

ilahiyyat^{ilred}
tetkikleri dergisi
journal of ilahiyyat researches

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



YIL / YEAR: 2020/1 | SAYI / ISSUE: 53
ERZURUM

ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi

journal of ilahiyat researches

ISSN: 2458-7508 | e-ISSN: 2602-3946

Yıl / Year: 2020/1 | Sayı / Issue: 53

Dergi Eski Adı / Previous Title:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Atatürk University Faculty of Divinity Review.
(Yayınlanan Sayılar / Numbers of Publication: Yıl / Year: 1975, Sayı / Issue: 1 - Yıl / Year: 2015, Sayı / Issue: 43)

Kapsam / Scope: İlahiyat (Dinî Araştırmalar ve İslam Araştırmaları) /
Theology (Religious Researches and Islamic Researches)

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) / Biannual (30 June & 31 December)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça / Turkish & English & Arabic

ilahiyat tetkikleri dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
journal of ilahiyat researches is a international peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.

Copyrights of the articles published in the journal belong to the Dean of the Faculty of Theology of Ataturk University; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-25240 / Yakutiye-Erzurum

Tel: +90 442 231 19 09 - Fax: +90 442 231 36 55

e-mail: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr

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



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



Yayıncı | Publisher

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Ataturk University Faculty of Theology

Sahibi | Owner

Prof. Dr. Sinan ÖGE (Dekan/Dean)

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY (Atatürk Üniv.)

Editör | Editor

Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniv.)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Doç. Dr. Reyhan KELEŞ (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Yakup KIZILKAYA (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri KARADAYI (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇAKMAK (Atatürk Üniv.)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniv.)

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniv.)

Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Recep Tayyip Erdoğan Üniv.)

Prof. Dr. Dosay KENJETAY (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniv.)

Prof. Dr. Mohamed Abdellatif ABDELAATI (Katar Üniv.)

Prof. Dr. Abderrazak OURKIA (Sidi Muhammed b. Abdullah Üniv.)

Doç. Dr. Raed Abu-MOUNES (Ürdün Üniv.)

Doç. Dr. Reyhan KELEŞ (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Yakup KIZILKAYA (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri KARADAYI (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇAKMAK (Atatürk Üniv.)

Ar. Gör. Nurun Nisa KİLİT (Atatürk Üniv.)

Ar. Gör. Sıbğatullah İÇDE (Atatürk Üniv.)

Arş.Gör. Talha ÖZDEMİR (Atatürk Üniv.)

Arş.Gör. Bilal KOÇAK (Atatürk Üniv.)

Okt. Mustafa KILINÇ - (Erciyes Üniv.)

Sedi SULAN (Atatürk Üniv.)

Danışma Kurulu ve Alan Editörleri | Advisory Board and Field Editors

Prof. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU - Marmara Üniv. (İslam Sanatları Tarihi)

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI - Sakarya Üniv. (Hadis)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN - İstanbul Üniv. (İslam Tarihi)

Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI - Sakarya Üniv. (Arap Dili ve Belegati)

Prof. Dr. Ahmet ÖGKE - Akdeniz Üniv. (Tasavvuf)
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU - Atatürk Üniv. (Mantık)
Prof. Dr. Alim YILDIZ - Cumhuriyet Üniv. (Türk İslam Edebiyatı)
Prof. Dr. Asım YAPICI - Çukurova Üniv. (Din Psikolojisi)
Prof. Dr. Fazlı POLAT - Atatürk Üniv. (Din Sosyolojisi)
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ - Marmara Üniv. (Din Musikisi)
Prof. Dr. Hasan HACAK - Marmara Üniv. (İslam Hukuku)
Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ - Marmara Üniv. (Kelam)
Prof. Dr. Kemal POLAT - Amasya Üniv. (Dinler Tarihi)
Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI - Marmara Üniv. (Kiraat)
Prof. Dr. Mevlüt UYANIK - Hitit Üniv. (İslam Felsefesi)
Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ - Marmara Üniv. (Tefsir)
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ - Marmara Üniv. (Din Eğitimi)
Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER - Akdeniz Üniv. (İslam Mezhepleri Tarihi)
Prof. Dr. Rahim ACAR - Marmara Üniv. (Din Felsefesi)
Prof. Dr. İbrahim İbrahim Abdou ELWAN - Tanta Üniv. (İslam Hukuku)
Prof. Dr. Zakaria ALZUMAILI - Gazze Üniv. (Tefsir)
Prof. Dr. Mohamed Abdellatif ABDELAATI - Katar Üniv. (Tefsir)
Doç. Dr. Kimbat KARATIŞKANNOVA - Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniv. (Tasavvuf)
Doç. Dr. Samagan MIRZAIBRAIMOV - Oş Devlet Üniv. (İslam Hukuku)
Doç. Dr. Zaylabidin ACİMAMATOV - Oş Devlet Üniv. (Din ve Sosyal Bilimler)
Doç. Dr. Timur KUZUKULOV - Oş Devlet Üniv. (Din ve Siyaset)
Doç. Dr. Abdulaziz KALBERDIEV - Oş Devlet Üniv. (Kelam)
Doç. Dr. Mahroof ATHAMBAWA - Katar Üniv. (İslam Hukuku)
Dr. Öğr. Üyesi Sultan İbrahim ALHASHMI - Katar Üniv. (İslam Hukuku)

Dil Editörleri | Language Editors

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR - İstanbul Üniv. (İng.)
Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU - Recep Tayyip Erdoğan Üniv. (İng.)
Prof. Dr. Salih Qadir ez-ZANKI - Katar Üniv. (Ar.)
Prof. Dr. Ali İhsan PALA - Atatürk Üniv. (Ar.)
Okt. Mustafa KILINÇ - Erciyes Üniv. (İng.)

Hakem Kurulu | Referee Board

ilahiyat tetkikleri dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.
journal of ilahiyat researches uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

ilahiyat tetkikleri dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
journal of ilahiyat researches provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Muhammet S. KARACA Rana Ajans / Erzurum
Baskı Tarihi / Publication Date: Aralık / 2019

İndeksler / Indexes

	ULAKBİM TR DİZİN Başlangıç / Start Date: 31/12/2011 / Sayı 36		Emerging Sources Citation Index Başlangıç / Start Date: 30/06/2016
	EBSCO Information Services Başlangıç / Start Date: 30/06/2019		Index Islamicus Başlangıç / Start Date: 31/12/2018
	ATLA Religion Database* (ATLA RDB*) Başlangıç / Start Date: 31/12/2018		ProQuest Databases Başlangıç / Start Date: 30/04/2019
	OPENAIRE Başlangıç / Start Date: 24/03/2017		MLA International Bibliography - EBSCO ve ProQuest Başlangıç / Start Date: 24/01/2018
	DOAJ: Directory of Open Access Journals Başlangıç / Start Date: 25/04/2018		MIAR: Information Matrix for the Analysis of Journals Başlangıç / Start Date: 12/02/2018
	SIS: Scientific Indexing Services Başlangıç / Start Date: 07/02/2018		J-GATE: E-Journal Gateway Başlangıç / Start Date: 17/01/2018
	CITEFACTOR Başlangıç / Start Date: 11/06/2018		ROOT INDEXING Journal Abstracting and Indexing Başlangıç / Start Date: 24/01/2018
	ESJI: Eurasian Scientific Journal Index Başlangıç / Start Date: 2013		CEEOL: Central and Eastern European Online Library Başlangıç / Start Date: 25/04/2018
	ROAD: Directory of Open Access Scholarly Resources Başlangıç / Start Date: 22/03/2017		DRJI: Directory of Research Journals Indexing Başlangıç / Start Date: 24/01/2018
	ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences Başlangıç / Start Date: 20/06/2018		CROSSREF Başlangıç / Start Date: 21/12/2017
	INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL: Başlangıç / Start Date: 11/06/2018		SAIF: Scholar Article Impact Factor Başlangıç / Start Date: 24/01/2018
	SOBIAD: Sosyal Bilimler Atf Dizini Başlangıç / Start Date: 31/12/2011/Sayı 36		WORLDCAT: Başlangıç / Start Date: 30/06/2015
	İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database Başlangıç / Start Date: 31/12/2011/Sayı 36		EZB: Elektronische Zeitschriftenbibliothek -Electronic Journals Library Başlangıç / Start Date: 24/04/2018

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden

Editorial

رئاسة تحرير المجلة

11-15

Araştırma Makaleleri

Ercan ŞEN

Manastırlı İsmail Hakkı'nın *Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr* Adlı Eseri ve Tefsir Usûlüne Katkısı

Manastırlı Ismail Haqqi's Book Fusûl al-Tayseer fî Usûl al-Tafseer and Its Contribution to Usûl al-Tafseer

17-40

İbrahim TETİK

Kur'an Kıraatinde İmâle ve Feth'in Kitâbî Referansları

el-Imâlah and al-Fath's Bookish References in Qur'an Recitation

41-65

Achmad Yafik MURSYİD

Endonezya'daki Mushaf Basım Faaliyetlerinin Osmanlı Geleneksel Mushaflarıyla İlişkisi

The Relation of Traditional Ottoman Mushafs with Mushaf Printing Activities in Indonesia

67-91

Haşim ÖZDAŞ

Kur'an Tercümelelerinde İltifât Sanatının Çeviri Sorunu

Translation Problem of İltifât Art in Translation of Qur'an

93-113

Hüseyin YAKAR

Kur'an'da Firavunun Dinî Konumuna Dair Âyetler Bağlamında Tefsir Kaynaklarının Değerlendirilmesi

Evaluating the Exegesis Sources within the Context of Qur'an Verses Referring to the Religious Position of Pharaoh

115-137

Serkan ÇELİKAN

Üç Cuma Namazının Terki Hakkındaki Halk İnancının Hadis Kaynaklarındaki Yeri

The Place of Popular Belief about the Abandoning the Friday Prayer Three Times in Hadith Resources

139-162

Abdulvasıf ERASLAN

Mu‘tezile’ye Göre Hz. Peygamber’in Fiillerinin Bağlayıcılığı

The Bindingness of the Prophet’s Acts in View of Mu‘tazila Thought

163-185

Mohammad Jaber THALGI
Osama Adnan ALGHONMEEN
Mohareb ALSMADI

بناء مقياس لمعرفة الميول المذهبية وتطبيقه
(Binâu miqyâs li ma‘rifeti'l-muyûli'l-mezhebiyye ve taṭbîḳuh)

The Construction and Application of Using a Scale to Measure Islamic Doctrinal Behavior Tendency

187-211

İbrahim FİDAN

Ögeleri Arasındaki Semantik İlişki Bakımından Araççada İsim Tamlamaları

Arabic Construct Phrase in terms of Semantic Relationship between their Elements

213-236

Mehmet KORKMAZ

4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma

A Research on Instructional Proficiencies of Qur’an Course Instructors for Age Group 4-6

237-261

Adem GÜNEŞ

Hafızlık Eğitiminin Öğrencilerin Sosyal ve Özgüven Gelişimlerine Etkisi -Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Yapan İHO Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma-

The Effects of Qur’anic Memorization on Students’ Social and Self-Confidence Development -A Research on IHO Students Studying Qur’anic Memorization in Formal Education-

263-286

Halise Kader ZENGİN

Federal Almanya’daki İlkokul (1.- 4. Sınıflar) Çocuklarla Felsefe Dersi (Philosophieren mit Kindern) Öğretim Programının Değer Eğitimi Açısından İncelenmesi

An Investigation of “Philosophy with Children” Lesson (Philosophieren mit Kindern) Curriculum in terms of Values Education at Elementary Schools (1st - 4th Grades) in the Federal Republic of Germany

287-303

Ahmet KOÇ

Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Okuyan Öğrencilerin
Üniversiteye Uyum ve Stres Düzeylerinin İncelenmesi:
KKTC Örneği

*Investigation of Adjustment to University Life and Stress
Levels of Students Studying in Higher Religion Education
Institutions: Example of TRNC*

305-330

**Yasemin ANGIN
Muhammed KIZILGEÇİT**

Obsesif Kompulsif Bozukluğun Dini Kavramlarla
İlişkisi ve Manevî/Dini Temelli Tedavi Yaklaşımları:
Teorik Bir Bakış

*The Relationship between Obsessive Compulsive Disorder
and Religious Concepts and Spiritual/Religious
Based Treatment Approaches: A Theoretical Review*

331-351

Hüsnü AYDENİZ

Geleneksel Değerler Üzerinden Bir Transhümanizm
Eleştirisi

*A Critique of Transhumanism in the Context
of Traditional Values*

353-376

Yayın İlkeleri**Publication Principles**

قواعد وضوابط النشر

377-382

EDİTÖRDEN

Malum, dünya bu günlerde ciddi bir süreçten geçiyor. Umuyoruz ki ülkemiz, ümmet-i Muhammed ve insanlık bu süreci en az zararla atlattır. Ne var ki bireyselliğe mahkûm edilmiş, dünyayı tüketim mantığının kucagina Makyavel bir mantıkla hapsedmiş çağdaş dünyanın bu virüsün ötesinde ne tür ihanetlerin içinde olduğunu bilmiyoruz. Allah'tan Allah var. Kıyamet var, hesap var. Herkes, dünyada da ahirette de hak ettiğini bulacaktır.

Kıymetli takipçilerimiz! Kazasız belasız bir sayıyı daha son hâline getirdik. Bütün ekip, 6 ay boyunca çabaladık, süreçleri olması gerektiği şekilde yürüttük, yönettik, yorulduk; ama değdi. Sonuçta standartlarımıza büyük oranda uyan veya yaklaşan makaleleri, editöryal ekibim ve hakemlerimizin katkılarıyla tespit ettik. 53. sayı online ve basılı olarak huzurlarınızda...

Yazısı yayınlanan, yayınlanmayan, dergimizi tercih eden tüm yazarlarımıza gerçekten teşekkür ediyorum. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* olarak biz ve özellikle derginin editörü olarak ben, müstağni bir editör veya müstağni bir dergi tavrından Allah'a sığınırız. Dergimizin çıtası biraz yükseldi, gelen makalelerin sayısı arttı, onun için "makaleleri keyfi olarak reddediyorsunuz" şeklindeki iddia, insaf sınırlarını zorluyor. Editörlüğümün başından bugüne kadar aynı mantık içerisinde makale kabulünde – derginin kalitesini artırmak üzere- çok titiz davrandık. Gelen makale, önce editörya ekibinde gözden geçirilir; konusu, başlığı, sistematığı, dipnotları, kaynakçası kısaca her şeyi ile kontrolden geçer. En önemlisi, dergimizin makale kategorilerine ve yayın politikasına uygun olup olmadığı değerlendirilir. Makale, düzeltilemeyecek kadar kötüyse, hakeme gitmeden münasip bir dille reddedilir. Düzeltme yapılarak geliştirilecek makale ise kendisine düzeltmeleri bir rapor halinde sunulur. Bunlar yapıldıktan sonra hakem süreci başlatılır. Hakem değerlendirme formumuz, hakemlerin sitem etmesini hak edecek düzeyde kabir sualini andıran bir formatta. Bu değerlendirme aşamasında iki hakemden geçen makale, o sayıya alınır. Makale sayımız, toplam 20 ile sınırlı olduğu için kabul edilen makaleler sonraki sayıya devredilir. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, bir ekoldür, bir okuldur. Bizim stratejimiz, çoğunlukla makalelerin geliştirilmesi yönünde çaba sarf etmektir. Bunu iki aşamalı yapıyoruz; önce editörya ekibi olarak makalenin bilimsel tekniklere uygunluğu; ISNAD 2 atıf sistemine uygunluğu; başlık ve alt başlıklarıyla sistematığın olgunluğu, örgüsü, kurgusu, makalenin bir problematığının ve tezinin olması gibi unsurlarda sıkıntı varsa bunları yazardan düzeltmesini istiyoruz. İkincisi ise hakemleri seçerken alanında gerçekten çok ciddi okuyan, değerlendiren, en önemlisi bir bilirkişi olan, eleştirilerini temellendiren, "olmaz" dediği yerlere alternatif sunan hakemleri tercih ettiğimizden hakem değerlendirmelerimiz yazarlarımızın makalelerinin kalitesini artırmaktadır.

Onun için istirham ediyoruz; biz dergimizin kalitesini artırdık; siz de bize gönderdiğiniz makalelerin kalitesini artırın. Tekrar ediyorum; editör olarak tezi olmayan, bir boşluğu doldurmayan, bir problemi çözmeyen araştırma makalelerini yayınlamıyoruz; review düzeyinde olmayan kitap kritiklerini de yayınlamıyoruz. Buna rağmen bu şartlara uymayan makale gönderilirse, üzgünüm, editör olarak dergimi düşünmek durumundayım. Bunları niye mi söyledim? Makalelerinin reddedilmesi konusunda sitem eden yazarlarımız için.

Kıymetli muhataplarımız! 53. (Haziran 2020) sayımız için yazarlarımız lütfedip 55 makale göndermişlerdir. Hepsine ayrı ayrı teşekkür ediyoruz. Bu sayının 28 tanesini editöryal değerlendirme; 6 tanesini hakem değerlendirmesi aşamasında reddetmek durumunda kaldık. 5 yazar, makalesini geri çekti. 1 makalemiz, alan editörümüz tarafından reddedildi. Toplamda 40 makale, reddedildi. 15 makale yayına alınmış oldu. Bu süreci büyük bir titizlikle takip eden editör yardımcım Doç. Dr. Reyhan KELEŞ hocamıza ve ekibine teşekkür ediyorum. Makalelerimizde intihal tespit edilmemiştir. İngilizce özetlerimiz ve geniş özetlerimiz İngilizce dil editörümüz Öğr. Gör. Mustafa KILINÇ'a kontrol ettirildi. Makalelerin son okumaları, editör yardımcım Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri KARADAYI (ekibimize yeni katıldı; kendisine hoş geldin diyorum.) hocamız ve ekibiyle yapıldı. Etik beyan durumlarıyla ilgili belgeler yazarlarından alındı. Bundan sonra da internet ve baskı süreci gerçekleştirildi ki bu konuda da yine editör yardımcım Dr. Öğr. Üyesi Yakup KIZILKAYA hoca ve ekibine teşekkür ediyorum. Süreci sıkıntısız yönettiğim için kendime de teşekkür etmeli miyim? Hâsılı 53. sayı elinizde.

Makalelerimizin birisi Arapça, diğerleri Türkçedir. Makaleler; 5 Tefsir, 2 Hadis, 1 Fıkıh, 1 Arap Dili ve Belagati, 4 Din Eğitimi, 1 Din Psikolojisi ve 1 Felsefe bilim dallarına aittir.

Tekrar altını çizerek söylemek istiyorum. Araştırma makalesinde alanın klasik ve modern sorunlarına odaklanan ve çözüm üreten, teorik veya pratik alanda analitik düzeyde çalışan, yahut alanın güncel / aktüel problemlerine cevaplar arayan özgün ve orijinal araştırma makalelerine; kitap tanıtımında ise basit tanıtımdan ziyade kitap kritiği formatındaki çalışmalara yer verilecektir. Bunun dışındakiler değerlendirmeye alınmayacaktır.

Dergimizin gelişiminde titiz ve yoğun çalışması dolayısıyla editöryal ekibime; maddî ve manevî katkılarla bizi destekleyen Rektörlüğümüze ve Dekanlığımıza şükranlarımı arz ediyorum. Yazarlarımıza; hakemlerimize ve okurlarımıza teşekkür ediyorum. Ekibimizdeki Arş. Gör. Nurun Nisa KİLİT'in mesajıyla şu virüsten kurtuluncaya kadar "Evde kalınız, dergimizi okuyunuz."

54. sayımızda buluşmak üzere...

Prof. Dr. Ömer KARA

EDITORIAL

As you are aware, nowadays the world has been going through a difficult period. We hope that our country, all Muslims and humanity will get over this process with minimum harm. However, we are still not aware of all the treacheries, apart from this virus, the modern world, which is doomed to individuality and which compelled all the humanity to consumption frenzy in a Machiavelist sense, is likely to face. Fortunately, we believe in Allah. Hopefully, we believe in the doomsday and the last judgment. Everyone will, no doubt, get what s/he deserves both in the world and in the afterlife.

Dear followers! We have finally put another issue into its final form, safe and sound. As the whole team, we have worked over the course of last six months, we have managed the processes as they should be, directed it, and got tired but it was worth. In the end, we have detected the articles that comply with our standards to a large extent or close to them in collaboration with my editorial board and our peer-reviewers. Here's the 53rd issue in online and published versions...

I present earnest thanks to the writers whose articles have been published and those whose articles have not, as they preferred this journal. We as *The Journal of Ilahiyat Researches*, and I as the editor of this journal, take refuge in the name of Allah from the attitude of a contended editor and a contended journal team. The standards of our journal have become higher, the number of articles sent to us have risen, so the assertion "the articles are rejected arbitrarily" is beyond the limits of reason. Since the beginning of my career as an editor, – to improve the quality of the journal – we have made tiny distinctions in article approvals. When an article is sent to us, it is first reviewed in the editorial board, it is controlled in terms of its subject, title, systematic, footnotes, bibliography and in short of all aspects. Most importantly, it is evaluated whether the article is in conformity with our journal's the article categories and the publication policy. If an article is so poor that it cannot be improved and corrected, it is feasibly rejected without being sent to the peer-reviewers. If it is an article that can be edited and improved, the changes to be made are presented in a report. The peer-reviewer form is in a format with nearly endless questions, which makes it rightful for the reviewers to complain. Any article that is approved by two peer-reviewers is taken into the issue. As the total number limit for articles is 20, the approved articles are transferred to the next issue. *The Journal of Ilahiyat Researches* is an ecole, it is a school. Our strategy is mostly to make efforts for the development of articles. We practise this in two steps; firstly as the editorial team, we ask the writer to improve them if there are problems in elements such as its convenience to scientific methods, its convenience to ISNAD 2 citation system, and the fullness of systematic with its title and subtitles, its story, its plot, its including a problematic or a thesis statement. Secondly, while assigning reviewers, as we have preferred those who are outstanding readers of their fields, good at evaluating, and most importantly experts of their fields, and who set grounds for their criticism, namely offer alternatives for the parts they consider "inappropriate", the peer-review process

raises the quality of articles sent by our writers. So, we expect and kindly ask our future writers to raise the quality of their works, as well. As the editor, I say again, we do not publish any research articles that do not have a thesis, do not fill a gap or do not solve a problem; similarly, we do not publish book critics unless they are at the level of a book review. If any articles which do not meet these requirements are sent to us, I am sorry but I have to think my journal first as the editor. Do you wonder why I explained all these? It is for the writers who complained about their articles' being rejected.

Dear readers! For the 53rd (June 2020) issue, our writers worked hard and sent us 55 articles. We present our thanks to each of them. From these articles, 28 were rejected after editorial evaluation and 6 of them were rejected during the peer-review process. 5 writers withdrew their articles. 1 article was rejected by the field editor. So, in total 40 articles were rejected. 15 articles are approved to be published. I thank warmly to my assistant editor Assoc. Prof. Dr. Reyhan KELEŞ and to her team, who followed up the process meticulously. No plagiarism has been detected in the articles. Abstracts in English and extended abstracts were controlled by our English language editor Inst. Mustafa KILINÇ. The final readings of the articles were made by my assistant editor, who has newly joined our team, (I want to say “welcome” to him) Asst. Prof. Dr. Osman Nuri KARADAYI and his team. Documents for the statements concerning the ethical status were taken from the writers. Following this, internet and publication processes were carried out, for which I must thank my assistant editor Asst. Prof. Dr. Yakup KIZILKAYA and his team. Am I supposed to thank myself for managing the whole process successfully? Finally, here you have 53rd issue.

One of our articles is in Arabic, and the others are in Turkish. In this issue there are 5 articles in Tafsir, 2 in Hadith, 2 in Fiqh, 1 in Arabic Language and Rhetoric, 4 in Religious Education, 1 in Religious Psychology and 1 article in Philosophy fields.

I want to say one more time with a capital letter. Among researches articles, genuine and original articles will be given place which focus on the classical and modern problems of the field and which work towards a solution, working in analytical level in theoretical or practical field, or looking for answers to actual / current problems of the field. As for book reviews, studies in a (critical) book review format rather than a simple book introduction will be accepted. Studies apart from these will not be evaluated.

I present my deepest thanks to my editorial board who work hypercritically and intensively for the development of our journal, to our Rectorship and Deanship who help us with moral and material supports. On the other hand, I present my thanks to the writers to peer-reviewers and readers. With a message from one of our team members, Res.Asst. Nurun Nisa KİLİT; “Stay at home, read our journal” until we get rid of this virus.

See you in the 54th issue...

Prof. Dr. Ömer KARA

رئاسة تحرير المجلة

بمر العالم اليوم - كما هم معلوم لديكم - بفترة حرجة نأمل أن يتغلب عليها بأقل الاضرار، ومع كوننا غير مطلعين على ما يحاك للبشرية من مكايد وما يدبر لها من جراء فرط الاستهلاك؛ الذي تعود فوائده لجهات معينة، إلا أننا وبحمد الله نؤمن بوجود إله ويوم حساب سيأخذ فيه كل ذي حق حقه.

متابعينا الأعزاء، تم بحمد الله وتوفيقه بعد ستة أشهر من العمل الانتهاء من تجهيز العدد الذي بين أيدينا، وكان سير العمل فيه على ما يرام، والحمد لله أن جهدنا لم يذهب سدى، فقد حددنا بالتعاون مع المحكمين وهيئة التحرير مجلتنا المقالات التي تتناسب مع المعايير العلمية المحددة، وما نحن نضع بين أيديكم العدد الثالث والخمسين مطبوعاً وعلى الشبكة العنكبوتية.

باسم هيئة تحرير المجلة نقدم خالص الشكر لكل من أرسل مقالته لنشرها في مجلتنا، كما نؤكد أن مجلتنا تترقى بفضل مقالاتكم القيّمة، ومن غير الإنصاف القول بأن بعض المقالات المرسله إلينا تم رفضها بشكل اعتباطي بسبب رفع سوية مجلتنا وبسبب كثرة المقالات المرسله إلينا، فمنذ بداية مسيرتي المهنية في التحرير نتحرى الدقة في قبول ورفض المقالات فممنهجنا لم يتغير، وكل ذلك في سبيل رفع سوية مجلتنا العلمية.

تتم مراجعة المقالات المرسله إلينا من قبل هيئة التحرير، ويتم تقييمها الأولى من حيث موضوعها وعنوانها ومنهجها وهوامشها، وقبل ذلك ينظر إذا ما كانت المقالة تتوافق مع سياسة ومجال مجلتنا، وفي حال وجود خلل كبير وأخطاء لا يمكن تلافيها فإنها ترفض دون الرجوع إلى المحكمين، أما إن كانت بسيطة يمكن تلافيها فإننا نطلب من الباحث تصحيحها، ثم ترسل إلى المحكمين لإبداء آرائهم وتدوين ملاحظاتهم، ثم تنشر المقالة التي وافق عليها اثنان من المحكمين، وفي حال تجاوز عدد المقالات المقبولة عشرين مقالة، فإننا نؤجل بعضها للعدد القادم، لأننا لا ننشر أكثر من هذا العدد في كل إصدار.

تعتمد مجلتنا استراتيجية خاصة وتبذل جهداً كبيراً لنشر المقالات بما يتناسب مع المعايير العلمية، ويتم ذلك عبر مرحلتين، أولاً: يطلب من الباحث تعديل بعض النقاط المخالفة للطرق العلمية في البحث أو لنظام الاقتباس 2 isناد أو لوجود مشكلة منهجية لعدم التوافق بين عناوينها ومحتواها، أو عدم وجود طرح جديد أو معالجة لمشكلة البحث، ثانياً: إن مقيمي المقالات في مجلتنا هم أصحاب تميز في مجالاتهم ولديهم خبرة كبيرة في التقييم، وعند طلب التعديل تكون هناك أسباب علمية واضحة لطلبهم، مرفق باقتراح البديل المناسب، وكمحرر للمجلة أؤكد أنه لن يتم نشر أي مقالة بحثية لا تحتوي طرحاً جديداً، أو لا تسد ثغرة أو تحل مشكلة في مجالها، كما أنه لن ينشر أي بحث تعريفى بكتاب ما، ما لم يكن تقييمياً أو نقدياً، وفي حال إرسال أي مقالة لا تستوفي ما مر من الشروط فإننا نعتذر مقدماً عن رفضها، لأنه علينا التفكير أولاً بمصلحة مجلتنا، وربما يتساءل البعض عن سبب توضيحي هذا؛ فأقول: إنه موجّه للذين اشتكوا من رفض مقالاتهم.

قراؤنا الأعزاء، شكراً لكل من أرسل مقالته إلى مجلتنا لنشرها، علماً أنه قد بلغ العدد الكلي للمقالات المرسله إلينا ٥٥ مقالة، رفض منها ٢٨ مقالة بعد التقييم الأولي، ٦ منها من قبل المحكمين، و١ منها من قبل المحرر المختص، واسترد ٥ أشخاص مقالاتهم، فبلغ مجموعها ٤٠ مقالة، وتمت الموافقة على نشر ١٥ مقالة، ولم يتم خلال مراجعة المقالات الكشف عن أي عملية انتحال في المقالات التي أرسلت إلينا، كما تم أخذ وثائق التصريحات المتعلقة بشروط أخلاقيات نشر المقالات من أصحابها. الشكر للأستاذ المساعد ربحان كلش وفريقها الذين بذلوا جهداً كبيراً في إتمام هذا العدد، كما نشكر محرر اللغة الإنكليزية المحاضر مصطفى قيبليش الذي قام بمراجعة الملخصات المختصرة والمطولة، والشكر للدكتور عثمان قراداي -المنضم حديثاً إلى طاقم مجلتنا فمرحبا به- للقراءة النهائية للمقالات، كما نشكر

مساعد المحرر الدكتور يعقوب قزل قايا وفريقه لإشرافه على طباعة هذا العدد ونشره على الشبكة العنكبوتية، ولا أدري إن كان علي أن أقدم الشكر لنفسي لإتمام هذا العدد بنجاح وإيكم العدد ٥٣.

اشتمل هذا العدد على ١٥ مقالة إحداها باللغة العربية، وباقيها باللغة التركية، وتنوعت مجالاتها فجاءت ٥ منها في التفسير و٢ في الحديث و٢ في الفقه و١ في اللغة العربية والبلاغة و٤ في التربية الدينية و١ في علم النفس و١ في الفلسفة.

أريد أن أؤكد مرة أخرى أنه سيتم قبول المقالات التي تركز على حل المشاكل القديمة أو الحديثة، أو تركز على المستوى النظري أو التطبيقي أو تبحث عن إجابات للمشكلات الحالية في مجالها، ولن تقبل الأبحاث الوصفية لكتاب ما، ما لم تتضمن نقدا عميقا حقيقيا، وفي النهاية لا يسعني إلا أن أقدم شكري لهيئة التحرير التي تصل ليلها بنهارها في سبيل تقدّم وتطور مجلتنا، كما نقدم الشكر الجزيل إلى عمادة الكلية ورئاسة الجامعة التي تقدم الدعم المادي والمعنوي، كما نقدم الشكر لمحكمينا وقرائنا الأعزاء وهنا أستعير قول أحد أعضاء فريقنا السيدة نور الساكلييت إذ تقول: "ابق في المنزل، واستمتع بقراءة مجلتنا" حتى نتخلص من هذا الفيروس.

على أمل اللقاء في العدد ٥٤.

أ.د. عمر قرا

Manastırlı İsmail Hakkı'nın *Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr* Adlı Eseri ve Tefsir Usûlüne Katkısı

Manastırlı İsmail Haqqı's Book *Fusûl al-Tayseer fî Usûl al-Tafseer* and Its
Contribution to Usûl al-Tafseer

Ercan ŞEN

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Tafsir, Afyonkarahisar/Turkey
ercansen@aku.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-2345-6789

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Mart / March 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.652300

Atıf / Citation: Şen, Ercan. "Manastırlı İsmail Hakkı'nın *Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr*
Adlı Eseri ve Tefsir Usûlüne Katkısı / Manastırlı İsmail Haqqı's Book *Fusûl al-Tayseer*
fî Usûl al-Tafseer and Its Contribution to Usûl al-Tafseer". *ilted: ilahiyyat tetkikleri*
dergisi / journal of ilahiyyat researches 53 (Haziran / June 2020/1), 17-40.
doi: 10.29288/ilted.652300

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Osmanlı tefsir birikimi henüz yeterince aydınlatılabilmiş değildir. Son zamanlarda yapılan ilmi çalışmalarla bu kapalılık kısmen giderilmeye çalışılmış, fakat bu çabalar hâlihazırda istenen düzeye gelebilmiş değildir. Buradan hareketle çalışmamızda son devir Osmanlı âlimlerinden biri olan Manastırlı İsmail Hakkı'nın (1846-1912) pek bilinmeyen bir tefsir usûlü çalışması olan *Fusûlu't-teysir fî usûli't-tefsir* isimli eseri üzerinde duracağız. Bu eser Manastırlı İsmail Hakkı'nın, *Mekteb-i Mülkiye-i Şâhâne'nin* (Siyasal Bilgiler Fakültesi) birinci sınıfında okuyan öğrencilere ders kitabı olarak okutulmak üzere hazırlanmış olduğu bir tefsir usûlü çalışmasıdır. Araştırmamızda Osmanlı dönemi tefsir usûlü çalışmaları bağlamında, müstakil olarak tefsir usûlüne dair kaleme alınmış eserler içerisinde değerlendirebileceğimiz bu çalışmanın sistematigi, muhtevası ve kaynakları üzerinde durulacaktır. Bu vesileyle bir Osmanlı âliminin tefsir usûlü geleneğine katkısı tartışılacak ve bir nebze de olsa Osmanlı dönemi tefsir usûlü çalışmalarının seyrine ışık tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Manastırlı İsmail Hakkı, *Fusûlu't-teysir fî usûli't-tefsir*, Osmanlı, *Kur'an*, Tefsir Usûlü.

Abstract

The accumulation of Ottoman exegesis has not been enlightened yet. However, with recent scientific studies, this closedness has been tried to be partially eliminated, but these efforts have not been achieved to the desired level. In this study, we will focus on the work of "Fusûl al-Taysir fî Usûl al-Tafsir", an unknown commentary of Isma'il Haqqi's (1846-1912), one of the last Ottoman scholars. This work, which we will focus on, was prepared by Isma'il Haqqi for the first grade students of the Faculty of Political Sciences as a textbook. In this study, in the context of the exegesis works of the Ottoman period, this work which can be evaluated in the works written about the exegesis method independently; systematics, contents and sources. On this occasion, the contribution of a recent Ottoman scholar to the tradition of exegesis will be discussed and, albeit a bit, the course of Ottoman exegesis will be shed light.

Keywords: Tafsir, Manastırlı Isma'il Haqqi, *Fusûl al-Taysir fî Usûl al-Tafsir*, Ottoman, *Qur'an*, *Usûl al-Tafsir*.

Extended Summary

While Manastırlı Isma'il Haqqi was working as a teacher in the department of tafsir, hadith and kalam sciences in Mekteb-i Mülkiye since 1893, he also started to work as a commentator in Dâru'l-Fünûn Ulûm-ı Âliye-i Diniyye. He wrote "*Fusûl al-Taysir fî Usûl al-Tafsir*" which consists of two parts, apart from the subject of Fezâilü'l-Qur'an, Mekkî-Medenî, seferî-hazarî, leylî-neharî, firaşî-nevmî, arzî-semavî, first descending verses and suras, last descending verses and suras are included. The second part focuses on understanding the cause and the issues related to it. In this respect, it can be stated that the work does not look like an "Usûl al-tafsir" or a work that has the quality of "Ulûm al-Qur'an". In our opinion, it is a conscious choice not to touch many issues related to classical "Usûl al-tafsir" and "Ulûm al-Qur'an" in the work. Because this book was prepared for the students of the first year of the Mekteb-i Mülkiye, some of the topics were excluded from the book. Therefore, it should be kept in mind that there may be other works by Manastırlı which are the continuation of this work. On the other hand, it would be appropriate to touch the two points that support this view. The

* Bu makale, 14-16 Aralık 2018 tarihlerinde İstanbul'da İsar Vakfı'nın düzenlediği "Osmanlı'da İlm-i Tefsir" Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan "Osmanlı'da Tefsir Usûlü Çalışmaları: Manastırlı İsmail Hakkı'nın "Fusûlu't-teysir fî Usûli't-tefsir"i Çerçevesinde Bir İnceleme" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. / This paper is the final version of an earlier announcement called "Usûl al-Tafsir in the Ottomans: An Evaluation Based on Isma'il Haqqi's Fusûl al-Taysir fî Usûl al-Tafsir", not previously printed, but orally presented at a symposium called "Ottoman Tafsir", the content of which has now been developed and partially changed.

first is that there is no record of the completion of the work on the last page of the work. The other point is that in the last section, which deals with the reason for the descent, two example verses on the subject are included and then the subject is completed without any explanation and interpretation. When we look at the style of the work - considering that it was written as a textbook - we can say that it prioritizes being short, understandable and instructive, because it is clearly felt that the main purpose here is to summarize some of the issues that should be known. Given that there are very few exceptional views in the work, we can say that Manastırlı follows the traditional line in terms of its approach to the issues. However, when the work is examined more carefully, the existence of some original opinions of the author does not go unnoticed. For example, in the framework of the revelation time in the context of the evaluation of the subject of firaşî and nevmî, the author states that although there are reports that revelation came down even when the Prophet was in his bed, these narratives cannot create evidence that the Prophet reveals while sleeping. Also according to him, what happened between Gabriel and the Prophet during the first revelation is not a random event, but the events that will occur later in the Prophet's spirit and mind is a preparatory nature. While it is possible to clearly see that the author follows an expanding approach rather than constrictive interpretations in the process of understanding verses from some of his analyzes, he has clearly demonstrated his understanding of both the methodology and the subtleties of the Arabic language. In the second part of the work, where reason for the revelation and issues related to it in detail, by stating that Vahidî's taking Ebrehe event as a reason for revelation of the surah-al-fil is not a correct approach, the author indicates that it is a wrong choice for an event to be considered as the cause of the event unless a relevant verse or surah is sent immediately after the occurrence of the event, and he put forward his unique approach in this matter. Again, he discussed the issue of tekerrür-i nüzûl which is a controversial issue. Considering this problem, which is accepted by some of the previous and subsequent scholars, it is obligatory to follow the way of merging and reconciliation between various narratives of reasons for the descent. When Manastırlı evaluates the narratives about the verses, he sometimes refers to sirah books and hadith texts. This shows that he does not ignore the integrity of the sirah-descent while addressing the issues. The most mentioned names in *Fusûl al-Taysir* in terms of being the source are Taberî, Vâhidî, Zemaşerî, Râzî, Beyzâvî and Süyûtî, who are the leading authorities of tafsir. In addition to these commentators, references to the Kutub-i sitte are made by the author, especially Sahih-i Bukhari and Muslim. This approach shows that the author does not confine himself only to the sources of exegesis in dealing with the subject and he has a holistic view of Islamic sciences by referring to other relevant sources. Furthermore, the author explicitly cites the sources he quotes. As a result, it can be said that this work of Manastırlı has a tendency to accept, apply and contribute to the tradition of the exegesis activities and the interpretation of the exegesis that have achieved a certain stability until its time.

GİRİŞ

Osmanlı ilim ve kültür geleneğinde tefsir ilminin ulûm-i diniyye hiyerarşisi içerisinde en üst kısımda yer aldığı bilinmektedir. Osmanlı medreselerinde hâkim olan uygulamaya göre yüksek ilimlerin okutulduğu her medresede tefsir okutulmuş, medreselerde gerek programlı döneme geçildiğinde gerekse daha önceki dönemlerde daima en üst ve ona yakın kademelerde tefsir ilmi tahsil edilmiştir.¹ Bunun altında yatan temel husus hem tefsir metinlerini anlayabilmenin hem de tefsir ilminde söz sahibi olabilmenin ön şartı olarak belli başlı ilimleri tahsil etme zorun-

¹ Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 260-266; 316, 327; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 1/74-75, 78, 92; Ziya Demir, *XIII. ve XVI. Yüzyıllar Arası Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 88.

luluğunun bulunmasıydı. Bu zorunlu ilimlerin başında ise dil ilimleri geliyordu. Buna ek olarak kelâmî ve fikhî tartışmaları anlayabilmek için de kelâm ve fıkıh gibi ilimleri tahsil etme zarureti vardı. Ancak bu şartlar sağlandığında Kur’ân’ı anlama ve yorumlama aşaması olan tefsir ilmine geçilebilirdi.

Çoğunlukla medreselerde, camilerde ve diğer ilmî mahfillerdeki tefsir ilmi tahsilinde ise yardımcı eserler, şerh ve haşiyelerin ötesinde iki temel eser en ön sırada yer almaktaydı. Bunlar Zemahşerî’nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf*’ı ile Kadı Beyzâvî’nin (öl. 685/1286) *Envâru’t-tenzîl* isimli tefsiriydi.² Osmanlı’da tefsir ilminin gelişimini en derinden etkileyen ve ana omurgasını teşkil eden bu iki eserdirdi. Bu eserlere olan rağbetin temel sebebi ise onların medrese tahsili esnasında öğrenilen başta Arap dili ve belâğatı olmak üzere kıraat, fıkıh ve fıkıh usûlü, hadis, mantık, felsefe, kelâm gibi birçok alana ait bilgiyi işlemeden ve bu bilgilere işlerlik kazandırmasından kaynaklanmaktaydı.³ Osmanlı devletinin son yıllarında medreselerin yeniden düzenlenmesine yönelik ıslah çalışmaları çerçevesinde tefsir dersleri önceki dönemlerde olduğu gibi yine son yıllarda verilmiş ancak bu süreçte klasik medrese programında okutulan Zemahşerî ve Beyzâvî’den farklı olarak *Celaleyn* tefsirine geçilmek suretiyle⁴ yeni bir anlayışa kapı aralanmaya çalışılmıştır.

Kur’ân ilimleri ve tefsir usûlü çalışmalarında da benzer bir sürecin işlediğini söylemek mümkündür. Zira medreselerde, camilerde ve diğer ilmî muhitlerde tecvid konusunda Dürr-i Yetim ve Cezûlî, kıraat alanında Şâtıbî, İbn Fasîh ve Ca’berî şerhleri, tefsir usûlü alanında ise Bedreddin Zerkeşi’nin (öl. 794/1392) *el-Burhân*’ı ile Celâleddin Süyûtî’nin (öl. 911/1505) *el-İtkân*’ı yer aldığı için⁵ kaleme alınan pek çok çalışmanın adı geçen bu eserler etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür.

Osmanlı dönemi Kur’ân ve tefsir çalışmalarının genel hususiyetlerine bakıldığında bu çalışmalarda en büyük payın Kur’ân’ın herhangi bir sûresine veya bir âyet üzerine yapılan gerek şerh, gerek haşiye veya ta’likât türünden müteşekkildir. Yaygınlık bakımından şerh, haşiye veya ta’likât türlerinin ardından müstakil tefsirler ve tefsir haşiyeleri gelmektedir. Bunların yanı sıra medreselerde kıraat ve tecvid derslerinin de etkisiyle kıraat ve tecvide dair eserlerin sayısı da azımsanamayacak ölçüdedir.⁶

² Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, 95-96, 189-190, 231-235; Mustafa Öztürk, “Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış”, *Osmanlı Toplumunda Kur’ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-1*, ed. Bilal Gökkr vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi, 2011), 1/105.

³ Öztürk, “Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış”, 1/113.

⁴ Mehmet Paçacı, “Osmanlı Medresesinde Tefsir Öğretiminin Yeri ve Tefsirin Çağdaşlıkla Karşılaşması”, *Osmanlı Toplumunda Kur’ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-1*, ed. Bilal Gökkr vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi, 2011), 1/79-80.

⁵ İshak Doğan, *Osmanlı Müfessirleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 17.

⁶ Doğan, *Osmanlı Müfessirleri*, 28; a.mlf., “Osmanlı Dönemi Kur’ân Araştırmaları”, *Makâlât* 1 (Temmuz 1999), 99.

Manastırlı İsmail Hakkı'nın Hayatı ve İlmî Faaliyetleri

Manastırlı İsmail Hakkı 1263/1846 yılında Manastır'da doğmuştur. Aslen Konyalı bir aileye mensuptur. Babası Sancaktar Yüzbaşı Hacı İbrahim'dir. İlk öğrenimini Manastır'da yapmış, Eski Camii'deki Mekteb-i İdadiye'de Hafız Yahya Efendi'den dersler almıştır. Mekteb-i Fezziyye'de Debreli Hacı İbrahim Efendi'den tahsil görmüş, eski müftülerden Mustafa Efendi'den sarf ve nahiv dersleri almıştır. On sekiz yaşında Manastır'da Hacı Salih Camii'nde Ramazan günlerinde ikinci namazında İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân* tefsirinden dersler verecek seviyeye ulaşmıştır. Bir süre sonra İstanbul'a giderek Mustafa Şevket Efendi'den Arapça ve İslamî ilimlere dair dersler almış, sonra Huzur Dersleri Hocalarından Tikveşli Yusuf Ziyaeddin Efendi'den bazı dersler almıştır. Arapça, Farsça ve Bulgarca'yı iyi derecede bilen Manastırlı 5 Aralık 1912'de Anadoluhisarı'ndaki evinde vefat etmiş, cenazesi Fatih Camii haziresine defnedilmiştir.⁷

Ömrünü İslam'a hizmete ve şer'î ilimleri öğrenip öğretmeye vakfeden Manastırlı'nın irtihali ilim çevrelerinde "büyük kayıp" olarak nitelendirilmiştir.⁸ Manastırlı'nın yakın çevresinden olan Mehmed Âkif (öl. 1936), onun vefatı dolayısıyla derin üzüntü duymuş ve onun ölümü şöyle tasvir etmiştir: "Hangi derdimize ağlayalım? Hangi felâketimizin mâtemini turalım? Manastır'dan üç beş gün sonra Manastırlı'yı kaybeden Osmanlı vatani bugün de Ahmed Mithat'ın arkasından ağlıyor." Manastırlı'yı Muhammed Abduh (öl. 1905), Mevlânâ Hüseyin Cısr (öl. 1909) ve Şeyh Emin (öl. 1906) gibi kendi bölgelerinde çok meşhur kabul edilen zatlardan kabul eden Âkif, onu Osmanlı'nın tanınan ve aynı zamanda mütebahhir bir âlimi ve muharriri olarak nitelemiştir. Manastırlı'nın İslamî ilimlerin her sahasında külli ihata sahibi olmakla birlikte onun zevk aldığı ve en ziyade uğraştığı ilmin tefsir ilmi olduğunu aktaran Âkif, onun İbn Abbas'tan günümüze ne kadar müfessir yetişmişse hepsi hakkında malumat sahibi olduğunu belirtmiştir.⁹ Kanaatimizce Âkif'in bu ifadeleri abartılı olmasa gerektir. Zira Manastırlı'nın yaşadığı dönemde, İslamî ilim-

⁷ Hayatı ve eserleri hakkında bk. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Mehmet Ali Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/260; Manastırlı Hafız Davud, "İsmail Hakkı Efendi", *Sebilürreşâd* 2-9/41-223 (6 Kanunievvel 1328), 270-271; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974), 2/771; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* (İstanbul: Medrese Yayınevi, 1980), 2/285-286; Nazif Ay, *Manastırlı İsmail Hakkı'nın İslam Düşüncesindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 14, 17, 95; İsmail Kara, "İsmail Hakkı (Manastırlı)", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi* (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999), 1/671; Süleyman Baki, *Manastırlı İsmail Hakkı: Kelamî Görüşleri ve 'Telhisü'l-Kelam fî Berahini Akaidi'l-İslam' İsimli Eseri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001); Mustafa Özel, "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler I", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2002), 64-65; Salih Sabri Yavuz, "Manastırlı İsmail Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/563-564; Süleyman Baki, "Manastırlı İsmail Hakkı Efendi: Hayatı ve Kelam Alanındaki Eserleri", *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar*, ed. Ahmet Emre Dağtaoğlu vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat 2014), 84, 88-93; Mehmet Emre Haspolat, "Manastırlı İsmail Hakkı ve Nübüvvet Görüşleri", *Turan-Sam Dergisi* 10/37 (2018), 197-198.

⁸ Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/260.

⁹ Mehmed Âkif Ersoy, "Yâ Hasretin Ba'de Hasretin 'Ale'l-Müslimîn", *Sebilürreşâd* 9-2/225 (20 Kânun-ı evvel 1328/23 Muharrem 1331), 300-302.

lerde ulema arasında ün yapmış “ulema-yı sitte” denilen altı büyük âlimin varlığından söz edilmektedir ki bu altı otorite içerisinde Tikveşli Yusuf Ziyauddin Efendi, Tokatlı Şakir Efendi, Ders Vekili Halis Efendi, Mecelle şârihi Atıf Bey, Ders Vekili Muğlalı Ali Rıza Efendi ile birlikte Manastırlı İsmail Hakkı'nın da adı geçmektedir.¹⁰

Etkili bir hatip olan Manastırlı, ilk önce Fatih Camii'nde kürsü müderrisi olarak ders vermeye başlamıştır. Dolmabahçe Valide Sultan Camii vâizi ve kürsü şeyhi olmuş, ardından Süleymaniye Camii, Sultanahmet ve kürsü hocalığının en üst derecesi olan Büyük Ayasofya Camii kürsü şeyhliğine kadar yükselmiştir. Vâizlik görevinin dışında yine İstanbul'da dönemin en meşhur ilim yuvalarında hocalık yapmıştır. Hocalık görevine 1876 yılında Eyüp Askeri Rüşdiyesi'nde Arapça öğretmeni olarak başlamış, 1886'da İstanbul'da Mekteb-i Hukuk'ta Fıkıh muallimliğine getirilmiştir. 1891 yılının başlarında Mühendishâne-i Berrî-i Hümayün'da İslam Akaidi müderrisliğine atanmıştır. Ardından 1893'te Mekteb-i Mülkiye'de tefsir, hadis ve kelam ilimleri kürsüsünde muallim olduktan sonra Mayıs 1898'te Mekteb-i Hukuk'ta “Kitabu'd-Diyât ve'l-Cinâyât” muallimliğine vekaleten atanmıştır. 1900'de yeniden düzenlenip açılan Dâru'l-Fünûn-ı Şâhâne İlahiyat şubesinde tefsir ilmi hocalığına getirilmiştir. Yine aynı yerde Hikmet-i Teşrî dersi uhdesine verilmiş, 1909 yılında Askerî Tıbbiye'de birkaç yıl akaid hocalığı yapmıştır. Medresetü'l-Vâizin'de de tefsir ilmi müderrisi olarak görev yapmıştır.¹¹

Eserleri

Manastırlı'nın güçlü bir kaleme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Altmışı aşkın ömründe başta ders kitabı niteliğinde olmak üzere bir taraftan İslamî ilimlerin çeşitli dallarında eserler yazarken diğer yandan II. Meşrutiyet döneminin önde gelen dergilerinden *Sebülürreşâd* ve *Srât-ı Müstakîm*'de yazı yazan başlıca isimlerden olmuştur. Öte yandan *Tercüman-ı Hakikat*, *Tasvir-i Efkâr* ve *Teşrih* gazetelerinde ilmî, dinî ve siyâsî yazıları çıkmıştır.

Manastırlı İsmail Hakkı'nın telif ettiği eserlerin genel itibarıyla tefsir, fıkıh, kelam, dil ve edebiyat alanlarında yoğunlaştığı göze çarpmaktadır. Söz konusu eserler ilim adamları arasında dikkatle takip edilmiş, bazı eserleri mektep ve medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Çoğu eseri matbu olmakla birlikte yazma nüsha halinde eserleri de vardır. Eserlerini iki başlık altında ele almak mümkündür:

Tefsir İlmine Dair Eserleri: *Tefsîr-i sûre-i Yâsîn*,¹² *Şerhu's-sadr bi-fezâili leyleti'l-kadr*,¹³ *Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr*. Bu müstakil eserlerinin yanı sıra *Srât-ı*

¹⁰ Mahir İz, *Yılların İzi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1990), 127, 254.

¹¹ Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, 2/275; Baki, *Manastırlı İsmail Hakkı Efendi: Hayatı ve Kelam Alanındaki Eserleri*, 89-90.

¹² Manastırlı'nın Mekteb-i Mülkiye'deki muallimliği sırasında ders olarak okuttuğu notlardan oluşan eser, talebesi Muhammed Şevket'in bu notları temize geçirmesi ile ortaya çıkmıştır.

¹³ Kadir Süresi'ni tefsir ettiği bu eserde Kadir gecesinin fazileti de ele alınmaktadır.

Müstakîm dergisinin muhtelif sayılarında başta Fatıha sûresi tefsiri olmak üzere tefsir alanına dair diğer başka yazıları da yer almaktadır.¹⁴

Diğer Eserleri: *Hâce-i lisân-ı osmânî*,¹⁵ *Tercümetü'r-risâleti'l-hamîdiyye*,¹⁶ *Ah-kâm-ı şehri-i sıyâm*,¹⁷ *Mevâhibü'r-Rahmân fî menâkıbî'n-nu'mân*,¹⁸ *Metâlib-i irfâniyye ve izâhât-ı nûniyye*,¹⁹ *Vesâilü'l-felâh fî mesâilî'n-nikâh*,²⁰ *Mevâidü'l-in'âm fî berâhîn-i akâidi'l-İslâm*,²¹ *Telhîsü'l-keâm fî berâhîn-i akâidi'l-İslâm*,²² *Mevâiz*,²³ *Usûl-i fıkıh*,²⁴ *Hak ve hakikat*,²⁵ *Mebâdî-i fârisî*,²⁶ *Füyûzâtü'l-meliki'l-allâm fî kerâmet-i Abdisselâm*,²⁷ *Şerhu mi'yâri'l-adâle*,²⁸ *Mecâmi'ü'l-âdâb*,²⁹ *Nefâisü'l-keâm fî mehâsin-i vezâifi'l-İslâm*,³⁰ *Nesemâtü'l-eshâr fî medhi'n-nebiyyi'l-muhtâr*,³¹ *Kosova sahrâsı mev'izası*,³² *Kitâbü'l-vesâyâ ve'l-ferâiz*,³³ *Amd ve kasd meselesi*.³⁴

1. FUSÛLU'T-TEYSİR FÎ USÛLİ'T-Tefsîr HAKKINDA TANITICI BİL-GİLER VE Tefsîr USÛLÜNDEKİ YERİ

1.1. Eser Hakkında Tanıtıcı Bilgiler

Fikrî ve siyasî olarak çalkantılı bir dönemde yaşamasına rağmen elli yıla yaklaşan ilim ve kültür hayatına çok sayıda eser sığdıran Manastırlı, yaşadığı dönem itibariyle hem eğitim gördüğü medrese tarzı eğitim-öğretim kurumlarında hem de yeni oluşturulan mekteplerde ders vermiştir. Ders verdiği yeni kurumlardan biri 1900 yılında yayımlanan Dâru'l-Fünûn-ı Şâhâne Nizamnâmesi çerçevesinde kurulan Dâru'l-Fünûn Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye Şubesi'dir.³⁵ Nizamnâmeğe göre dört yıl olan bu şubede okutulacak dersler tefsir-i şerif, hadis-i şerif, usûl-i hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, ilm-i

¹⁴ Bu yazıların sıralı bir listesi için bk. Ali Osman Şamlı, *Manastırlı İsmail Hakkı'nın Tefsirciliği* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 41-45.

¹⁵ Osmanlı Türkçesi üzerine yazılmış bir eserdir.

¹⁶ Hüseyin el-Cisr'in (öl. 1909) *Risâletü'l-hamîdiyye* isimli kitabının Osmanlıcaya tercümesi ve şerhidir.

¹⁷ *Tercümân-ı hakikat* gazetesinde tefrika edildikten sonra üç cüz olarak neşredilmiştir. Eserde Ramazan ayı ve oruç, anne-baba hakkına riayet, Kur'ân'ın tilaveti konuları bulunmaktadır.

¹⁸ İbn Hacer el-Heytemî'nin (öl. 974/1567), *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkıbî'l-İmami'l-A'zam* adlı eserine tam olarak bağlı kalmadan Türkçeye tercüme ettiği eserdir.

¹⁹ Hızır Bey'in (öl. 863/1459) *el-Kasidetü'n-Nûniyye*'sinin şerh ve izahıdır.

²⁰ İslâm hukukunun muamelat kısmına dair 235 mesele barındırmaktadır.

²¹ İslâm akaidi ve kelâma dair meseleler hakkında özet bilgiler içermektedir.

²² İslâm akaidinin temel meselelerinin açık ve anlaşılır biçimde anlatıldığı bir eserdir.

²³ Ayasofya Camii'ndeki vaazlarının talebesi Eşref Edip tarafından neşredilmesi ile ortaya çıkmıştır

²⁴ Mekteb-i Hukuk öğrencilerine İslâm hukuk metodolojisi mahiyetinde hazırlanan ders kitabıdır.

²⁵ Dozy'nin (öl. 1883) Kur'ân ve Hz. Peygamber hakkındaki iftiralarına tepki olarak kaleme alınmıştır.

²⁶ Fars dili üzerine yazılmış bir eserdir.

²⁷ Abdülkerim Bermutî'ye dair bir eserin tercümesini yaptığı kitabıdır.

²⁸ İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde yazma olarak bulunmaktadır.

²⁹ Yazma bir eser olup Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir.

³⁰ Dini vazifelerin yerine getirilişi hakkında malumat vermektedir.

³¹ Abdülganî b. İsmâil en-Nablu'sî'nin (öl. 1143/1731) bediiyesinin bir kısmının tercüme ve şerhidir.

³² Rumeli seyahati sırasında Kosova Sahrasında verdiği vaazın bir özeti mahiyetindedir.

³³ Vasiyet ve İslâm miras hukukunu inceleyen ferâiz konularını ele alan bir eserdir.

³⁴ Yazma bir eser olup Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde yer almaktadır.

³⁵ Zeki Salih Zengin, *Medreseden Dâru'l-Fünûn'a Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 54.

kalam ve tarîh-i din-i İslam olarak belirlenmiştir.³⁶ 1316/1317 (1900/1901) öğretim yılında eğitime başlayan Dâru'l-Fünûn Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye Şubesi'nin 1319 (1902) yılı Maarif Salnâmesi'nde Şube'nin öğretim kadrosuna yer verilmiştir. Buna göre tefsir dersine Manastırlı İsmail Hakkı'nın girmesi uygun görülmüştür. Hatta Şube'nin 1904 yılındaki öğretim kadrosunun 1902 tarihli Salnâme'dekiyle aynı olduğu belirtilmiştir.³⁷ Buradan hareketle Manastırlı'nın Dâru'l-Fünûn Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye Şubesi'nin 1316'daki (1900) kuruluşundan itibaren 1320'ye (1904) kadar burada tefsir muallimliği yaptığını söylemek mümkündür. Ayrıca Manastırlı'nın bir dönem hocalık yaptığı Mekteb-i Mülkiye'nin 1898/1899 (1315/1316) yıllarına ait Maarif Salnamesi'nin birinci sınıfındaki dersler cetveline bakıldığında ilm-i kalam, tefsir ve hadis, ilm-i fıkıh ve mecelle, ilm-i ahlak vb. derslerin ders programında yer aldığı görülmektedir.³⁸

Anlaşıldığı kadarıyla Manastırlı 1893'ten itibaren Mekteb-i Mülkiye'de tefsir, hadis ve kalam ilimleri kürsüsünde muallimlik yaparken diğer taraftan 1900 yılında öğretime başlayan Dâru'l-Fünûn Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye Şubesi'nde tefsir muallimliği yapmış ve girdiği tefsir derslerinde kullanılmak üzere bu eseri kaleme almıştır. Nitekim *Fusûlu't-teysir fi usûli't-tefsir*'in zahriyye kısmında bulunan "Mekteb-i Mülkiye ve Dâru'l-Fünûn-i Şâhâne ilm-i kalam, tefsir ve hadis muallimi Manastırlı İsmail Hakkı Efendi tarafından ve 1317-1318 eğitim-öğretim yılı Mekteb-i Mülkiye birinci sınıf için kaleme alınmış olan usûl-i tefsir notlarını içeren bir defter" yazısı bu duruma açıklık getirmektedir.

Bu eserin varlığına dair ilk bilgiyi Manastırlı'nın kendisi vermiş, Kadir sûresinin tefsiri hakkında kaleme aldığı *Şerhu's-sadr bi-fezâil-i leyleti'l-kadr* isimli eserinin dipnot kısmında böyle bir çalışmasının varlığına dikkat çekmiştir.³⁹ Bursalı Mehmed Tâhir'in *Osmanlı Müellifleri* ile Ömer Nasuhi Bilmen'in *Tabakâtü'l-Müfessirin*'inde ve "Manastırlı İsmail Hakkı" başlıklı *DİA* maddesinde bu eserin mevcudiyetinden söz edilmediği gibi Osmanlı dönemi tefsir usûlü çalışmalarını konu edinen akademik bir çalışmada⁴⁰ da bu eserin varlığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Daha önce yapılan kimi çalışmalarda ise bu esere dair çok genel-geçer bazı bilgiler verildiği görülmektedir.⁴¹ Buna karşılık son yıllarda Osmanlı dönemi tefsir çalışmalarına dair yapılan bazı akademik çalışmalarda bu eserden daha fazla söz edildiği anlaşılmaktadır.⁴²

³⁶ Yurdağül Mehmedoğlu, *Tanzimat Sonrası Okullarda Din Eğitimi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2001), 212; Zengin, *Medreseden Dâru'l-Fünûn'a Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, 57.

³⁷ Zengin, *Medreseden Dâru'l-Fünûn'a Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, 64.

³⁸ Mehmedoğlu, *Tanzimat Sonrası Okullarda Din Eğitimi*, 205.

³⁹ Dipnottaki atf şöyledir: "Buna dair tafsilât-ı mühimme 'Fusûlu't-teysir fi usûli't-tefsir' nâm eser-i âciziyeye derc olunmuştur..." Bk. Manastırlı İsmail Hakkı, *Şerhu's-Sadr bi-Fezâil-i Leyleti'l-Kadr* (Dersâadet: Mahmud Bey Matbaası, 1325), 3.

⁴⁰ Bk. Cüneyt Sapanca, *Osmanlılarda Tefsir Usûlü Çalışmaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

⁴¹ Süleyman Baki, *Manastırlı İsmail Hakkı'nın Kelâmî Görüşleri* (Üsküp: Logos-A, 2006), 58.

⁴² Bk. Murat Kaya, "Tanzimat Sonrasındaki Tefsir Faaliyetleri", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri*, ed. İsmail Kurt vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 322; Şamlı, *Manastırlı İsmail Hakkı'nın*

1.2. Hakkında Yapılan Bazı Çalışmalar

Görebildiğimiz kadarıyla eserle ilgili ilk tanıtım ve değerlendirme niteliğindeki çalışmayı hülasa bir şekilde yapan Mehmet Emin Maşalı olmuştur. Maşalı, *Osmanlı Dönemi Tefsir Usûlü Çalışmaları* başlıklı çalışmasında *Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr*'i kısaca tanıtmış ve eserin aynı dönemde kaleme alınmış diğer tefsir usûlü eserleriyle kısa bir mukayesesi yapmıştır.⁴³ Mustafa Öztürk'ün kaleme aldığı *Osmanlı Tefsir Mirası* isimli eserde, *Fusûlu't-teysîr* modern dönem tefsir usûlü edebiyatı çerçevesinde değerlendirilmiş, müellif ve eser hakkında kısaca bilgi verilmiştir.⁴⁴ Araştırmamızı tamamladığımız sırada Esra Çetiner'in *Manastırlı İsmail Hakkı Efendi ve Fusûlü't-Teysîr fî Usûli't-Tefsîr Adlı Eseri: İnceleme ve Metin*⁴⁵ başlıklı Yüksek Lisans Tezi'ni tamamladığı ve Hasan Yücel'in *Manastırlı İsmail Hakkı'nın Fusûlu't-Teysîr fî Usûli't-Tefsîr Adlı Eserinin Bilginin Bütünlüğü Çerçevesinde Değerlendirilmesi*⁴⁶ başlıklı yedi sayfalık özet mahiyetinde bir makalesinin yayımlandığı bilgisine ulaşılmıştır.

