduğunu tespit etmeye çalışacağız.

Klasik kaynaklardan hareketle şiirin şairini tespit etmek oldukça güç görünmektedir. Bu durumda önümüzde tek bir yol kalıyor: Şiirde kullanılan üsluptan yola çıkarak şairi tespit etmeye çalışmak. Fakat burada önümüze bazı engeller çıkıyor. Zira şiirin nispet edildiği her üç şairin de ortak birçok özelliği var: Her üç şair Müslüman olup Medine'nin Hazreç kabilesine mensuptur. Ayrıca her üçü de aynı dönemde yaşamışlardır. Dolayısıyla aynı kültürden beslenen ve aynı dönemde yaşayan şairlerin şiirlerinde kullandıkları dil ve üslup birbirine benzeyebilir. Ancak her ne kadar kullandıkları dil ve üslup birbirine yakın olsa da şiirlerinde onları diğer şairlerinden ayıran bazı kişisel üsluplar ya da eşdizimler yer alabilir. Bu açıdan meseleye yaklaştığımızda şiirin Abdullah b. Revâha'ya ait olduğunu iddia edebiliriz. Bu iddiamızı desteklemek için şunları söyleyebiliriz. Birincisi: Çalışmamıza konu olan şiirde şair, şöyle seslenir³²:

أَلَا يَا هَاشِمَ الْأَخْيَارِ صَبْرًا فَكُلُّ فِعَالِكُمْ حَسَنٌ جَمِيلٌ

Ey seçkin Hâşim oğulları! Sabredin! Çünkü bütün amelleriniz iyi ve güzeldir sizin.

Yukarıda yer alan beyitteki üslup, Abdullah b. Revâha'nın aşağıda yer verdiğimiz beytindeki³³ üslubuna çok benzemektedir:[Basît Bahri]

يَا هَاشِمَ الْخَيْرِ إِنَّ اللَّهَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْبَرِيَّةِ فَضْلًا مَا لَهُ غَيْرُ

Ey seçkin Hâşim oğulları! Allah üstün kıldı sizleri bütün insanlara.

(O) Üstünlüğün benzeri yoktur (başkalarında).

İkincisi: Şair şiirde, Mekkeli müşriklerden kinaye olarak "Luey" ismini kullanır.³⁴ Hassân b. Sâbit ve Ka'b b. Mâlik'in şiirlerinde Luey ismini kullandıklarını görürüz.³⁵ Ancak Hassân b. Sâbit'in bir şiirinde yer verilen "Luey" isminin Medine'deki Müslümanlar için mi yoksa Mekkeli müşrikler için mi kullanıldığı pek açık değildir. Hassân, aşağıdaki beytinde Uhut savaşı sonrası Müslümanlarla yaptıkları anlaşmayı bozan Yahudi Nadir oğulları kabilesini ve sonrasında onların yaşadıkları olayı betimler. Hz. Peygamber (sav), Nadir oğulları kabilesinin Müslümanlarla yaptıkları anlaşmaya sadık kalmamaları nedeniyle onların yaşadığı bölgeyi kuşatma altına alır. Kuşatmadan kaçıp ormana saklanmalarını önlemek için Buveyre bölgesindeki hurma ağaçlarının kesilip yakılmasını emreder.³⁶ Hassân b. Sâbit'in konuyla ilgili aşağıdaki beytinde³⁷ "Luey" ismini Medineli Müslümanlar daha doğrusu Muhacirler için kullandığını düşünmekteyiz: [Vâfir Bahri]

وَهَانَ عَلَى سَرَاةِ بَنِي لُؤَيٍّ ... حَرِيقٌ بِالْبُؤَيْرَةِ مُسْتَطِيرٌ

³² Bkz. Şiirin 6.Beyti.

³³ Kassâb, *Dîvânü Abdullah b. Revâha*, 159.

³⁴ Bkz. Şiirin 8.beyti.

³⁵ Her iki şairin divanını baştan sona inceledik.Buna rağmen dikkatimizden kaçmış olabilir.

³⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretu-n Nebevîyye*, 3:144.

³⁷ Hassân b. Sâbit, *Dîvânü Hassân b. Sâbit*, şerh. Abdülemîr Muhenna. 2. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l- İlmiyye, 1994), 118.

*Luey oğulları(Muhacirler)nın ileri gelenlerine kolay oldu
(Yahudilerin) Buveyre mevkiindeki ağaçlarının yakılması.*

Oysaki Abdullah b. Revâha'nın bazı şiirlerinde "Luey" ismi ele aldığımız şiirdeki gibi Mekkeli müşriklerden kinaye olarak kullanılır:³⁸ [Tavîl Bahri]

لَعْمَرِي لَفَدْتُ حَكَّتْ رَحَى الْحَرْبِ بَعْدَمَا أَطَارَتْ لَوِيًّا قَبْلُ شَرْفًا وَمُعْرَبًا
فَعَادَ دَلِيلًا بَعْدَ مَا كَانَ أَغْلَبًا بَيْعَةَ آلِ الْكَاهِنِينَ وَعِزًّا هَا

And olsun ki, savaş değirmeni öncesinde

Luey (Mekkeli Müşrikler)'i sağa sola savurdu.

(Şimdi ise) iki Yahudi kabilesinin geride kalanlarını ve onların şerefini öğüttü,

Galipken oldular zelil.

Üçüncüsü: Hassân b. Sâbit ile Ka'b b. Mâlik'in şiirlerinde kullandığı dil daha ağıdalı ve zordur. Abdullah b. Revâha ise o ikisine nazaran şiirlerinde daha basit ve anlaşılır bir dil kullanılır. Hz. Hamza'nın şahadetine dair nazmedilen ve söz konusu ettiğimiz şiirde dil, basit ve anlaşılır bir tarzda kullanılmıştır. Bunun yanı sıra şiirde Mekkeli müşriklere karşı tehditkâr ve sert bir üslup dikkat çeker. Her ne kadar Hassân b. Sâbit ve Ka'b b. Mâlik şiirlerinde Mekkeli müşriklere karşı sert bir üslup kullansa da Abdullah b. Revâha'nın ki daha serttir.³⁹ Bu nedenlerden ötürü şiirin kesin emin olmamakla birlikte Abdullah b. Revâha'ya ait olduğunu düşünmekteyiz.

2.3 Abdullah b. Revâha ve Edebî Kişiliği

Abdullah b. Revâha (ö. 8/629), Medine'de doğup büyüyen ve Hazreç kabilesine mensup bir şairdir. O gerek Cahiliye döneminde gerekse İslâmî dönemde büyük bir saygınlığa sahipti. Abdullah b. Revâha, Cahiliye döneminde Medine'nin iki rakip kabilesi Evs ile Hazreç arasında vuku bulan ve Buâs adı verilen savaşlara iştirak eder. Bunun yanı sıra o şiirleriyle kabilesi Hazreç'i rakipleri Evs kabilesinin şairlerine karşı savunur. Kaynaklarda onun herhangi bir çocuğunun olmadığı sadece 'Amre isimli bir kız kardeşinin bulunduğu bahsedilir.⁴⁰ Ayrıca onun ikinci akabe biatlarında müslüman olduğu ve İslami yaymak üzere seçilen on iki nakîb (temsilci)den biri olduğu belirtilir.⁴¹ İslâmî benimseyen şair, Hz. Muhammet(sav)'in Medine'ye hicretinden sonra onun en yakınında yer alan ve İslâm'ı hem kılıcıyla hem de şiirleriyle savunan bir şahsiyettir. Ayrıca o, Medine'de okuma yazma bilen ender şahsiyetlerden biriydi. Bu nedenle vahiy katipliği de yapar.⁴² Çok yönlü ve entellektüel bir kişiliğe sahip Abdullah b. Revâha, Mu'te savaşında şehit düşer. Tarihî kaynaklarda onun hayatı, İslâm'ı savunmak için iştirak ettiği savaşlarda gösterdiği çabalar vb. hususlar uzun uzadıya anlatılır. Bu nedenle biz onun edebî şahsiyeti üzerine yoğunlaşacağız.

Muhadram şairlerden biri olan Abdullah b. Revâha'yı Arap dili ve edebiyatı âlimi İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846) Medine'nin en iyi beş şairi arasında sayar. Ayrıca onun Cahiliye döneminde kabilesi

³⁸ Bkz. Kassâb, *Dîvânü Abdullah b. Revâha*, 136.

³⁹ Yahya el-Cubûrî, *Şi'rü'l-Muhadramîn ve Eserü'l-İslâm fih*, (Bağdat:Mektebetü'n-Nahda,1964), 276.

⁴⁰ İbn Hazm el-Endelûsî, *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*, thk. Abdusselâm Muhammet Harun, 5.Baskı, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1982),363, 364.

⁴¹ İbn Hişâm, *es-Sîretu-n Nebevîyye*, 2: 90, 91.

⁴² İbrahim, *Abdullah b. Revâha*, 16.

arasında büyük bir saygınlığa sahip olduğunu belirtir.⁴³ Arap edebiyatına dair en temel eserlerden *Cemheretü Eş'âri'l-Arab* sahibi Ebû Zeyd el-Kureşî ise Abdullah b. Revâha'yı dördüncü tabaka içinde ve şüirleri altınla yazılmayı hak eden şairler arasında zikreder.⁴⁴ Abdullah b. Revâha'nın şüirleri, sözlük, dil, nahiv, belagat, tarih, edebiyat vb. klasik eserlerde dağınık bir şekilde yer almaktaydı ancak bu dağınık şüirler Velid Kassâb tarafından 1982 yılında bir araya getirilip "*Dîvânu Abdullah b. Revâha: Dirâse fî Sîretih ve Şi'rih*" adıyla yayımlanmıştır. Şair, Cahiliye döneminde Evs ve Hazrec arasında vuku bulan savaşlara iştirak eder ve bu nedenle o dönemde nazmettiği şüirlerinde kabilesi Hazrec'i metheden, rakipleri Evs'i ise hicveden kasideler önemli yer tutar. Ayrıca nakîda (atışma) türü kasidelere de rastladığımız Revâha'nın bu dönem şüirlerinde ilk göze çarpan özellik şüirlerinin açık ve anlaşılır bir dille nazmedilmiş olmasıdır. Revâha'nın o döneme ait şüirlerinden sadece Evs kabilesinin şairi Kays b. el-Hatîm (ö. m. 620)'e cevap niteliğindeki kasideleri günümüze ulaşmıştır. Kays b. el-Hatîm, aşağıdaki dizelerde⁴⁵ Evs ile Hazrec kabilesinin şiddetli bir şekilde savaştığı Ficâru'l-Evvel ya da Yevmu'l-Hadîka savaşını konu edinir. Şair bu durumla övünerek şöyle der: [Tavîl Bahri]

كَأَنَّ يَدِي بِالسَّيْفِ مَخْرَاقٌ لَاعِبٍ أَجَالَهُمْ يَوْمَ الْحَدِيقَةِ حَاسِرًا

Savaş günü düşmanlarla zırhım olmadan mücadele ediyorum.

Kılıç tutan elim (kavrak) oyuncunun değneği gibi.

Abdullah b. Revâha ise o savaşta yaralanan ve yaralarının iyileşmesi için kesinlikle su içmemesi nasihat edilen Evs kabilesinin şairi Kays b. el-Hatîm'e şöyle cevap verir:⁴⁶ [Tavîl Bahri]

حَمِيًّا فَمَنْ يَشْرَبُ فَلَسْتُ بِشَارِبٍ رَمَيْنَاكَ أَيَّامَ الْفَجَارِ فَلَمْ تَزَلْ

Savaşta yaraladık seni ki bala hastasın,

Başkaları su içerken sen içemiyorsun.

Şairin görüldüğü gibi Cahiliye dönemine ait günümüze ulaşan şüirlerinde kabilesi Hazrec'i rakipleri olan Evs kabilesinin şairlerinin hicivlerine karşı savunduğu dizeler göze çarpar. Oysa şairin ikinci Akabe biatı'nda İslamı benimsemesiyle birlikte şüirlerinde İslamî temalar görülür. Çünkü artık şüir, İslam'ı kabul eden şairler için "kabilesini savunmak", "nam salmak", "şöhret bulup saygı görmek" vb. amaçlarla nazmedilmiyor, bilakis yalnızca Allah'ı razı etmek ve yeni dini savunma yolunda kullanılması gereken bir maharet haline dönüşüyordu. Bu nedenle Abdullah b. Revâha, o dönemde bir taraftan müşrik şairlere karşı İslam'ı savunurken diğer taraftan Müslümanları cihada teşvik eden şüirler nazmeder. Bu dönemde şairin Hz. Peygamber'i öven ve müşrikleri tehdit eden şüirlerini de sıklıkla rastlarız. Hicretin yedinci yılında kaza umresini yapmak üzere Mekke'ye giden Hz. Peygamber (sav)'in yanında bulunan şair, onun devesinin yularını tutup ilerlerken⁴⁷ şu dizeleri⁴⁸ inşâd eder: [Recez Bahri]

خَلُّوا بَنِي الْكُفَّارِ عَنْ سَبِيلِهِ

خَلُّوا فُكْلُ الْخَيْرِ فِي رَسُولِهِ

⁴³ İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu's-Şu'arâ'*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 89,90. Ayrıca bkz. İbrahim, *Abdullah b. Revâha*, 61.

⁴⁴ Ebu Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü Eş'âri'l-Arab*, 498.

⁴⁵ Kassâb, *Dîvânu Abdullah b. Revâha*, 67.

⁴⁶ Kassâb, *Dîvânu Abdullah b. Revâha*, 60.

⁴⁷ el-Cumahî, *Tabakâtu's-Şu'arâ'*, 59.

⁴⁸ Kassâb, *Dîvânu Abdullah b. Revâha*, 144, 145

قَدْ أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ فِي تَنْزِيلِهِ
فِي صُحُفٍ تُتْلَى عَلَى رَسُولِهِ
بِأَنَّ خَيْرَ الْقَتْلِ فِي سَبِيلِهِ
يَا رَبُّ إِنِّي مُؤْمِنٌ بِقِيلِهِ

Çekilin, ey kâfirler! Peygamberin yolundan,

Çekilin! Zira her hayır ve iyilik ondadır.

Rahman indirdi vahyini,

Okunur sayfalarda Rasûlüne:

En hayırlı ölümün, onun yolunda olduğu.

Ya Rab! Onun her dediğine inandım.

Şair Mu'te seferine⁴⁹ çıkmadan önce Hz. Muhammed (sav) ile vedalaşır. Sonrasında ise şair, üç bine yakın sahâbîsini savaşa gönderen bu nedenle Medine'de tek başına kalan Hz. Muhammet'e Allah'ın meleklerle desteklemesi duasında bulunur ve şöyle der⁵⁰: [Kâmil Bahri]

فِي النَّخْلِ خَيْرٌ مُّشَيِّعٍ وَخَلِيلٍ خَلَفَ السَّلَامُ⁵¹ عَلَى امْرِئٍ وَدَعَّعْتُهُ

Allah, (bizim yerimize melekleri) halef kalsın hürmalıkta vedalaştığım kişiye

Ki o, uğurlayanların ve dostun en hayırlısıdır.

Abdullah b. Revâha, aşağıdaki dizelerinde ise Mûte savaşı sırasında şehit düşen Ca'fer b. Ebû Tâlib'ten sancağı dolayısıyla ordu kumandanlığını teslim almak üzere attan inişi sırasında yaşadığı tereddütü dile getirir. Şair, iç dünyasında yaşadıklarını kendini muhatap alarak şöyle ifade eder:⁵² [Recez]

أَقْسَمْتُ يَا نَفْسُ لَتَنْزِلَنَّ طَائِعَةٌ أَوْ لَا لَتُكْرَهِنَّ

إِنْ أَجْلَبَ النَّاسُ وَشَدُّوا الرَّئَةَ مَا لِي أَرَاكَ تَكْرَهِينَ الْجَنَّةَ

Ey Nefis! Yemin ettim mutlaka ineceksin

İstesen de istemesen de.

İnsanlar bağırıp feryadı figan ettiğinde

Ne oluyor ki seni cennetten boşlanmaz görüyorum.

Abdullah b. Revâha'nın Cahiliye döneminde nazmettiği şiirleri ile İslamî dönemdeki şiirlerinde tek ortak nokta şiirin şeklidir. Şair her iki dönemde de vezin ve kafiye esasına dayalı klasik Arap şiir formunu muhafaza eder. Şair, Cahiliye döneminde nakîda (atışma) türü şiirlere ağırlık verdiği için o dönemdeki şiirlerinde "hiciv" teması daha baskın bir unsurdur. İslami dönem şiirlerinde ise "Hz. Peygamber sevgisi", "mersiye", "İslam inancını savunma", "hiciv", "cihadı teşvik" vb. temalar daha ağırlık kazanır. Arapların

⁴⁹ Mu'te savaşının çıkış nedeni şudur: Hz. Peygamber, hicretin sekizinci yılında Bizans'a bağlı Busrâ valisine Hâris b. Umeyr aracılığıyla İslam'a davet mektup gönderir. Ancak Hâris, yolda şehit edilir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, yaklaşık üç bin Müslümanı Bizanslılarla savaşmak üzere gönderir.

⁵⁰ Kassâb, *Dîvânı Abdullab b. Revâha*, 148.

⁵¹ Şiirde es-Selâm, Cenab-ı Allah'ın doksan dokuz isminden biridir.

⁵² Kassâb, *Dîvânı Abdullab b. Revâha*, 153.

610 yılında İslam dini dolayısıyla Kur'an-ı Kerim ile müşerref olmaları onların insan, toplum ve Allah'a dair tasavvurlarında kökten bir değişim meydana getirir. Bu değişimden şiir de nasibini alır. Toplumun bir nevi aynası niteliğindeki şiirde değişimlerin yaşanması olağandı. Bu değişim daha çok şiirde işlenen konularla ilgiliydi. Bu nedenle Abdullah b. Revâha'nın Müslüman olduktan sonra nazmettiği şiirlerde Kur'an-ı Kerim'in etkisi bariz bir şekilde görülür. Kur'an lafızları onun şiirlerindeki sözcük dağarcığını o kadar etkilemiştir ki onun sadece aşağıdaki beyitlerine göz atmak bile bu etkinin boyutlarını bize gösterir. Onun aşağıdaki dizelerindeki bazı sözcüklerin Kur'an-ı Kerim'de de yer aldığı görülür : “ وَعَدَ اللَّهُ ” Allah'ın va'di” (Nisâ 4/122), “ مَثْوَى الْكَافِرِينَ ” kâfirlerin konaklayacağı yer” (Ankebût 29/68), “ الْعَرْشِ ” (el-'Arâf 7/54), “ رَبِّ الْعَالَمِينَ ” âlemlerin rabbi” (Fâtîha 1/2), “ ملائكة مقرّبين ” mukarrebîn melekler” (Nisâ 4/172) vb.

[Vâfir Bahri] شَهِدْتُ بِأَنَّ وَعَدَ اللَّهُ حَقٌّ وَأَنَّ النَّارَ مَثْوَى الْكَافِرِينَ

وَأَنَّ الْعَرْشَ فَوْقَ الْمَاءِ طَافٍ وَفَوْقَ الْعَرْشِ رَبُّ الْعَالَمِينَ

وَتَحْمِلُهُ مَلَائِكَةٌ كِرَامٌ مَلَائِكَةُ الْإِلَهِ مُقَرَّبِينَ

Şahitlik ederim ki Allah'ın va'di haktır,

Cebennem kâfirlerin konaklayacağı yerdir.

Arş su üstünde yüzmekte

Arşın üstünde âlemlerin rabbi.

Taşır arşı değerli melekler,

Tanrının mukarrebîn melekleri.

Abdullah b. Revâha'nın bağlaşıklık öğelerini tespit edeceğimiz Hz. Hamza'nın şahadetine ilişkin nazmettiği şiirinde de Kur'an-ı Kerim'in etkisi açık bir şekilde görülebilir. Şiirdeki bağlaşıklık öğelerini ele almadan önce metin dilbilim ve bağlaşıklık hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

3. Metin Dilbilim ve Bağlaşıklık

Zellig Harris (ö.1992)'in *Discourse Analysis* (Söylem Çözümlemesi) adlı eserinde metnin en büyük dil birimi kabul edilmesi gerektiğini söylemesi ve başka dilbilimcilerin katkısıyla dilbilim çalışmaları seyrini değiştirir.⁵³ Dilbilim, cümleyi esas alan çalışmalardan ziyade cümle ötesine yönelir ve metni bir bütün olarak ele alan teoriler üretir. Metinlerin oluşturulması, açıklanması ve yorumlanmasına dair metin dilbilim adıyla sistemleştirilen bu çalışmalar son yıllarda, Beaugrande ve Dressler'in *Introduction to Text Linguistics*⁵⁴ ile Halliday ve Hasan'ın *Cohesion in English*⁵⁵ adlı eserleriyle birlikte ivme kazanır.

Metin dilbilim, metni, yapı, işlev ve anlam itibarıyla bir bütün olarak ele almakta ve bir metnin metin sayılması için çeşitli ölçütler ileri sürmektedir.⁵⁶ Bu ölçütlerden bağlaşıklık (Cohesion/الاتساق) ve bağdaşıklık (coherence/الانسجام) büyük bir önemi haizdir. Bağlaşıklık, metnin küçük ölçekli yapısı olup metnin büyük ölçekli yapısına ulaşmada bir anahtar mesâbesindedir. Metin dilbilim'e göre herhangi bir

⁵³ Torusdağ - Aydın, *Metindilbilim*, 31, 32.

⁵⁴ R. Alain de Beaugrande - W. Ulrich Dressler, *Introduction to text Linguistics*, (London: Longman Linguistics Library, 1981).

⁵⁵ M.A.K Halliday - Ruqaiya Hasan, *Cohesion in English*, (London: Longman Group Limited, 1976).

⁵⁶ Metinsellik ölçütleri şunlardır: Amaç, bilgisellik, metinlerarasılık vb. Daha geniş bilgi için bkz. Torusdağ - Aydın, *Metindilbilim*, 16.

metnin yüzey yapısında görülen bağlaşıklık, çeşitli dilbilimsel araç ve sözcüksel ilişkiyle sağlanır.⁵⁷ Herhangi bir metinde bağlaşıklığı sağlayan öğeler şunlardır:⁵⁸ Gönderim (الإحالة/Reference), değiştirim (الاستبدال/substitution), eksilteli yapı (الحذف/ellipse), bağlama öğeleri (أدوات الربط/ conjunction) ve sözcüksel bağlaşıklık (الاتساق المعجمي/ lexical cohesion).⁵⁹ Bu araçlardan gönderim, değiştirim, eksilteli yapı ve bağlama öğeleri dilbilgisine dair iken sözcüksel bağlaşıklık anlama dairdir. Metnin derin yapısı yani bağdaşıklık, metnin tümünü anlamsal olarak değerlendirmektir.⁶⁰ Ancak biz bu çalışmamızda metinsellik ölçütlerinden sadece bağlaşıklığı ele alıp şiirde yer alan bağlaşıklık öğelerini tespit etmeye çalışacağız. Makalenin hacmini artıracığından dolayı şiiri bağdaşıklık açısından ele almayacağız.

4. Şiirde Bağlaşıklık Öğeleri

4.1 Gönderim

Bağlaşıklık öğelerinden gönderim, bir metinde sözcükler ve cümleler arasında hatta metni oluşturan paragraflar arasındaki bağlantıyı sağlayan dilbilgisel araçlardır. Gönderim araçları şunlardır: Zamirler, işaret isimleri, ismi mevsüller ve karşılaştırma edatları. Herhangi bir metinde gönderim aracı olarak zamirler önemli bir işleve sahiptir.⁶¹ Göndergenin metin içinde yer alıp almamasına göre gönderim ikili bir tasnife tabi tutulur: Metin dışı gönderim (إحالة إلى خارج النص) ve metin içi gönderim (إحالة إلى داخل النص). Metin dışı gönderimde, metinde gönderim aracı yer alırken göndergesi (المحيل إليه) yer almaz. Ancak metnin genel bağlamından veya başka verilerden anlaşılır Metin içi gönderimde ise hem gönderim aracı hem de göndergesi metin içinde yer alır. *وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ* (Bakara 2/116) ayetini ele alalım. Ayette dört cümle yer alır:

- 1a. **Allah**, çocuk edindi, dediler.
- 1b. Hâşâ, **O** bundan münezzehdir.
- 1c. Doğrusu, göklerde ve yerde ne varsa **Onundur**.
- 1d. Hepsi **Ona** boyun eğmiştir.

Ayette 1a. cümlesindeki *قَالُوا* (dediler) fiilinde yer alan muttasıl *vâv* (onlar) zamirinin göndergesi metin içinde yer almamaktadır. Dolayısıyla cümlede metin dışı bir gönderim söz konusudur ki bu nedenle müfessirler zamirin mercü konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.⁶² Oysa ki ayetin 1b., 1c. ve 1d. cümlelerindeki (o) zamirleri, 1a. cümlesindeki “Allah” lafzına gönderimde bulunmaktadır. Gönderim aracı zamir ve göndergesi (Allah) aynı metinde yer aldığı için bu tür gönderime, metin içi gönderim denir. Dolayısıyla gönderim aracı zamirler ile ayette bağlaşıklık sağlanmıştır. Herhangi bir metnin bağlaşıklık olup

⁵⁷ Halliday -Hasan, *Cohesion in English*, 4-6; Torusdağ - Aydın, *Metindilbilim*, 69,70.

⁵⁸ Bağlaşıklık öğelerinin sınıflandırılması hususunda farklı görüşler vardır. Biz çalışmamızda bağlaşıklık öğelerini sınıflandırırken Halliday ve Hasan'ın “Cohesion in English” adlı eserini esas aldık. Bkz. Halliday -Hasan, *Cohesion in English*, 6.

⁵⁹ Halliday -Hasan, *Cohesion in English*, 6; Hattâbî, *Lisâniyyâtü'n-Nass*, 16-25; Pelin Seçkin vd. “Bağdaşıklık Ve Tutarlılık Bakımından Lise Ve Üniversite Öğrencilerinin Yazılı Anlatım Becerileri”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 3/1 (2014): 340-353.

⁶⁰ Metnin büyük ölçekli yapısı yani bağdaşıklık hakkında daha geniş bilgi için bkz. Torusdağ - Aydın, *Metindilbilim*, 189-194.

⁶¹ Zamirlerin herhangi bir metinde üstlendiği işlevler için bkz. Eyup Akşit, “Kur'an-I Kerim'in Bazı Ayetlerinde Zamir Gelmesi Gereken Yerde İsmi Getirilmesi Ve Bunun Nedenleri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 48 (Aralık 2018): 43-76

⁶² İsmail Aydın, *Kuran Müphemleri Olarak Zamirler*, (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012), 94.

olmadığını öncelikle zamirlerden başlayarak kontrol etmek gerekmektedir. Buradan hareketle Hz. Hamza'nın şehadetine dair nazmedilmiş şüirdeki zamirleri tespit etmeye geçebiliriz.

Şiirin 1.beytinde (بَكَتْ عَيْنِي وَحُقَّ لَهَا بُكَاءًا وَمَا يُعْنِي الْبُكَاءُ وَلَا الْعَوِيلُ) şair, عَيْنِي (gözüm) isim tamlamasında yer alan ي (benim) iyelik zamiriyle bizzat kendisine gönderimde bulunmuştur. لَهَا (onun) ile بُكَاءًا (onun ağlaması) söz öbeklerinde ise هَا (onun) zamirinin göndergesi ise bir önceki cümlede yer alan عَيْنٌ (göz) kelimesidir. 2.beyitte (عَلَى أَسَدِ الْإِلَهِ عَدَاةٌ قَالُوا أَحْمَرُهُ دَأَكُمُ الرَّجُلُ الْقَتِيلُ) ise قالوا (dediler) fiilinde yer alan و (onlar) zamirinin göndergesi metin içinde geçmemektedir. Bu nedenle burada metin dışı bir gönderim söz konusudur. Ancak biz şiirin genel bağlamından hareketle bu zamirin göndergesinin Hz. Hamza'nın şehadetine bizzat tanıklık eden Müslümanlar olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira beytin ikinci şatırında (أَحْمَرُهُ دَأَكُمُ الرَّجُلُ الْقَتِيلُ) “Maktul adam Hamza mıdır?” sorusunu bunlar yöneltmişlerdir. Bu soru hakiki bir soru değil, mecâzî bir sorudur. Çünkü bu soruyu yöneltenlerin maksadı, Hz. Hamza'nın şehit edilip edilmediğini öğrenmek, değildir. Bilakis onlar Hz. Hamza'nın şehadetinden dolayı yaşadıkları şaşkınlığı ve hüznü ifade etmektedirler. Dolayısıyla onlar Hz. Hamza'nın şehit edilmesini bizzat tanıklık eden Müslümanlardır. دَأَكُمُ ismi işaretinin göndergesi ise Hz. Hamza'nın şehadetten sonra yerdeki bedenidir. 3.beyitte (أَصِيبُ الْمُسْلِمُونَ بِهٖ جَمِيعًا هُنَاكَ وَقَدْ أَصِيبَ بِهٖ الرَّسُولُ) her iki gaib ة (onunla) zamirinin göndergesi yine Hz. Hamza'dır. هُنَاكَ (Orada) işaret zamirinin ise göndergesi metin içinde yer almamaktadır. Yani metin dışı bir gönderim söz konusudur. “Orada” işaret zamiri sadece aynı anda ve aynı yerde bulunan kişiler için bir anlam ifade eder. Kanaatimizce “orada” işaret zamirinin göndergesi Hz.Hamza'nın şehit edildiği yer yani Uhut'tur. Görüldüğü gibi şiirin ilk üç beytinde şair, Hz. Hamza'nın şehadeti nedeniyle yaşadığı hüznü ifade etmektedir. Bu nedenle bu üç beyit şiirin nedb bölümüdür. 4. ve 5. beyitler ise şiirin te'bin bölümüdür. Şair nedb bölümünden te'bin bölümüne zamirler aracılığıyla geçiş yapmaktadır. Zira şair nedb bölümünde ağırlıklı olarak “o” zamirine yer verirken Hz. Hamza'yı övdüğü 4. ve 5. beyitlerde ise ağırlıklı olarak “sen” zamirini kullanır.