1.3. Eserin Şekli Özellikleri ve Sistematiği

Rik'a hattıyla kaleme alınan eser 34 varak ve 66 sayfadan oluşmaktadır. Sayfaları 12 satır şeklinde düzenlenmiş olup kenarlarında haşiye ve ta'lika yer almamaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi, Tercüman 447 numarada kayıtlı bulunan eserin kapağında "Mekteb-i Mülkiye ve Dâru'l-Fünûn-i Şâhane ilm-i kelim, tefsîr ve hadis muallimi Manastırlı İsmail Hakkı Efendi tarafından ve 1317-1318 eğitim-öğretim yılı Mekteb-i Mülkiye birinci sınıf için kaleme alınmış olan usûl-i tefsîr notlarını içeren bir defter" kaydı bulunmaktadır.

Eser bâb-ı evvel ve bâb-ı sâni olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Her bölüm kendi içinde asıl adı verilen alt başlıklara göre düzenlenmiş, birinci bölümde dokuz asıl ve ikinci bölümde beş asıl olmak üzere toplam on dört asıla yer verilmiştir. Asılların alt kısmında konuların durumuna göre yer yer ek bilgi verme, farklı görüşe işaret etme ve dikkat çekme kabilinden fevâid ve tenbîh gibi alt başlıklar kullanılmıştır.⁴⁷ Bu çerçevede Mekki ve Medeni konusundan bahseden üçüncü asılın altında üç fâide ve

Tefsirciliği, 40; Mustafa Murat Batman, *Osmanlı Modern Dönem Tefsir Usûlü Örneği: Debeli Vildan Faik Bey (1853-1925) ve el-Multekât fî-Usûlü't-Tefsîr Adlı Eseri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 2; Haspolat, *Manastırlı İsmail Hakkı ve Nübüvvet Görüşleri*, 200.

⁴³ Mehmet Emin Maşalı, "Osmanlı Dönemi Tefsir Usûlü Çalışmaları", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri*, ed. İsmail Kurt vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 259-262; a.mlf., "Osmanlı'dan Günümüze Kur'an İlimleri/Tefsir Usûlü Çalışmaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012), 121-122.

⁴⁴ Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 156-158.

⁴⁵ Esra Çetiner, *Manastırlı İsmail Hakkı Efendi ve Fusûlü't-Teysîr fî Usûli't-Tefsîr Adlı Eseri: İnceleme ve Metin* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁴⁶ Hasan Yücel, "Manastırlı İsmail Hakkı'nın (1330/1912) Fusûlu't-Teysîr Usûli't-Tefsîr Adlı Eserinin Bilginin Bütünlüğü Çerçevesinde Değerlendirilmesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/62 (Şubat 2019), 1871-1878.

⁴⁷ Süyûtî'nin *el-İtkân*'ında da aynı şekilde konular arasında "tenbih, fer', fasl, teznib, fâide, mesele" gibi başlıklar altında çeşitli alt bilgilere yer verilmiştir. Bk. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed b. Ali (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1427/2006).

bir tenbihe, vahyin yakaza halinde gelişini konu edinen altıncı asılın altında bir tenbih, sebab-i nüzûlden bahseden on birinci ve on ikinci asılların altında ikişer tenbih, tekerrür-i nüzûlü konu edinen ve son asıl olan on dördüncü asılın altında dört tenbihe yer verilmiştir. Böylece eserde toplamda üç fâide ve on tenbihe yer verilmiştir. Eserde dikkati çeken bir husus her sayfaya günümüz tekniğine uygun şekilde sayfa numarası verilmesidir. Ayrıca eserin altmış üç ve altmış beşinci sayfalarında modern dönem dipnot gösterme yöntemi çerçevesinde iki dipnot kullanılmıştır.

1.4. Tefsir Usûlündeki Yeri

Osmanlı dönemi tefsir usûlü çalışmalarına bakıldığında bunların hem sayıca az hem de ekseriyetle küçük hacimli⁴⁸ ve daha çok Kur'ân ilimlerinin muhtelif dallarına dair oldukları görülür. Fakat tefsir mukaddimelerinde yer alan izah ve değerlendirme niteliğinde olanlar, kimi eserlerin ilgili bölümlerinden oluşanlar ile Kur'ân ilimlerinden muayyen bir ilimle ilgili olarak yapılmış müstakil çalışmalar⁴⁹ bu hükmün dışında kalmaktadır.

Görüldüğü kadarıyla Osmanlı dönemi tefsir usûlüne dair kaleme alınan çalışmalardan birkaçı klasik dönemde verilmişken çoğunluğu son dönemde kaleme alınmıştır. Bunlardan bazılarını kronolojik olarak şöyle sıralayabiliriz: el-Kâfiyeci'nin (öl. 879/1474) *et-Teysîr fî kavâid-i ilmi't-tefsîr*'i, Şeyh Osman'ın (öl. 1200/1785) *Kavâidu ilmi't tefsîr*'i, Ahmet Cevdet Paşa'nın (öl. 1312/1895) *Hülâsatü'l-beyân fî te'lîfi'l-Kur'ân*'ı, Manastırlı İsmail Hakki'nin (öl. 1330/1912) *Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr*'i, Tâhir el-Cezâiri'nin (öl. 1338/1920) *et-Tibyân*'ı, Debeli Vildan Faik'in (öl. 1344/1925) *el-Mültekât fî usûli't-tefsîr*'i, Bursalı Mehmed Tâhir'in (öl. 1344/1925) *Delîlü't-tefâsîr*'i, Bergamalı Ahmet Cevdet'in (öl. 1345/1926) *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, İzmirli İsmail Hakki'nin (öl. 1366/1946) *Târih-i Kur'ân*'ı, Şerafeddin Yaltkaya'nın (öl. 1367/1947) *Târih-i Kur'ân-ı Kerim*'i, Musa Carullah Bigiyef'in (öl. 1369/1949) *Ulûmu'l-Kur'ân ve Kur'ân Tarihi* ile ilgili eserleri ve Ömer Nasuhi Bilmen'in (öl. 1391/1971) *Büyük Tefsîr Tarihi*.

Osmanlı'nın klasik döneminde tefsir usûlüne dair çalışmaların az olmasının temelinde kanaatimizce üç neden yer almaktadır. Bunlardan birincisi zaman zaman tefsirin başlı başına bir ilim kabul edilip edilmeyeceğine yönelik tartışmalardır. İkincisi müfessirlerin tefsir usûlüne dair bilgilerin çoğunu ya ilgili âyetin tefsirinde ya da tefsirlerinin mukaddime kısımlarında aktarmalarıdır. Üçüncüsü ise Kur'ân ilimleri ve tefsir usûlü alanlarının iki temel taşı olan Zerkeşi'nin *el-Burhân*'ı ile Süyûtî'nin *el-*

⁴⁸ Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", 1/152-154.

⁴⁹ Bu müstakil çalışmalardan bazıları için bk. Sapanca, *Osmanlılarda Tefsîr Usûlü Çalışmaları*, 56-80; Maşalı, "Osmanlı Dönemi Tefsîr Usûlü Çalışmaları", 247-263; a.mlf., "Osmanlı'dan Günümüze Kur'ân İlimleri/Tefsîr Usûlü Çalışmaları", 111-133; Öztürk, *Osmanlı Tefsîr Mirası*, 150-184.

İtkân'ının Osmanlı medreselerinin eğitim müfredatlarında yer alması⁵⁰ ve bu alandaki ihtiyacı fazlasıyla gidermesidir. Buna bağlı olarak farklı bir eser kaleme almak yerine daha ziyade o iki eseri kısaltma ve özetleme şeklinde bir yol izlenmiştir. Belki bu genellemeden Kâfiyeci'nin *et-Teysîr fi kavâidi ilmi't-tefsîr*'i hariç tutulabilir. Molla Fenârî'nin (öl. 834/1431) öğrencisi ve Süyûtî'nin hocası olan el-Kâfiyeci, tefsir usûlüne dair eserini, tefsirin müstakil bir ilim olduğunu, buna bağlı olarak da onun kendine has usûl ve kaidelerinin bulunduğunu gözler önüne sermek için yazdığını belirtir.⁵¹ Ancak bu iddiaya Kâtib Çelebi (öl. 1067/1657) karşı çıkmıştır.⁵² Benzer bir yaklaşımın Süyûtî tarafından gösterildiği de belirtilmektedir.⁵³ Bu durumda her iki tavrın ortak noktası *el-Kâfiyeci'nin et-Teysîr fi kavâid-i ilmi't-tefsîr* isimli eserinin Zerkeşi'nin *el-Burhân*'ını aşabilecek bir nitelikte olmadığı yönündedir.

2. ESERİN MUHTEVA ANALİZİ VE TEFSİR USÛLÜ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Fusûlu't-teysîr bir ders kitabı niteliğinde olduğu için klasik tefsir usûlü eserlerinin çoğundan farklı olarak bu eserlerde yer alan her konuyu ele almamaktadır. Buna karşılık eser, öğretimi esas aldığı için mümkün olduğunca kısa ve gereğinden fazla tartışmaya girmekten uzaktır.

Eserin ilk iki sayfasında “ilm-i tefsir, Kur’ân-ı Kerîm, ehadis-i kudsiyye, sûre, âyet, fasıla, aksar-ı suver” gibi temel kavramların tanımı yapılarak tefsir ilminin genel çerçevesine yönelik bir giriş yapılmıştır. Örneğin eserde tefsir ilminin tanımı muhtasar ve müfid şekilde şöyle yapılmaktadır: “İlm-i tefsîr; birtakım usûl ve ta’rifâtı hâvidir ki bu vasıta ile kelâmullahın meânî-i şerîfesi bilinerek saâdet-i hakikiye ihrâz olunur.”⁵⁴ Bu kısa tanımın ardından detaya girmeden bir iki cümle halinde besmele-i şerîfenin durumundan bahsedilerek bismelenin sûrelerin bir parçası olmayıp başlı başına müstakil bir âyet olduğu belirtilmektedir. Buradan anladığımız kadarıyla Manastırlı, bismelenin müstakil bir âyet olduğu görüşünü kabul edenler arasında yer almaktadır. Bu kısa girişin akabinde eserde toplam iki bölüm halinde ve on dört asılda sırayla şu konulara yer verilmektedir:

Birinci bölümün ilk asıl kısmında çoğunlukla tefsir kitaplarında ve bazı meşhur hadis mecmularında yer alan, zaman zaman müstakil eserlerde yer bulan Kur’ân’ın sûre ve âyetleri arasında tafdil/fazilet meselesine değinen yazar, âyetler ve sûreler arasında fazilet farkı olduğunu kabullenmekte, buna dair örnekler sunmaktadır. Bu konudaki tutumunu şu ifadelerle aktarmaktadır:

⁵⁰ Ömer Özyılmaz, *Manzume-i Tertib-i ‘Ulûm, Tertibu’l-‘Ulûm, Kaside Fi’l-Kütübi’l-Meşhûre Fi’l-‘Ulûm, Kevakib-i Seb’a ve Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Tertib-i ‘Ulûm İsimli Eserine Göre XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002), 33.

⁵¹ Maşalı, “Osmanlı Dönemi Tefsir Usûlü Çalışmaları”, 249; a.mlf., “Osmanlı’dan Günümüze Kur’ân İlimleri/Tefsir Usûlü Çalışmaları”, 115.

⁵² Maşalı, “Osmanlı’dan Günümüze Kur’ân İlimleri/Tefsir Usûlü Çalışmaları”, 131.

⁵³ Sapanca, *Osmanlılarda Tefsir Usûlü Çalışmaları*, 58.

⁵⁴ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr fi Usûli't-Tefsîr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tercüman, 447), 1-2.

*Kavl-i sahîha göre suver ve âyât-ı Kur'âniyye beyninde tafdil caridir. Zira kelâmullah olmak ci-hetiyle her birinde fazilet zikr bulunmakla beraber bazılarında fazilet-i mezkure de bulunur. Sıfât-ı âliyye-i sübhaniyye beyanına dair olan âyât ve suver-i sâirlerinden efdal ve a'zam addolunur.*⁵⁵

Manastırlı bu ifadesinin ardından *el-Burhân* ile *el-İtkân*'ı merkeze alarak bazı rivayetlere yer verir. Manastırlı'nın bu konuda Fatîha sûresi ile Âyetü'l-Kürsî'nin faziletine dair örnek olarak verdiği rivayetlerin Zerkeşi ve Süyûtî'nin yer verdiği rivayetlerle hemen hemen aynı olduğu görülmektedir.⁵⁶

Tefsir usûlünün önemli bahislerinden biri Mekkî ve Medenî sûreler meselesidir. Bu ayrım doğrultusunda müfessirlerin bir kısmı mekânı, bir kısmı zamanı diğer bir ifadeyle hicreti, bir kısmı da hitabı esas almıştır. Fakat daha çok tercih edilen yaklaşım zamanı yani hicreti esas alanların görüşüdür.⁵⁷ Nitekim ikinci ve üçüncü asıllarda Mekkî ve Medenî sûreler meselesini ele alan müellif, bu konuda meşhur olan ve daha çok tercih edilen yaklaşım olan hicretin esas kabul edilmesi gerektiğini şöyle vurgulamaktadır: “İstılâh-ı meşhura göre mekkî kable'l-hicre ve medenî ba'de'l-hicre nazil olan Kur'ân'a itlak olunur. Mahalli nüzûle itibar olunmaz.”⁵⁸

Bu çerçevede hangi sûrelerin Mekkî hangilerinin Medenî olduğu hususunda bilgi veren Manastırlı, ardından nerede indiği konusunda ihtilaf olan sûrelerin adını vermektedir. Aynı konuyla bağlantılı olarak üçüncü asılda Mekkî sûrelerin içinde Medenî ve Medenî sûrelerin içinde Mekkî âyetlerin varlığına dikkat çekerek istisnâ durumların mevcut olabileceğini aktarır ve bunlara bazı örnekler getirir. Manastırlı bu örnekleri seçerken ve konunun genel gidişatında *el-İtkân*'ı esas almak suretiyle Süyûtî'nin yaklaşımını ve sistematîğini özetlemekle yetinmektedir.⁵⁹ İfadesi şöyledir: “Celâleddin Süyûtî rahimehullah “el-İtkân fî ‘Ulûmi'l-Kur'ân” nâm eser-i mübâreklerinde hâvi-i istisna olan her sûreden istisna olacak âyetleri ale't-tertib beyan etmiştir.”⁶⁰

Mekkî ve Medenî konusunda kısmen tafsilata giren Manastırlı, Mekkî ve Medenî'yi bilmenin kıstaslarına dair âlimler tarafından geliştirilen bazı kurallara yer vermektedir. Hemen ifade edelim ki bu noktada Manastırlı genellemeci bir yaklaşımdan uzak durarak Mekkî ve Medenî'nin tespitine dair kuralların mutlak olmayıp kendi içinde farklılık arz edeceğini hatırlatmayı ihmal etmemektedir.⁶¹ Hatta bu konuda bazı örnekler üzerinden somut deliller getirerek Tâbiîn'in büyüklerinden nakledilen

⁵⁵ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysir* (Tercüman, 447), 3.

⁵⁶ Krş. Bedreddin Muhammed b. Abdullah *ez-Zerkeşi*, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433/2012), 1/287; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/394-396.

⁵⁷ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/132-133; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/49; Muhammed Abdülazim Zürkânî, *Menâhilül-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvas Ahmed Zemerli (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1996), 1/159-160; Kattân, *Mennâ* Halil, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2009), 46, 54-55.

⁵⁸ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysir* (Tercüman, 447), 4.

⁵⁹ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysir* (Tercüman, 447), 5-6; krş. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/64-73.

⁶⁰ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysir* (Tercüman, 447), 6.

⁶¹ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysir* (Tercüman, 447), 7-10.

Mekkî-Medenî konusundaki kimi görüşleri eleştirerek kendi görüşünü ön plana çıkarmaktadır.⁶² Bu yaklaşım onun muhakkik bir alim olduğunu gösteren güzel bir örnek oluşturmaktadır.

Manastırlı dördüncü asılda âyetlerin iniş yeri ve zamanı ile alakalı olan hazarî ve seferî konusuna temas etmektedir. Bu çerçevede müfessirlerin çoğunluğunun kabul ettiği üzere Kur'ân'ın nüzûlünün büyük kısmının hazarî ve az bir kısmının seferî olarak nazil olduğunu söylemektedir: "Kur'ân-ı Kerim de ekserî hâl-i ikamette nazil olmakla 'hadarî' ve bazıları esnâ-yı seferde vahyolunup 'seferî' tesmiye olunur."⁶³ Seferî âyetlere örnek olması açısından iki âyet üzerinde durmuş⁶⁴ ve geri kalan yirminin üzerindeki âyet hakkındaki gerekli bilginin sıkça atıfta bulunduğu *el-İtkân*'da yer aldığını belirtmiştir.⁶⁵

Beşinci asılda âyetlerin iniş zamanına dair leylî ve neharî konusunu ele alan yazar, genel kabul gören anlayış doğrultusunda Kur'ân'ın sûre ve âyetlerinin çoğunluğunun gündüz nazil olduğunu, sadece bazı sûre ve âyetlerin gece nazil olduğunu aktarmaktadır.⁶⁶ Ardından gece nazil olduğunu belirttiği söz konusu sûre ve âyetlere dair bazı rivayetleri aktarır ki⁶⁷ bu rivayetlerin dayanağı olarak da müellif tarafından *el-İtkân*⁶⁸ işaret edilmektedir.⁶⁹

Firâşî ve nevmî konusunun tartışıldığı altıncı asılda, Kur'ân'ın bütün âyet ve sûrelerinin Hz. Peygamber'in uyanık olduğu esnada nazil olduğu vurgulanır. Bazı selef ulemasının sadece Kevser sûresinin uyku halinde nazil olduğuna dair görüşünün doğru olmadığı Şafî fakihlerinden İmam Rafî (öl. 623/1226) ve Celaleddin Süyûtî'ye dayanılarak reddedilir.⁷⁰ Müellif bu konunun tenbih kısmında bazı âyetlerin Hz. Peygamber'in yatağında bulunduğu sırada nazil olmasına dair rivayetlerin varlığına karşılık onların da aslında Hz. Peygamber'in uykuda iken vahiy aldığına delil olamayacağını savunur. Bu görüşünü kuvvetlendirmek adına yatakta bulunmanın uykuda olmak anlamına gelmeyeceğine dikkat çeker.⁷¹

Âyetlerin iniş bağlamında semavî ve arzî âyetler meselesinin değerlendirildiği yedinci asılda, müellif tarafından geleneksel görüş çerçevesinde hareket edilerek âyetlerin çoğu kısmının arzda, az bir kısmının semada ve yine çok az bir kısmının ise sema ve arz arasında nazil olduğu söylenir ve bunlar hakkında kısa değerlendirme yapılır.⁷² Manastırlı bu kısımda sema ve arz arasında nazil olduğu söylenen âyetler

⁶² Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 7.

⁶³ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 10-11.

⁶⁴ el-Bakara 2/125, 281.

⁶⁵ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 11.

⁶⁶ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 12.

⁶⁷ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 13-15.

⁶⁸ Krş. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/85-89.

⁶⁹ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 15.

⁷⁰ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 15-18; krş. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/92-93.

⁷¹ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 17-18.

⁷² Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 18-22.

hakkında yer verdiği rivayetleri değerlendirirken ilk defa tefsir tarihinin müstesna ismi Taberî'den (öl. 310/923) iki defa alıntı yapmakta ve bunun yanında dirayet tefsirinin önde gelen isimlerinden Beyzâvî'den de alıntı yapmaktadır.⁷³ Bu durum Manastırlı'nın eserini kaleme alırken tefsir usûlü eserlerinin yanı sıra klasik tefsir eserlerinden de yararlandığına güzel bir örnek teşkil etmektedir.

İlk nazil olan âyet ve sûreler hakkındaki meselelerin ele alındığı sekizinci asılda yaygın olan görüşün yanında olan Manastırlı, ilk inen âyetlerin Alak sûresinin ilk âyetleri olduğunu *Sahih-i Buhari* ve *Müslim*'de geçen ilgili rivayetler ışığında temellendirmektedir.⁷⁴ Yine müellif sekizinci asılda ilk vahiyyle ilgili meseleleri anlatırken meselenin daha vazıh hale gelmesi için *Sîret-i İbn Hişam* gibi siyer ilminin en temel başvuru kitabına da atıfta bulunarak Hz. Peygamber'in ilk vahiy gelmeden önceki ve sonraki hallerini tasvir etmektedir. Bu çerçevede vahiy gelmeden önce Hz. Peygamber'in sık sık Hira'ya giderek uzlet ve inzivaya çekilmesi, Hira'nın fiziki durumu, vahiy geldikten sonra Hz. Hatice ile olan diyalogları, ilk vahiyden bahseden hadis üzerinden uzun uzadıya tahlil edilir.⁷⁵ Manastırlı'nın burada isim vermeden genel bir ifadeyle "...kütüb-ü siyerde beyan olunduğu üzere..."⁷⁶ demek suretiyle siyer kitaplarına göndermede bulunması ve hadis ilmini tedvin eden isim olan İmam Zührî'ye (öl. 124/742) atıfta bulunması⁷⁷ analizlerinde sîret-nüzûl ilişkisine önem verdiğini göstermektedir.

Müellifin ilk vahiyden bahseden rivayetlerle ilgili yaptığı yorumlarda kimi psikolojik tahliller dikkat çekmektedir. Nitekim meşhur rivayette geçtiği üzere ilk vahiy esnasında Hz. Peygamber'in Cebrail'e okuma bilmediğini söylemesinin akabinde Cebrail'in Hz. Peygamber'i üç defa sert bir biçimde sıkmasının üç durumun gerçekleşmesine vesile olduğunu belirtmektedir. Yazara göre Cebrail'in ilk sıkmasının ardından Hz. Peygamber bir bakıma düşüncesini sadece kendi üzerinde yoğunlaştırmış, ikinci sıkmasının ardından vahyi işitme konusundaki kabiliyeti gelişip çoğalmış ve üçüncü sıkmasının ardından Cebrail ile karşılıklı ünsiyet peyda etme seviyesine çıkmıştır.⁷⁸ Buna göre müellif Cebrail'in ilk vahiy esnasında Hz. Peygamber'i her sıkmasının aslında vahye hazırbulunuşluk noktasında bir aşama oluşturduğu düşüncesini taşımaktadır ki bizce bu yorum oldukça özgün bir yaklaşım görünümündedir.

Yine bu asılda 'Alak sûresinin kalan kısmının inzalinden evvel Müddesir sûresinin nazil olmaya başladığını aktaran Manastırlı, *Sahih-i Buhari* ve *Müslim*'e dayanarak ilgili rivayetleri aktardıktan sonra nübüvvet için önce 'Alak sûresinin ilk âyetlerinin indiği, risalet için ise Müddesir sûresinin ilk âyetlerinin nazil olduğu

⁷³ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysir* (Tercüman, 447), 20-21.

⁷⁴ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysir* (Tercüman, 447), 23.

⁷⁵ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysir* (Tercüman, 447), 23-27.

⁷⁶ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysir* (Tercüman, 447), 25.

⁷⁷ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysir* (Tercüman, 447), 27.

⁷⁸ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysir* (Tercüman, 447), 30.

hükmüne varmaktadır. Bu iki sûrenin inmeye başlamasının akabinde ise tam olarak inen ilk sûrenin Fatıha olduğunu söylemektedir.⁷⁹ Dolayısıyla yazara göre 'Alak sûresi 1-5. âyetler "nübüvvet" bağlamında, Müddessir sûresi 1-3. âyetler ise "risalet" bağlamında ilk nazil olan âyetler olmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'e önce nübüvvet görevi verilmiş olup ardından risalet görevi gelmiş ve böylece Müddessir sûresinin ilgili âyetleriyle uyarı görevi başlamıştır.

Birinci bölümün son kısmı olan dokuzuncu asılda ise en son nazil olan âyet hakkındaki tartışmaları değerlendiren müellif, inen son âyetin Bakara sûresinin 281. âyeti olduğunu kabul eder. Bunu teyid için bu âyetin nüzûlünün ardından Hz. Peygamber'in dokuz gün daha yaşayıp vefat ettiğine dair bilgi veren rivayeti zikreder. Akabinde son gelen âyetle ilgili farklı rivayetleri kısaca belirttikten sonra nüzûl sırasına göre tam olarak inen son sûrenin Nasr sûresi olduğunu aktararak bu bahsi sonlandırır.⁸⁰ Bu kısımda dikkati çeken husus Manastırlı'nın hakkında görüş birliği olmayan son inen âyet konusunda⁸¹ tercihini doğrudan Bakara sûresinin 281. âyeti yönünde kullanmasıdır. Konunun devamında diğer görüşlere değinse de ilk cümlede bu görüşünü açıkça şöyle ifade etmiştir: "En sonra nazil olan âyet sûre-i celile-i Bakara'da vaki "vetteku yevmen turceune fihi illallah" âyet-i kerimesidir. Şu âyet ile vahy-i ilahi hitam bulmuştur."⁸² Manastırlı en son nazil olan âyet hakkındaki rivayetleri değerlendirirken rivayet tefsirinin iki kurucu isimlerinden Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in (öl. 327/938) görüşlerine de başvurmuştur.⁸³ Bu tutum onun klasik tefsirlerden yararlandığına başka bir delildir.

Fusûlu't-teysîr'in ikinci bölümü tamamen tefsir usûlünün tarihi olgularla ilişkili dalı olan sebab-i nüzûl konusuna ve onunla ilgili alt meselelere tahsis edilmiştir. Müellif sebab-i nüzûlün tarifıyla konuya şu şekilde giriş yapmıştır: "Kur'ân-ı Kerim'in bir kısmı doğrudan doğruya bir kısmı da sual veya vakia üzerine nazil olmuştur. Zikrolunan sual veya vakıaya 'esbâb-ı nüzûl' denir."⁸⁴ Sonra sebab-i nüzûl konusunu ele alan kaynaklara işaret etmiş, bu alanda ilk eserin Ali b. el-Medîni (öl. 234/848) tarafından yazılmasına karşılık en kapsamlı ve faydalı eserin *Lübabu'n-nukûl fi esbâbi'n-nüzûl* olduğunu belirtmiştir.⁸⁵

İkinci bölümün ilk alt başlığı olan onuncu asılda sebab-i nüzûlü bilmenin önemi-ne değinen Manastırlı, bu önemi sebab-i nüzûl konusundaki en meşhur eser olan *Esbâbü'n-nüzûl* kitabının müellifi Vâhidî'den (öl. 468/1076) iktibasla şöyle ifade eder:

⁷⁹ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 31-32; krş. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/95-97.

⁸⁰ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 33-37.

⁸¹ Bilindiği gibi son inen âyetler hakkında görüş birliği yoktur. Kaynaklarda Bakara sûresinin 278 ve 281, Nisâ sûresinin 176, Tevbe sûresinin 128-129, Nâs sûresinin 1-3 ve Mâide sûresinin 3. âyetlerinin son inen âyetler olduğuna dair bilgiler bulunmaktadır. Bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/146-149; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/103-107; Kattân, *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 62-65.

⁸² Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 33.

⁸³ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 33-34.

⁸⁴ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 37-38.

⁸⁵ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 38.

“Bir sûre veya âyetin sebep-i nüzûlüne ittıla’ ile fevâid-i kesîre hâsıl olur ki en mühimmi fehm-i meâni-i Kur’ân’dır. İmam Vâhidî diyorlar ki: Sebeb-i nüzûle vukuf hâsıl olmadıkça Kur’ân-ı Kerim’in tefsiri doğru olamaz.”⁸⁶

Yazara göre sebep-i nüzûl bilinmedikçe Kur’ân tefsirinin doğru biçimde yapılması mümkün değildir. Nitekim bu konunun önemini somut bir şekilde göstermek için örnek kabilinden namazda kibleye yönelme, içkinin haram oluşu, insanın yaptığı ve yapmadığı bazı işlerle ilgili ahiretteki durumu, safa ve merve arasında sa’y ile ilgili âyet başta olmak üzere bu dört âyetin⁸⁷ doğru bir şekilde anlaşılmasında sebep-i nüzûlün kilit rol oynadığı üzerinde durmuştur.⁸⁸

Müellifin on birinci asılda ele aldığı husus bir âyetle ilgili hususî nitelikli sebep-i nüzûl rivayetinin, o âyetin umumi manasını anlamada ortaya çıkaracağı problemin çözümüne yöneliktir. Yazarın probleme dair çözümü şu şekildedir:

*Sebeb-i nüzûlün hâs olması âyette umumun itibarına mani olmaz. Yani bir hadiseden dolayı bir veya birkaç kimse hakkında nazil olan Kur’ân umum ve’l-ıtlak havi olduğu takdirde hadise-i mezkurada müşarık olan eşhas-ı saire de şamil olur. Bu şümülî ispat için delil-i ahara lüzum kalmaz.*⁸⁹

Görüldüğü üzere Manastırlı ilgili problemi çözerken sebep-i nüzûl meselesini anlama hususunda hayati öneme sahip olan bir usûl kaidesine gönderme yapmıştır. Bu kural usûl ilminde küllî kaide olarak niteleyebileceğimiz “Sebebin hususiliği, hükmün umumiliğine mani değildir” şeklinde meşhur olan kaidedir. Müellif bu kuralı açıklama sadedinde ise Zemahşerî’nin *el-Keşşâf*’ındaki yoruma atıf yapmış ve akabinde konuyu pekiştirmek adına Taberî tefsirinde geçen bir rivayet üzerinde durmuştur.⁹⁰

Müellif ele aldığı âyetin daha iyi anlaşılması için âyette yer alan bazı kelimeler hakkında yer yer gramatik tahlillere de yer vermiştir. Bu bağlamda çalışmada zikri geçen Leyl sûresinin 17-18. âyetlerini örnek olarak vermek uygun olacaktır. Bilindiği üzere bu âyetlerde kendisine işaret edilen şahsın, başlıca sebep-i nüzûl rivayetleri göz önüne alındığında,⁹¹ müşriklerin işkence ettiği köleleri satın alıp âzat ederek hürriyetlerine kavuşturan Hz. Ebû Bekir olduğu kabul edilmektedir. Manastırlı her ne kadar bu görüşü doğru kabul ettiğini söylese de âyette geçen “الْأَنْفَىٰ/el-etkâ” kelimesindeki harf-i tariften yola çıkarak buradaki lâm harfi üzerinden bazı tahliller yapmak suretiyle âyetin manasını daraltmak yerine Hz. Ebû Bekir başta olmak üzere gönüllerini

⁸⁶ Manastırlı, *Fusûlu’t-Teysir* (Tercüman, 447), 38.

⁸⁷ el-Bakara 2/115; el-Mâide 5/90-91; Âl-i İmrân 3/188; el-Bakara 3/158.

⁸⁸ Manastırlı, *Fusûlu’t-Teysir* (Tercüman, 447), 38-42.

⁸⁹ Manastırlı, *Fusûlu’t-Teysir* (Tercüman, 447), 43.

⁹⁰ Manastırlı, *Fusûlu’t-Teysir* (Tercüman, 447), 44-45.

⁹¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. ‘Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: Mu’essesetu’t-Târihi’l-‘Arabi, 2002), 4/723; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, thk. Es’âd Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 3441; Ebû’l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Mu’essesetu Kurtuba, Mektebetu’l-Evlâdi’s-Şeyh li’t-Turâs, 2000), 14/379.

insan sevgisi ve cömertlikle bezeyen tüm müminlerin bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini anlatmaya çalışmıştır. Manastırlı'nın yaptığı tahlil şu şekildedir:

Zira lafz-ı müfrede dahil olan lâm'ın umum ve istiğrâk ifade etmesi ahd-i harici karinesi bulunmamaya mütevakkıftır. Hususan 'etkâ' kelimesi ism-i ta'dîl olmamakla medlulu olan zatın sıfat-ı takvada herkesin fevkinde bulunması iktiza eder. İmdi nassı mezkurun delalet-i kat'îsine mebnî cenab-ı sıddık sıfat-ı mezkurenin mertebe-i ulyasını ihraz ile mümtaz ve adimün-nazır olur.⁹²

Anlaşıldığı kadarıyla Manastırlı'nın burada vurgulamak istediği temel husus “Sebebin husûsîliği, hükmün umûmîliğine mani değildir” kaidesini gramatik tahlillerle destekleyerek ilgili âyetin tek bir kişi için olmayıp Hz. Ebû Bekir gibi gönlünde insan sevgisi ve cömertlik bulunan bütün insanları kapsaması gerektiğini ortaya koymaktır. Hatta bu yaklaşımına Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) Hucurât sûresinin 13. âyetine yaptığı benzer yorumu örnek göstermiştir.⁹³ Bu yorum tarzı Manastırlı'nın âyetlerin sadece hususi manalarıyla yetinmeyip umumi manalarını da öne çıkarma yaklaşımına sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca yazarın yer yer dilsel analizler yapması Arap dilinin inceliklerine olan vukufunu da gözler önüne sermektedir.

On ikinci asılda esbâb-ı nüzûlü tespit etmenin yollarına değinen Manastırlı, bu meselede asıl mühim noktanın sema ve rivayet olduğunu, rey ve istinbatın yerinin olmadığını hatırlatmaktadır.⁹⁴ Nitekim sözleri şu şekildedir: “Esbâb-ı nüzûl-ü Kur'ân yalnız esnâ-i vahiyde huzur ile ona kesb-i vukûf edebilen ashâb-ı kirâmdan semâ ve rivâyet suretiyle malum olup rey ve istinbâtın bunda dahli yoktur.”⁹⁵ Bu hatırlatmanın devamında ise alt başlık halinde iki tenbih ile konuyu örnekendirerek detaylandırma yoluna gitmekte ve bazı noktaların altını çizmektedir. Sözgelimi Manastırlı'ya göre sebab-i nüzûl hakkında mervî olan sahabe sözü bazen sebab-i nas olduğu gibi bazı rivayetler sebab-i nüzûlde nas olmayıp tefsire muhtemel olur. Sebab-i nüzûl konusunda üzerinde ittifak edilen hadis senedi sahih olduğu sürece ona ittiba vaciptir.⁹⁶

Diğer tenbih kısmında ise kıssa ile sebab-i nüzûl rivayeti arasındaki ilişki üzerinde duran Manastırlı, bir kıssanın sebab-i nüzûl olarak addedilmesi için o kıssanın vaki olmasından sonra onunla ilgili âyet ya da sûrenin nazil olması gerektiğinin altını çizmektedir.⁹⁷ Aksi takdirde o kıssanın sebab-i nüzûl kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Bu görüşünü temellendirmek için Fil vakası üzerinden bir değerlendirme yapan müellif, bu bağlamda Ebrehe ordusunun fillerle Yemen'den Kâbe'yi yıkmaya gelmesinin Fil sûresinin sebab-i nüzûlü olamayacağını söylemektedir. Akabinde müfessir Vâhidî'nin Ebrehe kıssasını Fil sûresinin nüzûl sebebi olarak saymasının yanlış bir

⁹² Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 46-47.

⁹³ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 47.

⁹⁴ Krş. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/114.

⁹⁵ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 47-48.

⁹⁶ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 48-49.

⁹⁷ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 50.

tercih olduğunu belirtmek suretiyle⁹⁸ bu meselede kendi özgün yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Bir âyetin sebab-i nüzûlüne dair birden fazla rivayet olması durumunda nasıl bir yol izleneceği konusunun ele alındığı on üçüncü asılda herhangi bir âyetle ilgili sebab-i nüzûl rivayetinin tespit ve tercih kuralları üzerinde durulmaktadır. Manastırlı'ya göre birden fazla esbâb-ı nüzûl rivayetinin varlığı durumunda ilk olarak sebab-i nüzûle açık bir şekilde delalet eden lafzın yer aldığı rivayet tercih edilir. İkinci olarak söz konusu rivayetlerin ikisinin de aynı ibareyi taşıması durumunda kendisinde ilave bulunan rivayetin dikkate alınmaması gerekir. Üçüncü tercih sebebi rivayetlerin ikisinin de açıkça sebab-i nüzûlü beyan etmesi halinde isnadının sahih olma durumudur. Dördüncü ve son tercih sebebi ise rivayetlerin hepsinin sahih olması durumunda isnadı en sahih olanın ve ravisinin olayın gerçekleşmesinde hazır bulunduğu rivayetin esas alınması olarak öne çıkmaktadır.⁹⁹ Müellif, bahsi geçen bu kuralların hayati derecede önemli olduğunu göstermek üzere bazı âyetler ve onlarla ilgili sebab-i nüzûl rivayetlerini değerlendirmek suretiyle konuyu detaylandırmaktadır.¹⁰⁰

Manastırlı'nın sıraladığı bu kurallar aslında haklı bir hassasiyetin göstergesi olarak anlaşılabilir. Zira nüzûl sebepleri ile ilgili rivayetlerin tespiti ve kabulü dikkat ve titizlik gerektiren bir husustur. Çünkü nüzûl sebepleri ile ilgili rivayetler, âyet ve sûrelerin tarihi arka planını vermesi itibarıyla çoğu zaman ortaya konacak yorumun çerçevesini belirlemek ve yönlendirmek gibi bir işlevi görmektedir. Bu sebeple bu konuda herhangi bir ihmalkarlık o âyet ya da sûre hakkında yanlış ve temelsiz yorumlar doğurabilme tehlikesi barındırmaktadır.

Eserin son kısmını oluşturan on dördüncü asılda ise tartışmalı bir konu olan mükerrer nüzule yer verilmektedir. Yazara göre isnatları sahih ve birbirine uzaklığı bilinmeyen iki veya daha fazla sebab-i nüzûl rivayetinin varlığı durumunda onların her biri sebab-i nüzûl sayılmalı ya da ilgili âyetin mezkur sebeplerin birleşmesi akabinde nazil olduğu kabul edilmelidir. Çünkü bir şeyin birden fazla sebebinin olması caizdir:

Esânid-i sahiha ile yekdiğere tebâüdü malum olmayan iki veya daha ziyade sebep zikr ve rivayet bulunduğu halde onların her biri sebab-i nüzûl addolunur. Yani esbab-ı mezkurenin içtimaı akabinde âyet-i celile nazil olmuştur, denir. Çünkü bir şeyin birkaç sebebi olmak caizdir.¹⁰¹

Buna karşılık isnatları sahih, birbirine uzaklığı bilinen ve kat'î olan sebab-i nüzûl rivayetleri var olduğu takdirde aralarında tercih yapılamayacağından dolayı tekerür-i nüzûl kabul edilir. Bu konuda müellifin ifadesi şöyledir:

⁹⁸ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 50-51.

⁹⁹ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 51-54; krş. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/115-123.

¹⁰⁰ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 54-56.

¹⁰¹ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 56.

Amma tebâüdleri malum ve kat'î olan esbâb-ı rivayet olunduğu takdirde şu tevcih ve itibar cari olmayacağından ol vakit tekerrür-i tekrar-ı nüzûl yani mezkur âyet veya sûrenin birkaç defa nazil olmasını zehab ile teaddüd-i esbab tashih olunur.¹⁰²

Diğer bir ifadeyle Manastırlı'ya göre nakledilen rivayetler sahih olmakla birlikte aralarında tercih sebebi olamayacak kadar uzaklık varsa ya da bu rivayetlerin söz konusu ettiği olaylar zaman bakımından birbirine uzak olduğu için aralarını cem ve te'lif etme imkânı bulunmuyorsa o zaman sözü edilen nitelikteki rivayetlere konu olan âyet ya da sûrenin mükerrer nazil olduğu kabul edilmelidir. Müellif bu görüşüne açıklık getirmek adına Tevbe 113. âyette geçen Hz. Peygamber'in amcası için tevbe-i istiğfarda bulunmasından ve yine Tevbe sûresinin 114. âyetinde geçen Hz. İbrahim'in babası hakkındaki tevbe-i istiğfarından söz eden rivayetleri aktarır.¹⁰³ Bu rivayetlerin akabinde ise tekerrür-i nüzûle cevaz veren şöyle bir değerlendirmede bulunur: “İşte şu iki hadis beyni âyet-i mezkurenin tekerrür-i nüzûlünü iltizam ile cem olunabilir. Çünkü zikrolunan sebeplerin tebâüdü aşikârdır.”¹⁰⁴ Şu da var ki müellif tekerrür-i nüzûl konusunda yukarıda geçen görüşleri aktarmış olsa da bizzat kendisi tenbihat kısmının ilk maddesinde tekerrür-i nüzûl hususunu kabul etmediğini açıkça beyan eder. Nitekim ilgili beyanı şöyledir: “Fakat tekerrür-i nüzûl cevazına mütekaddimîn ve müteahhirînden bir cemaat zâhib olmuşlarsa da esasen bâid ve hilaf-ı zahirdir.”¹⁰⁵ Manastırlı'nın bu açıklamasından muhtelif sebab-i nüzûl rivayetleri arasında mutlaka cem ve te'lif yolu izlenerek bir tercihe gidilmesi gerektiği fikrine sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Manastırlı tenbihat kısmının ilk maddesinden sonra geri kalan maddelerde sebab-i nüzûl bahsiyle alakalı diğer hususlara ve sebab-i nüzûl tayininde dikkat edilmesi gereken bazı noktalara değinir. Kimi âyetlerin anlaşılmasına dair sebab-i nüzûl rivayetlerine ve onların tahliline yer vererek eserini sonlandırmaktadır.¹⁰⁶

SONUÇ

İki bölümden oluşan *Fusûlu't-teysîr fî Usûli't-tefsîr*'in ilk bölümündeki birinci asılda yer alan “Fezâilü'l-Kur'ân” bahsi hariç ilk bölümde tamamen âyet ve sûrelerin nüzûlüne dair Mekki-Medenî, seferî-hazarî, leylî-neharî, firaşî-nevmî, arzî-semavî, ilk nazil olan âyet ve sûreler, son nazil olan âyet ve sûreler gibi meselelere yer verildiğini, ikinci bölümde ise sebab-i nüzûl ve onunla ilgili meselelerin anlaşılmasının merkeze alındığını söylemek mümkündür. Bu bakımdan, eserin tam manasıyla “tefsir usûlü” kitabı ya da “ulûmü'l-Kur'ân” niteliğine haiz bir eser görünümünde olmadığı belirtilebilir. Zira eserde klasik “tefsir usûlü” ve “ulûmü'l-Kur'ân” türü çalışmalarda yer alan Kur'ân'ın yazılması, cem'i, çoğaltılması, okun-

¹⁰² Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 57.

¹⁰³ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 57-58; krş. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/127-128.

¹⁰⁴ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 58.

¹⁰⁵ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 58.

¹⁰⁶ Manastırlı, *Fusûlu't-Teysîr* (Tercüman, 447), 59-66.

ması, nasih ve mensuh, muhkem-müteşabih, vücûh ve nezâir, kasasü'l-Kur'ân, garîbü'l-Kur'ân, mecâzü'l-Kur'ân, emsâlü'l-Kur'ân vb. konulara hiç yer verilmemiştir.

Kanaatimize göre eserde klasik “tefsir usûlü” ve “ulûmu'l-Kur'ân” ile ilgili pek çok meseleye temas edilmemesi bilinçli bir tercihtir. Çünkü bu kitap öğrencilere yönelik hazırlandığı için yukarıda bahsi geçen bazı konular kitabın dışında bırakılmıştır. Buradan hareketle müellifin bu eserin devamı mahiyetinde başka çalışmalarının mevcut olabileceği gözden uzak tutulmamalıdır. Nitekim bu kanaatimizi destekleyen iki nokta öne çıkmaktadır. Birincisi eserin son sayfasında çalışmanın bittiğine dair herhangi bir kaydın yer almaması, ikincisi ise sebab-i nüzûl bahsini ele alan son bölümde konuyla ilgili iki örnek âyete yer verilmesinden sonra o iki âyet hakkında herhangi bir açıklama ve yoruma yer verilmeksizin konunun nihayete erdirilmesidir.

Eserin üslubuna bakıldığında tartışmalara pek fazla yer vermeyecek kadar kısa, anlaşılır ve öğretici olmayı öncelediğini söyleyebiliriz. Zira burada asıl amacın bilinmesi gereken bazı hususların kısmen özetlenerek öğrenciye aktarılmasının olduğu açıkça hissedilmektedir.

Eserde istisnâî görüşlere çok az yer verilmesinden hareketle yazarın meselelere yaklaşımı bakımından geleneksel çizgiyi takip ettiğini söyleyebiliriz. Ancak esere daha dikkatli bakıldığında yazarın özgün kimi görüşlerinin varlığı da dikkatlerden kaçmamaktadır. Sözgelimi müellif, vahyin nüzûl zamanı çerçevesinde gündeme gelen firâşî ve nevmî konusunu değerlendirdiği kısımda, Hz. Peygamber'in yatağında bulunduğu sırada vahyin nazil olduğuna dair rivayetlerin mevcudiyetine rağmen bu rivayetlerin aslında Hz. Peygamber'in uykuda vahiy aldığına delil oluşturamayacağını belirtmektedir. Yazara göre ilk vahiy esnasında Cebrail ile Hz. Peygamber arasında yaşananlar rastgele hadiseler olmayıp Hz. Peygamber'i daha sonra yaşanacak olaylara ruhen ve zihnen hazırlayıcı bir mahiyet taşımaktadır.

Müellifin yaptığı kimi tahlillerden âyetleri anlama sürecinde daraltıcı yorumlardan ziyade genişletici bir yaklaşım izlediğini görmek mümkün olduğu gibi bu görüşünü ortaya koyarken hem usûl ilmine hem de Arap dilinin inceliklerine olan vukufiyetini açıkça ortaya koymaktadır.

Sebeb-i nüzûl ve ilgili meselelerin detaylıca ele alındığı eserin ikinci bölümünde Vâhidî'nin Ebrehe olayını Fil sûresinin nüzûl sebebi olarak saymasının yanlış bir tercih olduğunu belirterek bir olayın sebab-i nüzûl olarak addedilmesi için o olayın gerçekleşmesinden hemen sonra onunla ilgili âyet ya da sûrenin nazil olması gerektiğine vurgu yapmak suretiyle bu konuda kendi özgün yaklaşımını ortaya koymuştur.

İhtilaflı bir mesele olan tekerrür-i nüzûl konusuna etraflıca değindikten sonra muhtelif sebab-i nüzûl rivayetleri arasında mutlaka cem ve te'lif yolunun izlenmesini zorunlu görmüştür.

Manastırlı'nın âyetlerle ilgili rivayetleri değerlendirirken yer yer siyer kitaplarına ve hadis metinlerine atıfta bulunması, meseleleri ele alırken siret-nüzûl ilişkisini göz ardı etmediğini göstermektedir.

Fusûlu't-teysîr'de kaynaklık bakımından kendisinden en fazla bahsedilen isimler arasında tefsir ilminin önde gelen otoriteleri Taberî, Vâhidî, Zemahşerî, Râzî, Beyzâvî ve Süyûtî gibi isimler yer almaktadır. Yine müellif çalışmasında isim vermeden "*erbab-ı tefsîr...*" tabirini kullanmak suretiyle bu sayılan isimlerin dışındaki müfessirlere de atıfta bulunmaktadır. Bu müfessirlerin yanı sıra *Sahih-i Buhari* ve *Müslim* başta olmak üzere müellif tarafından *Kütüb-i sitte*'ye atıflar yapılmakta, "*kütüb-i siyerde beyan olunduğu üzere*" demek suretiyle isim verilmeksizin siyer kitaplarına da göndermede bulunmaktadır. Bu yaklaşım müellifin konuyu ele alırken sadece tefsir kaynaklarıyla yetinmediğini ve ilgili diğer kaynaklara başvurmak suretiyle İslamî ilimlere bütüncül bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir.

Zerkeşî'nin *el-Burhân* ile Süyûtî'nin *el-İtkân* adındaki meşhur eserleri tefsir usûlü geleneğinde genel itibariyle bir Kur'ân ansiklopedisi olarak kabul edildiği için bu eserlerden sonra kaleme alınan tefsir usûlüne dair eserlerin çoğu bu iki kaynaktan bigâne kalamadığı gibi Manastırlı'nın da kimi konularda kendisine temel olarak *el-Burhân*'ı, hususen *el-İtkân*'ı aldığını söylemek yerinde bir tespit olacaktır.

Burada şunu tekrar etmek gerekir ki ulûmu'l-Kur'ân veya tefsir usûlü alanında klasik dönemde çoğu konu detaylı bir şekilde incelendiği için bu alanda eser telif eden Osmanlı âlimlerinin ya da müfessirlerinin benzer şekilde detaylı ve hacimli çalışmalar kaleme almak yerine küçük hacimli eserler yazma yolunu seçtiğini söylememiz mümkündür. *Fusûlu't-teysîr*'in izlediği metoda bakıldığında müellifin de benzer bir tavra sahip olduğu gözlemlenmektedir.

Netice itibariyle, Manastırlı'nın bu çalışmasının kendi dönemine kadar belli bir istikrarı yakalamış tefsir faaliyetlerini ve oluşan tefsir geleneğini anahatlarıyla kabul etme, uygulama ve bu geleneğe katkı sunma eğilimi gösteren bir eser görünümü taşıdığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. İstanbul: Medrese Yayınevi, 1980.

Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.

Ay, Nazif. *Manastırlı İsmail Hakkı'nın İslam Düşüncesindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

- Baki, Süleyman. “Manastırlı İsmail Hakkı Efendi: Hayatı ve Kelam Alanındaki Eserleri”. *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar*. ed. Ahmet Emre Dağtaşoğlu vd.. 83-106. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Baki, Süleyman. *Manastırlı İsmail Hakkı: Kelami Görüşleri ve ‘Telhisü’l-Kelam fi Berahini Akaidi’l-İslam’ İsimli Eseri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Baki, Süleyman. *Manastırlı İsmail Hakkı’nın Kelâmî Görüşleri*. Üsküp: Logos-A, 2006.
- Batman, Mustafa Murat. *Osmanlı Modern Dönem Tefsir Usûlü Örneği: Debreli Vildan Faik Bey (1853-1925) ve el-Mültekat fi-Usûlü’t-Tefsir Adlı Eseri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü’l-Müfessirîn)*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.
- Çetiner, Esra. *Manastırlı İsmail Hakkı Efendi ve Fusûlü’t-Teyşîr fi Usûlü’t-Tefsîr Adlı Eseri: İnceleme ve Metin*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demir, Ziya. *XIII. Ve XVI Yüzyıllar Arası Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Doğan, İshak. “Osmanlı Dönemi Kur’ân Araştırmaları”. *Makâlât* 1 (Temmuz 1999), 95-137.
- Doğan, İshak. *Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Ersoy, Mehmed Âkif. “Yâ Hasreten Ba’de Hasretin ‘Ale’l-Müslimîn”. *Sebilürreşâd* 9-2/225 (20 Kânun-ı evvel 1328/23 Muharrem 1331), 300-302.
- Haspolat, Mehmet Emre. “Manastırlı İsmail Hakkı ve Nübüvvet Görüşleri”. *Turan-Sam Dergisi* 10/37 (2018), 196-206. <http://dx.doi.org/10.15189/1308-8041>.
- İbn Ebî Hâtim. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*. thk. Es’âd Muhammed et-Tayyib. Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Kesir, Ebü’l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*. thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd.. 14 Cilt. Kahire: Mu’essesetu Kurtuba, Mektebetu’l-Evlâdi’ş-Şeyh li’t-Turâs, 2000.
- İz, Mahir. *Yılların İzi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1990.
- İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim*. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Kara, İsmail. “İsmail Hakkı (Manastırlı)”. *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*. 2 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999.

- Kattân, Mennâ' Halil. *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009.
- Kaya, Murat. "Tanzimat Sonrasındaki Tefsir Faaliyetleri". *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri*. ed. İsmail Kurt vd.. 301-338. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Manastırlı Hafız Davud. "İsmail Hakkı Efendi". *Sebîlürreşâd* 2-9/41-223 (6 Kanunievvel 1328).
- Manastırlı İsmail Hakkı. *Şerhu's-Sadr bi-Fezâili Leyleti'l-Kadr*. Dersâdet: Mahmud Bey Matbaası, 1325.
- Manastırlı İsmail Hakkı. *Fusûlu't-teysir fi usûli't-tefsir*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tercüman, 447, 1-66.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Osmanlı Dönemi Tefsir Usûlü Çalışmaları". *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri*. ed. İsmail Kurt vd.. 245-294. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Osmanlı'dan Günümüze Kur'ân İlimleri/Tefsir Usûlü Çalışmaları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012), 109-163.
- Mehmed Tâhir, Bursalı. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. Mehmet Ali Yekta Saraç. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Mehmedoğlu, Yurdağül. *Tanzimat Sonrası Okullarda Din Eğitimi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2001.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehâte. 4 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 2002.
- Özel, Mustafa. "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler I". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2002), 61-96.
- Öztürk, Mustafa. "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış". *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-1*. ed. Bilal Gökçır vd.. 91-160. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Osmanlı Tefsir Mirası*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Özyılmaz, Ömer. *Manzume-i Tertib-i 'Ulûm, Tertibu'l-'Ulûm, Kaside Fi'l-Kütübi'l-Meşhûre Fi'l-'Ulûm, Kevakib-i Seb'a ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Tertib-i 'Ulûm İsmi Eserine Göre XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002.
- Paçacı, Mehmet. "Osmanlı Medresesinde Tefsir Öğretiminin Yeri ve Tefsirin Çağdaşlıkla Karşılaşması". *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışma-*

ları-1. ed. Bilal Gökçür vd.. 63-89. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2011.

Sapanca, Cüneyt. *Osmanlılarda Tefsir Usûlü Çalışmaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1427/2006.

Şamlı, Ali Osman. *Manastırlı İsmail Hakkı'nın Tefsirciliği*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Yavuz, Salih Sabri. "Manastırlı İsmail Hakkı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/563-564. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Zengin, Zeki Salih. *Medreseden Dâru'l-Fünûn'a Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvez Ahmed Zemerli. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1996.

Yücel, Hasan. "Manastırlı İsmail Hakkı'nın (1330/1912) Fusûlu't-Teysîr Fi Usûli't-Tefsîr Adlı Eserinin Bilginin Bütünlüğü Çerçevesinde Değerlendirilmesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/62 (Şubat 2019), 1871-1878. <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2019.3194>.

Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1433/2012.

Kur'ân Kıraatinde İmâle ve Feth'in Kitâbî Referansları

el-Imâlâh and al-Fath's Bookish References in Qur'ân Recitation

İbrahim TETİK

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Atatürk University, Faculty of Theology,

Department of Tafsir, Erzurum / Turkey

ibrahim.tetik@atauni.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-3371-8679

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Şubat / February 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Nisan / April 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.692260

Atıf / Citation: Tetik, İbrahim. "Kur'ân Kıraatinde İmâle ve Feth'in Kitâbî Referansları / el-Imâlâh and al-Fath's Bookish References in Qur'ân Recitation".

ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches 53

(Haziran / June 2020/1), 41-65. doi: 10.29288/ilted.692260

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Ülkemizdeki ve dünyanın çeşitli bölgelerindeki kâriilerin, imâleyi farklı okudukları bir vakıadır; teknolojik olanaklarla bunların bir dizi ses kaydına erişebilmek mümkündür. Muhtelif okumalar, kâriilerin aynı imâle olgusunu ferdî tecrübeleriyle seslendirmelerinden kaynaklanmaktadır. O halde imâlenin kişisel deneyimlerden arındırılarak, ilk dönemlerden itibaren kitâbi olarak nasıl neşv-ü nemâ bulunduğu ve nihaî olarak nasıl bir tanım ve uygulamaya eriştiğiyle ilgili bir tespitte gereksinim duyulmaktadır. Bu sayede hangi kârî ya da kârîilerin, imâleyle ilgili telaffuz biçiminin sahih okuyuşa en yakın olduğu sonucuna erişilebilecektir. Makalemizde sahih okuyuşu tespit etmek amacıyla, imâle ve feth çeşitlerinin ilk dönem eserlerinden bu yana nasıl açıklandığını, kategorilerinin karşılaştırmalı olarak nasıl değerlendirildiğini, bazı kârîilerin okuyuşlarından örnekler de sunarak incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Fonetik, İmâle-i kübrâ, İmâle-i suğrâ, Feth.

Abstract

It is a case that al-qari/reciters in our country and in various regions of the world pronounce al-imalah in different ways/forms. It is possible to access a series of audio recordings about this thanks to the technological advancements today. Various recitings arise from the fact that reciters voice the same al-imalah with their individual experience. Therefore, there is a need to determine how al-imalah was featured in written media and was eventually defined and recognized without the influence of the personal interpretations. In this way, it might be possible to determine which al-qari/reciters have the closest pronunciation of al-imalah to the authentic readers. In order to determine the authentic reciting, in this study, we will try to examine how the types of al-imalah and al-fath have been explained since the first period, how their categories have been compared, by providing examples from the reciters.

Keywords: Qiraat, Phonetic, al-Imalah kubra, al-Imalah sughra, al-Fath.

Extended Summary

One of the prominent subjects of the Qur'anic Qiraat is the pronunciation of al-imalah and al-fath in the context of correct Qiraat measurements. As a requirement of the ard and sama method, a reciter is expected to keep the verbal experience acquired from the expert reciter and shape his recitation accordingly. With this method, the Quran recitation has been transferred with great devotion from the period of Prophet (pbuh) until today. Nevertheless, throughout the historical process, there are many recitings that do not overlap with each other and are not supported by book references. Applying to the classical period works that constitute the sole basis of the Sahih-sakim distinction will provide a way out to overcome the problem. Our study does not cover technical issues such as the causes of al-imalah and al-fath elements, or in which cases they can be done or what prevents al-imalah. It only includes explanations for the definition and qualification and practice problems of al-imalah and al-fath. A study with this content requires more extensive academic research. When we set out to investigate the diverse characteristics of pronunciation of al-imalah and al-fath by al-qari/reciters, and each person's claims that the most correct reading belongs to them, we realized that the conflict expanded to many regions of the world, not only with our own al-qari/reciters. The severity of the problem made it difficult to determine which of each recitation was reliable and required a clear redraw of the boundaries of the study. In this respect, as a supplement to individual recitations, it is imperative to leave personal experiences aside and to determine the approach of classical period works on the subject by putting the book definitions into effect. In this way, definitions will be evaluated from a holistic point of view, the book equivalents of al-imalah and al-fath will be determined, and individual recitations can be subjected to the criteria of right and wrong with the perspective to be prepared in this process. What is indeed expected from a definition-oriented study is the transfer of descriptions or phrases given in the works of their period referring to the subject in the topic presented. In this

way, personal experiences will be prevented and a more objective perspective will be provided. In this respect, in our research, the phrases related to the relevant concepts and their partners will be tried to be reflected according to the subject matter and historical sequence, without making any distinction between linguistics and recitation. In our research, firstly, it is explained how both types of al-imalah, kubra/big and sughra/small are understood in classical works taking their definition at the center. Thus, it is aimed to create a sound perception of al-imalah. In this context, definitions of all authors from Sibeveyh to Ibn-Jazari were reached. It was seen that it is correct to choose the expressions with "قرب" origin rather than using the verb "نحأ" which is in the sense of zooming elif to ya, and fetha to elif and included in the definitions for the al-imalah. In short, we accept the definition of al-imalah as "the tendency of fetha to kasra." It has been determined that this definition includes all types of al-imalah as it has the tendency of elif corresponding long fatha, and ya corresponding long kasra. In addition, the narrations conveyed from the Prophet (pbuh) regarding this issue were criticized. On one hand, each of the al-imalah and al-fath was obtained from the authentic recitation of qira'at imams inherited from the Prophet (pbuh); on the other hand, some linguistic reasons have been put forward and it has been concluded that discussions about which of these two facts are the authentic or easy to pronounce are polemics that do not take into account the language characteristics of the regions. After determining the definition of authentic imalah, the possible mistakes that al-qari/reciters make are mentioned. The authors also paid attention not to make the imalah kubra a pure "i" and the imalah sughra not to turn into a fath voice. Immediately after necessary warnings, attention will also be drawn to the mistakes that a reciter may have on the subject. In addition, samples will be presented as to whether some recitations remain within the limits of the literature. Thus, it is aimed to obtain an idea of the suitability of today's recitations to the measures determined in classical works and in the light of this information, it is aimed to reorganize the troubled recitations. In the related examples, it has been observed that the qari/reciters read the al-imalah kubra with an excessive inclination, sometimes with the sound of "i", and sometimes on the contrary, close to al-fath or al-imalah sughra. According to the Hafs narration, the al-imalah of the letter "ra" in the word مجريها should be continued with a short "e" sound and then with a long "i", and the back reading of the râ instead of front are the other exceptions. These mistakes are sometimes caused by the qari/reciters' going out of the line determined by an instant attitude. It can also be attributed that the same qari/reciter recites the same imalah opposite of each of their recitations at different times. As far as we can identify, the reason for some solecistic recitation is the lack of information. After the information about the al-imalah, a section has been opened on how to pronounce the with-med and without-med pronunciations of the fath. As it is understood from the information given by Ibn-Jazari referring to the people of Iran and Khorasan, while pronouncing al-fath, the reading to be performed by opening the mouth to the utmost level has no equivalent in Arabic phonetics. Especially in our country, it has been determined that some qari/reciters mispronounced the fatha of back letters during med, just as Ibn-Jazari mentioned, and examples of recitations were presented. Another type of mistake is that some reciters pronounced front letters in back during med. In addition, when the fatha is read with the elif, the mouth should be opened in a sufficient amount and a blemish should not occur in a way that resembles the al-imalah sughra. There is not much difference between the information given by modern Arab phoneticists and the evaluations of the classical era scholars and qurra' about al-fatha and al-imalah. While explaining the al-imalah and al-fath of modern Arabic phonetics as two phonetic phenomena, while explaining the production and conquest of modern Arabic phonetics as two phonetic phenomena, it is seen that many of the issues they mentioned are presented in the books of the linguists and the qurra's.

GİRİŞ

İmâle ve fethin sahih kıraat ölçüleri bağlamında telaffuzu, Kur'ân kıraatinin ön-
de gelen konularından birini oluşturmaktadır. Bir kârîden arz ve sema usulünün

gereği olarak, fem-i muhsin bir şahıstan edindiği şifâhî birikimi saklı tutması ve kıraatini buna göre şekillendirmesi beklenir. Bu usulle Kur'ân kıraati, Hz. Peygamber'den günümüze varıncaya kadar büyük bir özveri ile aktarılmıştır. Ne var ki, tarihsel süreç içerisinde birbiriyle örtüşmeyen, kitâbî referanslarla desteklenmeyen, sapma oranı müteaddit pek çok okuyuş belirlemiştir. Sahih-sakim ayrımının yegâne dayanağını oluşturan klasik dönem eserlerine başvurmak, problemin üstesinden gelmede bir nebze olsun çikış yolu sunacaktır.

Esasen ülkemizdeki kâriilerin imâle ve feth olgularına yönelik değişik eda keyfiyetlerini ve her bir şahsın en doğru okuyuşun kendilerine ait olduğuna yönelik iddialarının güvenilirliğini araştırma amacıyla yola çıktığımızda, ihtilafın sadece kendi kâriilerimizle sınırlı kalmayarak dünyanın birçok bölgesine genişlediğini fark etmiş olduk. Problem boyutunun daha da derinleşmesi her bir okuyuştan hangisinin güvenilir olduğunu tespit etmeyi zorlaştırmış ve çalışmanın sınırlarının belirgin biçimde yeniden çizilmesini gerektirmiştir. Bu açıdan ferdî okuyuşları destekleyici olarak kitâbî tanımların devreye alınıp, klasik dönem eserlerinin konuya yaklaşımının tespit edilmesi zaruri hale gelmiştir. Böylelikle tanımlar bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilecek, imâle, beyne-beyne ve feth olgularının kitâbî karşılıkları tespit edilecek, nihayetinde ortaya çıkacak perspektifle ferdî okuyuşlar doğru-yanlış kriterlerine tabi tutulabilecektir.