4. beyitte (أَبَا يَعْلى لَكَ الْأَرْكَانُ هُدَّتْ وَأَنْتَ الْمَاجِدُ الْبِرُّ الْوَصُولُ) ise (senin için) ile أَنْتَ (sen) zamirinin göndergesi Hz. Hamza'dır. Görüldüğü üzere şair, daha önceki dizelerde Hz. Hamza'dan üçüncü şahıs zamirleriyle bahsederken bu beyitte doğrudan ona hitapta bulunmaktadır ki buna iltifat sanatı denir. Şair, gaib zamirinden muhatap zamirine geçiş yaparak öncelikle metnin monotonluğunu kırdığı gibi okurun dikkatini de celb eder. 5. Beyitte (عَلَيْكَ سَلَامٌ رَبِّكَ فِي جَنَّانٍ مُخَالِطُهَا نَعِيمٌ لَا يَزُولُ) ise عَلَيْكَ ile رَبِّكَ söz öbeklerinde şair كَ hitap zamiriyle yine Hz. Hamza'ya; مُخَالِطُهَا söz öbeğindeki هَا ile cennete; لَا يَزُولُ söz öbeğindeki gizli zamir هو (o) ile nimet kelimesine gönderimde bulunur. Şair, 6. ve 7. beyitlerde ise Hz. Hamza'nın aile efradına sabır ve ta'ziyede bulunur.

6. Beyitte (أَلَا يَا هَاشِمَ الْأَخْيَارِ صَبْرًا فَكُلُّ فِعَالِكُمْ حَسَنٌ جَمِيلٌ) şair sadece فِعَالِكُمْ (amelleriniz) isim tamlamasındaki zamirle gönderimde bulunur. كُمْ (Sizlerin) zamirinin göndergesi beytin başında yer alan ve şairin sabır dilediği Haşim oğullarıdır. Onlar Hz. Peygamber ve amcası Hz. Hamza'nın sülalesi yani aile efradıdır. 7. Beyitte (رَسُولُ اللَّهِ مَصْطَبٌ كَرِيمٌ بِأَمْرِ اللَّهِ يَنْطِقُ إِذْ يَقُولُ) ise şair ikinci şatırda yer alan يَنْطِقُ ve يَقُولُ fiillerindeki gizli (o) zamiri ile رَسُولُ اللَّهِ (Allah'ın Rasulü) yani Hz.Peygamber (sav)'e gönderimde bulunmaktadır. Şair, şiirini Hz. Hamza'yı şehit eden Mekke müşriklerini tehdit ile sürdürür. Dolayısıyla şiirin 8.-16. beyitleri arasını “tehdit bölümü” olarak isimlendirebiliriz. Bu bölümde zamirlerin göndergesi çoğunlukla Mekkeli müşriklerdir.

8. Beyitte (أَلَا مَنْ مُبْلَغٌ عَنِّي لَوْيَاً فَبَعْدَ الْيَوْمِ دَائِلَةٌ تَدُولُ) şair عَنِّي (benden) söz öbeğinde yer alan zamirle bizzat kendisine gönderimde bulunmaktadır. Ayrıca beytin sonundaki تَدُولُ (döner gelir) fiilindeki gizli zamir هي ile دَائِلَةٌ (savaş) kelimesine gönderimde bulunur. 9. Beyitte (وَقَبْلَ الْيَوْمِ مَا عَرَفُوا وَدَافُوا وَقَائِعَنَا بِهَا يُسْفَى) şair عَنِّي (benden) söz öbeğinde yer alan zamirle bizzat kendisine gönderimde bulunmaktadır. Ayrıca beytin sonundaki تَدُولُ (döner gelir) fiilindeki gizli zamir هي ile دَائِلَةٌ (savaş) kelimesine gönderimde bulunur.

لُؤِيًّا (Luey) yani (عَرَفُوا وَذَاقُوا) fiillerinde onlar zamirlerinin göndergesi ise bir önceki beyitte geçen (بِزِمِ) (bizim) zamiri, 3. beyitteki Müslümanlara gönderimde bulunur. (بِزِمِ) (bizim) darbelerimiz) isim tamlamasındaki (بِزِمِ) (bizim) darbelerimiz) isim tamlamasıdır. 10. Beyitte (نَسِيْتُمْ ضَرْبَنَا بِقَلِيْبٍ بَدْرٍ عَدَاةً أَتَاكُمْ الْمَوْتُ الْعَجِيْلُ) ise şair (كُمُ) ve (نُمُ) zamirleri ile 8.beyitte sözü edilen Mekkeli müşrikleri kasteder. (بِزِمِ) (bizim şamarımız) isim tamlamasındaki (بِزِمِ) (bizim) zamirinin göndergesi ise 3.beyitteki Müslümanlar sözcüğüdür. 11.beyitte (عَدَاةً تَجُولُ وَعُتْبَةُ وَابْنُهُ خَرَّآ جَمِيْعًا وَشَيْبَةُ عَضَّةً) yer alan (هُوَ) (onun) zamirinin göndergesi Ebu Cehildir. (تَجُولُ) fiilindeki (هُوَ) (o) gizli zamirinin göndergesi ise (حَائِمَةٌ) sözcüğüdür. 12. beyitte (وَمُنْرُكُنَا أُمِيَّةٌ مُجْلِعِبًا وَفِي حَيْرُومِهِ لَدُنْ نَبِيْلٍ) ise şair (كُمُ) (sizin) zamirinin göndergesi Utbe; (عَضَّةً) fiilindeki (هُوَ) (onu) zamirinin ise Şeybe'dir. 13.beyitte (بِزِمِ) (bizim) zamirinin göndergesi Müslümanlar; (حَيْرُومِهِ) terkibinde yer alan onun zamirinin göndergesi ise Umeyye'dir. 14.beyitte (وَهَامُ بَنِي رَبِيْعَةَ سَأَلُوْهَا فَفِي أَسْيَافِنَا مِنْهَا قُلُوْلٌ) şair (هَامُ بَنِي رَبِيْعَةَ) (Rebi'a oğullarının cesetleri)ne gönderimde bulunur. (بِزِمِ) (bizim) zamirinin göndergesi ise Müslümanlardır. 15. Beyitte (أَلَا يَا هِنْدُ فَبِكِي لَا تَمْلِي فَأَنْتِ الْوَالِيَةُ الْعَبْرَى الْهِنُوْلُ) ise şair, (لَا تَمْلِي) (bıkma), (اَبِكِي) (ağla) fiillerinde yer alan (يَا) muttasıl zamiri ile ikinci şatırdaki (أَنْتِ) (sen) munfasıl zamiriyle seslendiği Hind'e gönderimde bulunur. 16. Beyitte ise (أَلَا يَا هِنْدُ لَا تُبْدِي شِمَاتًا بِحَمْرَةَ إِنَّ عِرْكَكُمْ ذَلِيْلٌ) şair (لَا تُبْدِي) (sevinme) fiilinde (يَا) muttasıl zamiri ile Hind'e; (عِرْكُمْ) (sizin şerefiniz) isim tamlamasındaki (كُمُ) (sizlerin) zamiriyle de Mekkeli müşriklere gönderimde bulunur.

Görüldüğü üzere şair şiirini zamirler aracılığıyla deyim yerindeyse ilmek ilmek dokumuştur. Bu durum şiirde bağlaşıklık sağladığı gibi bize şiirin büyük ölçekli yani derin yapısıyla ilgili de bir fikir vermektedir. Zira şair metninde zamirlerle en çok Hz. Hamza, Müslümanlar ve Mekkeli müşriklere gönderimde bulunmuştur. Bu ise bize metnin odak kişilerinin kim olduklarına dair bir telmihte bulunmaktadır. Zira şiirin konusu Hz. Hamza ve onun şehadetidir. Onun şehadeti nedeniyle derin bir üzüntü yaşayan Müslümanlar; sevinenler ise Mekkeli müşrikler ve Hind'dir. Metnin bağlaşıklığını dolayısıyla onu bir bütün haline getiren sadece zamirler değildir. Bağlaşıklık unsurlarından bir diğeri ise "eksiltili yapı"dır.

4.2 Eksiltili Yapı

Bir metinde bağlaşıklık temin eden unsurlarından biri olan eksilti, Halliday ve Hasan tarafından şöyle tanımlanır: "Metinde söylenmemesine rağmen anlaşılabilir şey."⁶³ Her türlü metinde az veya çok yer verilen eksiltili yapı, cümleden bazı öğelerin ya da metinden bazı cümlelerin düşürülmesiyle oluşur. Eksilti yoluyla metinde kelime yoğunluğu azalır ve metin örtük bir biçime bürünür. Dolayısıyla metin oluşturucu eksilti yoluyla duygu ve düşüncelerini okura veciz bir şekilde ifade etme imkanı bulur. Metin oluşturucu, metninde her şeyi ifade edemeyebilir yani çeşitli gayelerle metinde eksiltili yapılara yer verebilir. Örneğin; metin oluşturucu metinde gereksiz tekrarlara düşmemek için eksiltili yapıları tercih edebilir. Bunun yanı sıra metin oluşturucu eksiltili yapılar vasıtasıyla okuru metnine dahil etmeyi ve onu da aktif hale getirmeyi hedefleyebilir. Okur metindeki eksiltili yapıları bağlamdan ya da sahip olduğu bilgiler vasıtasıyla anlayabilir. Ve bu yolla o metindeki boşlukları doldurur. Eğer metindeki eksiltili ifadeler okur tarafından anlaşılmazsa bu durum metnin bağlaşıklığına gölge düşürür. Bu nedenle metin oluşturucunun metninde okurun anlayacağı türde eksiltilere yer vermesi beklenir. Bunun yanı sıra okurun da metni açıklama, anlama ve yorumlama süreçlerinde metne dair bir ön bilgiye ya da dünya bilgisine sahip olması gerekir.

⁶³ Halliday -Hasan, *Cohesion in English*, 141.

Eksiltili ifadeler özellikle atasözleri, deyimler, öyküler ve şiirlerde görülür. Günlük konuşmalarda da görülen eksiltili ifadeler, konuşmacının merakını kısa ve öz bir şekilde anlatmasına imkân sağlar. Bazı durumlarda sözü söyleyen ya da metin oluşturucu ile muhatap ya da okur arasında iletişimin gerçekleştiği sırada hazfedilen şeyin ne olduğuna dair bir anlaşma vardır. Ancak burada diğer önemli bir husus sözün muhatabının konuşanın eksik bıraktığı hususları anlayacak kapasiteye sahip olmasıdır. Bu bağlamda Anadolu'da halk arasında söylenen şu söz ilginçtir: "Sözün tamamı deliye söylenir." Eksiltili yapıları Halliday ve Hasan, üç kategoride ele alır: İsim, fiil ve cümle eksiltisi.⁶⁴ Arap dilinde de eksilti yani hazf sıklıkla rastlanan bir olgudur.

Arap dilinde hazf olgusunu dil, nahiv ve belagat alimleri çok geniş bir perspektifle ele alır ve hazf için bazı şartlar ileri sürerler.⁶⁵ Harf, hareke, sözcük ve cümle hazfının ele alındığı bu meselede konumuzu ilgilendiren yani metinlerde bağlaşıklığı temin eden sözcük ve cümle hazfidir. Çünkü hareke ve harf hazfı, çoğunlukla sarf kısmen de nahiv ilminin konusudur. Oysa kelime ve cümle hazfı, nahiv ve belagat ilminin ilgi alanında olup anlama ilişkindir. Arap dilinde genellikle fiil, mefulun bih, mübteda, haber, şart üslubunda şart veya cevap cümlesi, yemin üslubunda yemin cümlesi veya cevap cümlesi vb. öğeler hazfedilebilir. Arap dilinde hazf, çok sık görülen bir dil olgusudur.⁶⁶ Ancak nahiv ve belagat âlimleri hazf edilen kelime veya cümlenin anlaşılması için mutlaka bir karine (delil) bulunması gerektiğini belirtirler.⁶⁷

İbn Cinnî (ö. 392/1002), hazf olgusu konusunda şunları söyler: "*Araplar cümle, müfred, harf ve harekeyi hazf etmişlerdir. Ancak hazfı, ona dair bir delil varsa yapmışlardır. Aksi takdirde bu, bir tür gaybi bilmekle mükellef tutmaktır.*" İbn Cinnî'nin sözünden anlaşılacağı üzere Arap dilinde hazf ancak ona dair bir karine yani delil varsa yapılabilir. Herhangi bir delil yoksa hazf yapıldığı sözü dinleyen veya bir metni okuyan kişi sözü veya metni anlamayacaktır. Bu nedenle söz ya da metinde hazfedilene dair bir delil bulunmak zorundadır.⁶⁸ Aksi takdirde iletişim gerçekleşmez. Çünkü bu durumda söz, Zerkeşî'nin belirttiği gibi bir tür bilmeceye dönüşür.⁶⁹ İbn Cinnî'nin söz konusu ettiği delil ya da deliller nelerdir? Bazı kaynaklarda deliller farklı şekillerde tasnif edilir. Görebildiğimiz kadarıyla en mantıklı tasnif Zerkeşî'nin tasnifidir.⁷⁰ O hazfedilene dair karineleri ikiye ayırır: Misâli/lafzî ve hâlî. Misâli karine daha çok kelimenin irabından yola çıkarak yani sahip olunan dilbilgisi aracılığıyla anlaşılabilir. Hâlî karine ise dil dışı bağlama ilişkindir. Bu karine metinden ziyade söylem sırasında hazfedilen şeylere ilişkindir. *Muhatabın konuşmacıya yakınlık derecesi ve ilişki seviyesi, muhatabın önyargıları, konuşmacının inandırıcılığı gibi tüm dil dışı iletişimsel unsurlar hal karinesi kapsamında değerlendirilebilir.*⁷¹ Örneğin أهلا وسهلا (Hoş geldiniz) cümlesinde fiil hazfedilmiştir. Fiilin hazfına dair karine misâli yani kelimenin irabından anlaşılır. Zira cümlede أهلا ile سهلا kelimeleri mansub olarak gelmiştir. Arap dilcilere göre bu iki kelimeyi nasb eden bir âmil bulunmalıdır. Hazfedilen

⁶⁴ Halliday -Hasan, *Cohesion in English*, 146.

⁶⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccar, (Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ty.) 2: 360; İbn Hişâm Abdullah b. Yusuf b. Ahmed el-Ensârî, Muğni'l-*Lebîb 'an Kutubi'l-Eârîb*, thk. Abdullatif Muhammed el-Hatîb (Kuveyt: et-Turâsu'l-Arabî, 2000), 6: 317, 318.

⁶⁶ Yahyâ b. Hamza el-'Alevî, *et-Tirazü'l-mütezzammin li-esrâri'l-Belâga ve Ulûmi Hakâiki'l'l'câz*, (Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Hidiviyye, 1914), 2: 98-101.

⁶⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2: 360, 361; Ebû Abdullah Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burbân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, 3.Baskı (Kahire, Mektebetü Dâru't-Turâs, 1984) 3: 110-112; Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Belirtilmemiş (Riyad: Merkezu'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2005), 5: 1607-1611.

⁶⁸ Yahyâ b. Hamza el-'Alevî, *et-Tirazü'l-mütezzammin*, 2: 92

⁶⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burbân fî Ulûmi'l-Kur'an*, 3: 111.

⁷⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burbân fî Ulûmi'l-Kur'an*, 3: 111, 112, 113.

⁷¹ Kutbettin Ekinci, *Kur'an'da Hazf*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 19.

âmil ise *وجدت أهلا وسلكت سهلا* filleridir. Bu iki fiil hafzedilmeden önceki cümle şöyleydi: *وجدت أهلا وسلكت سهلا*. Görüldüğü üzere söz veya metinde hafz, iletişimi engellemeyecek bir tarzda bazı ifadelerin düşürülmesi demektir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ele aldığımız şiirde yer alan eksilteli yapılar şunlardır:

4. Beyitte *أبا يعلى* (Ey Ebu Ya'la) nidâ üslubunda hem nida harfi hem de *أنادي* (çağırıyorum) fiili hafzedilmiştir.⁷² 6. Beyitte *ألا يا هاشم* (Ey Hâşim oğulları) nidâ üslubunda *بني* (oğulları) kelimesi ile *أنادي* (çağırıyorum) fiili hafzedilmiştir. Ayrıca aynı beyitte *اصبروا* (sabredin) emir fiili hafzedilmiştir. Zira *صبراً* kelimesi mefulü mutlak olup bu nedenle mansub gelmiştir. 7. beyitte *إذ يقول* (söylediğinde) cümlesinde mefulün bih yani söylediği şey hafzedilmiştir. Burada anladığımız kadarıyla şairin (Allah Rasûlü sabırlı ve metanetlidir, O konuştuğunda, sözü Allah'ın emriyle söyler) dizelerini⁷³ şiirinde yer vermesinin sebebi şudur: Uhut savaşında Müslümanların çok şehit vermesi onları çok üzer. Şehitlere hüzün ve ağıt konusunda bazı Müslümanlar aşırıya kaçarlardı. Bunun üzerine Hz. Peygamber Müslümanlara itidal çağrısı yapar ve onlara sabır tavsiyesinde bulunur.⁷⁴ Dolayısıyla dizede hafzedilen şey Hz. Peygamber'in Müslümanlara sabır telkinidir. 9. Beyitte *ما عرفوا* (unuttular) cümlesinde meful bih hafzedilmiştir.⁷⁵ Hafzedilen meful bihin ne olduğuna dair delil ise beytin ikinci şatırında yer alan *وقائعنا* (darbelerimizi) söz öbeğidir. 10. Beyitte *ضربنا* (şamarımızı) söz öbeğinde meful bih hafzedilmiştir. Şöyle ki cümlede *ضرب* fiili, masdar haline dönüştürülmüş, failine tamlama yapılmış ve meful bih hafzedilmiştir. Hafzedilen meful bih ise *أن ضربناكم* (sizlere) zamiridir. Yani cümlenin takdiri şöyledir: *أن ضربناكم*.

15 ve 16. Beyitte *ألا يا هند* nida cümlesinde *أنادي* (çağırıyorum) fiili hafzedilmiştir. Görüldüğü gibi şiirde eksilteli yapı zamirlere göre daha az yer alır. Ancak unutmamalı ki bu bir kusur değildir. Zira herhangi bir metinde bağlaşıklık sadece eksilteli yapılarla sağlanmaz. Bağlama edatları da metnin bağlaşıklığını sağlayan önemli öğelerdendir.

4.3 Bağlama Edatları

Bağlama edatları (*أدوات الربط* / conjunction) bir metnin paragrafları, cümleleri ve hatta cümleleri oluşturan sözcükler arasında irtibat sağlayan araçlardır. Bir örnekle açıklamak gerekirse:

يحبُّ زيدٌ قيادةَ السَّيَّارةِ والمطرُ مُتساقطٌ (Yağmur yağarken Zeyd araba sürmeyi seviyor.) cümlesinde aslında iki cümle yer almaktadır: *يحبُّ زيدٌ قيادةَ السَّيَّارةِ* (Zeyd araba sürmeyi seviyor) ve *المطرُ مُتساقطٌ* (Yağmur yağıyor). İki cümle “hal vav”ı ile birbirine bağlanmış dolayısıyla tek bir cümle haline getirilmiştir. Eğer iki cümle arasında “hal vav”ı bulunmasaydı ikisi arasında herhangi bir anlamsal irtibat kurulamayacaktı. Yani şu şekilde birbirinden kopuk iki cümle olacaktı: 1-Zeyd araba sürmeyi seviyor. 2-Yağmur yağıyor. Aralarında herhangi bir anlamsal ilişki bulunmayan bu iki cümle arasına “hal vav”ı getirildiğinde ise iki cümle arasında bir bağ kurulmakta ve tek cümleye dönüşmektedir: “Yağmur yağarken Zeyd araba sürmeyi seviyor.” Örnekte görüldüğü üzere herhangi bir metnin bağlaşıklık bir metin olmasında bağlama araç veya edatları çok önemli bir rol üstlenirler. Metin içindeki olayları ve durumları anlamsal açıdan birbirine bağlayan bu araçları Halliday ve Hasan dördü bir tasnife tabi tutarlar: Ekleyici (*الربط الإضافي*)

⁷² Bazı Arap dilciler özellikle Endülüslü İbn Mada nidâ üslubunda hafzin bulunmadığını iddia eder. Ona göre nida harfinden önce bir fiil takdir edilirse cümle inşâî cümle değil, haberi cümle olur. Bkz. İbn Madâ, *er-Red 'ala'n-nubât*, thk. Şevki Dayf, (Kahire:Dâru'l-Meârif, ty.), 79, 80.

⁷³ Bu dizelerde şairin Kur'an-ı Kerim'den etkilendiği fark edilir. Yani metinlerarasılık söz konusudur. Dizeye benzer ayet için bkz. *وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ.* (Necm 53/3,4.)

⁷⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretu-n Nebevîyye*, 3: 62, 63.

⁷⁵ Buradaki hafz eğer *ما عرفوا* (unuttular) cümlesi tek bir cümle, sonraki cümle *وذاقوا وقائعنا* hal cümlesi olarak düşünülürse geçerlidir. Eğer tenâzu kabul edilirse cümlede hafz yoktur.

/additive), çeliştirici (الربط العكسي /adversative), nedenleyici (الربط السببي /causal) ve zaman zarfları (الربط الزمني/temporal).⁷⁶

Ekleyici edatlar şunlardır: ve (و), veya (أو), buna ek olarak (بالإضافة إلى), ne...ne (لا ... ولا) vb. Çeliştiriciler ise lakin, fakat, ama (لَكِنْ، لَكِنْ) , buna rağmen, aksine (بل) vb. araçlardan oluşur. İstisna edatları da çeliştirici olarak kabul edilebilir. Çünkü onlar, kendisinden sonra gelen sözcükleri kendinden önce gelen cümledeki hükümden hariç tutmaktadır. Nedenleyiciler ise cümlede sebep, sonuç bildiren araçlardır. Nedenleyici araçlara şunları örnek verebiliriz: Çünkü (لأنَّ), sebebiyle/ nedeniyele (بسبب /ف), bunun sonucu olarak (ونتيجة لهذا), ..mek için/..den dolayı (لـ/ كي / حتى / من أجل) vb. Zamanlayıcılar ise sonra (ثم), şimdi(الآن) , bugün (اليوم), yarın(غدا) , dün(أمس) ,önce(قبل),sonra (بعد) vb. zaman zarflarıdır.

Şiirde yer alan bağlama edatları tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır:

4.3.1.Ekleyici Edatlar: Şiirde en çok yer verilen bağlama araçlarından ekleyici edat “atıf vav”ıdır. 1. ,3., 4., 9., 12., 13. ve 14. beyitlerde atıf vav’ı aracılığıyla şiirde bağlaşıklık sağlanmıştır. Ayrıca 1. Beyitte vav harfi ... وَا... وَا... (ne...ne....) kalıbında ekleyici bir edattır. Bunun dışında şiirde kullanılan bir diğer bağlama aracı ise ف (fa) harfidir. Ünlü dilci Murâdi (ö. 749/1348) fa harfinin Arapçada sadece atıf harfi değil, cümleleri birbirine bağlayan rabt harfi olduğunu da özellikle vurgular.⁷⁷ Ayrıca bu harfin birçok özelliğini ele alır. Bundan dolayı biz 8. Ve 14. beyitte yer alan ف harfinin “fa tefsiriyye”⁷⁸ yani açıklayıcı fa olduğunu düşünüyoruz. Müsteşrik Fleisch, Arap dilinde müfessire (açıklayıcı) اُن harfinin iki nokta üst üste (:işareti gibi kullanıldığını söyler.⁷⁹ Buradan hareketle “fa tefsiriyye”yi de bu anlamda değerlendirebiliriz. Bu durumda 8.beyit (أَلَا مَنْ مُبْلَغٌ عَنِّي لَوْيَا فَبَعْدَ الْيَوْمِ دَائِلَةٌ تَدُولُ) Türkçeye şöyle çevrilebilir; Kim benden Luey (Mekkeli müşrikler)’e haber götürür: “Bugünden sonra da savaş döner gelir.”

Çeliştirici edatlara ise şiirde rastlanmamıştır.

4.3.2.NedenleyiciEdatlar: Herhangi bir metinde cümleler arasında neden- sonuç ilişkisi yer alabilir. Bu durumda metin oluşturucu nedenleyici edatlara başvurur. Arap dilinde iki cümle arasında neden- sonuç ilişkisi bulunduğu kullanılan edatlardan birisi de fa harfidir. Nedenleyici fa harfi iki türdür: “fa sebebiyye” ve “fa ta’lilye”. Eğer fa harfinden önce gelen cümle, sonraki cümlelerin nedeni ise “fa sebebiyye” diye adlandırılır. Şayet fa harfinden sonra gelen cümle, önceki cümlelerin nedeni ise “fa ta’lilye” diye adlandırılır.⁸⁰ Bu iki farklı fa harfini örneklerle açıklamak gerekirse: (لَمْ يَفْرَأْ فِيهِمْ) (Okumadı ki anlasın) cümlesinde fa harfi sebebiyyedir. Çünkü birinci cümle ikinci cümlelerin nedenidir. Oysa قَالَ فَأَخْرَجَ مِنْهَا فَأَيْتَكَ رَجِيمٌ "Hadi, çık oradan! Çünkü sen kovulmuş birisin." (Sâd 38/77) ayetinde ikinci fa, “fa ta’lilye”dir. Zira fa harfinden sonra yer alan إِنَّكَ رَجِيمٌ (sen kovulmuş birisin) cümlesi neden, fa harfinden önce yer alan أَخْرَجَ (çık) cümlesi ise sonuçtur. Şiirde 6., 14. ve 15. beytin⁸¹ ikinci şatırlarında yer alan fa harfleri, “fa ta’lilye”dir. Bu nedenle her üç beyti Türkçeye çevirirken fa harfine “Çünkü veya zira” diye anlam verdik.

⁷⁶ M.A.K Halliday - Ruqaiya Hasan, *Cohesion in English*, (London: Longman Group Limited, 1976), 238,239.

⁷⁷ el-Murâdi, *el-Cene'd-Dâni fî hurûfi'l-Me'ânî*, thk. Fahrüddin Kabâve ve Muhammed Nedîm Fâzıl, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1992), 64, 66, 76.

⁷⁸ Fa tefsiriyye: Bir cümlede önce bir olayla ilgili haber verilir sonrasında ise o olayın nasıllığı açıklanır. Bu durumda eğer İki cümle arasında fa yer alırsa fa, fa tefsiriyye adını alır. Kur'an-ı Kerim'de fa tefsiriyye örnekleri için bkz.El-A'râf 7/4, 136; Nisâ 4/153.Ayrıca fa tefsiriyye için bkz. M. Abdulhalık Udayma, *Dirâsât li-Uslûbi'l-Kur'ân*, 4 Cilt, (Kahire: Dâru'l-Hadis, trsz.), I, 238.

⁷⁹ İsmail Ahmet Amâyira, *Buhûs fî'l-İstişrâk ve'l-Luğâ*, (Beyrut: Dâru'l-Beşîr, 1996), 440

⁸⁰ Mehmed Zihni Efendi, *el-Muktedab fî Kavâ'idî'n-Nabv*, (İstanbul: Marifet Yayınevi, 2000), 334, 335.

⁸¹ Şiirin 15.beytinin birinci şatırında yer alan yani فابجي (ağla) fiilinden önceki fa harfi ise zâid bir harftir.

4.3.3.Zamanlayıcılar: 2. ,10., 11. beyitte *عَدَاةً* (...dığı, ...zaman, sabah); 7. beyitte *إِذْ* (...dığında); 8. beyitte *بَعْدَ الْيَوْمِ* (Bugünden sonra); 9. beyitte *قَبْلَ الْيَوْمِ* (dün) zaman zarfları yer alır. Ayrıca zamanlayıcı olarak şiirin 9. beytinde *وَدَأَفُوا وَفَاتَعْنَا* (tattıkları **halde** darbelerimizi) ve 13. beyitte *وَفِي حَيْرُومِهِ لَدُنْ نَبِيلُ* (Böğründe iri bir mızrak olduğu **halde**) cümlelerinde “hal vavı” yer almaktadır. “Hal vavı”nı zamanlayıcılar içine dâhil etmemizin sebebi ise Sibeveyh vb. önemli dilcilerin “hal vavı”nı *إِذْ* (...dığında) zaman zarfı gibi kabul etmeleridir.⁸² Şiirde özellikle zaman belirteçlerinin sıklıkla kullanıldığını görürüz. Şiirdeki zamanlar gerçekle ilgisi olmayan kurmaca bir zaman değildir. Bilakis anladığımız kadarıyla şairin hissettiği bizzat deneyimlediği bir zaman dilimidir dolayısıyla okurda yaşanmışlık izlenimi uyandırır. “Dün”, sözceleme anına bağlı bir zaman belirteçidir. Bu söz, Uhut savaşı sırasında söylendiğine göre şair “bugün” ile Uhut savaşını; “dün” ile Bedir savaşını kastetmektedir. Dolayısıyla Hz. Hamza’nın şehit edildiği zaman yani Uhut savaşının gerçekleştiği zaman dilimi sürekli metinde hatırlatılmaktadır. Böylelikle şair, müşriklere büyük kayıplar verdikleri Bedir’i hatırlatmakta ve böylelikle bir nebze de olsa acısını hafifletmektedir. Çünkü müşrikler Bedir’de çok kayıp vermişlerdir. Ayrıca şair Uhud savaşı sonrası için de müşrikleri tehdit etmektedir.