Çalışmamızda bir kârîinin, konuyla ilgili düşmesi muhtemel hatalara da dikkat çekilecektir. Ayrıca bazı kârîilerin kıraatlerinin kitâbî sınırlar içerisinde kalıp kalmadığına dair numuneler de sunulacaktır. Böylelikle günümüzdeki kıraatlerin klasik eserlerde belirlenen ölçülere uygunluğuna dair bir fikir elde edilmesi ve bu bilgiler ışığında sıkıntılı kıraatlerin yeniden tanzim edilmesi amaçlanmaktadır.

Tabiidir ki tanım odaklı bir çalışmadan beklenen, dönem eserlerindeki konuyla ilgili betimlemelerin ya da bundan bahseden ibarelerin aktarılmasıdır. Böylelikle daha objektif bir bakış açısı sağlanabilecektir. Bu açıdan araştırmamızda ilgili kavramların ve türevlerinin geçtiği ibareler, dilbilim ve kıraat eserleri arasında ayırım yapmaksızın konu esaslı olarak ve tarihsel silsileye göre yansıtılmaya çalışılacaktır.

Çalışmamız imâle ve fethin sebepleri, hangi durumlarda yapılabileceği ve imâleye engel durumlar gibi teknik konuları kapsamamakta sadece tanım ve tavsifine yönelik açıklamaları içermektedir. İmâle ve fethin tüm yönlerini içeren bir çalışma daha kapsamlı akademik araştırmaları gerektirmektedir. Bu bakımdan yaptığımız incelemenin şümulü alan araştırmalarına vesile olacağına düşünmekteyiz.

1. İMÂLENİN GENEL OLARAK TANIMI VE BU KONUDAKİ YAKLAŞIMLAR

Feth ve imâlenin iki meşhur lehçe olduğu, fethin ehl-i Hicâz'ın; imâlenin ise Temîm, Esed, Kays kabilelerini oluşturan ehl-i Necd'in lehçesi olduğu ifade edil-

mektedir.¹ Hicaz kabilelerinden Kureyş, Sakîf, Hevâzin ve Kinâne lehçelerinin feth; Orta ve Doğu Arabistan kabilelerinden Temîm, Kays, Esed, Tay, Bekir b. Vâil, Abdülkays lehçelerinin imâle ile okudukları kaynaklarda zikredilmektedir.² Mevcut tablo imâle tercihlerinde lehçesel tasarrufların ön planda olduğunu göstermektedir.

İmâle ve feth, lehçelerde yer bulduğu gibi Kur'ân kıraatinde de kurrânın hakikatine vakıf olmayı yeğledikleri Arap dili fonetik unsurlarından birini teşkil etmektedir. Feth ve imâle ile okumanın dayanağını Allah Rasûlü'nden gelen sahih rivayete bağlayan Dâni (ö. 444/1053), Kur'ân'ın Arab'ın ses ve sedasına uyarak okunması gerektiğini vurgulamakta, fâsik ve ehl-i kitaptan olanların sesleriyle okunmamasına dair hadisi³ kıstas almakta, imâleyi yedi harf ve Arap dili ses unsurlarından biri olarak değerlendirmektedir ki⁴ İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) de bu görüşe muvafakat etmektedir.⁵ Sehâvî (ö. 643/1245) de benzer şekilde bir yerde imâle ile diğer bir yerde feth kuralına göre okumanın temelini nakle dayandırmaktadır.⁶ Bu bağlamda konuyla ilişkilendirilebilecek çeşitli haberlere değinmek gerekecektir.

Yedi kârîden biri olan Âsım (ö. 127/745), Zirr b. Hubeyş'in (ö. 82/701) şöyle dediğini rivâyet eder: "Ashaptan biri Abdullah b. Mes'ûd'a Tâhâ ifadesini okudu. Hâ harfini kesra ile telaffuz etmedi. Bunun üzerine İbn Mes'ûd, tâ ve hâ harflerini kesra ile tîhî şeklinde kıraat etti. Sahâbî aynı kelimeyi tekrar tâhâ şeklinde okuyunca İbn Mes'ûd kıraatini aynen tekrarladı ve 'Yemin ederim ki Rasûlullah bana aynen böyle kıraat ettirdi' dedi." Hadiseyi bu şekliyle aktaran İbnü'l-Cezerî hadisin garip olduğunu ancak bu şekliyle bilindiğini, râvinin salih bir kimse olmakla birlikte kitaplarının zayi olduğunu, hadisleri hafızasından rivayet ettiğini bu sebeple rivayetin zayıf olduğunu belirtmektedir.⁷ Zaten fethanın doğrudan i'ye çevrilmesinin herhangi bir imâle mantığıyla uyuşmaması, rivâyetin ta'n edilmesi için başlıca bir sebeptir. Buna

¹ Detaylı bilgi için bk. Ebû Amr Osmân b. Said b. Osmân ed-Dâni, *el-Feth ve'l-imâle*, thk. Ebû Said Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1422/2002), 12; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, thk. Necip el-Mâcidi (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1434/2013), 1/30; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: el-Hey'eutü'l-Mirsiyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974), 1/313.

² Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sibeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârîsi, *el-Kitâb*, thk. Abdü's-Selam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2013), 4/118; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kırâât ve eseruhâ fi 'ulûmi'l-'Arabiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Eseriyye, 1984), 97; *el-Müktebes mine'l-lehecâti'l-'Arabiyye ve'l-Kur'âniyye* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1978) 94; Muhammed Hasan Tayyân, "el-Kırââtü'l-Kur'âniyye ve 'alâkatühâ bi'l-'eşvâti ve'l-lehecât", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-Lügati'l-'Arabi bi Dimeşk* 72/2 (1992), 296.

³ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-Herâvî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-Atiyye vd. (Dimeşk: Dâru İbni Kesîr, 1415/1995), 165.

⁴ Ebû Amr Osmân b. Said b. Osmân ed-Dâni, *el-Müddih li mezâhibi'l-kurrâ ve ihtilâfihim fi'l-feth ve'l-imâle*, thk. Fergali Seyyid Arbâvî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 28.

⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/31.

⁶ Ebü'l-Hasen Alemtüddin Ali b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ'*, thk. Mervân el-Atiyye-Muhsin Ferâbe (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1997), 600.

⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/31.

göre hadisin imâleyle delil teşkil edecek bir yönünün bulunmadığı görülmekte, konunun rivayet temelli harici bilgilerle desteklenmeye ihtiyacı bulunmaktadır.

Konu bağlamındaki diğer bir haberde Safvân b. Assâl'ın, Hz. Peygamber'i Mer-yem sûresinin 12. âyetinde geçen “يَحْيَى” kelimesini imâle ile okurken işitmesi üzerine Hz. Peygamber'e “Ey Allah'ın Rasûlü, imâle ile okuyorsunuz. Hâlbuki imâle Kureyş lügati değil.” deyince, Hz. Peygamber'in, “O da dayılarımız Benî Sa'd'ın lügatidir.” diye buyurmuş⁸ ve bu türden okumaların kapısını açmıştır.⁹ Kureyş dışındaki fonetik farklılıkların kullanılmasında bir mahzur olmadığı öğrenilince her kabile kendi dil eğilimleri doğrultusunda Kur'ân'ı kıraat etme ruhsatına kavuşmuştur. Nitekim Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Ali b. Ebî Tâlib'in kendisine Enâm sûresi 76. âyetinde geçen “رَأَى كَوْكَبًا” ifadesindeki رَأَى kelimesini imâle ile okuttuğunu nakletmektedir.¹⁰ Bahsi geçen rivayet, imâle ile Kur'ân'ı kıraat etme ameliyesinin Hz. Peygamber'e dayandığını dolayısıyla naklî bir temelinin olduğunu göstermektedir.

Bu konu kaynaklarda feth ve imâle ile kıraatten hangisinin asıl olduğuna yönelik Hz. Peygamber'den gelen nakiller de aktarılarak tartışılmıştır.¹¹ Bu bağlamda Hz. Peygamber'den “Kur'ân, tefhîm (imâlenin zıddı) üzere indirilmiştir.”¹² hadisini zikretmek gerekecektir. Bu ifade, fethin dışındaki diğer okuyuş şekillerinin geçersiz ve sahih olmadığı anlamına hamledilmemelidir. Zira kıraat imamları, tefhîmin mubah olmakla birlikte imâle-i suğrâ ve kübrâ ile de kıraatin icra edilebileceği hususunda ittifak halindedir. Böyleyken Dâni, ulemâ nazarında fethin asıl, imâlenin ise fethin bir çeşidi olarak buna dâhil olduğu görüşünde karar kılmış¹³ ve görüşünü gerekçelendirmek için şu beş maddeyi delil olarak zikretmiştir:

1. İmâle yapılabilecek herhangi bir harf, feth ile de okunabilecek iken imâlenin mutlaka bir sebebe dayanması gerekir.
2. İmâle, bir harfi telaffuz açısından iki harf arasında bir hale getirmektedir. Hâlbuki her harf, bir diğerine katılmaksızın kendi mahrecinden çıkarılmalıdır.
3. Nahiv âlimleri eğer herhangi bir müphemiyet yoksa aslı vâv olan harflerin elifle yazılmasını uygun görmüşlerdir.
4. Kâtip bir kelimenin yazımında, harfin aslının “و” ya da “ي” mi olduğuyula ilgili bir tereddüt yaşarsa harfi sadece “ل” ile yazabilir.

⁸ Sehâvî, *Cemâli'l-kurrâ' ve kemâli'l-ikrâ'*, 598; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/31; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/313-314.

⁹ Fonetik okumaların yedi harf ile ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 37.

¹⁰ Sehâvî, *Cemâli'l-kurrâ' ve kemâli'l-ikrâ'*, 598.

¹¹ Ebû Amr Osmân b. Said b. Osmân ed-Dâni, *el-Mûdah fi vucûhi'l-kırâât ve 'ilelihâ*, thk. Ömer Hamdan el-Kubeyî (Cidde: el-Cemâ'atü'l-Hayriyye li Tahfizi Kur'âni'l-Kerîm, 1414/1993), 210; Sehâvî, *Cemâli'l-kurrâ' ve kemâli'l-ikrâ'*, 599-608; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/ 30-32.

¹² Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Feğâilü'l-Kur'ân*, 350; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhâki, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Abdu'l-Âli Abdu'l-Hamîd Hâmîd vd. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 3/546.

¹³ Dâni, *el-Mûdih li mezâhibi'l-kurrâ*, 20.

5. Sahâbe, Mushafların tümünde “الصلاة”¹⁴, “الزكاة”¹⁵, “النجاة”¹⁶, “كمشكاة”¹⁷ ve “ومنة”¹⁸ gibi kelimeleri vâv ile yazmışlardır. Nahiv âlimleri, Hicaz ehlinin fethi aşırı kullanmalarından, bunların vâv olduğu vehmine kapılarak böyle yazdıklarını savunmuşlardır.¹⁹ Sehâvî de Dâni'nin mevcut ifadelerini aktarma yolunu seçmiştir.²⁰

Kanaatimizce bu tür polemikler, bölgelerin dil yatkınlığının hesaba katılmadığı kısır yaklaşımların ürünüdür. Zira kıraat imamlarının imâle ve feth tercihlerini kendi yörelerinde yayılım bulan dil özelliklerine göre şekillendirdikleri görülmektedir. Örneğin Ebû Amr (ö. 154/771) özelinde konuyu detaylandırmak gerekirse bu büyük kıraat imamını imâle ile okumaya sevk eden âmil, imâle ya da fethin okunuşunda hangisinin asıl olduğuna dair dil tabanlı tercihleri değildir. Kendisi Mudar'ın bir kolu olan Temîm kabilesine mensuptur ve Temîm, Basra bölgesinde yer almaktadır. Ebû Amr'ın kıraatında önemli bir yer tutan imâlenin, Temîm kabilesinin günlük konuşmalarında istimaline bolca rastlanabilir. Dolayısıyla Ebû Amr'ın, bölgesinin eğilimlerine sırt çevirmediğini kıraat tercihindен çıkarabilmek mümkündür.

Aynı durumu imâle ve fethten hangisinin suhulete sahip olduğu tartışmalarında da görmek mümkündür. İmâlede dilin ağız içerisinde alçalırken fethte yükseldiği, dilin birinci hareketinin kâriye daha kolay geldiğinden imâlenin feth'e nazaran bir telaffuz kolaylığı sağladığı iddia edilmiştir. İmâle yapan işte bu kolaylığı tercih etmişken, imâle yapmayıp feth ile okuyan ise fethin daha sağlam ya da asıl olduğunu dikkate almıştır.²¹ Kanaatimizce bu iki olguya dair suhulet düşüncesini de dilsel gerekçelere indirgemek yersizdir. Zira feth ve imâle tercihlerinde asıl olan, dilin ağız içerisinde aldığı şekil değil, toplumsal temayüllerin ferdî plana alışkanlıklar olarak aksetmesidir. Her bir fert belirli bir çevrede doğup büyümüş ve küçüklüğünden yetişkinlik dönemine kadar işittiği seslere aşına olmuş ve nihayetinde bunların dışındaki seslendirmeleri garipsemiştir. Müelliflerin konu bağlamında yaptıkları açıklamalar, imâle ve feth seslerini ilk defa duyan ve tabiatlarına uyguluk oranına göre aralarında bir tercih fırsatı olan Arap dışı unsurlara yönelik olmalıdır. Zira lehçeler gibi fertler de çevrenin bir ürünüdür ve ait olduğu çevrenin dil karakteriyle harmanlanmış bir kârînin seçim yapma ihtimalinden söz etmek kanaatimizce yersizdir.

¹⁴ en-Nisâ 4/103.

¹⁵ et-Tevbe 9/18.

¹⁶ el-Mü'min 40/41.

¹⁷ en-Nûr 24/35.

¹⁸ en-Necm 53/20.

¹⁹ Dâni, *el-Mûdîh li mezâhibi'l-ḳurrâ*, 20.

²⁰ Sehâvî, *Cemâlü'l-ḳurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ'*, 599-600.

²¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/318.

Hicrî II. yüzyılda bir yandan lahn olgusunun avam ve havasta baş göstermesiyle hatalı okuyuşları bertaraf etme ihtiyacı bir yandan da Arap dilbilimcilerinin sesleri de kapsayacak şekilde daha önceki şifahi kültürü yazı ile kaydetme teşebbüsleriyle geniş bir birikimin kitâbî mecrada boy gösterdiğine şahitlik etmek mümkündür. İmâle ve feth konuları da dilbilim tartışma ögelerinden birini teşkil ettiğinden eserler içerisinde yerini almıştır. Dilbilim ve kıraat ilmi müelliflerinden konuya ilk değinenler arasında Sibeveyh (ö. 180/796) bulunmaktadır. Kaleme aldığı “el-Kitâb” adlı eserinde kıraat ve tecvîd ilimlerini de ilgilendiren seslerin (harfler) adları, nitelikleri, mahreçleri, seslerin değişim ve dönüşümleriyle ilgili meseleleri²² ele alırken imâle konusuna da değinmiştir.²³ Açıkça bir imâle tanımı bulunmasa da müellif bu olgudan bahsettiği pasajda, “Kendisinden sonra kesra geldiği için (عابد ve عالم kelimelerindeki elifi) imâle ettiler. Yani elifi yâ’ya yaklaştırmak istediler.”²⁴, birkaç satır sonra ise “Elif yâ’ya benzediğinden, elifi yâ’ya yaklaştırmak istediler.” ifadelerini kullanmaktadır.²⁵ İmâlenin niçin elif ve yâ harfleri arasında olduğunu belirtmek amacıyla da, “Araplara yâ harfi vâv harfinden telaffuz olarak daha hafif geldiğinden elifi yâ tarafına meylettirdiler.”²⁶ şeklindeki ifadeleriyle imâlenin genel mantığını yansıtmayı yeğlemiştir.

Basra ekolünün önde gelen müelliflerinden bir diğer dilbilimci Müberred’in (ö. 286/900) imâle ile ilgili açmış olduğu bapta, “İmâle, elifi yâ harfine yaklaştırmaktır.”²⁷ şeklinde bir tanımına şahitlik etmek mümkündür. Müberred’in konu hakkındaki görüşleri Sibeveyh ile benzerlik gösterse de Sibeveyh’in imâlenin mantığını beyan etmesi açısından yaklaşımı daha dikkat çekicidir. İbnü’s-Serrac’ın (ö. 316/929), “İmâle, elifi yâ’ya, fethayı da kesraya doğru meylettirmendir.”²⁸ şeklindeki tanımında ise, imâlede meyledecek unsurun sadece harfler değil aynı zamanda hareketler de olduğuna vurgu yapılmaktadır.

Dilbilim eserlerinde müelliflerin gerek harf gerekse hareke bazında imâlenin nasıl şekilleneceği ile ilgili genel bir intiba oluşturdukları görülmektedir. Zaten kıraat ve tecvîd eserlerindeki bilgilerin teoride dayanağını ilk dönem dilbilim eserleri oluşturmaktadır ki aynı yönelimi ilgili verilerden hareketle imâleye yönelik bilgilerin tasarlanmasında da görebilmek mümkündür.

²² M. Reşit Özbalıkcı, “Sibeveyhi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/131.

²³ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/117–135.

²⁴ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/117.

²⁵ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/117.

²⁶ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/120.

²⁷ Ebü’l-Abbâs Muhammed b. Yezid b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdi es-Sümâli, *el-Kâmil*, nşr. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1417/1997), 3/42.

²⁸ İbnü’s-Serrâc Ebü Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *el-Uşûl fi’n-Nahv*, thk. Abdü’l-Hüseyn el-Feteli (Lübnan: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 3/160.

Kıraat ve tecvîd ilmine sistematiğin kazandırıldığı Endülüs dönemi müellifleri de konuya değinmeden geçmemişlerdir. Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) et-Tebşıra adlı eserinde imâleyi şu şekilde tanımladığı görülmektedir: "İmâle elifin yâ harfine doğru yaklaşmasıdır."²⁹ Müellif zikredilen eserde imâlenin sebeplerine değindikten sonra, elifin yâ'ya meylederken, eliften önceki fethanın kesraya meylet-medikçe imâlenin sahih olmayacağını beyan etmektedir.³⁰ Yine Mekkî b. Ebî Tâlib başka bir eserinde, "İmâlenin anlamı, elifi yâ'ya, eliften önceki fethayı da kesraya doğru yaklaştırmaktır."³¹ şeklinde bir tanımlamaya gitmiştir. Dâni'de (ö. 444/1053) de benzer bir anlatıma rastlamak mümkündür: "Kim imâle yapmayı tercih ederse fetha hareke ile kesraya doğru meyleder. Böylece fethadan sonraki elif de yâ'ya doğru meyletmiş olur."³² Müellif aynı eser içerisinde birkaç satır sonra şu ifadelere yer vermektedir: "Kolaylık olsun diye imâle ile elifin yâ'ya yaklaşması istendiğinde, eliften önceki fethanın da kesraya yakınlaşması gerekir."³³ Mekkî ve Dâni'nin eserlerinde sadece imâlenin tanımıyla yetinmeyip ayrıca hangi şartlarda sahih olacağına dair bilgi vermeleri, sanki dönemlerinde elifin yâ'ya meylettirilirken fethanın da kesra'ya doğru imâlesinde bir problemin varlığını anımsatmaktadır. Zira her iki müellifin de aynı noktaya temas etmesi tesadüfi olmamalıdır. Endülüs döneminin toplumsal yapısı da lahn ile karşılık bulan hatalı okumalar zincirinin tekevvününe müsaittir. Gerek İslâmiyeti yeni seçen Arap dışı unsurların bolca varlığı gerekse havasta dahi görülen ihmaller zinciri Kur'an dilinin telaffuzunda yozlaşmaya neden olmuş, ulemâ durumun bertaraf edilmesi için köklü adımlar atma gereksinimi duymuştur. Endülüs dönemi müelliflerinin imâlenin sıhhatine yönelik tespitleri de bu bilincin bir uzantısı olmalıdır.

Sonraki süreçte müellifler, önceki dönem bilginlerinin tanımlarını aktarmışlardır.³⁴ Kıraat ve tecvîd ilminin en otoriter müellifi İbnü'l-Cezerî de, Endülüs dönemi müelliflerinden etkilenmiştir. Konu bağlamındaki ifadeleri şu şekildedir: "İmâle, fethanın kesraya, elifin de yâ'ya meyledilmesinden ibarettir."³⁵ Tarihsel silsile içeri-

²⁹ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammuş b. Muhammed el-Kaysî, *Kitâbü't-tebşıra fi'l-kırââti's-seb'*, thk. Muhammed Gavs en-Nedvî (Bombay/Hindistan: ed-Dâru's-Selefi, 1402/1982), 370-371.

³⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, *Kitâbü't-tebşıra*, 371.

³¹ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammuş b. Muhammed el-Kaysî, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırââti's-seb' ve 'ilelîhâ ve hücecihâ*, thk. Muhyiddin Ramazan (Dimeşk: Mecme'u'l-Lugati'l-Arabî, 1394/1974), 1/168.

³² Dâni, *el-Mûdîh li mezâhibi'l-kurrâ*, 20.

³³ Dâni, *el-Mûdîh li mezâhibi'l-kurrâ*, 20.

³⁴ Örnekler için bk. Ebü'l-Bekâ Muvaffaküddin Yaiş b. Ali b. Yaiş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhu'l-mufeşşal*, thk. İmîl Bedî' Yakûb (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 5/188; Ebü'l-Berekât Kemâlüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Muhammed Behçet el-Baytâr (Dimeşk: el-Mec'me'u'l-İlmiyyi'l-Arabî, 1377/1957) 406; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufeşşal*, 5/188; İbnü'l-Hâcib Ebü Amr Cemâlüddin Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *eş-Şâfiye fi 'ilmi't-taşrif*, thk. Hasan Ahmed el-Osmân (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1415/1995), 2/60.

³⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30. Benzer bir tanım İbn 'Akîl'in Elfiye şerh'inde de geçmektedir. Bk. Ebü Muhammed Bahâüddin Abdullah b. Abdurrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî, *Şerhu İbn Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyî'd-Dîn Abdulhamîd (Kahire: Dâru't-Türâs, 1400/1980), 4/182.

sinde vermeye çalıştığımız tanımlardan birtakım neticeler elde edebilmek mümkündür.

Genel tanımlar içerisinde en dikkat çeken husus, gerek elifin yâ harfine gerekse fethanın kesraya meylini ifade etmek için “نحاً” ve “قرب” fiillerinin ayrı ayrı geçmesidir. Sîbeveyh imâleden bahsettiği bölümde her iki fiili de kullanmış, muhtemelen kendisinden sonra gelenler de bundan etkilenmişlerdir. Nahiv ve kıraat âlimlerinin de her iki fiili aktif olarak kullandıklarını yukarıdaki tanımlardan elde edebilmek mümkündür. İbnü'l-Cezerî'yi istisna edersek Mekkî b. Ebî Tâlib, Dâni gibi kıraat âlimlerinin genelde “قرب”, nahivcilerin ise “نحاً” fiilini istimallerinin daha yaygın olduğu görülmektedir. Peki, imâle fiilleri içerisinde bu fiillerden hangisinin tercihi kıraat ilmi açısından daha uygundur? Bu konuya, kelimelerin lügat anlamını da işin içerisine dâhil ederek bir çözüm arayabilmek mümkündür.

“النحو” kelimesi sözlükte “طريق” yol, yöntem; “جهة” yön, taraf; “قصد” amaç, gaye, niyet, kasıt gibi anlamlara gelmektedir.³⁶ Buna göre nahiv âlimlerinin “ان تنحى بالفتحة” “نحو الكسرة وبالالف نحو الياء” ifadelerine kesra tarafına doğru yönelmek, kesraya doğru yönelmek ve bizzat kesra okumayı amaçlamak/kastetmek gibi anlamlar yüklenebilir. İlk iki ihtimal makul gözükse de üçüncüsü kurrânın elifin yâ'ya, fethanın da kesraya dönüşmemesi gerektiğine dair uyarılarına taban tabana zıttır. Bu noktada yapılan tembihlere sonraki başlıklarda değineceğiz. Dolayısıyla imâle için “نحاً” fiilini kullanmaktansa elifi yâ'ya, fethayı da elife doğru yakınlaştırma anlamında “قرب” kökenli ifadeleri kullanmak daha uygun olacaktır. Muhtemelen imâle yapılırken elifin yâ'ya, fethanın da kesraya abartılı bir şekilde dönüştürülmesinin altında yatan gerekçelerinden biri de nahiv âlimleri tarafından dile getirilen ve kurrânın bazıları tarafından da kabul edilen zikri geçen tanımlardır.

Yukarıdaki tanımlarda problem olarak zikredilebilecek bir sıkıntı daha bulunmaktadır. Fethanın kesraya meyletmesi şeklindeki tanım tercihlerine katılmak mümkün iken, elifin yâ'ya meyli şeklindeki tanımların, tüm imâle şekillerini kapsamadığı çıkarılabilir. Şöyle ki imâlenin suğrâ ve kübrâ olacak şekilde iki çeşidinin olduğu bilinmektedir. Ayrıca imâle, med unsurunu barındırıp barındırmama açısından da iki kısımda mütalaa edilmektedir.

Bunlardan birincisinde, “رِبا , طاب , هدى” gibi kelimelerde bir elif ve hemen öncesinde de fetha bulunduğundan elif ve fethanın, yâ ve kesraya doğru meyli mümkündür ve bu noktada herhangi bir müşkül gözükmemektedir. İkincisinde ise “حسنة” gibi sonu hâ-i te'nisle biten ve öncesinde fetha bulunan ve kesraya doğru meyledilen kelimelerin imâlesi söz konusudur.³⁷ Ne var ki burada ne bir elif ne de

³⁶ Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdi, “nhv”, *el-Kâmûsu'l-Muħîd*, thk. Muhammed Naim el-'Arkûsî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 1337.

³⁷ Merhum İsmail Biçer'in örnek bir kıraati için bk. Kuran Sofrası, “İsmail Biçer Kur'an Tilaveti - Ağlatan Okuyuş”, *YouTube* (3 Temmuz 2016), 00:02:22-00:02:34.

kendisine doğru meyledilmesi amaçlanan bir yâ bulunmaktadır. Dolayısıyla elifin yâ'ya meyletmesini öngören tanımlar, Kur'ân-ı Kerîm'in inzâlinden bu yana okuna gelen bu imâle çeşidini kapsamamaktadır. Bunlara bir iki örnek vermek gerekirse Ebû Hayyan, "İmâle elifin yâ harfine meyledilmesidir ki, bu durumda eliften önceki fethanın da kesraya doğru meyli gerekir."³⁸ görüşünü savunurken Suyûtî (ö. 911/1505), "Elif i yâ'ya meylettirmek suretiyle iki harf arasını yakınlılaştırdılar. Fetha ile kesraya doğru meyledilmedikçe, elifin yâ'ya meyledebilmesi mümkün değildir."³⁹ düşüncesindedir. Bu ve benzeri tanımlarda hâ-i tenisten önceki imâle çeşidi sanki işin içerisine hiç dâhil edilmemiş, elif yâ'ya meyleder böylece fetha da kesraya meyletmiş olur, gibi bir düşünce yer etmiş ve hâ-i te'nîs göz ardı edilmiştir. Ayrıca "الكَبْرِ" kelimesindeki kesralı râ harfinden önce gelen fethada Arap kabileleri tarafından elif bulunmamasına rağmen imâle yapıldığı da görülmektedir.⁴⁰ Nitekim İbn Hişam (ö. 761/1360) "سَخِرَ" kelimesinde râ'dan önceki harfin fethasında Arapların imâle yaptığından bahsetmektedir.⁴¹ Kaynaklarda rastladığımız ve 'aşera takrib metinlerinde bulamadığımız bu imâle çeşidini alanın uzmanlarından Eymen Rüşdi Süveyd'e sorduğumuzda, kendisi bu tür imâlenin Kur'ân kıraatinde yer almadığını ve Arapların dillerinde var olduğunu ifade etmiştir. Kurrâ için Kur'ân'da yer almadığından tanımlarda bir sıkıntı meydana getirmese de Arap dilbilimcilerin bu okuyuşu görmezden gelmeleri mümkün değildir. Onlar vakıayı dilsel açıdan ele aldıklarından Arapların telaffuzlarını işin içerisine dâhil etmek durumundadır. Dolayısıyla içerisinde elifin bulunmadığı "الكَبْرِ" gibi bir kelimedede, Arap dilbilimcilerin bazılarının yaptığı gibi, imâlede elifin yâ'ya doğru meyletmesi gerektiğini savunmak mümkün değildir.

Vakıanın başka bir cephesinden bahsetmek gerekirse, bir tanımın efrâdını câmi ağyârını mani olacak şekilde en özlü ifadelerle sunulması gerekir. İçerisinde gerek elifi barındırsın gerekse yukarıda bahsi geçen hâ-i te'nîslerden önceki fetha olsun tüm imâle şekillerini kapsayan bir tanım yapmak gerekecektir. Bu noktada bizce en makul tanımın, "İmâle, fethanın kesraya doğru meyletmesidir." şeklinde olması gerekir. Ayrıca bu tanım zaten içerisinde uzun fetha anlamına gelen elifin yâ'ya doğru meylini de barındırmaktadır. Konunun daha belirgin olması amacıyla fetha-elif münasebetine değinmek gerekecektir.

Elif, uzun sesli fetha; med harfi olan yâ, uzun sesli kesra; yine med harfi olan vâv, uzun sesli dammedir. Sibeveyh bu konuyu şu şekilde dile getirmiştir: "Fetha elifin bir parçasıdır."⁴² İbn Ya'îş (ö. 643/1245) fethanın eliften⁴³, kesranın ise yâ'dan

³⁸ Ebû Hayyân, *İrtişâfü'd-darab*, 2/518.

³⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/314.

⁴⁰ Şelebî, *Fi'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye*, 75.

⁴¹ Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişam el-Ensârî el-Mısırî, *Evdahü'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. İmil Bedî' Yakûb (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 2/179.

⁴² Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/142.

⁴³ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-muşşal*, 4/428.

olduğunu bildirmiştir.⁴⁴ İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) konu bağlamındaki görüşleri ise biraz daha detaylı ve hareke med harfi arasındaki ilişkiyi mufassal bir şekilde açıklar cinstendir:

*Fetha, kesra ve damme olmak üzere üç hareke; elif, yâ ve vâv'dan oluşan üç med harfinin birer parçasıdır. Eski nahivciler fethayı küçük elif, kesrayı küçük yâ ve dammeyi de küçük vâv olarak isimlendirmişler, bu görüşleriyle de isabette bulunmuşlardır. Elif, vâv ve yâ ise harekelerden farklı olarak küçük değil tam, kâmil harflerdir. Öyle ki bu harflerin bazen daha da uzun ve tam bir şekilde geldiği de görülür. Örneğin eliften sonra hemze ya da idgâm edilen bir harf geldiğinde (ياء و يشاء) elifin kâmil bir harf olduğu görülür. Buradan anlaşıldığı üzere med harflerinin bile kendi içinde tam ve kâmil gibi çeşitleri oluyorsa, med harflerinin bir alt kademesindeki harekelerin küçük birer harf olmaları önünde bir engel yoktur. Üstelik harekelerin harflerin birer parçası olduğuyla ilgili şöyle bir delil de ileri sürülebilir: Harekelerden herhangi birini doyurucu bir şekilde telaffuz ettiğinde harf meydana gelir. Her ne kadar harekelerin doyurulmasıyla meydana gelse de bu med harfleri kesinlikle hareke kabul etmezler. Çünkü bu med harfleri bir uzatma neticesinde meydana gelmişlerdir.*⁴⁵

İbn Ya'îş'in de konu bağlamında muhtasar bir açıklaması bulunmaktadır: "Harekeler ve harfler seslerden oluşmaktadır. Nahiv âlimleri bazı sesleri diğerlerinden daha kuvvetli görmüşlerdir. Kuvvetli sesi harf, zayıf sesi de hareke olarak nitelendirmişlerdir. Ne var ki her ikisi de hakikatte aynı şeylerdir."⁴⁶

Modern dönem ses bilimcileri de, harekeler ve harfler arasında kemiyet dışında herhangi bir fark gözetmemektedir. Onlara göre elif, uzun fetha; yâ, uzun kesra; vâv, uzun damme'den ibaret olduğundan elifin imâle edilmesi ile fethanın imâle edilmesi arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Çünkü her iki durumda da ağızdaki kasların hareketi aynıdır.⁴⁷ O halde leyyine dediğimiz harf ve hareke sesleri birbirinden sadece uzatma zamanı olarak farklılık göstermektedirler. Harf dediğimiz uzun seslerin, hareke dediğimiz kısa seslerin iki katı olarak telaffuz edilmesi de Arap dilinde adet haline gelmiştir.⁴⁸

Yukarıdaki görüşleri bir araya getirdiğimizde şu iki neticeye ulaşabilmek mümkün hale gelmektedir:

1. İmâleyi ister içerisinde elif olsun ister olmasın fethanın kesraya doğru meyletmesi şeklinde tanımlamakla yetiniyoruz. Böylece zaten uzun fetha olan elifin, uzun kesra olan yâ harfine meylettiğini de zımnen ifade etmiş oluyoruz. Bu hakikat Arap dilinde, "تصريح بما علم ضمنا" yani "zımnen bilinen bir bilgiyi açığa çıkarma" kabilinden anlaşılabilir.

⁴⁴ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufeşşal*, 5/442.

⁴⁵ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *Sirru şinâ'ati'l-i'râb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 1/43.

⁴⁶ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufeşşal*, 5/204.

⁴⁷ İbrahim Enis, *Fil-Lehecâti'l-Arabiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Anglo'l-Mısriyye, 1992), 64.

⁴⁸ İbrahim Enis, *el-Eşvâtü'l-lügaviyye* (Mısır: Matbaatü Nehda, ts.), 81.

2. Bu tanımla elifin yâ'ya meyletmesini ifade etmenin yanında, aynı zamanda hâ-i te'nîsten önceki fethanın da kesraya imâlesi kastedilmiş olacaktır.

İmâle tanımlarını tarihsel silsile içerisinde aktardıktan ve makul olduğunu düşündüğümüz tanımları belirttikten sonra, ulemânın daha spesifik bir konu olan imâlenin çeşitleri ve sahih telaffuz biçimine yönelik tembihlerine değinmek gerekecektir.

2. İMÂLE: ÇEŞİTLERİ, TEMBİHLER VE UYGULAMA SORUNLARI

İmâlenin her bir çeşidi için daha muayyen bir tespitle bulunabilmek amacıyla ulemâ detaycı bir yaklaşım sergileyerek, sahih telaffuzu ortaya çıkarmaya gayret etmiştir. Konu hakkında incelemelerde bulunan müellifler, genel imâle tanımlarına verdikleri önem kadar, imâle çeşitlerinin de ne ifade ettiğini beyan etmeye özen göstermişlerdir. Zira bu çaba, imâlenin daha belirgin sınırlar içerisinde tavsif edilmesini sağladığından, telaffuzun tashih edilmesinde daha pratik bir çözüm sunmaktadır.

2.1. İmâle Çeşitleri: Kübrâ ve Suğrâ

İmâle uygulanırken, fethanın kesraya doğru meyil oranına göre çeşitli isimler almıştır. İbnü'l-Cezerî'ye varıncaya kadar imâlenin her iki çeşidi için ortak isimler kullanılsa da İbnü'l-Cezerî mahza (المحص), izcâ' (الاضجاع), beth (البطح), kesr (الكسر) kelimelerini imâle-i kübrâ için; beyne'l-lafzeyn (بين اللفظين), teltîf (التلطيف), taklîl (التقليل) ve beyne beyne (بين بين) kavramlarını ise imâle-i suğrâ için kullanmıştır. Günümüzde tatbikatta kullanılan isimlerin tasnifi İbnü'l-Cezerî'ye aittir. Mevcut uygulamaların nasıl isimlendirildiği kadar önemli olan diğer bir husus ise gerek tanımlar gerekse değerlendirmelerde her iki imâle biçiminin nasıl telakki edildiğidir.

Dânî'nin imâle-i kübrâyı, imâle-i şedîde olarak benimsediğini peşinen belirtmek gerekecektir. "İmâle-i şedîde'nin doğru okunuşu elifi hâlis bir yâ'ya, fethayı da kesraya çevirmeden, mübalağa da etmeksizin; fethanın kesraya, sâkin elifin de yâ harfine yaklaşmasıdır."⁴⁹ Ebû Şâme (ö. 665/1267) bu ifadelerle ek olarak imâle-i şedîdenin hâlis bir kalb olmaksızın ve bu hususta mübalağa etmeksizin telaffuz edilmesi gerektiğini beyan etmiştir.⁵⁰

Gelişen süreç içerisinde daha tafsilatlı betimlemeler kendini göstermiştir. İbn Ya'îş, Arap dilinde imâlenin, elifi doğrultusundan çevirerek yâ'ya doğru meylettirme anlamına geldiğini ifade eder. Böylece imâlenin mahreci, elifi müfahhame ile yâ'nın mahreci arasında şekillenmiş olur. Bu mahrecin, yâ'ya yakınlık ve uzaklığına göre imâle, şiddetli (kübrâ) ve hafif (suğrâ) olur.⁵¹ İbn

⁴⁹ Dâni, *el-Feth ve'l-imâle*, 14.

⁵⁰ Ebû Şâme Ebü'l-Kasım (Ebü Muhammed) Şihâbüddin Abdurrahmân b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'âni min hirzi'l-emâni*, thk. İbrahim Atve 'İvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.) 204.

⁵¹ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-muşşal*, 5/188.

Ya‘îş’in tanımında imâle, elifi müfahhame ile yâ’nın mahreci arasında yer aldığından çok geniş ölçüler içerisinde şekillenmiştir. Ca‘berî ise imâleyle ilgili daha muayyen bir konum tayinine gitmektedir. Müellife göre, imâle ile öyle bir sınıra yaklaşılr ki şayet miktar biraz daha artarsa, imâle yâ sesine dönüşmüş olur. İşte yâ sesine varmayan bu çeşit, imâle-i mahza (kübrâ) olarak isimlendirilir. İmâle ile fet-ha-i muhakkak ve imâle-i mahza (kübrâ) arasında bir telaffuza meyledilirse beyne beyne, beyne’l-lafzeyn (suğrâ) olarak isimlendirilir. Yâni imâle-i suğrâ, fetha ve imâle-i kübrâ arasında bir yerde bulunmuş olur.⁵²

İmâle-i suğrânın, fetha ve imâle-i mahza (kübrâ) arasında yer aldığı belirten müelliflerden bir diğeri de Ebû Şâme’dır.⁵³ Ca‘berî ve Ebû Şâme’nin tanımlarında imâlenin sınırlarının biraz daha derli toplu olması, muhtemelen kendilerinin kıraat bilgini olmaları sebebiyle sesleri daha tafsilatlı olarak irdeleme iradelerinden kaynaklanmaktadır. Ca‘berî yukarıdaki bilgilerin ardından, Ebû’l-‘Alâ’nın imâlenin bu iki çeşidine fethe ve imâle-i kübrâya daha yakın olmak üzere iki imâle çeşidini daha eklediğini belirtmektedir. İmâleyi dört çeşide çıkaran bu tasnifi aktardıktan sonra, cumhurun katında bu iki uygulamanın değer bulmadığını, imâlenin ancak kübrâ ve suğrâ olmak üzere iki çeşidinin okunabileceğinde karar kılmıştır.⁵⁴

2.2. İmâle ile İlgili Tembihler

Ulemâ sadece imâle ve çeşitlerini tanıtmakla yetinmemiş, muhtemel hataları da peşinen bertaraf etmek için bazı uyarılarda bulunmuştur. Verilen bilgiler, imâle çeşitlerinin belirlenmesinde daha dertli toplu neticelere ulaşmayı mümkün kılmaktadır. Hem bir nahiv hem de kıraat âlimi Ali el-Fârisî (ö. 377/987), imâle ile ilgili uyarılarını Nâfi kıraatinin Verş (ö. 197/812) rivâyeti üzerinden yapmaktadır: “Verş’in elifi yâ’ya imâle yaparken orta yolu tutmaktan kastı, elifin yâ harfine ait olacak şekilde abartılı meylini kerih görmesindedir. (Araplar) zaten böyle bir yâ’yı tasvip etmediklerinden yâ harfini elife çevirmişlerdir. İmâledeki elifin işte böylece olması gerekir.”⁵⁵ Şayet mübalağalı bir meyil olacak olsa, yâ’nın elife dönüştürülmesine zaten gerek olmayacağı, doğrudan yâ ile okumanın daha uygun düşeceği de zımnem ifade edilmektedir. Ayrıca metinde geçen “توسط” ifadesi imâle-i suğrâya de-lalet etmektedir. Verş’in kıraatında imâlenin bu çeşidinin bulunması da bu durumu ispat edecek niteliktedir.

İmâlede sesin tamamen yâ sesine dönüşmemesi gerektiğini savunan kıraat âlimlerinden bir diğeri de Dâni’dır. Dâni imâle yapan kişinin, imâle yapılan harfi tamamen yâ’ya çevirmediğini, sadece imâle yapılan harfi imâle ile yâ’ya yaklaştırdığını

⁵² Burhânüddin Ebû İshâk İbrâhim b. Ömer b. İbrâhim b. Halil el-Ca‘berî, *Kenzü’l-me‘âni fi şerhi Hırzî’l-emâni* (Dâru’l-Kütüb Kütüphanesi, Kıraat bölümü, 612) 120a akt. Şelebi, *Fi’d-Dirâsâti’l-Şurâniyye*, 42.

⁵³ Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me‘âni*, 204.

⁵⁴ Ca‘berî, *Kenzü’l-me‘âni* (Kıraat bölümü, 612) 120a akt. Şelebi, *Fi’d-Dirâsâti’l-Şurâniyye*, 42-43.

⁵⁵ Ebû Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Hücce li’l-kırââti’s-seb’*, thk. Bedreddin Kahveci-Beşir Cevicâti (Dimeşk: Dâru’l-Me‘mûn, 1413/1993), 1/380.

ifade etmektedir.⁵⁶ Bundan ötürü Dâni, imâleyi bir harfi diğerine tamamen dönüştürme değil iki harf arasındaki bir harf olarak tanımlamış⁵⁷, İbnü'l-Cezerî de kendisine tabi olmuştur.⁵⁸ Ebû Şâme, İbrâzü'l-Me'ânî adlı eserinde bu durumu bir benzetme yaparak açıklama yoluna gitmiş, aynı zamanda imâle çeşitlerine yönelik bir hata biçimine de temas etmiştir:

*Beyne beyenin özelliği, fetha ile imâle-i mahza (kübrâ) arasında olmasıdır. Bu, aynı, hemze ile harf-i med arasındaki beyne beyne hemzenin durumuna benzemektedir. Zira o ne tam hemze ne de tam harf-i med olup ikisinin birleşimidir. İmâledeki beyne beyne de ne tamamen feth ne de tamamen imâledir. Kıraatlerini işittiğimiz ya da okumaları bize ulaşanlardan çoğu beyne beyneyi, imâle-i mahza (kübrâ) gibi okumaktadırlar. İki imâle arasındaki farkı, mahza ile sesi yükselterek, beyne beyne ile alçaltarak tayin etmektedirler ki bu açık bir hatadır. Sesi alçaltmak ya da yükseltmenin imâlenin tayininde bir etkisi bulunmamaktadır.*⁵⁹

Ulemânın tembih ve yaklaşımlarından ortaya çıktığı kadarıyla, imâlede aşırı bir meyille fethayı kesraya, elifi de yâ'ya dönüştürürcesine okumak makul karşılanmamıştır. Konunun detaylandırılması için önce kitâbî ölçüler dâhilinde kalan bazı okuyuşları, sonrasında ise hata çeşitlerine dair birkaç numuneyi sunmak gerekecektir.

2.3. İmâle ile İlgili Sahih ve Hatalı Kıraat Örnekleri

İmâm Âsım'ın Hafs rivayetine göre Hüd Sûresi 41. ayetindeki مجريها kelimesinin tilavetinde, imâle-i kübrâyı kitâbî ölçüler dâhilinde telaffuz eden bazı kâfileri zikretmek gerekirse Mısırlı Hâfız Mustafa İsmâil⁶⁰, ülkemiz hafızlarından Tayyar Altıkulaç⁶¹, Ramazan Pakdil⁶², Hafız Osman Şahin⁶³ gibi isimleri saymak mümkündür. Bahsi geçen kâfilerin, imâle-i kübrâdaki meyil oranını iyi ayarladıkları görülmektedir. Mevcut okumalarıyla fethanın kesraya, elifin de yâ'ya dönüşmesinin önüne geçerek, kalb ve işba' vehmi oluşturmamışlardır. Her birinin okuması kayıtlardan da anlaşılacağı üzere birebir aynı olmasa da kâfiler kıraatleriyle, kaynaklarda zikri geçen sınırlar dâhilinde kalabilmişlerdir.

Sahih okumalar yanında aynı kelimenin kitâbî referansı olmayacak şekilde, bazen “î” ya da benzer bir sesle bazen fethi andırır biçimde bazen de imâleye bir yâ harfinin dâhil edilerek seslendirildiği görülmektedir. Fatih Çollak ilgili ayetteki mevcut kelimeyi, ya “î” ile başlayıp hızlı bir geçişle “î” ile biten bir eda ile ya da “î” sesini andırır bir biçimde okumaktadır.⁶⁴ İsmail Biçer'de imâle-i kübrânın “î” sesine

⁵⁶ Dâni, *el-Mûdîh li mezâhibi'l-kurrâ*, 30.

⁵⁷ Dâni, *el-Mûdîh li mezâhibi'l-kurrâ*, 20.

⁵⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/32.

⁵⁹ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 221.

⁶⁰ Ahmed Fawzi, “Hud(25-73) Mustafa Ismail”, *YouTube* (14 Mart 2012), 00:22:35-00:23:08.

⁶¹ Tayyar Altıkulaç, “Hüd Suresi”, *YouTube* (14 Ekim 2015), 00:16:15-00:16:30.

⁶² Toprak FM, “Ramazan Pakdil-12.Cüz(Hatim)”, *YouTube* (20 Mart 2019), 00:12:33-00:12:48.

⁶³ Diyanet TV, “Mukabele Osman Şahin 12.Cüz”, *YouTube* (29 Ocak 2015), 00:14:30-00:14:40.

⁶⁴ Kuran Tv, “Fatih Çollak - 12. Cüz”, *YouTube* (14 Haziran 2014), 00:14:28-00:14:44.

fazlaca meyli daha açık bir şekilde görülebilmektedir⁶⁵. Sadece bu kelimedede değil, sonu tâ-i merbûta ile biten “حسنة”⁶⁶ kelimesindeki imâlesinde de aynı duruma şahitlik etmek mümkündür.⁶⁷ Abdulkadir Şehitoğlu’nun imâlesinde ise diğer kârîlerin kesraya doğru fazlaca meylinin tersine, imâle-i suğrâya yakın bir okuyuş kendini göstermektedir.⁶⁸ Davut Kaya’nın kıraatinde ses “e”ye yakın olarak duyulmaktadır.⁶⁹ محريها kelimesini Kâbe imamlarından Sa’ûd eş-Şüreym ise neredeyse hiç imâle sesini andırmayacak şekilde bir fetha ile okumaktadır ki kârîler arasında tespit edebildiğimiz en bariz hatalardan biri budur⁷⁰. Ülkemizde ise İsmâil Damar’ın imâlesi fetha yakın olarak tavsif edilebilir⁷¹. Ayrıca internet ortamında bulunmayıp kıraat cemiyetlerinden elde edilmiş ses kayıtlarında da kitâbî desteği olmayan, örneklerini çoğaltabileceğimiz birçok okuma hatası tarafımızca tespit edilmiştir.

Kârîlerin imâle ile kıraatlerinin kaynaklarda belirlenen sınırlar dâhilinde olmasının muhtelif sebeplerinden söz etmek mümkündür. Bazıları hocalarından edindiği birikimi doğrudan aktarırken, bazıları aynı hocadan eğitim almasına rağmen anlık bir tavır sergileyerek, belirlenen çizginin dışına çıkmış olabilir. Örneğin ülkemizin önde gelen kârîlerinden İsmail Biçer, Ramazan Pakdil, Fatih Çollak, Hafız Osman Şahin’in tümü Abdurrahman Gürses Hocaefendi’den ‘aşera takrîb eğitimi almalarına rağmen, aralarında meydana gelen farklılığı bu gerekçeyle açıklamak mümkündür. Aynı kârînin çeşitli zaman dilimlerinde aynı imâleyi farklı şekillerde telaffuz etmesi de buna bağlanabilir. Nitekim Kâbe imamlarından Sa’ûd eş-Şüreym’in öncesinde de temas ettiğimiz üzere bir kayıttaki imâlesinde kural dışı bir okuyuş belirirken⁷², başka birinde “ı” sesine doğru meyil oranının öncesine göre ziyadeleştiği gözlemlenebilir.⁷³ Kimi okuyuşlardaki hatalı telaffuzlar ise kanaatimizce bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda محريها kelimesinde yer alan râ harfindeki imâlenin önce kısa bir “e” sesi, sonrasında ise uzun “ı” ile devam ettirilmesi gerektiğine dair verilen bilginin⁷⁴, kaynaklarda delilini tespit edemediğimizi belirtmek isteriz. Hafs rivayetinde kelimedeki râ harfinin imâle ile kalın okunmasını gerektiren herhangi bir neden bulunmadığı halde, Recep Toraman tarafından kalın okunması da yine aynı gerekçeyle dayanan bir imâle hatasıdır.⁷⁵

⁶⁵ İbrahim Soydemir, “11- Hud Suresi İsmail Biçer 4k”, *YouTube* (16 Eylül 2019), 00:14:18-00:14:33.

⁶⁶ ez-Zümer 39/10.

⁶⁷ Kuran Sofrası, “İsmail Biçer Kur’an Tilaveti - Ağlatan Okuyuş”, *YouTube* (3 Temmuz 2016), 00:02:22-00:02:34.

⁶⁸ Ajans Yıldırım, “Abdülkadir Şehitoğlu Hatim Hud sayfa 225”, *YouTube* (1 Aralık 2015), 00:01:11- 00:01:25.

⁶⁹ Azim Dağıtım, “11 Hud Suresi - Hafız Davut Kaya”, *YouTube* (17 Kasım 2015), 00:15:18- 00:15:34.

⁷⁰ KURANgentr, “11 Sure Hud Suresi”, *YouTube* (16 Haziran 2015), 00:10:21- 00:10:31.

⁷¹ Azim Dağıtım, “Hatmi Şerif Kuran-ı Kerim 12.Cüz Hızlı Mukabele 2013 Hayrat”, *YouTube* (17 Eylül 2013), 00:07:55- 00:08:04.

⁷² KURANgentr, “11 Sure Hud Suresi”, *YouTube* (16 Haziran 2015), 00:10:21- 00:10:31.

⁷³ Mustafa Ayyıldız, “Saud Al Shuraim (Suud Eş-Şüreym) Full Hatim - Cüz 12”, *YouTube* (28 Mayıs 2017), 00:08:25- 00:08:33.

⁷⁴ Ömer Güney, “22-İmale ve Teshil”, *YouTube* (23 Kasım 2018), 00:00:00-00:00:50.

⁷⁵ Recep Toraman, “Kur’an-ı Kerim 226. sayfa (çok yavaş okuyuş)”, *YouTube* (18 Nisan 2015), 00:01:54-00:02:17.

İmâle ile ilgili olarak sunmaya çalıştığımız bu örnekler, elbette sahih ve hatalı okumaların tümünü kapsamamaktadır. Kur'an kıraatinde şifâhî birikim önemli olmakla birlikte kişiden kişiye değişiklik gösterebileceğinden, mevcut okuyuşların kitâbî ilkelere göre sahih-sakîm ayırımına nasıl tabi tutulabileceği bu numunelerle temellendirilmeye çalışılmıştır.

İmâle ve çeşitlerine yönelik tafsilatlı bilginin ardından, fethin nasıl telaffuz edilmesi gerektiğini daha muayyen ölçüler içerisinde tayin etmek mümkün hale gelecektir.

3. FETH

Feth, kârinin harfi fetha ile okurken ağzını açmasından ibarettir. Fethalı harften hemen sonra elif gelirse, ağız daha belirgin şekilde açılır. Buna, imâlenin zıddı anlamında tefhim ve nasb da denilir.⁷⁶ Fethteki problemlili okuma istifâle sıfatlı harfleri isti'la sıfatlı harfler gibi; isti'la sıfatlı harfleri de ağız gereğinden fazla açarak katı bir şekilde okumaktan ibarettir.

Ağzın elifle beraber daha fazla açılması, harfin "a" sesine doğru bir miktar meyli de beraberinde getirecektir. Zira ağız içerisinde hareketlerin a'dan e'ye, e'den u'ya, u'dan da i'ye doğru meylinde asıl etkili olan, dilin hareketi ve dil hareketinin ağız içerisinde meydana getirdiği boşluktur. Boşluk arttıkça ses a'ya doğru meyleder ve ister istemez seste kalınlaşmaya doğru bir meyil sezinlenebilir. Hava boşluğu daraldıkça ise "i" sesi kendini gösterir. Bu bilgilere göre İbnü'l-Cezerî'nin ifadelerindeki "ağzın elifli fethayla beraber daha belirgin şekilde açılması" ağız içerisindeki hava boşluğunu da artıracaktır. Hava boşluğu artacağı için elifli fethayla beraber telaffuz, elifsiz fethadan bir miktar daha kalınlaşacaktır. Fakat bu, istifâle sıfatlı harflerin kalın okunması anlamına gelmemeli, elifin olduğu fethin -ağzın bir miktar daha açılarak- olmadığı duruma göre farklı okunması gerektiği şeklinde anlaşılmalıdır.

İbnü'l-Cezerî fetha harekeyi şedîde ve fetha-i mütevassıta diye iki kısma ayırmakta ve kendi dönemindeki problemlili fetha çeşitlerine dikkat çekmektedir.

*Fetha-i şedîde, harfi telaffuz ederken kişinin ağzını son haddine kadar açmasıdır. Fetha-i şedîdenin bu okuyuşu Arapların dillerinde bulunmamaktadır ve bununla Kur'an okumak da caiz değildir. Bu türden bir okuyuş ancak İran ve özellikle Horasan ahalisinin telaffuzlarında yer bulmuştur. Hâlihazırda Mâveraü'n-Nehr halkı da fethayı böyle şedîde olarak telaffuz eder. Kendi dillerindeki temayülleri böylece şekillenince, Arap dilinde de onu kullanmış ve Kur'an kıraatinde de bunu sürdürmüşlerdir. Diğer milletlerden birçok kişi de bu yanlışta kendilerine uymuştur. Durum öyle bir hale gelmiştir ki Kur'an'ı bu yanlış üzere telaffuz etme, kendilerinden birçok memlekete yayılmıştır. Ne var ki, kıraat imamlarımızın karar bağladıkları üzere böyle bir kıraat yasak edilmiştir. Bu katı bir kalınlıktır ve kırâatte de yeri yoktur.*⁷⁷

⁷⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/29.

⁷⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/29-30.

Bu katı fethaya dikkat çekenlerden Ebû Amr ed-Dânî de fetha-i mütevassitanın konumunun, fetha-i şedîde ile imâle-i mütevassıta arasında olduğunu, kurrâdan ashâb-ı fethin kullandığı fethanın işte bu olduğunu belirtmektedir.⁷⁸ Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin kullandığı “أَطْرُ” tabirinden yola çıkarak fethanın elifle okunuşunda ağzın kifayet miktarınca açılması ve imâle-i suğrâyı andıracak şekilde bir şaibenin meydana gelmemesi gerekmektedir. Zira imâle-i suğrâda dil ortasının yukarıya doğru hareketiyle doğru orantılı bir şekilde ağızdaki hava boşluğu da daralmakta ve fethin alacağı şekle göre ağız içinde bir miktar daralma meydana gelmektedir.

İbnü'l-Cezerî feth ile ilgili kendi döneminde yer etmiş problemlere vurgu yapmaya devam etmektedir. Kurrânın dillerine sinmiş olan kusurların temelini, Arap olmayanlardan alınan kalın ve kaba okumaların genele yayılmasına dayandırmaktadır. Öyle ki bu okumalara karışık toplumlar alışmış, anlayış ve faziletine güvenilecek, ilmüne danışılacak kârilerden doğru telaffuzu almadıklarından bazı Araplar da bu okuyuşları benimsemişlerdir. İş bu safhaya ulaştığından İbnü'l-Cezerî, kendisine dayanılacak sahih bir kuralın, itimat edilecek doğru bir ölçünün konulması gerektiğini düşünmektedir. Bu bağlamda elifin, ince veya kalın diye vasıflandırılmayacağını, kendinden önceki harfin durumuna göre telaffuz edilmesi gerektiğini, ince veya kalın okunma yönünden kendinden önceki harfe tabi olduğunu belirtmektedir. Müellife göre âlimlerin bazılarının ifadelerinde yer bulan elif incedir sözüyle kastettikleri, acemlerin elifi vâv'a çevirecek şekilde mübalağalı olarak telaffuzlarına yönelik uyarıdır. Ya da elifin bu durumlarda onların ifade ettikleri şekilde kalın değil ince olduğuna yönelik tembihte bulunma istekleridir.⁷⁹

Muhtemelen İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddime'de yer alan “Elifi kalın okumaman için seni uyarıyorum.”⁸⁰ ifadesinden kastettiği isti'la harflerinden sonraki elifin kalın okunması değil, herhangi bir gereksinim bulunmaksızın acemlerin yaptığı gibi elifi vâv sesine çevirecek şekildeki abartılara yönelik bir uyarıdır. Bu durumda ses istem dışı, Kur'ân kıraatinde yeri olmayan bir “o” sesiyle çıkar. Müellifin bu anlayışını şu ifadelerinden de çıkarabilmek mümkündür:

Mîm'i özellikle ⁸¹ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ ⁸⁴ وَمَرْيَمَ، ⁸³ مَرْصُ، ⁸² مَخْمَصَةَ kelimelerinde olduğu gibi kendisinden sonra kalın bir harf geldiğinde kalın okumaktan sakınılır. Şayet kendisinden sonra bir elif gelir-

⁷⁸ Dâni, *el-Feth ve'l-imâle*, 13; *el-Mûdih li mezâhibi'l-kurrâ*, 21-22.

⁷⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/215.

⁸⁰ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *Manzûmetü'l-mukaddime fi mâ yecibu 'alâ kârii'l-Kur'ân en ye'lemehû*, thk. Eymen Rüşdi Süveyd (Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 2006), 4; Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Gânim Kaddûri el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezerî* (Cidde: Merkezü'd-dirâsât ve'l-ma'lûmâti'l-Kur'âniyye bi me'hedi'l-İmâm Şâtîbi, 1429/2008), 381-386.

⁸¹ el-Mâide 5/3.

⁸² el-Bakara 2/10.

⁸³ Âl-i İmrân 3/36.

⁸⁴ el-Bakara 2/85.

se kalın okumamak için daha tedbirli olunur. Arap olmayanların dillerinde مَالِك⁸⁵ ve مِمَّا أَنْزَلَ⁸⁶ örneğinde olduğu gibi, bu kalın okuma hatası çokça görülür.⁸⁷

İbnü'l-Cezerî'nin uyarılarında ne derece haklı olduğunu ülkemizdeki bazı uygulamalarda görmek mümkündür. Ahmet Mahmut Ünlü ile İsmâil Damar'ın istifâle sıfatlı harfleri, isti'lâ sıfatlıymış gibi kalın sesle uzatmaları⁸⁸, İbnü'l-Cezerî'nin dikkat çektiği hususun günümüzdeki örnekleri olarak gösterilebilir.

Klasik dönemde imâle ve feth'e dair yaklaşımları aktardıktan sonra, modern dönemde bu iki olguya nasıl bir yaklaşım sergilendiğinin tespiti gerekmektedir. Modern Arap ses bilimcilerinin feth ve imâle ile ilgili verdikleri bilgilerle klasik dönem nahiv bilginleri ve kurrâsının değerlendirmeleri arasında büyük bir farklılık bulunmamaktadır. Modern Arap ses bilimcilerinin imâle ve fethi, iki ses olgusu olarak açıklarken zikrettikleri birçok hususun nahivcilerin ve kurrânın kitaplarında var olduğu görülmektedir.

Hareke ve uzatma harflerinin seslendirmesini tespit babında modern dönemde ilk ilgilenen kişi Prof. Daniel Jones olmuştur. Kendisine ait konuyla ilgili ses kayıtları da bulunmaktadır.⁸⁹ Mevcut kayıtlar, salt Arap fonetiği unsurlarından feth ve imâleyi tespite yönelik olarak hazırlanmasa da bunların "a" ve "i" sesleri arasında neye denk düştüğüne dair birtakım fikirler elde edebilmek mümkündür. Çalışmamız nihayetinde yazınsal bir forma sahip olduğundan feth ve imâle arasındaki farklılığı ve her birinin ölçüsünü daha kesin olarak tayin edebilmek için bilgileri şema halinde sunmak da imkân dâhilindedir.

Kesra

Bu hareke için üst damak ortasına doğru dilin ulaşabileceği en yüksek konumu belirlenmiştir. Öyle ki dil ile damak arasında hava akışını sağlayacak miktarda bir boşluğun olması yeterlidir. Dil damağa yapışmadığından herhangi bir hışırtı ve ses de çıkmamalıdır. Dilin bu konumu Arap dilinde kesra harekeyi vermektedir. Şekildeki (i), kesra olarak ifade edilmektedir.⁹⁰

⁸⁵ el-Fâtiha 1/3.

⁸⁶ el-Bakara 2/4.

⁸⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/222.

⁸⁸ Örnek için bk. Cübbeli Ahmet, "Cübbeli Ahmet Hocaefendi'den Aşr-ı Şerif (Bakara Süresi 183/186. Âyeti kerimeler)", *YouTube* (5 Haziran 2016), 00:00:00-00:04:59; ensk38, "Hatmi Şerif Kuran-ı Kerim 12. Cüz Hızlı Mukabele 2013 Hayrat", *YouTube* (17 Eylül 2013), 00:00:50-00:02:00.

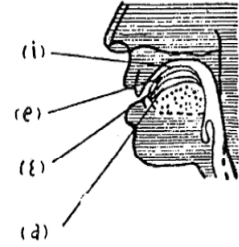
⁸⁹ Bahsi geçen seslendirmeler için bk. Orbitingteapot, "The cardinal vowels with Daniel Jones", *YouTube* (14 Aralık 2007), 00:00:00-00:02:15.

⁹⁰ William Henry Temple Gairdner, *The Phonetics of Arabic* (England: Oxford University Press, 1925), 32.

Fetha

Dil, ağız içerisinde alçalmasının mümkün olduğu alt taraf doğru gider. Öyle ki dilin alt tarafı biraz da alt damağın içine doğru girecek şekilde dil, ağızın alt kısmıyla aynı doğrultuda olur. Bu durumda çıkan ses, şekilde (a) olarak gösterilmiştir. Bu, Arap dilindeki kalın fethaya benzemektedir.⁹¹ Yandaki tabloda da belirtildiği üzere uluslararası işaret sistemi içerisinde fethaya en fazla benzeyen (a) sesidir.⁹² Fakat bu ses fetha ile tamamen uyum içerisinde değildir.⁹³

İmâle yukarıda (a) ve (i) olarak belirtilen sesler arasında bir yerde bulunmaktadır. Çünkü imâlede ne halis bir (i) sesi ne de kalın fethayı karşılayan (a) sesi bulunmaktadır. Klasik kitaplarda imâle-i kübrânın kesraya daha yakın olduğu belirtildiğinden bu sesin konumunu şekilde (e) olarak belirtilen bölge olarak tayin etmek mümkündür. İmâle-i suğrâ ise fethaya daha yakın olduğundan (ε) işaretiyle gösterilmektedir. Yukarıdaki şekilden de anlaşıldığı üzere imâle-i suğrâda dilin konumu kalın fethada bulunduğu yerden daha da yukarıda olmak zorundadır. İmâle-i kübrâya gidişte dil daha da yükselir. Fakat (i) sesini alacak şekilde damağa doğru çok yaklaştırılmaz.



Kıraat kitaplarında fetha-i mütevassitanın, kalın fetha ve imâle-i mütevassita (imâle-i suğrâ) arasında yer aldığı belirtildiğinden tabloda (a) ve (ε) arasında bir yerde bulunmak zorundadır ve dilin konumu da buna göre şekillenir.

SONUÇ

Bir kârîden, kıraat melekesini şekillendirirken Cebrâil ile Hz. Peygamber'den tevârüs eden arz ve sema usulüne dayanarak, hocasından edindiği birikimi saklı tutması beklenir. Ne var ki tarihsel süreç içerisinde lahn olgusunun avam tabaka yanında kıraatini üstatlarından alan havasta da baş göstermesiyle hatalı okuyuşları bertaraf etme ihtiyacı belirmiş, hicrî II. yüzyılda dilbilim eserlerinde ses öğeleri incelenmeye başlanmıştır. İmâle ve feth uygulamaları da Sibeveyh'ten başlamak üzere ulemânın hakikatine vakıf olmayı arzuladıkları ses konulardan biri olmuştur.

Ülkemizde ve dünyanın değişik kesimlerindeki kârîlerin feth ve imâleyi farklı telaffuzlarının doğurduğu problem, her birinin kıraatini doğru-yanlış kıstaslarına tabi kılmaktansa sahih okuyuşun geçmiş dönem kaynaklarından tespitini zaruri kılmıştır.

İmâle yapılırken elifin yâ'ya, fethanın da kesraya abartılı bir şekilde dönüştürülmesinin temel sebeplerinden biri de nahiv âlimleri tarafından dile getirilen ve

⁹¹ Enîs, *el-Eşvâtü'l-lügaviyye*, 33.

⁹² Gairdner, *The Phonetics of Arabic*, 37.

⁹³ Enîs, *el-Eşvâtü'l-lügaviyye*, 43.

kurrânın bazısı tarafından da kabul edilen tanımlardır. İmâle için tanımlarda yer bulan “نحا” fiilini kullanmaktansa elifi yâ'ya, fethayı da elife doğru yakınlaştırma anlamında “قرب” kökenli ifadeleri tercih etmek anlam karmaşasını bertaraf edecek niteliktedir.

Kanaatimizce “İmâle, fethanın kesraya doğru meyletmesidir.” şeklinde ihtisar ettiğimiz tanım; uzun fethayı karşılayan elifin, uzun kesraya karşılık gelen yâ'ya meylini de içerdiğinden, tüm imâle şekillerini kapsayan efradını câmi ağyarını mâni bir niteliktedir.

Ulemânın imâle-i suğrâ ve kübrâ ile ilgili tanım ve açıklamalarından anlaşıldığına göre; bazı âlimler tarafından imâle-i suğrâ ve kübrâya ikişer çeşit daha eklenip sayı dörde çıkarılsa da kurrâ tarafından imâlenin sadece kübrâ ve suğrâ olmak üzere iki çeşidi kabul görmüştür. Günümüzdeki uygulamalar da bu taksimata dayanmaktadır.

Kitâbî referanslarını tarihsel silsile halinde sunduğumuz üzere imâle-i kübrânın meylinde mübalağa yapılırsa, elifin yâ'ya, fethanın kesraya kalbi gerçekleşir ki bu durumda imâle-i kübrâ hatalı telaffuz ediliyor demektir. Bu bağlamda gerek ülkemizde gerekse Arap dünyasında imâle-i kübrânın aşırı bir meyille bazen “î” sesiyle, bazen de bunun tam tersine feth ya da imâle-i suğrâyı yakın olarak okunduğu görülmüştür. Hafs rivayetine göre مجريها kelimesinde yer alan râ harfindeki imâlenin önce kısa bir “e” sesi sonrasında ise uzun “î” ile devam ettirilmesi, ayrıca kelimedeki râ'nın ince okunması gerekirken kalın şekilde okunması da kayıtlardan elde ettiğimiz ve referanslarını bulamadığımız kural dışı diğer okuyuşlardır. Bu hatalar bazen kârîlerin anlık bir tavırla belirlenen çizginin dışına çıkmalarından kaynaklanmaktadır. Aynı kârînin çeşitli zaman dilimlerinde aynı imâleyi birbirine zıt şekilde telaffuz etmesi de buna bağlanabilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla kural dışı bazı okuyuşların nedenini ise bilgi eksikliği oluşturmaktadır.

İmâle-i suğrâda asıl olan fethanın kesraya meylederken telaffuzun fethaya daha yakın olmasıdır. Ebû Şâme'nin de belirttiği üzere imâle-i suğrâyı birçok kişi aşırı meyille imâle-i kübrâ gibi okumaktadır ki bu açık bir hatadır.

İbnü'l-Cezeri'nin İnan ve Horasan ahalisine atıfta bulunarak verdiği bilgiden anlaşıldığı üzere, feth telaffuz edilirken ağzın son derecesine kadar açılarak icra edilecek okuyuşun Arap fonetiğinde karşılığı yoktur. Bilhassa ülkemizde bazı kârîlerin istifale sıfatlı harflerin fethasını, med esnasında tıpkı İbnü'l-Cezeri'nin temas ettiği üzere hatalı telaffuz ettikleri tespit edilmiş ve buna dair okuyuş örnekleri sunulmuştur.

KAYNAKÇA

Ajans Yıldırım. “Abdülkadir Şehitoğlu Hatim Hud sayfa 225”. *YouTube*. Yayın Tarihi 1 Aralık 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=sO4og8rNjCE>

- Altıkulaç, Tayyar. “Hüd Suresi”. *YouTube*. Yayın Tarihi 14 Ekim 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=vNb9oLIHkLw&t=1153s>
- Ayyıldız, Mustafa. “Saud Al Shuraim (Suud Eş-Şureym) Full Hatim-Cüz 12”. *YouTube*. Yayın Tarihi 28 Mayıs 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=MeQj26YNjMg>
- Azim Dağıtım. “11 Hud Suresi - Hafız Davut Kaya”. *YouTube*. Yayın Tarihi 17 Kasım 2015. https://www.youtube.com/watch?v=BK_kD3vphEc
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şu‘abü’l-îmân*. thk. Abdu’l-Alî Abdu’l-Hamîd Hâmid vd.. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003.
- Ca‘berî, Burhânüddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm b. Halîl. *Kenzü’l-me‘ânî fî şerhi Hırzi’l-emânî*. Dâru’l-Kütüb, Kıraat bölümü, 612, 120a.
- Cübbeli Ahmet. “Cübbeli Ahmet Hocaefendi’den Aşr-ı Şerif (Bakara Suresi 183/186. Âyeti kerîmeler)”. *YouTube*. Yayın Tarihi 5 Haziran 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=QAt8aYPmYik>
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sa‘îd b. Osmân. *el-Feth ve’l-îmâle*. thk. Ebû Sa‘id Ömer b. Garâme el-Amravî. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1422/2002.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sa‘îd b. Osmân. *el-Mûdah fî vucûhi’l-kırâât ve ‘ilelihâ*. thk. Ömer Hamdan el-Kubeysî. Cidde: el-Cemâ‘atü’l-Hayriyye li Tahfizi Kur’âni’l-Kerîm, 1414/1993.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sa‘îd b. Osmân. *el-Mûdih li mezâhibi’l-kurrâ ve ihtilâfihim fi’l-feth ve’l-îmâle*. thk. Fergali Seyyid Arbâvî. Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010.
- Diyanet TV. “Mukabele Osman Şahin 12.Cüz”. *YouTube*. Yayın Tarihi 29 Ocak 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=SexdLMFczjc>
- Ebû Ali el-Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî. *el-Hücce li’l-kırââti’s-seb‘*. thk. Bedreddîn Kahvecî-Beşîr Cevicâtî. Dimeşk: Dâru’l-Me’mûn, 1413/1993.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *İrtişâfü’l-dârab min lisâni’l-Arab*. thk. Recep Osman Muhammed. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1418/1998.
- Ebû Şâme, Ebû’l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî. *İbrâzü’l-me‘ânî min hırzi’l-emânî*. thk. İbrahim Atva ‘Avad. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.

- Ebû Ubeyde, el-Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-Heravî. *Fedâilü'l-Kur'an*. thk. Mervân el-Atiyye vd.. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1415/1995.
- Enîs, İbrahim. *el-Eşvâtü'l-lügaviyye*. Mısır: Mektebetü Nahdet, ts.
- Enîs, İbrahim. *Fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Anglo'l-Mısriyye, 1992.
- Ensk38. "Hatmi Şerif Kuran-ı Kerim 12. Cüz Hızlı Mukabele 2013 Hayrat". *YouTube*. Yayın Tarihi 17 Eylül 2013. https://www.youtube.com/watch?v=_6zH8letQaI%20
- Fawzi, Ahmed. "Hud(25-73) Mustafa Ismail". *YouTube*. Yayın Tarihi 14 Mart 2012. https://www.youtube.com/watch?v=R_K-RPT3ciQ
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Şâmûsu'l-muḥîd*. thk. Muhammed Naim el-'Arkûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Gairdner, William Henry Temple. *The Phonetics of Arabic*. England: Oxford University Press, 1925.
- Güney, Ömer. "22-İmâle ve Teshil". *YouTube*. Yayın Tarihi 23 Kasım 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=WB61ZvSvCDc>
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *Şerḥu'l-Muḥaddimetü'l-Cezerî*. Cidde: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâtü'l-Kur'âniyye bi Me'hedi'l-İmâm Şâtîbî, 1429/2008.
- İbn 'Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdîrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyî'd-Dîn Abdülhamîd. Kâhire: Dâru't-Türâs, 1400/1980.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *Sirru şinâ'ati'l-i'râb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Misrî. *Evḍahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. İmîl Bedî' Yakûb. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- İbn Ya'îş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. Alî b. Ya'îş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Şerhu'l-mufesşal*. thk. İmîl Bedî' Yakûb. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr*. thk. Necip el-Mâcidî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1434/2013.

- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Manzûmetü'l-muqaddime fî mâ yecibu 'alâ kârii'l-Kur'an en ye'lemehû*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 2006.
- İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Esrâru'l-'Arabiyye*. thk. Muhammed Behçet el-Baytâr. Dimeşk: el-Mec'me'u'l-'İlmiyyi'l-'Arabî, 1377/1957.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *eş-Şâfiye fî 'ilmi't-taşrif*. thk. Hasan Ahmed el-Osmân. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1415/1995.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Uşûl fî'n-Nahv*. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Kuran Sofrası. "İsmail Biçer Kur'an Tilaveti - Ağlatan Okuyuş". *YouTube*. Yayın Tarihi 3 Temmuz 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=yzzsLxrujYg>
- Kuran Tv. "Fatih Çollak - 12. Cüz". *YouTube*. Yayın Tarihi 14 Haziran 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=d5oQgcIPM4U>
- KURANgentr. "11 Sure Hud Suresi". *YouTube*. Yayın Tarihi 16 Haziran 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=ihSea1OCyCU>
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırââti's-seb' ve 'ilelihâ ve hücecihâ*. thk. Muhyiddîn Ramazan. Dimeşk: Mecme'u'l-Lugati'l-'Arabî, 1394/1974.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *Kitâbü't-tebşıra fî'l-kırââti's-seb'*. thk. Muhammed Gavs en-Nedvî. Bombay/Hindistan: ed-Dâru's-Selefi, 1402/1982.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Kırâât ve eseruhâ fî 'ulûmi'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Kulliyâti'l-Eseriyye, 1984.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Müktebes mine'l-lehecâti'l-'Arabiyye ve'l-Kur'âniyye*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1978.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Kâmil*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahîm. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1417/1997.
- Orbitingteapot. "The cardinal vowels with Daniel Jones". *YouTube*. Yayın Tarihi 14 Aralık 2007. <https://www.youtube.com/watch?v=6UIAe4p2I74>
- Özbalıkçı, M. Reşit. "Sibeveyhi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/131. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ıkrâ'*. thk. Mervân el-Atıyye-Muhsin Ferâbe. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1997.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2013.
- Soydemir, İbrahim. "11- Hud Suresi İsmail Biçer 4k". *YouTube*. Yayın Tarihi 16 Eylül 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=-VPh7gDBlwU>
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: el-Hey'eutu'l-Mırsiyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974.
- Şelebî, Abdulfettah İsmail. *Fi'd-Dirâsâti'l-Ḳurâniyye ve'l-luğaviyye el-imâletü fi'l-ḳırââti ve'l-lehecâti'l-'Arabî*. Beyrut: Mektebet'l-Hilâl, 1429/2008.
- Tayyân, Muhammed Hasan. "el-Ḳırââtü'l-Ḳur'âniyye ve 'alâkatühâ bi'l-eşvâti ve'l-lehecât". *Mecelletü'l-Mecma'i'l-lugati'l-'Arabiyye bi Dimeşk* 72/2 (1992), 296.
- Toprak FM. "Ramazan Pakdil-12.Cüz(Hatim)". *YouTube*. Yayın Tarihi 20 Mart 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=CpL63Mj1bYw&t=17s>
- Toraman, Recep. "Kur'an-ı Kerim 226. sayfa (çok yavaş okuyuş)". *YouTube*. Yayın Tarihi 18 Nisan 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=Ib3uWzqb-6U>

Endonezya'daki Mushaf Basım Faaliyetlerinin Osmanlı Geleneksel Mushaflarıyla İlişkisi

The Relation of Traditional Ottoman Mushafs with Mushaf Printing Activities in Indonesia

Achmad Yafik MURSYİD

Öğr. Üyesi, Sunan Kalijaga Devlet İslam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kur'an Araştırmaları Bölümü, Endonezya
Lecturer, Sunan Kalijaga State Islamic University, Faculty of Theology,
Department of Qur'anic Studies, Indonesia
achmad.mursyid@uin-suka.ac.id

ORCID ID: 0000-0003-0437-6681

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 4 Şubat / February 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Nisan / April 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.692260

Atıf / Citation: Mursyid, Achmad Yafik. "Endonezya'daki Mushaf Basım Faaliyetlerinin Osmanlı Geleneksel Mushaflarıyla İlişkisi / The Relation of Traditional Ottoman Mushafs with Mushaf Printing Activities in Indonesia". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 53 (Haziran / June 2020/1), 67-91.
doi: 10.29288/ilted.684750

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bu çalışmada Kur'an-ı Kerim'in genel özelliklerinden, Kur'an'ın Endonezya'daki yayılışından ve basımından bahsedilecektir. Bu araştırmanın amacı, orijinal Osmanlı mushaflarının Endonezya'da bulunup bulunmadığının tespitidir. Bu araştırmanın yöntemi filoloji çalışmasıdır. Osmanlı mushafının bir örneği Palembang kökenli bir sultan olan Prabu Diraja'nın mushafıdır. Bu Mushaf, aileden miras kalmıştır. Mushafın yazılış şekli Endonezya'daki mushaflardan ziyade Osmanlı mushaflarına daha çok benzemektedir. Bu çalışmada Endonezya'daki Osmanlı mushafları ele alınacak ve bu mushafların Endonezya'daki ilişkisi incelenecektir. Ardından Kur'an-ı Kerim'in Endonezya'daki basım süreci ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Kur'an-ı Kerim, Osmanlı Mushafı, Kur'an Tarihi, Endonezya, Mushaf Basımı*

Abstract

This research aims to examine the general features, distribution and printing of the Qur'an in Indonesia. This research also aims to examine the characteristic of Ottoman Mushaf and determine whether the original Ottoman Qur'an Manuscripts were found in Indonesia. The primary method of this research is Philology. For example, some original Ottoman Qur'an manuscripts are found in public and private collections in Indonesia, such as manuscript belong to Prabu Diraja, a descendant of the sultans of Palembang. The manuscript was inherited from his family. Based on its decorative and calligraphic ground, this manuscript is outlined as an Ottoman Qur'an rather than an indigenous Indonesian Qur'an. Then we can judge the relationship on the development of the Qur'an printing in Indonesia by finding Ottoman Qur'ans In Indonesia.

Keywords: *Qur'an, Ottoman Qur'an, History of Qur'an, Indonesia, Printing of the Qur'an.*

Extended Summary

The history of Qur'an has started in 7th century. There were, at first, five copies of Qur'an in Caliph Uthman period that were sent to several Islamic metropol. These copies of Qur'an became the primary manuscript to recopy Qur'an. At the time of the Ottoman (century) the writing of the Qur'an progressed rapidly. One of the famous calligraphers of the Ottomans was Sheikh Hamidullah al-Amasi. Ottomans at that time, around the 19th century, were the largest Islamic sultanate that participated and expanded the spread of Islam in Indonesia, and then in this research we aim to examine the spread of Islam through the distribution of the Qur'an in Indonesia which was carried out by the Ottoman Empire. Regarding Mushaf, the relationship between Indonesia and the Ottoman Empire can be summarized in two ways. The first one is the relationship in the field of politics, and it is manifested in the form of relations between the Ottoman Empire and the Kingdoms of Indonesia. The second is the relationship in the field of education, which are seen as the relationships between Indonesian scholars and the Ottoman ulema studying in Mecca and Medina. In the first part, we will discuss the history of mushafs in Indonesia. Firstly, we will examine the chronology of the mushaf from 13th century to the modern era in Indonesia. By explaining the characteristics of the Indonesian mushaf from its history, we will be able to show the relationship between the Ottoman mushaf and Indonesian mushaf. Then, we will examine the characteristic of Indonesian mushaf. In the second part, three issues related to Ottoman mushafs in Indonesia will be discussed. First one is the issue of the distribution of the Ottoman mushafs in Indonesia. Then, the mushaf features of the Ottoman tradition will be mentioned and finally the Ottoman mushafs in Indonesia will be discussed. In short, there are three factors in the writing of the Quran in the history of Indonesia. The first is the Kingdom in Indonesia, the second is Pesantren (Traditional Islamic Boarding School) and the third is politicians. The presence of these ancient mushafs in Indonesia may show us that early mushafs may also exist. However, a research for this issues has not started yet. The history of how Islam comes to Indonesia is directly related to the Islamic history in Indonesia. The function of written Quran is to

explain Islam to the people around. For this reason, Indonesian people had to learn Islam from the written Qur'an texts. This study also aims to examine the characteristic of Ottoman Qur'an and its being published in Indonesia: including of the influence of publishing Qur'an in Indonesia until present days. The primary method of this research is the study of philology to find the presence of original Ottoman Qur'ans in Indonesia itself. For example; a number of original Ottoman Qur'an manuscripts are found in public and private collections in Indonesia, such a manuscript belongs to Prabu Diraja, a descendant of the sultans of Palembang, who inherited it from his family. The decorative and calligraphic grounds outlined above would nevertheless identify it as an Ottoman rather than an indigenous Indonesian Qur'an. Then by finding an Ottoman Qur'an in Indonesia, we can judge the influence of publishing of the Qur'an in Indonesia. For example, the mushafs, written in *ayet berkenar* style in Indonesia, were popular and famous. There are many mushafs written in Indonesia in the 19th century that used *ayet berkenar* style. Some of them are in the following museums: 1. National Library of Indonesia (Perpusnas) in Jakarta, 2. Kesyrian Penyengat Mosque in Riau Islands, 3. Mushaf named la lino from Nusa Tenggara Barat (NTT), a collection from the Kingdom of Bima, 4. Bayt al-Qur'an and Museum of the Declaration of Independence in Jakarta. Mushafs preserved in these museums or libraries were written by the indigenous calligraphers of Indonesia. For example, Sheikh Subuh wrote the la lino mushaf. He is the imam of the mosque in Bima Sultanate and also the teacher of Sultan Alaudin, who reigned between 1731-1748. Likewise, Abdurrahman Istanbul wrote the mushaf from the Penyengat Sultanate etc. One of the result of this study is the influences of Ottoman mushaf to the Indonesian mushaf in terms of the page setting in mushaf. In Ottoman mushafs, we can identify the characteristics of the mushaf in *ayet berkenar* style. The *ayet berkenar* was developed by the Ottomans to help people who want to memorize Qur'an. These features played an important role not only in the Middle East, but also in the spread of the Qur'an to Southeast Asia, especially in Indonesia. In Indonesia, both the printed edition and manuscript style was preferred to use this style in the mushaf editions from Cava, Riau, Cirebon, East Java and Madura and Sumbava regions. There are other influences that were provided by Ottoman mushaf to the development of Indonesian mushaf, which we have mostly mentioned in this study.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'in tarihi, Kur'an'ın Hz. Muhammed'e indirilmesinden itibaren başlamıştır. Hz. Peygamber zamanında Kur'an'ın tamamı yazılmış ancak bir kitap halinde iki kapak arasına getirilmemiştir. Hz. Ebû Bekir döneminde ilk kez Kur'an-ı Kerim'in bir kitap halinde tamamı yazılmış; Hz. Osman b. Affan zamanında da çoğaltılmıştır. Hz. Osman zamanında yazılan Kur'an-ı Kerim daha sonra çeşitli İslam vilâyetlerine dağıtılmış ve Kur'an-ı Kerim yazılışının mushaf standardı oluşmuştur.¹ Kur'an-ı Kerim'in yazımında kullanılan hatlar da zaman içerisinde değişmiş ve gelişmiştir. Önceleri *kufi* hattı kullanılırken daha sonra *muhakkak*, *reyhani*, *nesih*, *sülüs*, *rika*, *tevki*, diğer ismi *Aklam-ı Sitte* (altı kalem) denilen yazı türleri mushaf yazımında kullanılmıştır. *Aklam-ı Sitte* grubu içindeki yazı türleri, İbnü'l-Bavvab lakabıyla tanınan Ali b. Hilal ve Abbasi hilafetinde saray hattatı olan Türk asıllı Yaköt el-Mösta'simî'nin çabalarıyla güzelleştirilerek ölçülerinde istikrar sağlanmıştır.²

¹ Muhammet Abay, *Osmanlı Döneminde Mushaf İmlası Tartışmaları* (İstanbul: M.Ü. Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 17.

² Ali Rıza Özcan, *Hat ve Tezhib Sanatı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009), 60.

Osmanlı döneminde Kur’ân’ın yazılması hızlı ilerleme kaydetmiştir. Türk ve İslam medeniyeti birleşince bu zengin medeniyetin bütün kollarında olduğu gibi tezyini sanatlarda da büyük bir gelişme ve ilerleme gerçekleşmiştir. Türkiye’deki “Kur’ân Mekke’de indi, Mısır’da okundu ve İstanbul’da yazıldı” sözü bu gerçeği gözler önüne sermektedir. Bu sözden de anlaşıldığı üzere Kur’ân’ın yazılması Osmanlılarda bir gelenek haline gelmiştir.³

Endonezya ile Osmanlı mushaf tarihi arasındaki ilişkiler iki konuda tartışılabilir. İlki siyaset alanındaki ilişkilerdir ve Osmanlı Devleti ile Endonezya Krallıkları arasında gerçekleşen ilişkiler şeklinde tezahür etmiştir. İkincisi de eğitim alanındaki ilişkilerdir ki bunlar da Mekke ve Medine’de eğitim alan Endonezyalı âlimler ile Osmanlı uleması arasında gerçekleşen ilişkiler şeklinde görülmektedir. Osmanlı Devleti ve Endonezya arasındaki mushaf mübadelesi yalnızca Mekke’de olmamıştır. Malay dünyasıyla da doğrudan bağlantısı vardır. Nitekim Osmanlı Devlet arşivlerinde yer alan bir belgede Endonezya’ya yüzlerce Kur’ân-ı Kerim gönderilmesinin istendiği zikre-dilmektedir.⁴ Ayrıca 1883 ve 1900 yıllarında Osmanlı padişahı, sadrazamı, dışişleri bakanı ve Batavia’daki başkonsolosun isimlerinin yer aldığı bir belge, Uzakdoğu Asya’ya, özellikle Endonezya’ya Kur’ân gönderildiğini, Kur’ân-ı Kerim okuyabilen ve bu Kur’ânları teslim alan müslümanların şükür için namaz kıldıklarını ifade etmektedir.⁵

Bu araştırmanın hedeflerinden birisi, orijinal Osmanlı mushaflarının Endonezya’da bulunup bulunmadığını tespit etmektir. Bu tespit yapıldığı takdirde Endonezya’da Osmanlı mushafının bir ilişkisinin olabildiğinden söz etmek mümkün hale gelecektir. Nitekim Endonezya’da, müzelerde ve bazı kişilerde muhafaza edilmiş Osmanlı mushafları bulunmaktadır. Osmanlı mushaflarının temel karakteri, kullanılan hat çeşidi yanında tezhiplerdeki tasvirlerinde ve kullanılan motiflerde kendini göstermektedir. Sözelimi Osmanlı mushaflarında ekseriyetle nesih hattı Kur’ân metnini yazmak için, sülüs hattı da sürenin başlığını ve ketebe sayfasını yazmak için kullanılmaktadır. Tezhiplerde de ekseriyetle çiçek resimli dörtgen şeklinde süs kullanılmaktadır. Bu karakterleri taşıyan mushafların Osmanlı mushaflarından birisi olması kuvvetle muhtemeldir ve Endonezya’da bu karakterleri taşıması nedeniyle menşeinin Osmanlı olması söz konusu olan çeşitli mushaflar vardır. Osmanlı geleneksel mushaf ile Endonezya mushaflar arasındaki ilişkiyi görmek için Endonezya’da mushaf tarihi hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır.

³ Özcan, *Hat ve Tezhib Sanatı*, 60.

⁴ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İ.HR 290.18200,29; İ.HR 290.18200-2.

⁵ M. Brett Wilson, *The Qur’an After Babel: Translating and Printing the Qur’an in Late Ottoman and Modern Turkey* (Amerika: Duke Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 74. Bk. BOA İ.HR 290.18200, 29/C/1300—May 7, 1883; BOA İ.HR 290/18200-2 10/B/1300—May 17, 1883.

1. ENDONEZYA'DA MUSHAF TARİHİ

Endonezya'da Kur'ân-ı Kerim'in yazılması 13. yüzyıldan itibaren başlamıştır. Endonezya'da ilk İslam krallığı Sumatra adasında bir sultanlığın padişahının müslüman olması ile başlar. O krallığın adı Samudra Pasai'dir ve ilk Müslüman olan sultanın adı da Sültan Malik es-Salih'tir (ö. 1326).⁶ Fakat mushaf tarihi araştırmacıları tarafından bu sultanlıktan kalan bir mushaf örneği henüz bulunamamıştır. Endonezya'da sayıları az miktarda olan birkaç kadim mushaf vardır. Bu mushaflar bazı kişisel koleksiyonlarda ve müzelerde yer almaktadır. Mesela İngiliz araştırmacı Annabel T. Gallop, Hollandalı William Marsden'nin⁷ koleksiyonlarında bu döneme ait bir mushafın varlığından bahseder. Gallop'a göre William, Endonezya'nın Bengkulu bölgesinde çalışmıştır. Dolayısıyla koleksiyonunda yer alan bu mushaf Endonezya'dan gelmiştir. Mushaf 16. yüzyılın sonlarına ait olup şu an (SOAS) *School of Oriental and African Studies* London Üniversitesi'nin kütüphanesinde muhafaza edilmektedir.⁸

Ketebe sayfasında verilen bilgiye göre diğer bir kadim mushaf 7 Zilkade 1005 (22 Temmuz 1597) tarihinde Ternate Maluku'nun kuzeyinde Fakih'i Salih Afifüddin Abdu'l Baki el-Edni tarafından yazılmıştır. Şu anda Cakarta Bayt Al-Qur'an ve İstiklal müzesinde muhafaza edilmektedir. Bir diğer mushaf ise 1606 yılında yazılmıştır. Bu mushaf şu an Hollanda Johor'da bulunmuştur ve Javaca bir ketebe sayfası yer almaktadır.⁹ Mushaf Hollanda'nın Rotterdam kentindeki belediye arşivlerinde muhafaza edilmektedir.¹⁰ Endonezya'da Kur'ân-ı Kerim'i elle yazarak çoğaltma geleneği 19. yüzyılın sonlarına kadar sürdü. Daha sonra mushaflar matbaa yoluyla çoğaltılmaya başlandı ve Açe, Riau, Yogyakarta , Padang, Banten, Bima, Çirebon, Solo, Madura, Palembang, Sumbawa, Makassar, Banjarmasin, Lombok, Samarinda, ve Maluku'nun Ternate dâhil Endonez'yanın muhtelif bölgelerinde Kur'ân-ı Kerim basan yayıncılar ortaya çıktı.¹¹

⁶ Anabel Gallop, "The Art of Qur'an in Southeast Asia", *Word of God, Art of Man: The Qur'an and Its Creative Expression*, haz. Fahmida Suleman (London: Oxford University Press and The Institute of Ismaili Studies, 2007), 191-204.

⁷ William Marsden (v. 1836), İngiliz oryantalist ve dilbilimciydi. Aynı zamanda Endonezya ile ilgili bilimsel araştırmaların da öncülerindendir. 1771'de Bengkulu'ya görevli olarak atandı ve İngiltere'ye dönüşünde 1779 tarihli "Sumatra Tarihi" kitabını yazdı. Daha geniş bilgi için bk. John Bastin, "Sumber-Sumber Inggris bagi Sejarah Indonesia Modern", *Historiografi Indonesia; Sebuah Pengantar* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995), 222-226.

⁸ Gallop, "The Art of Qur'an in Southeast Asia", 198.

⁹ Fadhal AR Bafadal - Rosehan Anwar, *Mushaf-Mushaf Kuno di Indonesia I*. (Jakarta, Puslitbang Lektur Keagamaan, 2005), 25.

¹⁰ Peter G Riddell, "Rotterdam MS 96 D 16: the oldest known surviving Qur'an from the Malay World", *Journal of Indonesia and the Malay World* 30/1 (December 2002), 10.

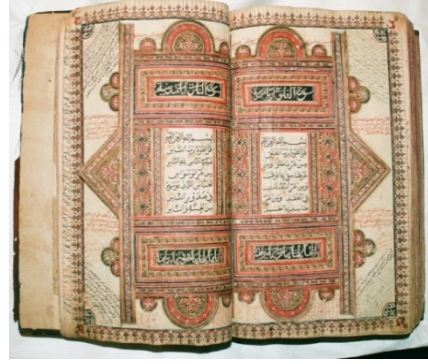
¹¹ Ali Akbar, "Pencetakan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia", *Suhuf* 4/2 (December 2011), 280.

Kısacası, Endonezya tarihinde Kur’ân-ı Kerim’in yazılmasında etken üç unsur bulunmaktadır. Birincisi krallar, ikincisi *Pesantren* (Geleneksel din okulları) ve üçüncüsü ise politikacılar. Endonezya Mushafı’nın ana karakteri Endonezya’daki geleneksel bir kraliyet evi şeklindeki aydınlatmadır (Resim 1). Maalesef henüz Endonezya’daki mushafların tarihi hakkında bize kronolojik bilgi sunan bir kitap veya monografik bir yazı kaleme alınmamıştır. Bu nedenle kadim mushaflar, mushafı yazanın biyografisi ve mushafın nerede yazıldığına dair bilgiye ulaşmak imkan dâhilinde görülmemektedir.¹²

2. ENDONEZYA’DA OSMANLI MUSAHAFLARI

2.1. Palembang’da Osmanlı Mushafı

Tarihsel kanıtlardanana göre, Bu mushaf Palembang padişahının neslinden olan RHM Şafei Prabu Diraja’ya aittir. Saltanat mirası olarak teslim alınmıştır. Şafei Prabu Diraja, Palembang Darussalam sultanlığının 10. padişahıdır. Palembang Darussalam sultanlığı 1825 yılında Hollanda tarafından yıkılmıştır. 2003 yılında Prabu Diraja kendini III. Sultan Mahmud Baharuddin olarak ilan etmiş olup 2006’da Palembang Darussalam sultanlığının 10. padişahı olarak yemini alınmıştır. Bu sultanlığın 1659 miladi yılında Kiai Mas Endi, Pangeran Ario Kesuma Abdurrohım, Sultan Susuhunan Abdurrahman Halifetü’l Müminin Seyyidü’l İmam tarafından kurulduğu belirtilmektedir.¹³



Resim 1 : Saltanat Bone Mushafı

Fiziksel görünüşüne bakıldığında, özellikle tezhip ve kullanılan hatlar, bu mushafın Osmanlı’dan geldiğini düşündürmektedir. Zira kullanılan tezhip ve hat Palembang, hatta Endonezya’da olan mushaflardan farklıdır. Onun için bu mushafların yurtdışından geldiği düşünülmektedir. Ancak nereden geldiği tam olarak bilinmemektedir. Bunun nedeni mushafın ketebe sayfasının bulunmamasıdır. Bu durum dikkat çekmektedir, çünkü Osmanlı’nın hemen hemen tüm mushaflarında ketebe sayfası (nerede kimin tarafından yazıldığını gösteren bilgi) bulunmaktadır. Ketebe sayfasının olmaması, tekrar ciltlenmesi ve mushafın

¹² İslam’ın Endonezya’ya giriş süreci hala tarihçiler arasında bir tartışma konusudur. H. J. de Graaf, “Southeast Asian Islam to the Eighteenth Century”, *The Cambridge History of Islam* vol 2 (London: Cambridge University Press, 1978), 123-154.

¹³ Nawayanto, *Kesultanan Palembang Darussalam, Sejarah dan Warisan Budayanya* (Jember: Jember University Press, 2016), 38.

köşesindeki parmak izleri sahibinin bu mushafı çok sık kullandığını göstermektedir (resim 2).



Resim 2: Palembang'da Bulunan Osmanlı Mushafı

Bu mushaf da diğer Osmanlı mushafı gibi “Ali el-Kari tarzı” imla sistemi ile yazılmıştır.¹⁴ Mushafta sûre serlevhaları da dâhil olmak üzere tamamıyla *nesih* hattı kullanılmıştır. Fatiha sûresinin başlığında kırmızı mürekkep tercih edilmiştir. Ondan sonraki sağ sahifelerde metin cetvelinin dışında eğik biçimde bir sonraki sayfanın ilk kelimesi yazılmaktadır. Örneğin, *يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمْدَهُمُ فِي طَعْيَانِهِمْ* cümlesinin altında yazılan *في* kelimesi bir sonraki sayfanın başında olan Bakara sûresinin 15. âyetinden *في طَعْيَانِهِمْ* cümlesine işaret etmektedir.

Bu mushafta, Fatiha sûresinin adlandırılması *sûretü'l-fatihâ* lafzıyladır. Osmanlı mushaflarının çoğunda Fâtiha sûresinin ismi *sûretu fatihati'l-kitab* ve *sûretü'l-fatihâ* şeklinde yazılmıştır.¹⁵ Fatiha sûresinin ismi kırmızı mürekkep ile yazılmış iken Bakara sûresinden itibaren diğer sûrelerin isimleri beyaz mürekkep ile yazılmıştır. Her sûrenin başında sûre ismi, nüzul bilgisi ve âyet sayısı bir arada, sayfa içinde iki satırlık bir alana yazılır. Serlevha sayfasında Fatiha ve Bakara sûrelerinin isimleri sayfanın üst tarafına yazılırken nüzul bilgisi ile âyet sayısı sayfanın alt tarafına kaydedilir. Mushafardaki genel uygulama bu şekildedir. Ancak bu mushafta Fatiha sûresinin ismi farklı mürekkeple yazıldığı gibi altta nüzul bilgisine yer verilmemiş, sadece âyet sayısı yazılmıştır. Aynı durum son sayfada İhlas sûresinde de müşahede edilmektedir.

Bu mushafın boyutu (23 x 15 cm) diğer Osmanlı mushaflarından (Genellikle Osmanlı mushafının boyutu 19 x 12 cm. ölçülerinde olur) daha büyüktür. Her sayfasında 13 satır vardır. 18. yüzyılda yazılmış olduğu tahmin edilir. Çünkü 18.

¹⁴ Muhammet Abay, “Mushaf İmlasında Ali el-Kârî Tarzı Meselesi”, *Usul İslam Araştırmaları* 23/23 (Haziran 2015), 20.

¹⁵ Uğur Derman, *Ninety Nine Qur'an Manuscripts from Istanbul* (İstanbul: Avrupa Kültür Başkenti Ajansı, 2010), 200.

yüzyıldan önce yazılan mushaflar için satır sayısı bakımından standart bir uygulama yoktur. Mushaflar 11, 13, 15 veya 17 satır olarak yazılmaktaydı. 18. yüzyılda mushaf yazımında 15 satır uygulaması standart olarak benimsenmiştir. 19. yüzyılda da 15 satırlık mushaf şekli mükemmel seviyesine ulaşmıştır.¹⁶

Bu mushafın serlevha sayfasında Fatiha sûresi ve Bakara sûresinin ilk beş âyeti yedişer satır halinde yazılmıştır. Diğer sayfalar 13 satırdır. Fâtiha sûresine sekiz âyet durağı, Bakara sûresinin ilk beş âyetine ise dört âyet durağı konulmuştur. Âyetlere numara verilmemiştir. Âyet işareti olarak yuvarlak şekiller kullanılmıştır. Sadece sûrenin bitiminde çiçekli küçük yuvarlak şeklinde farklı bir işaret verilmiştir, lakin kaçınıcı âyet olduğu belirtilmemiştir. Sayfa numarası sırasıyla alt bölümde yazılmıştır. Böyle bir sistem birçok Osmanlı mushafında vardır. Mesela, 19. yüzyılda yazılan her âyetin sonunda numara verilmeyen mushaflar bulunmuştur.¹⁷

Sayfa içindeki âyetler, 3 düz çizgi ile çerçeve içine alınmıştır. En dıştaki çizgi kırmızı renkli, diğer iki çizgi ise altın renklidir. Cüzün başında süslemeler vardır, çiçekli ve yapraklı motif ile cüz numarası yazılmıştır. Örnek olarak 11. cüzün ilk sayfasında süslemesiyle paralel olarak *el-Cüz'ü 11* yazılmıştır. Yazı kırmızı renk ile ve rakam siyah renk ile yazılır. Siyah, kırmızı, mavi, yeşil ve altın renkli süslemeler kullanılır.

2.2. Sidoarjo, Mpu Tantular Müzesinde Osmanlı Mushafı

Kodikoloji yönüyle, bu mushaf büyük ihtimalle Osmanlıdan gelmiştir. Kullanılan kağıdın rengi krem, ince ve tezhip çiçek resimli dörtgen şeklinde süs olduğu için Osmanlı mushaflarına benzerdir. Cava'da bulunmuş olan mushaflar farklıdır, Cava'da bulunan mushaflarda normalde *dluwang* kağıdı kullanılmıştır (Resim 3).¹⁸ Bu mushaf, Doğu Cava'daki Sidoarja şehrinde bulunan Mpu Tantular Devlet Müzesi'nin 07.145 M numaralı koleksiyonda yer alır.¹⁹ Mushafın kime ait olduğu bilinmese de Doğu Cava'nın Pasuruan şehrin mensup birisi tarafından getirildiği hakkında bilgiler vardır. Bu mushaf, Pasuruan sakinlerinden birisine ait olsa da kağıdının inceliğinden, tezhibinin güzelliğinden, ve kaligrafisinin yumuşaklığından Endonezya'da yazılmamış olduğu anlaşılıyor. Özellikleri bakımından Osmanlı'dan getirilmiş olması muhtemeldir.

¹⁶ Tim Stanley, "Page-Setting in Late Ottoman Qur'an, an Aspect of Standardization", *Manuscripta Orientalia, International Journal for Oriental Manuscript Research* 10/1 (Haziran 2004), 58.

¹⁷ Uğur Derman, *Ninety Nine Qur'an Manuscripts from Istanbul*, 205.

¹⁸ Bafadal-Anwar, *Mushaf-mushaf kuno Indonesia*, 59.

¹⁹ Museum Mpu Tantular, "About Museum Mpu Tantular" (Erişim 2 Aralık 2019).



Resim 3: Mpu Tantular Müzesinde Bulunan Osmanlı Mushafı

İmla sistemi bakımından bu mushaf, Mpu Tantular müzesinde bulunan mushafardan çok farklı görünür. Zira bu mushafta, *Resm-i Osmani* imla sistemi kullanılmıştır. Aslında bu durum şaşırtıcıdır. Çünkü imla bakımından Endonezya ve Osmanlı mushaf yazma tarzı birbirinden farklıdır.

Hareke yazımında şimdiki mushaflarla genellikle aynıdır, sadece sükun alameti tam daire şeklinde yazılır. Fetha, *lam* ve *Allah* kelimelerinde çoğunlukla eğik yazılır ve bazen de dik fetha kullanılır. Kullanılan hat Kur'ân-ı Kerim'de *nesih*ti. Yazısı sabit olduğundan anlaşılmaktadır ki bu mushaf sadece bir kişi tarafından yazılmıştır. Sürenin başındaki hat ise çok daha farklı olup *reyhani* hattı kullanılmıştır. *Nesih* ve *reyhani* birleşmesi çok ilginçtir, çünkü bu birleşim Osmanlı mushaf yazma kültüründen farklıdır.²⁰ Çünkü Osmanlı mushaflarında âyet yazmak için en çok *nesih* ve sülüs birleşmesi kullanılır. Sürenin başlığı ve ketebe sayfası için ise *rika*' kullanılır. Ya da âyet ve sürenin başlığı ile beraber *nesih* kullanılır.²¹ Bu mushafın *nesih* hattı ile yazılmış olması, harflerin inceliği ve kullanılan kağıt, bu mushafın büyük bir ihtimalle Osmanlı Devleti'nden kaldığını gösterir.

Müzedede muhafaza edilen Osmanlı mushaflarının boyutu küçüktür. Bu mushaf da boyutları bakımından Osmanlı'dan gelen mushaflara benzemektedir. Büyüklüğü 19 cm x 12 cm'dir. Her sayfada 15 satır vardır. Satır sayısına bakımından mushaf tahminen 18. yüzyıla aittir. Çünkü 15 satırlı Osmanlı mushafları 18. yüzyıldan kalmıştır.²²

²⁰ Osmanlı hat sanatında kullanılan altı cins yazı birbirine tabi, ikili guruplar halinde gözden geçirilebilir: Sülüs-nesih, muhakkak-reyhani, tevki-rika. Nesih-reyhani birleşimi çok nadir görülür. Ayrıntılı bilgi için bk. Uğur Derman, *Osmanlı Hat Sanatı, Sakıp Sabancı Müzesi, Sabancı Üniversitesi, İstanbul*. (New York: The Metropolitan Museum of Art, 2001), 16.

²¹ Derman, *Ninety nine Qur'an Manuscripts from Istanbul*, 5.

²² Stanley, *Page-Setting in Late Ottoman Qur'an, an Aspect of Standardization*, 59.

Sûre başlıkları kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Bunun amacı sûrenin baş tarafını vurgulamaktır. Fakat ilk sayfalarda Fatıha sûresi ve Bakara sûresinin ilk âyetlerinde de bu durum görülür. Sûre isimlerinin yazımında beyaz renk kullanılmıştır. *Fatıha* sûresinin isminin yazılışında *sûratü'l-fatıhati'l-kitab* terkihi kullanılmıştır.

Âyet durakları genel olarak kırmızı bir yuvarlak ve altın renkli süsleme olarak yapılmıştır. Bu yönüyle Endonezya'daki mushaflardan farklıdır. Çünkü Endonezya mushaflarında âyet duraklarında sadece kırmızı veya sarı renk kullanılır. Cüz işareti ise genellikle madalya şeklinde süslemeli olarak yapılmıştır. Bu mushafda her cüz yeni bir sayfadan itibaren başlamaktadır. 18. yüzyılda bu sistem Osmanlı mushaflarında mükemmel seviyesine ulaşmıştır.²³ Bu durum Endonezya mushaflarından farklıdır ve genellikle cüz nerede bittiyse bir sonraki cüz de oradan başlar.

Tezhip normalde mushafın başında ve sonunda bulunur. Bu mushaf çok iyi ve güzel *tezhipli* mushaflardandır. Kur'an-ı Kerim'in ilk sûresi geometrik tarzda ve altın arka planlıdır. *Tezhip* stili ve hattı Osmanlı mushaf kültürüne uygundur. Bulutların kemerleri satırın çerçevesinde belli olmuştur (Bk. Resim 4).²⁴ Yine de Endonezya'daki mushaflar ile farkı, Endonezya mushaflarındaki tezhibin Osmanlı mushafından daha basit olmasıdır. Ayrıca renklendirme konusunda genellikle sadece sarı ve kırmızı renk kullanılmıştır.

2.3. Kudüs'te "Âyet Berkenar" Olarak Basılmış Mushaf

Filolojiye göre bu mushaf Osmanlı menşelidir. Matbaa-i Osmaniyye tarafından basılmıştır. Ketebe sayfasında Hattat Mustafa Nazif Efendi tarafından yazıldığı belirtilmiştir.²⁵ 1370 H/ 1951 M yılında *Hey'et-i Tedkik-i Mesahif-i Şerife* Osman Bey yayıncılığında düzeltme ve kontrol işleri yapılmıştır (Bk. Resim 5). Bu mushaf 19,5 x 13,5 cm ebatında ve kalınlığı 5 cm'dir. Al Qur'an Kudüs'un boyutu ise 15,5 x 11,5 cm, kalınlığı 2,5 cm'dir. Bu mushaf, o döneme göre küçük sayılır. Boyutunun küçük olmasından, hafızların onu günlük hayatta kolay taşıyabilmeleri amacıyla yazılmış olduğu anlaşılmaktadır.



Resim 4: Satırın çerçevesinde bulutların kemerleri

²³ Gallop, "The Art of the Qur'an in Southeast Asia", 120.

²⁴ Derman, *Ninety nine Qur'an Manuscripts from Istanbul*, 14.

²⁵ Osmanlı hat literatüründe üç tane Nazif ismine rastlanır: Mustafa Nazif, Hacı Nazif Bey (1846-1913) ve Mehmed Nazif. Mustafa Nazif Efendi, Kadırgalı Mustafa Nazif Efendi olarak tanınmıştır. (Kadırga, İstanbul'da Sultanahmet Camii ile Marmara denizi arasında kalan bir semtin adıdır). Nazif Bey ise Hacı Mehmet Nazif Bey diye bilinir. O ayrı bir hattatdır ve Kadırgalı Mustafa Nazif ile hemen hemen aynı zamanda yaşamıştır.



Resim 5: Kudus'te bulunan "âyet berkenar" matbu mushaf

Bu mushaf, Şeyh Arwani Amin'den elde edilmiştir. Kendisi, hafız yetiştiren bir okul olan Yanbau'l Qur'an'ın sahibidir. Ailesine göre mushaf hac esnasında Mekke'den alınmıştır.²⁶ Sonra o mushafı talebelere Kur'an-ı Kerim öğretmek için kullanmıştır. Ardından talebeler için o mushaf yeniden basılmıştır. Şimdi de Menara Kudus koleksiyonu olarak muhafaza edilmektedir. Kur'an-ı Kerim hıfzına çalışanlara kolaylık sağlamak için, âyetler sahife sonlarında tamamlanacak şekilde ve her sayfası 15 satır olarak yazılmıştır. Bu mushafı "âyet-berkenar" veya bugünkü tabirle "sayfa tutar" denilmiştir.²⁷ Osmanlı'da, en eski *âyet berkenar* mushaf 1598 yılında Sivaslı Höseyin b. Mehmed tarafından yazılmıştır. Bu mushafta, kısa sûreler dışındaki bütün sûrelerde besmeleler, yani sûre başları sahifenin baş tarafına denk gelecek şekilde tasarlanmıştır. Ayrıca, her sahife âyetin sonu ile (yani durak ile) bitmiş, yine her bir sahifeye yeni bir âyetle başlanmıştır.²⁸ Bu mushaftan önce satır sayısı çok çeşitlidir, fakat 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bunun gibi mushaflar hep 15 satırlıdır ve 19. yüzyıla kadar el yazması mushafı için standart olarak kullanılmıştır.²⁹

Bu mushafta "Ali el-Kari tarzı" olarak bilinen imla sistemi kullanılmıştır. Bu imla sistemi de Osmanlı mushaflarında yaygın olarak kullanılan bir tarzdır. Mushafın bütünü *nesih* hattı ile yazılmıştır. Her sağ sayfada sol alt köşede bir sonraki sayfadaki âyetin ilk kelimesi yazılır. Bu tarz da Osmanlı mushaflarında bulunur.³⁰ Bu mushaf *âyet berkenar* olsa da bazı sayfaların başlangıç ve bitişleri bugünkü Medine'de basılan mushafıardan farklıdır.

²⁶ Annas Zainal Muttaqin, *Sejarah dan Rasm Mushaf Pojok Menara Kudus* (Yogyakarta: Yüksek Lisans Tezi, 2015), 27.

²⁷ Fatih Özkafa, "Hat Sanatı Bakımından Mushaf Kitabetinin Tarihi Seyri", *Marife Dergisi* 10/3 (Kış 2010), 312. Daha fazla bilgi için bk. Derman, *Ninety Nine Qur'an Manuscripts from Istanbul*, 100-110.

²⁸ Derman, *Ninety Nine Qur'an Manuscripts from Istanbul*, 104.

²⁹ Stanley, *Page-Setting in Late Ottoman Qur'an, an Aspect of Standardization*, 59.

³⁰ Derman, *Ninety Nine Qur'an Manuscripts from Istanbul*, 104.

2.4. Cakarta, Bayt al-Qur'an ve İstiklal Müzesi'nde Sancak Mushafı

Endonezya'da küçük boyutlu bir Kur'an-ı Kerim bazı müzelerde tutulur. Fakat boyutu küçük olduğu için bir Endonezyalı tarafından yazılma ihtimali zayıftır. Endonezya'da küçük boyutlu Kur'an-ı Kerim'lere *Qur'an İstanbul*, ya da *İstanbul*, veya *Stambul* denir. Bu mushafa da İstanbul'da basılmış olması nedeniyle Qur'an İstanbul denilmektedir. Türkiye'de Kur'an-ı Kerim basımına resmî olarak 19. yüzyılın son çeyreğinde başlamıştır. Kısa zamanda İstanbul'da oldukça kaliteli mushaflar basılmıştır. Bunlar arasında çok sayıda küçük ebatta basılan mushaf da bulunmaktadır. Bunlara *sancak mushafları* denir.³¹ Küçük boyutlu Kur'an-ı Kerim'ler genellikle el ile yazılır. Bu tür mushafları yazabilen hattatlardan birisi de Hattat Hafız Osman Efendi'dir.³²

Endonezya'da birkaç müzede küçük boyutlu Kur'an-ı Kerim koleksiyonları vardır. Bunlardan birisi de Hafız Osman'ın (1642-1698) yazdığı Kur'an-ı Kerim'den basılan mushaf olup Bayt Al-Qur'an ve İstiklal Müzesi'nde muhafaza edilmektedir (Bk. Resim 6). Bu mushaf, bazı Osmanlı mushafları gibi "Ali el-Kari tarzı" imla sistemi ile yazılmıştır. Mushafta âyetler *nesih* hattı ile, sûre başlıkları *rika*' hattı ile yazılmıştır. *Nesih* ile *rika*' kombinasyonu Hafız Osman Efendi'nin yazdığı eserlerin özelliklerindedir.



Resim 6: Cakarta, Bayt al-Qur'an ve İstiklal Müzesi'ndeki Sancak Mushafı

Mushafı tamamlayan unsurlar âyet numaralandırması ve cüz adlandırması günümüzdeki mushaflarda olduğu gibi üst bölümdedir. Bu mushafın içinde âyet numarası âyetin baş tarafında yazılmıştır ve sayfa numaralandırması 2 rakamından başlamıştır. 20. yüzyılda bundan önce basılan mushaflarda, mesela Palembang, Singapur, ve Hindistan baskılarında âyet numaraları yazılmamıştır. Bu nedenle mushafın Endonezya dışından geldiği açıktır.

³¹ Küçük mushaf ya da sancak mushaflarının en eskisi 1686 tarihlidir. Abdullatif Hüseyin adlı bir hattat tarafından yazılmıştır. Boyutu 10 x 6 cm olup 17 satır ve 505 sayfadır.

³² Derman, *Ninety Nine Qur'an Manuscripts from Istanbul*, 104.

Bayt Al Qur'an ve İstiklal Müzesi'nde iki adet küçük boyutlu mushaf bulunur. Bunlardan bir tanesi Bogorlu Siti Rofiqoh Hanım'ın, diğeri ise Depoklu Yusi Herawati Hanım'ın koleksiyonundadır. Birinci mushafa *Qur'an Istanbul* veya *Stambul* denilmektedir. Birinci mushaf boyutu 1,8 cm x 2,7 cm'dir, her sayfası 12 satırlıdır. Her ikisinin de hattatı Hafız Osman Efendi'dir. Mushafın yazım tarihi Rebiulevvel 1094 (Mart 1683) olup ne zaman basıldığı bilinmemektedir. Çünkü mushafın son bölümü kayıptır. Fakat 20.yy'da basıldığı tahmin edilmektedir. İkinci küçük boyutlu mushafın ise boyutu 2x3,4 cm'dir. Her sayfası 11 satırlıdır. Pencereleli bir maden kutusuna yerleşmiştir. Onu görebilmek için penceresine büyüteç koyulmuştur. Onun da hattatı Hafız Osman Efendi'dir. Bu mushaf Şaban 1097 (Haziran 1686) tarihlidir. Ramazan 1304 (Haziran 1887) yılında Matbaa-i Osmaniye'de basılmıştır.

2.5. Güney Sulawesi, Wajo'da Matbu Mushaf

Endonezya'da Wajo, Güney Sulawesi bölgesinde yine Hafız Osman Efendi tarafından yazılmış bir mushaf bulunmuştur. Ketebe sayfasında Şaban 1097 (Haziran 1687) tarihinde yazılmış olduğu ve 1298 (1881) yılında Matbaa-i Osmaniye tarafından basıldığı bilgisi verilmiştir (Bk. Resim 7). Bu mushaf, Şaban 1298 (Haziran/Temmuz 1881) Matbaa-i Osmaniye'de basılmıştır. Osmanlı devlet arşivlerine göre 19. yüzyılda Sultan II. Abdulhamid döneminde yüzlerce Kur'an-ı Kerim hükümet tarafından uzakdoğu ülkelerine gönderilmiştir.³³ Bu mushaf büyük ihtimalle bunlardan birisidir. Bu mushaf Wajo Güney Sulawesi bölgesinden bir aileye aittir. Burası, Endonezya'da İslam medeniyetinin başladığı bölgedir. Osmanlı'da resmi olarak bastırılan ilk mushaf, Şekerzade Mehmet Efendi (ö. 1753) tarafından yazılmış ve 1874'te bastırılmıştır. Bu mushaf Şekerzade'nin hacca gittiği zaman Sultan III. Ahmet'in teşvikiyle Medine'de bir kaç yıl kalarak Şeyh Hamdullah'ın Ravza-i Mutahhara'ya vakfedilmiş bir mushafını "takliden" yazdığı üç mashaftan üçüncüsüdür ve İstanbul'a döndüğünde Sultan I. Mahmud'a hediye ettiği nüshadır. Sonraki dönemlerde ünlü Hafız Osman ile adaşı Kayışzade Hafız Osman'ın mushafları da bastırılmıştır.³⁴

³³ Wilson, *The Qur'an After Babel: Translating and Printing the Qur'an in Late Ottoman and Modern Turkey*, 74. Ayrıca bk. BOA İ.HR 290.18200, 29/C/1300—May 7, 1883; BOA İ.HR 290/18200-2 10/B/1300—May 17, 1883

³⁴ Şinasi Acar, *Türk hat sanatı, araç, gereç ve formlar* (İstanbul: Antik A.Ş. 1999), 193.



Resim 7: Wajo'da Bulunan Osmanlı Matbu Mushafi

Bu mushafta *nesih* hattı kullanılmıştır. Harfler bir hayli incedir. Bu yönüyle Hindistan'da basılan mushaflardan farklıdır, çünkü onlar kalın harfle yazılmıştır. Mushafın imlası Ali el-Kari tarzındadır. Bünyamin Yusuf tarafından yapılan, *Güney Sulawesi Eski Mushafları* adlı araştırmaya göre Ali el-Kari tarzı imla sistemi mushaf yazımında nadiren kullanılmıştır.³⁵ Araştırma sonuçlarına göre 7 mushaftan altısı Ali el-Kari tarzı ile yazılmıştır. Bundan dolayı Güney Sulawesi'de Osmanlı'dan gelen mushafların kullanılmasının Kur'ân-ı Kerim okuyanlar için yeni bir şey olduğunu anlamaktayız.

2.6. Cakarta, Bayt al-Qur'an İstiklal Müzesi'nde Bahriye Mushafı

Bayt Al Qur'an ve İstiklal Müzesinde bu mushaf Cakarta'daki bir arama faaliyeti sırasında tesadüfen bulunmuştur. Boyutu küçük sayılır, yani 17,5 x 10,5 cm kalınlığı ile 3 cm'dir. Kapağının rengi koyudur. Floral motif ile dörtgen şeklindedir ve yüzeyinde mühür bulunur. Tezhibi *Fatiha sûresi* ve *Bakara sûresi*'nin ilk 5 âyetindeki gibidir. Tezhip motifi floral ve geometrik yeşil, sarı, kırmızı renk ve siyah çizgi ile oluşur. Bu mushafın sayfa düzeni *âyet berkenardır*. Bu mushaf hatim duasıyla biter ve ketebe sayfası Osmanlıcadır. Ketebe sayfasında mushafın yetkililer tarafından tashih edildiği yazılıdır. Tashih sayfasının alt bölümünde yuvarlak şekilde *Matbaa-i Bahriye* yazısı bulunur. Ketebe sayfasında verilen bilgilere göre, bu mushaf 1329 (1910-1911) yılında basılmıştır (Bk. Resim 8). Matbaa-i Bahriye, Osmanlı deniz kuvvetlerinin bir matbaasıdır. Bu matbaada sadece Kur'ân-ı Kerim değil fıkıh, akaid kitapları gibi din ile ilgili kitaplar da basılırdı. Matbaa-i Bahriye'nin tarihi pek bilinmemekle birlikte 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başlarında aktif olarak çalıştığı tahmin edilmektedir.³⁶

Bu mushafta *nesih* hattı kullanılmıştır. Nesih hattıyla mushaf yazımının altın çağı Kayışzade Hafız Osman Efendi (ö. 1895) ile gerçekleşmiştir. Kayışzade Hafız Osman Nuri Efendi berkenar sayfa düzenine sahip mushaflar yazmasıyla da

³⁵ Bafadal-Anwar, *Mushaf-mushafkuno Indonesia*, 35.

³⁶ Jale Baysal, *Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar* (İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2020), 23.

meşhur olmuştur. Bahriye Mushafı'nın hattatı da odur. Şu an bütün İslam dünyasında kabul görmüş mushaf sayfa düzeni, yani her sayfanın günümüzdeki en-boy orantısı, on beş satır ve altı yüz dört sayfa olan bugünkü tertibini ilk kez Kayışzâde Hâfız Osman Efendi uygulamıştır.³⁷ Bu mushafın imlası da Ali el-Kari tarzı olarak bilinen tarzıdır.



Resim 8: Bayt al-Qur'an İstiklal Müzesinde Bulunan Osmanlı Bahriye Mushafı

3. OSMANLI MUSHAFININ ENDONEZYA'DAKİ MUSHAF MATBU-ATINA ETKİLERİ

Endonezya'da *âyet berkenar* üslubuyla yazılan mushaflar rağbet görmüş ve meşhur olmuştur. Nitekim Endonezya'da 19. yüzyıldan kalma *âyet berkenar* üslubuyla yazılan çok sayıda mushaf vardır. Bunlardan bazıları aşağıdaki müzelerde yer almaktadır: Cakarta'da, Milli Endonezya Cumhuriyeti Kütüphanesi (Perpusnas), Riau Adalarında, Kesultanan Penyengat Cami, Nusa Tenggara Barat'ta (NTT) Bima Krallığı'nın bir koleksiyonundan bulunan *la lino* isimli mushaf, Bayt al-Qur'an ve Cakarta İstiklal Müzesinde saklanmıştır. Bu müze veya kütüphanelerde muhafaza edilen *âyet berkenar* mushaflar Endonezya'nın yerli hattatları tarafından yazılmıştır. Mesela *la lino* mushafını Şeyh Subuh yazmıştır. Kendisi Bima Sultanlığı'nda cami imamı ve aynı zamanda 1731-1748 yılları arasında saltanat süren Sultan Alaudin'in hocasıdır.³⁸ Keza Penyengat Sultanlığı'ndan kalan mushafı da Abdurrahman İstanbullu yazmıştır.

Endonezya'da *âyet berkenar* sayfa düzeni ile yazma üslubu, bölgeden bölgeye ve hattattan hattata değişiklik gösterir. Bazı yerlerde hem *âyet berkenar* hem de sayfa tutar olmayan yazım üslubu kullanılmıştır. Bazı yerlerde bu ikisinden sadece bir tanesi kullanılmıştır. *Âyet berkenar* üslubunu hiç kullanmayan yerlerden bir tanesi Sulawesi'dir. Çünkü bu bölgenin kendine özel mushaf yazma geleneği vardır. Annabel The Gallop Güney Sulawesi tarzı "(South Sulawesi Style) terimini bu gelenek için kullanmıştır. Annabel Gallop'un kategorize ettiği bu kısım Bone ve

³⁷ Muhittin Serin, "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 3/252.

³⁸ "About Syekh Abdul Ghani" (Erişim 23 Mayıs 2019).

Flores gibi geniş bölgeleri kapsar. Sözkonusu yerlerde *âyet berkenar* ile yazılmış mushafa rastlanmamıştır.³⁹

Sulawesi bölgesinin yanında yer alan Ternate, Güney Sulawesi Tarzı etkisinde olduğundan aynı yazı geleneğine mensuptur. Ternate Krallığı Camii'nde altı tane mushaf bulunmuştur. Sözkonusu altı mushaftan *âyet berkenar* üslubuyla yazılmış hiçbir yazma yoktur.⁴⁰ Bu durum Açe'deki mushaf yazma geleneğinde de mevcuttur. Nitekim Açe Müzesi Ali Hasjmy koleksiyonunda veya Tanoh Abee Medresesi'nde bulunan mushafların hiç bir tanesi *âyet berkenar* üslubuyla yazılmamıştır.⁴¹

Söz konusu üç bölgede yani Sulawesi, Maluku ve Açe'de *âyet berkenar* üslubunu kullanmamak doğrultusunda bir ortaklık vardır. Ne var ki bu üç bölgenin mushaf yazı tipleri birbirinden farklıdır. Örneğin Güney Sulawesi tarzında bir cüz sayfanın başından başlama şartı yoktur, herhangi bir yerden başlayabilir. Sadece cüzün başlangıcı olan *âyet* kalın harfle yazılır. Bu durum Açe'de yazılmış mushaflardan farklılık gösterir. Bu mushaflar *âyet berkenar* üslubuyla yazılmamış olsalar da cüzler sürekli sayfa başından başlamıştır.