4.4 Değişiririr

Bağdaşıklık öğelerinden bir diğeri ise değıştirimdir.⁸³ Metin dilbilime göre değıştiririr, herhangi bir metinde bir ismin veya fiilin veya cümlenin yerini başka bir unsurun almasıyla oluşur. Haliday ve Hassân, değıştiririmin eksiltili yapıya benzediğini ancak aralarında bazı temel farklar bulunduğunu söyleyerek değıştiririmi bağlaşıklık öğelerinde ayrı bir başlık altında ele alırlar. Onlar değıştiririmi üç alt başlıkta tasnif ederler: İsim değıştiririmi (nominal/استبدال اسمي), fiil değıştiririmi (verbal/استبدال فعلي) ve cümle değıştiririmi (clausal/استبدال قولي). İsmeye dayalı değıştiririr, Türkçemizde “aynı, öyle, böyle, şöyle” vb. sözcüklerle yapılırken Arapçada ise bu işlev daha çok şu sözcükler aracılığıyla yerine getirilir: *أخرى - آخر* (başka, diğeri), *آخرون* (başkaları, diğeri), *كلا - كلتا* (her ikisi), *مثل* (benzeri), *نفس* (aynısı) vb. *قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ* “ Karşı karşıya gelen iki toplulukta sizin için bir ibret vardır: **Bir topluluk** Allah yolunda çarpıştıyordu. **Diğeri** ise kâfirdi.” (Âli ‘İmrân 3/13) ayetinde *أخرى* (diğeri) sözcüğü *فئته*(bir topluluk)isminin yerini almıştır. Dolayısıyla ayette ismeye dayalı bir değıştiririr söz konusudur.

Fiile dayalı değıştiririrde ise metinde geçen herhangi bir fiilin yerine *يُفعل /yaptı/yapar* fiili getirilir. *فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا*. *وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عِبَادِنَا فَآتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ* *وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ* *إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* getirilir. *فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا* ile *تَفْعَلُوا* fiilleri bir önceki ayette geçen *فَاتُوا* (getirin) fiilinin yerine geçmiştir. Dolayısıyla ayetlerde fiile dayalı bir değıştiririr söz konusudur. Bu durumda 24. ayetin takdiri şöyledir: Eğer, **getiremezseniz** -ki hiçbir zaman **getiremeyeceksiniz**- o hâlde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının.” (Bakara 2/23,24) ayetlerini ele alalım. 24.ayette geçen *فَاتُوا* ile *تَفْعَلُوا* fiilleri bir önceki ayette geçen *فَاتُوا* (getirin) fiilinin yerine geçmiştir. Dolayısıyla ayetlerde fiile dayalı bir değıştiririr söz konusudur. Bu durumda 24. ayetin takdiri şöyledir: Eğer, **getiremezseniz** -ki hiçbir zaman **getiremeyeceksiniz**- o hâlde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının.

Cümleye bağlı değıştiririr ise Türkçemizde “öyle, böyle, şöyle” sözcükleriyle yapılırken Arapçada daha çok *كذلك* (bu) ismi işareti veya *كذلك* (böyle) sözcüğü ile yapılır. Bu durumda *كذلك* veya *كذلك* metinde

⁸² İbn Hişâm Abdullah b. Yusuf b. Ahmed el-Ensârî, *Muğni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-Eârîb*, 4: 378.

⁸³ Değıştiririr hakkında daha geniş bilgi için bkz. Gülşen Toruşdağ, “Metindilbilime Genel Bir Bakış ve Metindilbilimsel Bir Çözümleme Örneği Olarak Ömer Seyfettin’in ‘İlk Cinayet’i”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24 (Bahar 2013): 54, 55.

daha önce geçen bir cümlenin yerini alır. لُعْنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ “Dâvud'un ve Meryem oğlu İsâ'nın diliyle **İsrail oğullarından kâfir olanlar, lânetlendiler.** *Bu*, onların isyan etmeleri ve hadlerini aşiyor olmalarından ötürüdür.” (Mâide 5/78) ayetinde *ذلك (bu)* ismi işareti bir önceki لُعْنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ (İsrail oğullarının kâfirleri lanetlendi) cümlesinin yerini almıştır. Dolayısıyla ayette cümleye bağlı bir değiştirim vardır. Bu durumda *ذلك (bu)* ile başlayan cümlenin takdiri şöyledir: İsrail oğullarının kâfirlerinin lanetlenmesi, onların isyan etmeleri ve hadlerini aşiyor olmalarından ötürüdür. Genel hatlarıyla açıkladığımız bağlaşıklık öğelerinden değiştirim, ele aldığımız şürde yer almamaktadır. Bu nedenle şürde bağlaşıklık öğelerinden sözcüksel bağlaşıklığın bulunup bulunmadığını tespit edebiliriz.

4.5 Sözcüksel Bağlaşıklık (الاتساق المعجمي / Lexical Cohesion).

Metin dilbilimine göre herhangi bir metinde bağlaşıklığı sağlayan unsurlardan biri de sözcüksel bağlaşıklıktır. Halliday ve Hasan'a göre bir metinde sözcüksel bağlaşıklık, yineleme (التكرير / reiteration) ve eşdizim (التضام - المصاحبة اللغوية / collocation) vasıtasıyla sağlanır.

4.5.1. Tekrar (Yineleme)

Yineleme daha önce metinde geçen bir sözcüğün birebir tekrarı; sözcüğün eş, yakın ve zıt anlamlısının tekrarı; sözcüklerin genel kavramlarla tekrarı; aynı kökten türemiş farklı sözcük türlerinin tekrarı ile sağlanır. Çeşitli şekillerde yinelenen sözcükler, metnin sürekliliğine katkı sağladığı gibi okuru metne bağlamaktadır. Ayrıca metin, yineleme vasıtasıyla anlamlı bir bütün haline getirilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla çalışmamıza konu olan şürde yer alan tekrarlar şunlardır:

4.5.1.1. Sözcüğün Birebir Tekrarı

Şiirin konusu Hamza ismi, 2.beyitte “أَسَدُ الْإِلَهِ (Tanrının aslanı)” şeklinde lakabıyla ve حمزة (Hamza) gerçek ismiyle; 4.beyitte أَبَا يَعْلَى (Ebu Ya'la) künyesiyle; 16.beyitte حمزة (Hamza) gerçek ismiyle yinelenmiştir. Yine 3.beyitte أُصِيبَ بِهِ (hüzne boğuldu) fiili birebir tekrar edilerek her iki şatır arasında bağlaşıklık sağlanmıştır. 3.beyitte yer alan الرَّسُولُ (Peygamber) sözcüğü 7.beyitte رَسُولُ اللَّهِ (Allah'ın Rasûlü) şeklinde tekrar edilmiştir. Her ikisiyle şair Hz. Peygamber(sav)'i kastetmektedir. Yine şiirin son iki beytinde هِنْدُ (Hint) ismi birebir tekrar edilmiştir. Şair metninde bazı sözcükleri birebir tekrar ederek onun bağlaşıklık bir metin olmasını temin etmiştir.

4.5.1.2. Sözcüğün Yakın ve Eş Anlamlısının Tekrarı

Şürde sözcüksel bağlaşıklığın sağlandığı tekrar öğelerinden diğer birisi de sözcüğün yakın ve eş anlamlısının tekrarıdır. Şiirin 1. Beytinde geçen الْبُكَاءُ (ağlamak) sözcüğü aynı beyitteki الْعَوِيلُ (feryat etmek), 15. Beyitte الْوَالِيَةُ الْعَبْرَى الْهَبُولُ (kederli, ağlayıcı ve kaybedici) gibi yakın anlamlı sözcüklerle tekrar edilmiştir. 2.beytindeki الْإِلَهِ (ilah) sözcüğü, yakın anlamlısı olan 5.beyitteki Rab ve 7.beyitteki Allah lafızıyla tekrar edilmiştir. Yine 2. Beyitte yer alan الْقَتِيلُ (maktul) sözcüğü aynı kavram alanına ait 10.beyitteki الْمَوْتُ (ölüm), 11. beyitteki تَوَى (geberdi, canı çıktı) ve 12. beyitteki خَرَّ (düştü, canı çıktı) sözcüğüyle yinelenmiştir. 7. Beyitte yakın anlamlı olan يَفُولُ ve يَنْطُقُ fiilleriyinelenmiştir. 8.beyitte yer alan دَائِلَةٌ (savaş) sözcüğü, yakın anlamlısı olan 9.beyitte وَقَائِعَ (darbe/cenk) ve 10. Beyitte ضَرْبَ (şamar) sözcükleriyle tekrar edilir. Sözcüksel bağlaşıklığı sağlayan diğer bir unsur ise sözcüklerin metinde zıt anlamlılarıyla tekrar edilmesidir.

4.5.1.3. Sözcüğün Zıt Anlamıyla Tekrarı

Şiirde zıt anlamlılarıyla tekrarlanan sözcük sayısı çok fazla değildir. Tespit edebildiklerimiz şunlardır: 3.beyitte yer alan **المُسْلِمُونَ** (Müslümanlar) sözcüğü her ne kadar sözcüksel zıddı olmasa da anlamsal zıddı olan şiirin 8. Beytinde yer verilen **لُؤِيًّا** (Luey) topluluk ismiyle bir karşıtlık oluşturur. Zira şair Luey ile Mekkeli müşrikleri kastetmektedir. 6.beyitte yer alan **الأخيار** (seçkin) sözcüğü 16. Beyitte zıt anlamlısı **ذَلِيلٌ** (zelil) sözcüğü ile yinelenmiştir. Ayrıca 9.beyitte bizim bağlamı dikkate alarak hatırladı anlamını verdiğimiz **عرف** sözcüğü 10.beyitte zıt anlamlısı **نسي** (unuttu) fiiliyle yinelenmiştir.

4.5.1.4.Sözcüğün Genel Kavramla Tekrarı

Genellik ifade eden bir kavram bazen metinlerde o genel kavramın içine dâhil olan fertler zikredilerek tekrar edilir. Şiirin 3. Beytinde yer alan **المُسْلِمُونَ** (Müslümanlar) sözcüğü genel bir kavramdır. Bu sözcüğün bazı fertleri şiirde zikredilmiş ve böylelikle bağlaşıklık temin edilmiştir. Şiirde Müslümanlar genel kavramına dâhil olan ve zikredilen isimler şunlardır: Hamza, Allah Rasulü(sav), Haşim oğulları. Ayrıca 8. Beytinde yer alan **لُؤِيًّا** (Mekkeli müşrikler) sözcüğü de genel bir kavramdır. Bu genel kavramın şiirde belirtilen fertleri ise şunlardır: Ebu Cehil, Utbe, Utbe'nin oğlu (Velid), Şeybe, Ümeyye, Rebi'a oğulları, Hint.

4.5.1.5. Aynı Kökten Türemiş Farklı Sözcük Türlerinin Tekrarı

Herhangi bir metinde bağlaşıklığı sağlayan sözcüksel bağlaşıklık unsurlarından bir diğeri ise metinde aynı kökten türemiş farklı sözcük (masdar, isim, ismi fail, ismi meful vb.) sigalarının yer almasıdır. Ele aldığımız şiirde yer alan bu türdeki unsurlar şunlardır: 1. Beyitte fiil formatında yer alan **بكى** (ağladı/göz yaşardı) mazi fiili aynı beyitte **بُكَ** (gözün yaşarması) ve **البكاء** (ağlamak) şeklinde masdar kipinde tekrarlanır. Yine aynı mazi fiil, şiirin 15. Beytinde **ابكى** (ağla!)emir fiil kipinde yinelenir. Ayrıca **صبر** (sabretti) kök fiilinden türeyen ve "sabredin!" anlamı verdiğimiz 6.beyitteki **صبرا** sözcüğü, yine aynı kökten türemiş **مصطبرٌ** (sabırlı, metanetli) sözcüğü metinde farklı formlarda tekrar edilmiştir. Böylelikle metinde bağlaşıklık temin edilmiştir.

4.5.2. Eşdizim (المصاحبة اللغوية)

Metin kelimelerden mürekkep bir örgüdür. Herhangi bir metinde kelimeler birbiriyle dilbilgisel olarak hem de anlam olarak uyumlu olmalıdır. Metnin kelimeleri arasında sadece dilbilgisel açıdan uyum yeterli olmayıp aynı zamanda anlamsal açıdan da uyum olması gerekir. Kelimelerin anlamsal açıdan uyumu ise eşdizim ile sağlanır. Bu aynı zamanda kelimelerin anlamını da belirleyen bir durumdur. Örneğin "Falan kişi, **ağır başlıdır**", "Falan kişi, **ağır tabandır**", "Falan kişi, **ağır hastadır**" cümlelerinde "ağır" kelimesinin anlamı eşdizim oluşturduğu sözcüklere göre değişmektedir. Eşdizimlilik (collocation), **İki ya da daha çok sayıda dil biriminin genellikle aynı dizimlerde yer alması** şeklinde tarif edilir.⁸⁴ Halliday ve Hasan eşdizimi, sözcüklerin bir metinde birlikte bulunma eğilimi olarak görürler.⁸⁵ Literatürde eşdizim terimini tanımlamaya yönelik çabaların temel noktası, eşdizimin en az iki birimden oluşması ve bu birimler arasında bir ilişki olması gerektiğidir.⁸⁶ Eşdizimler, metinlerin üretiminde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Eken'in de belirttiği gibi metinlerin üretimi kelimelerle değil, eşdizimlerle

⁸⁴ Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2007), 94-95.

⁸⁵ M.A.K Halliday - Ruqaiya Hasan, *Cohesion in English*, (London: Longman Group Limited, 1976), 284-286; Torusdağ, "Metindilbilime Genel Bir Bakış", 49, 50.

⁸⁶ N. Tayyibe Eken, "Eşdizimlerin Saptanmasına ve Betimlenmesine Yönelik Kuram ve Yaklaşımlar", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/33 (2016):31.

temin edilmektedir.⁸⁷ Böyle bir önemi haiz eşdizimli sözcüklerin tasnifinde dilbilimde üç farklı yaklaşım söz konusudur: Anlam temelli, sıklık temelli ve kullanımsal temelli yaklaşım.⁸⁸ Ancak biz bu yaklaşımlardan hareketle Arapça metinlerdeki eşdizimleri tasnif etmenin mümkün olmadığını düşünüyoruz. Öncelikle Arapça devasa sözcük sayısına ve dolayısıyla eşdizime sahip bir dildir. Bu nedenle çalışmamızda eşdizimleri biçimsel özelliklerine göre tasnif edeceğiz. Bu tasnifte eşdizimler, eşdizimi oluşturan birimlerin biçimsel özelliklerine ve sözcük türüne göre sınıflandırılır. Arap dilinin özelliklerini dikkate alırsak eşdizimleri biçimsel olarak şöyle tasnif⁸⁹ edebiliriz:

a) İsim + Atıf harfi + İsim: العداوة والبغضاء (düşmanlık ve kin), السموات والأرض (gökyüzü ve yeryüzü), الجوع (açlık ve korku), الشئكل و المضمون (şekil ve içerik) vb.

b) Sıfat tamlaması: البيت العتيق (eski ev/Ka'be), الصراط المستقيم (doğru yol/İslam), الدين الخالص (halis din/İslam), الدين القيم (doğru din/İslam), قلب سليم (sağlam bir kalp), قلب منيب (sapmayan bir kalp) vb.

c) İsim tamlaması: أم الكتاب (Kitabın kaynağı/Levh-i mahfuz), أهل البيت (Ehl-i beyt),

أهل يثرب (Yesrib halkı), أهل الكتاب (Ehl-i kitâb), أهل الإنجيل (Hristiyanlar).

d) Fiil + İsim: زاع البصر (göz yıldızı/korktu), بلعت القلوب الحناجر (yürekler ağza geldi), لوى الشخص (kişi hak yoldan saptı), لوى رأسه / لوى برأسه (başını çevirdi/sırtını döndü), لويث الحية (yılan kıvrıldı), أنغض رأسه (başını -alay ederek- salladı)

e) Fiil + Harfi cer ب تعلق (sevdi, alakalı oldu vb.)

f) Fiil + Hal: مات مسموما (zehirlenerek öldü), مات مشنوقا (asılarak öldü)

g) Fiil + Meful Mutlak: مات حنفاً (eceliyle öldü)

Eşdizimlerin yukarıdaki biçimsel temelli tasnifinden yola çıkarak şiirde yer alan eşdizimleri tespiti geçebiliriz. Görebildiğimiz kadarıyla şiirdeki eşdizimler şunlardır:

4.5.2.1. İsim + Atıf Harfi + İsim Biçimindeki Eşdizimler

البكاء والعويل (Ağlamak ve feryat figan etmek) eşdizimi şiirin 1.beytinin ikinci şatırında yer alır. Şair Hz. Hamza'nın şehadeti nedeniyle yaşadığı hüznün büyüklüğünü "ağlamak ve feryat etmek" eşdizimiyle tasvir eder ve hatta bu ikisinin bile onun ölümüne duyulan hüznü ifade etmede yetersiz kaldığını söyler: **البكاء** **ولا العويل** (Oysa ne ağlamak ne feryat etmek kâfi gelir). Revâha'nın şiirinde yer verdiği **البكاء** **والعويل** eşdizimini Modern dönemde yaşayan Filistinli şair İbrahim Tûkân (ö. 1942)'ın bir dizisinde⁹⁰ görmekteyiz:

كفكف دموعك ليس ين فعك البكاء ولا العويل

Gözyaşlarını sil! Ne ağlamak ne feryat etmek fayda verir sana.

4.5.2.2. İsim Tamlaması Biçimindeki Eşdizimler

Şiirin 2. Beytinde أسد الإله (Tanrının aslanı) eşdizimi yer alır. Ancak genellikle bu eşdizimin أسد الله (Allah'ın arslanı) şeklindeki kullanımı⁹¹ daha yaygındır. Kanaatimizce şairin "Tanrının aslanı" eşdizimini

⁸⁷ N. Tayyibe Eken, "Eşdizimlerin Saptanmasına ve Betimlenmesine Yönelik Kuram ve Yaklaşımlar", 28-47.

⁸⁸ Eşdizimler ve eşdizimlerin tasniflerine dair farklı bakış açıları için bkz. N. Tayyibe Eken, *Anlatı Metinlerinde Sözcük Birliklikleri: Türkçe Üzerine Eğitim-Öğretim Ortamları Hedefli Gözlemler*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015).

⁸⁹ Arapça eşdizimleri biçimsel olarak tasnifimiz bu konuya ilgi duyanlar için yapılmış genel bir tasniftir. Tasnif daha da zenginleştirilebilir.

⁹⁰ İbrahim Tûkân, *el-'mâlû'l-Kâmile*, (Kahire: Muessetu Hindâvî, 2013), ٦١.

⁹¹ İbn Hişâm, *es-Sîretu-n Nebvîyye*, 2: 321, 3: 58.

kullanması bize İslamın başlangıç dönemi olduğu için yeni dinin bazı temel kavramlarının dile dolasıyla şiire yansımalarının henüz tamamlanmadığını gösteriyor. Zira toplumların hayatında dilin de dâhil olduğu kültürel alandaki değişimler birden gerçekleşmez. Toplumsal değişim yıllar boyu devam eden bir süreçtir. Şiirin 5.beytinde yer alan *سَلَامٌ رَبِّكَ* (Rabbinin selamı)⁹² eşdizimi, şairin Hz. Hamza için yaptığı bir duadır. Bu nedenle beyit Türkçe'ye haber cümlesi değil, inşâî bir cümle olarak çevrildi: "Cennetlerde rabbinin selamı üzerine olsun!" Şiirin 7.beytinde yer verilen *رَسُولُ اللَّهِ* (Allah'ın Rasulü) eşdizimi Kur'an-ı Kerim'de sıklıkla kullanılan bir eşdizimdir.⁹³ Ve yine aynı beytin ikinci şatırında *أَمْرُ اللَّهِ* (Allah'ın emri) eşdizimiyle şair genel olarak vahyi veya Uhut savaşıyla ilgili indirilen ayetleri kastetmektedir. Ayrıca eşdizimin yer aldığı *بِأَمْرِ اللَّهِ يَنْطِقُ* (Allah Rasûlü konuştuğunda, sözü Allah'ın emriyle söyler) şatır bize Kur'an-ı Kerim'de yer alan *إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى* . *وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى* . "Peygamber, kendi istek, düşünce ve tutkularına göre konuşmaz.O ancak kendisine vahyolunanı söyler" (en-Necm 53/3,4) ayetlerini çağrıştırmaktadır. Metinlerarasılık bağlamında bu durum bize şairin eşdizimler hususunda çoğunlukla Kur'an-ı Kerim'in etkisinde kaldığını gösterir.

10.beytinde yer alan *قَلْبِ بَدْرٍ* (Bedir kuyusu) eşdizimi şiirdeki bağlamıyla Bedir savaşında öldürülen müşriklerin kuyuya atılmasına⁹⁴ dair güçlü bir telmihte bulunmaktadır. Şair, müşriklere bu olayı Bedir kuyusu eşdizimiyle hatırlatmaktadır. Bedir kuyusu eşdizimi müşrik şairlerin şiirlerinde de yer alır.⁹⁵ Bedir'de kuyuya atılan müşriklere üzülen ve onlar için mersiye nazmeden bir müşrik şair şunları söyler: [Vâfir Bahri]

من القينات والشرب الكرام فماذا بالقلب قلب بدر

Ne haldedir? Kuyu, Bedir kuyusuna (atılan)

İçki sunan köçek kadınlar ve içki içen asilzadeler.

4.5.2.3. Sıfat Tamlaması Biçimindeki Eşdizimler

Şiirin 2.beytinde *الرَّجُلُ الْقَتِيلُ* (maktul adam) eşdizimi bir sıfat tamlamasıdır. *فَعِيل* vezni hem ismi fail hem de ismi meful için kullanılır. Şiirde ismi meful olarak gelen sözcük, adam sözcüğü ile bir eşdizim oluşturur. Şairin bu eşdizim ile amacı Hz. Hamza'nın öldürüldüğünü ifade etmek değildir. Şair, bu eşdizim ile Hz. Hamza'nın öldürülmesinden dolayı Müslümanların şaşkınlığını ve hüznünü dile getirir. Yani Hz. Hamza gibi güçlü ve kuvvetli bir kişinin bir başkası tarafından öldürülmesini imkânsız gören şair veya Müslümanlar şaşkınlık içerisindeydi.

5.beyitte ise nekra bir isim ve fiilin yer aldığı *نَعِيمٌ لَا يَزُولُ* (ebedî nimetler) eşdizimi, sıfat tamlamasıdır. Şair bu eşdizimin yer aldığı beyitte Hz. Hamza için duada bulunur: "Rabbinin selamı üzerine olsun manzumesi ebedî nimetler olan cennetlerde." Bu dizelerle şair,fizik âleminden metafizik âleme bir geçiş yapar. Bu ise okurun şiiri algılamasında bir duygusal gerilim oluşturur. İslam inancına göre Allah yolunda canını feda eden kişi "şehit" diye adlandırılır. Ancak şair şiirinde doğrudan Hz. Hamza için şehit lafzını kullanmaz. Kanaatimizce bunun temel nedeni: Şehit vb. yeni kavramların dile dolasıyla şiire yansımaları uzun bir süreci gerektirmektedir. Bu nedenle şiirde şehit kavramı, şiir İslam'ın başlangıç döneminde yazıldığı için yer almaz. Her ne kadar şair Hz. Hamza için şehit sözcüğünü kullanmasa da

⁹² Kur'an-ı Kerim'de yer alan benzer bir eşdizim için bkz. *سَلَامٌ قَوْلًا مِّن رَّبِّ رَجِيمٍ* (Yasin 36/58).

⁹³ Bkz. Tevbe 9/61, 81, 120. vb.

⁹⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretu-n Nebvîyye*, 2: 280.

⁹⁵ Beytin şairine dair kesin bir bilgiye ulaşamadık.Şiirin tamamı için bkz.Şerif Murtazâ, Ali b. Huseyn el-Musevî el-Bağdâdî, *Emâli'l-Murtazâ Ğureru'l-Fevâid ve Dureru'l-Kalâid*, thk.Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1954), 371.

şiiirinde Allah'tan onu cennette zail olmayan nimetlerle rızıklandırması niyazında bulunması önemlidir. Şair cennet, nimet vb. imgelerle Hz. Hamza'nın Allah yolunda şehadetini tescil eder. İslam inancına göre Allah yolunda öldürülenler rableri katında diridirler ve rızıklandırılmayı sürdürürler.⁹⁶ Şiiirdeki لَا يَزُولُ نَعِيمٌ (ebedî nimetler) eşdiziminin bir benzeri Kur'an-ı Kerim'de de yer alır. Cenab-ı Allah canları ve mallarıyla cihat edenlere büyük mükâfatlar verileceğini müjdeler ve şöyle buyurur: لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ "Onlar için orada sürekli nimetler vardır." (Tevbe 9/21).

Şiiirde bir diğğer eş dizim ise 10. beyitte yer alan الموت العجیل (ani ölüm) eşdizimidir. Şair, bu eşdizimin bulunduğu dizede müşriklerin Müslümanlardan büyük darbe yediğı Bedir muharebesini ve orada yaşananları betimler. Şair الموت العجیل (ani ölüm) eşdizimi ile Bedir'de müşriklerin büyük kayıplar verdiğini telmihte bulunur. Hatırlanacağı üzere Mekkelî müşriklerin ileri gelenleri Bedir Savaşı'nda Müslümanlarca öldürülür. Bu savaşta mağlup olan Mekkelilerin saygınlığı kabileler nezninde ciddi şekilde sarsılır.

Şiiirin 12. Beytinde yine sıfat tamlaması biçiminde السيف الصقيل (parlak kılıç) eşdizimi göze çarpar. Kılıcın parlak olması aynı zamanda keskinliğini de ifade eder. Şairin "parlak kılıç" eşdiziminin bulunduğu dizede Şeybe adını zikretmesi ise manidardır. Şeybe, Bedir Savaşı'nda mübâreze sırasında Hz. Hamza tarafından öldürülen kişidir. Şeybe'nin Bedir'de öldürüldüğünün hatırlatılması kanaatimizce bir taraftan müşriklere bir tehdit içermekte, diğğer taraftan ise Hz. Hamza'nın şehadeti nedeniyle yüreklerine hüznü kaplayan Müslümanları teselli etmektedir. Böylece şair, Şeybe'nin öldürülmesini hatırlatarak bir nebze de olsa kendisinin ve Müslümanların hüznünü hafifletmekte, gönüllerine su serpmektedir. Aynı eşdizim başka bir şairin beytinde⁹⁷ şu şekilde geçer: [Vâfir Bahri]

يُلُوْحُ كَأَنَّهُ سَيْفٌ صَقِيلٌ طَوِيلٌ الرَّأْسِ أَبْيَضٌ مُشْمَجِرًا

Uzun, parlak ve bariç bir balde

Görünüyor sanki keskin bir kılıç gibi.

13.beyitte لَدُنْ نَبِيْلٌ (iri bir mızrak) eşdizimi ise Bedir'de müşriklerin mağlubiyetinin vahametini ortaya koyar. Şairin müşriklerin liderlerinden Ümeyye'nin böğrüne saplanan mızrağı, iri olarak nitelemesi, Bedir savaşının ne kadar çetin bir savaş olduğuna dair güçlü bir telmihtir.

4.5.2.4.Fiil+ İsim Biçimindeki Eşdizimler

Şiiirin 9. Beytinde يُشْفَى الغليل (yürekleri serinleten) eşdizimi klasik Arapça metinlerde⁹⁸ ve hatta Modern Arapça'da sık kullanılan bir eşdizimdir. Şair, Hz. Hamza'nın şehadetiyle burkulan yüreğinin Bedir savaşını hatırlayarak yüreğinin ferahladığını, iç huzura kavuştuğunu bu eş dizim vasıtasıyla ifade eder. Şair, bu ve benzeri eşdizimler vasıtasıyla şiiirde bağlaşıklığı temin etmekle kalmamış aynı zamanda anlamın zenginleşmesini de sağlamıştır. Benzer bir eşdizim aşağıdaki beyitte⁹⁹ de yer alır:[Tavil Bahri]

وقالوا: نأْتُ فَاخْتَرْتُ مِنَ الصَّبْرِ وَالْبُكَاءِ فَقُلْتُ الْبُكَاءُ أَشْفَى إِذَا لَغَلِيْلِي

Dediler: "Sevgili çekip gitti. Ya sabret ya ağla!"

Dedim: "Ancak ağlamak yüreğimi serinletir."

⁹⁶ Bakara 2/154; Âl-i İmrân 3/169.

⁹⁷ Şiiir cahiliye dönemi şairlerinden Uhayha b. el-Cellâh'a aittir. Hayatı ve şiiirleri için bkz.Uhayha b. el-Cellâh, *Divanü Uhayha b. el-Cellâh*, thk. Hasan Bâcûda, (Taif:Nâdi't-Tâif el-Edebi, 1979), 19

⁹⁸ Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü-n Nebeyyye*, 3: 54.

⁹⁹ Beyit Emevi dönemi şairlerinden Kuseyyir 'Azze'ye aittir. Bkz. Kuseyyir 'Azze, *Divanü Kuseyyir 'Azze*, thk.İhsan Abbas, (Beyrut:Dâru's-Sekâfe, 1971), 114.