Osmanlı'nın Endonezya mushafları üzerindeki etkisi kullanılan hat sanatından da anlaşılabilir. Terengganu'dan gelen mushaf uzakdoğu ülkelerinin en kaliteli hat sanatı özelliğine sahiptir. Bu özellik Osmanlı hat sanatının kalitesine benzerdir. Terengganu mushafı görkemli tezhiplere sahiptir. O dönemde Endonezya'da bu kaliteye varan bir mushaf çok nadir bulunmaktadır. Hat estetiği, Terengganu mushafını yazan hattatın iyi bir eğitim almış olduğunu göstermektedir. Hattatlar eğitim almak için genelde, o zamanlarda Osmanlı topraklarına dâhil olan Mekke ve Medine'ye gitmişlerdir. Bu mushaf Kuala Lumpur'daki Museum Negara'da (Devlet Müzesi) (nr. MN 32 1992) bulunmaktadır.⁴²

Âyet berkenar şekli ve hat sanatındaki *nesih* yazı türüyle yazılan mushaf, günlük okuma ihtiyacını gideren avam kesim için uygun görülmüştür. Bu durum, diğer mushaf yazma geleneklerine göre farklılık gösterir. Mesela *muhakkak* veya *sülüs* yazı türüyle mushaf yazan Memlûklüler, Timurlular, Safeviler ve Babürlüler zamanında, bu tür yazıyı günlük okunan mushaf için değil, süs amaçlı Kur'ân yazısı için kullanmıştır.⁴³ Bu nedenle *sülüs* yazısıyla yazılan mushaf avam kesimi için uygun değildir. Dolayısıyla İslamî ilimlere pek hakim olmayan kesim yani avam, Osmanlı geleneğinden gelen mushafı tercih etmişlerdir.

³⁹ Annabel Gallop, "The Boné Qur'an from South Sulawesi", *Treasures of the Aga Khan Museum - Arts of the Book & Calligraphy*, haz. Margaret S. Graves - Benoît Junod (İstanbul: Aga Khan Trust for Culture and Sakip Sabanci University & Museum, 2010), 173.

⁴⁰ Bafadal, *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia I*, 54.

⁴¹ Bafadal, *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia I*, 72.

⁴² Gallop, "The Art of Qur'an in Southeast Asia", 201.

⁴³ Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar* (İstanbul: Mas Matbaacılık A.S., 1999), 78.

Osmanlı mushaflarında kullanılan tezhip tarzları ve motifler Endonezya'da yazılan bazı mushaflarda görülmektedir. Bunun yanı sıra Endonezya mushaflarının kendine mahsus bir tarzı da bulunmaktadır. Nusantara tarzı denilen bu tarz ile Osmanlı mushafları arasındaki temel fark kullanılan tezhip sanatında ortaya çıkmaktadır. Annabel the Gallop bu konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

Muhteşem bir şekilde tezhip sanatını kullanan Nusantara tarzı, Osmanlı mushaf geleneğinde serlevha denilen tezhip şeklini mushafın üç yerinde kullanılmaktadır. Bunlar ön, orta ve son sayfalarda yer alır. Bu durum Osmanlı mushaflarından farklıdır. Zira bunlarda tezhip, mushafın ilk sayfası ile Fatiha ve Bakara sûrelerinin yer aldığı serlevha sayfasında kullanılmaktadır.⁴⁴

Nusantara tarzının özgün yönü hat sanatında kullandığı floral hat sanatıdır. Bu tür hat sanatına, Osmanlı mushaf geleneğinde karşılaşılmaz. Floral hat sanatında harfler floral biçimde yazılır (Bk. Resim 9) ve bu yazı türü floral biçimdeki tezhip sanatıyla da ahenk içindedir. Bu tarz daha ziyade Açe, Güney Sulawesi, Ternate ve Cava'dan gelen mushaflarda görülebilir.



Resim 9: Floral Hattı Örneği. Bu hat, La Lino Kur'an'da kullanılmıştır. Cakarta, Bayt al-Qur'an ve İstiklal Müzesi'nin Koleksiyonu

Osmanlı mushaflarının Endonezya mushafları üzerindeki bir diğer etkisi, sûreleri isimlendirme tarzında görülür. Örneğin, Osmanlı mushaflarında Fatiha sûresinin isminin *sûretu fâtiha-ti'l-kitâb* biçiminde yazılmış olması gibi. Bu şekilde isimlendirme biçimi Cava'dan gelen bazı mushaflarda da görülebilir, fakat Cava'dan gelen bütün mushaflarda böyle bir isimlendirme söz konusu değildir.

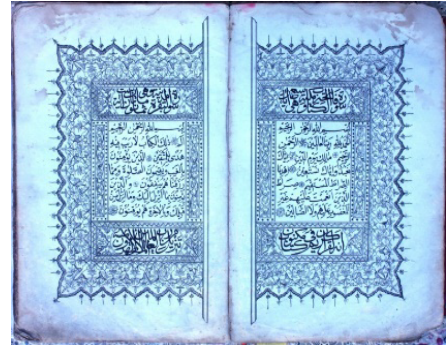
Ninety-nine Quran Manuscripts kitabında yer alan mushaf örnekleri üzerinde yapılacak basit bir inceleme Fâtiha sûresinin isminin yazılış tarzı konusunda ilginç bir sonuç ortaya çıkarmaktadır. Söz konusu eserde 1503 ile 1911 yılları arasında yazılmış 99 Osmanlı mushafı tanıtılmaktadır. Buradaki örnekler göre, Fatiha sûresinin isminin mushaflarda üç farklı tarzda yazıldığı görülmektedir. “Sûretu Fâtihati'l-Kitab” şeklindeki yazım biçimi 33 mushafta, “Sûretu'l-Fatihati'l-Kitab” şeklindeki yazım biçimi 38 mushafta, “Sûretu'l-Fâtiha” şeklindeki yazım biçimi de 6 mushafta yer almakta, 22 mushafta ise sûrenin ismi yazılmamış durumdadır. “Sûretu'l-Fâtihati'l-Kitab” terkinin 16. yy başlarından itibaren Osmanlı mushaflarında kullanıldığı söylenebilir. Çünkü bu terkibe ilk defa Derviş Ali'nin yazdığı 1664 tarihli mushafta rastlanmaktadır. Ayrıca bu şekilde isimlendirme biçimi

⁴⁴ Annabel Gallop, “The Spirit of Langkasuka? Illuminated Manuscripts from the East Coast of the Malay Peninsula”, *Indonesia and the Malay World* 33/1 (Haziran, 2005), 113.

meşhur Osmanlı hattatı Hafız Osman tarafından da kullanılmıştır. “Sûretu’l-Fâtîha” terkibine ise daha ziyade Osmanlı dışından gelen mushaflarda rastlanmaktadır.

Endonezya’da *Sûretu’l-Fâtihati’l-Kitab* isimlendirmesi Endonezya topraklarında (mesela Riau, Açe vb.) Cava ve Ternate’de yazılan mushaflarda görülmektedir. Bu şekildeki isimlendirme geleneğinin Endonezya’da nasıl yayıldığını anlamak için Endonezya’nın muhtelif bölgelerinden gelen 30 mushaf birer örnek veya model olarak kullanılmıştır. Bu araştırma sonucunda *Sûretu’l-Fâtihati’l-Kitâb* isimlendirmesini kullanan 21 tane mushaf tespit edilmiştir. Diğer mushaflarda *Sûretu’l-Fâtîha* ismi görülmüştür. Söz konusu 30 mushaftan hiç birinde *Sûretu Fatihati’l-Kitâb* kalıbına rastlanmamıştır. *Sûretu’l-Fâtihati’l-Kitâb* ismini kullanan 21 tane mushafın yarısı Malay yarımadasından (Riau ve Açe) gelmiştir. Diğer kalanlar ise Cava, Ternate ve Güney Sulawesi’den gelmiştir. Bu çalışmadan, Osmanlı mushafının Malay yarımadasındaki (Patani, Terengganu, Riau ve Açe) bölgelere büyük etki bıraktığı anlaşılmaktadır.

Endonezya’da basılan mushaf ilk defa Palembang’de taş baskı olarak Haji Muhammad Ezhari bin Kemas Haji Abdullah Matbaa Şirketi tarafından basılmıştır. Bu mushaf 21 Ramazan 1264’te (21 Ağustos 1848) basılmıştır.⁴⁵ Haji Muhammad Ezhari bin Kemas Haji Abdullah Matbaasının yayınladığı mushaflardan günümüze ulaşan sadece bir tane mevcuttur (Bk. Resim 10). Söz konusu mushaf Palembang’de Haji Abdulazim Amin’in özel bir şekilde muhafaza ettiği mushaftır. 21 Ağustos 1848’de yayınlanan mushafın yanısıra, Ezhari başka bir mushafı da 14 Zülkade 1270 (7 Ağustos 1854) tarihinde, Palembang’in Pedatuan köyünde yayınlamıştır.⁴⁶



Resim 10: Muhammed Ezhari bin Kemas Haji Abdullah Mushafi, Palembang

Mushaf koleksiyonu yapan Hollandalı Von de Wall, Palembang’de Hollanda konsolusunun talebi üzerine bu mushaf hakkında yazılı bilgiler vermiş, onun verdiği bu bilgiler de 1857’de yayınlanmıştır.⁴⁷ 1854’te basılan mushafın bir kopyası

⁴⁵ J. Peeters, *Palembang Revisited: Further Notes on the Printing Establishment of Kemas Haji Muhammad Azhari, 1848* (International Institute for Asian Studies (IIAS) Yearbook, 1995), 90.

⁴⁶ Peeters, *Palembang Revisited: Further Notes on the Printing Establishment of Kemas Haji Muhammad Azhari, 1848*, 90.

⁴⁷ Ali Akbar, “Pencetakan Mushaf Al-Qur’an di Indonesia”, 271.

Endonezya'nın Cirebon bölgesinin Sunan Gunung Jati Kabristanında bulunan Dog Jumeneng Camiinde bulunmuştur (Bk. Resim 11).⁴⁸



Resim 11: Muhammed Ezhari'nin bastığı ikinci mushaf.
Dog Jumeneng Camii koleksiyonu, Cirebon, Batı Java

Ezhari'nin yayınladığı iki mushaf da *âyet berkenar* tarzına sahiptir. Lakin sözkonusu iki mushaf arasında bazı farklılıklar vardır. 1848'de basılan mushaf *âyet berkenar* tarzı ve serlevha tezhibi tarzını kullanmıştır. Fakat 1854'te basılan mushafta Osmanlı tarzı tezhip kullanılmamıştır. Bunun yerine, ilk, orta ve son sayfadaki serlevha dizaynına tabi olan Nusantara tarzı kullanılmıştır. Ezhari'nin bastığı mushafta *âyet berkenar* üslubunun kullanılmasının sebebi Ezhari'nin hafız olmasıdır. Onun asıl ismi es-Şufi as-Şeyh Muhammad Ezhari bin Abdullah bin Muhammad Eşikuddin bin Şafiyuddin Abdullah el-'Alawi el-Husaini'dir, 27 Şaban 1279 (18 Şubat 1863) Pazartesi tarihinde doğmuştur. Küçüklüğünden itibaren babası Şeyh Abdullah'dan İslamî ilimleri tahsil etmiştir. Babasının kontrolü altında hafızlığını tamam-lamıştır.⁴⁹

Bir başka açıdan 19. yüzyıl sonlarında Endonezya'da bulunan mushaflara bağlı olarak, Endonezya'da yayılmış mushafların çoğu Singapur ve Bombay baskılıdır. Singapur'da basılmış mushaf Palembang, Cakarta, Cirebon, Surakarta, Bali, Palu ve Maluku adalarında bulunmuştur, keza bu mushaf Malezya ve Johor'da bulunmuştur. Buna karşılık Bombay basımı mushaf ise Palembang, Riau, Cakarta, Cirebon, Demak, Lombok, Bima ve Filipin'de bulunmuştur. Bombay mushafı basımı neredeyse bütün Endonezya bölgelerine yayılmıştır. Bunun nedeni, 19.

⁴⁸ Akbar, "Pencetakan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia", 270.

⁴⁹ Abdul Azim Amin, *Pemikiran Aqidah Ahlussunnah wal Jama'ah Syekh Muhammad Azhari Al-Falimbani dalam Naskah Palembang 1842* (Palembang: State Islamic Institute Raden Fatah Palembang, Faculty of Islamic Studies, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 4.

yüzyılın ikinci yarısında Bombay'ın, Güneydoğu Asya ülkeleri için İslamî kitapları basan matbaa merkezi olmasıdır.⁵⁰

Singapur baskısı mushaf Ezhari'nin bastığı mushaf gibi, Osmanlı geleneğindeki *âyet berkenar* üslubunu kullanmıştır. Bu mushafın her sayfasında 15 satır vardır. Bombay mushaf baskısı, Singapur mushaf baskısından farklı olarak *âyet berkenar* üslubunu kullanmamıştır. Bu mushafın sayfasında 17 satır vardır. Bombay baskısı mushaf, Osmanlı mushafından hat ve resim biçimi bakımından da farklılıklar taşımaktadır. Bombay mushaf baskısının genel özelliği harflerin kalın biçimde yazılmış olması ve *resm-i Osmanî* imla tarzının kullanılmasıdır. Bu durum, ince *nesih* yazı tipi ve genelde Ali el-Kari tarzı imla sistemi kullanan Osmanlı mushaflarından farklı kalmaktadır. Bu üç mushafın farklılıkları o dönem için büyük problem teşkil etmemiştir. Bunun sebebi, bu üç mushafın hedeflediği kitle ve yayıldığı bölgelerin farklı olmasıdır.

19. yüzyıl sonunda Endonezya'ya mushaf dağıtım faaliyetlerinde daha çok Singapur ve Bombay matbaaları hakim olmuştur (Bk. Resim 12-13) Bombay matbaaları Güneydoğu Asya ülkelerine mushaf yanında başka İslamî kitap sektörünün de *dağıtım* merkezi olmuştur. Bu durum, 20. yüzyıl başlarında Endonezya'da mushaf tekrar basıldığı zamanlarda Bombay mushaf şekli üzerinden basımın yapılmasına sebebiyet olmuştur.⁵¹ Örnek olarak, Singapur ve Penang'da Sulaiman Mar'i Matbaası 1930 yılından sonra birkaç sene içerisinde sadece Bombay mushafı şeklinden alarak mushaf basımı yapmıştır.



Resim 12: Singapur'da basılmış bir mushaf

⁵⁰ Abdul Hakim, "Al-Qur'an Cetak di Indonesia Tinjauan Kronologis Pertengahan Abad ke-19 hingga Awal Abad ke-20", *SUHUF* 5/2 (December 2012), 232.

⁵¹ Akbar, "Pencetakan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia", 271.



Resim 13: Bombay'da basılmış bir mushaf

20. yüzyıl başında *âyet berkenar* ile basılan mushaf sayısı fazla değildir. Singapur ve *Hindistan*'da basım endüstrisinin gelişimi, Endonezya'daki *âyet berkenar* üslubuyla yazılmış mushafların azalmasına neden olmuştur. 20. yüzyıl başında Surabaya, Cirebon ve Bandung'da gelişen yerli matbaalar da “Bombay Qur'an” şeklini alarak basım yapmıştır.⁵² Endonezya'da 20. yüzyıl başlarında “Bombay Qur'an”ın yayılması, *âyet berkenar* ile yazılmış mushafların piyasadan kaybolması demektir. Mekke'den gelen hacılar ise Endonezya'ya genellikle *âyet berkenar* ile yazılmış mushafı getirmiştir. O dönemde Mekke ve Medine *âyet berkenar* ile yazılmış mushafın yayılma merkezi olmuştur. Örnek olarak Bima'da, 1332/1913 yılında İstanbul'da Bahriye Matbaası'nın bastığı *âyet berkenar* üslubunu kullanan mushaf nüshası mevcuttur.

1982 yılında Suudi Arabistan Krallığı, Kral Fehd Mushaf-ı Şerif Basım Kompleksi (*Mujamma'u'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafi's-Şerif*) adında mushaf basımı yapan bir matbaa kurmuştur. Bu matbaa 1985'te mushaf basmaya başlamış ve basılan mushafa Medine Mushafı (*Mushafu'l-Medîneti'n-Nebeviyye*) ismi verilmiştir. Bu matbaa kurulmadan önce, Suudi Arabistan'da tıpkı Türkiye'deki gibi *âyet berkenar* olan mushaf kullanılmıştır. Mesela bunlardan bir tanesi 1400/1980 yılında İlmi Araştırmalar, İfta, Davet ve İrşat İdaresi Başkanlığı (*Riyasetu İdârâti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da've ve'l-İrşâd*) tarafından basılmıştır.⁵³ Suudi Arabistan'da mushaf basmak üzere özel bir matbaa kurulduktan sonra, Suudi Arabistan Hükümeti yeni bastığı mushafta sayfa düzeni olarak *âyet berkenar* düzeni kullanmış, ancak imla olarak *resm-i Osmanî*'yi tercih etmiştir. Bu tercihte

⁵² Akbar, “Pencetakan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia”, 271.

⁵³ Hakim, “Al-Qur'an Cetak di Indonesia Tinjauan Kronologis Pertengahan Abad ke-19 hingga Awal Abad ke-20”, 232.

Ezher ulemasının etkisi olduğu söylenebilir.⁵⁴ Bu mushafın hattatı Suriye asıllı Osman Taha'dır.

Kral Fehd Mushaf-ı Şerif Basım Kompleksi zamanla gelişmiş, hacim bakımından farklı tiplerde mushaf basmış, ayrıca basılan mushafalara farklı dillerde meal ve tefsir de dâhil edilmiştir. Bu komplekste basılan milyonlarca mushaf gerek hacca gelen müslümanlara, gerekse başka vesilelerle farklı ülkelere ücretsiz gönderilerek bütün dünyaya yayılması sağlanmıştır.⁵⁵ Bu kompleksin ücretsiz dağıttığı mushaf lar müslümanların ellerinde çoğalınca Lübnan, Endonezya vb. gibi yerlerdeki matbaalar da bastıkları mushaf lar da Medine Mushafı'nı esas almışlardır.

Medine Mushafı Endonezya'da "Saudi Qur'an" ismiyle bilinmektedir. Bu mushaf, hattının güzel olması ve baskı kalitesinden dolayı Endonezya'daki bazı matbaaların mushaf ları tekrar basmak için kullandığı bir örnek mushaf haline gelmiştir. 2004 yılından bu yana Endonezya'daki bazı matbaalar "Saudi Qur'an" mushafını örnek olarak alıp ve üzerine biraz Endonezyalıların tarzına uygun sentez yaparak basımını çoğaltmışlardır. Bu faktörlerden dolayı "Saudi Qur'an" mushaf modeli, eskiden Endonezya'da hakim olan Osmanlı ve Bombay mushafının yerini almış ve bugün Endonezya'da en çok basılan mushaf haline gelmiştir.⁵⁶

SONUÇ

Endonezya'da bazı kadim mushaf lar vardır. Kur'ân-ı Kerim Mushafı Tashih Heyeti'ne (*Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an*) göre Endonezya'da en kadim mushaf William Marsden koleksiyonlarında bulunan 16. yüzyılın sonlarından kalma Cemaziyelevvel 993 (Mart 1585) tarihli mushaftır. Diğer bir kadim mushaf da Al-faqih as-Saleeh Afifuddin Abdul Baqi al-Adni tarafından 7 Zilkade 1005 (22 Haziran 1597) tarihinde yazılmıştır.

Endonezya'da var olan ve Osmanlı'ya nispet edilen mushaf ların gerçekten Osmanlı menşeli oldukları anlaşılmaktadır. Zira Osmanlı mushaf larının Endonezya'daki mushaf lar üzerinde etkili olduğunun ispatı temelde buna dayanmaktadır. 19. yüzyılda Güneydoğu Asya'ya özellikle Endonezya'ya kadar Kur'ân-ı Kerim'in yayılmasında en büyük dağıtım yapan ülke, Osmanlı İmparatorluğudur. Nitekim Endonezya'da çeşitli koleksiyonlarda muhafaza edilen altı adet mushafın Osmanlı menşeli oldukları üzerlerindeki kayıtlardan net olarak anlaşılmıştır. Bu durum Osmanlı mushaf larının Endonezya'ya kadar ulaştıklarının kesin delili olarak görülmektedir.

⁵⁴ Hamam Faizin, *Sejarah Pencetakan Al-Qur'an* (Yogyakarta: Era Baru Pressindo, 2012), 165.

⁵⁵ Faizin, *Sejarah Pencetakan Al-Qur'an*, 166.

⁵⁶ Hakim, "Al-Qur'an Cetak di Indonesia Tinjauan Kronologis Pertengahan Abad ke-19 hingga Awal Abad ke-20", 232.

Osmanlı mushaflarının Endonezya'daki mushaf matbuatına etkileri olduğu ve bu etkinin Endonezya'da basılan ve yayılan bazı mushaflarda görülebildiği anlaşılmıştır. Osmanlı mushafları sayfa düzeni yazıda kullanılan hat ve sayfadaki tezhip unsurları bakımlarından Endonezya mushafları üzerinde etkili olmuştur. Hatta Osmanlı mushaflarından birisi olan Bahriye Matbaası'nın bastığı mushaf Endonezya'da mushaf standartlarından birisi olarak da benimsenmiştir. Osmanlı'nın geliştirdiği *âyet berkenar* sayfa düzeni hafızların ezberlemesini ve aranan âyetin kolayca bulunabilmesini sağlarken yazıda tercih edilen *nesih* hattı da okunuşu kolaylaştırmıştır. Bu özellikler sadece Ortadoğu'da değil Güneydoğu Asya'ya özellikle Endonezya'ya kadar Kur'an-ı Kerim'in yayılmasında önemli rol oynamıştır. Endonezya'da gerek ilk basılan mushafta, gerekse Cava, Riau, Çirebon, Doğu Cava ve Madura, Sumbava bölgelerindeki mushaf basımlarında *âyet berkenar* üslubu tercih edilmiştir.

Osmanlı'daki mushaf matbuatının Endonezya'daki mushaf matbuatı üzerindeki etkisi yirminci yüzyılın başlarından itibaren yavaş yavaş kaybolmuş ve yerini Hindistan bölgesindeki matbuatın tesirine bırakmıştır. Bugün de tamamen Suudi Arabistan mushaf matbuatının etkisi altındadır.

KAYNAKÇA

- Abay, Muhammet. *Osmanlı Döneminde Mushaf İmlası Tartışmaları*. İstanbul: M.Ü. Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Abay, Muhammet. "Mushaf İmlasında Ali el-Kari Tarzı Meselesi". *Usul İslam Araştırmaları* 23/23 (Haziran 2015), 7-44.
- About Syeikh Abdul Ghani. "Biografi lengkap syaikh abdulghani". Erişim 23 Mayıs 2019. <https://mumaseo.wordpress.com/>
- Acar, Şinasi. *Türk Hat Sanatı, Araç, Gereç ve Formlar*. İstanbul: Antik A.S., 1999.
- Akbar, Ali. "Percetakaaan Mushaf al-Qur'an di Indonesia". *Jurnal SUHUF* 4/2 (December 2011), 271-287.
- Albin, Michael W. "Printing of The Qur'an". *Encyclopaedia of The Qur'an*. ed. Jane Dammen McAuliffe. 4/ 265-276. Leiden: E.J. Brill, 2004.
- Amin, Abdul Azim. *Pemikiran Aqidah Ahlussunnah wal Jama'ah Syekh Muhammad Azhari Al-Falimbani dalam Naskah Palembang 1842*. Palembang: State Islamic Institute Raden Intan Palembang, Faculty of Islamic Studies, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Anwar, Rosehan. *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia I*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2005.

- Bafadal, Fadhal AR. *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia I*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2005.
- Bastin, John. *Historiografi Indonesia; Sebuah Pengantar*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995.
- Derman, Uğur. *Letters in Gold: Ottoman Calligraphy from the Sakıp Sabancı Collection Istanbul*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1998.
- Derman, Uğur. *Masterpiece of Ottoman Calligraphy from the Sakıp Sabancı Museum*. İstanbul: Mas Matbaacılık, 1998.
- Derman, Uğur. *Osmanlı Hat Sanatı, Sakıp Sabancı Müzesi, Sabancı Üniversitesi, İstanbul*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2001.
- Derman, Uğur. *Ninety Nine Qur'an Manuscripts from Istanbul*. İstanbul: Avrupa Kültür Başkenti Ajansı, 2010.
- el-A'zami, Muhammed Mustafa. *Sejarah Teks Al-Qur'an dari Wahyu sampai Kompilasi: Kajian Perbandingan dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru*. çev. Sohirin Solihin. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Faizin, Hamam. *Sejarah Pencetakan Al-Qur'an*. Yogyakarta: Era Baru Pressindo, 2012.
- Gallop, Annabel T. "The Art of Qur'an in Southeast Asia". *Word of God, Art of Man: The Qur'an and Its Creative Expression*. ed. Fahmida Suleman. 191-204. London: Oxford University Press and The Institute of Ismaili Studies, 2007.
- Gallop, Annabel T. "The Boné Qur'an from South Sulawesi". *Treasures of the Aga Khan Museum, Arts of the Book & Calligraphy*. ed. Margaret S. Graves- Benoît Junod. 162-173. İstanbul: Aga Khan Trust for Culture and Sakıp Sabancı University & Museum, 2010.
- Gallop, Annabel T. "The Spirit of Langkasuka? Illuminated Manuscripts from the East Coast of the Malay Peninsula". *Journal Indonesia and the Malay World* 33/96 (June 2005), 113-182.
- Graaf, H.J. de. "Southeast Asian Islam to the Eighteenth Century". *The Cambridge History of Islam*. ed. P.M Holt. London: Cambridge University Press, 1978.
- Hakim, Abdul. "Al-Qur'an Cetak di Indonesia Tinjauan Kronologis Pertengahan Abad ke-19 hingga Awal Abad ke-20". *Jurnal SUHUF* 5/2 (December 2012), 231-254.
- Museum Mpu Tantular. "About Museum Mpu Tantular". Erişim 2 Aralık 2019. <https://www.museum-mputantular.com/>

- Muttaqin, Annas Zainal. *Sejarah dan Rasm Mushaf Pojok Menara Kudus*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Özkafa, Fatih. "Hat Sanatı Bakımından Mushaf Kitabetinin Tarihi Seyri". *Marife Dergisi* 10/3 (Aralık 2010), 307-326.
- Örcan, Alı Rıza. *Hat ve Tezhib Sanatı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009.
- Peeters, Hans J. *Palembang Revisited: Further Notes on the Printing Establishment of Kemas Haji Muhammad Ezhari, 1848*. Leiden: International Institute for Asian Studies (IIAS) Yearbook, 1995.
- Riddell, Peter G. "Rotterdam MS 96 D 16: the oldest known surviving Qur'an from the Malay World". *Journal of Indonesia and the Malay World* 30/86 (June 2002), 9-20.
- Serin, Muhittin. "Mushaf: Hat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/248-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Stanley, Tim. "Page-Setting in Late Ottoman Qur'an, an Aspect of Standardization". *Manuscripta Orientalia, International Journal for Oriental Manuscript Research* 10/1 (June 2004), 56-62.
- Wilson, M. Brett. *The Qur'an After Babel: Translating and Printing the Qur'an in Late Ottoman and Modern Turkey*. North Carolina: Duke University Doktora Tezi, 2009.

Kur'ân Tercümelerinde İltifât Sanatının Çeviri Sorunu

Translation Problem of İltifât Art in Translation of Qur'ân

Haşim ÖZDAŞ

Arş. Gör. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Dr. Research Assistant, Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology,
Department of Tafseer, Van / Turkey
hasimozdas@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-4621-435X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Ocak / January 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Mart / March 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.681329

Atıf / Citation: Özdaş, Haşim. "Kur'ân Tercümelerinde İltifât Sanatının Çeviri Sorunu / Translation Problem of İltifât Art in Translation of Qur'ân". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 53 (Haziran / June 2020/1), 93-113.
doi: 10.29288/ilted.681329

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Arapçada şahıs, zaman ve sayılar arasında geçiş yapılmaktadır. Bu üslup değişikliği, Arap dili ve edebiyatında iltifât sanatı olarak adlandırılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de sıkça kullanılan bu üslup değişikliği, birçok Türkçe meâlde hedef dilin anlatım biçimi dikkate alınmadan tercüme edilmiştir. Bu da âyet çevirilerinin okuyucular tarafından yanlış veya tam anlaşılmasına yol açabilmektedir. Bu çalışmada iltifât üslubunun meâllerdeki tercüme sorunu ele alınmıştır. Türkçe hazırlanmış bütün meâlleri değerlendirmek bir makalenin sınırlarını aşacağından sözü edilen tercüme sorunu; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili tefsiri ile Süleyman Ateş'e ait Kur'an-ı Kerim Tefsiri adındaki eserlerde verilmiş olan meâllerin yanı sıra Halil Altuntaş ile Muzaffer Şahin tarafından hazırlanan Kur'an-ı Kerim Meâli ve Mustafa Öztürk'ün Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri adlı çalışması üzerinden incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İltifât, Meâl, Kaynak Dil, Hedef Dil.

Abstract

Transitions are made between subject pronouns, tenses and numbers in Arabic language. This style change is frequently used in the Holy Qur'an. Many Turkish translations of Holy Qur'an are made without taking the target language into consideration one of which is the style change called as iltifât in Arabic Language and Literature. As a result, this leads to the fact that the translations of verses cannot be completely understood by the readers. In this study, the iltifât style in translation problems in translations of Qur'an will be investigated. Since evaluating all Turkish translations of Qur'an will exceed the limit of a single article, the abovementioned translation problem will be tried to be studied with investigating the Turkish translations of the works such as the tafsir called as Hak Dini Kur'an Dili (The Truth [God]'s Religion Quran's language) by Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, and Kur'an-ı Kerim Tefsiri (Tafsir of Holy Qur'an) by Süleyman Ateş, and also Kur'an-ı Kerim Meali (Translation of the Holy Qur'an) by Halil Altuntaş and Muzaffer Şahin, and Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri (Holy Qur'an Translation, Meaning and Interpretation-Centred Translation) by Mustafa Öztürk.

Keywords: Tafsir, İltifât, Meaning, Source Language, Target Language.

Extended Summary

The word *iltifât* is used in the meaning of a person's changing his face from one direction to another in the dictionary. The above-mentioned word is used in Holy Qur'an in this meaning. As a term, *iltifât* is defined in two different ways as the periods before the science of rhetoric was not in stable and periods when it has gained stability. Late scholars have defined the concept of *iltifât* in the following way: It is the transition from one style to another, in other words, from the first singular pronouns as the speaker to second singular pronoun as the addressee and third singular pronoun as unknown and not present styles. In addition, it is mentioned that *iltifât* should consist of two sentences, and the pronoun should refer to the same person in both sentences as well. However, Zarkashî states that it is not necessary that *iltifât* consist of two sentences since they take place in Holy Qur'an. *İltifât* have been subjected to different classifications, taking into consideration the transitions between pronouns and times. For instance, al-Zamakhsharî based on the transition between pronouns. On the other hand, Ibn al-Aşir, who defined the *iltifât* style as *al-Shajā'ah al-'Arabiyyah* (Braveness of Arabic Language), assessed the transition of verbs instead of each other within the context of *iltifât* as well. However, while early exegetes such as al-Farrâ, Abū 'Ubaydah, Akhfash al-Awsat and al-Nahhâs stated that there were such transitions in Arabic language by pointing this style and establishing examples from literary poets, latter exegetes such as al-Zamakhsharî, Ibn 'Atiyyah, Fakhraddin al-Râzî, Abū Ḥayyân, Abū al-Saûd, al-Âlûsî, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır and Ibn 'Âshûr, according to

the context of verses, mentioned different benefits of *iltifât* such as respect and courtesy, warning, specialization, caring, condemnation and reprehension. Transitions are made between subject pronouns, tenses and numbers in Arabic language. This style change is frequently used in the Holy Qur'an. Many Turkish translations of Holy Qur'an are made without taking the target language into consideration one of which is the style change called as *iltifât* in Arabic Language and Literature. As a result, this leads to the fact that the translations of verses cannot be completely understood by the readers. In this study, the *iltifât* style in translation problems in Qur'anic translations will be investigated. Since evaluating all Turkish translations of Qur'an will exceed the limit of a single manuscript, the above-mentioned translation problem will be tried to be studied with investigating the Turkish translations of the works such as the tafsir called as *Hak Dini Kur'an Dili* (The Truth [God]'s Religion Quran's language) by Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, and *Kur'an-ı Kerim Tefsiri* (Tafsir of the Holy Qur'an) by Süleyman Ateş, and also *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Translation of the Holy Qur'an) by Halil Altıntaş and Muzaffer Şahin, and *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Holy Qur'an Translation, Meaning and Interpretation Centred Translation) by Mustafa Öztürk. It is seen that Holy Qur'an is generally translated without taking *iltifât* style into account as common narration style in Turkish in the studies we have tackled with. This may lead to uncomplete understanding of the statements by the readers. It is possible to say that the most important motive that leads to the verses to be translated in this style as is they are frequently used in Turkish is the sensitivity shown to the Holy Qur'an verses. Also, as can be seen in this study, the main problem stems from the transition between persons. In general, no problem is seen in the translation of the verses where there are transitions apart from this issue. Although Elmalılı mentioned this style in the explanation of a number of verses, he did not reflect the issued to meaning of Qur'an that he wrote. However, it is seen that Mustafa Öztürk could not apply this issue to all examples, though he paid attention to this in his study about the meaning of Qur'an. As far as we know, there is no form of expression in Turkish in the form of *iltifât*, except for some poems written by the influence of Arab literature. Therefore, transitions between pronouns or tenses in Arabic may be foreign to the readers of meaning of Qur'an works. Thus, it is possible to say that giving meaning to the verses with the art of compliment as if they are used frequently in Turkish constitutes an obstacle to understanding the verses in a healthy way. As a result, we are of the opinion that it will be more convenient if this style is ignored as much as possible while translating and giving meaning to the verses which are mentioned in Holy Qur'an.

GİRİŞ

Bükmek ve doğru istikametten çevirmek anlamındaki l-f-t kökünden türeyen *iltifât* kelimesi sözlükte, kişinin yüzünü yöneldiği taraftan başka bir tarafa çevirmesi anlamında kullanılmaktadır.¹ Kur'an-ı Kerim'de² sözlük anlamında kullanılan bu kelime,³ terim olarak, Belâgat ilminin istikrar bulmadan önceki dönemleri ile istikrarlı bir yapıya kavuştuktan sonraki dönemlerinde farklı şekillerde tanımlanmıştır.⁴ Geç dönem Belâgat âlimlerine göre, *iltifât*: Bir üsluptan başka bir üsluba;⁵ mütekel-

¹ Ebû Hasan Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, "İft", *Mü'cemu mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn (Dârü'l-Fikr, 1979), 5/258.

² bk. el-Yûnus 10/78; el-Hûd 11/81; el-Hicr 15/65.

³ Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahâni, "İft", *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1423/2002), 743.

⁴ Geniş bilgi için bk. Mehmet Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği: İltifât* (Ankara: Salkımsöğüt Yayınları, 2008), 29-75; Abdurrahman Özdemir, "Kadim Bir Söz Sanatı: İltifat ve Kur'an'da İltifat Örnekleri", *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 152-156.

⁵ Bedrüddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetu Dârü't-Türâs, 1984), 3/314.

lim, muhatap ve gâib üsluplarının birinden diğerine geçiş yapmaktır.⁶ Ayrıca *iltifâtın* iki cümleden oluşmasının yanı sıra zamirin her iki cümlede de aynı kişiyi göstermesi gerektiğinden söz edilir.⁷ Fakat Zerkeşî (ö. 794/1392), Kur'ân-ı Kerim'de yer almasından hareketle iki cümleden oluşmalı şeklindeki şartın gerekli olmadığını belirtir.⁸

Öte yandan iltifât sözcüğünün ilk defa Basralı dil ve edebiyat âlimi Asmaî (ö. 216/831) tarafından kullanıldığı ifade edilmektedir.⁹ Fakat onun işaret ettiği *iltifâtın*, kavram anlamıyla bir ilgisinin olmayıp, *istidrâd*¹⁰ diye isimlendirilen kavrama tekabül ettiği belirtilmektedir.¹¹ Ayrıca kaynaklarda *iltifât* üslubunun birçok faydasından söz edilmektedir.¹² Anlatımı canlı tutması ve dinleyicinin ilgisini uyandırması *iltifâtın* genel faydaları arasında gösterilmektedir.¹³ Buna mukabil İbnü'l-Esir (ö. 637/1239) ile İbn Kayyım el-Cevziyye'ye göre (ö. 751/1350), üsluplar arasında geçiş ifade eden *iltifâtı*, Arapçada böyle kullanılmasına veya sadece anlamı canlı tutma nedenine bağlamak doğru değildir.¹⁴

Ferrâ (ö. 207/822), Ebû 'Ubeyde (ö. 209/824 [?]), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]) ve Nehhâs (ö. 338/950) gibi erken dönem müfessirler, tefsirlerinde bu üsluba işaret edip şiirlerden örnekler getirerek Arap keliminde bu tür geçişlerin olduğunu belirtmişlerdir.¹⁵ Bu da sözü edilen üslubun hicrî ikinci asırda bazıları için Kur'ân'ı anlamada bir engel teşkil ettiği hissini uyandırmaktadır. Bu nedenle geç dönem

⁶ Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed es-Süyûti, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Şur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 3/214.

⁷ Süyûti, *el-İtkân*, 3/218.

⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/332.

⁹ Ebû Hilâl el-'Askerî Hasan b. Abdullah b. Sehl, *Kitâbü's-şinâ'ateyn el-kitâbe ve's-şir*, thk. Ali b. Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 407; Ebû Ali Hasan İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde fi şinâ'ati's-şir ve nakdih*, thk. en-Nebevî Abdülvâhid Şa'lân (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2000), 2/644.

¹⁰ İstidrâd: "Uzun olmaması kaydıyla şairin konu dışında başka bir şeyi anlatıp bir daha ana konuya dönmesidir." Bk. İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde*, 2/629.

¹¹ Hasan Tabl, *Üslûbü'l-iltifâti fi'l-belâgati'l-Şur'âniyye* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1418/1998), 12.

¹² Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/325-26.

¹³ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haikâiki gâvâmiği't-tenzil ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Şeyh 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998), 1/120.

¹⁴ Bk. Ziyâüddin Nasrullâh b. Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Meselû's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Havfi - Bedevî Tababe (Kahire: Dârü Nahdati Mısır, ts.), 2/168-169; Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/326.

¹⁵ Bk. Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Şur'ân* (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1403/1983), 1/54, 195, 2/219-221, 3/211-212, 252; Ma'mer b. Müsenna et-Teymî Ebû 'Ubeyde, *Mecâzü'l-Şur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 1/9, 10-11, 22-23, 28, 67, 79, 108, 228, 142, 165-166, 252, 257, 272- 273, 2/44-45, 79, 139, 152, 161, 195, 241; Ebû'l-Hasan Sa'îd b. Mes'ade Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Şur'ân*, thk. Hüda Mahmûd Kara'a (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1411/1990), 1/133-135, 371; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Me'âni'l-Şur'âni'l-Kerim*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûni (Mekke: Merkezi İhyâit-Türâsi'l-İslâmî, 1988), 1/65, 3/281.

müfessirler, âyetlerin bağlamına göre iltifâtın; saygı ve hürmet,¹⁶ uyarı, ihtisas, önemseme, kınama ve azarlama gibi farklı faydalarından söz etmişlerdir.¹⁷

İltifât sanatı bağlamında Türk edebiyatını, İslam sonrası Türk Edebiyatı ile Cumhuriyet sonrası Türk Edebiyatı şeklinde ele alan Mehmet Dağ, *iltifât* sanatının eski Türk Edebiyatı'nda yer aldığını; Cumhuriyet sonrasında ise bu sanata pek yer verilmediğini belirtmektedir.¹⁸ Klasik dönem edebiyat sanatlarına özgü pek fazla kaynak bulunmadığını ifade eden Dağ'a göre, Ahmet Cevdet Paşa'nın (ö. 1895) *Belâğat-ı Osmaniye*'si gibi kaynaklarda *iltifât* sanatına yer verilmemiş; Tahirülmevlevî (ö. 1951), Muallim Nâci (ö. 1893), Mehmet Kaya Bilgegil (ö. 1987), Ali Nihad Tarlan (ö. 1978) ve Hasan Aktaş'ın eserlerinde ise bu konu kısaca ele alınmıştır.¹⁹ *İltifât* sanatını, "Bedî'cilere göre sözü gâibden muhâtaba yahut muhâtabdan gâibe döndürmek san'atıdır" şeklinde tanımlayan Tahirülmevlevî, buna dair Şem'î (ö. 1011/1602-1603 [?]) ile Nefî'nin (ö. 1044/1635) şiirlerinden birer örnek vermektedir.²⁰ Herhangi bir örneğe yer vermeyen Muallim Nâci ise *Lügât-i Nâci* adlı sözlüğünde *iltifât* sanatını şöyle tanımlamaktadır: "Söz arasında gaybet, hitap, tekellüm üsluplarının birinden diğerine intikalden ibaret bir sanat-ı bedî'iyye."²¹ *İltifâtı* "Gönül alma. Bir konuyu anlatırken sözü o konu ile yakından ilgili birine veya bir şeye yöneltme sanatıdır." şeklinde tanımlayan Hasan Aktaş, *Modern Türk Şiirinde Edebî Sanatlar* adlı eserinde bu sanatı, eski ve çağdaş şiirlerden yaptığı alıntılarla örneklemeye çalışmıştır.²² Aktaş'ın yer verdiği tanım, Arap dili ve edebiyatındaki *iltifâtı* karşılamamaktadır. Bu nedenle verilen misallerin de *iltifât* için örneklik teşkil etmeyeceğini söylemek yanlış olmasa gerekir.²³ Bununla birlikte birçok nesir ile Füzülî'nin (ö. 963/1556), Recâizâde Mahmud Ekrem'in (ö. 1914), Mehmet Âkif Ersoy'un (ö. 1936) ve Abdülhak Hâmid Tarhan'ın (ö. 1937) farklı türlerdeki şiirlerinde *iltifât* sanatına dair örneklerin yer aldığı belirtilmektedir.²⁴

¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/100.

¹⁷ Bk. Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzi, *Tefsîrül-kebir* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981), 1/255-256, 6/154, 13/113, 17/72-73, 20/73, 154, 25/144-145, 26/55-56, 29/96-97, 33/131; Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 1/16, 76-77, 123, 188, 264, 2/218, 4/42, 81, 106, 128, 134, 5/119, 128, 196, 210, 276, 6/84, 104, 159, 293, 7/176, 208, 8/159; Zerkeşi, *el-Burhân*, 3/326-330; Muhammed Tahir İbn 'Âşûr, *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Darü't-Tunusiyye, 1984), 1/179, 582, 599, 2/106, 281, 314, 408, 3/233, 296-297, 301, 5/122, 6/140, 7/129, 133, 138, 364, 8/76, 193, 9/38, 141, 298, 10/36, 105, 256; Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektîği*, 122-140.

¹⁸ Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektîği*, 25.

¹⁹ Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektîği*, 26.

²⁰ Tâhirülmevlevî, *Edebiyat Lügatı*, nşr. Kemâl Edib Kürkçüoğlu (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994), 63.

²¹ Muallim Nâci, *Lügât-i Nâci* (İstanbul, 1904), 108.

²² Bk. Hasan Aktaş, *Modern Türk Şiirinde Edebî Sanatlar* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2002), 108-112.

²³ Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektîği*, 27.

²⁴ Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektîği*, 28.

İltifât sanatı ile bağlantılı olarak manzum örnekler arasında İstiklal Marşı'nın ayrı bir yeri olduğu vurgulanmaktadır.²⁵ Şöyle ki, sözü edilen kıtaların birincisinde muhabata; ikinci kıtada, Hilâl'e hitap vardır. Üçüncü kıtada ise şair kendisine dönerek hitabı terk edip bir hikâye ve tasvire yönelmektedir.²⁶ Ayrıca şiirde muzâriden mâziye veya mâziden muzâriye dönüş yapma şeklinde zamanlar arası geçişlerin başarılı bir şekilde uygulandığı, dolayısıyla *iltifât* sanatının icra edildiği önemli üslup özelliklerini barındırdığı ifade edilmektedir.²⁷ Kanaatimizce, Şem'î ile Nef'î'nin yanı sıra İstiklal Marşı'nda *iltifât* sanatının uygulandığını söylemek isabetli görünmektedir. Zira Arap dili ve Edebiyatında üslup değişikliğinin *iltifât* sayılabilmesi için, anlatılan konunun yani öznenin aynı olması gerekir. Fakat mevzubahis edilen şiirlerde farklı konulardan söz edilmiştir. Ayrıca "lafızdan çok manaya ait kabul edilen bu sanatın umumiyetle manzum örneklerde kendini göstermesi Türk edebiyatına ait bir özellik sayılabilir"²⁸ iddiasının aksine, Türk Edebiyatı'nda görünen *iltifât* sanatı örneklerinin, Arap Belâgatı'nın tesiriyle uygulandığını söylemek daha tutarlı görünmektedir.²⁹

Kur'ân-ı Kerim'de sıkça kullanılan *iltifât* üslubu, birçok meâlde hedef dilin, yani Türkçenin yaygın anlatım biçimi dikkate alınmadan tercüme edilmektedir. Bu da âyet çevirilerinin okuyucular tarafından yanlış veya tam olarak anlaşılmasına yol açabilmektedir. Çalışmamızda ele alacağımız bu tercüme sorununa dair örnekler Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Süleyman Ateş, Halil Altuntaş ile Muzaffer Şahin ve Mustafa Öztürk'ün meâl çalışmasından verilecektir. Elmalılı ile Öztürk'ün tefsir/meâl çalışmalarında *iltifât* üslubuna işaret etmeleri, bu seçimimizde etkili olmuştur. Diğer iki çalışma ise örnek kabilinden seçilmiştir.

1. KUR'ÂN-I KERİM'DE İLTİFÂT TÜRLERİ

İltifât, Belâgat ilminde zamirler ve zamanlar arası geçişler vs. dikkate alınarak farklı tasniflere tabi tutulmuştur.³⁰ Zamirler arasındaki geçişi esas alan Zemahşeri'nin (ö. 538/1144)³¹ tasnifini takip eden Zerkeşi ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler,³² *iltifâtı* aşağıda verildiği şekilde altı kısımda ele almışlardır:

²⁵ İsmail Durmuş, "İltifât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 22/153.

²⁶ M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat* (İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2007), 205.

²⁷ Dağ, *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği*, 28.

²⁸ Durmuş, "İltifât", 22/153.

²⁹ Dağ, *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği*, 28.

³⁰ Bk. Dağ, *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği*, 141-158.

³¹ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/118-119.

³² Zerkeşi, *el-Burhân*, 3/315-322; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/215-217.

1. Mütakellimden Muhataba Geçiş

Birinci şahıs olarak bahsedilen bir kimseden ikinci şahıs olarak söz edilmeye devam edilmesidir. Yâsîn 22, 25 ve En'âm 71-72. âyetlerin³³ yanı sıra A'râf 55, Kehf 82, Hacc 77 ve Sebe' 15. âyetlerde de bu türden bir geçişin olduğu belirtilmektedir.³⁴

2. Mütakellimden Gâibe Geçiş

Birinci şahıs olarak bahsedilen bir kimseden üçüncü şahıs olarak söz edilmeye devam edilmesidir. A'râf 158, Duhân 5-6, Feth 1-2, Kevser 1-2. âyetlerde mütakellimden gâibe bir geçişin olduğu ifade edilmektedir.³⁵ Kur'an-ı Kerim'de bu çeşidin yaklaşık 100 âyette bulunduğu belirtilmektedir.³⁶

3. Muhaptan Mütakellime Geçiş

İkinci şahıs olarak bahsedilen bir kimseden birinci şahıs olarak söz edilmeye devam edilmesidir. Bazıları, Yûnus 21 ve Tâhâ 72-73. âyetleri buna örnek olarak vermişlerdir. Fakat zamirler arasındaki geçişlerin *iltifât* sayılabilmesi için her iki cümlenin aynı şahıstan söz ediyor olması gerekir. Bu nedenle Zerkeşi ile Süyûtî, ilgili âyetlerin *iltifât* kapsamında değerlendirmenin sorunlu olduğuna işaret etmişlerdir.³⁷

4. Muhaptan Gâibe Geçiş

İkinci şahıs olarak bahsedilen kimseden üçüncü şahıs olarak söz edilmeye devam edilmesidir. Yûnus 22, A'râf 158, Enbiyâ 92-93, Rûm 29, Zuhruf 71 ve Hucurât 7. âyetlerde bu türden bir geçişin söz konusu olduğu ifade edilmektedir.³⁸ Bu *iltifât* çeşidinin Kur'an-ı Kerim'de yaklaşık 30 kadar örneği bulunduğu belirtilmektedir.³⁹

5. Gâibden Mütakellime Geçiş

Üçüncü şahıs olarak bahsedilen kimseden birinci şahıs olarak söz edilmeye devam edilmesidir. İsrâ 1, Fâtır 9, 27 ve Fussilet 12. âyetlerde bu türden bir geçiş söz konusudur.⁴⁰ Kur'an-ı Kerim'de yaygın olarak kullanılan bu türün yaklaşık 140 örneği bulunduğu ifade edilmektedir.⁴¹

6. Gâibden Muhataba Geçiş

Üçüncü şahıs olarak bahsedilen kimseden ikinci şahıs olarak söz edilmeye devam edilmesidir. Bu iltifâtın en güzel örneği, Fatıha sûresi 4-5. âyetlerde bulunmak-

³³ İbnü'l-Esir, *el-Meşelû's-sâir*, 2/173; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/215.

³⁴ Zerkeşi, *el-Burhân*, 3/316; ayrıca bk. Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği*, 217-218.

³⁵ Zerkeşi, *el-Burhân*, 3/317; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/215.

³⁶ Bk. Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği*, 215.

³⁷ Zerkeşi, *el-Burhân*, 3/317; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/216; ayrıca bk. Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği*, 213-214.

³⁸ İbnü'l-Esir, *el-Meşelû's-sâir*, 2/177-178; Zerkeşi, *el-Burhân*, 3/318-319; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/216.

³⁹ Bk. Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği*, 211.

⁴⁰ Zerkeşi, *el-Burhân*, 3/319; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/217.

⁴¹ Bk. Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği*, 208.

tadır.⁴² En'âm 6, Meryem 88-89, İnsân 21-22 ve Ahzâb 50. âyetlerde gâibden muhabata geçiş vardır.⁴³ Bunun gibi Kıyâme 33. âyette de gâibden muhabata geçiş söz konusudur. Kısaca Kur'an-ı Kerim'de bu *iltifât* türünden 60 civarında örneğin bulunduğu ifade edilmektedir.⁴⁴

Yukarıda ifade edilen tasnife karşın iltifât üslubunu, beyan ilminin özeti görüp eş-Şecâ'atü'l-'Arabîyye şeklinde niteleyen⁴⁵ İbnü'l-Esîr, zamirler arasındaki geçişin yanı sıra,⁴⁶ fiillerin birbirinin yerine kullanılmasını da *iltifât* kapsamında değerlendirmiştir. Fiiller arasındaki geçiş, birçok şekilde olabilmektedir. Şöyle ki, mâzi veya muzâri fiillerinden emir kipine geçilmesi şeklinde olabileceği gibi, mâzi fiilin muzâri yerine kullanılması veya tam tersi şeklinde de olabilmektedir.⁴⁷

1. Mâziden Muzâriye Geçiş

Geçmiş zaman kalıbıyla başlayan kelamın bir yerinde üslubun şimdiki zaman kalıbına geçmesidir. Bu geçişle fiilin önemine ve süreklilik arz ettiğine işaret edildiği gibi, anlatıma canlılık verdiği ve dinleyicinin ilgisini çektiği belirtilmektedir.⁴⁸

2. Muzâriden Mâziye Geçiş

Şimdiki zaman ile gelecek zamanı kapsayan muzâri fiiliyle başlayan bir kelimde mâzi kalıbına geçilmesidir.⁴⁹

Son olarak, tekilden tesniye⁵⁰ veya çoğul⁵¹ kalıbına geçişin yanı sıra, tesniyeden tekile⁵² veya çoğula⁵³ ve çoğuldan tekile⁵⁴ veya tesniyeye⁵⁵ geçişi,⁵⁶ ayrıca müzekker

⁴² Bk. Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Müh'teseb*, thk. Ali en-Necdi Nâsif v.d. (Kahire: Dâru Sezgin, 1406/1986), 1/146.

⁴³ İbnü'l-Esîr, *el-Mesellü's-sâir*, 2/170-172; Zerkeşi, *el-Burhân*, 3/322-324; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/217.

⁴⁴ Bk. Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektîği*, 205.

⁴⁵ İbn Cinnî (ö. 392/1002), bu terkibi, hazf, ziyade, takdim-tehir ve tahrif gibi konuların yanı sıra el-hamlu 'ala'l-manâ diye tabir ettiği bazı iltifât çeşitlerini ifade etmek için kullanmıştır. Bk. Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/360-441; a.mlf., *el-Müh'teseb*, 1/145. İbn Cinnî'nin bu terkibi sadece iltifât sanatı ile sınırlandırmadığını belirten Mehmet Dağ'a göre, İbnü'l-Esîr'in iltifât sanatını bu isimle isimlendirdiğini söylemek doğru değildir. Ona göre, daha sonraki âlimler, İbn Cinnî'nin eserlerini incelemek yerine doğrudan İbnü'l-Esîr'den naklettikleri için bu hataya düşmüşlerdir. Bk. Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektîği*, 97-98.

⁴⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Mesellü's-sâir*, 2/167-168.

⁴⁷ Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Mesellü's-sâir*, 2/179-186; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/219.

⁴⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Mesellü's-sâir*, 2/181; İsmail Durmuş, "İltifât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 22/153.

⁴⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Mesellü's-sâir*, 2/185.

⁵⁰ el-Yûnus 10/78.

⁵¹ et-Talâk 65/1.

⁵² et-Tâhâ 20/49, 117.

⁵³ el-Yûnus 10/87.

⁵⁴ el-Yûnus 10/87.

⁵⁵ er-Rahmân 55/32-34.

⁵⁶ Bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, 3/334-337; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/218-219.

bir lafız ile ifade edilen bir anlamı sözün devamında müennes bir lafızla ifade edilmesini de *iltifât* türleri arasında değerlendirenler olmuştur.⁵⁷

2. İLTİFÂT SANATININ MEÂLLERDEKİ TERCÜME SORUNU

Açıklamak anlamındaki r-c-m⁵⁸ kökünden türeyen tercüme kelimesi, şöyle tarif edilmektedir: *Bir sözün anlamını diğer bir dilde eşdeğer bir sözle aynen ifade etmektedir.*⁵⁹ Buna göre, tercüme, tek bir dil üzerinden gerçekleştirilen bir faaliyet değil, kaynak dil ile hedef dil arasında ortaklaşa gerçekleştirilen bir çabanın ürünüdür. Dolayısıyla tercümede kaynak dil olan Arapça'yı iyi derecede bilip özelliklerine dikkat etmek gerektiği gibi, hedef dil olan Türkçe'yi de iyi derecede bilip anlatım tarzına riayet etmek gerekir.⁶⁰ İşaret edilen bu husus, birçok meâlde göz ardı edilmiş ve hedef dil, kaynak dilin ifade hâkimiyeti altında şekillendirilmiştir. Bunu en belirgin şekilde *iltifât* sanatının geçtiği âyetlerin çevirilerinde görmek mümkündür.

2.1. Zamirler Arasındaki Geçişlere Dair Bazı Örnekler

Bu başlık altında bazı âyet meâlleri üzerinden ilgili üslubun tercüme sorununa dikkat çekmeye çalışacağız.

Birinci Örnek Bakara Sûresi 253. Âyet:

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ...

Âyetin *üstün kıldık* anlamındaki فَضَّلْنَا fiilinde Allah'tan birinci şahıs; *konuştu* anlamındaki كَلَّمَ ile *yükseltti* anlamındaki رَفَعَ fiillerinde üçüncü şahıs; âyetin devamındaki *verdik* anlamındaki آتَيْنَا ile *onu destekledik* anlamındaki أَيَّدْنَاهُ fiillerinde ise yine birinci şahıs olarak söz edilmektedir.⁶¹ Bu âyet, incelediğimiz çalışmalarda şöyle tercüme edilmiştir:

Elmalılı: "O işaret olunan resuller yok mu, biz onların bazısını, bazısından üstün kıldık. İçlerinden kimi var ki Allah, kendisiyle konuştu, bazısını da derecelerle daha yükseklere çıkardı. Biz Meryem oğlu İsa'ya da o delilleri verdik ve kendisini Ruh'u'l-Kudüs (Cebrail) ile kuvvetlendirdik."⁶²

Ateş: "İşte o elçilerden kimini kiminden üstün kıldık. Allah onlardan kimiyile konuştu, kimini de derecelerle yükseltti. Meryem oğlu İsa'ya da açık deliller verdik ve onu Ruh'ül-Kudüs ile destekledik."⁶³

⁵⁷ Durmuş, "İltifât", 22/153.

⁵⁸ Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, "rcm", *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.), 18/1603.

⁵⁹ Zülfikar Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri - 'Aziz Kur'an' ve 'İnsanlığa Son Çağrı' Örneği* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 39-40.

⁶⁰ Gıyasettin Arslan, "Türkçe Kur'an Meâllerinde Kaynak Dilin Egemenliği Sorunu (Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin Örneği)", *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir)* 1 (2007), 475.

⁶¹ Bk. Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-mühîd*, thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 2/282-283.

⁶² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (Azim Dağıtım, ts.), 2/147; el-Bakara 2/253.

⁶³ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri* (Milliyet, 1995), 1/358; el-Bakara 2/253.

Altuntaş - Şahin: “İşte peygamberler! *Biz* onların bir kısmını bir kısmına *üstün kıldık*. İçlerinden, *Allah'ın konuştukları* vardır. Bir kısmının da derecelerini yükseltmiştir. Meryemoğlu İsa'ya ise açık deliller *verdik* ve onu *Ruhu'l-Kudüs (Cebrail) ile destekledik*.”⁶⁴

Öztürk: “İşte onlar bizim gönderdiğimiz peygamberlerdir. *Biz* onlara birbirlerinden farklı özellikler *verdik*. Nitekim Allah kimi peygamberle bizzat *konuştu*, kimi peygambere de yüksek manevi mertebeler *bahşetti*. *Biz*, Meryem oğlu İsa'ya mucizeler *verdik* ve onu *Ruhu'l-Kudüs'le (Cebrail) destekledik*.”⁶⁵

Altı çizili ifadelerde görüldüğü üzere âyet, bu üslup tarzı Türkçede de yaygın olarak kullanılıyormuş gibi tercüme edilmiştir. Yukarıda verilen tercüme, okuyucu tarafından anlaşılma ile birlikte وَرَفَعَ بَعْضُهُمْ دَرَجَاتٍ ibaresinin dışında kalan ifadelerin kime ait olduğu hususunda bir tereddüde yol açabilmektedir. Bu nedenle ilgili âyeti şu meâl örneğinde olduğu gibi üçüncü şahıs zamiri şeklinde çevirmek, Türkçedeki yaygın anlatıma uygun olmanın yanı sıra okuyucular tarafından daha anlaşılır olacağını söylemek mümkündür: “Allah, bu elçilerden kimini kimine üstün kıldı. Kimiyle konuştu, kimini birkaç basamak yükseltti. Meryem'in oğlu İsa'ya da açık belgeler verdi ve onu Kutsal Ruh ile destekledi.”⁶⁶ Ayrıca ilgili âyeti, birinci şahıs zamiriyle de tercüme etmek mümkündür: “Biz, bu elçilerden kimini kimine üstün kıldık. Kimiyle konuştuk, kimini birkaç basamak yükselttik. Meryem'in oğlu İsa'ya da açık belgeler verdik ve onu Kutsal Ruh ile destekledik.”⁶⁷

İncelediğimiz meâllerde *iltifât* üslubundan kaynaklanan bu tercüme sorununu Âl-i İmrân 56-57 ile Feth 1-2. âyetlerin tercümelerinde de görmek mümkündür.

İkinci Örnek İsrâ Sûresi 1. Âyet:

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

Altı çizili ifadelerde hitap, üçüncü şahıs olan *gece yürüttü* anlamındaki *أَسْرَى* dan; *bereketli kıldığımız* *بَارَكْنَا* ile *ona âyetlerimizi gösterelim diye* *لِنُرِيَهُ* fiillerinde birinci şahsa; son kısmında ise *gâibe dönüşmektedir*.⁶⁸ Ayrıca birinci şahsa geçişin tazim;⁶⁹ son bölümdeki *هُوَ* ile yapılan *iltifâtın* *عَبْدِهِ* ibaresine mutabık olsun diye yapıldığı belirtilmektedir.⁷⁰ Bu âyet, incelediğimiz çalışmalarda şöyle tercüme edilmiştir:

⁶⁴ *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), el-Bakara 2/253.

⁶⁵ *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016); el-Bakara 2/253.

⁶⁶ *Süleymaniye Vakfı Meali*, 04 Şubat 2020, el-Bakara 2/253.

⁶⁷ Bu meâl önerisi, tarafımızdan yapılmıştır.

⁶⁸ Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, 3/493; Râzî, *Tefsîrü'l-kebir*, 20/154.

⁶⁹ Ebüssüüd, *İrşâdü'l-'akli's-selim*, 5/155.

⁷⁰ Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhü'l-me'âni fi tefsiri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Meğâni* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 15/13; ayrıca bk. İbn 'Âşûr, *et-tahrîr ve't-tenvîr*, 15/21-22.

Elmalılı: “Kulu Muhammed’i geceleyin, Mescid-i Haram’dan kendisine bazı âyetlerimizi göstermek için, etrafını mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah, her türlü noksan sıfatlardan münezzehtir. Şüphesiz ki her şeyi hakkıyla işiten, hakkıyla gören O’dur.”⁷¹

Ateş: “Eksiklikten uzaktır O ki gecenin bir vaktinde kulunu, Mescid-i Harâm’dan, çevresini bereketli kıldığımız Mescid-i Aksâ’ya yürüttü. Tâ ki âyetlerimizden bir kısmın, ona gösterelim. Gerçekten O, işitendir, görendir.”⁷²

Altuntaş - Şahin: “Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed’i) bir gece Mescid-i Haram’dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah’ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”⁷³

Öztürk: “Bir gece vakti kulu Muhammed’i Mescid-i Haram’dan (Cirane mevkiindeki) en uzak mescide götüren Allah yüceler yücesidir. Biz o mescidin çevresini mübarek kıldık ve bu gece yolculuğunu Muhammed’e bir kısım âyetlerimizi/nimetlerimizi göstermek için yaptık. Şüphesiz Allah her şeyi işitir, her şeyi görür.”⁷⁴

Âyetin Arapça ibaresinde yer alan üslup değişikliği, yukarıdaki meâllerde de görülmektedir. Elmalılı, bu değişikliğin nedenine dair açıklamalarda bulunmasına⁷⁵ rağmen bunu meâline yansıtmamıştır. Birçok âyette yer alan *iltifât* sanatının Türkçeye aktarımının problemlili olduğuna işaret eden Öztürk ise, İsrâ sûresi 1. âyetin meâlinde -manayı bozmamakla birlikte- nahiv kurallarına kısmen aykırı bir şekilde çevirdiğini belirtmiştir.⁷⁶ Diğer bir ifadeyle Öztürk, âyette Allah’tan hem O hem de Biz diye söz edildiği için âyeti iki ayrı cümle olarak tercüme etmiştir.⁷⁷

Kanaatimizce bu tür cümleleri, iki ayrı cümle şeklinde çevirmek sorunu ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü birinci cümlede, Arapçada olduğu gibi Türkçesinde gâib kalıbı kullanılmış; ikinci cümlede de yine Arapçasında olduğu gibi, birinci şahıs zamiri kullanılmıştır. Dolayısıyla aşağıda verildiği gibi bütün zamirleri üçüncü şahıs olarak tercüme etmenin daha isabetli olacağını söylemek mümkündür: “Bir kısım âyetlerini göstermek için kulunu bir gecede Mescid-i Haram’dan alıp, çevresini bereketli kıldığı en uzak mescide (el-Mescidü’l-Aksâ’ya) götüren Allah, eksikliklerden uzaktır. O her şeyi işitir ve her şeyi görür.”⁷⁸

Mâide 12, En’âm 99, A’râf 57, Yûsuf 9, Tâhâ 53, Fâtır 9 ve Fussilet 12. âyetlerinde de *iltifât* sanatından dolayı aynı tercüme sorunundan söz etmek mümkündür.

Üçüncü Örnek Meryem Sûresi 88-89. Âyetler:

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا

⁷¹ el-İsrâ 17/1.

⁷² el-İsrâ 17/1.

⁷³ el-İsrâ 17/1.

⁷⁴ el-İsrâ 17/1.

⁷⁵ Bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/276, 283.

⁷⁶ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 27.

⁷⁷ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 323.

⁷⁸ Bu meâl önerisi, tarafımızdan yapılmıştır.

Tefsir kaynaklarında Meryem 88. âyette üçüncü şahıs olarak ifadesini bulan “*Rahman çocuk edindi*” *dediler.*” sözü, Allah’a çocuk isnat eden bazı Yahudi, Hristiyan ve müşrik Araplara ait olduğu belirtilmektedir. Devamındaki âyette ise gâibden muhabata geçiş yapılarak bu çirkin iddiaları yüzlerine vurulmaktadır.⁷⁹ İncelediğimiz meâllerde bu âyet şöyle tercüme edilmiştir:

Elmalılı: “(Yahudilerle hıristiyanlar) “*Rahman, çocuk edindi*” *dediler.* Yemin olsun ki, siz çok çirkin bir şey *söylediniz.*”⁸⁰

Ateş: “*Rahmân çocuk edindi*” *dediler.* Andolsun ki, “Siz pek kötü bir cür’ette *bulundunuz!*”⁸¹

Altuntaş - Şahin: “Onlar, “*Rahmân çocuk edindi*” *dediler.* Andolsun siz çok çirkin bir şey ortaya *attınız.*”⁸²

Öztürk: “O kâfirler, “*Rahman çocuk edindi.*” *dediler.* (Bilin ki) siz böyle söylemekle gerçekten çok çirkin bir iftirada *bulundunuz.*”⁸³

Altı çizili ifadelerde görüldüğü üzere âyette var olan gâibden muhabata geçiş, incelediğimiz çalışmaların tamamında aynen tercüme edilmiştir. Öte yandan Öztürk’ün meâlinde, parantez içinde (Bilin ki) şeklinde bir ifadeyle cümleye başlanmıştır. Bunu da âyette yer alan üslup değişikliğini Türkçeye daha uygun ifadelerle aktarmak isteğinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Nitekim tefsir kaynaklarında belirtildiğine göre bazıları, âyette *قُلْ لَهُمْ*, yani *onlara de ki* ibaresinin mukadder olduğunu ifade etmiştir. Buna göre, ikinci âyette *iltifât* söz konusu değildir.⁸⁴ Ancak bu durumda ilgili ifadeyi parantez dışında yazmak gerektiği söylenebilir. Bu nedenle Meryem sûresi 89. âyette yer alan *جَنَّتُمْ* fiilini *söylediniz*, *bulundunuz* ve *attınız* muhatap şeklinde değil; şu meâl örneğinde olduğu gibi üçüncü şahıs kipi olarak tercüme etmenin daha isabetli olacağını söylemek mümkündür: “*Rahman çocuk edindi*” *dediler.* Gerçekten çok çirkin bir söz *söylediler.*”⁸⁵

Dördüncü Örnek Zuhruf Sûresi 71. Âyet:

بُطَافٌ عَلَيْهِمْ بِصَاحِبٍ مِّنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَوِيهِ الْأَنْفُسُ وتَلْدُ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Zuhruf 70. âyette cennete girecek muttakilere, *siz ve eşleriniz* anlamındaki *أَنْتُمْ* şeklinde ikinci şahıs olarak hitap edilmektedir. Aynı sûrenin 71. âyetinde ise *عَلَيْهِمْ* diye üçüncü şahsa geçiş yapılmaktadır. İlgili âyetin son kısmında hitap,

⁷⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-mühîd*, 6/205; Ebüssüüd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 5/2828; Âlûsi, *Rûhü'l-me'âni*, 16/139; İbn 'Âşûr, *et-tahrîr ve't-tenvîr*, 16/169-170.

⁸⁰ el-Meryem 19/88-89.

⁸¹ el-Meryem 19/88-89.

⁸² el-Meryem 19/88-89.

⁸³ el-Meryem 19/88-89.

⁸⁴ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn 'Atıyye, *el-Müharrarü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 4/33; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-mühîd*, 6/205; Âlûsi, *Rûhü'l-me'âni*, 16/139.

⁸⁵ *Süleymaniye Vakfı Meâli*, el-Meryem 19/88-89.

muhatap üslubuna dönüşmekte⁸⁶ ve 72-73. âyetlerde de bu üsluba devam edilmektedir.⁸⁷ Bu âyet, incelediğimiz çalışmalarda şöyle tercüme edilmiştir:

Elmalılı: “Onların etrafında yiyecek ve içecekler altın tepsiler ve kadehlerle dolaştırılır. Orada canların çektiği ve gözlerin hoşlandığı her şey vardır. Siz orada ebedi olarak kalacaksınız.”⁸⁸

Ateş: “Onların önünde altın tepsiler ve kadehler dolaştırılır. Orada canların çektiği, gözlerin hoşlandığı her şey var! Ve siz orada ebedi kalacaksınız.”⁸⁹

Altuntaş - Şahin: “Onlar için altın tepsiler ve kadehler dolaştırılır. Canlarının istediği ve gözlerin hoşlandığı her şey oradadır. Siz orada ebedi olarak kalacaksınız.”⁹⁰

Öztürk: “Cennette onlara altın tepsiler ve kadehlerle ikramda bulunulacak. Orada canlarının çektiği her nimet, gözlerin hoş gelen her güzellik mevcut olacak. (Ey Müminler!) İşte siz orada temelli kalacaksınız.”⁹¹

İncelediğimiz çalışmalarda Zuhruf sûresi 71. âyette yer alan muhataptan gâibe geçiş, olduğu gibi meâllere yansıtılmıştır. “Size eşlik edenlerle birlikte Cennet’e girin”⁹² cümlesinden sonra, 71. âyeti yukarıdaki gibi tercüme etmek, ilgili ifadenin farklı kişilerden söz ettiği izlenimini vermektedir. Bu nedenle ilgili âyetlerin tamamını ya gâib ya da şu meâl çalışmasında olduğu gibi muhatap formunda tercüme etmek daha isabetli olacaktır: “Çevrenizde altın tepsiler ve testiler dolaştırılacak, canınızın çektiği, gözlerinizin görmek istediği ne varsa hepsi oradadır. Siz orada ölümsüz olacaksınız.”⁹³

Beşinci Örnek Abese Sûresi 1-2. Âyetler:

عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهٗ يَزَكَّىٰ

Bu âyetin sebep-i nüzûlü bağlamında nakledilen rivayetlerden,⁹⁴ *yüzünü ekşitti* anlamındaki عَبَسَ ile *sırtını döndü* anlamındaki تَوَلَّى fiillerindeki zamirlerin Hz. Peygamber’i gösterdiği anlaşılmaktadır. İkinci âyette üslubun gâibden muhataba geçmesi de bunu teyit etmektedir.⁹⁵ Dolayısıyla üçüncü şahıstan ikinci şahsa geçiş yapılmıştır.⁹⁶ Öte yandan birinci âyette üçüncü şahıs kipinin kullanılmış olması Hz. Peygamber’e değer vermek;⁹⁷ ikinci âyette muhatap kipine geçişin ise Hz. Peygam-

⁸⁶ Âlûsî, *Rûhü'l-me'âni*, 25/101; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/61-62.

⁸⁷ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 8/54.

⁸⁸ ez-Zuhruf 43/71.

⁸⁹ ez-Zuhruf 43/71.

⁹⁰ ez-Zuhruf 43/71.

⁹¹ ez-Zuhruf 43/71.

⁹² ez-Zuhruf 43/70.

⁹³ *Süleymaniye Vakıf Meali*, ez-Zuhruf 43/71.

⁹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türki (Kahire: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirasâti'l-'Arabîyye ve'l-İslâmiyye Dâru Hicr, 2001), 24/102-106; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 6/313-314; İbn 'Atıyye, *el-Müharrarü'l-vecîz*, 5/436.

⁹⁵ İbn 'Âşûr, *et-tahrîr ve't-tenvîr*, 30/105.

⁹⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/526.

⁹⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-mühîd*, 8/419.

ber'in bu yanlışının büyüklüğüne dikkat çekmek için yapıldığı dile getirilmektedir.⁹⁸ Bu âyet, incelediğimiz çalışmalarda şöyle tercüme edilmiştir:

Elmalılı: "(Peygamber) Yüzünü ekşitti ve döndü. Kendisine ama geldi, diye. Ne bilirsin, belki o temizlenecek."⁹⁹

Ateş: "Surat astı ve döndü; Kör geldi diye. Ne bilirsin belki o arınacak?"¹⁰⁰

Altuntaş - Şahin: "Kendisine o âmâ geldi diye Peygamber yüzünü ekşitti ve öteye döndü. (Ey Muhammed!) Ne bilirsin, belki de o arınacak."¹⁰¹

Öztürk: "Peygamber (Kureys'in ileri gelen müşriklerinden bir gruba Kur'an'ı tebliğ ederken Abdullah İbn Ümmi Mektûm adında) gözleri görmeyen bir kişi yanına geldi diye suratını asıp yüzünü öte çevirdi." (Ey Peygamber!) Nereden bileceksin, belki de o kişi senden öğreneceği şeyle arınacak yahut senden öğüt alacak ve bu öğüt kendisine faydalı olacaktır."¹⁰²

Elmalılı, parantez içinde (Peygamber) sözüne yer vermiştir. Bu sayede, عَبَسَ ile تَوَلَّى fiillerinin Hz. Peygamber'e yönelik olduğunu anlamaktayız. Fakat *Ne bilirsin* ifadesinin kime işaret ettiği hususunda bir kapalılık söz konusudur. Ateş'in çalışmasında ise, herhangi bir açıklamaya yer verilmemiştir. Bu nedenle sözü edilen kapalılık daha da artmaktadır. Öte yandan üçüncü meâlde عَبَسَ ile تَوَلَّى fiillerin faili, parantez dışında "Peygamber" şeklinde ifade edilmiş, daha sonra (Ey Muhammed!) diye ikinci cümleye başlanmıştır. Bu meâlden, iki âyetin de Hz. Peygamber'den söz ettiğini anlamakla birlikte farklı şahıs kalıplarının kullanılmış olması Türkçe ifade biçimine uygun olmadığını söylemek mümkündür. Benzer durum, Öztürk'ün meâl çalışmasında da görülmektedir.

Daha önce de değinildiği üzere اَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى وَتَوَلَّى وَعَبَسَ ifadesinden sonra وَمَا لَكُمْ لَعَلَّ يَرْكَبُ denerek üçüncü şahıstan ikinci şahsa geçiş yapılmıştır. *İltifât* sanatı her ne kadar Arapçanın tesiriyle Türkçe bazı şiirlerde icra edilmiş olsa da, bunun yaygın bir anlatım olduğunu söylemek zor görünmektedir. Bu nedenle Abese sûresi birinci âyete, bu sanatı yok sayarak meâl vermenin daha uygun olacağı kanaatini taşımaktayız. Dolayısıyla âyeti şu şekilde tercüme etmek, Türkçe anlatıma uygun olmasının yanı sıra âyetin Arapçasında yer alan *iltifât* sanatından haberdar olmayan okuyucular için daha anlamlı olacağını söylemek mümkündür: "Yüzünü ekşittin ve sırtını döndün, O âmâ, sana geldi diye."¹⁰³

2.2. Zaman ve Sayılar Arasındaki Geçişlere Dair Bazı Örnekler

Bu başlık altında mâziden muzâriye, muzâriden mâziye, ayrıca sayılar, yani müfred ve çoğul arasındaki geçişin olduğu bazı âyetlerin meâllerine yer vereceğiz.

⁹⁸ Âlûsi, *Rûhü'l-me'ânî*, 30/ 39.

⁹⁹ Abese 80/1-2.

¹⁰⁰ Abese 80/1-2.

¹⁰¹ Abese 80/1-2.

¹⁰² Abese 80/1-2.

¹⁰³ Bu meâl önerisi, tarafımızdan yapılmıştır.

Birinci Örnek Bakara Sûresi 87. Âyet:

أَفْكَلَمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ

Bu âyette, *yalanladınız* anlamındaki كَذَّبْتُمْ fiilinden sonra *öldürüyorsunuz* anlamındaki تَقْتُلُونَ fiili kullanılarak mâziden muzâriye geçiş yapılmıştır. Bu geçişin faydaları ise şöyle belirtilmektedir:

a. Yapılan bu çirkin işi zihinlerde ve gönüllerde canlı tutmak için mâziden muzâriye geçiş yapılmıştır.

b. Yahudilerin Hz. Peygamber'i öldürmek için değişik girişimlerde buldukları malumdur. Dolayısıyla bir *grubunu öldürüyorsunuz* anlamındaki وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ sözü, onların Hz. Peygamber'i öldürmeye azmettiklerine bir işarettir.¹⁰⁴ Bununla bağlantılı olarak âyetin baş tarafındaki istifhamın; bu teşebbüslerini yüzlerine vurmak ve onları kınamak anlamında olduğu belirtilmektedir.¹⁰⁵ Bu âyet, ilgili çalışmalarda şöyle tercüme edilmiştir:

Elmalılı: "... Size nefislerinizin hoşlanmayacağı bir emirle gelen her peygambere kafa mı tutacakmışız? Kibrinize dokunduğu için onların bir kısmına yalan diyecek bir kısmını da öldürecek misiniz?"¹⁰⁶

Ateş: "... Ne zaman ki, bir peygamber, size canınızın istemediği bir şey getirdiyse büyüklük taslamadınız mı? Kimini yalanladınız, kimini de öldürüyordunuz?"¹⁰⁷

Altuntaş – Şahin: "... Size herhangi bir peygamber, hoşunuza gitmeyen bir şey getirdiççe, kibirleşip (onların) bir kısmını yalanlayıp bir kısmını da öldürmediniz mi?"¹⁰⁸

Öztürk: "... (Ey Yahudiler!) Biz size peygamberler gönderirken, siz tuttunuz, bir peygamber ne zaman hoşunuza gitmeyen ayetler/hükümler getirdiyse her defasında küstahça başkaldırdınız; üstelik kimi peygamberleri yalancılıkla suçladınız, kimi peygamberleri de alçakça öldürdünüz."¹⁰⁹

Süleyman Ateş'in âyette yer alan تَقْتُلُونَ fiilini *öldürüyordunuz* şeklindeki tercümesi hariç, geriye kalan meâllerde âyette bulunan mâziden muzâriye geçişin dikkate alınmadan Türkçe ifade biçimi göz önünde bulundurularak âyete meâl verildiğini söylemek mümkündür. İncelediğimiz meâllerde mâziden muzâriye geçişin olduğu Bakara 212¹¹⁰ ve Mâide 70. âyetler de benzer şekilde tercüme edildiğini belirtmek gerekir.¹¹¹

¹⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/294.

¹⁰⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-mühîd*, 1/469; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/344; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/598.

¹⁰⁶ el-Bakara 2/87.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/87.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/87.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/87.

¹¹⁰ Bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/62; Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 1/294; Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 32; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 68.

¹¹¹ Bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/264-265; Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 2/818; Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 118; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 153.

İkinci Örnek Neml Sûresi 87. Âyet:

وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَرَعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوِّهٍ دَاجِرِينَ

Altı çizili ifadelerde görüldüğü üzere şimdiki zamandan geçmiş zamana geçiş yapılmıştır. Bu tür geçişlerle olayın kesinliğini,¹¹² önemini veya zaman açısından önceliğini ifade ettiği belirtilmektedir.¹¹³ Bu nedenle muzâri fiili يُنْفَخُ dan sonra, korkunun kesin bir gerçek olduğunu vurgulamak için mâzi fiil olan فَرَعَ kullanılmıştır.¹¹⁴ Şimdi bu iki fiilin, ele aldığımız çalışmalarda nasıl tercüme edildiklerine bakmak istiyoruz:

Elmalılı: “Sûr’a üfürüldüğü gün Allah’ın diledikleri müstesna göklerde ve yerde bulunanlar hep dehşete kapılır. Hepsi boyunları bükük olarak O’na gelirler.”¹¹⁵

Ateş: “Sûr’a üfleneceği gün, Allah’ın diledikleri dışında, göklerde ve yerde bulunan kimselerin hepsi, korku içinde kalır (bayılır). Hepsi boyun bükerek O’na gelirler.”¹¹⁶

Altuntaş - Şahin: “Sûr’a üfürüleceği ve Allah’ın dilediği kimselerden başka göklerdeki herkesin, herkesin korkuya kapılacağı günü hatırla. Hepsi de boyunlarını bükerek O’na gelirler.”¹¹⁷

Öztürk: “Kıyamet günü sûra üflenecek ve o zaman Allah’ın diledikleri dışında, göklerde ve yerde bulunan herkes tarifsiz bir korkuyla düşüp ölecektir.”¹¹⁸

Görüldüğü üzere meâllerde kaynak dil olan Arapçanın değil; hedef dilin, yani Türkçenin anlatım biçimi göz önünde bulundurularak tercüme edilmiştir. Dolayısıyla âyetin Arapça ifadesinde yer alan muzâriden mâziye geçişin Türkçe meâle yansıtılmamış olması tercüme teknikleri açısından olumlu bir adımdır.

Öte yandan sayılar bağlamında Bakara 7. âyette iki çoğul arasında tekil olarak gelen سَمْعُهُم kelimesi ilgili meâllerde hedef dilin anlatım özellikleri göz önünde bulundurularak kulaklarını şeklinde tercüme edilmiştir.¹¹⁹ Buna mukabil En’âm 46. âyette zikredilen سَمْعَكُمْ kelimesi bazı meâllerde kulaklarınızı¹²⁰ veya kulağımızı¹²¹ şeklinde karşılanırken, diğer bazılarında işitme(duyu)nuzu şeklinde tercüme edilmiştir.¹²² Bunun gibi Yûnus 31. âyette yer alan السَّمْعَ ifadesi, ilgili bazı meâllerde kulaklara¹²³ veya kulak(lar)ın¹²⁴ şeklinde tercüme edilirken diğer bazılarında

¹¹² İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, 20/46.

¹¹³ İbnü’l-Esîr, *el-Meşelû’s-sâir*, 2/185; Durmuş, “İltifât”, 22/153.

¹¹⁴ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/476.

¹¹⁵ en-Neml 27/87.

¹¹⁶ en-Neml 27/87.

¹¹⁷ en-Neml 27/87.

¹¹⁸ en-Neml 27/87.

¹¹⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/190; Ateş, *Kur’an-ı Kerim Tefsiri*, 1/197; Altuntaş - Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, 2; Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 33.

¹²⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/426; Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 166.

¹²¹ Altuntaş - Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, 132.

¹²² Ateş, *Kur’an-ı Kerim Tefsiri*, 2/885.

¹²³ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/475.

¹²⁴ Ateş, *Kur’an-ı Kerim Tefsiri*, 3/1233.

...işitme...yetişi,¹²⁵ kulaklarınıza işitme kabiliyeti veren şeklinde karşılanmıştır.¹²⁶ Ayrıca Vâkıa 18. âyette zikredilen ve *kadeh* anlamında olan كَأْسٍ ifadesinde de çoğuldan tekile geçiş yapılmıştır. İlgili meâllerin tamamında sözü edilen kelime çoğul formunda *kadehlerle*¹²⁷ veya *kadehleri* şeklinde tercüme edilmiştir.¹²⁸

Üçüncü Örnek Bakara Suresi 112. Âyet:

بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Âyetin baş tarafında yer alan fiil, isim ve zamirler tekil; geriye kalan diğer üç zamir ise, çoğul formunda kullanılmıştır. Dolayısıyla âyette, tekilden çoğula geçiş söz konusudur. İncelediğimiz çalışmalarda ilgili âyet şöyle tercüme edilmiştir:

Elmalılı: “Hayır, hayır! Kim özü iyilik dolu olarak yüzünü Allah’a tertemiz döndürür ve teslim ederse, işte onun Rabbi katında ecri vardır. Onlara bir korku yoktur ve onlar mahzun olacak değillerdir.”¹²⁹

Ateş: “Hayır, kim işini güzel yaparak özünü Allah’a teslim ederse, onun mükâfatı, Rabbinin yanındadır. Onlara korku yoktur ve onlar üzülmeceklerdir.”¹³⁰

Altuntaş - Şahin: “Hayır, öyle değil! Kim iyi ve yararlı işleri en güzel şekilde yaparak özünü Allah’a teslim ederse, onun mükâfatı Rabbinin katındadır. Artık onlara korku yoktur, onlar üzülmeceklerdir.”¹³¹

Öztürk: “Gerçek şu ki asıl cennete girecek olanlar, bütün ihlas ve samimiyetiyle özünü Allah’a teslim etmiş kimselerdir. Nitekim onlar yaptıklarının mükâfatını Allah’ın katında bulacaklar. Üstelik onlar için ne ahirette azap korkusu ne de dünyada bırakılan güzel şeyler adına hüznün sözü konusu olacaktır.”¹³²

Yukarıda verilen örneklerde gösterilen hassasiyetin Bakara sûresi 112. âyetin tercümesinde gösterilmediğini söylemek mümkündür. Dikkat edilirse Öztürk’ün meâli hariç geriye kalan çalışmalarda, âyetin birinci bölümü tekil, ikinci bölümü ise çoğul şeklinde tercüme edilmiştir.

Öte yandan Arapçada مَنْ edatı, hem müfred hem de çoğul için kullanılır. Bu nedenle مَنْ edatının zahirine uyumdan dolayı âyetin başı müfred; ikinci kısım zamirler ise edatın mana boyutu dikkate alınarak çoğul formunda kullanıldığı belirtilmektedir.¹³³ Dolayısıyla Türkçede böyle bir kural söz konusu olmadığından şu örnekte olduğu gibi ilgili fiil, isim ve zamirleri çoğul formunda tercüme etmek daha isabetli olacaktır: “Hayır! Güzel davranarak tam Allah’ın istediği yöne yönelenlerin

¹²⁵ Altuntaş - Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, 211.

¹²⁶ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 248.

¹²⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7: 395; Ateş, *Kur’an-ı Kerim Tefsiri*, 5/2598; Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 602.

¹²⁸ Altuntaş - Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, 534.

¹²⁹ el-Bakara 2/112.

¹³⁰ el-Bakara 2/112.

¹³¹ el-Bakara 2/112.

¹³² el-Bakara 2/112.

¹³³ Bk. İbn Cinnî, *el-Hasâiş*, 2/419; İbn ‘Atıyye, *el-Müharrarü’l-vecîz*, 1/198; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-mühîit*, 1/522; Âlûsî, *Rühû’l-me’âni*, 1/360; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/675.

ödülü, Rableri katındadır. Onların üzerinde bir korku olmaz, onlar üzülmezler de."¹³⁴

SONUÇ

Arap edebiyatında zamirler arasında olduğu gibi geçmiş zamandan şimdiki veya gelecek zamana; gelecek zamandan geçmiş zamana veyahut geçmiş zamandan emir kipine geçiş yapılmaktadır. Ferrâ, Ebû 'Ubeyde, Ahfeş el-Evsat ve Nehhâs gibi erken dönem müfessirler, *iltifât*ın yer aldığı âyetlerin tefsirinde bu üsluba işaret etmekle iktifa etmişlerdir. Zemahşerî, İbn Atıyye, Fahreddin Râzî, Ebû Hayyân, Ebüssuûd Efendi, Âlûsî, Elmalılı ve İbn 'Âşûr gibi tefsir âlimleri ise, bunun, anlatımı canlı tutmak ve konunun önemini vurgulamak gibi faydalarının yanı sıra âyetlerin bağlamına göre *iltifât*ın; saygı, uyarı, ihtisas, önemseme, kınama ve azarlama gibi farklı yararlarından bahsetmişlerdir.

İltifât, zamirler ve zamanlar arası geçişler vs. dikkate alınarak farklı tasniflere tabi tutulmuştur. Genel olarak üslup değişikliği şeklinde ifade edilen *iltifât* sanatı, Kur'ân-ı Kerim'in birçok âyetinde mevcuttur. Bu üslup değişikliği, ele aldığımız meâllerde genellikle Türkçedeki yaygın anlatım biçimi dikkate alınmadan tercüme edildiği görülmektedir. Bu da ifadelerin okuyucular tarafından tam olarak anlaşılmasına yol açabilmektedir. Diğer bir ifadeyle incelediğimiz ilk üç meâl çalışmasında Arapçada var olan *iltifât* üslubu, olduğu gibi Türkçeye tercüme edilmiştir. Türkçede sıkça kullanılıyormuş gibi âyetleri bu tarz tercüme etmeye sevk eden en önemli etkenin ise Kur'ân-ı Kerim lafızlarına karşı gösterilen hassasiyet olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca ilgili örneklerde görüldüğü üzere asıl sorun, zamirler arasındaki geçişlerde ortaya çıkmaktadır. Bunun dışındaki geçişlerin olduğu âyetlerin çevirilerinde ise, genel itibariyle bir sorun görünmemektedir. Ayrıca Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın, birçok âyetin açıklamasında bu üsluba değindiği halde, bunu meâline yansıtmadığını, Mustafa Öztürk'ün ise, meâl çalışmasında bu hususa dikkat etmekle birlikte bunu, bütün örneklere uygula(ya)madığını söylemek mümkündür.

Bildiğimiz kadarıyla Arap edebiyatının tesiriyle yazılmış bazı şiirler hariç, Türkçede *iltifât* şeklinde bir anlatım biçimi bulunmamaktadır. Bu nedenle Arapçadaki zamirler veya zamanlar arasındaki geçişler meâl okuyucularına yabancı gelebilmektedir. Dolayısıyla *iltifât* sanatının olduğu âyetlere Türkçede de sıkça kullanılıyormuş gibi meâl vermek, âyetleri sağlıklı bir şekilde anlamının önünde bir engel teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Sonuç olarak Kur'ân-ı Kerim'de çokça zikredilen bu tür âyetlere meâl verilirken bu üslubun mümkün mertebe yok sayılarak tercüme edilmesinin daha uygun olacağını düşünmekteyiz.

¹³⁴ Bu meâl önerisi, tarafımızdan yapılmıştır.

KAYNAKÇA

- Âlûsî, Mahmûd b. Abdullah. *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Meşânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Ahfeş el-Evsat, Ebû'l-Hasan Sa'îd b. Mes'ade. *Me'ânî'l-Ḳur'ân*. thk. Hüdâ Mahmûd Kara'a. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1411/1990.
- Aktaş, Hasan. *Modern Türk Şiirinde Edebî Sanatlar*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2002.
- Arslan, Gıyasettin. "Türkçe Kur'an Meâllerinde Kaynak Dilin Egemenliği Sorunu (Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin Örneği)". *Kur'an Mealleri Sempozyumu*. 475-493. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*. 6 Cilt. Milliyet, 1995.
- Dağ, Mehmet. *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifât*. Ankara: Salkımsöğüt Yayınları, 2008.
- Durmuş, İsmail. "İltifât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/152-153. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Durmuş, Zülfikar. *Kur'ân'ın Türkçe Tercümeleri - 'Aziz Kur'an' ve 'İnsanlığa Son Çağrı' Örneği-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-mühîd*. thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993.
- Ebû Hilâl el-'Askerî, Hasan b. Abdullah b. Sehl. *Kitâbü's-şinâ'ateyn el-kitâbe ve's-şî'r*. thk. Ali b. Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 2. Basım, ts.
- Ebüsuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Ḳur'ânî'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Ebû 'Ubeyde, Ma'mer b. Müsenna et-Teymî. *Mecâzü'l-Ḳur'ân*. thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. Azim Dağıtım, ts.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyya Yahya b. Ziyâd. *Me'ânî'l-Ḳur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403/1983.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Darü't-Tunusiyye, 1984.
- İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Müharrarü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001.

- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Haşâiş*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Müh'teseb*. thk. Ali en-Necdî Nâsif vd.. 2 Cilt. Kahire: Dâru Sezgîn, 2. Basım, 1406/1986.
- İbn Fâris, Ebû Hasan Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya. *Mü'cemu mekâyisi'l-lüga*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn. 6 Cilt. Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. 55 Cilt. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.
- İbn Reşîk el-Kayravânî, Ebû Ali Hasan. *el-'Umde fi şinâ'ati'ş-şî'r ve naqđih*. thk. en-Nebevî Abdülvâhid Şa'lân. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2000.
- İbnü'l-Esir, Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed. *el-Meseli's-sâir fi edebi'l-kâtib ve ş-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Havfi - Bedevî Tababe. 4 Cilt. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 2. Basım, ts.
- Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 22. Basım, 2012.
- Nâci, Muallim. *Lügât-i Nâci*. İstanbul: 1904.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Me'âni'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Merkezi İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Müfredâtu elfâzi'l-Ḳur'ân*. thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 3. Basım. 1423/2002.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Tefsîrû'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.
- Özdemir, Abdurrahman. "Kadim Bir Söz Sanatı: İltifat ve Kur'an'da İltifat Örnekleri". *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 151-160.
- Saraç, M. A. Yekta. *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 5. Basım, 2007.
- Süleymaniye Vakfı Meali*. çev. Abdulaziz Bayındır, Erişim 04 Şubat 2020. <https://www.suleymaniyevakfimeali.com>
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirasâtî'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye Dâru Hicr, 2001.
- Tabl, Hasan. *Üslûbü'l-iltifâti fi'l-belâgati'l-Kur'âniyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabi, 1418/1998.
- Tâhirülmevlevî. *Edebiyat Lügati*. nşr. Kemâl Edib Kürkçüoğlu. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994.
- Zemaşşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haqqâiki gâvâmiği't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. thk. Şeyh 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu Dârü't-Türâs, 3. Basım, 1984.

Kur'an'da Firavunun Dinî Konumuna Dair Âyetler Bağlamında Tefsir Kaynaklarının Değerlendirilmesi

Evaluating the Exegesis Sources within the Context of Qur'an Verses
Referring to the Religious Position of Pharaoh

Hüseyin YAKAR

Dr., Avcılar Süleyman Nazif Anadolu Lisesi, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni
Dr., Avcılar Süleyman Nazif Anatolian High School, Turkish Philology Teacher,
İstanbul / Turkey
h_yakar@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-3146-6052

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ağustos / August 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Mart / March 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.605524

Atıf / Citation: Yakar, Hüseyin. "Kur'an'da Firavunun Dinî Konumuna Dair Âyetler Bağlamında Tefsir Kaynaklarının Değerlendirilmesi / Evaluating the Exegesis Sources within the Context of Qur'an Verses Referring to the Religious Position of Pharaoh".

ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches 53 (Haziran / June 2020/1), 115-137. doi: 10.29288/ilted.605524

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Çalışmamızda Hz. Musa'nın peygamberliği dönemindeki firavunun dini konumu çerçevesinde ele alınabilecek âyetler üzerinden tefsirlerde ortaya konulan yaklaşımların ve bunların nedenlerinin tespit edilmesi, böylece tefsir kaynaklarının ilgili konuya yaklaşım seyrinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu yaklaşımlar tespit edilirken asa-yılan mucizesi ve zikri geçen firavun bağlamındaki âyetler üzerinden hareket edilmiştir. Zira Kur'an'da mezkûr konunun ilgili âyetler bağlamında zikredildiği, tefsir kaynaklarında da bu âyetler kapsamında açıklamaların yapıldığı görülmektedir. Araştırmamızda tefsir kaynaklarındaki veriler merkeze alınmakla birlikte özellikle modern dönemdeki yaklaşımların kaynağı hakkında bilgi vermek amacıyla konuyla ilgili çağdaş araştırmalar da kullanılmıştır. Makalenin "dinler tarihi" değil de "tefsir" merkezli olması hedeflendiğinden kadim Mısır dinine dair çağdaş araştırmaların sunduğu verilere daha çok dipnotlarda yer verilmiştir. Konunun işlenişinde ve okuyucu bağlamında, müfessirlerin âyetlere bakışımı etkileyen tefsir anlayışları, bunun sonucunda söz konusu âyetler hakkında ortaya koydukları parçacı ve bütüncül yaklaşımları, konuyla ilgili olarak yararlandıkları kaynakların çeşitliliği ve zihin yapıları gibi unsurlar üzerinden hareket edilmiştir. Kaynak çerçevesinde ise firavun bağlamında Kur'an'ın, kadim Mısır dininin farklı yapı taşlarına karşılık gelen ifade tarzı/üslubu üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Kur'an Üslubu, Hz. Musa, Firavun, Kadim Mısır Dini.

Abstract

Our study looks over and aims how the exegesis sources study the verses referring to the religious position of pharaoh, who lived in the period of Moses's prophethood, and tries to find which reasons urged them to compose their approaches and how this approaching process takes shape in the history of exegesis. On determining these approaches, the verses within the context of rod-serpent miracle and the pharaoh are centralised, since the subject is mentioned and the exegesis sources have mentioned of the subject within the scope of these verses. Depending on the pharaoh who lived in the period of Moses's prophethood, his very self used the phrases in the relevant verses and due to the fact that the study is based on status, not on the person, the usage of 'pharaoh' as common and singular noun is adopted. Our study is based on the data in exegesis sources. However, for the purpose of informing about the sources of modern period approaches, modern studies over the topic are used. To make the study exegesis-based and not history of religions-based, the data of the modern studies are placed in footnotes. On treating the subject and within the context of reader, the commenting approaches by the exegetes which affect their points of view for the verses and consequently their atomized-holistic views, the diversity of sources used by them and their mind structure are presented. Within the scope of sender, Quranic wording which corresponds to different building stones of Ancient Egypt religion is remarked.

Keywords: Qur'an, Exegesis, Qur'anic Wording, Moses, Pharaoh, Ancient Egypt Religion.

Extended Summary

It has been seen in Quran -within the scope of rod-serpent miracle of Moses and Moses-Pharaoh dialogue- some narrations concerning Pharaoh's belief and his position in ancient Egypt religion. Due to the fact that these narrations have not/could not be analyzed through holistic views and studies

* Bu çalışma Prof. Dr. Bilal Gökkır danışmanlığında, Dr. Hüseyin Yakar tarafından hazırlanan ve "Kur'an'da Hz. Musa'nın Üç Asa Mucizesi Örneğinde Tefsir Kaynaklarının Değerlendirilmesi" ismiyle 2019 yılında kabul edilmiş olan doktora tezinden bir bölümün çıkarılması biçiminde oluşmuş, konuyla ilgili kısa bir bölüm tezde bırakılmıştır. / This study has been composed through extracting a section from the doctorate dissertation written by Dr. Hüseyin Yakar under supervision of Prof. Dr. Bilal Gökkır, entitled "Evaluating the Exegesis Resources on Exemplification of Moses' Three Rod Miracles Narrated in Quran" and approved in 2019 in Istanbul University, Istanbul/Turkey. A brief section has been leaved in the study.

concerning ancient Egypt religion, different approaches have been brought about in historical process. The verses addressing to pharaoh's religious position or thought to be addressing to this position (al-A'raf 7/121, 122, 127; ash-Shu'ara 26/19, 23, 26, 29, 48) are evaluated by exegesis sources of classical period with reference to the verses: *"I am your Rabb, Most High"* (an-Naziat 79/24) and *"No god do I know for you but myself"* (al-Kasas 28/38). Because of being deprived of modern data informing about ancient Egypt religion and not evaluating the verses with holistic view, it is hard to say that the verses corresponding to different parts of this religion are approached in classical period from a straight angle. In this sense, these verses are evaluated by many exegetes of classical period over the fact that pharaoh is assumed by himself and his people as the real and concrete god. This intellection is dominant in the aforesaid period, but it doesn't mean that this period is homogeneous in its view. Within this scope, different approaches are observed in the classical period such as that the ancient Egypt religion is polytheistic; pharaoh is materialist, he sees the nature as god and doesn't see/offer himself as the god of heavens and world; everyone experiences the feeling of being god in its nature, but pharaoh is the one who discloses this feeling superiorly. These approaches can be seen in connection with the dominant intellection in the modern period. However, it could be said that these views are weak in proportion to the main percept in classical period. Besides, depending on being deprived of modern studies, the aforesaid approaches have been kept away from revealing the right position of pharaoh in ancient Egypt religion. When we look over the modern times, it could be said that a source-based change of mentality is observed and aforesaid verses are evaluated under the favour of modern studies, analyzed with holistic and straight view. Thus, it is adopted that the verses addresses to the concept of pharaoh, who has a divine tone but knows his own mind as human being. Besides, the dilemma in the verses contacting with different parts of ancient Egypt religion is solved under the favor of these studies. However, it could be evaluated as a flaw that in modern period, all these relevant verses are never thought within the scope of Qur'anic wording based on narrating the historical stories in deference to mind structure of Hz. Muhammed period. Another case, met in modern period is that many exegetes have moved over ancient Egypt religion through concept of shirk. It could be said that this concept is in conformity with the approach adopted commonly in the XIX. century. Besides, in the same period, the words expressing pharaoh as "ilah" or "rab" are commented by some exegetes such as İbn Âşûr, Mustafa el-Merâgî and Seyyid Kutub within the context of political authority reflection. When analyzed with Quranic wording and holistic view it could be seen that these verses/narrations haven't addressed to pharaoh who is assumed as god perceptibly by him and his people. Within this scope, it could be said that Quran has addressed over either the statements of pharaoh *"I am your Rabb, Most High"* (an-Naziat 79/24) and *"No god do I know for you but myself"* (al-Kasas 28/38) or the statement of notables *"Wilt thou leave Moses and his people, to spread mischief in the land, and to abandon thee and thy gods?"*(al-A'raf 7/127) to different building stones of idiosyncratic and polytheism-based ancient Egypt religion. In the same context, Qur'an narrates a Muslim's statements addressing to the pharaoh, and the pharaoh's respond. According to the verses, when the Muslim one said: *"Will ye slay a man because he says, 'My Lord is Allah'?", "Ye do call upon me to blaspheme against Allah, and to join with Him partners of whom I have no knowledge; and I call you to the Exalted in Power, Who forgives again and again!", "O my People! Yours is the dominion this day: Ye have the upper hand in the land: but who will help us from the Punishment of Allah, should it befall us?"* pharaoh replied: *"I but point out to you that which I see (myself); Nor do I guide you but to the Path of Right!"*(al-Mu'min 40/28, 29, 42). These verses could be evaluated within the scope of Qur'anic wording, based on narrating the historical stories in deference to mind structure of Hz. Muhammad's period. Thus, it is within the bounds of possibility that the statements narrated from the Muslim one are assumed to be emanated from Hz. Abu Bakr and gone towards Mecca polytheists. When it is considered that Prophet Joseph got a high position in Egypt, the Jews' and the authentic religion's prestige gained wide currency relatively in his period and after him, it could be thought that aforesaid statements are in the bounds of sociological reality. In any case, these statements/verses are

such as to bring the concept of the pharaoh, who is assumed as god perceptibly by him and his people, into question.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Musa'nın asa-yılan mucizesi ve Hz. Musa-firavun¹ diyalogu çerçevesinde firavunun inancına ve kadim Mısır dini içindeki konumuna dair ifadelerin geçtiği görülmektedir. İlgili âyetlerin bütüncül bir yaklaşım ve kadim Mısır dinine dair araştırmalar eşliğinde değerlendirilmemesi/değerlendirilememesi, tarihsel süreç içerisinde bu âyetlerin tahlilinde farklı yaklaşımları beraberinde getirmiştir.

Firavunun dinî konumuna atıfta bulunan ya da bulunduğu düşünülen âyetler klasik dönemdeki birçok tefsir kaynağında firavunun kendisini somut tanrı olarak görmesi ve sunması kapsamında değerlendirilmiştir.² Klasik dönemde bu anlayış baskın olmakla birlikte homojen bir yapıdan söz etmek mümkün değildir. Bu çerçevede ilgili dönemde farklı yaklaşımlarla da karşılaşmaktadır.

Modern dönemde sözünü ettiğimiz konuya bakışta kaynak eksenli bir zihniyet değişimi yaşanmış ve çağdaş araştırmaların devreye girmesiyle birlikte farklı bir bakış ortaya konulmuştur. Böylece âyetlerdeki ifadelerin tanrısal özelliklere sahip olduğu düşünülen ama beşerliğinin bilincinde olan/olunan firavuna karşılık geldiği görüşü yaygın olarak benimsenmiştir.³ Ayrıca kadim Mısır dininin farklı noktalarına temas eden âyetlerdeki ifadelerin zihinlerde oluşturduğu mevhum açmazlar da çağdaş araştırmaların sunduğu imkânlar ile çözüme kavuşturulmuştur. Modern tefsir hareketlerinin hız kazandığı XIX. yüzyılda, önde gelen din araştırmacıları tarafından Mısır dininin ilk başta saf "tek tanrı" olduğu, sonradan "çok tanrıçılığa" geçerek yozlaştığının yaygın olarak savunulması da müfessirlerin konuyu ele alışla-

¹ İlgili âyetlerdeki ifadelerin Hz. Musa'nın peygamberliği dönemindeki firavun tarafından dillendirilmesi ve çalışmamızda şahıstan çok statünün esas alınmasına binaen ifade olarak "firavun" cins isminin tekil kullanımı benimsenmiştir.

² Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, 26 Cilt (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 18/254; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesir b. Dav' b. Kesir el-Kaysi el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfiî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed - Muhammed es-Seyyid Reşad, 15 Cilt (Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000), 10/463; Ebü Hafs Sirâcüddin Ömer b. Nüriddin Ali b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkı, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud - eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, 20 Cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 15/260; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayri es-Süyûti eş-Şâfiî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Merkezü Hecr li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003), 15/231.

³ Birçok kraliyet belgesinde firavunun tanrısal kökeni yer almakla birlikte bu durum firavunun somut olarak tek tanrı olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim firavunlar Mısır halkı tarafından da tanrı olarak görülmemişlerdir. Bu anlayışa göre firavunlar, tanrının dünyadaki temsilcisidirler. Onlar asâleten Horos'u temsil ederler ve güneş tanrısının oğulları olarak kabul edilirler. İlgili bilgiler için bk. Sophie Desplancques, *Antik Mısır*, çev. İsmail Yerguz (Ankara: Dost Kitabevi, 2006), 26; Firavunlarda tanrısal özelliklerin bulunduğu kabul edilmekle birlikte Mısırlılar onun bir insan olduğunun da farkındadırlar. Bu doğrultuda onu eleştirebilmiş, komplo düzenleyebilmiş, güçsüz olanlarını tahttan indirip öldürebilmişlerdir. İlgili bilgi için bk. Baki Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 17.

rını etkilemiştir.⁴ Bu doğrultuda Muhammed Abduh, (ö. 1905) Tantâvî Cevheri (ö. 1940) ve Mevdûdî (ö. 1979) gibi müfessirler tarafından ilgili din, tam bir şirk anlayışı çerçevesinde ele alınmıştır.

Konuyla ilgili çalışmalara baktığımızda firavunun inancı ve onun dinî konumu çerçevesinde tefsirlerdeki farklı yaklaşımlara değinilmediği görülmektedir. Baki Adam, “Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışılmalı Konuları” kitabında firavunun tanrısal kimliğine değinmiştir. Hakan Olgun'un “Hz. Musa'nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır'ın Ma'at Doktrini” adlı makalede firavun ve çevresinin Hz. Musa'ya karşı çıkması, mitolojik statüko olarak sunulan “ma'at” düzenine bağlanmış ve firavunun tanrısal yönü ile söz konusu düzen arasında ilgi kurulmuştur. Ali Sayı'nın “Firavun, Hâmân ve Karun Karşısında Hz. Musa” adlı eserinde Hz. Musa kıssasının tefsirler üzerinden açıklandığı görülmektedir. Necati Kara'nın “Kur'an'a Göre Hz. Musa Firavun ve Yahudiler” adlı kitabında firavunun tanrısal konumu hakkında bilgi verilmekle birlikte daha çok Müslümanlara dönük mesaj içerikli bir anlatımla karşılaşılmaktadır. Şükrü Aydın'ın “Kur'an'a göre Yahudiliğin Mısır Dönemi ve Bu Dönemdeki Bölge Halklarının Karakter Yapıları” adlı makalesinde “Eski Mısırlıların Dinî İnanışları” başlığı altında konuyla ilgili bilgi verilmekte fakat tefsir kaynaklarımızdaki bakış farklılığına değinilmemektedir. Netice itibarıyla kaynaklarda firavunun dinî konumu bağlamında değerlendirilebilecek âyetler üzerinden tefsir kaynaklarının yaklaşımını ortaya koyan bir çalışmayla karşılaşılmamıştır.

“Öz” kısmında belirtilen gerekçelere binaen çalışmamızda asa-yılan mucizesi ve Hz. Musa-firavun diyalogu esas alınmıştır. İlgili mucize ise üç farklı zamanda ve üç farklı zeminde gerçekleşmiştir. Bu olaylardan ilki, müfessirlerin yaygın kanaatine göre Hz. Musa'nın Medyen-Mısır yolculuğu esnasında vuku bulmuştur. İkinci asa-yılan dönüşümü Hz. Musa firavunun huzuruna çıktığında, üçüncüsü ise Hz. Musa'nın sihirbazlarla yaptığı müsabaka sırasında gerçekleşmiştir. Çalışmamızda özellikle ikinci ve üçüncü asa-yılan mucizesi kapsamında zikredilen âyetler üzerinde durulmuştur.

Firavunun ilahlık ve rablik iddiasına dair Kur'an'da aktarılan sözler, Hz. Musa'nın peygamberliği dönemindeki firavun tarafından dile getirilmiştir. Kaynaklara bakıldığında gerek Hz. Yusuf'u iş başına getiren, gerekse İsrailoğulları'na baskı uygulayan ve Mısır'dan çıkış esnasında hükümdar olan firavunların isimleri ve dönemleri hakkında kesin bilgi vermenin güç olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlik-

⁴ Eski Mısır dinine dair XIX. yüzyılda genel kabul gören algı için bk. Erik Hornung, *Mısırbilime Giriş*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Kocabacı Yayınları, 2004), 75.

te kaynaklarda, çalışmamızda ele aldığımız firavunun, II. Ramses'in oğlu Menephtah olduğu ifade edilmektedir.⁵

Çalışmamızda ana tasnif olarak klasik dönem-modern dönem ayırımına gidilmiş ve bu ayırmda XIX. yüzyıl bir dönüm noktası olarak ele alınmıştır. Bununla birlikte belli bir âyet ya da âyet grubuyla ilgili yorumlar çerçevesinde dönemler arası geçişler de yapılmıştır. Konuyla ilgili yaklaşımların ortaya konulmasında tefsir kaynakları geniş bir yelpazede incelenmiş, böylece farklı tefsir muhitlerinin ilgili konuya dair benzer ve farklı yaklaşımları ortaya konulmuştur. Bu kapsamda ana tefsir kaynaklarının yanında Şii tefsirler ve tasavvufi tefsirler de değerlendirilmiştir. Yapılan kaynak incelemesi sonucunda konunun Şii, Sünnî, Selefî, tasavvufî vb. geleneklere bağlı yaklaşımlar üzerinden değil klasik ve modern dönemde yoğunlaşan farklı yaklaşımlar çerçevesinde tasnif edilmesinin daha doğru olacağı düşünülmüştür.

Konuyla ilgili âyetlerin anlamlarının aktarımında belli bir meal esas alınmamış, meallerden de yardım alınmak suretiyle tarafımızca anlamlandırma yapılmıştır. İlgili âyetlerde geçen “arz” ve “kâfir” gibi bazı lafızlar, müfessirlerin ilgili lafızları farklı anlamlandırmış olmasına ve bu lafızların belli oranlarda Türkçeleşmiş olmalarına bağlı olarak orijinal şekliyle çevrilmiştir.

1. KLASİK DÖNEMDE FİRAVUNUN KADİM MİSİR DİNİNDEKİ KONUMUNA DAİR YAKLAŞIMLAR

Klasik dönemde tefsir kaynaklarımızda firavunun dinî konumuna dair dört farklı yaklaşımla karşılaşmaktadır. Bu dönemdeki baskın anlayış, firavunun hem kendisi hem de toplum tarafından somut tanrı olarak görüldüğü, Kur'an'ın da bu duruma işaret ettiği yönündedir. Bunun yanında sözü edilen dönemde kadim Mısır'da şirke dayalı bir dinî yapının olduğu ve âyetlerde bu durumun ifade edildiği de ileri sürülmüştür. Firavunun kadim Mısır dinindeki tanrılığını insan fitratı/tabiatı temelinde açıklayan yaklaşım ve Firavunun tanrısallığı hususunda öz bilinci ile toplumsal bilinç arasında ayırma giden bakış ise farklı yaklaşımlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.1. Firavunun Hem Kendisi Hem de Toplumunu Tarafından Tanrı Olarak Görüldüğünü Savunan Tefsir Anlayışı

Firavunun hem kendisi hem de toplumu tarafından tanrı olarak görüldüğüne, ilgili âyetlerin de bu durumu ifade ettiğine dair yaklaşımın müfessirler tarafından benimsenmesinde firavunun rablik ve ilahlık iddiasında bulunduğunu aktaran âyetlerin⁶ etkili olduğunu söylemek mümkündür. İlgili zihniyetin ana yapısını oluş-

⁵ İlgili bilgiler için bk. Ömer Faruk Harman, “Firavun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/119; Söz konusu firavunun Senousret'in oğlu II. Minfetah olduğuna dair bilgi için bk. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîrül-Menâr* (Kahire: Dârül-Menâr, 1947), 9/99.

⁶ en-Nâzi'ât 79/24, el-Kasas 28/38.

turan söz konusu âyetler, diğer âyetlerin değerlendirilmesinde başvuru kaynağı olarak kullanılmış, zihin yapısıyla uyuşmayan âyetler de te'vil, parçacı yaklaşımlar ve rivâyetler yoluyla ana yapıyla uyumlu hale getirilmiştir.⁷

Sözü edilen yaklaşım doğrultusunda değerlendirilen âyet gruplarından ilki, ikinci asa-yılan olayı öncesinde Hz. Musa ile firavun arasında geçen diyalog bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu diyalogda firavunun Hz. Musa'ya yönelttiği “*Âlemlerin rabbi nedir?*”⁸ sorusu müfessirlerimiz tarafından firavunun kendisinden başka rab tanımamasına bağlanmıştır. Bu görüşe göre firavunun kendisini rab ve ilah olarak ifade ettiğini belirten âyetler de bu durumu teyit etmektedir.⁹ Hz. Musa'nın zikri geçen soruya cevap olarak ve âlemlerin rabbini açıklama sadedinde sarf ettiği “*Sizin ve sizden öncekilerin rabbi.*”¹⁰ sözü ve daha sonra gelen ifadeler de aynı anlayış doğrultusunda değerlendirilmiştir.¹¹ Bu çerçevede firavunun, kendi dönemindeki insanlara rablik iddiasında bulunduğu, Hz. Musa'nın da zikri geçen ifadeyle gerçek rabbin bütün zamanları kuşatacağını söylemek istediği belirtilmiştir. Diğer bir ifadeyle Hz. Musa, bu ifadeyle ortamda bulunanlara: “Sizin gibi yaratılmış birine nasıl tapıyorsunuz? Onun ataları da sizin atalarınız gibi yok olup gitti.” demek istemiştir.¹²

Aynı diyalog bağlamında aktarılan diğer bir rivâyet de sözü edilen yaklaşımı desteklemektedir. İlgili rivâyete göre Hz. Musa'nın firavuna: “Rabbim beni sana elçi olarak gönderdi. Eğer rabbine iman edersen dört yüz sene mutluluk ve nimetler içinde yaşarsın. Sonra da ölüp cennete girersin.” demesi üzerine firavun: “Hâmân'a bir danışayım.” demiş ve Hâmân'ın: “Tapınılan bir rab iken kul mu olacaksın?” demesi üzerine firavun görevlilerini göndermiş, sihirbazlarını ve ordusunu toplat-

⁷ İlgili anlayışı yansıtan bir rivâyete göre İblis Mısır'daki bir hamamda firavuna insan suretinde görüldüğünde firavunun onu tanımaması üzerine İblis: “Beni sen yaratmışken nasıl tanımazsın? Sen, ben sizin en yüce rabbinizim, dememiş miydin?” diyerek firavunu tahkir etmiştir. İlgili rivayet için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an ve'l-Mübeyyinü limâ Tazammenehü mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*, thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 24 Cilt (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 22/56.

⁸ eş-Şuarâ 26/23.

⁹ Cârullah Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud - eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, 6 Cilt (Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1998), 4/385; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azim*, 10/341; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 5/37; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdi İbn Acibe el-Hasenî eş-Şâzelî, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ömer Ahmed er-Râvî, 8 Cilt (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 5/157.

¹⁰ eş-Şuarâ 26/26.

¹¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/63.

¹² Ebü Ali el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*, thk. es-Seyyid Haşim er-Rasûlî el-Mahallatî - es-Seyyid Fazlullah el-Yezed et-Tabâtâbâî, 5 Cilt (Beirut: Dârü'l-Marife, 1986), 7/294; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*, 10 Cilt (Dersaadet: Matbaa-i Osmâniyye, H 1330), 6/269; İbn Acibe, *el-Bahrü'l-medîd*, 5/158; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Beirut: Dârü'l-Marife, 2007), 1055.

miş, hazırlıklar tamamlandığında da tahtına kurulup “*Ben sizin en yüce rabbini-zim.*” demiştir.¹³

Yukarıda sözü edilen algı doğrultusunda ikinci asa-yılan olayı öncesindeki diyalogda firavunun Hz. Musa’ya karşı (adam öldürme) ithâmını hatırlatan *وَفَعَلْتَ الْكَافِرِينَ* “*O haltı da işledin. Sen kâfirlerdensin.*”¹⁴ ifadesindeki *الْكَافِرِينَ* lafzı, bağlam içindeki “nankör” anlamı baskın olmasına rağmen bazı müfessirler tarafından “firavunun ilah olduğunu kabul etmeme” anlamında değerlendirilmiştir.¹⁵ Asa-yılan mûcizesine şahit olan firavunun mevcut durumu ileri gelenlerle istişare etmek istemesinin kimi müfessirler tarafından yadırganması da benzer bir yaklaşımın ürünü olarak kabul edilebilir.¹⁶ Kâfir kelimesi çerçevesinde aktarılan yaklaşım, İslam öncesi dönemde kullanımda olan, Kur’an’ın başta dinî alanda olmak üzere farklı anlamlarla zenginleştirdiği dinî ve ladinî bazı kavramların, müfessirin gerek terminolojik zihin yapısı gerekse ilgili konuya dair algısına bağlı olarak bağlam dışı değerlendirmelere tabi tutulabildiğini göstermektedir.

Hz. Musa ile sihirbazlar arasındaki müsabaka sonrasında sihirbazların imanlarını dile getirirken kullandıkları “*Âlemlerin rabbine inandık, Musa’nın ve Harun’un rabbine.*”¹⁷ sözü de birçok müfessir tarafından firavunun kendisini tanrı olarak görmesi ve sunması bağlamında değerlendirilmiştir. Bu kapsamda birçok müfessir tarafından aktarılan rivâyete göre sihirbazlar: “*Âlemlerin rabbine iman ettik.*” dediklerinde firavun: “Siz ancak ve ancak beni kastediyorsunuz.” demiş, sihirbazların: “*Musa’nın rabbine!*” demeleri üzerine ise firavun: “Musa’yı terbiye eden benim.” diyerek aynı cevabı vermiştir. Sihirbazlar: “*Harun’un rabbine!*” dediklerinde ise şüphe namına ne varsa ortadan kalkmış ve herkes, onların firavuna değil de âlemlerin rabbine iman ettiklerini anlamıştır.¹⁸

Yukarıda sözü edilen yaklaşım, aynı konuyu anlatan başka bir âyetteki¹⁹ Musa-Harun sıralamasını dikkate almaması yönüyle parçacı yaklaşıma örnek olarak gös-

¹³ Ebü’l-Hasen Burhânüddin İbrâhim b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî el-Bikâi, *Naẓmü’d-dürer fi tenâsübi’l-âyât ve’s-süver*, 22 Cilt (Kahire: Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, 1984), 21/233.

¹⁴ eş-Şuarâ 26/19.

¹⁵ Hüd b. Muhakkem el-Hüvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi’l-‘Azîz*, thk. el-Hâcc b.Said Şerifi (Beirut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1990), 3/224; Şevkânî, *Fethu’l-kağir*, 1054.

¹⁶ Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 7/295.

¹⁷ el-A’raf 7/121-122.

¹⁸ Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu’l-ğayb*, 32 Cilt (Beirut: Dârü’l-Fikr, 1981), 14/215; Nâsirüddin Ebü’l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şafî’î el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk - Muhammed Ahmed el-Atraş, 3 Cilt (Dimaşk-Beyrut: Dârü’r-Reşid, 2000), 2/397; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 3/17; 4/294; el-Feyzül-Kâşânî, *Tefsîrüş-ş-şâfi’i*, tsh. Hüseyin el-Âlemî, 5 Cilt (Beirut: Müessesetü’l-A’lâ li’l-Matbû’ât, 1979), 2/226; 4/35; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 3/213; 5/405; İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd*, 5/162; 4/289; Şevkânî, *Fethu’l-kağir*, 491; Şehabeddin Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’âni fi tefsîri’l-Kur’âni’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-meşânî*, 30 Cilt (Beirut: Dârü İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, b.y.), 16/230; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 3/381.

¹⁹ eş-Şuarâ 26/48.

terilebilir.²⁰ Bunun yanında Hz. Musa'yı büyüten firavun ile peygamberliği dönemindeki firavunun farklı kişiler olduğu tarihen sabittir. Bu durumda rivâyetlerde ilgili iddianın baba firavuna değil de oğul firavuna atfedilmesi, tarihi bir yanlış gündeme getirmektedir.

Zikri geçen âyet grubunun klasik dönemde sözü edilen anlayış üzerinden yorumlanması aynı dönemdeki bazı müfessirler tarafından olgusal gerçeklik bağlamında inandırıcı bulunmamıştır. Bu kapsamda Mâtürîdî, (ö. 33/944) Hz. Musa'nın daha önce firavuna: “*Ey firavun! Şüphesiz ki ben âlemlerin Rabbi tarafından gönderilmiş bir peygamberim.*”²¹ demiş olmasını ilgili yaklaşımı geçersiz kılan bir durum olarak değerlendirmiştir.²²

Yukarıda sözü edilen ifadelerinde Mâtürîdî'nin haklı olduğunu söylemek mümkündür. Zira firavun, Hz. Musa ile olan diyalogunda, âlemlerin rabbini sormuş, Hz. Musa da: “*O, göklerin, yerin ve her ikisi arasında bulunan her şeyin rabbidir. Eğer gerçekten inanırsanız bu böyledir.*” cevabını vermiştir. Hatta konuşmanın devamında Hz. Musa, “*Sizin ve sizden evvelki atalarınızın da rabbidir.*”, “*O, doğunun, batının ve ikisi arasındaki her şeyin rabbidir. Eğer düşünüyorsanız bu, böyledir.*”²³ ifadelerini kullanmıştır. Bu cevapla Hz. Musa, “âlemlerin rabbi” kavramını, özellikle de “âlemlerin” kelimesinin ne anlama geldiğini açıklamıştır. Sözü edilen âyetler ilgili iddianın geçersiz olduğu ortaya koymaktadır. Mâtürîdî dışında modern dönemde de zikri geçen konuda benzer itirazların geldiği görülmektedir.²⁴

Hz. Musa'yla yarışıp kaybettikten sonra sihirbazların iman etmesi üzerine ileri gelenlerin söyledikleri “*Musa'yı ve kavmini, seni ve ilahlarını bırakıp arzda bozgunculuk çıkarsınlar diye mi bırakacaksın?*”²⁵ sözündeki وَالْهَيْكَلُ (ilahların) lafzı da klasik yaklaşım tarafından kadim Mısır dininde firavunun somut tanrı olarak görüldüğüne dair algıya yaklaştırılmıştır. Bu kapsamda -Şevkânî'nin de (ö. 1250/1834) belirttiği üzere- firavunun rablik ve ilahlık iddiası ile söz konusu âyetteki “ilahlar” ifadesinin çelişkili durmasından dolayı müfessirler farklı kıraatler üzerinden bu sorunu aşmaya yönelmişlerdir.²⁶ Bu doğrultuda zikri geçen âyetteki وَالْهَيْكَلُ lafzı وَالْإِهْتِكُ biçiminde de okunmuş ve “ibâdeteye” lafzıyla anlamlandırılarak firavunun tapan değil

²⁰ Müfessirler tarafından “Musa-Harun” isimlerinin farklı surelerde takdim-tehir ile sunulmasına dair farklı gerekçeler için bk. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/397; Ebu Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahrü'l-medîd*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmecvud - eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, 8 Cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 4/365; Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30 Cilt (Tunus: Ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 14/262-263.

²¹ el-A'râf 7/104.

²² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ertuğrul Boynukalın - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2006), 6/23.

²³ eş-Şuarâ 26/23, 24, 26, 28.

²⁴ Muhammed Abduh ve Seyyid Kutub'un ilgili konuya benzer yaklaşım ve eleştirileri için bk. Reşid Rıza, *el-Menâr*, 9/70; Seyyid Kutub, *Fi Zîlâli'l-Kur'an* (Beyrut-Kahire: Dârü's-Şürûk, 1985), 5/2592.

²⁵ el-A'râf 7/127.

²⁶ Şevkânî, *Fethü'l-kâdir*, 493.

tapılan olduğu ifade edilmiştir. Sözü edilen okunuşta anlamın; “*Sana ibadet etmeyi terk etsin diye mi?*” şeklinde olacağı belirtilmiştir.²⁷ Hatta Dahhâk’ın (ö. 105/723) “âliheteke” okunuşunu düzeltip “ilâheteke” şeklinde okuduğu ve: “Sen onun ‘*Ben sizin en yüce rabbinizim.*’ sözünü bilmiyor musun?” dediği nakledilmiştir.²⁸ Ayrıca kıraat farklılığına başvurulmadan وَالْهَيْكَلُ lafzının tâat ve ibadet anlamına da geldiği, kıraat farklılığının bu anlamı teyit ettiği de ifade edilmiştir.²⁹ Söz konusu ilahların firavunun arzu ve heveslerine karşılık gelebileceğinin ve aslında terk edilenin gerçek anlamda ilahlar değil de firavunun heves ve arzuları olabileceğinin ifade edilmesi de benzer bir yaklaşımın ürünü olarak düşünülebilir.³⁰

1.2. Firavunun Şirk Sistemi İçerisinde Hem Tapan Hem de Tapılan Olduğunu Savunan Tefsir Anlayışı

Firavunun kendisini tanrı olarak düşündüğünü, Kur’an’ın da bu duruma işaret ettiğini savunan bazı müfessirler, söz konusu tanrılığın kadim Mısır dinindeki şirk sistemi içerisinde yeri olduğunu belirtmişlerdir. Bu çerçevede ilgili dinde firavunla birlikte başka tanrıların da bulunduğu ifade edilmiştir. Zikri geçen anlayışa göre firavun rablik iddiası ile aslında toplumunun ve toplumunun taptığı putların tanrısı olduğunu iddia etmiştir.³¹ Kur’an’da ileri gelenlere atfen aktarılan ifadedeki³² وَالْهَيْكَلُ (ilahların) lafzına dair geliştirilen yorumlar da bu kapsamda değerlendirilebilir.