12.beyitte عَضَّ السَّيْفُ (kılıç ısırdı) eşdizimi aynı zamanda istiaredir¹⁰⁰. Şöyle ki şair kılıcı, yırtıcı bir hayvana benzetmiştir. Ancak müşebbeh bih olan yırtıcı hayvanı hazfetmiş ve onun yerine levazımı (onu hatırlatan, onunla ilgili bir unsuru) “ısırdı” kelimesini getirmiştir. “Onu kılıç ısırdı” ifadesi “onu kılıç delik deşik etti” demektir. Aynı eş dizim bir başka şürde¹⁰¹ şu şekilde yer alır: [Tavîl Bahri]

بكت جزعا أن عضه السيف واخنتت سليم بن منصور لقتل ابن حازم

Kılıç İbn Hâzım'ı ısırdığı için o (eşi) üzümlere ağladı,

İbn Hâzım'ın ölümünden dolayı Selim b. Mansur kabilesi oldu zelil.

4.beyitte هُدَّتْ الأَرْكَانُ (sütunlar yıkıldı)¹⁰² eşdizimi yer alır. Bu imge Arap kültüründe büyük ve beklenmedik felaketler için kullanılır. Türkçemizde “evimizin direği yıkıldı” sözüne yakın bir anlam ifade eder. Şair, "sütunların yıkılması" imgesini bilinçli bir şekilde seçmiştir. Zira şair, anlatılmak isteneni daha etkili kılmak, görünür hale getirmek için somut anlamlı sözcükleri kullanarak soyut bir durumu çağrıştırmaktadır. Yani şair bu eşdizimle İslam'ı tüm gücüyle savunan Hz. Hamza gibi bir yiğidin ölümünün sıradan bir olay olmadığını vurgularken aynı zamanda onun ölümünden dolayı duyduğu üzüntüyü ifade eder. Dolayısıyla şair bu eşdizim ile okurun zihninde nesnel çağrışımların uyanmasını sağlayabilmiştir. Benzer eşdizim modern dönemde nazmedilen bir şürde¹⁰³ de kendine yer bulur: هُدَّتْ بِمَوْتِ أَبِي الرِّضَا الأَرْكَانُ (Ebu Rıza'nın ölümü nedeniyle sütunlar yıkıldı.)

16. beyitte şairin Hint'e seslendiği dizide yer alan أَيْدَى شِمَاتًا ب (Başkasının başına gelen musibetten dolayı sevinme) eşdizimi, Kur'an-ı Kerim, hadis ve çeşitli Arapça metinlerde¹⁰⁴ yer alan bir eşdizimdir. Kur'an-ı Kerimde Hz. Musa'nın kardeşi Harun'a seslendiği ayetlerde şöyle buyrulur: فَلَا تُشْمِتْ بِي الأَعْدَاءَ “Benim başıma gelecek musibetten dolayı düşmanları sevindirme” el-'Arâf 7/150). Aynı eşdizim bir hadisi şerifte de yer alır. Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurur: لَا تُظْهِرِ الشَّمَاتَةَ لِأَخِيكَ فَيَرْحَمَهُ اللهُ وَيَبْتَلِيكَ “Kardeşinin başına gelen bir şeye sevinip gülme. Sonra Allah ona merhamet edip seni o şeyle imtihan eder.”Iraklı şair el-Cevâhirî'ye ait bir beyitte aynı eş dizim şöyle yer alır:¹⁰⁵

كُلُّ المصائبِ قد تَمَرَّ على الفتنى فتهونُ غيرَ شِمَاتَةِ الأعداءِ

İnsanın başına gelebilir her musibet,

Hepsi kolay düşmanların sevinip gülmeleri dışında.

4.5.2.5.Fiil+ Hal Biçimindeki Eşdizimler

Şiirin 11. beytinde ise fiil ve hal (durum zarfı) biçiminde yer alan ثَوَى صَرِيحاً (geberdi) eşdizimi, şiirin değişik beyitlerinde anlam bakımından benzer sözcük veya eşdizimlerle tekrar edilmiştir.12.beyitte Türkçeye “canı çıktı” diye çevirdiğimiz خَرَّ fiili ile 13. Beyitte “yere serili” olarak çevirdiğimiz مُجْلِعِيًا durum zarfı, ثَوَى صَرِيحاً (geberdi) eşdizimiyle aynı anlama sahiptir.

¹⁰⁰ İstiare, bir kelimenin benzerlik ilgisiyle ve asıl manasını kast edilmesine engel bir karine (ipucu) sebebiyle asıl manasının dışında kullanılmasıdır.

¹⁰¹ Şiirin şairi temel kaynaklarda zikredilmemiştir.Şiir için bkz.İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5: 21.

¹⁰² Şürde eş dizim هُدَّتْ الأَرْكَانُ şeklinde isim cümlesi olarak gelmiştir. Ancak biz, bu cümleyi fiil cümlesi haline dönüştürerek fiil+isim biçimindeki eşdizimlere dahil ettik.

¹⁰³ Muhsin Ebu'l-Hab, *Huddeti'l-Erkân*, <http://www.poetsgate.com/ViewPoem.aspx?id=164382> (erişim tarihi: 25.10.2018)

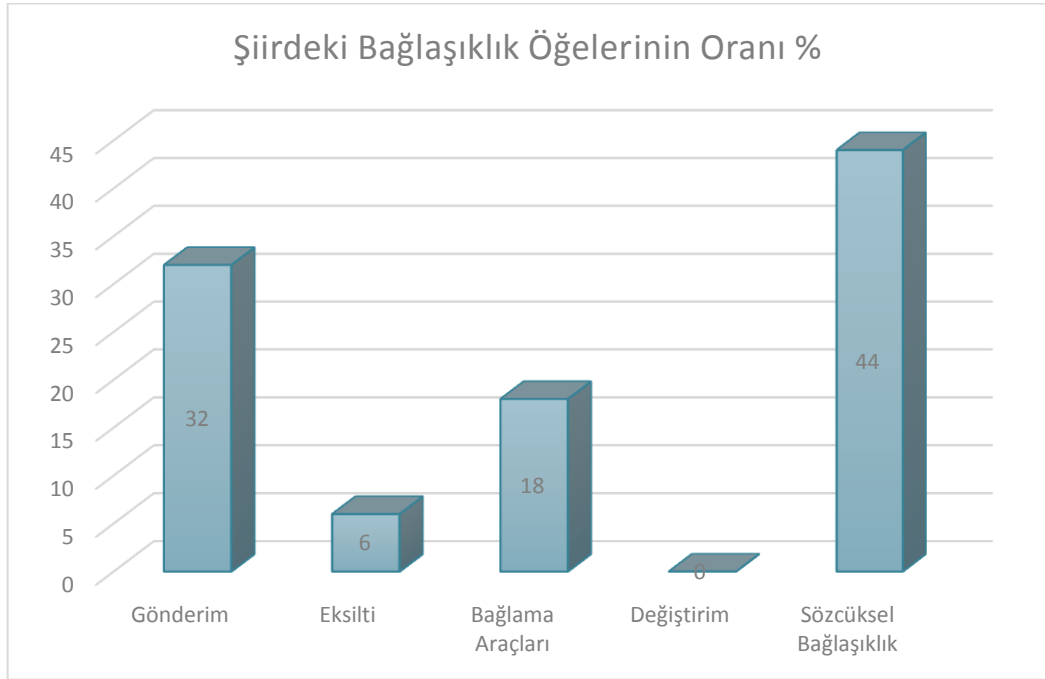
¹⁰⁴ Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretu-n Neberîyye*, 3: 56.

¹⁰⁵ Muhammet Mehdî el-Cevâhirî, *Kasîdetü Emin er-Reyhânî*, (erişim tarihi: 01.10.2018)

<http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=64251&r=&rc=>

Görüldüğü gibi şair şiirini eşdizimlerle bağlaşıık hale getirmekle kalmayıp onlar vasıtasıyla şiirinin anlamını da genişletmiştir. Eşdizimlerde şair çoğunlukla Kur'an-ı Kerim'in etkisindedir. Dil daha doğrusu şiirde kullanılan dil, mantıktan daha ziyade psikolojiye yakındır. Bundan dolayı şair, okurun zihninde somut nesnelere soyut anlamları canlandırabilmiştir. Resim sanatıyla meşgul bir okurun şiirde yer alan imgelerden hareketle şiiri resmetmesi pekâlâ mümkündür.

Sonuç



Metin dilbilimin metinsellik ölçülerinden biri olan bağlaşıklık açısından ele aldığımız Hz. Hamza'nın şahadetine dair şiirde bağlaşıklık öğelerinden en çok sözcüksel bağlaşıklık (%44 oranında) ve gönderim (%32 oranında) kullanılmıştır. Yani şair metnini tekrar, eşdizim ve zamirler aracılığıyla bir bütün haline getirmiştir. Deyim yerindeyse tekrar, eşdizim ve zamirler vasıtasıyla şair,ilmek ilmek bir kilim dokumuştur. Kilimin desenlerinde yer alan eşdizimlerde şair çoğunlukla Kur'an-ı Kerim'in etkisi altındadır. Ayrıca eşdizimler vasıtasıyla şair, somut nesnelere vasıtasıyla soyut anlamları okurun zihninde çağrıştırmayı başarabilmiştir. Örneğin "Bedir kuyusu" eşdizimi şiirdeki bağlamıyla bir mekândan ziyade müşriklerin Bedir savaşında Müslümanlar karşısındaki ağır mağlubiyetlerini ve müşrik ölümlerinin kuyuya atılmasını imgeler. Ayrıca şair sözcükleri farklı şekillerde tekrar ederek de şiirinde sözcüksel bağlaşıklığı temin eder. Özellikle "savaş" sözcüğünün kavram alanına giren "ölüm", "kılıç", "mızrak", "geberdi" vb. sözcükler tekrar edilerek şiirde anlamsal bir bütünlük temin edilmiştir.

Şiirde yer verilen bağlaşıklık öğelerinden bir diğeri ise gönderim unsuru zamirlerdir (%32 oranında). Zamirlerin şiirin tamamını bir örümcek ağı gibi kuşattığı görülür. Şair, zamirler aracılığıyla sadece metnini bağlaşıklık hale getirmekle kalmaz aynı zamanda okura metnin büyük ölçekli yani derin yapısıyla ilgili de bir fikir verir. Zira şair metninde zamirlerle en çok Hz. Hamza, Müslümanlar ve Mekkeli müşriklere gönderimde bulunur. Bu ise metnin odak kişilerinin kim olduklarına dair okura bir telmihte bulunmaktadır. Ayrıca bundan daha önemlisi zamirler, metni bölümlere ayırmamızda bize yol gösterir. Bilindiği üzere klasik Arap şiirinde mersiyeler üç veya dört bölümden oluşur. Şiirin ilk üç beyti şairin Hz. Hamza'nın şahadetinden dolayı hüznünü ifade ettiği nedbe bölümü olduğu için bu bölümde şair "o" zamirini daha çok kullanır. "O" zamirinin göndergesi Hz. Hamza'dır. 4. ve 5.beyitler ise ölen kişinin meziyetlerinin anlatıldığı te'bin bölümü olduğu için şair bu beyitlerde ağırlıklı olarak "sen" zamirini kullanır. Bu zamirinde göndergesi yine Hz. Hamza'dır. Ta'ziye bölümünü teşkil eden 6. ve 7. beyitlerde ise şair zamirlerle Hz. Peygamber(sav)'in de dahil olduğu Hz. Hamza'nın ailesi Haşim oğullarına gönderimde bulunur. Sonraki beyitlerde (8-16 arası) şair şiirini Mekkeli müşrikleri tehditle sürdürür. Dolayısıyla bu bölümdeki zamirlerin göndergesi çoğunlukla Mekkeli müşriklerdir.

Şiirde bağlama edatları % 18 oranında kullanılmıştır. Şiirde özellikle zaman belirteçlerine çok yer verilir. Şiirdeki zamanlar gerçekte ilgisi olmayan kurmaca bir zaman değildir. Bilakis şairin hissettiği bizzat deneyimlediği bir zaman dilimidir. Ayrıca şiirde Hz. Hamza'nın şehit edildiği Uhut savaşı "bugün", Bedir savaşı "dün", Uhut savaşı sonrası "bu günden sona" gibi zaman zarflarıyla belirtilir. Dolayısıyla şair için zamanı algılamada Hz. Hamza'nın şehit edildiği gün yani Uhut, büyük bir önemi haizdir.

Şiirde eksilteli yapıya ise çok fazla yer verilmez (% 6). Kanaatimizce bunun temel nedeni metnin bir mersiye türü şiir olmasıdır. Mersiyede şair sevdiği veya değer verdiği bir kişinin ölmesi ya da öldürülmesi sonucunda maruz kaldığı hüznü ifade eder. Dolayısıyla duygularını serbest bırakır ve onların okur tarafından anlaşılması için çok fazla eksiltiye yer vermez. Eğer şair şiirinde çok fazla eksilteli ifade kullansaydı okur metni anlama sürecinde zorlanabilirdi. Bu ise şair ile okur arasındaki iletişime mani olurdu. Şiirde bağlaşik öğelerinden "değiştirim" ise hiç yer almaz. Kanaatimizce bu, metnin bağlaşiklığına hanel getirecek bir durum değildir. Çünkü şiirlerde özellikle klasik Arap şiirinde genellikle değiştirim ögesi çok fazla kendine yer bulamaz. Değiştirim olgusu daha çok öykü, roman vb. edebi türlerde görülür. Ayrıca her ne kadar ele aldığımız şiirde değiştirim yer almasa da diğer bağlaşik öğeleri yeterince mevcuttur.

Sonuç olarak İslam'ın ilk dönemine ait ele aldığımız Hz. Hamza'nın şehadetine ilişkin şiir, bağlaşik bir metindir. Şair şiirinde özellikle sözcüksel bağlaşiklık ve zamirler vasıtasıyla bir bütünlük temin eder. Şiirin küçük ölçekli yapısı yani bağlaşiklığının tespiti metni açıklama, anlama ve yorumlamada okura büyük bir kolaylık sağlar. Bu nedenle metin dilbilimin önerdiği yöntemin çeşitli Arapça metinler üzerine tatbik edilmesinin yararlı olacağını düşünmekteyiz. Zira bu, Arapça bir metnin nasıl yorumlanması gerektiğini göstermekle kalmaz aynı zamanda onun nasıl oluşturulduğunu da gösterir.

Kaynaklar

- Akşit, Eyup. "Kur'an-ı Kerim'in Bazı Ayetlerinde Zamir Gelmesi Gereken Yerde İsmi Getirilmesi Ve Bunun Nedenleri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 48 (Aralık 2018): 43-76.
- 'Alevî, Yahyâ b. Hamza. *et-Tirazü'l-Mütezzammin li-Esrâri'l-Belâga ve Ulûmi Hakâiki'l-I'câz*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Hidâviyye, 1914.
- 'Amâyira, İsmail Ahmet. *Buhûs fî'l-İstişrâk ve'l-Lağâ*. Beyrut: Dâru'l-Beşîr, 1996.
- Arı, Mehmet Salih "Abdullah b. Revâha: Bir Peygamber Şairi ve Bir Komutan". *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2005): 377-389.
- Artun, Erman. "Çukurova'da Salavatçılık Geleneği ve Âşıkların Pehlivan Salavatlamları." Erişim: 23.10.2018. <http://turkoloji.cu.edu.tr/ÇUKUROVA/makaleler/27.php>
- Aydın, İsmail. *Kuran Müphemleri Olarak Zamirler*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2012.
- 'Azze, Kuseyyir. *Divanu Kuseyyir 'Azze*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1971.
- el-Bağdâdî, Şerif Murtaza, Ali b. Huseyn el-Musevî. *Emâli'l-Murtaza Ğureru'l-Fevâid ve Dururu'l-Kalâid*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1954.
- de Beaugrande, R. Alain - Dressler, W. Ulrich. *Introduction to text Linguistics*. London: Longman Linguistics Library, 1981.
- el-Cevâhirî, Muhammet Mehdî. *Kasidetü Emin er-Reybanî*, Erişim tarihi: 01.10.2018. <http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=64251&r=&rc=>

- el-Cubûrî, Yahya. *Şi'ru'l-Muhadramînve Eseru'l-İslâm fîh*. Bağdat:Mektebetu'n-Nahda,1964.
- el-Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtu's-Şu'arâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Ebu'l-Hab, Muhsin. *Huddeti'l-Erkân*. Erişim tarihi: 25.10.2018.
<http://www.poetsgate.com/ViewPoem.aspx?id=164382>
- Ebu Zeyd el-Kureşî. *Cemheretü Eş'âri'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Kahire: Matbaatu Nahda Mısır, 1981.
- Eken, N. Tayyibe. *Anlatı Metinlerinde Sözcük Birlikelikleri: Türkçe Üzerine Eğitim-Öğretim Ortamları Hedefli Gözlemler*. Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi, 2015.
- Eken, N. Tayyibe. "Eşdizimlerin Saptanmasına ve Betimlenmesine Yönelik Kuram ve Yaklaşımlar". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/33 (2016):28-47.
- Ekinci, Kutbettin. *Kur'an'da Haşf*. Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi, 2013.
- el-Endelusî, İbn Hazm. *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*. Thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 5. Baskı. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1982.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-I*. 3. Baskı. Kayseri: Fenomen Yayınları, 2014.
- Günay, V. Doğan. *Metin Bilgisi*. 5. Baskı. İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2017.
- Halliday, M.A.K.- Hasan, Ruqaiya. *Cobesion in English*. Londra: Longman Group Limited, 1976.
- Hassân b. Sâbit. *Dîvânu Hassân b. Sâbit*. Şerh. Abdulemîr Muhenna. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Hattâbî, Muhammed. *Lisâniyyâtü'n-Nass:Medhalüm ilâ insicâmi'l-bitâb*. Beyrut: el-Merkezu's-Sâkâfiyyu'l-'Arabîyyi, 1991.
- İbn Cinnî. *el-Hasâis*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ty.
- İbn Dureyd. *Cemheratu'l-Luğa*. Thk. Remzi Munîr Baa'lbekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987.
- İbn Fâris. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*. Thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf b. Ahmed el-Ensârî. *Muğni'l-Lebib 'an Kutubi'l-'Eârîb*. Thk. Abdullatif Muhammed el- Hatîb. 6 Cilt. Kuveyt: et-Turâsu'l-'Arabî, 2000.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretu-n Nebevîyye*. Nşr. Ömer Abdusselam et-Tedmurî. 3. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1990.
- İbn Kuteybe. *Edebu'l-Kâtib*. Thk. Muhammed ed-Dâlî. Kahire: Muessesetu'r-Risâle, 1981.
- İbn Madâ. *er-Red 'ala'n-nubât*. Thk. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, ty.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. 3. Baskı. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1993.
- İbrahim, Muhammed İbrahim. *Abdullah b. Revâha,Hayâtubu ve Şi'ribi*. Yüksek Lisans Tezi: Ummu Dermân Üniversitesi, 2006.
- Kassâb, Velîd. *Dîvânu Abdullah b. Revâha:Dirâse fî Sîretih ve Şi'rib*. Riyad: Dâru'l-'Ulûm, 1982.
- Muberrred. *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1997.
- el-Murâdî. *el-Cene'd-Dânî fi hurûfi'l-Me'ânî*. Thk. Fahrüddîn Kabâve ve Muhammed Nedîm Fâzıl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- es-Sa'leb, Ebu'l-Abbâs. *Mecâlisu Sa'leb*. Thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 2. Baskı. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1960.

- Seçkin, Pelin vd., “Bağlaşıklık Ve Bağdaşıklık Bakımından Lise ve Üniversite Öğrencilerinin Yazılı Anlatım Becerileri”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 3/1 (2014): 340-353.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Belirtilmemiş. 7 Cilt. Riyad: Merkez ed-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 2005.
- Torusdağ, Gülşen -Aydın, İlker. *Metin dilbilim ve Örnek Metin Çözümlemeleri*. 2. Baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- Torusdağ, Gülşen. “Metindilbilime Genel Bir Bakış ve Metindilbilimsel Bir Çözümleme Örneği Olarak Ömer Seyfettin’in ‘İlk Cinayet’i”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24 (Bahar 2013): 41-85.
- Tûkân, İbrahim. *el-A'mâlû'l-Kâmile*. Kahire: Muessetu Hindâvî, 2013.
- Udayma, M. Abdulhalık. *Dirâsât li-Uslûbi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ty.
- Uhayha b. el-Cellâh. *Divanü Uhayha b. el-Cellâh*. Thk. Hasan Bâcûda. Taif: Nâdi't-Taîf el-Edebî, 1979.
- Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. 2. Baskı. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2007.
- Zerkeşî, Ebu Abdullah Muhammed b. Bahadır. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 3. Baskı. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu Dâru't-Turâs, 1984.
- Zihni Efendi, Mehmed. *el-Muktedab fî Kavâ'idî'n-Nabh*. İstanbul: Marifet Yayınevi, 2000

DİĞER DİLLERDEN KONUŞANLAR İÇİN ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE KISA METRAJLI KURGU FİLMİN ROLÜ

Hesham MOTOWA

Dr. Öğretim Üyesi Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Balıkesir, Türkiye

Assit. Prof., Balıkesir University, Faculty of Theology,

Department of Arabic Language and Literature

Balıkesir, Turkey

hishammotowa@gmail.com

orcid.org/0000-0002-3719-8554

ÖZET

Eğitim-Öğretim faaliyetleri, artık eskiden uygulanan standart yöntemlerle sınırlı kalmamaktadır. Dil öğretimi ile ilgili son zamanlarda çok sayıda modern yöntem ortaya çıkmıştır. Eskiden kullanılan yöntemler ise, dilin standart değerlerini yükselten dilsel objelerin genel çerçevesi içinde ele alınıyordu. Son zamanlarda işlenen betimleyici öğeler, dil öğretiminde uygulanacak modern metodlar için önemli bir yer teşkil etmektedir.

Modern yöntemlerin ortaya çıkmasıyla birlikte, eğitim-öğretim sürecinde birçok yeni uygulama ortaya çıkmıştır. Bu uygulamalar vasıtasıyla eğitim-öğretim faaliyetlerinde hedeflediğimiz başarıya ulaşabilme imkanını yakalayabiliriz. Eğitim amaçlı derslerde kısa film gibi sanatların yanı sıra edebiyat, şiir ve öğretici öykülerin istihdam edilmesi örneğini göz önünde bulundurabiliriz. Kısa filmler aracılığıyla öğrenci, bağlam kalitesi açısından daha entegre bir iletişim modeli ile etkileşime geçer. Çünkü görsel-işitsel iletişim modelinde var olan bağlam, diğer iletişim modellerinden daha açıktır.

Bu makale, teorik kısım ve uygulamalı kısım olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Teorik bölümde betimsel yöntemi, uygulamalı bölümde ise analitik yöntemi kullanacağız.

Teorik bölümde, kısa metrajlı kurgu film kavramını ve yabancı dil öğretimindeki rolünü inceleyeceğiz. Uygulamalı bölümde de teorik bölümün sunduğu önerileri Arapça öğretici film örnekleri üzerinde tatbik etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Kısa filmler, Modern yöntem, Yabancı Dil, İletişim.

ABSTRACT

The Role of Short Story Film in Teaching Arabic to Speakers of Other Languages

The educational process is no longer limited to the old Grammatical method.

A large number of modern methods have emerged recently. The old method was the result of a general perception of language. This perception is concerned with the normative aspects of language. Descriptive aspects have been an important anchor for modern curricula in language teaching.

With the appearance of modern methods, a large number of new Measures emerged in the teaching process. These measures helped to achieve the objectives of the educational process.

For example, the use of arts and short films as well as literature such as poetry and educational stories in the lesson. Through short films the student deals with a more integrated communication model in terms of context quality. The context in the audiovisual communication model is clearer than other communication models.

This article is divided into two sections, theoretical section and applied section. We will use the descriptive method in the theoretical section and the analytical method in the applied section. In the theoretical section, we will present the concept of short story film and its role in teaching foreign language. In the applied section we will try to apply the recommendations of the theoretical section on some models on the Arabic language.

Keywords: Arabic, Short story film, modern methods, foreign language, Communication

دور الفيلم القصصي القصير في تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى

المقدمة

لعله من نافذة القول أن نشير إلى أهمية اللغة العربية، فهذا الأمر يعرفه القاصي والداني؛ فأهمية اللغة العربية دفعت ابن خلدون (ت ١٤٠٦ م) لأن يخصص في مقدمته فصلاً تحت عنوان "في علوم اللسان العربي" وأكد فيه على أن معرفة اللغة والنحو والبيان والأدب "ضرورة على أهل الشريعة؛ إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب... فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة"^(١). وعلى هذا لا يمكننا أن نتصور نجاحاً ما لطالب كلية الشريعة دون أن يجيد هذا الطالب اللغة العربية.

ويقول ابن خلدون في موضع آخر "وتعلم مما قررناه في هذا الباب أن حصول ملكة اللسان العربي إنما هو بكثره الحفظ من كلام العرب، حتى يرسم في خياله المنوال الذي نسجوا عليه تراكيبيهم فينسخ هو عليه، ويتنزل بذلك منزلة من نشأ معهم وخالط عباراتهم في كلامهم حتى حصلت له الملكة المستقرة في العبارة عن المقاصد على نحو كلامهم"^(٢).

إن الكلام السابق يشير إلى رؤية عميقة لمفهوم النص اللغوي، رؤية لم يتحدث عنها علم اللغة إلا في النصف الأخير من القرن الماضي عندما نشأ علم النص فالنص عند علماء اللغة هو ذلك النسج المترابط الذي أشار إليه ابن خلدون. وقول ابن خلدون في موضع آخر أنه لا بد من كثرة الحفظ لمن يروم تعلم اللسان العربي وعلى قدر جودة المحفوظ وطبقته في جنسه تكون جودة الملكة الحاصلة عنه للحافظ. "فمن كان محفوظه من أشعار العرب الإسلاميين شعر حبيب... تكون ملكته أجود وأعلى مقاماً ورتبة في البلاغة ممن يحفظ أشعار المتأخرين مثل...، لنزول طبقة هؤلاء عن أولئك. يظهر ذلك للبصير الناقد صاحب الذوق"^(٣).

إن الإشارة السابقة لدور الشعر العربي في تعلم اللسان العربي حظيت بقدر كبير من الاهتمام، ذلك الاهتمام الذي وجد تحققاً لافتاً من خلال عمل ظل على مدار قرون طويلة مرتكزاً مهماً في تدريس النحو العربي، فألفية ابن مالك (ت ٦٧٢ هـ) نجحت في تحويل القواعد النحوية العvisية على التعلم إلى نص أدبي مشبع بالموسيقى.

وتعد المقالة محاولة من الباحث لتطبيق هذا التوجه التراثي ولكن من منظور حديث حيث يتم الاستفادة من التقدم الحالي في المجال التقني عن طريق توظيف الأفلام القصصية الحديثة في تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى.

الدراسات السابقة

بمقارنة بسيطة بين الدراسات التي تربط بين الفنون والآداب وتعليم اللغة في كل من المجالين العربي والغربي سنجد ندرة كبيرة في الدراسات العربية، تقابلها وفرة هائلة في الجانب الغربي وبخاصة في الدراسات الأكاديمية وستتم الإشارة هنا لبعض الدراسات الخاصة باللغة الألمانية على سبيل المثال:

١- رسالة الماجستير في جامعة Freie Universität الألمانية بعنوان

"Musikunterstützter Fremdsprachenunterricht. Interkulturelle Überlegungen als Resultat. einer Unterrichtspraxis in der Sekundarstufe."

"الدرس اللغوي المدعم بالموسيقى" والتي أعدها الباحثة Ingrid Feindert في عام ٢٠٠٧ تحت إشراف البروفيسور

Prof. Gerd R. Hoff والدكتور Dr. Evelyn Röttger في جامعة Freien Universität

٢- رسالة دكتوراه بعنوان:

Die Förderung phonetischer Kompetenzen durch den aktiven Einsatz von Musik im Unterricht DaF. Eine empirische Studie am Beispiel von arabischen Studierenden in der Grundstufe Sprachniveau A2 .

تدعيم القدرات الصوتية من خلال المشاركة الفعالة للموسيقى في تدريس اللغة الألمانية بوصفها لغة أجنبية. دراسة تطبيقية

على عدد من الدارسين العرب. تلك الدراسة التي أعدها الباحثة في جامعة كاسل Stefanie Morgret تحت إشراف Prof. Dr.

Karin Aguado. في عام ٢٠١٤

وقد اعتمدت معظم الرسائل الجامعية في هذا الموضوع على مرجع أساسي صدر في عام ٢٠١٠ وهو:

١ عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، (دمشق: دار البلخي، ٢٠٠٤) حققها عبد الله محمد الدرويش، ٣٦٧.

٢ عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ٣٨٦

٣ عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ٣٨٨

Der Einsatz von Musik und die Entwicklung von audio literacy im Fremdsprachenunterricht von Gabriele Blell und Rita Kupetz (2010).

"الاستعانة بالموسيقى والمصادر المسموعة في تدريس اللغة الأجنبية لكل من جابرييل بليل وريتا كوبتس.

وبالنظر إلى توظيف الأفلام في الدرس اللغوي التعليمي فسوف نجد الإشكالية ذاتها حيث الوفرة الشديدة في الدراسات الغربية تقابلها ندرة كبيرة في الدراسات العربية.