“İlahların” lafzıyla ilgili yapılan açıklamalarda iki farklı yaklaşımla karşılaşılacaktır. Birinci yaklaşımda firavun hem ibadet eden hem de edilen bir kimse olarak sunulmuş ve politeist bir yapıya atıfta bulunulmuştur. Âyetteki “ilahların” lafzının, o dönemde Mısır’da başka tanrılara tapıldığını hatta firavunun da bu ilahlara tapanlardan biri olduğunu ortaya koymasına bağlı olarak bazı müfessirler, söz konusu dönemde firavun da dâhil olmak üzere keçi, güneş, inek, boncuk, put gibi nesnelere tapıldığını ifade etmişlerdir.³³ Abdullah b. Abbas’tan (ö. 68/687-688) aktarılan bir rivâyette de firavunun ineğe taptığı, güzel bir inek gördüğünde ona tapılmasını istediği ifade edilmiştir. Diğer rivâyetlerde firavunun boynunda bir boncuk taşıdığı,

²⁷ Ebü’l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîrü’l-Kur’an* (Kum: Dârü’l-Hüccce Acce, H 1426), 1/239; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/368; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 6/26; el-Feyzü’l-Kâşânî, *Tefsîr*, 2/227; Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü’l-âkîl’s-selîm*, 3/18; Firavunu hem klasik algı doğrultusunda halkı tarafından tanrılaştırılmış olarak sunan hem de kişiyi hatasız ve yanılmaz kabul etmenin bir tür tanrılaştırma olduğunu belirten Süleyman Ateş’in yorumu biçin bk. Süleyman Ateş, *Yüce Kuran*, 3/382.

²⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/369.

²⁹ Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 493.

³⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: T.C. Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatı Matbaa-i Ebüzziya, 1935), 3/2257.

³¹ Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Said b. Kâsım ed-Dımaşkî, *Me’hâsinü’t-te’vil* (b.y.: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1957), 17/ 6050.

³² el-A’râf 7/127.

³³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/366-370; Rivayetin kısa bir cümle halinde ifadesi için bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 6/26; Ebu İshak Ahmed es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, thk. Ebü Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Türâsî’l-Arabî, 2002), 4/271; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 493; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 9/29; Elmalılı *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/2257.

ona ibadet edip secdeye vardığı, gizli bir ilaha taptığı hem ibadet eden hem de edilen biri olduğu aktarılmıştır.³⁴ Aynı doğrultuda onun yıldızlara ve putlara tapan, küçük putlar yaptırıp kendisine yaklaşılmaması için bu putlara tapılmasını isteyen ve “Ben bu putların rabbiyim.” diyen bir kimse olduğu da belirtilmiştir. Müfessirlere göre firavunun rablik iddiası da buna işaret etmektedir.³⁵ “İlahların” lafzının, “senin hoşlanıp tapılmasına izin verdiğin tanrılar” şeklinde te’vil edilmesi de aynı kapsamdadır.³⁶

Mâtürîdî de firavunun ilahlık iddiası üzerinden benzer bir yaklaşımda bulunmuştur. Ona göre firavun, halkı kendisine ibadet etmeye layık görmediği için onlar için putlar yaptırmış, ibadet hususunda ileri gelenleri kendisi için layık görmüştür. Bu durum Arapların kendilerini Allah’a ibadet etme hususunda ehil görmeyip putlara tapmalarını ve “*Biz onlara ancak bizi Allah’a yaklaştırsın diye ibadet ediyorum.*”³⁷ demelerini andırmaktadır.³⁸

Yukarıda zikri geçen ifadeler, klasik yaklaşım ile modern yaklaşımın kadim Mısır dini bağlamında “şirk” ortak paydasında birleştiğini göstermektedir. Bununla birlikte klasik dönemde kendisini somut tanrı olarak gören firavun merkezli bir şirk anlayışından, modern dönemde ise çağdaş araştırmalara dayalı, karmaşık ve sembolik bir yapıya işaret eden şirk anlayışından bahsetmek mümkündür.³⁹

1.3. Tabiat ve Siyasi Otorite Bağlamında Firavunun Kendisini Tanrı Olarak Gördüğünü Savunan Tefsir Anlayışı

Klasik dönemde zikri geçen yaygın anlayışın yanında Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Bikâî'nin (ö. 885/1480) hem klasik anlayışı destekleyen açıklamalarda bulunduğu hem de tanrılığı, tabiatın insanlara sunduğu imkânlar çerçevesinde değerlendirerek ilgili âyetlerdeki ilahlık ve rabliği farklı yorumladığı görülmektedir.

Sözü edilen anlayış doğrultusunda Râzî firavunda; göklerin, yerin, denizlerin, dağların ve insanların yaratıcısı olduğu iddiasının bulunmadığını belirtmiştir. Ona göre bunun mümkün olmadığını bilmek için zeki olmaya gerek yoktur. Aksi halde firavunda akıl noksanlığı olduğuna hükmetmek gerekir. Yaratıcıya inanmayan ve

³⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/366-367.

³⁵ Kummî, *Tefsir*, 1/239; Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/271; Kurtubi, *el-Câmi'*, 22/56; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/565-566; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/18; el-Feyzü'l-Kâşânî, *Tefsir*, 2/227; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 493.

³⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, 3/2257.

³⁷ *ez-Zümer* 39/3.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11/40; 6/26; Benzer bir yaklaşım için bk. Kurtubi, *el-Câmi'*, 22/56.

³⁹ Erik Hornung XIX. yüzyılın sonlarında, önde gelen din araştırmacılarının Mısır dininin ilk başta saf “tektanrıci” olduğunu, sonradan “çoktanrıçılığa” geçerek yozlaştığını yaygın olarak savunduklarını belirtmiştir. Bununla birlikte ona göre araştırmalar neticesinde “ön tek tanrıçılık” görüşünün çürütüldüğünü söylemek mümkündür. İlgili bilgi için bk. Erik Hornung, *Mısır Bilime Giriş*, 75; Muhammed Abduh'un firavunun inancı bağlamında “şirk” eksenli açıklamaları için bk. Reşid Rıza, *el-Menâr*, 9/43.

dehrî olan firavunun iddiasındaki ilah, ibadet edilen anlamındadır. İbadet etmekten kasıt ise insanların hükümdarlarına emir ve yasaklar noktasında itaat etmeleridir.⁴⁰

Sözü edilen yaklaşımıyla modern dönemdeki “tanrısallığın siyasi otorite bağlamında yorumlanması” anlayışına yaklaşan Râzî, sihirbazların imanı çerçevesinde zikredilen rivâyetleri eleştirmeden aktararak yaygın görüşü benimsemiş ve parçacı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu durum Râzî’nin, sadece belli bir âyet ya da âyet grubunun açıklanması sadedinde kullanılan rivâyetlere yaklaşırken konuyla ilgili temel fikrinden uzaklaştığını ve söz konusu âyetlerle uyuşan rivâyetlerin etkisinde kalarak parçacı yaklaşımlarda bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Tanrısallığın tabiat eksenli anlaşılması kapsamında Bikâî’ye göre de firavun, “en yüce rab” ifadesiyle biri diğerinden üstün olarak herkesin rab olduğunu belirtmiştir. Kendisi ise en yüce rabdir ve onun üstünde rab bulunmamaktadır. Firavuna göre asıl ilah tabiattır ve tabiat mevcudata paylar dağıtır. Bütün varlıklar rabdir ama en yüce olan isteğini en çok gerçekleştirendir.⁴¹

Gazzâlî ise ilgili konuya insan tabiatı kapsamında benzer şekilde yaklaşmıştır. İlgili yaklaşımda firavunun; yetkinlik, yükselme ve özgürleşme bağlamında tanrılık iddiasında olduğu ifade edilmiştir. Nitekim o, rabbânî sıfatlara cüz’î olarak sahip olmasından dolayı insanın kibir, izzet, hâkimiyet ve rubûbiyet gibi sıfatları sevdiğini belirtmiştir. Rubûbiyet ise kişinin kemal sıfatında ve varlık olarak biricik olma anlamına gelmektedir. Bu yüzden firavunun ilahlık iddiasının ifade ettiği anlam bütün insanlarda mevcuttur. Kimileri bu duygularını bastırırken firavun gibi küstah kişilerde bu iddia ortaya çıkabilmektedir.⁴²

1.4. Firavunun Sadece Toplum Bilincinde Tanrı Olarak Görüldüğünü Savunan Tefsir Anlayışı

Klasik dönemdeki yaygın anlayıştan kısmen farklı olarak Kurtubî (ö. 671/1273) ve özellikle Mâtürîdî, firavunun tanrısallığı konusunda onun öz bilinci ile toplumsal bilinç arasında ayrıma gitmiştir. Bu kapsamda Kurtubî, firavunun yalan söylediğini, kendisini ve kavmini yaratan bir rabbin olduğunu aslında bildiğini ifade etmiştir.⁴³ Mâtürîdî de asa-yılan mucizesine şahit olan firavunun mevcut durumu ileri gelenlerle istişare etmek istemesini, kendisinin ilah ve rab olmadığını bildiğine yormuştur. Zira yüce rab olduğunu iddia eden bir kimsenin kavminden bir konuda yardım talep etmesi düşünülemez. Hatta Mâtürîdî’ye göre bu durum firavunun bilgi bakımından ne kadar düşük olduğunu da göstermektedir. Zira normal bir kral

⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 24/252; 31/43.

⁴¹ Ebü’l-Hasen Burhânüddin İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbvî el-Bikâî, *Naẓmü’d-dürer fi tenâsübi’l-âyât ve’s-süver*, 22 Cilt (Kahire: Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, 1984), 21/233.

⁴² Hüccetü’l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâ’ü ’ulûmi’d-dîn*, thk. Muhammed Muhammed Tamir (Kahire: Dârü’l-Âfâki’l-Arabiyye, 2004), 3/369-370.

⁴³ Kurtubî, *el-Câmi’*, 16/283.

bile kavmine bu sözü sarf etmezken ulûhiyet iddiasında olan bir kimsenin böyle konuşması düşük ve kıt akıllı olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁴

Mâtürîdî'ye göre Hz. Musa ile karşılaşmadan önce sihirbazların firavunun izzeti üzerine yemin etmiş olmaları ona taptıklarını göstermektedir.⁴⁵ Bununla birlikte ona göre konuyla ilgili diğer âyetler, ilahlık taslayan firavunun öz bilincinde beşer olduğunu bildiğini göstermektedir. Nitekim o, Hz. Musa ile görüşmesinde: “*Eğer bir mucize getirdiyse ve gerçekten doğru söylüyorsan onu göster bakalım.*”⁴⁶ demiş ve ilah olmayıp bir kul olduğunu ortaya koymuştur. Çünkü ilah olduğunu düşünen birinin bu durumda: “Ben ilahım, seni ne zaman gönderdim.” demesi gerekir ve Hz. Musa’dan mucize talep etmemesi beklenir.⁴⁷

Netice olarak –Mâtürîdî, Râzî, Kurtubî ve Bikâî’den sarf-ı nazar edersek- klasik dönemde konuyla ilgili âyetlere bütüncül yaklaşmadığı; firavunun kendisi ve toplum tarafından tanrı olarak görüldüğüne, Kur’an’ın da bu söylemi aktardığına dair anlayışın âyetlerin tahlilinde kendisini baskın biçimde hissettirdiği söylenebilir. Söz konusu baskın anlayışa karşın firavunun hem tapan hem tapılan olarak sunulması, tanrılığın tabiatın insanlara verdiği imkânlar bağlamında değerlendirilmesi gibi yaklaşımlar zikri geçen anlayışın homojen bir yapı arz etmediğini de göstermektedir.

2. MODERN DÖNEMDE FİRAVUNUN KADİM MISIR DİNİNDEKİ KONUMUNA DAİR YAKLAŞIMLAR

Klasik dönemin yaygın anlayışından farklı olarak modern dönemde, firavun ve toplumunda, tanrısal özelliklere sahip olmakla birlikte “beşer olan firavun” algısının baskın olduğu belirtilmiş ve ilgili âyetlerin de bu algı üzerinden anlaşılması gerektiği ifade edilmiştir. Müfessirlerin dinî kaynaklar yanında eski Mısır inancına dair çağdaş araştırmalardan yararlanmış olması, bu durumun ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Modern dönem tefsirlerindeki bu özellik, konuyla ilgili âyetlerin bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmesini ve ilgili âyetlerin kadim Mısır dininde işaret ettiği noktaların yakalanmasını kolaylaştırmıştır.

Modern dönemde karşımıza çıkan diğer bir husus ise birçok müfessirin kadim Mısır diniyle ilgili olarak şirk anlayışı üzerinden hareket etmiş olmasıdır. Söz konusu yaklaşımın XIX. yüzyılda kadim Mısır dini bağlamında oluşan yaygın kanaatle uyduğunu söylemek mümkündür.⁴⁸ Bunun yanında ilgili dönemde İbn Aşûr,

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/7; 10/295.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/297.

⁴⁶ el-A'râf 7/106.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/14-15; 10/293.

⁴⁸ Erik Hornung, *Mısır Bilime Giriş*, 75; Çağdaş araştırmalarda eski Mısır dininin politeist-monoteist anlayışları birleştiren yapısının yanında politeizmden büyük oranda sıyrıldığı dönemlerine de şahit olduğu ifade edilmiştir. Bu kapsamda M.Ö. 1372-1354 yılları arasında hüküm süren IV. Amonefis'in (Akhenaton) Mısır'da tek tanrılığın temellerini attığı belirtilmiştir. O, Mısır tanrılarının yerine “Aton” olarak adlandırdığı güneş kur-

Mustafa el-Merâgî ve özellikle Seyyid Kutub tarafından firavunun ulûhiyeti ve rabliği ile ilgili ifadelerin siyasi otoritenin sağlanması ya da sağlamaştırılması bağlamında ele alındığı görülmektedir.

2.1. Şirk Anlayışına Bağlı Yaklaşım

Muhammed Abduh, Mevdûdî, Tantâvî ve Tabâtabâî gibi müfessirler, Firavunun dinî konumu bağlamında ele alınabilecek âyetleri şirk anlayışı çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Bu kapsamda Muhammed Abduh kadim Mısır dininde gaybî bir tanrı olan rabbe ve öldükten sonra dirilmeye inanıldığını fakat bu ikisine şirk ve hurafeler karıştırıldığını ifade etmiştir.⁴⁹

Benzer bir anlayışa sahip olan Mevdûdî'ye göre firavun halkının tek ilahı olduğunu iddia etmemektedir. Zira kendisini güneş tanrısının insan şeklindeki sureti olarak gören firavunlar döneminde birçok tanrı ve tanrıçaya tapıldığı bilinmektedir. Ona göre aslında firavun sadece Mısır'ın değil teoride bütün insanlığın siyasi hâkimi (rabbi) olduğunu iddia etmiştir. Bu çerçevede klasik bakışın, firavunun Allah'ı inkâr edip kendisini onun yerine koyduğunu iddia eden yaklaşımı yanlıştır. Mevdûdî'ye göre yukarıda sözleri aktarılan mü'min kişinin düşünceleri üzerinden firavunun; Allah'ı göklerin hâkimi olarak kabul ettiğini, melekleri de inkâr etmediğini⁵⁰ söylemek mümkündür. Bu durumda firavun aslında elçiler gönderilmesi suretiyle yeryüzündeki siyasi hükümlerine müdahale edilmesine karşı çıkmaktadır.⁵¹

Mevdûdî'ye göre firavunun eski ve modern dönem müşriklerinden hiçbir farkı yoktur. O da Allah'ın diğer tüm tanrılardan daha büyük bir güce sahip olduğuna inanmaktadır. Bu yüzden Hz. Musa'nın âyet getirme teklifine olumlu yanıt vermiştir. Ona göre eğer firavun, Allah'ın varlığına ve en büyük ilah olduğuna inanmayan biri olsaydı âyet istemesi söz konusu olmazdı.⁵²

Benzer şekilde Tantâvî de kadim Mısır'da birçok mabedin bulunduğunu ve eski Mısırlıların Sâbiîler gibi yıldızlara taptığını ifade etmiştir. Ona göre Mısır'da putpe-restlik hüküm sürmektedir ve yıldızları sembolize eden putların yapılması suretiyle

sunu tek tanrı olarak ilan etmiştir. Başlangıçta halk diğer tanrıların yasaklandığı hissine kapılmamış olsa da artık ülke tanrısı Amon'un yerini ışıklı güneş almıştır. Bu devrim söz konusu kralın saltanatının dokuzuncu yılında tamamlanmıştır. Böylece Erik Hornung'a göre, Akhenaton İslam kadar radikal bir "tektanrıcılık" getirmiştir. İktidara geldiğinde üstlendiği "Ra Harahti başrahibi" konumundan, yeni bir öğretinin müjdecisi, tanrı ile insan arasındaki aracı konumuna terfi etmiştir. Söz konusu yeni dini şu kısa kuralla tanımlamak mümkündür: "Aton'dan başka tanrı yoktur ve Akhenaton onun peygamberidir." İlgili bilgiler için bk. Sophie, *Antik Mısır*, 83-84; Jean Vercoutter, *Eski Mısır (L'Égypte ancienne)*, çev. Emine Su (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 80; Erik Hornung, *Mısır Tarihi*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2004), 105-111.

⁴⁹ Reşid Rıza, *el-Menâr*, 9/43.

⁵⁰ el-Mü'min 40/28-34; ez-Zuhruf 43/53.

⁵¹ Ebu'l-A'â el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an-Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 3/227.

⁵² Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 4/20-21.

putperest toplumun gönülleri fethedilmektedir. Buna göre Mısırlıların yedi yıldız için cetvelleri ve uzmanları bulunmaktadır. Allah birdir ve bir rakamıyla ifade edilmektedir. Kâinâtın kendisinden neş'et ettiği düşünülen madde ise iki rakamıyla ifadesini bulur. Bu anlayışta *Zühal* üç, *Müşteri* dört, *Merih* beş, *Güneş* altı, *Zühre* yedi, *Utarit* sekiz ve *Ay* dokuz rakamıyla karşılanır.⁵³ Konuyla ilgili aritmetiğe dair bilgiler de sunan Tantâvî, Abduh'un aktardıklarına paralel olarak eski Mısırlıların, yıldızların sembolleri olan bazı suretlere tapıldığını belirtmiştir. Ancak ona göre bu yıldızlar, tek olan Allah'ın sanat eseri olarak görülmekte, diğer bir ifadeyle "bir" in tekrarı olarak düşünülmektedir. Bu anlayışa göre bir olmadan iki olmaz. Bir ve iki, kendileri olmadan üçün (Zühal) olmayacağı bir maddedir. Böylece nasıl her sayı sonrakinin sebebi ise her şey de kendisinden sonrakinin sebebi durumundadır.⁵⁴

Kadim Mısır dinini şirk anlayışı üzerinden açıklayan diğer bir müfessirimiz olan Tabâtabâî'ye göre firavun, âlemlerin rabbi olduğunu iddia etmiştir. Ne var ki putperestlikteki âlemlerin rabbi anlayışı bütün varlıklara hâkim olma, onların işlerini düzenleme anlamına gelmemektedir. Söz konusu anlayışta âlem ve ona dair işler bölümlere ayrılmış ve rabler arasında taksim edilmiştir. Bu taksimde Allah'a ilahların ilahı ve rablerin rabbi makamı verilmiştir. Yalnız o, hem rablerin hem de rable-re tapanların rabbi değildir. Firavunun yüce rab olduğuna dair iddiası ise kendi ülkesindeki insanların ihtiyaçlarını görmedeki üstünlüğüne dayanmaktadır. Yoksa söz konusu iddia, bütün âlemlerin rabbi olma anlamı taşımamaktadır.⁵⁵

Tabâtabâî, kadim Mısır dininde bütün varlıkların, vâcibü'l-vücûd, tek ve varlığının zorunluluğu hususunda şerîki olmayan bir varlığa râci olduğunu belirtmiştir. Bu anlayışa göre söz konusu varlık sınır kabul etmez ve hiçbir idrak ve anlayış onu kuşatamaz. Aynı sebeplerden dolayı söz konusu varlığa ibadet de edilemez. Çünkü ibadet mabûda bir yöneliş biçimidir ve yöneliş idrak gerektirir. Bundan dolayı o dönemde sözü edilen varlığa değil, ona yaklaştıracak olan nûrî ya da nârî yüce varlıklara ibadet edilmiştir. Melekler, cinler, mânevî kirlerden arınmış kutsal insanlar ve bazı krallar bu kimseler arasında sayılabilir. İşte firavun da bunlardandır ve insanlar putlar aracılığıyla bu varlığa tapmakta ve kendilerini en yüce varlığa yaklaştı- rıp, hayra nail olma, şerden emin olma ve şefaate nail olmayı arzulamaktadırlar.⁵⁶

Tabâtabâî'ye göre Mısır inancında, tek varlığın altındaki tanrıların her birine sevgi, öfke, barış, savaş ve refah gibi işler ya da gök, yer ve insan gibi alanlar ayrılmıştır. Yer tanrısı ve gök tanrısı gibi, bazı işlerin kendilerine tahsis edildiği çeşitli tanrılar; melek, cin ve kutsal insanlar olarak kabul edilmişlerdir. İlahlar âleminin

⁵³ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fi tefsiri'l-Kur'âni'l-kerim*, 25 Cilt (Mısır: Mustafa el-Bâbi el-Halebi ve Evlâdüh, H 1351), 4/202-203.

⁵⁴ Tahtâvî, *el-Cevâhir*, 4/203.

⁵⁵ Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'an* (Kum: Müessese-i Matbuâ'ti-i İsmailiyan, 1972), 8/216-217.

⁵⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 15/266-267.

ilahı ise Allah'tır ve o bütün tanrıların tanrısıdır. Bu çerçevede putperestlikte “âlemlerin rabbi” kavramı bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü tanrılar, bütününe değil parçaların rabbi olarak görülmektedir. Sözü edilen ifadenin putperestlikte yerinin olması için bu terkipte sınırlı bir alanın kastedilmiş olması gerekir. Söz konusu inançta Allah, bütün âlemlerin değil de ilahların ve rablerin ilahı ve rabbi olarak düşünüldüğünden “âlemlerin rabbi” ifadesi ile başka bir varlık kastedilmiştir. Bu ifade ile hem vâcip hem de mümkün tanrıların kastedilmiş olması da makul değildir. Netice olarak firavun, “*Âlemlerin rabbi de kimdir?*” dediğinde putlara tapan ve ulûhiyet iddiasında olan bir putperest olarak âlemlerin rabbinin hakikatini sormuş olmaktadır.⁵⁷

Tabâtabâî'ye göre firavunun rablik iddiası ile ulûhiyet anlayışı; ileri gelenlerin “*Musa'yı ve kavmini, seni ve ilahlarını bırakıp arzda bozgunculuk çıkarsınlar diye mi bırakacaksın?*” ifadesiyle de putperest anlayış ortaya konulmuştur. Putperestlikte bir şeyin ilah ve rab olması ile başka bir rabbin kulu olması arasında bir çelişki bulunmamaktadır. Çünkü rubûbiyet, âleme dair işlerin birinde tasarruf sahibi olma anlamındadır ve o tanrının, başka bir tanrının merbûbu olamayacağı anlamına gelmez. Bu durumda her rab bir başkası için merbûbdur. Allah ise bunların dışındadır. O, bütün rablerin rabbidir, üstünde başka bir rab ya da ilah yoktur. Söz konusu dinde egemenliğin, ilahi gücün bazı beşeri nefislerde ortaya çıkması ile gerçekleştiğine inanılmaktadır. Firavun bir putperest olarak hem ilahlara tapan hem de Kıptilerin kralı olarak kavmi tarafından diğer ilahlar gibi kendisine tapılan biridir. Bu yüzden Hz. Musa: “*Ben âlemlerin rabbinin elçisiyim.*” dediğinde şaşırılmış ve söz konusu ifadeyi anlamamıştır. Eğer bu ifadeyle Hz. Musa, rablerin rabbini kastediyorsa o zaten buna inanmaktadır. Yok, eğer âlemlerden birinin rabbini kastediyorsa yine bir problem bulunmamaktadır. O zaman söz konusu ifadeden kasıt nedir? Bu düşüncelerle firavun, âlemlerin rabbinin ne olduğunu sormuştur. Bir başka ifadeyle o, Allah'ın hakikatini değil bu sıfatlarla mevsûf olanın hakikatini sormuştur. O bir putperest olarak Allah'ın varlığına inanmakta, ona itaat etmekte ve diğer putperestler gibi hakikatinin idrak edilemeyeceğini bilmektedir. Zaten diğer ilah ve rablere ibadetin üzerinde yükseldiği temel anlayış da bunu gerektirmektedir. Yukarıda sözü edilen anlayışın bir devamı olarak Tabâtabâî'ye göre sihirbazların âlemlerin rabbine iman ettiklerini ifade etmeleri tevhide vurgulama amacı taşımaktadır. “*Musa'nın ve Harun'un rabbi*” ifadesi de tevhide ek olarak risâlet kurumuna olan imana işaret etmektedir.⁵⁸

Mısır'da pek çok düzmece tanrıya tapıldığından yola çıkan Muhammed Esed de firavunun ilahlık iddiasının gerçek anlamıyla değerlendirilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Bununla birlikte ona göre söz konusu ifade firavunun, tanrı fikrinin mü-

⁵⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 15/267.

⁵⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 15/267-275.

cessem hali olarak görüldüğünü de göstermektedir.⁵⁹ “*Benden başkasını tanrı edinirsen, andolsun ki seni zindanlıklardan ederim!*”⁶⁰ sözü de firavunun, ilahi düzenin tecessümünü temsil ettiğini ve yetki alanında kendisine tanrı gözüyle bakıldığını göstermektedir.⁶¹

Kur'an Yolu tefsirinde firavunun toplum tarafından tanrının oğlu ve dolayısıyla tanrı olarak kabul edildiğinden ve tapınılacak kadar yüceltiğinden bahsedilmesi de aynı kapsamda değerlendirilebilir.⁶² Benzer şekilde firavunun birçok uydurma tanrısı olduğunu belirten Said Havva, papiruslardan istifade ile II.Ramses'in kendisine ibadet edilmesini istediğine dair resmi bir belgenin yayımlandığını belirtmiştir.⁶³

2.2. Tanrısallığın Siyasi Otoriteye Karşılık Geldiğini Savunan Tefsir Anlayışı

Yukarıda sözü edilen müfessirlerden farklı olarak İbn Âşûr, Seyyid Kutub ve Mustafa el-Merâgî, firavunun tanrısallığı kapsamında şirk anlayışından daha çok siyasi otoriteye atıfta bulunmuşlardır. Kadim Mısır'da kralların, tanrıların soyundan geldiklerine dair yaygın bir hurafenin/inanışın mevcut olduğunu belirten söz konusu müfessirler, aynı sebeple firavunların kendilerini ilah olarak tanıttıklarını belirtmişlerdir. Seyyid Kutub'a göre bu gibi kimselerin, hiçbir insana düşünme ve konuşma fırsatı vermeyen caydırıcı bir güce sahip olması sözü edilen yaygın inanışı desteklemektedir. İbn Âşûr da Mısır toplumunun, ülkenin kralını ilah olarak gördüklerini belirterek siyasi otorite ile ulûhiyet iddiası arasında bağ kurmuştur.⁶⁴ Mustafa el-Merâgî de firavunun rablik iddiasını “benim otoritemin üzerinde hiçbir otorite yoktur” biçimde açıklayarak (فلا سلطان يعلو سلطاني) benzer bir yaklaşımda bulunmuştur.⁶⁵

Seyyid Kutub'a göre firavun, evrenin yaratıcısı ve idarecisi anlamında kendisini ilah olarak takdim etmemiştir. O sadece itaati altındaki milletine karşı ilahlık iddiasındadır. Buradaki ilahlık ise kanun koyma ve uygulama anlamındadır. Zaten Mı-

⁵⁹ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 2/789.

⁶⁰ eş-Şuarâ 26/29.

⁶¹ Muhammed Esed, *Kuran Mesajı*, 2/744.

⁶² Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 4/229.

⁶³ Said Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsir* (Kahire: Dârü's-Selâm, 1989), 4/1981.

⁶⁴ İbn Âşûr'un ilgili görüşü ve kadim Mısır dininde firavunun tanrıların tezahürü ve en büyük tanrı Amonra'nın oğlu olarak görüldüğüne dair verdiği bilgi için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/ 122; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/ 80; Eski Mısır'da firavunun, tanrıların soyundan geldiğine dair yaygın olan efsanelere dayanarak ilahlık iddiasında bulunduğunu Kasas suresindeki ilgili ayetlerin tefsirinde belirten Seyyid Kutub, Tâhâ suresindeki ilgili ayetlerin tefsirinde ise söz konusu efsanevi inanışın asılsız olmakla birlikte çeşitli yüzyıllarda yaygın olarak savunulageldiğini belirtmiştir. Seyyid Kutub'un Kasas suresindeki görüşü için bk. Seyyid Kutub, *Fi Zılâl*, 5/2694; Seyyid Kutub'un Tâhâ suresindeki görüşü için bk. Seyyid Kutub, *Fi Zılâl*, 4/2337.

⁶⁵ İlgili yorum için bk. Ahmed Mustafâ el-Merâgî, *Tefsirü'l-Merâgî* (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 1946), 30/29.

sır'dakiler de firavuna ibadet etmemiş, ona ibadet niteliği taşıyan amellerde bulunmamışlardır. Çünkü gerek firavun ve gerekse Mısır halkının, ibadetlerini sundukları başka ilahları bulunmaktadır. Zaten bu durum A'râf suresindeki ilgili âyetten de⁶⁶ açıkça anlaşılmaktadır.

Seyyid Kutub'a göre halkın firavuna ibadet etmesinden maksat, onun her istediğine boyun eğmeleridir. İbadetin sözlük ve pratik anlamı da budur. Ona göre herhangi birinin, bir insanın yasasına itaat etmesi ona ibadet etmesi anlamına gelmektedir. Yahudilerin ve Hristiyanların Allah'ı bırakıp din adamlarını rab edindiklerini belirten âyet de⁶⁷ bu görüşü teyit etmektedir. Bu kapsamda o, sözü edilen âyetin okunduğu esnada Müslüman olmak için Hz. Peygamber'in huzuruna gelen ve eski bir Hristiyan olan Adî b. Hâtim ile Hz. Peygamber arasındaki diyalogu aktarmıştır. Buna göre Adî b. Hâtim; Hristiyanların, papazlarına ve hahamlarına tapmadıklarını söyleyince Hz. Peygamber: "Evet ama onlar helal ve haram kılıyor, halk da bunu kabul ediyordu. İşte bu, onların hahamlara ve papazlara ibadet etmesidir." buyurmuştur. Ona göre zikri geçen hadis, ibadetin pratik anlamını ortaya koymaktadır. Bu durumda firavunun ilahlık iddiası yine onun: "*Ey kavmim! Mısır mülkü ve altından akıp giden şu ırmaklar benim değil mi? Hâlâ görmüyor musunuz?*"; "*Yoksa ben, kendisi zayıf ve neredeyse söz anlatamayacak durumda bulunan şu adamdan daha hayırlı değil miyim?*"; "*Ona altın bilezikler verilmeli veya yanında ona yardımcı melekler gelmeli değil miydi?*"⁶⁸ sözleri çerçevesinde anlaşılmalıdır. Diğer bir deyişle firavunun ilah olmasından maksat, halkının üzerinde egemenlik kurmasını ve dilediği gibi hüküm vermesini sağlayan saltanattır.⁶⁹

Seyyid Kutub, tefsirindeki açıklamaları ile firavunun tanrısallığının sembolik olduğuna işaret etmektedir. Nitekim o, firavunun hâkimiyetini, çeşitli ilahlara tapınma temelinde şekillenen dinden aldığını belirtmiştir. Firavun, kendisini bu ilahların sevgili oğlu olarak sunmuş ve onların desteğini almıştır. Yalnız ona göre buradaki oğlu ifadesi de gerçek anlamda değildir. Zaten insanlar firavunun anne babasının birer insan olduğunun farkındadırlar. Diğer bir ifadeyle firavunun tanrıların oğlu olması sembolik bir anlam taşımaktadır ve aslında firavun, gerçek gücünü ülkesinde hâkim olan söz konusu dinden almaktadır. İlgili mitoloji de büyücüler eliyle canlı tutulmuştur. Zira o dönemde büyücülük kutsal bir meslektir ve sadece tapınakların kâhinleri tarafından yapılabilmektedir. Halk da kâhinlerin peşinden gitmekte ve onlar tarafından oyalanmaktadır.⁷⁰ Sözü edilen sebeplerden dolayı Hz. Musa tarafından gündeme getirilen "âlemlerin rabbi"ne dayalı dinî anlayış firavun-

⁶⁶ A'râf 7/127.

⁶⁷ Tevbe 9/31.

⁶⁸ ez-Zuhruf 43/51-53.

⁶⁹ Seyyid Kutub, *Fi Zılâl*, 3/1353-1354.

⁷⁰ Seyyid Kutub, *Fi Zılâl*, 3/1354; 5/2596.

nun ilahlığını değil otoritesinin dayandığı dini temelinden sarsmaktadır. Zira söz konusu dinden uzaklaşılması firavunun hâkimiyetinin sonu anlamına gelecektir.⁷¹

SONUÇ

Kur'an'da belli bir konu etrafında ele alınabilecek âyetlerin doğru değerlendirilmesinde bütüncül bakışın etkisi yadsınamaz. Bu durum, firavunun dinî konumuna atıfta bulunduğu düşünülen âyetlerin değerlendirilmesinde de karşımıza çıkmaktadır.

Firavunun dinî konumu bağlamında düşünülebilecek âyetler, Kur'an üslubu ve bütünsellik içerisinde değerlendirildiğinde aslında firavunun somut olarak kendisini tanrı olarak gördüğünü ve gösterdiğini, Kur'an'ın da bu söylemi aktardığını söylemek mümkün değildir. Bu çerçevede Kur'an, firavun veya ileri gelenler üzerinden aktardığı sözler çerçevesinde kadim Mısır'ın kendisine has politeist yapısında farklı yapı taşlarına atıfta bulunmaktadır. Ne var ki özellikle klasik dönemde gerek çağdaş araştırmaların kadim Mısır dinine dair sunduğu verilerden mahrum bulunulması gerekse birçok müfessir tarafından âyetlerin bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmemesi sonucunda söz konusu dinin farklı noktalarına karşılık gelen ifadelerin sahih bir tefsirinin yapılamadığı söylenebilir.

Klasik dönemde firavunun hem kendisi hem de toplumu tarafından tek ve somut tanrı olarak görüldüğünün düşünülmesi, konuyla doğrudan ilgisi olmayan âyetlerin değerlendirilmesini de etkilemiştir. Böylece bütüncül yaklaşımla ve çağdaş araştırmalar eşliğinde kadim Mısır dinine aykırı kabul edilmeyecek olan firavuna ait bazı ifadeler çelişkili bulunmuştur. Diğer bir ifadeyle müfessirlerin zihin yapısını oluşturan parametreler, diğer âyetlerin yorumlanmasını da olumsuz yönde etkilemiştir.

Klasik dönemde sözü edilen yaygın anlayışın yanında kadim Mısır dininde politeizminin mevcut olduğu, firavunun dehrî olup tabiatı tanrı olarak gördüğü ve kendisini göklerin ve yerin tanrısı olarak sunmadığı, her insanın tabiatında rab olma duygusunu taşıdığı, firavunun da bu duygusu üst düzeyde izhar ettiğine dair yaklaşımlarla da karşılaşmaktadır. Söz konusu yaklaşımların modern dönemdeki yaygın anlayışa yakın olduğu söylenebilir. Bununla birlikte ilgili yaklaşımlar ana algıya nispetle cılız kalmaktadır. Ayrıca bu yaklaşımların, modern dönemdekine nispetle firavunun kadim Mısır dinindeki doğru konumunu tespitinde daha zayıf olduğu söylenebilir.

Homojen bir yapı arz etmemekle birlikte belli bir konu etrafında birleşen âyetleri bütüncül ve nispeten sahih bir bakış açısıyla değerlendirme yaklaşımı özellikle modern dönemde yaygınlık kazandığı görülmektedir. İlgili dönemde konulu

⁷¹ Seyyid Kutub, *Fi Zılâl*, 3/1354; Seyyid Kutub'dan benzer görüşleri aktaran Saïd Havvâ'nın yorumları için bk. Saïd Havvâ, *el-Esâs*, 4/1984-1988.

tefsir çalışmalarının hız ve yaygınlık kazanmış olması da söz konusu yaklaşımın dönem zihniyetiyle olan yakınlığını ortaya koymaktadır. Ayrıca çağdaş araştırmaların bu dönemde yaygın olarak kullanılması, âyetlerin bütüncül olarak değerlendirilmesini kolaylaştırmıştır. Hatta sözü edilen kaynak ilavesinin müfessirlerin zihnini açtığını ve daha önce yakalanamayan nüansların bu sayede yakalandığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte söz konusu dönemde Kur'an kıssalarındaki anlatımların, kısa dönemini reel biçimde yansıttığı görüşünün benimsenmiş olması "kıssaların okunması" bağlamında bir kusur olarak sayılabilir. Diğer bir deyişle Kur'an'daki ilgili anlatımların nüzul devrindeki realiteyle -Müslümanların çektiği sıkıntılar, teselli edilmeleri, müşriklere mesaj verilmesi gibi- paralellığı ve kıssaların devrin din dili üzerinden aktarılması hususuna tefsir kaynaklarında pek değinilmediği görülmektedir.

Müfessirler tarafından konumuz bağlamında kullanılan âyetlerde mü'min bir kişinin: "Siz bir adamı rabbim Allah'tır dediği için öldürecek misiniz?", "Siz beni Allah'ı inkâr etmeye ve hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyleri ona şirk koşmaya çağırıyorsunuz. Ben ise sizi mutlak güç sahibine, çok bağışlayana çağırıyorum." (el-Mü'min 40/42, 28) dediği aktarılmaktadır. Bu kişinin: "Ey kavmim! Bugün arza hâkim kimseler olarak iktidar ve saltanat sizindir. Ama başımıza geldiğinde bizi, Allah'ın vereceği şiddetli sıkıntıdan kim kurtaracak?" sözü üzerine ise firavun: "Ben size ancak kendi görüşümü bildiriyorum ve sizi ancak doğru yola götürüyorum." (el-Mü'min 40/29) cevabını vermiştir. İlgili ifadeler, Kur'an'da tarihi konuların nüzul döneminin zihin yapısı temelinde aktarılması usul ve üslubu çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu çerçevede âyetlerde mü'min kişi üzerinden aktarılan ifadelerin söz gelimi Hz. Ebu Bekir'den sâdır olan, hedef olarak Kureyşli müşriklere yönelen söylem kapsamında düşünülmesi de mümkündür. Diğer bir deyişle zikri geçen kıssa ve sözler üzerinden nüzul döneminin muhataplarına yönelik bir tebliğ faaliyetinin amaçlandığı da söylenebilir. Hz. Yusuf'un Mısır'da yüksek bir konuma erişmesiyle birlikte o dönemde İsrailoğulları'nın nüfuzlarının ve sahih dini anlayışın bölgede yaygınlaştığı ve sonraki dönemlere sarktığı düşünüldüğünde mezkûr ifadelerin sosyolojik gerçeklik bağlamında düşünülmesi de mümkün hale gelmektedir. Bu durum, Kur'an'daki tarihi anlatımların tarihi gerçeklik ve nüzul devri gerçekliği kuptuları arasındaki gerçek noktasının tespitindeki zorluğu da gündeme getirmektedir. Ne olursa olsun söz konusu ifadeler, firavunun kendisi ve toplumu tarafından somut ve tek tanrı olarak görüldüğü, Kur'an'ın da ilgili âyetler üzerinden bu durumu ifade ettiği iddialarını tartışmaya açacak niteliktedir.

KAYNAKÇA

- Adam, Baki. *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Âlusî, Şehabeddin Mahmud. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, b.y.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Aydın, Şükrü. "Kur'an'a göre Yahudiliğin Mısır Dönemi ve Bu Dönemdeki Bölge Halklarının Karakter Yapıları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 9/47 (Aralık 2016), 1034-1045.
- Bezvâvî, Nâsıruddîn Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî eş-Şafî'î. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk - Muhammed Ahmed el-Atraş. 3 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dârü'r-Reşid, 2000.
- Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1984.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru rûhi'l-beyân*. Dersaadet: Matbaa-i Osmâniyye, H 1330.
- Desplancques, Sophie. *Antik Mısır*. Çev. İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi, 2006.
- Ebü Hayyân el-Endülüsî. *el-Bahrü'l-muhi't*. Thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud- eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebu's-Suûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*. Çev. Cahit Koçak- Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Feyzül-Kâşânî. *Tefsîru's-şâfi*. Tsh. Hüseyin el-Âlemî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ li'l-Matbû'ât, 1979.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Thk. Muhammed Muhammed Tamir. Kahire: Darü'l-Afaki'l-Arabiyye, 2004.
- Harman, Ömer Faruk. "Firavun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996. 13/ 118-121.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi't-efsîr*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2. Basım, 1989.

- Hornung, Erik. *Mısırbilime Giriş*. Çev. Zehra Aksu Yilmazer. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2004.
- Hornung, Erik. *Mısır Tarihi*. Çev. Zehra Aksu Yilmazer. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2004.
- Hüvvârî, Hüd b. Muhakkem. *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz*. Thk. el-Hâcc b.Saîd Şerîfi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn Acîbe el-Hasenî eş-Şâzelî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî. *el-Baḥru'l-medîd fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*. Thk. Ömer Ahmed er-Râvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nüriddîn Ali en-Nu'mânî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. Thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîrül-Ḳur'âni'l-'azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed- Muhammed es-Seyyid Reşad. 15 Cilt. Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- Kara, Necati. *Kur'an'a Göre Hz. Musa Firavun ve Yahudiler*. İstanbul: Seha Yayınları, 1989.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî. *Mehâsinü't-te'vil*. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.
- Kummî, Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim. *Tefsîru'l-Ḳur'ân*. 2 Cilt. Kum: Dâru'l-Hüccce Acce, H 1426.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ḳur'ân ve'l-Mübeyyinü limâ Tazammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*. Thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Ḳur'ân*. Beyrut-Kahire: Dâru'ş-Şüruk, 11. Basım, 1985.
- Mâtürîdî es-Semerkandî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Ḳur'ân*. Thk. Ertuğrul Boynu Kalın- Bekir Topaloğlu. 19 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2006.

- Merâgî, Ahmed Mustafâ. *Tefsîrû'l-Merâgî*. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 1946.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Ḳur'ân-Kur'an'ın Anlamı ve Tefsîri*. çev. Muhammed Han Kayani vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.
- Olgun, Hakan. "Hz. Musa'nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır'ın Ma'at Doktrini". *Milel ve Nihal* 15/2 (2018), 149-169.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîrû'l-Menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dârül-Menâr, 2. Basım, 1947.
- Sa'lebi, Ebu İshak Ahmed. *el-Keşf ve'l-beyân*. Thk. Ebu Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Sayı, Ali. *Firavun, Haman ve Karun Karşısında Hz. Mûsâ*. İstanbul: İz Yayınları, 1992.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *ed-Dürrü'l-menzûr*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezü Hecr li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-ğadir el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 4. Basım, 2007.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Ḳur'ân*. Thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Tabersî, Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*. Thk. Es-Seyyid Haşim er-Rasûli el-Mahallati- Es-Seyyid Fazlullah el-Yezed et-Tabâtabâi. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1986.
- Tabâtabâi, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*. 20 Cilt. Kum-İran: Müessesesi-i Matbuâtî-i İsmailiyân, 2. Basım, 1972.
- Tantâvî, Cevherî. *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-kerîm*. 25 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 2. Basım, H 1351.
- Vercoutter, Jean. *Eski Mısır (L'Egypte ancienne)*. Çev. Emine Su. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Zemaşşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmi'zi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil*. Thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud- eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1998.

Üç Cuma Namazının Terki Hakkındaki Halk İnancının Hadis Kaynaklarındaki Yeri

The Place of Popular Belief about the Abandoning the Friday Prayer Three
Times in Hadith Resources

Serkan ÇELİKAN

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Hadith, Niğde / Turkey
serkancelikan@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-6469-9533

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 9 Ocak / January 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Mart / March 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.671865

Atıf / Citation: Çelikan, Serkan. “Üç Cuma Namazının Terki Hakkındaki Halk İnancının Hadis Kaynaklarındaki Yeri / The Place of Popular Belief about the Abandoning the Friday Prayer Three Times in Hadith Resources”. *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 53 (Haziran / June 2020/1), 139-162. doi: 10.29288/ilted.671865

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Cuma namazı Müslümanların haftada bir defa olmak üzere Cuma günleri sadece camilerde ve cemaat halinde kılabilindikleri farz bir namazdır. Bu namaz İslâm dünyasında Müslümanlarca önemsenmekle ve büyük cemaatler halinde kılınmakla beraber hakkında yanlış bir inanış da bulunmaktadır. Buna göre üç kere üst üste Cuma namazına gitmemesi kişiyi münafık yapmakta veya onu dinden çıkarmaktadır. Dolayısıyla iki hafta gidilmese bile üçüncü hafta mutlaka gidilmeli ve söz konusu duruma düşmekten kurtulmalıdır. Esasen üç kere Cuma namazına gitmemenin bu olumsuz sonucu ile ilgili sahih rivayetler mevcuttur. Ancak bu rivayetlerin, Cuma namazının önemini gösterdikleri açık olduğu gibi onu hafife almanın bir gerekçesi olarak sunulamayacakları da izaha muhtaç değildir. Yine Ehl-i sünnet inancının genel ilkeleri açısından da bu rivayetlerin yanlış anlaşıldığı görülmektedir. Buna göre namazın veya herhangi bir farzın terki, bireyin Müslümanlığının kalitesini ve değerini düşürmekle beraber onu dinin dışına çıkarmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Hadis, Sahih rivayetler, Ehl-i sünnet, Cuma namazı, Isnâd tahlili, Metin tahlili.*

Abstract

Friday Prayer is an obligatory prayer performed by Muslims once a week on Fridays jointly in mosques. This prayer is considered to be an important prayer by Muslims in the Islamic world and is performed in large communities, while there is also a false belief about it. According to this, not praying Friday prayer three times in a row makes one a hypocrite, thus causing one to renounce the religion. Therefore, if Friday Prayer is not performed for two weeks, it should definitely be performed in the third week to avoid falling into the aforementioned condition. In fact, there are authentic narratives of the negative result of not performing the Friday prayer three times. However, it is clear that these narrations show the importance of Friday prayer and cannot be the basis and justification of being lazy and reckless about this prayer. Again, it is seen that these narrations are misunderstood in terms of general principles of Ahl al-Sunnah belief. According to this, the abandonment of prayer or any religious duty decreases the quality and value of the individual's belief, but does not expel him from religion.

Keywords: *Hadith, Authentic narratives, Ahl al-Sunnah, Friday prayer, Isnâd analysis, Matn analysis.*

Extended Summary

Friday prayer is a prayer that Muslims perform as a community in mosques at noon prayer time on Friday. It is a religious obligatory duty (fard) for everyone who is a Muslim, major, smart, male, free and resident. It's being a fard is determined by Qur'anic verses, the sunnah and ijma. The following verse of Friday sura is usually mentioned as evidence from the Quran: "O ye who believe! When the call is proclaimed to prayer on Friday (the Day of Assembly), hasten earnestly to the Remembrance of Allah, and leave off business: That is best for you if you but knew!". The following narration is shown as the proof from the Sunnah: "In my place this, at this hour, this day, this month and this year; no doubt, Allah made performing the Friday prayer compulsory for you until the Day of Judgment..." There is a false belief about this worship among people. According to it, the heart of man is sealed (deprived of faith) or he becomes a hypocrite when the Friday prayer is not performed three times, successively. This belief originates from some narrations. Essentially, these narrations have a content that shows the importance of Friday prayer. However, it is seen that these narrations normalize for some people not to go to Friday prayers twice consecutively. According to this understanding, it is possible to get rid of the scope of the mentioned threat by going to Friday prayer at least once in three weeks. The falsehood of such an attitude towards the Friday prayer, which is fard al-ayn, is clear. There are many narratives in the basic hadith sources about this subject. Common

aspects of these narrations are as follows: a) The number of Friday prayers mentioned as a result of the abandonment is three. b) These prayers (weeks) should be in succession. c) The reason why the prayer is abandoned is the tendency to ignore it and take it lightly. d) In this case, there is no excuse because of any illness, nor is there any compulsory condition that legitimizes the abandonment of prayer. e) As a spiritual punishment of this sin, the heart is sealed or this person is considered as one of the group of hypocrites. Or who leaves the Friday prayer will turn his back on Islam. In the hadiths, it is also possible to evaluate the issues mentioned above as the cause-result of each other. Accordingly, the mentioned people, by leaving the Friday prayer, also ignore the order of Islam and therefore Islam itself as a religion. This comes up with the result of sealing of their hearts and their being considered as members of a group of hypocrites. Indeed, the following sentence in the hadith: “their hearts are sealed and then they are considered as members of the group of unawareies” expresses such a graduality. This assessment also explains, in a sense, the wording differences between narrations. Accordingly, the Holy Prophet has declared the results of the abandonment of the Friday prayer at various times and with different stages. Again, the differences in the fact that the abandonment occurs due to looseness without any apology or necessity or that its occurrence successively can be explained by the fact that the hadiths were said at different times. According to these evaluations, it is possible to create a common text as follows: “Whoever leaves three Friday prayers consecutively because of looseness and negligence without an excuse or necessary situation, such as illness, turns his back on Islam. For this reason, his heart is sealed and he is considered as a member of the group of hypocrites.” On the other hand, it is possible that the appreciation of the narration might have been an impact on these differences. Especially, the detail about the abandonment of the four Friday prayers, which only appeared in Musannef, Abdurrezzak's book, seems likely to be a mistake. Again, it seems also possible that the expressions that exclude the conditions of apology, necessity and illness could be added by the narrators for the purpose of explanation. However, it is not possible to say anything definite about the main reason for these word differences. Narrations on the subject was transferred from total of six Companions including Abū Hurairah, Jābir b. Abdullah, Usāma b. Zayd, Abu'l-Ca'd ad-Damri, Abdullāh b. Umar and Abdullāh b. Abbās. The sequence of narrations that is examined are generally contiguous. Although, some negative evaluations have been made about some narrators, they are not at the highest levels of accusation. The narrators of the narrations are reliable to a large extent. It is also clear that these narratives support each other. Therefore, it can be said that the belief that the heart of a person who has left the Friday prayer three times successively will be sealed is not a groundless belief and is based on authentic hadiths. On the other hand, in terms of the general principles of Islam, it is not possible to say that the people who leave the Friday prayers are infidels who come out of the borders of the religion. It is known that the insensitivity about first-order obligatory (fard) prayers constitutes an obstacle for the individual to become a perfect Muslim. However, this situation does not remove the person out of religion and the opinion of the Ahl al-Sunnah is in this direction, too. When the subject is evaluated through the perception of the society in the period of the Holy Prophet and considered with the fact that the Messenger of Allah himself was leading the Muslims, it can be stated that those who left the Friday prayer would be considered as truly hypocrites at that time. It is also known that the hypocrites who said that they had faith but they actually did not in their hearts, and that the Qur'an stated that they were in fact infidels left some prayers, including Friday prayers, or were lazy about the prayer.

GİRİŞ

Halk arasında, üç kere Cuma namazına gidilmediği zaman kalbin mühürleneceği veya kişinin münafık olacağı yönünde bir inanış bulunmaktadır. Yine mezkûr sayıda Cuma namazını terk etmenin insanı dinden çıkarıp küfre düşüreceği yö-

nündeki söylentiler de dillerde dolaşmaktadır.¹ Anlaşıldığı kadarıyla bu inanış bazı rivayetlerden kaynaklanmaktadır. Esasen bu rivayetler Cuma namazının önemini gösteren bir içeriğe sahiptir. Ancak bunların, bazı kimselerde, söz konusu namazın önemini göstermek yerine, iki kere üst üste Cuma namazına gitmemeyi meşrulaştırıcı bir etki yaptığı görülmektedir. Bu anlayışa göre üçüncü hafta cumaya gidilerek söz konusu tehdidin kapsamına girmekten kurtulmak mümkündür. Farz-ı ayn olan Cuma namazına yönelik böyle bir tavrın yanlışlığı ortadadır. Yine Ehl-i sünnet düşüncesi bakımından, her ne kadar kâmil ve örnek bir Müslümanlıkla bağdaşmasa da, namazın terkinin veya diğer günahların kişiyi dinden çıkarmayacağı da bilinmektedir. Dolayısıyla söz konusu rivayetlerin incelenmesi, sıhhat durumlarının ve ifade ettikleri asıl mananın ortaya konulması büyük değer taşımaktadır. Ancak bunun öncesinde Cuma namazının hükmü ve önemi hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

1. CUMA NAMAZININ HÜKMÜ

Cuma namazı Müslümanların Cuma günleri öğle namazı vaktinde camilerde cemaat halinde eda ettikleri, dinî ve dünyevî, çeşitli konularda vaaz ve hutbelerin verildiği bir namazdır. Büluğ çağına ermiş, akıllı, erkek, özgür, mukîm ve mazereti bulunmayan herkes için farz hükmündedir.² Farz oluşu, yine farz bir namaz olan öğle namazının yerine geçmiş olması ile de ilişkilendirilir.³ Bilhassa şehir niteliğindeki yerleşim yerlerinin sâkinleri için farz oluşu da ifade edilen⁴ Cuma namazının cemiyette birlik ve berberlik ruhunun tesisi ve bilinçli bir toplumun inşası bakımından önemi büyüktür. Nitekim insanların toplanıp bir araya gelmesi nedeni ile bu ismi aldığı da belirtilmiştir.⁵

İki rekâtlık farzdan ve öncesinde ve sonrasında kılınan sünnet namazlardan oluşan Cuma namazının farz oluşu Kur'ân ve sünnet ile ayrıca ümmetin icmaı ile sa-

¹ Bu inanış halk kültüründe oldukça yaygın olmakla beraber hakkında bilgi içeren matbu bir kaynak tarafımızdan tespit edilememiştir.

² İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Beyân ve't-tahşîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'îl li-l-mesâ'ili'l-Müstahrece*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 1/272; Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdurraûf b. Tâculârifin b. Ali, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmi i's-şagîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 4/53. Cuma namazının ilk olarak nerede ve ne zaman farz kılındığı veya ilk kim tarafından eda edildiği gibi konulardaki farklı görüşler için bk. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Cemâl Sâbit, Muhammed Mahmûd - Seyyid İbrahim (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1427/2006), 2/362; İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtîm et-Temîmî el-Büstî, *Kitâbu's-sikât* (Haydarâbâd: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1393/1973), 1/98-99; İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 2/422-423.

³ İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1395/1975), 1/156.

⁴ Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad, *el-'Aşl (Mebûsût)*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmu'l-İslâmiyye, ts.), 1/345.

⁵ Bk. Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1982), 1/269; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1994), 4/431.

bittir.⁶ Kur'an'dan delil olarak genelde Cuma sûresinin şu âyeti zikredilir: “*Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında (ezan okunduğunda) Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilerseniz, bu sizin için daha hayırlıdır.*”⁷ Serahsî (öl. 483/1090) bu âyetin Cuma namazının farz olduğuna delil oluşunu “*Allah'ın zikrine koşun!*” ifadesi ile ilişkilendirmiştir. Buna göre bir şeye doğru koşmanın emredilmesi o şeyin farz oluşundan kaynaklanır. Yine Serahsî'nin tespitine göre bir şey için, mubah olan alış verişin terk edilmesinin emredilmesi de o şeyin farz olduğuna delildir ki âyet bu hususu da ihtiva etmektedir.⁸

Cuma namazının farz oluşunun sünnetten delili olarak da, “*Şüphesiz ki Allah Cuma namazını size benim bu makamımda, bu saatimde, bu günümde, bu ayımda ve bu yıлымda kıyamet gününe kadar farz kılmıştır...*”⁹ anlamındaki bir hadis delil olarak gösterilmiştir. Diğer yandan Hz. Peygamber'in, terk edenlerin evlerini yakmak istediği namazın da Cuma namazı olduğu belirtilmiştir.¹⁰ Ancak bu namazın Cuma namazı olduğuna dair rivayetler bulunmakla¹¹ beraber konuyla ilgili rivayetlerin büyük kısmı bunun mutlak anlamda namaz veya daha çok sabah ve yatsı namazları olduğunu göstermektedir.¹² Ayrıca bu çalışmada inceleme konusu yapılacak olan, Cuma namazının terki sonucunda kalbin mühürleneceği içeriğine sahip rivayetlerin tamamı da bu namazın farz oluşu ile ilişkilendirilebilir. Nitekim Kâsânî de bu derecede ağır bir tehdidin ancak farzın terki ile ilgili olabileceğini söylemiş-

⁶ Serahsî, Şemsüddîn, *Kitâbu'l-mesbû't* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989), 2/21, 22. Ayrıca bk. İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*, 1/156; Kâsânî, *Bed'â'i'u's-samâ'i*, 1/256; İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdülvahid, *Şerhu Fethi'l-kadir*, thk. Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/47.

⁷ el-Cuma 62/9.

⁸ Serahsî, *Kitâbu'l-mesbû't*, 2/21. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/422.

⁹ Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-evsaf*, thk. Tarık b. 'İvâdullah b. Muhammed Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995), 7/192. Cuma namazının farz oluşu hakkında diğer hadisler için bk. Ebû Dâvûd, “Salât”, 215; Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî, *es-Sünen*, tsh. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), “Cum'a”, 2.

¹⁰ İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/55.

¹¹ Bk. Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türki (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 1/249; Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk el-İsferâinî, *Müsnedü Ebî 'Avâne* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/125; Hâkim, Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/430.

¹² Konuyla ilgili rivayetler için bk. Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh İbn Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvaḥḥa* (İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992), “Salâtu'l-Cemâa”, 3; Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/285; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Muşannef*, thk. Muhammed Avvâme (b.y.: Dâru'l-Kible, ts.), 3/159; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/471, 15/294, 16/510; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman b. el-Fadl b. Behram, *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğni, 1421/2000), “Salât”, 54; Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1999), “Ezân”, 29; Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ* (İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992), “Mesâcid”, 251; Nesâî, “İmâmet”, 49; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992), “Mesâcid”, 17.

tir.¹³ Yine mezkûr muhtevadaki bir rivayetin Cuma namazının farz-ı ayn oluşuna kanıt teşkil ettiği Nevevî tarafından da ifade edilmiştir.¹⁴

2. CUMA NAMAZINI TERK ETME İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN İSNÂD YÖNÜNDEN TAHLİLLERİ

Üç kere Cuma namazına gitmemenin kalbin mühürlenmesi ile neticeleneceğini bildiren rivayetler Buhârî ve Müslim'in *Şahîh*'lerinde yer almamakla beraber Sünen-i erbaa'da ve diğer birçok temel hadis kaynağında bulunmaktadır. Söz konusu rivayetlerde anlamı doğrudan etkilemediği söylenebilecek bazı farklar ve ziyade lafızların da bulunduğu görülmektedir. Örneğin bazı rivayetlerde üç yerine dört Cuma namazının terkinden bahsedilir. Bazı rivayetlerde de bu namazların peş peşe olma hususiyeti zikredilir. Bir kısım rivayet "özür ve hastalık hali bulunmaksızın", bir kısmı da "zaruret hali bulunmaksızın" şeklindeki ayrıntıları ihtiva eder. Yine namazın terkinin sebebi olarak hafife alma (önemsememe) ifadesi de bazı rivayetlerde yer alır. Ayrıca Cuma namazını terk eden kimsenin kalbinin mühürleneceğinden bahseden rivayetler bulunduğu gibi -ki bunlar çoğunluktadır- gafiller veya münafıklar zümresine yazılacağını bildiren rivayetler de vardır. Yine Cuma namazını terk edenin İslâm'ı arkasına atmış olacağı kaydını içeren rivayetler de bulunmaktadır. Mezkûr muhtevaya sahip rivayetler tahrir edildikleri belli başlı kaynaklara göre ve kronolojik olarak şöyle sıralanabilir:

1- En erken kaynak olarak İmam Mâlik'in (öl. 179/795) *Muvaţta*'sında yer alan bir rivayet şöyledir:

من ترك الجمعة ثلاث مرات من غير عذر ولا علة طبع الله على قلبه *"Her kim bir mazereti¹⁵ veya hastalığı olmaksızın Cuma namazını üç kere terk ederse Allah onun kalbini mühürler."*¹⁶

Mâlik b. Enes bu rivayeti Safvân b. Süleym'den nakletmiş ve onun bunu Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledip etmediğini bilmediğini belirtmiştir. Mâlik'in, merfû olup olmadığını bilmemesi rivayet hakkında bir kusur olarak görünmekle beraber aşağıda zikredilecek merfû rivayetlerin bu rivayetin muhtevasıyla uyuşmakta olduğu da açıktır. Rivayet merfû olarak değerlendirildiğinde de, Mâlik'in doğrudan hadis naklettiği kimselerden olan Safvân b. Süleym'in tâbiinden olması nedeniyle bu rivayetin mürsel olduğu anlaşılmaktadır. Ancak mezkûr râvî hakkında

¹³ Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i*, 1/256.

¹⁴ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc şerhu Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*, thk. Muhammed Beyyûmî (Kahire: Dâru'l-Gaddî'l-Cedîd, 1429/2008), 6/134.

¹⁵ İbn Abdilber, buradaki mazeret veya özür hakkında birçok şey söylenebileceğini belirtmekle beraber bunların, insanın Cuma namazına gitmesine mani, eziyet verici her şey olarak özetlenebileceğini de belirtmiştir. Bk. İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta'i mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî- Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî (Magrib: Müessesetü'l-Kurtuba, 1387), 16/243.

¹⁶ İmam Mâlik, "Cum'a", 20.

sika, sika-sebt değerlendirmeleri yapılmıştır. Yine Allah'ın sâlih kullarından, zâhid ve âbid bir zat olduğu da söylenmiştir.¹⁷ Mürsel hadisler genelde zayıf kabul edilmekle¹⁸ beraber Safvân hakkındaki kanaatlerin tamamen müspet yönde olup, olumsuz hiçbir değerlendirmenin bulunmaması rivayetin lehinde bir durum olarak görülebilir. Yine İmam Mâlik'in, Ebû Hanîfe'nin, bu ikisinin talebelerinin ve bir rivayete göre de Ahmed b. Hanbel'in mürsel haberi ihticâca elverişli gördükleri de nakledilmektedir.¹⁹ Diğer yandan Safvân'ın bunu Ebû Hureyre'den müsned ve merfû olarak naklettiği yönünde bir bilgi de bulunmaktadır ki aşağıdaki rivayet bunu göstermektedir.