أما الدراسات الخاصة بالأفلام القصيرة ودورها في تعليم اللغات الأجنبية فهي قليلة جدا في الجانب العربي غير أنها كثيرة جدا في الجانب الألماني نذكر منها على سبيل المثال رسالة الماجستير المقدمة من الباحثة البوسنية.. Nejira Cardaklija.. والتي أعدتها في جامعة قينا عام ٢٠١٥ تحت عنوان

Video- bzw. Filmproduktion im Fremdsprachenunterricht

الفلم أو الفيديو في درس اللغة الأجنبية

وقد قامت جامعة فريبيرج الألمانية Universität Freiburg بإصدار بيبليوجرافيا للأبحاث الخاصة بالأفلام التعليمية في ألمانيا

Bibliografie „Filmdidaktik und -bildung DaF

وذلك في الفترة بين عامي ألفين وأربعة وألفين وسبعة عشر فأحصت عددا كبيرا من الدراسات والكتب والدوريات العلمية المحكمة بلغ عددها مائة وأربعة وعشرين عملا وقد تنوعت هذه الأعمال كما يبين الجدول التالي:

نوع العمل	العدد
الأعداد الخاصة	٣
مقالات في مجلات محكمة	٣٦
مؤلفات جماعية	٦
أقسام في كتب	٦٤
منشورات أكاديمية	٨
أطروحات	٧

وقد اعتمدت هذه الدراسات على مرجع أساسي وهو:

"Sehen und Verstehen: Arbeit mit Filmen im Unterricht Deutschals Fremdsprache"

"المشاهدة والفهم: توظيف الأفلام في تعليم اللغة الألمانية للناطقين بغيرها" للألمانية كريستينا شفير تقيجر SCHWERDFEGER ،

INGE CHRISTINE الصادر في برلين عام ١٩٨٩

أما فيما يخص اللغة العربية فتوجد بعض المحاولات الجادة للاستفادة من الموسيقى في تدريس اللغة العربية للأجانب نعرض منها على سبيل المثال تجربة الدكتور طارق عباس التي طبقها في مركز جامعة القاهرة للغة والثقافة العربية حيث يستعين بالأغاني العربية التي يصاحبها العزف على العود لتعليم الأجانب.^٤

كما تجدر الإشارة أيضا إلى محاولة قام بها عدد من الباحثين في جامعة أوستن بأمريكا لاستخدام الموسيقى في تدريس اللغة العربية^٥

وهناك دراسة حديثة عن توظيف السينما في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها بين: الآفاق والتحديات والآليات والكيفيات للباحث

أكثريري بوجمعة كلية الآداب والعلوم الإنسانية ابن طفيل القنيطرة، المغرب^٦

⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=BBz-XPPrUTM>

^٥ لمزيد من التفاصيل يرجى الرجوع إلى هذا الرابط [/https://tadriis.org](https://tadriis.org)

كما تجدر الإشارة هنا إلى تجربة المناهل في تعليم اللغة العربية في المملكة الأردنية عام ١٩٨٧ حيث أنتج مسلسل تعليمي للأطفال في قالب كوميدي.

الدراسة النظرية

نظرة تاريخية

إن تطوير أساليب التعليم الخاصة بتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها يستوجب بالضرورة معرفة التاريخ الخاص بمناهج تعليم اللغة الأجنبية حتى يتمكن من اختيار المنهج الذي يتناسب مع متعلم اللغة الأجنبية، فتعليم اللغة العربية لطلاب كلية العلوم الإسلامية يستوجب منهجا مختلفا عن تعليم اللغة العربية لطلاب كلية الآداب، فالأحوال الخاصة بالمتعلم يجب أن يكون لها تأثيرها الملموس في منهج تعليم اللغة، وما نقصده هنا بالأحوال الخاصة بمتعلم اللغة يشمل كل السياقات التي أثرت في تشكيل وعيه المعرفي، بدايةً من سماته الشخصية الفطرية، مروراً بسماته المكتسبة عن طريق التعلم لتصل إلى كافة المؤثرات الاجتماعية. فمما لا شك فيه أن السياق الخاص بمتعلم اللغة العربية في كليات الشريعة يختلف اختلافاً كلياً عن السياق الخاص بالطالب المستهدف الذي أعدت لها المناهج التعليمية القديمة.

• مناهج تعليم العربية لغير الناطقين بها:

لقد تطورت مناهج تعليم اللغات الأجنبية بصورة كبيرة، بل وظهرت مناهج جديدة لذلك، تلك المناهج قلبت الموازين القديمة التي ظلت المناهج القديمة متمسكة بها؛ حيث اهتمت المناهج الجديدة بأمر كانت بالنسبة للمناهج القديمة هامشية.

والدارس لتاريخ هذه المناهج يجد " أن المناهج الخاصة بتعليم اللغة اليونانية واللغة اللاتينية قد انتقلت، وتم استخدامها عند تعليم اللغات الإنجليزية والفرنسية في العصر الحديث"^(٧).

وهذا الارتباط قد كان له أثر سلبي لأن ما يتناسب مع تعليم لغة مينة لا وجود لها إلا في الكتب لا يتناسب بأي حال من الأحوال مع لغة حية مكتوبة في الكتب ومنطوقة على لسان شعبها. وخاصة في العصر الحديث الذي تطورت فيه قنوات الاتصال بصورة كبيرة ولم يعد الطالب بحاجة ليقطع آلاف الأميال لينتقل إلى بيئة اللغة التي يتعلمها. فالطالب يستطيع الآن عبر حركات أنامله أن يفتح أمامه عالم لا حصر له عالم تملؤه النوافذ الافتراضية يستطيع من خلالها المعاشة شبه الكاملة داخل بيئة تبعد عن بيئته الحقيقية بمسافات كبيرة.

فالطريقة القياسية التي سادت لفترة طويلة تعتمد بصورة كبيرة على الترجمة من اللغة الأم إلى اللغة المراد تعلمها، وعن طريق هذه الجمل المترجمة يتمكن المتعلم من تكوين جمل صحيحة في اللغة الأجنبية، وهذه الطريقة يكون فيها النحو في صدارة المشهد، ففي هذه الطريقة سجد التمرينات التي يتدرب عليها الطلاب من قبيل: "اجعل الجملة للمثنى وللجمع، حول زمن الجملة للماضي، صحح الخطأ في الجمل التالية"، ووفقاً لهذه الطريقة تظل اللغة الأجنبية أجنبية بالنسبة للمتعلم، ذلك لوجودها دائماً في جانب التبعية للغة الأم، وخير دليل على هذه التبعية أن المتعلم الذي درس وفقاً لهذا المنهج لا يستطيع أن يترجم بالكفاءة نفسها من اللغة وإليها، فغالباً ما تكون الترجمة أمراً سهلاً إذا كانت الترجمة من اللغة الأجنبية إلى اللغة الأم، فإذا ما كانت الترجمة من اللغة الأم إلى اللغة الأجنبية فهنا سيجد المترجم صعوبة كبيرة، ولهذا يجب علينا أن نقضي على هذه التبعية التي لازمت اللغة المتعلمة لفترة طويلة، فكثيراً ما نقرأ في الترجمات من التركية إلى العربية جملاً تكاد تتنافى تماماً مع روح اللغة المترجم إليها، أمر كهذا نجده عندما يترجم الأتراك إلى العربية كما نجده عندما يترجم العرب إلى التركية، وهناك أمثلة كثيرة لا مجال لذكرها الآن.

ووفقاً لهذه الطريقة يظل النص المكتوب هو السائد؛ فالمتعلم يستطيع أن يقرأ نصاً ويترجمه، كما يستطيع أن يكتب نصاً باللغة الأجنبية في موضوع معين، إلا أنه لا يستطيع أن يتحدث عن هذا الموضوع، ومرجع ذلك إلى أنه قد تعود على نموذج اتصال لغوي مكتوب، في حين أن نماذج الاتصال اللغوي تكون شفوية في المقام الأول تحريرية في المقام الثاني.

والملاحظ أن هذه الطريقة القديمة مازال لها حضورها الطاع في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها وهو الأمر الذي لاحظته غير واحد من العلماء العرب مثل الدكتور رشدي طعيمه والدكتور عبد العزيز إبراهيم العصيلي "فلقد كانت هذه الطريقة هي الطريقة السائدة في برامج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها حتى وقت قريب - الكتاب صادر في عام ٢٠٠٣ - ولا تزال متبعة في كثير من برامج تعليم اللغة العربية لغة أجنبية"^(٨)

^٦ أكثري بوجمة، "عن توظيف السينما في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها بين: الأفق والتحديات والآليات والكيفيات"، مجلة المعرفة، ١٥، (٢٠١٨).

^٧ Rasa Sklizmantailte Santalka, Methoden des Fremdsprachunterrichts, *Filologija*. (2006 T. 14 Nr. 4..

^٨ عبد العزيز العصيلي، أساسيات تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، (مكة المكرمة: سلسلة بحوث اللغة العربية وآدابها، ٤٢٣، ٥١)، ٢٨٠.

الأمر نفسه لاحظته الدكتور رشدي طعيمة "فهذا المنهج يشيع مع هذه الطريقة في كثير من البلاد الإسلامية بجنوب شرق آسيا حيث تعلم اللغة للاتصال بالتراث الإسلامي"^٩

وما لاحظته رشدي طعيمة في دول جنوب شرق آسيا يمكن ملاحظته أيضا في مناهج تعليم العربية في تركيا على مستوى المناهج والتقييم فيالرجوع لامتحان (YDS) نلاحظ وجود ٦ أسئلة للترجمة من العربية وإليها. وأظن أن هذه الأسئلة تقيس معرفة الطالب للغة الأم واللغة الأجنبية في الوقت نفسه.

وهناك بعض الطرق في تعليم اللغة الأجنبية عن طريق محاكاة الطريقة الطبيعية في اكتساب لغة الأم، حيث يتم هنا تعليم اللغة الأجنبية عن طريق الاتصال المباشر بالمحيط الطبيعي الذي يتم فيه التحدث باللغة المراد تعلمها، وتجدر الإشارة هنا إلى أن العلاقة بين معلم اللغة ومعلمها يجب أن تكون على قدر كبير من المتانة؛ فالطفل يكتسب لغة أمه بسرعة لأسباب كبيرة يأتي من ضمنها هذا الارتباط الشعوري بين الطفل وأمه.

وفي هذه الطريقة يتراجع النحو وتراجع الترجمة، نظرا لأن اللغة الأم الخاصة بالمتعلم يتم تجاهلها بصورة كبيرة، وهذا الأمر قد يكون أمرا غير مجد بالنسبة لمتعلم اللغة العربية التركي نظرا للتشابهات اللغوية والثقافية الكبيرة بين كل من اللغتين، تلك التشابهات التي يمكن توظيفها بصورة مفيدة أثناء عملية التعليم، يمكننا أن نشير هنا إلى أن هذه الطريقة تجعل من تعليم اللغة اكتسابا والفارق كبير بين التعليم والاكْتساب، فتعليم اللغة بالطريقة الأولى ينظر إلى اللغة بوصفها مجموعة من المعلومات والمعارف التي يتم تعلمها عن طريق التحصيل المعرفي، حيث يتحول المتعلم إلى حافظة كبيرة تحتفظ بعدد هائل من المعلومات، أما الطريقة الثانية فتتظر إلى اللغة على أنها مكون إنساني يكتسبه الإنسان بصورة تدريجية ليتحول هذا المكون إلى أحد مكونات وعيه الإنساني، هنا يمكننا أن نشير إلى مصطلح الإحساس اللغوي، فمن خلال الطريقة الثانية يكتسب الإنسان الإحساس اللغوي أو ما يطلق عليه "التمثل الوجداني للغة" ولنضرب هنا مثلا لشخص عاش في قرية تركية عشرين عاما ثم انتقل ليدرس في اسطنبول وبعد الدراسة عمل في اسطنبول ثلاثين عاما، سوف نجد هذا الشخص يتكلم تماما مثل أهل اسطنبول، غير أنه عندما يخرج عن شعوره ويغضب سوف يغضب بكلمات أهل القرية، نظرا لأن حالة الغضب هذه تسيطر على وعيه الذي يشعر ويحس بطريقة أهل القرية، أما حالاته الشعورية الأخرى التي يظل فيها عقله هو المسيطر عليها فسوف يتكلم فيها بطريقة عقلانية، تظهر معها لغة سكان اسطنبول.

فمن خلال الطرق القديمة في تعليم اللغة الأجنبية يشغل المتعلم دورا هامشيا دائما فهو متلق سلبي يتحول من خلال الطرق القديمة إلى وعاء يتم ملؤه بالمحتوى التعليمي المراد تعليمه. "إن المتعلم لا حول له ولا قوة يتحمل عبئا كبيرا..... حيث يستمع معظم الوقت إلى شرح المعلم ويدون ما يسمعه في مذكرة خاصة أو على حواشي الكتاب المقرر بلغته الأم وليس لديه قدرة ولا فرصة لمناقشة المعلم أو الحديث مع الزملاء باللغة الهدف"^{١٠}

فمما لا شك فيه أنه كلما زادت المشاركة الفعالة للمتعلم في أثناء العملية التعليمية قلت احتمالية النسيان التي يعاني منها الكثير من دارسي اللغات الأجنبية.

نظرية الاستقبال وأثرها في العملية التعليمية

في منتصف الستينيات من القرن الماضي شهدت الساحة اللغوية الألمانية نظرية جديدة في النقد الأدبي على يد هانس روبرت ياكوبس أطلق عليها "نظرية الاستقبال".

"وانتشرت الأعمال الخاصة بالاستقبال بصورة كبيرة جدا ، حتى إن مصطلح الاستقبال أصبح متداولاً في الدراسات اللغوية غير الأدبية مثل الدراسات الصوتية"^(١١). وقد أثرت هذه النظرية على كافة مجالات دراسة اللغة، بما في ذلك مجالات تعليم اللغة، حيث ارتكزت هذه النظرية على إعطاء المستقبل دورا إيجابيا فعلا في عملية التواصل الأدبي.

الأمر الذي انتقل إلى عملية التواصل التعليمي؛ فالمتعلم يجب أن يسمح له بقدر من الحرية والفعالية في أثناء الدرس اللغوي؛ ليتحول من متلق سلبي للغة إلى مستقبل إيجابي لها، وهذا الاستقبال الإيجابي يمكنه من اكتساب اللغة واستخدامها، لتتحول العملية التعليمية إلى عملية مرنة لا تعتمد على التلقين والتحفيز فقط.

ومع هذه التطورات تغير شكل الفصل الدراسي الخاص بتعليم اللغات الأجنبية فلم يعد الطلاب ينتظمون في صفوف خلف بعضهم البعض في حين يقف المعلم فوق منصة عالية تكسبه نوعا من الفوقية داخل الصف وإنما اتخذت الصفوف شكل نصف دائرة، الشكل السائد في الثقافة العربية القديمة وهو شكل الحلقة حيث يجلس المعلم على رأس هذه الحلقة ليألف الطلاب حوله مكونين شكل الهلال التالي:

^٩ رشدي طعيمة، المرجع في تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، سلسلة دراسات في تعليم العربية الجزء الأول ، (مكة: جامعة أم القرى)، ٣٣١.

^{١٠} عبد العزيز العصيمي، أساسيات تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، ٢٤٨.

^{١١} هشام مطاوع، استقبال النص بين الدراسات العربية والغربية، (القاهرة: المجمع الثقافي المصري، ٢٠١٩)، ١٣.



ومع الدور الإيجابي الذي أخذه المتعلم تقلصت المساحة الخاصة بالمعلم، تلك المساحة التي شغلها الوسائل السمعية والمرئية التي تطورت بصورة كبيرة في نهاية الستينيات وبداية السبعينيات من القرن الماضي؛ حيث أصبحت الوسائل السمعية والبصرية أحد أهم المرتكزات الخاصة بالعملية التعليمية، فالمتعلم يمكنه أن يشاهد فيلماً تعليمياً يتم من خلاله تغطية كافة المواقف الحياتية اليومية التي يمكن للإنسان أن يتعرض لها.

دور السياق في العملية التعليمية

السياق أحد أهم العوامل التي تؤثر في عملية اكتساب اللغة، لهذا تشكل معرفة السياق أهمية كبيرة في التواصل اللغوي.

فالنص اللغوي الذي يعرف الطلاب سياقه سيكون أسهل للطلاب ممن ذلك السياق الذي لا يعرفه، ومن الأفضل أن نعلم الطلاب نصوصاً يحبون سياقها، فمن خلال هذا السياق الذي يحبه الطالب سوف تجد اللغة طريقها بسهولة شديدة.

وفي حالة توظيف الفلم في الدرس التعليمي يكون للسياق حضور كبير مما يساعد في عملية الفهم، كما أن المعلم يترك مكانه المركزي في الدرس التعليمي ليتوارى قليلاً ويترك مساحة واسعة للطالب يستطيع من خلالها التفاعل الإيجابي مع الحدث والاتصال ويمكننا القول أن الطالب يتحرر رويداً رويداً ويكتسب حرية كانت مفقودة في الدرس التعليمي القديم.

الفلم والفيديو:

الفلم كلمة دخيلة على اللغة العربية مثلها مثل كلمة الفيديو وتستخدم الكلمتان غالباً بوصفهما كلمتين مترادفتين على الرغم من الفروق الموجودة بينهما على المستوى الاصطلاحي ولقد " بدأ دخول الفلم بوصفه وسيطاً إعلامياً قبل منتهي عام تقريباً ويرجع أصله للتصوير الفوتوجرافي حيث ظهر على يد المصور الفرنسي Nicéphore Niépce في عام ١٨٢٦ أو ١٨٢٧^{١٢} وبعد ذلك بسبعين عام ظهرت الصور المتحركة عن طريق الأخوين Skladanowski في برلين والأخوين Lumière في باريس وبعد ذلك بثلاثين عاماً ظهر أول فلم غير صامت وذلك في عام ١٩٢٧.

ومنذ ذلك الحين والتطورات تسير بسرعة كبيرة في هذا المجال، فبعد الأفلام الصامتة ظهرت الأفلام الناطقة وبدخول المادة الصوتية في التركيبة الخاصة بالفلم تحولت الرسالة الفلمية إلى رسالة تكاد تتطابق مع الواقع وإن كانت تمتاز بقدرتها الكبيرة على تجاوز هذا الواقع عن طريق الكثير من الإجراءات التي يقوم بها المخرج مثل الفلاش باك وغيرها من الإجراءات.

ولم يعد الفلم مجرد وسيلة إعلامية ولكنه أصبح نوعاً من أنواع النصوص له نظامه العلاماتي فالفلم تحليل للواقع يقوم به كاتب السيناريو والمخرج والمصور بواسطة الإمكانيات الخاصة بهذه الوسيلة الإعلامية^{١٣}

فالعلم ظاهرة اجتماعية وموضوع جمالي و وسيلة تواصل لغوية تؤثر بصورة بالغة على المجتمع والثقافة.

¹² Nejira Cardaklija 'Video- bzw. Filmproduktion im Fremdsprachenunterricht' Masterstudium Deutsch als Fremd- und Zweitsprache(Wien Universität: 2015), 17.

¹³ vgl. Schwerdtfeger, *Sehen und Verstehen: Arbeit mit Filmen im Unterricht Deutschals Fremdsprache*, (Berlin: 1989),15.

أما مصطلح الفيديو بوصفه وسيلة إعلامية فيشير في الغالب إلى عرض مرئي لمجموعة متوالية من الصور المتحركة¹⁴ ولقد تم تعريف الفيديو في قاموس دودن على "أنه كافة الإعدادات والأجهزة المستخدمة لتسجيل برنامج تليفزيوني لإعادة عرضه على جهاز تليفزيوني"¹⁵ وبالرغم من الفروق بين الفلم والفيديو على المستوى الإنتاجي فإننا لن نغير هذا الاختلاف اهتماما كبيرا في هذه المقالة ، فكل من الفلم القصير أو الفيديو القصير يمكننا الاستفادة منهما في تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى.

المقصود بالفلم القصير هنا هو كافة الأعمال المصورة التي لا تستغرق وقتا طويلا مثل تلك الأفلام التي يتم عرضها في السينما سواء كان إنتاجها عبر مؤسسة بعينها أو تم تحضيرها بصورة فردية وهناك تعريفات كثيرة للفلم القصير وذلك وفقا للمجال العلمي الذي عالجه وفقا للمنظور الذي عولج من خلاله. فكاريته شفاخ Karina Schwach عرفت الفلم القصير "بوصفه مقابلا للأفلام السينمائية الطويلة بغض النظر عن وظيفته (التسلية أو التعليم) أو محتواه (وثائقي أو تمثيلي) أو طريقة إعداده (أفلام الرسوم المتحركة أو الأفلام التمثيلية)"¹⁶

فالفارق بين الأفلام والأفلام القصيرة فرق في الكم لا علاقة له بالكيف "فالفلم القصير قد يستغرق ثوان معدودة وقد يصل لساعة أو أجزاء من الساعة وإن كانت معظم الأفلام القصيرة تستغرق ربع ساعة تقريبا"¹⁷

والملاحظ في الفترة الأخيرة انتشار هذه النوعية من الأفلام خصوصا بعد التقدم الكبير في وسائل الاتصال التي قدمت الفرصة للأفلام القصيرة للعرض والانتشار دون تكلفة اقتصادية كبيرة.

وقد أقيم في الأونة الأخيرة مهرجانات للفلم القصير في عدد كبير من الدول نذكر منها مهرجان الفلم القصير في بيروت وتونس والقاهرة

دخول الفلم في الدرس التعليمي للغات الأجنبية:

في عام ١٩٨٩ طالبت إينجه شفيرتفيجير Inge Schwerdtfeger بضرورة الاهتمام بالمدخل البصري في تعليم اللغة الألمانية للناطقين بغيرها وذلك في كتابها

"Sehen und Verstehen: Arbeit mit Filmen im Unterricht Deutschals Fremdsprache"

"المشاهدة والفهم: توظيف الأفلام في تعليم اللغة الألمانية للناطقين بغيرها"¹⁸ ومنذ ذلك الحين بدأ توجه عام يهتم بالتدريس عن طريق الفيديو وظهر بعدها مصطلح "SehVerstehen" ، " الفهم المدعوم بالمشاهدة" وبعد كتاب Inge Schwerdtfeger بعشرين عام تقريبا في عام ٢٠١٠ نشر كتاب مهم في هذا المجال هو كتاب

„Lust auf Film heißt Lust auf Lernen. Der Einsatz des Mediums Film im Unterricht Deutsch als Fremdsprache“

المتعة في الفلم تعني المتعة في التعلم. توظيف الوسائط الفلمية في تعليم اللغة الألمانية للناطقين بغيرها¹⁹

ومع الاستخدام المتنامي للأفلام في الدروس التعليمية للغات الأجنبية لم تعد عملية الفهم مقتصرة على فهم النص المقروء أو فهم النص المسموع فقط وإنما شملت أيضا فهم النص المسموع-المشاهد.

ولقد صاحب هذا التوجه النظري اهتماما مماثلا على المستوى التطبيقي ففي عام ٢٠٠٩ قامت الإذاعة الألمانية بإنتاج المسلسل التعليمي: "Jojo sucht das Glück" " جوو تبحث عن الحظ" ويتكون المسلسل من ست وستين حلقة ويدور حول طالبة برازيلية تصل إلى ألمانيا لتبحث عن السعادة هناك ويغلب على الأحداث قالب كوميدي. وقد قامت إذاعة بي بي سي بتجربة مماثلة وبالنظر للجانب العربي سنجد محاولات قليلة لا يمكن مقارنتها بمثيلاتها على الجانب الغربي من ناحيتي الكم والكيف.

أنواع الأفلام القصيرة

يمكننا أن نلاحظ عددا كبيرا من الأفلام القصيرة وذلك من خلال وسائل العرض الإلكترونية وهذه الأفلام يمكن تصنيفها إلى:

¹⁴ Autoren des ITWissen: Das große Online-Lexikon für Informationstechnologie. Online im Internet: URL: <http://www.itwissen.info/definition/lexikon/Video-video.html>

¹⁵ URL: <http://www.duden.de/rechtschreibung/Videotechnik>

¹⁶ K. Schwach, das Genre Kurzfilm als Gegenstand des Literaturwissenschaft und des fremdsprachlichen Literaturunterricht, (Berlin: GRIN Verlag, 2007), 4

¹⁷ ELMESTARI Yasmin, Der Kurzfilmeinsatz im DaF- Unterricht: Ein Mittel zur Förderung des Hör- und Sehverstehen, *tradtee* 14, 2015, 431.

¹⁸ SCHWERDFEGER, INGE CHRISTINE, *Sehen und Verstehen. Arbeit mit Filmen im Unterricht Deutsch als Fremdsprache.*

¹⁹ WELKE, TINA/FAISTAUER; RENATE (Hrsg.), *Lust auf Film heißt Lust auf Lernen. Der Einsatz des Mediums Film im Unterricht Deutsch als Fremdsprache*, (Wien: Praesens Verlag, 2010).

أفلام الكارتون

أفلام تمثيلية

أفلام دعائية وفيديوهات غنائية

أفلام واقعية ويندرج تحت هذه الأفلام عدد كبير من الأنواع مثل مقاطع الأخبار والتقارير المتلفزة والمقاطع الرياضية.

أفلام قصصية

الفلم القصصي القصير يمكن توظيفه في تدريس اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، فالفلم في هذه الحالة يجمع بين مميزات النصوص المرئية والنصوص القصصية في الوقت ذاته.

إن القصة أو الحكاية تجذب انتباه الطالب الذي يريد معرفة كيف ستنهي الحكاية والصورة المتحركة تكسب الحكاية قدرا من الواقعية، كما أن فترة مشاهدة الفلم القصصي تكسب الحصة التدريسية نوعا من التجديد وتخرج الدرس من الصورة التقليدية للدرس التعليمي

فوائد توظيف الفلم القصصي في تعليم اللغة العربية

يمكن للفلم القصير أن يكون عاملا مدعما في تعليم اللغة الأجنبية وقد قام عدد من الباحثين بتحديد الفوائد الخاصة بالفلم القصير نذكر منهم على سبيل المثال Brandi Marie-Luise²⁰ و Brigitte Stückler²¹ في أطروحتها للماجستير²¹

ويمكننا أن نلخص الفوائد في النقاط التالية:

لا يستغرق وقتا طويلا وبالتالي يمكن إعادته أكثر من مرة في الدرس الواحد مع تنوع التدريبات المصاحبة للعرض. فبعض التدريبات تحتاج لأكثر من مشاهدة وتكرار العرض يساعد على تثبيت المفردات الجديدة والقديمة أيضا.

يساعد على تدعيم مهارة الفهم عن طريق الاستماع والمشاهدة

الصورة تعكس لنا جوانب السياق الذي لا تستطيع الكلمات وحدها توضيحه.

يمكن للصورة أن تساعد في توضيح المعنى الخاص بالكلمات التي يعاني المتعلم في إدراك معناها

الإيماءات وتعبيرات الوجه وحركات الجسد تساعد في عملية الفهم

المشاعر والانفعالات تكون أكثر وضوحا من خلال الصوت والصورة

الحوارات الموجودة في الفلم تتميز بالوضوح عن مثيلاتها في النصوص فعندما يتبادل طرفي الحوار الأدوار قد يحدث بعض اللبس عند في القارئ للنصوص المكتوبة، الأمر الذي لا يمكن حدوثه في النصوص المتلفزة

يستطيع المتعلم التعرف على ثقافة اللغة الهدف من خلال الفلم القصير

الزمان والمكان يظهران في الفلم

ميل الطلاب للأفلام يساعد على أن يكون الدرس اللغوي أكثر جاذبية

التنوع الكبير للأفلام يساعد على توفير مادة فلمية هائلة

سهولة استخدام المادة التعليمية نظرا للتقدم الكبير في وسائل الاتصال التكنولوجي

سرعة الوعي البصري والسمعي زادت بنسبة ٣٠% عما كانت عليه قبل عشرين عاما

الأفلام تحكي عن أشخاص وأحداث قد تتشابه مع الخبرات الخاصة بالمتعلم وقتها تزيد احتمالية مشاركة الطالب في الدرس

الفلم يساعد على تدعيم ملكة التخيل

الإثارة الموجودة في الفلم تضيف قدرا من المتعة على الدرس

التقدم التكنولوجي يسمح بالتحكم في إيقاع العرض (السرعة – التكرار ..)

قصر مدة الفلم يؤثر على البنية الحكائية التي لا يكون فيها استرجاعات زمنية لتفسير في تطور زمني طبيعي مركزة على الأحداث الرئيسية ولا يسمح بتعدد الأبطال أو تشيع الأحداث مما يجعل من المعاني أكثر وضوحا الأمر الذي يساعد المتعلم في عملية التلقي.

²⁰ Marie-Luise Brandi, *Video im Unterricht. Fernstudieneinheit*, (Berlin; München: Langenscheidt, 1996),13.

²¹ Brigitte Stückler, *Ein Sprachlehrfilm für AnfängerInnenunterricht*. Master Thesis, (Wien universität: 2012).

قابلية التأثر في الأفلام القصيرة أكبر من نظيرها في الأفلام الطويلة.

النموذج التطبيقي (الفلم القصصي):²²

عنوان الفلم: جحا يسابق الحمار

مدة الفلم: خمس دقائق

نوع الفلم: كوميدى

مضمون الفلم: يدور الفلم حول سباق بين الحمار وجحا حيث يستعمل جحا في هذا السباق دراجة بخارية حديثة مقابل الحمار الذي لا يستسلم ومع بداية السباق يتقدم جحا بدراجته بينما يتراجع الحمار غير أنه لا يستسلم ومع حرارة الجو يقرر جحا الاستراحة قليلا ويستغرق في النوم ليأتي الحمار من بعيد ثم يفوز بالسباق.

والقصة تركز على واحدة من التيمات المشهورة في أدب الأطفال وهي السباق بين السلحفاة والأرنب الشهيرة التي توجد في مختلف الآداب وقد وردت هذه الحكاية الخرافية في الحكايات التي جمعها الشاعر الإغريقي ايسوب.

وقد أدخل مؤلف السيناريو بعض التعديلات على الحكاية الأساسية مع الاحتفاظ بالحبكة الخاصة بالحكاية.

ويمكننا أن نقسم الدرس التعليمي إلى ثلاثة أقسام وهي:

قبل المشاهدة

أثناء المشاهدة

بعد المشاهدة

قبل المشاهدة:

يتم عرض صورة من الفلم تجمع بين الشخصيتين الأساسيتين وهما شخصية جحا وشخصية الحمار ثم يطرح المعلم عددا من الأسئلة

مثل:

ماذا نرى في الصورة؟

ماذا يرتدي الشخص؟

ماذا يركب؟

هل الحمار حيوان أليف؟

هل تحب الحمار؟

هل ركبت الحمار يوما ما؟

خمن ماذا سنشاهد في هذا الفلم؟

وبعد طرح هذه الأسئلة يتم عرض الفلم للمرة الأولى. ومن الممكن أن يتم عرض بعض المقاطع مع كتم الصوت وذلك بدلا من عرض

الصور، على أن يكون عذا العرض بنظام العرض السريع فمن الممكن التحكم في سرعة الفلم عن طريق نقنبات عرض الأفلام ، فالفلم الذي يستغرق أربع دقائق يمكن عرضه في نصف دقيقة .

أثناء المشاهدة:

أظن أنه من الأفضل أن لا يتم مقاطعة الفلم قدر الإمكان وأن تختصر الواجبات المطلوبة من المتعلم على واجب أو واجبين على الأكثر

وقد يكون من المفيد أن يتم توقيف الفلم عندما تصل الأحداث إلى ذروتها مما يكسب العمل الإثارة المطلوبة لجذب أنظار الطلاب وتقوية درجة تركيزهم.

ففي هذا الفلم يمكن توقيف الفلم مع لحظة نوم جحا، ثم نسأل الطلاب عن توقعاتهم من خلال بعض الأسئلة مثل:

هل سيفوز الحمار؟

متى سيستيقظ جحا؟

²² <https://www.youtube.com/watch?v=DqkptjcAyXk>

الخاتمة

يعد الفلم التعليمي القصير مادة خصبة لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها ، وقد أظهرت الدراسات الغربية اهتماما كبيرا بهذه المادة نظرا للفوائد الكثيرة التي تساعد في العملية التعليمية . فمن خلال الفلم في الدرس التعليمي يكون السياق أكثر وضوحا مما يساعد في عملية الفهم، وذلك بسبب خصوصية النموذج الاتصالي المسموع والمرئي . كما أن المعلم يترك مكانه المركزي في الدرس التعليمي ليتوارى قليلا ويترك مساحة واسعة للطالب يستطيع من خلالها التفاعل الإيجابي مع الحدث الاتصال ويمكننا القول أن الطالب يتحرر رويدا رويدا ويكتسب حرية كانت مفقودة في الدرس التعليمي القديم.

ونوصي من خلال هذه المقالة بضرورة تخصيص قسما خاصا بدروس المشاهدة وذلك لتنمية مهارة الفهم عن طريق المشاهدة .

المراجع:

المراجع العربية

بوجمعة أكثيري. عن توظيف السينما في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها بين: الآفاق والتحديات والآليات والكيفيات. مجلة المعرفة . العدد ١٥ . ديسمبر ٢٠١٨م.

رشدي طعيمة. المرجع في تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى. سلسلة دراسات في تعليم العربية الجزء الأول ، الطبعة الأولى. جامعة أم القرى. مكة.

عبد الرحمن بن خلدون. مقدمة ابن خلدون. حققها عبد الله محمد الدرويش. الطبعة الأولى. دمشق. دار البلخي. ٢٠٠٤.

عبد العزيز العصيلي . أساسيات تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها. الطبعة الأولى. مكة المكرمة . سلسلة بحوث اللغة العربية وآدابها. ١٤٢٣هـ.

هشام مطاوع. استقبال النص بين الدراسات العربية والغربية. الطبعة الأولى. المجمع الثقافي المصري . القاهرة ٢٠١٩

المراجع الأجنبية :

Brigitte Stückler. Ein Sprachlehrfilm für AnfängerInnenunterricht .Master Thesis .Wien universität. 2012

Cardaklijra Nejira.Video- bzw. Filmproduktion im fremdsprachunterricht

Master Thesis .Wien Universität . 2015.

Gabriele Blell und Rita Kupetz. Der Einsatz von Musik und die Entwicklung von audio literacy im Fremdsprachenunterricht . Frankfurt. 2010

Ingrid Feindert.Musikunterstützter Fremdsprachenunterricht. Interkulturelle Überlegungen als Resultat. einer Unterrichtspraxis in der Sekundarstufe .Master Thesis .Freien Universität .2007.

K. Schwach. das Genre Kurzfilm als Gegenstand des Literaturwissenschaft und des fremdsprachlichen Literaturunterricht. GRIN Verlag; Berlin; 2007.

Marie-Luise Brandi. Video im Unterricht. Fernstudieneinheit 13. Berlin / München: Langenscheidt 1996.

Rasa Sklizmantailte. Methoden des Fremdsprachunterrichts . Santalka. Filologija. 2006 T. 14 Nr. 4

Stefanie Morgret. Die Förderung phonetischer Kompetenzen durch den aktiven Einsatz von Musik im Unterricht DaF. Eine empirische Studie am Beispiel von arabischen Studierenden in der Grundstufe Sprachniveau A2. Doktorarbeit .Universität Kassel. 2014.

Schwerdfeger, Ince Christine.Sehen und Verstehen . Arbeit mit Filmen im Unterricht Deutsch als Fremdsprache. Berlin. Langscheidet. 1989

WELKE, TINA/FAISTAUER, RENATE (Hrsg.) (2010): Lust auf Film heisst Lust auf Lernen. Der Einsatz des Mediums Film im Unterricht Deutsch als Fremdsprache. Wien: Praesens Verlag

Yasmin Elmestari. Der Kurzfilmeinsatz im DaF- Unterricht: Ein Mittel zur Förderung des Hör- und Sehverstehen
tradtee 14/2015

مواقع الإنترنت

Autoren des ITWissen: Das grosse Online-Lexikon für Informationstechnologie. Online im Internet: URL:
<http://www.itwissen.info/definition/lexikon/Video-video.html>

URL: <http://www.duden.de/rechtschreibung/Videotechnik>

URL: <https://www.youtube.com/watch?v=BBz-XPPrUTM>

URL:<https://tadriis.org/>

<youtube.com/watch?v=DqkptjcAyXk>

TERCÜMELER
[TRANSLATIONS]

–[İslam Hukuku] –

MODERN VERİLER IŞIĞINDA İSLAM HUKUKUNDA UYUŞTURUCULAR
Dr. Muhammed Ali el-Bâr

Çev. Nusret DEDE

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı
Bolu, Türkiye
Assit. Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law
Bolu, Turkey
nusretdede@ibu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-9650-3424

ÖZET

Hukuk, bireyler arası, bireyler ile devlet veya toplum arası ve nihayet devletlerarası hakları ve sorumlulukları düzenleyen normatif bir bilimdir. İslam hukuku ise bu üç alana ek olarak Yaratan ile yaratılanların hak ve ödevlerini de düzenlemektedir. Bu düzenlemeler fıkıh literatüründe ibâdât adıyla anılır. Bireyin yaptığı bir fiilin kendisine, çevresindekilere veya topluma kısa, orta veya uzun vadede zarar gelmesi durumunda, yasa koyucu tarafından karşılığında bir ceza düzenlenmiş olması koşuluyla, bir suçtan bahsedilebilmektedir. İslam ceza hukuku, fıkıh literatüründe ukûbât genel başlığı altında yer bulmaktadır. Suç ve ceza Şârî Teâlâ tarafından Kur'an ve sünnet nasslarında tespit edilmişse had, tespiti dönemin şartlarına göre yöneticilere bırakılmışsa tazir kavramı ile karşılaşılır. Hadlerden zina, hırsızlık, kazf (iffete iftira), hirâbe (yol kesme ve terör) suç ve cezası Kur'an ile belirlenmiş olup, içki ise haramlığı Kur'an'da belirtilmesine rağmen cezası sünnetle tespit edilmiştir. Uyuşturucu ve sakinleştirici maddelerin neler olduğu, üretimi, kullanımı, bulundurulması, satışı ve elden ele dolaştırılmasının hükmü ile ilgili Muhammed Ali el-Bâr tarafından yazılan ve Mecelletü'l-Mecma'î'l-Fıkhî'l-İslâmî'de yayınlanan "el-Muhaddirât fi'l-fıkhî'l-İslâmî 'alâ dav'î'l-mu'tayâtî'l-muâsira" adlı makalesini "Modern Veriler Işığında İslam Hukukunda Uyuşturucular" adıyla tercüme ettik.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh, Ceza Hukuku, Uyuşturucular.

ABSTRACT

Durgs in Islamic Law in The Light of Modern Data

Law is a normative science that regulates interpersonal, interpersonal and state or community and finally interstate rights and responsibilities. In addition to these three areas, Islamic law regulates the rights and duties of the Creator and those created. These arrangements are called as ibâdât in fiqh literature. An offense can be mentioned in the event that an act committed by an individual causes harm to himself, his environment or society in the short to medium or long term, provided that a penalty is imposed by the lawmaker. Islamic criminal law is included in the fiqh literature under the general title of ukûbât. If the crime and punishment were determined by Shari Ta'ala in the Qur'an and the Sunnah nass, hadd, the determination is left to the rulers according to the conditions of the period is met with the concept of condolence. The crime and punishment of adultery, theft, kazf (slander to slander), hirâbe (cut-off and terror) were determined by the Qur'an and the drink was determined by sunne, although its haram was stated in the Qur'an. We translated the article 'al-Muhaddirât fi'l-fıkh'l-Islamî alâ dav'î'l-

mu'tayâti'l-muâsıra' written by Muhammed Ali al-Bâr and published in Mecelletü'l-Mecma'î'l-Fıkhî'l-İslâmî about the provision of drugs and tranquilizers, production, use, possession, sale and circulation of drugs, under the title "Drugs in Islamic Law in the Light of Modern Data."

Keywords:Islamic Law, Fiqh, Criminal Law, Drugs.

Önde gelen fıkıhçılar hicri X. yüzyıla kadar uyuşturucu (muhaddirat) sözcüğünü kullanmamışlardır. Fakat onlar bundan önce uzun bir süre (el-benc) sözcüğünü kullandılar. Benc, fıkıhçıların kendisinden söz ettiği uyuşturucuların ilk türüdür. Hâlbuki benc sözcüğü, ileride de açıklayacağımız gibi, birbirinden tamamen farklı iki maddeyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Bunlardan birincisi (nebâtü's-şeykerân) ağilotu veya (es-sekerân) sarhoş otu (hyoscyamous), ikincisi ise (el-haşîşe) esrar otu veya (el-kunneb/el-kinneb) kenevirdir.

Fethu'l-kadîr'de Abdülaziz et-Tirmizî'nin şöyle dediği rivayet olunmaktadır: *"Ebû Hanîfe en-Numan'a ve Süfyan es-Sevrî'ye benc içen, sonra etkisi başına vurunca karısını boşayan adamın durumunu sordum. Bu boşama gerçekleşir mi? Önde gelen her iki imam da kişinin bunu kasten içmesi durumunda boşamasının gerçekleşeceğine fetva verdi."*

İmam Serahsî, Hanefî fıkıh kitaplarının en geniş olan *el-Mebsût* adlı kitabında şöyle demiştir: *"İnsanların benc ile tedavi olmalarında herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Eğer onu kullanması sebebiyle kişi sarhoş oluyorsa, bunu yapmaması gerekir."* Nitekim Hanbelî fıkıh kitaplarının en kapsamlısı olan *el-Muğnâ*'de de şöyle bir ibare bulunmaktadır: *"Eğer kişi benc ve benzeri sarhoşluk veren maddeleri, bilerek, eğlenmek amacıyla içerse bu kimsenin boşamasının hükmü, sarhoşun boşamasının hükmü gibidir."*

İbn Âbidîn, son dönem Hanefî fıkıh kitaplarının en kapsamlılarından biri olan *el-Hâşiyе*'sinde tıbbî maksatlarla benc kullanmanın caiz olduğunu ancak çok az miktarda dahi olsa eğlence maksadıyla benc kullanmanın ise haram olduğunu belirtmiştir.

Sarhoşluk veren maddelerin haram görülmesinde temel esas, sarhoşluk verici ve teskin edici maddeleri kullanmanın haram olmasıdır. Nitekim sarhoşluk verici maddelerin haram olduğu Kur'ân, sünnet ve icma ile sabittir. Teskin edici maddelerin haram oluşu ise insanlığın en hayırlısı Hz. Peygamber'den (sav) rivayet edilen hadisler ile sabittir.

Yüce Allah (cc) şöyle buyurmuştur: *"O (peygamber), onlara, iyiliği emreder, kötülüğü yasaklar, temiz şeyleri belal, murdar şeyleri haram kılar. (A'râf, 157) Sarhoş edici maddelerin haram olmasının temeli ise şu ayet-i kerimedir: Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan şüphesiz içki ve kumar yüzünden aranızda düşmanlık ve kin sokmak ve siz'i Allah'ı anmaktan, namazdan alıkoymak ister. Artık bunlardan vazgeçersiniz değil mi?" (Mâide, 90, 91)*

Hız. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: *"Sarhoşluk veren her şey içkidir ve her içki de haramdır."* Hız. Aişe'den (r.anha) merfû olarak rivayet edilen hadiste de şöyle buyurulmuştur: *"Sarhoşluk veren her içecek haramdır."* Yine Hız. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: *"Sarhoşluk veren içki; sıkılmış meyve suyu, kuru üzüm, hurma, buğday, arpa, mısırdan üretilenlerdir. Ben sizleri sarhoşluk veren bütün maddelerden sakındırıyorum."* Câbir'den (ra) merfû olarak rivayet edilen bir hadiste de şöyle buyurulmuştur: *"Çoğu sarhoş eden maddelerin ağı da haramdır."* Hız. Aişe'den (r.anha) merfû olarak rivayet edilen diğer bir hadiste ise şöyle buyurulmuştur: *"Sarhoşluk veren her içki haramdır."* Yine Hız. Aişe (r.anha) rivayet ediyor: *"Sarhoş eden her madde haramdır. Boğulacak kadar çok içilince sarhoş eden maddenin bir avuç dolusu da haramdır."* Hız. Peygamber'in

(sav) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “Allah içkiyi, kumarı, tavlayı, ayrıca mısırdan yapılan içkiyi de haram kılmıştır. Nitekim sarhoşluk veren her içki haramdır.”

Allah’ın Elçisi (sav) içki ile ilgili olarak; onu sıkana, sıkıtrana, içene, sunana, taşıyana, kendisine taşınana, satana, alana, hibe ve hediye edene, parasını yiyene lanette bulunmuşlardır.

Hz. Ömer (ra) minberden hitapta bulunarak şöyle demiştir: “Bütün bu söylenenlerden sonra, ey insanlar! Beş çeşit içki kesinlikle haram kalmıştır. Bunlar üzüm, hurma, bal, buğday ve arpadan yapılan içkilerdir. İçki, aklı örten şey demektir.”

İçki (hamr) sözlükte, aklı melekeleri karıştıran ve sarhoşluk veren her şeydir. (hamera eş-şey’e) onu örttü, (hamera eş-şehadete) şahitliği gizledi, (hamera el-veche) yüzü örttü, (ahmera) saklandı, gizlendi, (hâmera eş-şey’e) onu karıştırdı, (hâmera el-kalbe) kalbe girdi, (hâmerahu ed-dâ’u) ilaç karnına kadar ulaştı, (muhâmera) ise karışım demektir. (himâr) başörtüsü, kadının yüzünü (başını), gerdanını ve göğsünü örttüğü giysi anlamına gelmektedir.

İçkinin aklı giderip sarhoş etme gibi bir etkisi söz konusudur. “Deveyi bağladı, gitmesini engelledi” anlamına gelen (‘akale’n-nâka) ifadesinde geçen ‘akale’ sözcüğünün kullanımında olduğu gibi içki, beyin merkezini etkileyerek aklı işlevsiz hale sokar.

Uyuşturucu Ve Teskin Edici Maddelerin Haramlığı

Uyuşturucu ve teskin edici maddelerin haram olması, “O peygamber, onlara, iyiliği emreder; kötülükten sakındırır, temiz şeyleri helal, murdar şeyleri haram kılar.” (A’râf, 157) mealindeki ayet ile, Hz. Peygamber’in (sav) zevcesi Ümmü Seleme’nin (r.anha) rivayet ettiği şu hadise dayanmaktadır: “Rasûlullah (sav) sarhoş edici her madde ile teskin edici maddelerin tamamını yasaklamıştır.” Hattâbî de şöyle demiştir: “Teskin edici madde, ardından yatışma, gevşeklik ve uyusukluk etkisi yapan her içecektir. Bu gevşeklik ve uyusukluk ise sarhoşluğun başlangıcıdır. Hâlbuki Rasûlullah (sav) sarhoşluğa vesile olmaması için bu gibi maddelerin içilmesini yasaklamıştır.”

İbn Recep el-Hanbelî de şöyle demiştir: “Uyuşturucu ve teskin edici madde, benc ve benzerleri gibi, sarhoş olma sınırına kadar ulaşmasa da, vücudu uyuşturan her maddedir.”

Suudi Arabistan Bilimsel Araştırmalar Fetva Davet ve İrşat İdaresi araştırmasında şu ifade bulunmaktadır: “Uyuşturucu ve teskin edici madde (el-müftir) sözcüğü, yatıştırma, sakinleştirme anlamına gelen (teftir) ve uluşturma anlamındaki (iftâr) sözcüklerinden türetilmiştir. Güçlü kuvvetli bir durumdan sonra zayıflık ve güçsüzlük, hareketli bir durumdan sonra sakinlik ve dinginlik, sertlik ve dayanıklılık durumundan sonra gevşeklik, canlılık ve dinçlikten sonra yetersizlik ve eksiklik getiren her madde uyuşturucudur. Afyon kullanımı sonrası kişide yukarıda bahsedilen zayıflık, yetersizlik ve gevşeme durumu olduğu zaman “afyon onu uyuşturdu” denilmektedir.”

İlk dönem fıkıhçıları “el-müftirât” (teskin edici ve uyuşturucu) sözcüğünü Ümmü Seleme’den (r.anha) rivayet edilen hadiste geçtiği gibi kullanmışlardır. Hicri ilk yüzyılda tâbiîn de benc sözcüğünden bahsederek özelliklerini ortaya koymuşlardır. Bir kısmı onun cerrahi ameliyat için kullanımını reddetmiş, ancak hastanın namaz kılmaya başlaması durumunda (uyuşturucu madde kullanmadan) ameliyat gerçekleştirmeye izin vermiştir. Bu kısım İmam Ali Zeynelabidin b. Hüseyin b. Ali’den rivayet edildiği gibi, aynı şekilde Urve b. Zübeyr’den de (Allah hepsinden razı olsun) rivayet edilmiştir.

Son dönem fıkıhçıları uyuşturuculardan kısmî olarak bahsetmişler, türlerini açıkça belirleyip ortaya koymuşlar, bu uyusukluk ve gevşekliğe sebep olan çeşitli bitkilerin niteliklerini belirtmişlerdir. Bunlar arasında afyon, esrar, ağilotu (el-dâtûra), ağilotu ve afyon karışımı (el-beraş), pamuk çiçeği (aslında bu pamuk çiçeğine ve meyvesine benzeyen dâsûra çiçeğidir.) bulunmaktadır. Ebû Kubeys dağına nisbetle

kubeysî adı verilen bitki gibi çeşitli bitki türlerini de zikretmişlerdir. Yine küçük Hindistan cevizi, zaferan ve anberi de anmışlardır.

İlk ve son dönem fıkıhçıların ileri gelenleri, aklın giderilmesine, karışmasına ve düzensizleşmesine sebep olan, ister katı ister sıvı olsun, bütün maddelerin alınmasının haram olduğunda görüş birliğine varmışlardır. Maddenin katı veya sıvı olması arasında bir fark olmadığı gibi, madde kullanımına, şiddetli neşe ve sevinç hali eşlik etmesi ile etmemesi arasında da bir fark bulunmamaktadır.

Fıkıhçıların çoğunluğu, sıvı olanların necis kabul edilmesi hakkında farklı görüşler belirtmelerine rağmen, katı maddelerin bizzat kendisinin (ayn) temiz olduğunda görüş birliğine varmışlardır. Bu katı maddelerin tıp alanında kullanımının mümkün olduğunda da görüş birliği oluşmuştur. Aynı şekilde bir kısım fıkıhçılar, küçük Hindistan cevizi, zaferan ve anberin ilaç yapımı ve yiyeceklerin ıslahı amacıyla kullanımını mübah görmüşlerdir.

Fıkıhçılar uyuşturucu maddelerin sırf eğlence amacıyla kullanımının, ayrıca tıbbi amaçlarla da olsa mutlak manada aklı işlevsiz hale getirecek kadar çok kullanılmasının haram olduğunda görüş birliğine varmışlardır.

Yine fıkıhçıların çoğunluğu, uyuşturucu madde kullananlara uygulanacak cezanın had cezası (içki haddi seksen celde) değil tazir cezası olduğunda da görüş birliğine varmışlardır.

İbn Teymiye ve sonraki takipçileri, esrar maddesinin bizzat kendisinin necis olduğu ve esrar kullanana uygulanacak cezanın içki cezası ile tıpatıp aynı olduğu görüşüne meyletmışlerdir.

Modern Fıkıhçıların Konumu:

Klasik ve modern fıkıhçıların tümü, ekim dikimi, üretimi, yaygınlaştırılması, reklamının ve ticaretinin yapılması da dâhil olmak üzere, bütün sarhoş edici ve uyuşturucu maddelerin ve bunlardan elde edilen kazancın haram olduğunda görüş birliğine varmışlardır. İslam dünyasının her bir yanında bunun haramlığına dair fetvalar birbiri ardına gelmiştir. Bu hususu Mısır Müftüsü Şeyh Câdü'l-Hak Ali Câdü'l-Hak'ın 05.04.1399 hicri 04.03.1979 miladi tarihli ve 105/248 sayılı fetvası özetlemektedir. Değerli Müftü bu fetvada, aşağıda sunduğumuz şu genel kuralları açıklamıştır:

- 1- İslam mezheplerinin fıkıhçıları, uyuşturucuların üretiminin, ekim-dikiminin, doğal haliyle (bununla kastedilen, bunların bir tür bitki oluşlarıdır) veya (kimyasal olarak üretilmek suretiyle) yapay olarak alınıp verilmesinin haram olduğuna ve bu suçları işlemeye yeltenen ya da teşebbüs edenlerin cezalandırılması gerektiğine dair görüş birliğine varmışlardır.
- 2- Uyuşturucu maddelerden elde edilen kazançtan infak etmeye ne bir sevap ne de bir günah vardır. Haram kazanç, sahibinin başına çalınır, ahirette onunla kendisine azap edilir.
- 3- Haram kılınan maddelerle tedavi helal değildir. Ancak bu haram maddelerin ilaç olarak taayyün etmesi ve ondan başka mübah bir madde ile tedavi imkânı bulunmaması durumu daha farklı değerlendirilmiştir. Bu durumda zaruret miktarınca haram madde ile tedavi yapılır.
- 4- Uyuşturucuların alınıp verilmesi ve el değiştirmesi için oluşturulan meclisler, sapkınlık ve günah meclisleridir; buralarda bulunmak, oturmak haramdır.
- 5- Herkes, öldürücü zehirlerin ticaretini yapanlarla mücadele etmek ve bunların kökünü kazımak için, narkotik polisine yardımcı olmalıdır. İşte bu duyarlılık, Rasul-i Ekrem'in (sav) Allah'a, Peygamberine, müminlerin devlet başkanlarına ve tüm müminlere yönelik nasihat ve samimiyet diye adlandırdığı husustur.

Mısır Müftüsü şu sonuca varmıştır: “Söz konusu bilgilerden hareketle meseleyi şu şekilde özetleyebiliriz: İster doğal isterse yapay olsun, hangi tür ve isimde olursa olsun uyuşturucular, sarhoş edicidir. Hangi maddeden olursa olsun, sarhoş edici şeyler haramdır. Bu hükmü bizzet Kur’an’ın nassı ve Hz. Peygamber’in (sav) sünnetinden elde edilmiştir. Böylece uyuşturucu maddelerin her ne şekilde olursa olsun, yenilmesi, içilmesi, koklanması, enjeksiyon yoluyla vücuda alınması, kullanımı ve el değiştirmesi haram olmaktadır. Çünkü bu davranışların tamamı (meşedet) rezâlet, ayıp ve utanç verici hareketlerdir. Nitekim meşedetlerin giderilmesi de, akli ve canı korumak amacıyla, İslam hukuku açısından en önemli gayelerdendir. Çünkü İslam hukuku yasaklanması gereken şeylere oldukça özen göstermiştir.”

Uyuşturucu maddelerle tedavi hakkında soru sorulduğunda zaman¹, uyuşturucu maddelerin hükmü sarhoşluk veren içkiden hareketle belirlenmiştir. Ancak şu kadar var ki, Müslüman uzman bir doktorun görüşü ile taayyün etmesi ve mübah kılınmış ilaçlar arasında alternatifinin bulunmaması durumunda, zaruret halinde haram kılınmış bir madde ile tedavi caiz olur.

Durum şu ki; bütün türleriyle içki (hamr) gibi sarhoş edici olarak adlandırılan maddelerle, benc (sekerân), dâtûra ve sittü’l-husn (pembe zambak/amaryllis belladonna) bitkisi ve tıpta geniş bir kullanım alanına sahip uyuşturucu özelliği bulunan bitkilerin kullanımı konusunda görüş farklılıkları bulunmaktadır. Nitekim aralarında fıkıhçılar da olmak üzere, neredeyse insanların tamamı bu gibi bitkileri, en basit sebeplerden dolayı, günlük hayatta kullanmaktadırlar. Mesela (Buscopan), (Belladinal Retard), (Spalgin) ve (Spasmo) gibi ağrı kesici hapların kullanılması buna örnek verilebilir. Yine, içerisinde afyondan elde edilen (**Codeine**) maddesinin bulunduğu öksürük şuruplarının kullanımı, insanlar arasında oldukça yaygın bir durumdur. Aynı şekilde (**Codeine**) de çoğunlukla (Revacod) ve (APC) gibi, ağrı kesici ilaçlarla birlikte kullanılmaktadır. Bunlar Aspirin ile karıştırılmakta ve reçetesiz olarak alınıp satılmaktadır.

Öyleyse aşırı dozda alınması durumunda kişinin zırvalamasına sebep olan birçok ilacın mübah görülerek tıp alanında kullanımı ile sadece eğlence amaçlı kullanımındaki farkın ortaya konması gerekmektedir. Bunun gibi, zaferan, küçük Hindistan cevizi ve anberin; çok olarak kullanılması durumunda zihinsel karışıklık, sayıklama, halüsinasyon, saçmalama, kafa eğlendirmeye sebep olmasına rağmen, yiyeceklerin ıslah edilmesi amacıyla kullanılmaları oldukça yaygın bir durumdur. Hâlbuki bu maddelerin çoğunun kullanımının haram olduğunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Aynı şekilde bu maddelerin sırf eğlence amacıyla kullanımı da haramdır. Fakat yiyeceklerin ıslah edilmesi amacıyla, bunların sınırlı bir miktarda kullanımı mübah görülen bir durumdur.

Sonra çok önemli bir nokta gelmektedir. O da şudur: Kanuna göre kendisine uyuşturucu (el-muhaddirât) adı verilen maddeler, kat veya gat adı verilen bitki, amfetamin, kokain gibi birçok uyarıcı maddeyi de içine almaktadır. Doktorlar, kişinin özgüven sahibi olmasına sebep olan ilaçlardan bahsetmekte ve bunlar için uyuşturucular (el-muhaddirât) sözcüğünü kullanmayı reddetmektedirler. Çünkü tıp alanında uyuşturucu (narcotic) sözcüğü, onlara göre sadece afyon ve türevleri için kullanılabilir. Diğerleri ise sinir sisteminin çalışmasını yavaşlatan maddeler, sinir sistemini uyaran maddeler ve zırvalamaya ve sayıklamaya sebep olan maddeler şeklinde bölümlere ayrılır.

Hiç şüphe yok ki, sinir sisteminin çalışmasını yavaşlatan maddeler ile zırvalamaya ve sayıklamaya sebep olan maddeler, fıkıh açısından, sarhoş ediciler (müskirât) ve uyuşturucular (muhaddirât) tanımına dâhildir. Çünkü bunlar akıl karışıklığı, zihin bulanıklığı, düzensizlik, gevşeklik ve organların uyuşmasına sebep olmaktadır.

¹ *Kitâbü’l-Fetâvâ’l-İslâmiyye*, c. X, s. 3507; c. X, s. 3581, 1307 numaralı mesele.

Fakat kahve, çay ve kolada bulunan kafein gibi uyarıcılar konusunda farklı görüşler ortaya çıkmaktadır. Uyarıcı bir madde nasıl uyuşturucu bir madde olarak kabul edilebilir? Zira bu durum, dil bakımından da tıbbi açıdan da uyarıcının işlevselliği ile çelişmektedir.

Kafeinin uyarıcı bir madde olduğunda herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Kat veya gat adı verilen bitki ile amfetamin de böyledir. Bu uyarıcıların kullanılması sebebiyle oluşan zarar, sağlığa oranla, bazen aşırı olabilmektedir. Uyarıcı maddelerin haramlığı, bunların uyuşturucu maddeler olduğu temeli üzerine değil, bedensel veya psikolojik olarak kişinin sağlığına verdiği aşırı zarar ile toplumsal zararları üzerine bina edilmiş olması gerekir.

Fıkıhçıların gerçekten çok yakın bir zamana kadar sarhoş edici veya uyuşturucu maddeler arasında değerlendirmekte olduğu, kullanan ve ticaretini yapan kimselere yakın zamana kadar seksen celde ceza ile hükmettikleri tütün de böyledir. Doğada tabii olarak bulunan ve beyni sakinleştirici özelliği olan morfinlere uyuşturucu denildiği gibi, tütüne de içerisinde sinir sistemini uyarıcı bir madde olan nikotin bulunması sebebiyle uyuşturucu denilmektedir.²

Gerçek şu ki, tütün dünyada gerçekten çok geniş bir alanda kullanılmaktadır. Tütün şirketleri yeryüzündeki her insan için günlük olarak iki sigara üretmektedirler (on milyar sigara). Durum şu ki, tütünün sağlığa zararları, sarhoş edici ve uyuşturucu maddelerin zararlarından kat be kat fazlasına ulaşmaktadır.

Amerika Sağlık Bakanlığı baş sorumlusu (başhekim) C. **Everett Koop**'un Amerikan Time Dergisi'nde yayınlanan açıklamasını dikkate aldığımızda, oldukça tuhaf paradokslar sebebiyle çok şaşıracağız. Koop açıklamasında şöyle demektedir: Amerika Birleşik Devletlerinde içki kullanımı sebebiyle ölenlerin sayısı yıllık olarak 25.000'e ulaşmakta iken, tütün kullanımı sebebiyle ölenlerin sayısı üç yüz elli bindir. Bu sayıya içkinin etkisi altında iken gerçekleşen öldürme suçları, intiharlar ve trafik kazaları da dâhildir. Uyuşturucu maddeler (eroïn, kokain, afyon ve diğer uyuşturucular) sebebiyle ölenlerin sayısına gelince, bu rakam altı bin kişiye ulaşmaktadır. Bu sayıya uyuşturucunun etkisi altında iken gerçekleşen öldürme olayları, intiharlar ve trafik kazaları da dâhildir.

İngiltere Kraliyet Genel Tıp Fakültesi³ raporu, Kraliyet İç Hastalıkları Tıp Fakültesi⁴ raporu, Kraliyet Akıl ve Ruh Sağlığı Tıp Fakültesi⁵ raporu, İngiltere'de tütün kurbanı olarak ölenlerin sayısının yıllık olarak bin yüz kişi olduğunu bildirmektedir. İçki kullanımı sebebiyle ölenlere gelince, Kraliyet İç Hastalıkları Tıp Fakültesi raporu bunların sayısını yirmi beş bin kişiye kadar yükseltirken, Kraliyet Akıl ve Ruh Sağlığı Tıp Fakültesi raporu bu sayının on bin kişi olduğunu belirtmektedir. Kraliyet Genel Tıp Fakültesi raporu ise bu sayıyı kırk bin olarak zikretmektedir. Bu farklılığın sebebi ölümlerin hesaplanması ile ilgilidir. Mesela intihar etmek suretiyle ölenler, intihar girişiminden önce bir kadeh içki almış bulunuyorlar. Peki, bu durumda içki intihar girişiminde etkin midir, yoksa kişi intihar etmeye önceden karar vermiş sonra mı içki içmiştir? Adam öldürme, trafik kazası ve diğer olayların hesaplanması da aynı şekildedir.

Dünya Sağlık Örgütü raporları, dünya genelinde sigara kullanımı sebebiyle ölenlerin sayısının yıllık olarak iki buçuk milyon kişiye ulaştığını belirtmektedir.

Karşılaştırmalı olarak bakıldığında Kraliyet Akıl ve Ruh Sağlığı Tıp Fakültesi raporu, İngiltere'de uyuşturucu kurbanlarının sayısının oransal olarak basit bir rakam olduğunu ortaya koyuyor (eroïn, kokain

² *Amerikan Time Dergisi*, 30 Mayıs 1988, s. 47.

³ *Royal College of General Practitioners : Alcohol-A.Balanced View*. Royal College of G.P.J. 1986 (Nov.) 24.

⁴ *Royal College of Physicians : The Medical Consequences of Alcohol Abuse.A Great and Growing Evil*, Tavistock Pub. London 1987.

⁵ *Royal College Psychiatrist : Alcohol : Our Favorite Drug*, Tavistock Pub. Ltd. London 1986.

vb. maddelerin kurbanları seksen sekiz kişi) (yetmiş yedi çocuk bally, benzin ve tiner benzeri bir madde olan toluene kokladıktan sonra ölmüştür). Bu rakamlar 1983 yılına aittir.

İngiltere Kraliyet Tıp Fakülteleri, tütünden doğan sağlık risklerinin şu anda alkollü içkilerden doğan sağlık risklerinden daha fazla olduğunda görüş birliği halindedir. Aynı şekilde alkollü içkilerden doğan sağlık riskleri, diğer bütün uyuşturucu maddelerden doğan sağlık risklerinin çok daha üzerindedir.

Bunun sebebi tütünün kullanımının hızlı yayılması ile ilgilidir. Mesela, ot (hint kenevir) içen biri haftada bir veya iki kere birkaç tane sarma alıp içerken, tütün kullanan biri çoğunlukla günde yirmi sigara içmektedir. Uyuşturucu alıp kullananlar çoğu zaman ancak nadir bir şekilde kullanırken, alkollü içki kullanan biri günlük olarak birkaç kadeh yudumlamaktadır. Tütün kullananların sayısı, alkollü içki kullanan kimselerin sayısının üstündedir. Aynı şekilde alkollü içki kullananların sayısı da uyuşturucu kullananların sayısından fazladır.

Tütün kullanmanın, bağımlılığın ilk adımını oluşturması inkâr edilemez bir gerçektir. Nikotin psikolojik bağımlılığa, bazı zamanlar bedensel bağımlılığa da sebep olan bir maddedir.

Tütün kullananların yüzde seksen beşi tütün bağımlısı olmaktadır. Alkollü içki kullananların ise sadece yüzde onu alkole bağımlı olmaktadır. Her ne kadar alkollü içki bağımlılığı bağımlılıkların en şiddetlisi de olsa, karşılaştırmalı olarak bakıldığında bu oran diğerinden düşüktür. Öyle ki, alkollü içki bağımlılığı psikolojik ve bedensel bağımlılık şeklinde olmaktadır. Hap almak ise sara nöbetleri, sayıklama, halüsinasyon görme, ateş nöbetleri, bayılma ve ölümlere sebep olmaktadır.

Öyleyse İslam hukuku açısından ilk olarak alkollü içkilerin haram kılınması ve bu suçu işleyenlere verilecek cezanın ağırlaştırılması gerekmektedir. Bunu uyuşturucu (el-muhaddirât) diye adlandırılan maddeler takip eder. Uyarıcı maddelerin de haram kılınması gerekir. Fakat bunlar uyuşturucu olmaları sebebiyle değil de zararları dolayısıyla haram kınırlar. Çünkü bunlar her ne kadar psikolojik bağımlılığa sebep olsalar da uyuşturucu değil uyarıcıdır.

Tütün de hiç şüphesiz bu uyarıcı ve zararlı maddelere dâhildir. Bundan da öte, tütün listenin en üst sıralarında yer almaktadır. Zarar ve malın itlafı ilkesine göre tütünün haram olarak görülmesi, önde gelen fıkıhçıların dikkat ettikleri bir durumdur. Öyle ki fıkıhçılar Medine-i Münevverede hicrî 27-30 Cemaziyelevvel 1402 / miladi 22-25 Mart 1982 tarihlerinde gerçekleştirilen Sarhoş Edici ve Uyuşturucu Maddelerle Mücadele Kongresinde tütünün haram kabul edilmesini bu temel üzerine oturtmuşlardır.

Uyuşturucuların insanın psikolojisi, aklı, dini, malı ve ırzına kadar ulaşan zararlarının bulunduğu hiçbir şüphe yoktur. Hatta bu maddeler vatani parçalamak ve devletin gizli bilgi ve belgelerine ulaşmaya vasita olarak bile kullanılmaktadır. Bu noktada uyuşturucuların alkollü içkiler ile oldukça güçlü bir ortaklığı bulunmaktadır.

Bu yüzden alkollü içkilerin hükmünün uyuşturucu maddelerin hükmünden farklı olması için hiçbir gerekçe bulamayız. En büyük felaket ise, yürürlükteki yasaların uyuşturucu maddeleri yaygınlaştırma, kaçakçılığını ve ticaretini yapma suçunu işleyenlere idam hükmü verirken, alkollü içkilerin kullanımını, tanıtımını, reklamının yapılmasını ve üretimini serbest kılmasıdır.

Aslında gerekli olan şey, bu maddelerin tamamının hükmünün bir olmasıdır. Çünkü alkollü içkiler insana zararı ve öldürücülüğü bakımından bu maddelerin en şiddetlisi olup İslam hukukunda da haram kılınmıştır. Uyuşturucular da buna tabidir. Peki, bizim aslı unutarak ayrıntıdan (fer') hareketle hüküm vermemiz caiz midir? Hz. Muhammed Mustafa'nın (sav) alkollü içkiler hakkında onların bütün kötülüklerin anası olduğu, her kim alkollü içki içerse annesiyle, halasıyla, teyzesiyle kötü şeyler yapmış gibi

günah kazanır şeklindeki sözünü⁶ unutmamız caiz midir? Bütün bunlardan önce Yüce Allah'ın şu buyruğunu unutmamız caiz olur mu?: "Ey inananlar! İçki, kumar, putlar ve fal okları şüphesiz şeytan işi pisliklerdir. Bunlardan kaçının ki mutluluğa eresiniz."⁷

Yürürlükteki Kanunlar Tütünü ve Alkollü İçkileri Neden Yasaklamıyor?

Dünya Sağlık Örgütü'nün, çok sayıda tıbbi heyetin ve Sağlık Bakanlığı'nın yayınladığı raporlar tütün ve alkollü içkilerin kullanımının sağlık açısından korkunç zararlarından bahsetmesine rağmen yürürlükteki kanunlar, uyuşturucular olarak adlandırılan maddelere karşı şiddetli hamleler yaparken, tütün ve alkollü içkileri serbest bırakıyorlar. Bunun sebebi, geniş bir alanda sirkülasyonuna müsamaha gösterildiği takdirde uyuşturucuların zararlarının gerçekten çok büyük oranda artacak olması ile ilgilidir.

Ayrıca gerçekten önemli bir sebep de şudur: Birçok devlet, girdilerinde tütünün ticareti, üretimi, ekim dikimine dayanmakta ve ona umut bağlamaktadır. Nitekim tütün ticareti, yedi tane uluslararası şirketin hâkimiyetindedir. (Bunlardan üçü Amerikan, üçü İngiliz, biri de Fransız şirkettir.) Bu şirketler dünya genelindeki sigara fabrikalarının büyük bir kısmını, küçük şirketlerle ortaklık yapmak suretiyle, mülkiyeti altında bulundurmaktadır.

Tütün şirketleri yıllık iki milyar dolardan daha fazlasını sigara reklamları için harcadıklarına göre, acaba bunların kazançları ne kadardır? Özellikle dünya genelindeki tütün piyasasının ve üretiminin büyük bölümüne sahip şirketleri mülkiyetinde bulunduran Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere ve Fransa gibi devletlerin tütün ticaretinden ve vergilerinden girdileri ne kadardır?

Benzer şekilde, devletlerin çoğu ve bilhassa batılı devletler alkollü içkilerin üretiminden büyük gelir elde etmektedir. Mesela Fransa'da seçmen kitlesinin üçte biri geçimini alkol yapımında kullanılan üzüm yetiştiriciliği, üreticiliği, ticareti ve pazarlaması üzerinden temin etmektedir.⁸

İngiltere'de yaklaşık bir milyon kişi alkollü içkilerin yapımı, tanıtımı, yaygınlaştırılması, pazarlanması, satışı ile lokanta ve barlarda sunumu gibi alanlarda çalışmaktadır.⁹

İngiliz Hükümeti'nin alkollü içkiler, üretimi ve pazarlaması üzerine konulan vergilerden elde edilen girdileri yıllık olarak 5825 milyar sterline (1983-1984 yılları girdisi) ulaşıyor. Aynı şekilde İngiltere'nin Viski (İskoçca) ihracatı bir milyar sterline ulaşıyor.^{10 11} Karşılaştırıldığında İngiltere'nin, alkolden kaynaklanan hastalıkların tedavi edilmesi amacıyla ve daha ömrünün baharında alkollü içki alması sebebiyle hayatlarını kaybedenler için harcadığı milyarlar ek olarak, alkollü içkilerden dolayı çıkan olaylardan ve üretim azlığından kaynaklanan maddi kaybı 1983 yılında 1 milyar 700 milyon sterline ulaşmıştır. Amerika Birleşik Devletleri 1979 yılında alkollü içkilerin kullanımı sebebiyle 113 milyar dolar¹² tutarında bir kayba uğramıştır.

⁶ Taberânî *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'de Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Amr b.As hadisi olarak tahrîc etmiştir. Hadis şu şekildedir: "Alkollü içkiler cinsel içerikli tüm günahların (el-fevâhis) anası, büyük günahların en büyüğüdür. Her kim şarap içerse namazı terk eder. Annesiyle, balasıyla, teyzesiyle kötü şeyler yapmış gibi günah kazanır."

⁷ Mâide, 5/90.

⁸ Badri M. *Islam and Alcoholism*. American Trust Publication. Copyright by the Muslim Student Association of the US and Canada 1976:41.

⁹ *Royal College of Physicians: The Medical Consequences of Alcohol Abuse. A Great and Growing Evil*, Tavistock Pub, Ltd. London 1987.

¹⁰ *Royal College of General Practitioners : Alcohol-A.Balanced View*. Royal College of G.P.J. 1986 (Nov.) 24 London.

¹¹ *Royal College of Physicians: The Medical Consequences of Alcohol Abuse. A Great and Growing Evil*, Tavistock Pub, Ltd. London 1987.

¹² Schiffrin L. G. *Social Coast of Alcohol Abuse in USA*. An Ubdating in Grant M. Plant M. And Williams A (eds). Economic and Alcohol: London Groom Helm Ltd. 1983.

Verilerin detayı aşağıdaki gibidir:

Alkollü içkiler sebebiyle üretimde 77,090 milyon dolar zarar kaydedilmiştir.

Alkollü içkilerden kaynaklanan hastalıkların tedavi edilmesi için 20,465 milyon dolar,

Alkollü içkilerden kaynaklanan trafik kazalarının hasar ve zararları için 6,768 milyon dolar,

Alkollü içkilerle ilgili şiddet suçlarının hasar ve zararları için 4,477 milyon dolar,

Alkollü içkilerin alımından kaynaklanan yargılamalar ve toplumsal problemlerin hasar ve zararları için 3,467 milyon dolar harcanmıştır.

Bu korkunç, devasa zararlara rağmen, Amerikan Hükümeti'nin alkollü içeceklere konulan vergilerden elde ettiği girdileri yine de muazzam büyüklüktedir. Aynı şekilde alkollü içecekleri üreten ve pazarlayan şirketlerin girdileri de gerçekten çok büyüktür. Tütün şirketleri ve alkollü içki şirketleri, Batı parlamentolarındaki gayri resmi temsilcileri vasıtasıyla kendi menfaatlerini korumaya güç yetirebilmektedirler.

Alkollü içkilerin ve tütünün kullanımından kaynaklanan ağır kayıplar verme riski ne kadar net bir şekilde ortaya çıkarsa çıksın, Batıdaki herhangi bir hükümetin bu maddelerin dolaşımını yasaklaması gerçekten çok zordur. Çünkü halklar bunların bağımlısı olmuştur.

Bir başka sebep de devlette ve toplumda nüfuz sahibi olan ve bu maddelerin yasaklanması için gerçekleştirilen her girişimi sabote eden ve engelleyen kişilerin birçok menfaatinin bulunmasıdır. Nitekim Amerika Birleşik Devletleri 1919 yılında alkollü içkilere savaş açıp onları 1934 yılına kadar yasakladığı zaman, tam bir başarısızlıkla karşı karşıya kalmıştır. 14 yıldan fazla aralıksız süren yasaklamadan sonra, Hükümet ve Amerikan Kongresi alkollü içkilerin üretimi, alım satımı ve dolaşımına bir defa daha, sınırlı bir şekilde de olsa, müsamaha göstermek zorunda kalmıştır.

Sovyetler Birliği şimdilerde dikkatleri çeken bir tarzda alkolün alım satımına ve tüketimine sınır koymaya çalışmaktadır. Çünkü bu, üretim düşüklüğünün, iş problemlerinin, trafik kazalarının ve hastalıkların büyük bir bölümünün ana sebebidir.

İslam Ülkelerinde Durum

Arap olsun olmasın İslam ülkelerindeki durum Batı ülkelerindeki durumdan tamamen farklıdır. Alkollü içkilerde bizim genel olarak herhangi bir ekonomik yararımız söz konusu değildir. Tam tersine bizim için, ekonomik açıdan, sağlık açısından ve toplumsal açıdan korkunç bir zarar söz konusudur. Bunların en önemlisi de dini açıdan olan zarardır.

Müslüman milletler, derin dini duyguları gereği, alkollü içkilerin haram kılındığına inanmaktadırlar. Dolayısıyla bunların kullanımını, ticaretini, üretim ve satışını reddetmektedirler. Hal böyleyken yürürlükteki kanunlar İslam memleketlerimizde alkollü içki fabrikalarını kurmaya izin vermekte neden ısrar ediyorlar?

Din, akıl, mantık, bilim ve tıp ile çelişen bu kanunlar, alkollü içkilerin alınıp verilmesine, satışına ve dolaşımına müsamaha göstermekte neden ısrar ediyorlar? Kanunlaştırmaya kalkışmak ve devletin mallarına girdi olsun diye buna vergiler koymak için neden ısrar ediyorlar?

Yine bu pejmürde ve aptal durum neden? Batı alkollü içkileri serbest bırakıyor ve onu üretiyor. Peki, biz onun açık pazarı olmak zorunda mıyız?

Bu durum akla, dine ve bilime tamamen terstir. Bunun tam bir kölelik ve batı düzenlerini körü körüne taklitten başka genel olarak hiçbir açıklaması yoktur.

En azından yürürlükteki kanunlar açısından yapılması gereken şey, alkollü içkiler ile uyuşturucular diye adlandırılan maddeleri eş değer görmektir. Her ne kadar alkollü içkilerin haram oluşu dini bakımdan daha şiddetli ise de, toplumsal açıdan, sağlık açısından ve ekonomik açıdan daha çok zararlı ise de hiç değilse bunlar da uyuşturucularla eş değer görülmelidir.

Bizler, yürürlükteki hükümler ve kanunlar açısından, alkollü içkilerle uyuşturucular arasındaki bu ayrımı bir türlü kavrayamıyoruz. Alkollü içkiler konusunda sessiz duran ama uyuşturucu maddelerle savaşıma konusunda sesini yükselten fıkıhçılarımızı da anlayamayacağız. Hâlbuki şeriat, alkollü içkilerle ve uyuşturucularla birlikte savaşmakta ve onları reddetmektedir.

Aynı şekilde şeriat, onların din, emanet ve bilim anlayışlarını da reddetmektedir. Uyuşturucular olarak adlandırılan maddelere karşı en sert yaptırımlar koyarken, alkollü içkileri serbest bırakan, alınıp verilmesine, üretimine ve dolaşımına belirli kanunlarla müsamaha gösteren yürürlükteki kanunların durduğu bu çelişkili, utanç verici, yüz kızartıcı durumu açığa kavuşturarak onları reddetmektedir.

Yine yürürlükteki kanunların gidişatındaki çelişki, açık ve net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu kanunlar, beklenen caydırıcı tazir cezalarını vermek yerine, uyuşturucu alan kimseleri hasta olarak değerlendirip onları sağlık kurumlarına ve hastanelere götürmektedirler. Hâlbuki ceza uygulamakla birlikte, gerek duyulan özel durumlarda uyuşturucu kullananın tedavi edilmesinde de herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.

Alkollü içki ve uyuşturucu maddeleri alma suçunu işleyen kimseler suçüstü olarak yakalandıklarında, bu kimseleri hapsilere yığmak ve oralarda uzun süreler bırakmak yerine, kendilerine açıkça celde cezası verilmesi, kanaatimizce en iyi çözüm yoludur. Aksi takdirde bunlar hapiste daha da bozulacaklardır. Aynı şekilde, hapiste bulunmaları sebebiyle bakmakla yükümlü oldukları aileleri ve çocukları da bozulacaktır.

İslam dininin kurallarının uygulanması gerek alkollü içkiler gerek uyuşturucu maddeler ve gerekse diğer problemler için en iyi çözümdür. İslam dışındaki her yol, çelişkiye, problemlerin ve trajedilerin artmasına sebep olacaktır.

KAYNAKÇA

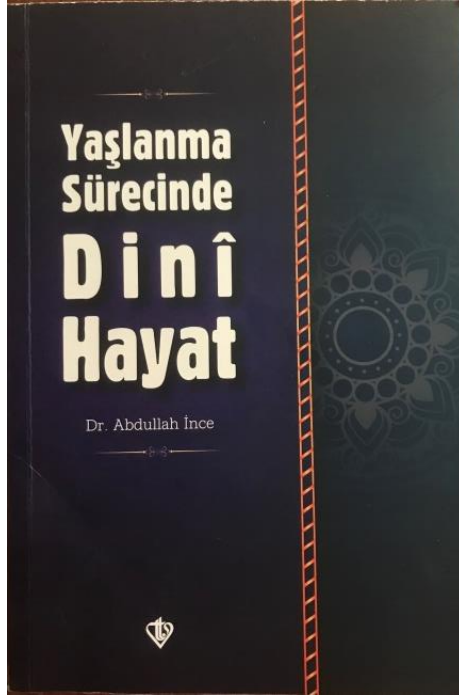
Muhammed Ali el-Bâr, “el-Muhaddirât fi'l-fikhi'l-İslâmî alâ dav'i'l-mu'tayâtî'l-muâsıra”, *Mecelletü'l-mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî*, yıl: 2, sayı: 3, s. 113-126, 1409/1989.

KİTAP TANITIMI
[BOOK REVIEW]

YAŞLANMA SÜRECİNDE DİNİ HAYAT

Abdullah İNCE

(Diyanet Vakfı Yayınları-2018)



Esra CEYLAN

Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Balıkesir, Türkiye

Balıkesir University, Institute of Social Science

Balıkesir, Turkey

benesraonal@gmail.com

orcid.org/0000-0002-8410-0126

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi bölümünde öğretim üyesi olan Doç. Dr. Abdullah İnce tarafından kaleme alınan 'Yaşlanma Sürecinde Dini Hayat' kendisinin 2012 yılında tamamladığı doktora tezi çalışmasıdır. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları tarafından 2018 yılında yayımlanmıştır. Giriş bölümü, 'Yaşlanma, Yaşlılık, Din ve Dindarlık' başlığıyla birinci bölüm, 'Araştırmanın Bulguları ve Değerlendirme' başlığıyla ikinci bölüm, 'Sonuç ve Öneriler' ile 'Kaynakça' bölümlerinden oluşan kitap 146 sayfadan oluşmaktadır. İçindekilere bakıldığında bölüm ayrımı kitap çalışmasından daha çok tez formatına yakın durmaktadır. Kitabın biçimsel özelliklerinde de tez formatı görülmektedir. Örnek olarak; kitap formatı satır aralığı tek satır olmasına rağmen, kitabın bazı sayfalarında satır aralıklarının tez formatı olan 1,5 satır aralığında unutulduğu söylenebilir. Çalışmada nicel ve nitel araştırma yöntemleri kullanılmıştır ve dini hayatı açıklamak için işlevselcilik, başvuru kuramsal

bir çerçeve olmuştur. Hem anket yönteminin hem de görüşme yönteminin kullanılmış olması çalışmayı bu alanda çalışma yapacak öğrenciler için başvurulacak rehber konumuna getirmektedir.

Giriş bölümünde dünyada ve Türkiye’de yaşlı sayısının artmasıyla ilgili genel bilgiler verilmektedir; Bilimsel çalışmalar ve istatistiki veriler dünya nüfusunun yaşlandığını ortaya koymaktadır. Yaşlı sayısının artmasıyla ilgili ortaya çıkabilecek sorunların, ihtiyaçların tespit edilip bilimsel anlamda çözümler getirilmesi gerekmektedir. Buradan hareketle bu çalışmanın ana iddiası yaşlanma döneminde dindarlığın başarılı yaşlanmaya, yaşlanma döneminde baş gösterebilecek problemlere karşı durmaya, sosyalleşmeye katkıda bulunacağıdır. Din sosyolojisi ve din psikolojisi alanında yapılan çalışmalara bakıldığında yaşlanma döneminde dinin toplumsal etkilerini konu alan çalışmaların genelde huzurevi- bakımevi merkezli olduğundan bahsedilmektedir. Konuyla ilgili Ursula Lehr’in ‘Yaşlanmanın Psikolojisi’, M. Akif Kılavuz’un ‘Yaşlanma Dönemi Din Eğitimi’ ve ‘Yaşlılık Dönemi ve Problemleri’ çalışmaları örnek olarak gösterilmektedir. Çalışma temel problem olarak yaşlanma sürecinde dindarlığı etkileyen faktörlerin neler olduğu ve dindarlığın yaşlanma sürecine katkısının ne olduğu sorularına odaklanmaktadır.

Birinci bölümde kavramsal açıdan yaşlanma, yaşlılık, din ve dindarlık kavramları ele alınmaktadır. Dünyadaki ve Türkiye’deki ortalama insan ömrü ile ilgili bazı yıllarda elde edilen bilgiler aktarılmaktadır. 2016 TÜİK verilerine göre Türkiye’de beklenen yaşam süresi 78 yıl, Avrupa Birliği üyesi 28 ülkenin ortalama beklenen yaşam süresi ise 80,9 yıl olmuştur. Ülkemiz genç nüfusa sahip olarak bilinirken 1990 ile 2000 yılları arası döneme bakıldığında genç nüfusun artış hızının nerdeyse durduğu, üretken nüfusun aynı kaldığı ve yaşlı nüfusun hızla artma eğilimi gösterdiği görülmektedir. Türkiye’nin hızlı bir şekilde şehirleşme sürecine girmesi, kırdan kente sürekli göçün olması gibi durumlar kentli yaşam tarzının getirdiği yeni sosyal ilişkileri doğurmaktadır. Bu durum sorunları ve model değişikliklerini de beraberinde getirmektedir ve bu değişiklikler en çok aile üzerinde görülmektedir. Çalışan kadın sayısı, eğitim, ekonomik giderler ve mekânsal ihtiyaçların eskiye oranla artmış olması yaşlıların özellikle evli çocuklarıyla bir arada yaşamasını güçleştirmektedir (İnce, 2018; 21). Devamında yaşlanma ve dindarlık kavramları sosyolojik açıdan incelenmektedir. Türk Kültüründeki Yaşlılık ve Yaşlılara Yönelik Hizmetler başlığı altında; -yaşlanma teorileri, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik açılardan yaşlanma, dünyada ve Türkiye’de yaşlanma, yaşlanma döneminde huzurevi olgusu, modernleşme ve şehirleşme sürecinde yaşlanma, yaşlanma dönemine ilişkin algılar (bu alt başlıkta ‘yaşlanma dönemini ilişkin algılar’ şeklinde dönem kelimesinde harf hatası bulunmaktadır.), yaşlanma döneminde boş zaman uğraşları, yaşlanma döneminde sosyalleşme, yaşlanma dönemi ve kuşaklar arası iletişim- alt başlıkları olarak incelenmektedir. Sonrasında, “Dinlerde Yaşlılar ve Yaşlanma” başlığı altında; “Yahudilikte Yaşlılık ve Yaşlılar”, “Hristiyanlıkta Yaşlılık ve Yaşlılar”, “İslam’da Yaşlanma Dönemi ve Yaşlılar” alt başlıklarıyla incelenmektedir.

Yaşlanma dönemi ile birlikte yaşlılar üzerinde birtakım olumsuzluklar görülebilir. Bu durum yaşanan değişim süreci ve yaşlılıkla beraber değişen rollerden kaynaklanabilmektedir. Emeklilik dönemi ile gelirin azalması, fiziksel gücün kaybedilmesi gibi durumlar yaşlıları aileden, arkadaş ortamından ve çevreden soyutlayabilir. İletişimin azalmaya ve bozulmaya başladığı bu dönem sosyolojik yaşlanmanın başlangıcı sayılabilir. Bu süreçte yaşlılar yeni rollerine adapte olmaya çalışırken aynı zamanda sosyal çevreyle de iletişim halinde olmak için çabada bulunurlar. Modern hayatla birlikte ortaya çıkan emeklilik dernekleri, çeşitli meslek gruplarına ait “evler” ekonomik yönden birtakım imkânlar sağlarken, sosyal açıdan bu kaybın telafisini dengelemektedir. İşte buradan hareketle yaşlıları da içine alacak sağlıklı bir sosyal bütünleşme için hayatın içindeki maddi ve manevi kültür unsurlarının bilinmesi ve bunlardan faydalanılması gerekir. İnsanların anlam dünyasında önemli bir yeri olan din bu anlamda yaşlılık döneminde yaşlıların toplumla bütünleşmesi ve manevi bağlarını devam ettirmesi için imkân sağlayabilir (İnce, 2018; 13).

Yaşlılar nasıl ki toplumun bir parçası ise yaşlılar üzerinden yapılacak bir araştırmada toplumun önemli bir olgusu olan din faktörünün toplumdaki işlevinin bilinmesi gerekmektedir. Toplumsal gerçekliğin bütün olarak anlaşılabilmesi için bu zaruridir. Bu anlamda yaşlılar ile ilgili yapılmış çalışmalara bakıldığında kitapta belirtilen çalışmalar haricinde 2019 yılında Hayriye Coşkun tarafından 65 yaş üstü 25 yaşlı ile derinlemesine görüşme tekniği ile gerçekleştirilmiş olan “Türkiye’de Yaşlılık Olgusu ve Din:

Uşak Örneği” isimli yüksek lisans tez çalışması, Ali Yörük tarafından nitel yöntemle çalışılmış bir yüksek lisans tezi “Yaşlıların Dini ve Sosyal Yaşantıları Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme: Karaman Örneği”, Semra Sarı Çam tarafından 2016 yılında literatürden yararlanılarak teorik olarak çalışılmış “Yaşlılık Döneminde Yalnızlıkla Başa Çıkma Dinin Rolü” isimli yüksek lisans tezi görülmektedir. Literatüre bakıldığında yaşlılık süreciyle ilgili birçok çalışmanın olduğu ama yaşlılık sürecinde din olgusunun incelendiği çalışmaların yetersiz olduğu sonucuna ulaşıırken Abdullah İnce’nin “Yaşlanma Sürecinde Dini Hayat” adlı kitabı bu alandaki eksikliği giderme görevi üstlenmektedir.

İkinci bölüme bakıldığında ise araştırma yöntemi ve tekniği ile ilgili genel bilgilerle karşılaşılmaktadır. Nitel ve nicel araştırmaların karşılaştırılması yapılarak olumlu olumsuz özellikleri göz önünde bulundurulmaktadır. Sonrasında ise araştırmada veri toplama aracı olarak anket tekniğinin kullanılmış olması ve ayrıntılı bilgilere ulaşabilmek için de görüşme tekniğinden yararlanıldığı bilgisi verilmektedir. Araştırma sadece Sakarya il merkezinde bulunan Adapazarı, Erenler, Serdivan ve Arifiye merkez ilçelerinde yaşayan, üniversite mezunu ve 50+ yaş grubunu kapsamaktadır. Neden Sakarya ilinin ilçelerinde çalışılmış olduğu sorusuna bu ilin coğrafi konumu ve göçlerle oluşması sonucu etnik farklılığın olması gibi sebepler cevap olarak verilmektedir. Örneklemin üniversite mezunu bireylerden oluşması da yaşlanma süreci ve yaşlılığa ilişkin çalışmalarda veri toplama güçlüklerinin olması sebebine dayandırılmaktadır. Örneklemin 37’si kadın 173’ü erkektir. Yaş gruplarına bakıldığında ise bireylerin 79’u 50-59 yaş grubunda, 61’i 60-64 yaş grubunda, 37’si 65-69 yaş grubunda, 15’i 70-74 yaş grubunda, 10’u 75-79 yaş grubunda, 8’i 80 ve üzeri yaş grubundadır. Kendinizi nasıl tanımlarsınız sorusuna verilen cevaplara bakıldığında %41 oranında katılımcı “Müslüman”, %35,2 oranında katılımcı “Müslüman-Türk” cevabını vermektedir. Bunun yanında “Milliyetçi-Muhafazakâr”, “Müslüman-Laik”, “Muhafazakâr” tanımları da dinsel çağrıştıran tanımlar olarak görülmektedir. Bazı katılımcıların “Müslüman-Laik-Milliyetçi”, “Müslüman-Milliyetçi-Komünist” olarak cevap verdikleri de belirtilmektedir. Bir katılımcı kendini Şaman Ateist olarak, bir diğer katılımcı da ateist olarak tanımlamıştır. Devamında örneklemin medeni durumu, çocuk sayısına göre dağılımı, eğitim durumuna göre dağılımı gibi belirli özelliklerinin bilgileri verilmektedir.

Yaşlanma sürecinde dine ilginin arttığı ya da azaldığı bilgisine ulaşabilmek için katılımcıların cevapları önem kazanmaktadır. Katılımcılar %57,1 oranında dine yaşlıların daha çok ilgi duyduklarını belirtmektedir. %24,8 oranında katılımcı ise gençlerin dine daha çok ilgi duyduğuna inanmaktadır. Bazı katılımcıların dine yaşlıların fazla ilgi gösterdiğini bunun da ölüm korkusu hissetme ile ilgili olduğunu düşündükleri belirtilmektedir. Bazı katılımcıların dindarlar ile ilgili görüşleri dikkat çekmektedir. Örneğin kendisinin ateist olduğunu belirten, avukat ve 68 yaşında olan katılımcı: “Yüzüne bakınca tevekkül, ruhanilik, güzel duygular yakaladığım dindarlar var. Ama onların dışındakilerin hepsi dini benim kadar bile bilmiyor. Ne dini biliyorlar ne de samimiyetle inanıyorlar. Dindarlık bugün getirisi olan bir şey. Metaya dönüşmüş durumda. Riyakârca bütün dükkânlar türbanlı bayan çalıştırıyor. Çıkar sağlama peşindeler. Aslında onlar Kemalistlerle aynı mistifikasyonu yapıyorlar. Onlar da bir şeyleri kullanıyordu.” diyerek son zamanların Türkiye’sini eleştirmektedir aslında. Aynı şekilde dindarlarla ilgili özellikle insani ilişkilerde olumlu kanaat taşımadığını belirten öğretmen ve 73 yaşında olan katılımcı: “Ben dindarlarda şöyle bir şey görüyorum. Ben beş vakit namazı kıldım, orucu da tuttum. O zaman belli şeyleri yapabilirim gibi davranıyorlar. Hâlbuki Müslümanlık bunlardan ibaret değil. Merhametli olacaksın, yardımsever olacaksın.” Diyerek bazı dindarlarda görülen olumsuzlukları eleştirmektedir. Din ve siyasi tercihler başlığına bakıldığında katılımcılara oy verecek adayın dindarlığını tercih etme sorusu sorulmaktadır. Örnekleme grubu %62,9 oranında oy vereceği adayın dindar olması gerektiğini düşünmektedir. Katılımcıların %30,5’i ise böyle bir düşünceye katılmadığını belirtmektedir. Oy vereceği partinin dine önem vermesi gerektiğini düşünenlerin oranı %72’dir. Bu sonuca göre katılımcıların oy vereceği partinin dine önem vermesini adayın dindar olmasından daha önemli bulmaktadır. Bu konuyla ilgili görüşünü bildiren bir katılımcı: “Benim için siyasetçi, özellikle milletvekili, toplumsal katmanları temsil etmelidir. Ama ilk neden ilkeli, dürüst ve temsil kabiliyetidir. Ancak dürüst ve ilkeli olmak maalesef dindarlıkla karşılanamıyor.” demektedir. Bu tarz düşünceler şunu göstermektedir: Artık dine bakış açısı dinini doğru yaşamayanlardan dolayı olumsuz bir hal almaktadır. Din ile uyumlu olan “ilkeli, ahlaklı, adaletli olmak”

kavramları maalesef ki bazı dindar görünen insanlar tarafından anlam kaybına uğramaktadır. Katılımcıların kendilerini ne kadar dindar gördüğü ile ilgili bir soruya avukat ve 68 yaşında olan bir katılımcı: “Hiç ibadet yapmıyorum. Kendimi ibadetle de kayıtlı görmüyorum ama kendimi fevkalade dindar görüyorum.” demektedir. Bir başka katılımcı dindarlığı “dürüstlük, temizlik ve ahlaklı olmak” diye tanımlamaktadır. Bu tanım yazarın ifade ettiği gibi ahlaki ve vicdani vurgusu güçlü ama amel-pratik boyutu dışarıda bırakan bir dindarlık tanımına meyletmektedir. Hatta dindarlığı dinden ve dini inançtan bağımsız bir şekilde tanımlayacak noktaya gelmektedir. Bu anlamda kavramlar kendi anlamından koparılıp kişinin inandığı şekilde yorumlamasına sebep olmaktadır.

Genel bir algı olarak insanın yaşlandıkça dindarlaştığına inanılmaktadır. İnsanın ölüme yaklaşmasıyla da açıklanmaktadır. Katılımcılara bu durum sorulduğunda yaklaşık %76 oranında katılımcının insanın yaşlandıkça dindarlaştığı fikrine katıldığı görülmektedir. Bu düşünceye katılmayanların oranı ise %19’dur. Katılımcılardan biri yaşlanma sürecinde dindarlığın artacağına olan inancını insanın olgunlaşması, tecrübe kazanması ve boş zamanının artmasına bağlamaktadır. Başka bir katılımcı emeklilikle birlikte ortaya çıkan yeni sosyalleşme sürecinde dinin önemli bir rol oynadığını, yaşlıların boş zamanını şekillendirmede dinin önemli yer işgal ettiğini düşünmektedir. Bir başka katılımcı insanın yaşlandıkça nefsinin köreldiğini, buna bağlı olarak dindarlığın arttığını ifade etmektedir. Başka bir görüşe göre en önemli sebep yıllar içerisinde oluşan tecrübedir. Katılımcılardan biri: “Yaşlılar dindarlaşır. Çünkü korkuyorlar. Artık yolun sonu görünüyor.” demektedir.

Bu çalışmada dindarlığın yaşlılıktaki görünüşleri üzerinden sosyal gerçekliğin bu boyutu ortaya konmaya çalışılmıştır. Örneklem bağlamında yaşlanma dönemi dindarlığı olgusunun en belirleyici unsuru, çocuklukta dini eğitim olarak görülmektedir. Çalışmada sonuç olarak katılımcıların yaşlandıkça kendilerini daha dindar hissettikleri ifade edilmektedir. M. Akif Kılavuz’un ‘Yaşlanma Sürecinin Dini Gelişime Etkileri’ adlı çalışmasına bakıldığında ise tam tersi bir durum söz konusu olmaktadır. Blazer ve Palmore’un boylamsal araştırmalar yöntemi kullanarak gerçekleştirdiği bir çalışmada yaşın artması sonucunda insanların dini inanç ve tutumlarında önemli değişikliklerin olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. 18 yıllık bir süreçte 272 kişinin dini tutum ve etkinlikleri 2-3 yıllık aralarla görüşmeler gerçekleştirmek suretiyle incelenmiştir. Ortaya çıkan bulgular, zamanın geçmesiyle bireylerin dini tutum ve etkinliklerinin sabit kaldığı ve önemli bir artış ve düşüş olmadığı yönündedir. Gençliklerinde dindar veya dinsiz olan bireyler yaşlandıklarında da aynı dini inanç ve etkinliklerini devam ettirmektedir. Bu sonuç insanların yaşlandıkça daha dindar olmaları görüşüyle çelişmektedir (Kılavuz, 2005).

Bu çalışmaya genel olarak bakıldığında yaşlıların din olgusu ile ilgili pozitif düşünceleri bulunmaktadır. Örneklemde birkaç katılımcı din ve dindarlık ile ilgili eleştirel görüşlerini Türkiye’deki yaşantılar üzerinden dile getirmiştir. Bazı kavramlar bazı katılımcılar tarafından anlamlarından koparılıp öznelendirilmiştir. Bu anlamda örneklem grubundaki yaşlı bireylerin soruları cevaplarken sorulardan ne anladıkları soru işaretine sebebiyet vermektedir. Örneklem grubunun sadece lisans ve lisansüstü eğitilmiş bireylerden oluşuyor olması da sonuçların bütünü göstermesini zayıflatmaktadır. Tüm bu görüşlerle birlikte nicel ve nitel yöntemlerin kullanıldığı bu çalışma din sosyolojisi ve din psikolojisi alanları için lisans ve lisansüstü öğrencilerine hiç şüphesiz ki katkı sağlayacaktır.

Sorulara verilen cevaplar üzerinden çıkan sonuçlara göre öneriler sunulmaktadır. Bu önerilerden birkaçını yazmakta fayda vardır.

- Yaşlanma döneminde dini hayat konusunda daha spesifik çalışmalara ihtiyaç vardır.
- Yaşlılık olgusunu anlamaya yönelik çalışmalarda, yaşlılara ilişkin sosyal politikalarda, kurumsal planlamalarda, yaşlıların ihtiyaçları sadece maddi unsurlarla sınırlandırılmamalı, onların hayatını anlamlı kılmada, dini ihtiyaçları da göz önünde bulundurulmalıdır.
- Huzurevi ve bakımevi gibi kurumlarda yaşlılara dini rehberlik yapacak eleman istihdamı ele alınmalı, DİB tarafından topluma sunulan din hizmetlerinde bu kesime yönelik özel planlamalar yapılmalıdır. DİB ile İlahiyat Fakülteleri arasındaki iletişim daha etkin ve verimli hale getirilmelidir.

- Manevi danışmanlık konusu, yaşlılara manevi doyum da sağlayacak bir içerikle donatılmalıdır. Somut projelerle yaşlıların yaşam doyumunu artıracak, hayatını anlamlı kılacak çalışmalar üzerinde düşünülmelidir.
- “Huzurevi içinde anaokulu” çalışması bir pilot uygulama olarak benimsenmelidir. DİB’in son dönemlerde üzerine yoğunlaştığı 4-6 yaş grubu Kur’an Kursu eğitimi, pilot olarak bir huzurevi içinde açılarak yaşlılarla çocukların sevgi ortamında mekânsal birlikteliğin sağlanması mümkün olabilecektir.

DEĞERLER EĞİTİMİ VE OKUL ETKİNLİKLERİ

Muhammet YILMAZ

(İstanbul: Dem Yayınları, 3. Baskı, Ekim 2018, 183 sayfa)



Yusuf KOÇ

Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Balıkesir, Türkiye
Balıkesir University, Institute of Social Science
Balıkesir, Turkey
yusuff1416@gmail.com
orcid.org/0000-0003-0411-1149

Değer, bir şeye önem kazandıran olgudur. Değer, insanın duygu, düşünce ve davranışları ile ilgilidir. Bir toplum, bir inanç, bir ideoloji içinde veya insanlar arasında kabul edilmiş, benimsenmiş ve yaşatılmakta olan toplumsal, insanî, ideolojik veya ilâhî kaynaklı her türlü duyuş, düşünüş, kural ya da kıymetlerdir değerler. Değerler eğitimi de aynı zamanda bir karakter eğitimidir. Yani değerler eğitimi ile amaçlanan şey sağlam karakterli nesiller yetiştirmektir. Türk eğitim sistemi de bunu kazandırmak istemektedir. Türk Milli Eğitim Temel Kanunu'nun genel amacında "...millî, ahlâkî, insanî, manevî ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren; ailesini, vatanını, milletini seven ve daima yüceltmeye çalışan..." şeklinde ifade edilmiştir. (Yılmaz, 2018)

Azmiyle tanınan eğitimci Muhammet Yılmaz tarafından kaleme alınan, değerler eğitiminin anlamını, önemini, işlevini kısaca ortaya koymakla birlikte değerler eğitiminde kullanılacak yöntem, teknik ve etkinlikler hakkında bilgi edinmemizi sağlayan ve buna ek olarak sevgi, saygı, hoşgörü ve doğruluk konularıyla ilgili etkinlik, afiş, broşür, pano nesnesi gibi farkındalık oluşturacak görsel materyal örneklerini içinde barındıran, değerler eğitimi alanındaki çalışmalara örneklik teşkil eden bu eser "Değerler Eğitimi Merkezi" tarafından desteklenerek 2018 yılında 3.baskısını okurlarla buluşturmuştur.

Değerler eğitimi konusunda bol etkinlikli, renkli ve işlevsel olarak hazırlanan eser bir okuma kitabından daha ziyade ders kitabı boyutlarında hazırlanmış ve okuyucuya sunulmuştur. Aynı zamanda eser, renkli içeriği konusunda fikir uyandıran dış kapağıyla da okurun ilgisini çekmektedir. İçeriği dikkate

alındığında ilköğretim ve ortaöğretim kademesi için öğretmenlerin ve eğitimcilerin aktif kullanabileceği bir kitap olarak alandaki eksikliği bir nebze gidermektedir. Sevgi, saygı, hoşgörü ve doğruluk olmak üzere dört temel değer üzerine yapılandırılan kitap literatür bilgisinden çok broşürler, etkinlikler, tablolar ve pano nesneleriyle belli değerleri aktarabilme amacı gütmüştür.

Kitabın giriş kısmında değerler eğitimi konusunda “Değerler Eğitimine Duyulan İhtiyaç, Değerler Eğitimi Nedir?, Değerler Eğitiminin İşlevi, Değerlerin İnsana ve Toplumla Kazandırdıkları, Değerler Eğitiminin Yerel ve Evrensel Boyutu, Okullarda Değerler Eğitiminin Gerekliği, Değerler Eğitiminde Kullanılabilecek Bazı Yaklaşım, Yöntem ve Teknikler...” gibi çeşitli başlıklar altında birçok konu kısa, öz ve anlaşılır bir şekilde irdelenerek okuyucuya sunulmuş, uzun açıklamalardan sakınılmıştır.

Değer ve değerler eğitiminin tanımıyla başlanan ilk bölümde eğitimin temel davranış sınıflamalarından duyuşsal, bilişsel ve psikomotor dediğimiz davranış sınıflandırmaları; zihin eğitimi, duygu eğitimi ve davranış eğitimi şeklinde tablolaştırılarak eğitimin işlevi üzerinde durulmuştur. Yazar, eğitim sisteminin iyi insan hedefine ulaşmış olabilmesi için, eğitim gören insanın süreç sonunda iç huzura kavuşmuş olup olmamasını ve eğitim süreci sonunda mutlu bireylerin oluşturduğu barış içinde yaşayan bir toplumun oluşup oluşmadığını kıstas almıştır. Değerleri kültürel, milli, dini, insani veya evrensel olarak niteleyerek değerlerin toplumda yaygın olarak karşılık bulması hâlinde toplumsal değerler olarak nitelenebileceğini belirtmiştir. Her değerın bir kaynağı olduğunu hatırlatarak; “Nasıl ki kültürel ve millî değerler o toplumun birikimlerinin ürünü ise dini değerler de kaynağını o toplumun benimsediği din ve inançlardan almıştır” diyerek dinî değerlerin kaynağının da sağlam temeller üzerinde olduğunu ifade etmiştir. Yazar, değerlerin insana ve topluma kazandırdıklarını 4 başlıkta belirtmiştir. Buna göre:

*Değerler bireye amaç ve yön tayin eder.

*Değerler bireyin davranışlarını yargılamaya yardımcı olur.

*Değerler birer norm değerindedir.

* Değerler bireyin doğru, yanlış, haklı, haksız ayırmasına yardımcı olur.

Yazarın dikkat çektiği önemli bir konu da millî değerler, evrensel değerler ve insanî değerler noktasında verilmesi gereken değerler eğitimi konusundadır. Buna göre değerlerin yavaş yavaş anlamını yitirdiği günümüzde bireylerin sadece kendi millî değerlerini benimsemesi ve sadece bunun üzerine odaklanarak eğitim vermesi evrensel değerleri yakalayamamak anlamına gelir. Hümanist bir yaklaşımla sadece insani değerlerin veya bununla beraber evrensel değerlerin de oluşturduğu bir toplumda da bu sefer yozlaşmayla karşılaşmak mümkündür. O halde yerel değerleri koruyarak evrensele ulaşmak, toplumları kültürel ve ekonomik anlamda sömüren “kültür emperyalizmine” maruz kalmamak amaç edinilmelidir. Bunun için de evrensel değerlerin eğitimi verilirken dikkat edilmesi gerekir.

Değerleri birçok farklı kategoride birçok farklı yönden incelemek mümkündür. Bazen aynı değerler farklı kategoriler için ortak olabilir. Örnek olarak anne babaya iyi davranmak, yardıma muhtaç insanlara el uzatmak ahlâkî açıdan iyi olarak ele alındığı gibi dinî açıdan da sevap olarak ele alınır. Ahlakî, dinî, kültürel veya farklı bir bakış açısıyla ele alırsak; insanî, millî, estetik veya evrensel değerlerin eğitiminin alınması gereken en önemli yer ailedir. Ailede verilemezse okul öncesi kurumlarda verilmesi gerekir. Ancak ülkemizde yeterli derecede okul öncesi kurum olmadığı için ilkokuldan başlayarak ihtiyaca göre öğrencilere değerler eğitimi verilmelidir. Bu değerler verilirken yazar 6 başlık üzerinden yöntem sunmuştur. Buna göre, aktif öğrenme yöntemleri, örnek olay incelemesi, öğrenci araştırmaları, drama,

işbirlikli öğrenme, eğitici oyunlar uygulanarak ortaöğretime kadar okullarda temel değerlerin eğitimi verilebilir.

Kitabın ikinci bölümü olan ve sevgi, saygı, hoşgörü ve doğruluk temalarının işlendiği kısımda yazar özgün içerikler oluşturmuştur. Her bir tema kapsamında birkaç etkinlik, etkinlik değerlendirme anketi ve ardından daha çok ilkokul kademesine uygun görsel içeriklerle zenginleştirilmiş afişler ön plana çıkmaktadır. Yine ilkokul ve ortaokul kademesine uygun, panoların hazırlanmasında kullanılabilecek ve aynı zamanda bir duvar gazetesi hazırlanabilecek kadar çok materyalin bulunduğu içerikler barındırmaktadır. Yer yer kavram haritalarıyla, tutum ölçekleriyle, bazen şiiirlerle bazen de temaya uygun olarak ders verici bir hikâye örneğiyle eğitimciler için hazine niteliğinde zengin bir içerik sunmaktadır. Ortaöğretime yönelik etkinlikler de olmasına rağmen az sayıda yer kaplamıştır.

Eser özellikle ilkokul ve ortaokul öğretmenleri için daima göz önünde bulundurulması gereken kullanışlı bir kitap niteliğindedir. Dört temel değer üzerine bu kadar güzel ve özgün nitelikte afiş, etkinlik, broşür ve pano nesnelere hazırlanmış eserlerin görünür tek eksik tarafı ise az sayıda temayı konu edinmesidir. Yazarın değerler eğitimi üzerine kitabın devamını yazması veya seri olarak (Değerler eğitimi 1-2-3) şeklinde ele alarak devamını getirmesi, alandaki eksikliğin giderilmesi ve yapılacak çalışmalara örneklik teşkil etmesi açısından faydalı olacaktır.

Balıkesir Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri

- Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BAÜİFD), yılda iki kez (Haziran-Aralık) yayımlanan bilimsel ve uluslararası hakemli akademik bir dergidir.
- Dergi, BAÜİF tarafından yayına hazırlanmaktadır.
- Derginin yayın dili Türkçe'dir. Diğer dillerdeki yazılar da Yayın Kurulu kararıyla yayımlanabilir.
- Dergide telif, tercüme, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı ve kongre-sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
- Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- Dergiye gönderilen yazılar geri iade edilmez.
- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.
- Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi durumunda yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu, diğeri olumsuz görüş belirtmişse, alan uzmanı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden olumsuz rapor gelmesi durumunda yazı yayımlanmaz. Üçüncü hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazı hakkındaki son karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
- Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına geri iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.
- Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BAÜİFD)'ne aittir. Dergide yer alan yazıların hakları saklı olup, tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden alıntılanamaz.
- Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar değerlendirmeye alınmaz.
- Dergide yayımlanan yazıların dil, bilim ve hukuksal açıdan her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

Balıkesir Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi Yazım İlkeleri

- Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BAÜİFD)'nde yayımlanan yazılarda hem metin hem de kaynakça yazımında dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabilirdiği İSNAD Atıf Sistemi / The ISNAD Citation Style kullanılır. Dolayısıyla İSNAD Atıf Sistemine göre dipnot veya metin içi APA formatında yazılmış yazılar kabul edilir.
 - Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BAÜİFD)'nde yayımlanması istenen yazılar, teolojiji merkeze alan sosyal bilimler alanında, bilime katkısı olan özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır:
 - Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının içeriğiyle uyumlu olmalı, yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.
 - Türkçe ve yabancı dildeki özetler; yazının amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır.
 - Makale, akademik bir çalışma türü olan bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında belirtilmelidir.
 - Makalenin hazırlanmasında bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.
 - Yazıda kullanılan kaynaklar, yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, değinilen her belge kaynaklar kısmında yer almalı, ancak yazıda değinilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.
 - Sonuçlar, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, metinde sözü edilmeyen veri ya da bulgulara yer verilmemelidir.
 - Sayfa düzeni: A4 boyutunda kenar boşlukları üstten 5 cm, alttan 5 cm, sol 4,5 cm, sağ 4,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
 - Yazı biçimi: Metin kısmı Garamond yazı tipi, 12 punto ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı satır aralığı tam, değer 14 nk, dipnotlar ise satır aralığı tam, değer 10 nk ve metinle aynı yazı tipinde 9 punto ile yazılmalıdır. Ana metin ve dipnotlar Aralık → Önce: 0,3 nk, Sonra: 0 nk şeklinde olmalıdır. Özetler 11 punto ile yazılmalıdır.
 - Makalenin başlığı ilk sayfanın başına kalın 12 punto büyük harflerle sayfa ortalanarak yazılmalıdır.
 - Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i: Başlıktan sonra 2 satır aralığı verilerek sayfanın ortasında yazar ad(lar)ına yer verilmelidir.
- Örnek:

Esmâ SAYIN
Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tasavvuf Bilim Dalı
Assistant Professor, Balıkesir University, Faculty of Theology,
Department of Sufism
Balıkesir, Turkey
esmasayin16@gmail.com
orcid.org/0000-0001-9420-700X

- Yazar künyesinden sonra 2 satır aralığı boşluk bırakılarak özet kısmı 11 punto Garamond yazı tipiyle yazılmalıdır. Türkçe ve İngilizce özet, en az 150 ve en fazla 250 kelimedenden oluşmalıdır. Özet (Abstract) kısmında; araştırmanın konusu, kapsamı, önemi ve amaçları belirtilmelidir.
- Özet ve Abstract kısımlarının ardından en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan “Anahtar Kelimeler/Keywords” yer almalıdır. İlk kavram mutlaka bilim dalı adı olmalıdır. Daha sonra makale içeriğini tam olarak yansıtan kavramlar eklenmelidir.
- Makale; tablo, şekil, fotoğraf ve kaynaklar dâhil 40 sayfayı geçmemelidir.
- *Dipnot Sistemine Göre Atf Kuralları:*
- A) Dipnotların Gösterilmesi
- 1. Kitap
İlk geçtiği yerde: Yazar Adı Soyadı, Eser Adı (italik), tercüme ise Tercüme Edenin, tahkikli ise Tahkik Edenin, sadeleştirme ise Sadeleştirenin, edisyon ise Editörün veya Hazırlayanın Adı, Baskı Sayısı (Baskı Yeri: Yayınevi, Yayın Tarihi), Cilt: Sayfa Numarası.
İkinci geçtiği yerde: Yazar Soyadı, Eser Adı, Cilt: Sayfa Numarası.
- 2. Makale
İlk geçtiği yerde: Yazar Adı Soyadı, “Makale Adı”, tercüme ise Tercüme Edenin Adı, Dergi veya Eser Adı Cilt/ Sayı Numarası (Yayın Ayı Yılı): sayfa numarası.
İkinci geçtiği yerde: Yazar Soyadı, “Makale Adı”, Sayfa Numarası.
- 3. Ansiklopedi Maddesi
İlk geçtiği yerde: Yazar Adı Soyadı, “Madde Adı” (yazar sadece maddenin bir kısmını yazmışsa, madde içindeki alt-başlık), Ansiklopedinin Adı (Baskı Yeri: Yayınevi, Yayın Tarihi), (varsa) Cilt: Sayfa Numarası.
İkinci geçtiği yerde: Yazar/ların Soyadı, Madde Adı (varsa madde içindeki alt-başlık adı), Cilt: Sayfa Numarası.
- 4. Tez
İlk geçtiği yerde: Yazar Adı Soyadı, Tez Adı (Yüksek Lisans Tezi/ Doktora Tezi, Üniversite Adı, Yıl), Sayfa Numarası.
İkinci geçtiği yerde: Yazar Soyadı, Tez Adı, Sayfa Numarası.
- 5. Bildiri
İlk geçtiği yerde: Yazar Adı Soyadı, “Tebliğ Başlığı”, Kitap Adı, Editör Adı Soyadı (Baskı Yeri: Yayınevi, Yayın Tarihi), (varsa) Cilt: Sayfa Numarası.
İkinci geçtiği yerde: Yazar Soyadı, “Tebliğ Başlığı”, Sayfa Numarası
- *APA Sistemine Göre Atf Kuralları:*
- 1. Metin içinde atf gösterme şu şekildedir: Yazar, Yayın yılı: Sayfa.
- 2. Kaynakça, İSNAD Dipnotlu Atf Sistemi ile aynı şekilde oluşturulmalıdır. Bir yazarın birden çok eseri kullanılmışsa kaynaklar kronolojik sırayla yazılır. Bir yazarın aynı yıl yayımlanmış birden fazla yayını kullanılmışsa yayının adlarının alfabetik sırasına göre “2008a”, “2008b” şeklinde sıralanır.
- 3. Birincil kaynaklara ulaşılamamışsa, atf yapılırken önce asıl kaynak, sonra da alıntılanan ya da aktarılan kaynak belirtilir: (Topaloğlu, 2001: 210’dan akt. Demir, 2014: 50-55).

N o t:

Dipnot ve metin içi atf yönetiminin kullanılabildiği
İSNAD Atf Sistemi / The ISNAD Citation Style’nin
kullanımına ilişkin örnekler ve detaylı bilgi için bkz.
<https://www.isnadsistemi.org/>