2- Tayâlisî'nin (öl. 204/820) *Müsned*'inde, "Vüheyb (b. Hâlid) > Süheyl b. Ebî Sâlih > Safvân b. Süleym > Ebû Hureyre." isnâdı ile merfû olarak nakledilen bir rivayet de şöyledir:

من ترك ثلاث جمع متواليات من غير عذر طبع الله على قلبه "Her kim peş peşe üç Cuma namazını mazeretsiz olarak terk ederse Allah onun kalbini mühürler."²⁰

Bu rivayetin isnâdındaki Süheyl b. Ebî Sâlih hakkında, sika ve sebt, hadisin temellerinden biri ve haberleri kabul edilen bir râvî (makbûlu'l-ahbâr) olduğu yönünde ta'dil değerlendirmeleri bulunmaktadır. Yine Mâlik'in ondan hadis nakletmesi de lehine bir durum olarak görülür. Bununla beraber hadisin yazılacağı ama ihticâda bulunulamayacağı, hata yaptığı, ahir ömründe hıfzının kötüleştiği değerlendirmeleri de yapılmıştır.²¹ Ayrıca rivayeti Ebû Hureyre'den nakleden Safvân'ın, Ebû Ümâme ve Abdullah b. Büsr dışında hiçbir sahâbî'yi görmediği bilgisi de²² isnâdı kusurlu hale getirmektedir. Bu bilgi dikkate alınırsa isnâdın ittisali mümkün olmaz. Ancak Vüheyb b. Hâlid hakkındaki değerlendirmeler sika, sebt, hüccet ve mutkın olduğu yönündedir. Yine Yahyâ b. Maîn onun Basra âlimlerinin en sağlamı olduğunu da belirtmiştir.²³

3- Abdurrezzak'ın (öl. 211/826) *Muşannef*'inde tahrir edilen bir rivayet ise hem terk edilen Cuma namazı sayısı hem de terk etmenin doğurduğu sonuç bakımından farklıdır. Ayrıca bu rivayet İbn Abbâs'tan mevkûf olarak nakledilmiştir. "Abdurrezzak > Cafer b. Süleyman > Avf el-Abdî > Saîd b. Ebi'l-Hasen > İbn Abbâs." isnâdlı bu rivayet de şöyledir:

¹⁷ İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 2/212; a.mlf., *Takribu't-Tehzîb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995), 1/438.

¹⁸ Bk. İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadis*, thk. Nürüddin İttr (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir/Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 54-55.

¹⁹ Bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 55; Celalüddin Abdurrahman es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009), 106; Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâ'isü'l-haşiş şerhu İhtişâri 'ulümi'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 37.

²⁰ Tayâlisî, *el-Müsned*, 4/181.

²¹ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/129; a.mlf., *Takribu't-Tehzîb*, 1/401.

²² İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/212.

²³ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/333; a.mlf., *Takribu't-Tehzîb*, 2/293.

من ترك الجمعة أربع جمع متواليات من غير عذر فقد نبذ الإسلام وراء ظهره
Her kim mazeretsiz olarak peş peşe dört Cuma namazını terk ederse İslâm'ı arkasına atmış olur."²⁴

Bu rivayeti İbn Abbâs'tan nakleden Saîd b. Ebi'l-Hasen hakkındaki değerlendirmeler sika olduğu yönündedir. Ayrıca bu râvînin hadisinin Buhârî'nin *Şahîh*'inde tahrir edildiği de görülür.²⁵ Avf el-Abdî hakkındaki değerlendirmeler de olumludur. Örneğin Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn sika olduğunu söylemişlerdir.²⁶ Yine sika-sebt, sadûk ve sâlih olduğu değerlendirmeleri de vardır.²⁷ Ca'fer b. Süleyman hakkında ise Yahyâ b. Maîn ve Ali b. el-Medîni, sika olduğu yönünde değerlendirme yapmışlardır. Ancak bu râvînin zayıf olduğu ve hadisinin yazılmadığını gösteren değerlendirmeler de bulunmaktadır.²⁸ Anlaşıldığı kadarıyla bu olumsuz değerlendirmeler kendisinin Şiiliğe meyilli oluşu ile ilgilidir. Ancak muhaddislerin, propagandist olmamak kaydı ile Ehl-i bidatin rivayetleri ile ihticâci caiz görmeleri esas alınarak söz konusu râvînin rivayetlerinin de hüccet değeri taşıdığı sonucuna varılmıştır.²⁹

4- İbn Ebi Şeybe de (öl. 235/849) *Muşannef*'inde rivayeti hem merfû ve hem de mevkûf olarak tahrir etmiştir. Merfû rivayetin isnâdı "Yezîd b. Hârûn, Muhammed b. Bişr ve (Abdullah) İbn İdrîs > Muhammed b. Amr > Abîde b. Süfyân el-Hadramî > Ebu'l-Ca'd ed-Damrî (kendisi sahâbidir)." şeklinde olup metni ise şöyledir:

من ترك الجمعة ثلاث مرات تهاونا طبع على قلبه
Her kim önemsemeyerek üç kere Cuma namazını terk ederse kalbi mühürlenir."³⁰

Bu rivayetin isnâdını oluşturan râvîlerden Yezîd b. Hârûn hakkındaki değerlendirmeler olumludur. Örneğin sika, sika-sebt, imâm, sadûk ve âbid olduğu söylenmiştir. Yine hakkında "Lâ yüs'elü an misli hâzâ"³¹ denilmiştir. Ali b. el-Medîni'nin (öl. 234/848-49) "Ondan daha hâfız olanı görmedim."³² dediği de nakledilmektedir. Diğer râvî (Abdullah) İbn İdrîs hakkındaki değerlendirmeler de oldukça müspettir. Örneğin Yahyâ b. Maîn'den (öl. 233/848), İbn İdrîs ile İbn Nümeyr arasında kıyaslama yapması istendiğinde, ikisi de sika olmakla beraber İbn İdrîs'in İbn Nümeyr'den daha üstün olduğunu ve onun her hususta sika olduğunu söylemiştir. Yine sika-sebt, hüccet, me'mûn, zâhid, sâlih, imam, muttefekun aleyh olduğu yö-

²⁴ Abdurrezzak, *el-Muşannef*, 3/166.

²⁵ Bk. Buhârî, "Buyû", 104. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/12; a.mlf., *Takrîbu't-Tehzîb*, 1/350.

²⁶ Mizzî, Cemâlüddin Ebu'l-Haccâc Yusuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 22/440; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 1/759.

²⁷ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 22/ 440.

²⁸ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1/307.

²⁹ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1/308.

³⁰ İbn Ebi Şeybe, *el-Muşannef*, 4/166.

³¹ Bu ta'dil ifadesi, onun gibi bir râvînin halinin kimseye sorulmayacağı anlamına gelmekte olup yüksek bir güvenilirlik düzeyini gösterir.

³² İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/432; a.mlf., *Takrîbu't-Tehzîb*, 2/333.

nünde değerlendirmeler de yapılmıştır.³³ Râvilerden Muhammed b. Bişr'in de sika olduğu yönünde görüşler bulunmaktadır ki Yahyâ b. Maîn'in değerlendirmesi böyledir. Yine Kûfe'nin en büyük hadis hâfızı olduğu da belirtilmiş ve bilhassa kitabından tahdis ettiğinde sika-sebt olarak görülmüştür.³⁴ Bir diğer râvî Abîde b. Süfyân el-Hadramî hakkında da yine sika ve şeyh olduğu değerlendirilmiştir.³⁵ Muhammed b. Amr hakkındaki değerlendirmeler ise farklıdır. Sika olduğu, kendisinde bir sorun olmadığı, sâlihu'l-hadis ve şeyh olduğu, hadisinin yazılacağı değerlendirilmeleri yapıldığı gibi zayıf görüldüğü, hata yaptığı ve kavî olmadığı da söylenmiştir.³⁶ Ebu'l-Ca'd ed-Damrî de sahâbî olmakla beraber Tirmizî onun sahâbî olduğunun Muhammed b. Amr'ın reyine göre olduğu kaydını düşmüştür.³⁷ Ancak onun Mekke fethinde ve Tebük'te Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından görevlendirildiği, Cemel günü Hz. Âişe'nin safında şehid olduğu bilgileri de bulunmaktadır ki bilhassa ilk bilgi, onun sohbetini açık olarak göstermesi bakımından önemlidir. Yine Ebu'l-Ca'd ed-Damrî'nin sadece bu hadis ile bilindiği de söylenmektedir.³⁸ Fakat Bezzâr'ın onun, ibadet için sadece üç mescide yolculuk yapılabileceğini haber veren bir diğer hadisini daha zikrederek bu iki hadis dışında Hz. Peygamber'den, başka bir hadis rivayet ettiğini bilmediğini söylediği de nakledilmektedir.³⁹ Bu sahâbî'nin ismi hakkında da, Amr b. Bekr, Edru' veya Cünâde olduğu yönünde farklı görüşler bulunmaktadır.⁴⁰

İbn Ebî Şeybe'nin *Muşannef*indeki mevkûf rivayetin isnâdı ise, "Hüşeym (b. Beşîr) > Avf > Saîd b. Ebu'l-Hasen > İbn Abbâs." olup metni de şöyledir:

من ترك الجمعة ثلاثا متواليات طبع الله على قلبه "Her kim peş peşe üç kere Cuma namazını terk ederse Allah kalbini mühürler."⁴¹

Bu rivayetin isnâdı görüldüğü gibi senedin müntehası itibariyle Abdurrezzak'ın *Muşannef*indeki mevkûf isnâd ile aynıdır ki bu râviler hakkında yukarıda bilgi verilmişti. İbn Ebî Şeybe'nin şeyhi konumundaki Hüşeym b. Beşîr hakkında ise değerlendirmeler sika, sebt, hüccet olduğu yönündedir. Yine onun Süfyân es-Sevrî'den daha hâfız olduğu söylenmiş, naklettiği hadislerin sahîh olması noktasında ilk sıralarda gösterilmiştir. Hatasının olmadığı, hafızasının hiç bozulmadığı da

³³ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/301, 302; a.mlf., *Takrîbu't-Tehzîb*, 1/477.

³⁴ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/520, 521; a.mlf., *Takrîbu't-Tehzîb*, 258.

³⁵ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/45; a.mlf., *Takrîbu't-Tehzîb*, 1/649.

³⁶ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/663.

³⁷ Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre, *Câmi 'u't-Tirmizî* (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1999), "Cum'a", 7.

³⁸ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/502.

³⁹ İbnü'l-Mulakkın, Sirâcüddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed eş-Şâfiî el-Mısrî, *el-Bedru'l-münir fi tahrici'l-eḥâdisi ve'l-âsâri'l-vâkı'ati fi ş-şerhi'l-kebir*, thk. Mustafa Ebu'l-Gayt vd. (Riyad/Suûdiyye: Dâru'l-Hicre li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1425/2004), 4/584; İbn Hacer Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Telḥîşu'l-ḥabir fi tahrici eḥâdisi'r-Râfi'i'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1989), 2/130. Söz konusu rivayetin, Bezzâr'ın, en azından *Müsned*'inde yapılan taramalarda tespit edilemediği belirtilmelidir.

⁴⁰ İbnü'l-Mulakkın, *el-Bedru'l-münir*, 4/584; İbn Hacer, *et-Telḥîşu'l-ḥabir*, 2/130.

⁴¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/169.

belirtilmiştir.⁴² Ancak metinler arasında, anlama genel olarak etki etmese de önemli lafız farkları bulunmaktadır. Örneğin terk edilen Cuma namazı sayısı burada üç iken Abdurrezzak'ın *Muşannef*'inde dördtür. Yine *Muşannef*'te “mazeretsiz olarak” kaydı bulunurken burada yoktur. Cuma namazını terkin sonucu da farklı olup burada “kalbe mühür vurulmak”, *Muşannef*'te ise “İslâm'ı arkasına atmış olmak” şeklindedir.

5- İshâk b. Râhûye'nin (öl. 238/853) *Müsned*'inde, “el-Velîd b. Müslim > el-Evzâî > ez-Zühri > Ebû Hureyre'yi işiten kimse.” isnâdı ile merfû olarak nakledilen bir rivayet de şöyledir:

من ترك الجمعة ثلاثا من غير عذر يكون له طبع على قلبه “Her kim mazereti olmaksızın üç kere Cuma namazını terk ederse kalbi mühürlenir.”⁴³

Bu isnâdda İshâk b. Râhûye'nin şeyhi, el-Evzâî'nin de tilmizi konumundaki el-Velîd b. Müslim hakkında farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Örneğin çok hadis sahibi, sika, mutkîn, sahîhu'l-ilm ve ilimde titiz olarak değerlendirilmiştir. Yine Ahmed b. Hanbel'in “Ondan daha zeki birini görmedim.” dediği nakledilir.⁴⁴ Bununla beraber çok hatası olduğu, Evzâî'nin hadislerini, kezzâb olarak bilinen Ebu's-Sefer'den naklettiği veya genel olarak Evzâî'nin hadislerini yalancı râvîlerden alıp tedlîs yaparak naklettiği yönünde ciddi ithamlar da bulunmaktadır. Yine onun zayıf râvîlerden tedlîs yaptığı da nakledilir.⁴⁵ Diğer râvîler Evzâî ve Zühri'nin ise ilmî değerleri ve güvenilirlikleri ortadadır. Ancak Zühri'nin, hadisi aldığı râvînin ismini açıkça söylemeyip, “Ebû Hureyre'yi işiten kimse (عن من سمع أبا هريرة)” olarak zikretmesi isnâdda bir kusur olarak gözükmektedir. Bu kimse bir tâbiî midir, yoksa bir başka sahâbî midir? Tespit zor görünmektedir. Dolayısıyla bu şekilde rivayeti sahîh olarak değerlendirmek mümkün değildir. Ancak Zühri'nin ondan hadis nakletmesi ta'dîl gayru sarîh⁴⁶ olarak değerlendirilirse rivayeti sahîh olarak görmek de mümkün olur. Nitekim ta'dîlin bu türü bazı âlimlerce geçerli bir ta'dîl sayılmazken bazılarınca da ta'dîl sayılır. Zühri'nin hadis ilmindeki titizliği dikkate alındığında bunu ta'dîl olarak değerlendirmek daha makul görünmektedir. Diğer yandan bu rivayetin mutâbi ve şahidi konumunda birçok rivayet bulunmaktadır ki araştırmada bunlara yer verilmiştir.

⁴² İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/280-281; a.mlf., *Takrîbu't-Tehzîb*, 2/269.

⁴³ İshâk b. Râhûye, İbn İbrahim b. Mahled el-Hanzalî, *Müsnedü İshâk b. Râhûye*, thk. Abdülgafûr b. Abdilhak el-Belûşî (Medînetü'l-Münevvere: Mektebetü'l-İmân, 1412/1991), 1/413.

⁴⁴ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/325; a.mlf., *Takrîbu't-Tehzîb*, 2/289.

⁴⁵ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/326; a.mlf., *Takrîbu't-Tehzîb*, 2/289. el-Velîd b. Müslim hakkındaki tartışmalar için bk. Erdinç Ahatlı, “Velîd b. Müslim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/34-35.

⁴⁶ Ta'dîl gayru sarîh, bir râvînin adalet ve zabt şartlarının gerektirdiği nitelikleri taşıdığını, ilgili tabirleri kullanarak doğrudan ifade etmeksizin sadece ondan hadis nakletmek veya onun naklettiği hadisle amel etmek suretiyle yapılan dolaylı ta'dîl anlamındadır. Bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 384.

6- Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *Müsned*'inde Câbir b. Abdillâh'tan nakledilen merfû rivayet de şöyledir:

من ترك الجمعة ثلاث مرار من غير عذر طبع الله على قلبه “Her kim Cuma namazını mazereti olmaksızın üç kere terk ederse Allah onun kalbini mühürler.”⁴⁷

Bu rivayet Şuayb el-Arnaût (öl. 2016) tarafından sahîh li-gayrihî olarak değerlendirilmiştir. Rivayetin, “Ebû Âmir> Züheyr> Esîd> Abdullâh b. Ebî Kâtâde> Câbir b. Abdillâh.” şeklindeki isnâdının hasen olmasının sebebi ise râvîlerden Esîd olarak gösterilmiştir. Isnâdın geri kalan ricâli ise sika olarak değerlendirilmiş ve Buhârî'nin ve Müslim'in ricâli oldukları belirtilmiştir.⁴⁸ Yine Dârekutnî'den (öl. 385/995) nakledildiğine göre bu Câbir hadisi Ebu'l-Ca'd ed-Damrî hadisinden daha sahihtir.⁴⁹ *Müsned*'de küçük bir lafız farkıyla ve “Ebû Saîd> Abdulaziz b. Muhammed> Esîd> Abdullâh b. Ebî Kâtâde> Babası (Ebû Kâtâde).” isnâdı ile tahrir edilen merfû bir rivayet de şöyledir:

من ترك الجمعة ثلاث مرار من غير ضرورة طبع على قلبه “Her kim Cuma namazını zaruret olmaksızın üç kere terk ederse kalbi mühürlenir.”⁵⁰

Bu rivayet Şuayb el-Arnaût tarafından râvîlerden Abdulaziz b. Muhammed ed-Derâverdi gerekçesi ile sahîh li-gayrihî olarak değerlendirilmiştir. Buna göre söz konusu râvî “hasenü'l-hadis” olsa da iki sika râvî, Muhammed b. Züheyr et-Temîmî ve İbn Ebî Zî'b bu rivayetin naklinde kendisine muhalefet etmişler ve rivayeti “Esîd> Abdullâh b. Ebî Kâtâde> Câbir b. Abdillâh.” isnâdı ile nakletmişlerdir ki⁵¹ bu önceki rivayetin isnâdı olarak yukarıda kaydedilmişti. Dolayısıyla bu rivayetin mahfûz, Abdullâh'ın, babası Ebû Kâtâde'den naklettiğini gösteren Derâverdi rivayetinin ise şâzz olduğu anlaşılmaktadır.

7- Dârimî de (öl. 255/869) *Sünen*'inde rivayetin, Cuma namazının terk edilme sayısı ile ilgili ayrıntıyı içermeyen bir metnine yer vermiştir. Bu rivayetin isnâdı ise yukarıda da geçen, “Ya'lâ (b. Ubeyd)> Muhammed b. Amr> Ubeyde b. Süfyân> Ebu'l-Ca'd ed-Damrî.” şeklindeki isnâd olup yine önceki gibi hasen olarak da değerlendirilmiştir.⁵² Rivayet şöyledir:

من ترك الجمعة تهاونا بها طبع الله على قلبه “Her kim önemsemeyerek Cuma namazını terk ederse Allah onun kalbini mühürler.”⁵³

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/422.

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/422 (Muhakkikin notu).

⁴⁹ İbn Hacer, *et-Telhîşu'l-ḥabîr*, 2/131; Mübârekfûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuḥfetü'l-aḥvezî bişerḥi Câmi'i't-Tirmizî*, tsh. Abdurrahman Muhammed Osman (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/12.

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/250. Rivayet “zaruret olmaksızın” ayrıntısı ile İbn Mâce'nin *es-Sünen*'inde de yer almaktadır. Bk. İbn Mâce, “İkâmetü's-Salât”, 93.

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/250-251 (Muhakkikin notu).

⁵² Dârimî, “Salât”, 205 (Muhakkikin notu).

⁵³ Dârimî, “Salât”, 205.

Bu isnâdda rivayeti Muhammed b. Amr'dan naklettiği görülen Ya'lâ b. Ubeyd hakkında olumlu değerlendirmeler vardır. Örneğin Ahmed b. Hanbel, hadisinin sahîh olduğunu, Yahyâ b. Maîn de sika olduğunu söylemiştir. Yine muhaddis olan kardeşleri içerisinde en sağlam olanın Ya'lâ olduğu da söylenmiştir.⁵⁴

8- Rivayet Ebû Dâvûd'un (öl. 275/889) *Sünen*'inde de "mazeretsiz olarak" kaydı bulunmaksızın tahrir edilmiştir. Isnâd ise yukarıda kaydedilen, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki isnâddır. Şu farkla ki Ebû Dâvûd'un şeyhi Müsedded olup, rivayeti, Ahmed b. Hanbel'in şeyhi Yahyâ'dan alan râvî konumundadır. Bu rivayet de hasen-sahîh olarak değerlendirilmiştir.⁵⁵ Metni ise şöyledir:

من ترك ثلاث جمع تهاونا بها طبع الله على قلبه "Her kim üç Cuma namazını önemsemeye-
rek terk ederse Allah onun kalbini mühürler."⁵⁶

Rivayet bu lafızlarla ve yukarıda işaret edilen temel isnâd ile Nesâî'nin (öl. 303/915) *Sünen*'inde ve *Sünenü'l-kübrâ*'sında da tahrir edilmiştir.⁵⁷

9- Tirmizî de (öl. 279/892) rivayete "Ali b. Haşrem> İsa b. Yûnus> Muhammed b. Amr> Ubeyde b. Süfyân> Ebu'l-Ca'd ed-Damrî." isnâdı ile yer vermiştir. Bu isnâdın "Muhammed> Ubeyde> Ebu'l-Ca'd." şeklindeki tarîk ile rivayetin çeşitli kaynaklarda tahrir edildiği yukarıda görülmüştü. Ancak burada daha önce zikredildiği gibi Ebu'l-Ca'd ed-Damrî'nin sahâbi olduğu hususunun Muhammed b. Amr'ın reyine göre olduğu bilgisi de yer almaktadır. Ayrıca Tirmizî Ebu'l-Ca'd ed-Damrî ismini Muhammed'e (b. İsmail el-Buhârî) sorduğunu ancak onun bu ismi bilemediğini, yine Buhârî'nin, "Ebu'l-Ca'd'ın, bu hadis dışında Hz. Peygamber'den naklettiği başka bir hadis bilmiyorum." dediğini de kaydetmiştir.⁵⁸ Bununla beraber mezkûr râvî hakkında İbn Hacer'in (öl. 852/1449) *Tehzibu't-Tehzîb*'inde yer alan ve yukarıda da kaydedilen bilgilerin onun sahâbi olduğunda şüpheye yer bırakmadığı söylenebilir. Rivayetin metni de şöyledir:

من ترك الجمعة ثلاث مرات تهاونا بها طبع الله على قلبه "Her kim hafife alarak Cuma namazını üç kere terk ederse Allah onun kalbini mühürler."⁵⁹

Tirmizî'nin belirttiğine göre bu konuda İbn Ömer (öl. 73/693), İbn Abbâs (öl. 68/687-88) ve Semüre'den de (öl. 60/680) rivayet nakledilmiştir. Bu Ebu'l-Ca'd hadisi de hasendir. Yine Tirmizî bu hadisi sadece Muhammed b. Amr rivayeti olarak

⁵⁴ Mizzi, *Tehzibu'l-Kemâl*, 32/391; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, 2/341.

⁵⁵ Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (Kahire: Dâru İbni'l-Cevzi, 1432/2011), "Salât", 210 (Muhakkikin notu).

⁵⁶ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 210.

⁵⁷ Nesâî, "Cum'a", 2; Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdülmünim Şelebi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 2/259.

⁵⁸ Tirmizî, "Cum'a", 7. Ayrıca bk. İbnü'l-Esir, İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 1296.

⁵⁹ Tirmizî, "Cum'a", 7.

bildiğini de eklemiştir.⁶⁰ Ancak bu rivayetin mutâbi veya şâhidi durumunda birçok rivayet olduğu da ortadadır. Mezkûr lafızlarla ve “Muhammed b. Amr> Ubeyde b. Süfyân> Ebu'l-Ca'd ed-Damrî.” Tarihiyle rivayet İbn Huzeyme (öl. 311/923) ve İbn Hibbân'ın (öl. 354/965) *Şahîh*'leri ile Beyhakî'nin *Sünenü'l-kübrâ*'sında da tahrir edilmiştir.⁶¹

10- Ebû Ya'lâ da (öl. 307/919) *Müsned*'inde rivayete “Muhammed b. Amr> Ubeyde b. Süfyân> Ebu'l-Ca'd ed-Damrî.” tarihiyle ve yukarıda kaydedilen Tirmizî metninin aynısı ile yer vermiştir.⁶² Yine *Müsned*'de İbn Abbâs'tan mevkûf olarak nakledilen bir rivayet daha bulunmaktadır ki yukarıda Abdurrezzak'ın *Muşannef*'inde de yer aldığı kaydedilmişti. Ancak burada *Muşannef*tekinden farklı olarak dört yerine üç Cuma namazının terkinden bahsedilmektedir. Yine *Muşannef*teki “mazeretsiz olarak” kaydı burada bulunmamaktadır. Rivayet şöyledir:

من ترك الجمعة ثلاث جمع متواليات فقد نبذ الإسلام وراء ظهره “Her kim peş peşe olarak üç Cuma namazını terk ederse İslâm'ı arkasına atmış olur.”⁶³

Bu rivayetin “Humeyd b. Mes'ade> Süfyân b. Habîb> Avf> Saîd b. Ebî'l-Hasen> İbn Abbâs.” şeklindeki isnâdı sahîh olarak değerlendirilmiş⁶⁴, İbn Hacer de isnâddaki râvîlerin sika olduğunu belirtmiştir.⁶⁵ Ayrıca Heysemî de (öl. 807/1405) rivayetin ricâlinin sahîh ricâli olduğu bilgisini vermiştir.⁶⁶ Yine isnâd “Avf> Saîd> İbn Abbâs.” şeklindeki tarihiyle Abdurrezzak'ın *Muşannef*'indeki isnâd ile aynıdır. Ebû Ya'lâ'nın bu mevkûf rivayetinde de terk edilen Cuma namazı sayısı üç olmakla İbn Ebî Şeybe metni ile uyuşmuştur. Dolayısıyla Abdurrezzak'ın *Muşannef*'indeki, dört Cuma namazının terkinin gösteren metin, râvîsi Ca'fer b. Süleyman'ın, sika râvîler olan Hüseyim b. Beşîr ve Süfyân b. Habîb'e muhalefet etmesi bakımından şâzz olarak değerlendirilmelidir. Buna binaen mahfûz olan rivayet üç Cuma namazını ihtiva eden rivayettir. Esasen dört Cuma namazı bilgisi farklı isnâdlarla nakledilen rivayetlerde de görülmemektedir. Ca'fer b. Süleyman'ın zayıf bir râvî olduğu yönündeki değerlendirmeler dikkate alınırca dörtlü versiyonun münker sayılacağı da belirtilmelidir. Ancak Cuma namazını terk edenin akıbeti bakımından da

⁶⁰ Tirmizî, “Cum'a”, 7.

⁶¹ İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk, *Şahîhu İbni Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1390/1970), 3/176; İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmî el-Büstî, *Şahîhu İbni Hibbân bitertibi İbni Balabân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 7/26; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Mûsâ, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarâbâd: Meclisü Dâirati'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1344), 3/172.

⁶² Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Müsulî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dîmeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404/1984), 3/175.

⁶³ Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 5/102.

⁶⁴ Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 5/102 (Muhakkikin notu).

⁶⁵ İbn Hacer, *et-Telhîsu'l-habîr*, 2/132.

⁶⁶ Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebî Bekir, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412), 2/422.

Hüseyim b. Beşîr'in Ca'fer b. Süleyman ve Süfyân b. Habîb'e muhalefet ettiği de görülmektedir. Bu durumda da iki sika râvî, Hüseyim b. Beşîr ve Süfyân b. Habîb'in birbirine muhalefeti söz konusu olmaktadır. Hüseyim b. Beşîr'den nakledilende olduğu gibi, Cuma namazını terkin sonucu olarak kalbe mühür vurulmasını öngören rivayetler çoğunlukta olması bakımından tercihe şayan gibi görünmekle beraber rivayetler arasını cem etmek de mümkündür ki buna sonraki başlıkta yer verilecektir.

11- Taberânî'nin (öl. 360/971) *el-Mu'cemu'l-kebir*'inde ise rivayette Cuma namazını terk etmenin akıbeti ile ilgili olarak farklı bir bilgi bulunmaktadır. "Ahmed b. Muhammed el-Hammâl> Ebû Mes'ûd> Hişâm b. Hilâl> Muhammed b. Müslim et-Tâifi> Ma'mer> Câbir> Ebû Osman> Üsâme (b. Zeyd)." isnâdı ile merfû olarak nakledilen bu rivayet şöyledir:

من ترك ثلاث جمعيات من غير عذر كتب من المنافقين "Her kim üç Cuma namazını mazeretsiz olarak terk ederse münafiklar zümresine yazılır."⁶⁷

Heysemî bu rivayetin isnâdında bulunan Câbir el-Cu'fî'nin çoğunluğa göre zayıf olduğu bilgisini vererek rivayeti kusurlu bulmuştur.⁶⁸ Münâvî de söz konusu râvînin zayıf olması nedeni ile rivayeti zayıf olarak değerlendirmiştir.⁶⁹ Yine Muhammed b. Müslim et-Tâifi hakkında da söz söylendiği ve onu Ahmed b. Hanbel zayıf görürken Yahyâ b. Maîn ve başkalarının sika gördüğü de nakledilmektedir.⁷⁰ Bu bilgiler, Cuma namazını terk eden kimsenin akıbeti hakkında farklı bir içeriğe sahip bu rivayet hakkında sahîh hükmü vermeye engel görünmektedir. Diğer yandan İbn Hibbân'ın *Şahîh*'inde yer alan bir rivayete göre de üç Cuma namazını mazeretsiz olarak terk eden kimse münafik sayılır (من ترك الجمعة ثلاثا من غير عذر فهو منافق).⁷¹ Yukarıda da çeşitli kereler zikredilen, "Muhammed b. Amr> Ubeyde b. Süfyân> Ebu'l-Ca'd ed-Damrî." tarîkli bu rivayetin isnâdı hakkında da hasen olduğu değerlendirilmesi yapılmıştır.⁷² Diğer yandan mezkûr Taberânî rivayetinin râvîlerinden Câbir el-Cu'fî'nin zayıf görülmesinin, şâhidleri bulunması bakımından rivayete zarar vermeyeceği de ifade edilmiştir.⁷³

⁶⁷ Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd Selefî (Musul: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983), 1/170.

⁶⁸ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 2/422.

⁶⁹ Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâculârifîn b. Ali, *et-Teyysir bişerhi'l-Câmi'i's-şagîr* (Riyad: Mektebetü'l-İmâmi'ş-Şâfi'i, 1408/1988), 2/793.

⁷⁰ İbnü'l-Mulakkîn, *el-Bedru'l-münîr*, 4/588-589.

⁷¹ İbn Hibbân, *eş-Şahîh*, 1/491.

⁷² İbn Hibbân, *eş-Şahîh*, 1/491 (Muhakkikin notu).

⁷³ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadir*, 2/48.

3. CUMA NAMAZININ TERKİ HAKKINDAKİ RİAYETLERİN METİN YÖNÜNDE TAHLİLLERİ

Araştırmada incelenen rivayetlerin, bazı lafız farklılıkları, ziyade ve eksik içeriklere sahip olmakla beraber lafız ve muhteva bakımından birbirlerine benzedikleri de görülmektedir. Mezkûr rivayetlerin genel itibariyle ortak yönü olarak beliren hususlar şöyle sıralanabilir: **a)** Terk edilmesinin doğurduğu sonuçlardan bahsedilen Cuma namazı sayısı üçtür. **b)** Bu namazların peş peşe olması gerekir. **c)** Namazın terkinde önemsememe ve hafife alma eğilimi vardır. **d)** Hastalık gibi bir mazeret bulunmadığı gibi herhangi bir zaruret hali de yoktur. **e)** Bu günahın manevî bir cezası olarak kalbe mühür vurulur veya bu kimse münafıklar zümresine yazılır. Yahut Cuma namazını terk eden kişi İslâm'ı arkasına atmış olur.

Hadislerde, Cuma namazını terk edenlerin akıbeti olarak zikredilen hususların birbirlerinin sebebi/sonucu olarak değerlendirilmeleri de mümkündür. Buna göre söz konusu kimseler Cuma namazını terk ederek İslâm'ın bu emrine ve dolayısıyla İslâm'a önem vermemiş, onu arkalarına atmış olurlar. Bu durum kalplerinin mühürlenmesi ve münafıklar zümresine yazılmaları ile neticelenir. Nitekim Cuma namazını terk edenlerle ilgili bir başka rivayette yer alan “*Onların kalpleri mühürlenir sonra gafiller zümresine yazılırlar.*”⁷⁴ ifadesinin de böyle bir aşamayı haber vermesi bakımından yorumumuzu desteklediği düşünülebilir. Bu değerlendirme rivayetler arasındaki lafız farklarını da bir yönüyle açıklar mahiyettedir. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.v.) Cuma namazının terkinin doğurduğu sonuçları çeşitli zamanlarda ve farklı aşamaları ile haber vermiş olmaktadır. Yine terkin özür ve zaruret hali bulunmaksızın lakayt olarak gerçekleşmesi veya peş peşe oluşu hususundaki farklar da hadislerin farklı zamanlarda ve mekânlarda söylenmiş olmalarıyla izah edilebilir. Bu değerlendirmelere göre şöyle bir ortak metin oluşturmak mümkündür: “*Her kim hastalık gibi bir mazereti veya zaruret durumu bulunmaksızın sırf önemsememe nedeniyle peş peşe üç Cuma namazını terk ederse İslâm'ı arkasına atmış olur. Bu nedenle kalbi mühürlenir ve münafıklar zümresine yazılır.*”

Diğer yandan bu farklılıklarda râvî tasarrufunun etkisinin bulunmuş olması da ihtimal dâhilindedir. Bilhassa sadece Abdurrezzak'ın *Muşannef*'inde yer aldığı görülen dört Cuma namazının terki hakkındaki ayrıntının bir yanlış olma ihtimali yüksek görünmektedir. Söz konusu rivayet, isnâdındaki Ca'fer b. Süleyman isimli râvî hakkında yapılan, sika veya zayıf olduğu yönündeki farklı değerlendirmelere göre şâzz veya münker hükmünü almaktadır ki her iki durumda da ihticâca elverişli olmamaktadır. Yine özür, zaruret ve hastalık hallerini istisna eden veya hafife alma/önemsememe sıfatlarına vurgu yapan ifadelerin de –tarafımızdan tercih edilen

⁷⁴ Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/457; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/167; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/36-37; Dârimî, “Salât”, 205; Müslim, “Cum'a”, 40; Nesâî, “Cuma”, 2; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 10/143; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsaf*, 1/129; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/171.

bir değerlendirme olmamakla beraber- râviler tarafından açıklama amaçlı idrâc edilmiş olması muhtemeldir. Hatta “üç kere” kaydının dahi Cuma namazını terk sayısına makul bir standart getirme eğilimiyle idrâc edildiği düşünülebilir. Bu durumda da rivayetlerde Hz. Peygamber’e kesin olarak nispet edilebilecek şey, Cuma namazını terk etmenin kalbin mühürlenmesi ile neticeleneceği hususu olarak belirtmektedir. Nitekim Tayâlisî’nin *Müsnef*’inde Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbâs’tan, Dârimî’nin *Sünen*’inde de Ebu’l-Ca’d ed-Damrî’den nakledilen ve yukarıda da kaydedilen rivayetlerde Cuma namazını terkin sayısı ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Bu rivayetlerin de sıhhat şartlarını taşıyor olması bakımından konuyla ilgili rivayetler arasında bir ıztırâb bulunduğu düşünülebilir. Bu açıdan bakıldığında mezkûr değerlendirmeleri ispat etmek ve bu lafız farklılıkları veya fazla/eksik bilgilerin asıl kaynağı hakkında kesin bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Ancak rivayetlerdeki farklılıkların kaynağı ile ilgili olarak kaydedilen bu iki tür açıklamadan daha makul ve geçerli olanının, ilk olarak yer verdiğimiz, farklı zaman/mekân olgusunun tesirini ortaya koyan açıklama olması bizce tercihe şayan görünmektedir.

Hadislerdeki, Cuma namazını terk edenler için öngörülen ve manevî nitelikleri ile öne çıkan cezalar da dikkat çekicidir. Cuma namazı sadece bireysel bir ibadet olarak görüldüğü zaman terk edenler hakkındaki bu türlü ağır ifadeleri izah etmek pek mümkün olmamaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Cuma namazının sosyal işlevlerinin bulunması ve Müslümanların birlik ve beraberliği ile doğrudan ilgili olması bakımından, terk edilmesi çok büyük bir günah olarak görülmüş ve ağır tehditlere konu olmuştur. Bu noktada, Müslümanların vahdetine büyük önem veren ve bunu her fırsatta dile getiren Kur’ân-ı Kerîm’in, konu ile ilgili âyeti de iyi anlaşılmalıdır. Âyetteki bilhassa “*Allah’ın zikrine koşun!*” (فاسعوا إلى ذكر الله)⁷⁵ ifadesinin başka bir ibadet hakkında kullanıldığı bilinmemektedir ki bu, Cuma namazının önemine fazladan bir vurgu olarak değerlendirilebilir. Bu ibare ilk anda bilinen şekliyle yani ayaklarla koşma veya hızlı yürüme olarak anlaşılrsa da bunun böyle olmadığı, aslında niyetlerle ve kalplerle yapılan bir yöneliş, namaza verilen değer/önem anlamına geldiği belirtilmiştir.⁷⁶ Yine alış verişi bırakma emri de (وذروا البيع)⁷⁷ namazın ciddiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Bazı âlimlerin bu ifadede yola çıkarak, Cuma vaktinde icra edilen ticarî işlemlerin batıl ve hükümsüz olduğu yönünde ictihad yapmış olmaları⁷⁸ veya bu tür işlemlerin haram olduğu yönünde ulema ara-

⁷⁵ el-Cuma 62/9.

⁷⁶ Zemaşeri, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki ğavâmi’i’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eĳâvil fi vucûhi’t-te’vil* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1427/2006), 4/404; İbnü’l-Cevzi, Ebu’l-Ferec Cemalüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2009), 4/54; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-‘Kur’âni’l-‘Azîm*, 4/431.

⁷⁷ el-Cuma 62/9.

⁷⁸ İbnü’l-Cevzi, *Zâdü’l-mesîr*, 4/54.

sında mevcut olan ittifak da⁷⁹ Cuma namazına atfedilen önem ile ilişkilendirilebilir. Âyetin “Eğer bilerseniz, bu sizin için daha hayırlıdır.” (ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون)⁸⁰ şeklindeki son cümlesi ise Cuma namazı davetine icabet etmenin toplumsal hayrı elde etme bakımından gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Buna ilaveten İslâm dininin hemen hemen bütün ibadetlerinde Müslümanların birliğini sağlama amacının oldukça belirgin olduğu da ifade edilmelidir.

Diğer yandan kişinin Cuma namazına gitmeyip evinde öğle namazını kılması- nın da kendisini asi olmaktan kurtarmadığı anlaşılmaktadır. Bu noktada İbnü'l-Hümâm'ın bir tespiti önemlidir. Buna göre o, bazı cahillerin, Kudûrî'nin, “Her kim Cuma günü öğle namazını mazereti olmaksızın evinde kılsa bu kendisi için mekruh olmakla beraber namazı geçerlidir.” şeklindeki ifadesinden yola çıkarak, Hanefî mezhebine göre Cuma namazının farz olmadığını iddia ettiklerinden bahsetmiştir. Ona göre ise bu ifadelerle Kudûrî'nin asıl maksadı, öğle namazı geçerli olmakla beraber yaptığı işin haram olduğudur. Çünkü terk edilen şey farz bir ibadettir ki bu hususta hüküm açıktır.⁸¹

Öte taraftan Cuma namazını, hastalık veya bir başka mazeret bulunmaksızın peş peşe üç kere terk edenlerin şahitliklerinin kabul edilmeyeceği yönünde görüşler de bulunmaktadır. Buna göre araştırma ve soruşturma neticesinde geçerli bir mazeret tespit edilirse şahitlik o zaman kabul edilebilir. Hatta bir görüşe göre bu kişilerin Cuma namazını üç kere terk etmeleri de beklenmez. Mazeretsiz olarak ve umursamaz bir tavırla bir defa terk etmeleri de mezkûr hükmün verilmesi için yeterli olup bunun üç, daha az veya daha çok oluşu müsavidir. Çünkü bu görüş açısından Cuma namazı tıpkı namazların vaktinde kılınmasının farz oluşu gibi farzdır. Herhangi bir namazı kasıtlı olarak ve bir kere vaktinde kılmayan kişinin, Allah'a isyan etmiş ve onun sınırlarını aşmış sayılması için bunu üç kere yapması gerekmez ve bu kişi esasen namazı hiç kılmayan kimse konumunda bulunur.⁸² Cuma namazını terk edenler hakkındaki bu hükmün, ilgili kişiler için manevî bir yaptırım olması bakımından önem taşıdığı belirtilmelidir.

Çalışma boyunca incelenen rivayetlerin bazılarında yer alan “Allah onun kalbini mühürler.” ifadesi, Cuma namazını terk etmesi sebebiyle kişinin kalbinin, hiçbir surette hayır ulaşmamak üzere kapanıp kilitlenmesi şeklinde anlaşılmıştır.⁸³ Kurtubî'den (öl. 671/1273) nakledilen bir değerlendirmeye göre ise bu, Allah Teâlâ'nın söz konusu kimselerin kalplerinde yarattığı cehalet, katılık ve kasvetten iba-

⁷⁹ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/432.

⁸⁰ el-Cuma 62/9.

⁸¹ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kâdir*, 2/49.

⁸² İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-taḥşîl*, 10/142-143.

⁸³ Bk. İbnü'l-Esir, Mecdüddin Ebû's-Seâdât Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *Câmi'u'l-uşûl fi eḥâdisi'r-rasûl*, thk. Abdulkadir el-Arnaût (b.y.: Mektebetü'l-Hulvâni: 1389/1969), 5/666.

rettir.⁸⁴ Yine kalbin mühürlenmesinin sonucu olarak kişinin mârûfu ve münkeri bilip ayırt etmesinin mümkün olamayacağı da belirtilmiştir.⁸⁵ Fakat görüldüğü üzere bu açıklamalar şahsın küfrüne doğrudan delalet etmemektedir. Diğer yandan, farz ibadetler veya haramlar konusundaki hassasiyetsizliğin, bireyin kâmil bir Müslüman olmasına engel teşkil etmesi yanında onun fisk ile itham edilmesine de yol açtığı malum olmakla beraber, varlığını inkâr etmeksizin⁸⁶ Cuma namazını veya herhangi bir farz ibadeti terk eden kimse Ehl-i sünnet inancına göre de kâfir olarak görülmemektedir. Ehl-i sünnet âlimleri arasında böyle kimselere “imanı eksik mümin” veya “mümin” değil “Müslim” denileceği yönünde bazı ihtilaflar bulunsa da İslâm vasfının, farzları terk etme veya haramlarla iştilal nedeni ile böyle kimselerden ayrılmayacağı, sahîh sünnette de bunlardan İslâm veya iman vasfının uzaklaşacağına dair bir bilginin bulunmadığı, yine âlimler arasında bu düşüncede olan birinin de bilinmediği belirtilmiştir.⁸⁷ Ayrıca bu konuda bir icmâ bulunduğundan da bahsedilmektedir.⁸⁸

Öte yandan, imanın hakikati sayılan tasdik kalpte bulunduğu sürece ve istihfaf ve istihza kastı ile işlenmedikçe büyük günahların (Kebîre) kişiyi iman dairesinin dışına çıkarmadığı da belirtilmiştir ki bu, mürtekb-i kebîrenin ne mümin ne de kâfir olduğu (el-Menziletü beyne'l-menziyleyn) yönündeki Mutezilî düşüncenin ve sadece büyük günahları değil küçük günahları (Sağira)⁸⁹ işleyenlerin de kâfir olduğunu iddia eden Hâricî düşüncenin hilafına Ehl-i sünnetin görüşü olarak bilinmektedir.⁹⁰ Bu noktada hadislerde geçen “tehâvün” kelimesinin, yukarıda kaydedilen, büyük günahların istihfaf ve istihza kastı ile işlenmeme şartı ile çeliştiği düşünülebilir. Ancak mezkûr kavram, küfrü gerektiren aşağılama ve hor görme anlamında değil, tembellik, farzın edasında ciddiyetsizlik ve hak ettiği değer ve önemi vermeme olarak anlaşılmıştır ki⁹¹ bu muhtevasıyla her hangi bir çelişkiye konu olmadığı söylenebilir.

Ehl-i sünnetin yukarıda zikredilen görüşü ile bağlantılı olarak, hadislerdeki, Cuma namazını terk edenin münafıklar zümresine yazılacağı veya münafık olacağı

⁸⁴ Bk. Süyûtî, Ebu'l-Fadl Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Şerhu's-Süyûfi li-Süneni'n-Nesâi*, thk. Abdülfettâh Ebû Gude (Haleb: Mektebu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye 1406/1986), 3/88.

⁸⁵ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 2/55.

⁸⁶ Cuma namazının varlığını inkar edenin tekfir edileceği de söylenmiştir. Bk. İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fetihî'l-kadir*, 2/47; Münâvî, *Feyzu'l-kadir*, 6/133.

⁸⁷ İbn Receb el-Hanbelî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed, *Câmi'u'l-'Ulûmi ve'l-İhikem* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1408/1987), 30.

⁸⁸ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/829.

⁸⁹ Hâricilerin sadece büyük günahları işleyenleri tekfir ettiği de belirtilmiştir. Yine onların dinin gerekli uygulamalarını terk edenleri tekfir ettikleri bilgisi de bulunmaktadır. Bk. Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 94.

⁹⁰ Teftâzânî, Sa'düddin Mesûd b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-'akâ'idü'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Meketbetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1408/1988), 71-72.

⁹¹ Mübârekfûri, Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed, *Mir'atü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-meşâbih* (Hind: İdâretü'l-Buhûsi'l-İlmiyyeti ve'd-Da'veti ve'l-İftâ, 1404/1984), 4/446.

yönündeki ifadeler de itikadî değil amelî münafıklık olarak anlaşılmıştır.⁹² Nitekim içinde gizlediği şeyin aksini dışa vurmak veya zahir batın uyuşmazlığı anlamındaki münafıklık, iman esasları konusunda olursa küfrü mucip nifak, böyle olmazsa da amelde nifak olarak tanımlanmıştır ki⁹³ bu ikinci tür nifak görüldüğü üzere imana zıt sayılmamıştır. Öte yandan farzların terk edilmesinin veya devamlı surette işlenen günahların kişinin imanına zarar vermesi ve büyük bir ahlakî tahribata yol açması da kuvvetle muhtemel görünmektedir. Nitekim konuyla ilgili bir hadise göre de mümin kul günah işlediğinde kalbinde siyah bir nokta oluşmakta, eğer tevbe ve istiğfar ederse ve bu günahattan uzaklaşırsa kalbi arınmaktadır. Tevbe etmeyip günah işlemeye devam ettiğinde ise o siyah nokta bütün kalbi istila edinceye kadar artmaktadır. Yine bu hadise göre mezkûr hakikat, işlenen günahların kişinin kalbini kirlettiğini veya körelttiğini/paslandırıldığını bildiren Kur’ân-ı Kerîm ayetiyle de⁹⁴ ilişkilidir.⁹⁵

Cuma namazını terk etmenin nifak ile ilgisi, Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemi toplum, cemaat veya ümmet algısı üzerinden değerlendirilip Rasûlullah’ın bizzat Müslümanlara önderlik etme durumunda bulunuşuyla beraber dikkate alındığında daha farklı da değerlendirilebilir. Buna göre, inanç gruplarının büyük oranda kesin çizgilerle ayrıldığı mezkûr dönem itibarıyla Cuma namazını terk eden kimselerin gerçek anlamda münafık sayılacağını söylemek de mümkündür. Esasen o dönemde böyle bir pratiğin yaşandığı, yani kalplerinde olmayan imanı sadece dilleri ile söyleyen ve Kur’ân’ın da kâfir olduklarını belirttiği münafıkların, Cuma namazı da dâhil olmak üzere bazı namazları terk ettiği veya namaz konusunda tembellik⁹⁶ ve umursamazlık gösterdikleri de bilinmektedir.

SONUÇ

Cuma namazını peş peşe olmak üzere üç hafta kılmayan kimsenin akıbetini, hadislerde yer alan bilgiler çerçevesinde incelemeyi amaçladığımız bu çalışmamızda ele aldığımız rivayetler, Ebû Hureyre, Câbir b. Abdillâh, Üsâme b. Zeyd, Ebu’l-Ca’d ed-Damrî, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbâs (r.anhüm) olmak üzere toplam altı sahâbîden nakledilmiştir. İncelenen rivayetlerin bazılarının isnâdında inkita

⁹² Münâvî, *Feyzu’l-kâdir*, 6/133; Zürcânî, Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf, *Şerhu’z-Zürkânî ‘alâ Muvafta’i’l-İmâmi Mâlik* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1411), 1/332.

⁹³ Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsû’atü keşşâfi işlâhâti’l-funûni ve’l-’ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/1652-1653.

⁹⁴ el-Mutaffîfîn 83/14.

⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/333; İbn Mace, “Zühd”, 29; Tirmizî, “Tefsîr”, 75; İbn Hibbân, *eş-Şahîh*, 3/210; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/562. Bu rivayetin isnâdı hakkında “kavî” olduğu değerlendirilmesi yapılmıştır. Yine râvilerden Muhammed b. Aclân’ın sadûk ve kavî olduğu olduğu, isnâdın diğer ricâlinin ise sika ve sahîh ricâli oldukları belirtilmiştir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/334 (Muhakkikin notu). Tirmizî’nin rivayet hakkındaki değerlendirmesi de hasen-sahîh olduğu yönündedir. Bk. Tirmizî, “Tefsîr”, 75. Hâkim ise rivayetin Müslim’in şartına göre sahîh olduğunu ancak Buhârî ve Müslim’in tahrir etmediklerini belirtmiş, Zehebi de bu hususta ona muvafakat etmiştir. Bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/562.

⁹⁶ Münafıkların namaz konusundaki tembellikleri ile ilgili olarak bk. en-Nisâ 4/142.

türünden bazı kusurlar varsa da isnâdların genel olarak muttasıl olduğu gözlenmiştir. Yine bazı râvîler hakkında olumsuz değerlendirmeler yapılmış olsa da bunlar cerhin en ağır düzeylerinde değildir. Rivayetlerin râvîleri büyük oranda sika râvîlerdir. Ayrıca söz konusu rivayetlerin birbirini desteklediği de açıktır. Dolayısıyla halk arasında yaygın olan, Cuma namazını üç kere peş peşe terk eden kimse- nin kalbinin mühürleneceği yani zayıf imanlı mümin olacağı şeklinde özetlenebilecek inancın temelsiz bir inanç olmadığı ve sahîh hadislerle dayandığı rahatlıkla söylenebilir.

Öte yandan hadislerdeki, Cuma namazını terk edenin kalbinin mühürleneceğini, münafıklar veya gafiller zümresine yazılacağını gösteren ifadeler söz konusu kimselerin kâfir ve mürted oldukları anlamına gelmemektedir. İlk dönemlerde, büyük günah işleyenlerin kâfir olduğunu iddia eden veya ne mümin ne de kafir olmayıp ortada kaldıkları düşüncesine sahip Hâricilik veya Mutezile gibi, marjinal görüşlerin savunucusu siyasî/itikâdî mezhepler olmuştur. Ancak bu görüşler İslâm dünyasının ana bünyesini oluşturan ve Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından benimsenen Ehl-i sünnet düşüncesi karşısında tutunamamışlardır. Dolayısıyla Cuma namazı gibi önemli bir farzı terk edenlerin kâmil bir kulluktan mahrum kaldıklarını, niteliksiz ve zayıf bir imana sahip olduklarını söylemek imkân dâhilinde olmakla beraber onları İslâm'ın dışında saymak mümkün görünmemektedir. Ancak, Cuma namazını terk etmeleri sebebiyle bu kimselerin kalbinde oluşan kasvetin ve hakka ve hayra karşı duyarsızlığın, uzun veya kısa vadede kendileri hakkında itikâdî ve amelî bakımdan çok daha kötü sonuçlar doğurması da güçlü bir ihtimal olarak görülebilir.

KAYNAKÇA

- Ahatlı, Erdinç. “Velîd b. Müslim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/34-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 50 Cilt. thk. Şuayb el- Arnaût vd.. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.
- Ahmed Muhammed Şâkir. *el-Bâ' isü'l-ħasîs şerhu İhtîşâri 'ulümi'l-ħadîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- Abdurrezâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Muşannef*. 11 Cilt. thk. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: Meclisü'l-İlmî, 1403/1983.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Mûsâ. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâirati'l-Ma'ârifî'n-Nizâmîyye, 1344.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-şahîh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1999.

- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fadl b. Behram. *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*. 4 Cilt. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk el-İsferâinî. *Müsnedü Ebî 'Avâne*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432/2011.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mûsulî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. 13 Cilt. thk. Hüseyin Selîm Esed. Dımeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404/1984.
- Hâkim, Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebî Bekir. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî. *el-İstizkâr*. 8 Cilt. thk. Sâlim Muhammed Atâ- Muhammed Ali Muavvad. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta'i mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. 24 Cilt. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî- Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî. Magrib: Müessesetü'l-Kurtuba, 1387.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Muşannef*. 21 Cilt. thk. Muhammed Avvâme. b.y.: Dâru'l-Kible, ts.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Takribu't-Tehzîb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *Telhîşu'l-habîr fi tahrîci ehâdisi'r-Râfi'i'l-kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1989.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmî el-Büstî. *Şahîhu İbni Hibbân bitertibi İbni Balabân*. 18 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmî el-Büstî. *Kitâbu's-sikât*. 10 Cilt. Haydarâbâd: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1393/1973.

- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebeviyye*. 4 Cilt. thk. Cemâl Sâbit vd.. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *Şaḥîḥu İbni Huzeyme*. 4 Cilt. thk. Muhammed Mustafa A'zamî. Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1390/1970.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. 4 Cilt. Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed. *Câmi'u'l-'Ulûmi ve'l-hikem*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1408/1987.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. 2 Cilt. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1395/1975.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-taḥşîl ve's-şerḥ ve't-tevcîh ve't-talîl li-mesâ'ilî'l-Müstahrece*. 20 Cilt. thk. Muhammed Haccî vd.. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-meşîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Thrc. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî ma rifeti's-şahâbe*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebû's-Seâdât Mubârek b. Muhammed el-Cezerî. *Câmi'u'l-uşûl fî eḥâdîşî'r-rasûl*. 12 Cilt. thk. Abdulkadir el-Arnaût, b.y.: Mektebetü'l-Hulvânî, 1389/1969.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Şerḥu Fethi'l-kadîr*. 10 Cilt. thk. Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Mulakkın, Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed eş-Şâfiî el-Mısrî. *el-Bedru'l-münîr fî taḥrici'l-eḥâdîşî ve'l-âşâri'l-vâkı'ati fî's-şerḥi'l-kebîr*. 9 Cilt. thk. Mustafa Ebu'l-Gayt, Abdullah b. Süleyman - Yâsir b. Kemâl. Riyad: Dâru'l-Hicre lî'n-Neşri ve't-Tevzî', 1425/2004.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-ḥadîş*. thk. Nûruddîn İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır/Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.

- İshâk b. Râhûye, İbn İbrahim b. Mahled el-Hanzalî. *Müsnedü İshâk b. Râhûye*. 5 Cilt. thk. Abdulğafûr b. Abdulhak el-Belûşî. Medînetü'l-Münevvere: Mektebetü'l-Îmân, 1412/1991.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed. *Bedâ'î'u's-şanâ'î fî tertîbi's-şerâ'î*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1982.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh İbn Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992.
- Mübârekfûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim. *Tuhfetü'l-ahvezî bişerhi Câmi'it-Tirmizî*. 10 Cilt. Tsh. Abdurrahman Muhammed Osman. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Mübârekfûrî, Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed. *Mir'âtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-meşâbih*. 9 Cilt. Hind: İdâretü'l-Buhûsi'l-'İlmiyyeti ve'd-Da'veti ve'l-İftâ, 1404/1984.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâculârifin b. Ali. *et-Teysîr bişerhi'l-Câmi'is-şagîr*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-İmâmi's-Şâfi'î, 1408/1988.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâculârifin b. Ali. *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmi'is-şagîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1994.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992.
- Mizzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Haccâc Yusuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. 35 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî. *es-Sünen*. tsh. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasen Abdülmünim Şelebî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Nevevî, Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. thk. Muhammed Beyyûmî. Kâhire: Dâru'l-Gaddi'l-Cedîd, 1429/2008.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *Kitâbu'l-mabsûf*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Süyûtî, Ebu'l-Fadl Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Şerhu's-Süyûfi li-Süneni'n-Nesâi*. 8 Cilt. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.

- Süyûtî Celalüddîn Abdurrahman. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-'Aşl (Mebisût)*. 5 Cilt. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, ts.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsaf*. 10 Cilt. thk. Tarık b. İvadullah b. Muhammed- Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebir*. 20 Cilt. thk. Hamdî b. Abdülmecîd Selefî. Musul: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. 4 Cilt. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-'akâ'idî'n-Nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1408/1988.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'atü keşşâfi ıstılâhâti'l-funûni ve'l-'ulûm*. 2 Cilt. thk. Ali Dehrûc. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Câmi'u't-Tirmizî*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1999.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmi'zi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vil*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1427/2006.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf. *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ Muvaṭṭa'î'l-İmâmi Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1411.

Mu'tezile'ye G6re Hz. Peygamber'in Fiillerinin Bağlayıcılığı

The Bindingness of the Prophet's Acts in View of Mu'tazila Thought

Abdulvasıf ERASLAN

Dr. 6ęr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakóltesi, Hadis Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Hadith,
Şırnak / Turkey
abdulvasiferaslan@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-5061-1112

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Şubat / February 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.687406

Atıf / Citation: Eraslan, Abdulvasıf. "Mu'tezile'ye G6re Hz. Peygamber'in Fiillerinin Bağlayıcılığı / The Bindingness of the Prophet's Acts in View of Mu'tazila Thought". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 53 (Haziran / June 2020/1), 163-185. doi: 10.29288/ilted.687406

İntihal: Bu makale, 6zel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakóltesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.
Büt6n hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Vahye muhatap beşer bir elçi olarak Hz. Peygamber'den pek çok fiil sadır olmuştur. Bunların bir kısmı peygamberlik vazifesi (dinî konular) ile alakalı olurken diğer bir kısmı ise gündelik yaşama dair olmuştur. Örneklığı Kur'ân ile sabit olan Hz. Peygamber'in bu davranışlarının bağlayıcılığı ile bağlayıcılık derecesi, âlimlerce tartışılmıştır. Sünnetin önemli bir kısmını oluşturan Hz. Peygamber'in fiillerine yönelik sergilenen farklı tutumlar, tarihsel süreç içerisinde örneklığının ne ve nasıl olması gerektiğine dair çeşitli anlayışların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu çalışmada Mu'tezilî âlimlerin günümüzde ulaşan bazı kaynakları esas alınarak Hz. Peygamber'in fiillerine yönelik yaklaşımları ortaya koyulmuştur. Sünnî mezhep âlimlerinin ortaya koyduğu anlayışla benzer veya farklı yönlerinin anlaşılabilmesi için de klasik ve modern döneme dair literatür değerlendirmesine yer verilmiştir. Hz. Peygamber'in örneklliğini ifade etmek üzere âlimler tarafından kullanılan farklı kavramlara dikkat çekilmiş ve Mu'tezilî âlimlerce yaygın bir şekilde kullanılan teessiyle münasebeti üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: *Sünnet, Mu'tezile, Hz. Peygamber'in Fiilleri, Teessi, Kâdî Abdülcebbar.*

Abstract

Hz. Muhammad performed many actions as a prophet who has contact with revelation. Some of these acts were related to his duty of prophethood or religious issues, while others were about daily life. These acts of the Prophet and the degree of their bindingness have been discussed by scholars. Different attitudes towards the actions of the Prophet caused the emergence of various understandings about what and how should be exemplary throughout the historical process. In this study, based on some sources of Mu'tezilî scholars, approaches to the acts of Prophet have been presented. In order to understand the similar or different aspects by Sunni sect scholars about the Prophet's acts, literature review about the classical and modern periods is included in the study. Attention was drawn to the different concepts used in order to express the exemplariness of the Prophet by the scholars, and their relationship with the "teesi" commonly used by Mu'tezilî scholars is also emphasized.

Keywords: *Sunnah, Mu'tazila, Actions of the Prophet, Teessi, Qâdî Abd Al-Jâbbâr.*

Extended Summary

Sunnah is the second one of the main sources of Islam. This concept, which includes the statements, acts, and approvals of the Prophet, is an important aspect of religious life. One of the most important components of the Sunnah is the Prophet's acts. The act naturally does not contain causality and the purpose of being realized. Even if the owner of the act exhibited is a prophet, the situation does not change. Because; in verbal expression, there is a consensus or collusion which enables people to meet within the same meaning. However, this state cannot be accepted for acts. Therefore, acts alone do not correspond to the verdict. The Prophet's acts are also included in this. For the Prophet's acts to signify the judgment, it is deemed necessary to have an external indication. As a result of this, the meaning of the acts exhibited by the Prophet (PBUH) occupied the minds of scholars since the early periods. It is not exactly known which one of his acts is due to the revelation and which one is stemmed from human desire. However, the degree of the bindingness of acts made by a religious motive has been the subject of curiosity and debate. Many approaches have been put forward by Islamic scholars to reveal the purpose of the actions of the Prophet (PBUH). Some of them are the scholars of Mu'tazila, who come to the fore with their rationality in Islam. As far as we can determine, there is no detached study that reveals the approach of this sect towards the acts of the Prophet (PBUH). This study has been prepared based on some works of Mu'tazilite scholars that have survived to the present day. Our study aimed to determine which of the Prophet's acts (PBUH) are binding, and how the degree of their bindingness is determined. To see the difference between the approach of Mu'tezila and the view of Sunni sects on this subject, a short literature review about the classical and modern

period is presented. Islamic Scholars used some concepts to express the Prophet's modality. These concepts are teessi/exemplify, itibbâ / obedience, iqtidâ / on to power, itimâm / leadership, muvafaqqat / abide by, muvazaba / compromise, teshebbuh / pretense, and taqlid / imitation. Mu'tazilite scholars focused on the use of "teessi" among these concepts. Qâdî Abd Al-Jâbbâr described the concept of teessi as "revealing of the purpose of the Prophet in action through the purpose of people they generally pursue in their actions." Therefore, the purpose of the act should be taken into consideration for the establishment of "teessi". For example, if the Prophet did something because it was a duty, it would not be teessi if someone else did it in low degree worship. Abu Abdillah al-Basri considered that time and space should also be taken into consideration for the teessi. Otherwise, the condition of the teessi would be heavily aggravated and would not be applicable. Because, it is not possible for people to come together at the same time and place. Abu'l-Huseyin al-Basri thinks that time and place should be respected within the framework of possibility, either. According to Qâdî Abd Al-Jâbbâr this concept has prevented from any opposition to the Prophet in an act. Consequently, teessî means that the will of our actions and the Prophet's must have the same meaning. On this occasion, we will obey him by doing an action in accordance with the purpose and intention of the Prophet, and we will worship Allah by doing the Prophet's acts (PBUH). Therefore, the concept of pretence and imitation is far from carrying the meaning of the teessi. Since teessî occurs in the acts of the Prophet with a religious character, it must have a religious character to talk about the bindingness of the Prophet's acts. In this regard, no action occurs for those with a specific purpose, such as natural acts, specific acts of the Prophet, actions on intellectual matters, operational acts, or acts for the benefit or the disposal of harm. In short, world-class jobs are not subject to teessi unless they have evidence that they have a religious nature. The scholars of Mu'tazila state that the actions of the Prophet indicate the suitable or convenient rule of religion. For this reason, they do not consider it permissible to make judgments or to attach to it. Because, Mu'tazilite scholars have likened this situation to act with the appeal of the verb and emphasized that its real purpose is not the word but its truth. While determining the value of the acts, they were based on the act itself rather than the address of the intention of the judge. For example, "mubah" means that the acts have no adjective, besides being "hasen/good action" while mandup / free act, on the other hand, means that the action has an additional adjective besides being "hasen / good action". So mubah refers to a neutral situation in terms of bindingness. If there is no additional evidence reporting the provision of the related to the Shariah subjects, it is considered at the lowest level in terms of judgment. In this case, it would not be appropriate to comply with it in terms of "mandup / free act" Mu'tazilite scholars did not accept that all acts of the Prophet (PBUH) as binding like other religious rules. In particular, the natural acts are the actions that a person makes to obtain a benefit and expel a loss is not binding. Because with whichever motive the Prophet made it, people do it with the same motive. This situation is valid for intelligible issues. Therefore, the Prophet's acts (PBUH) must have a shari' quality to be a teessi. For this, there should be religious evidence about the act. However, it should be known for what purpose and intention the act is made. Any action of the Prophet (PBUH) can be exemplary and binding only if it meets these conditions.

GİRİŞ

Hz. Peygamber'e uyma ve onun örnek alınması *Kur'a'n-ı Kerim* ayetlerince sabit olan bir husustur.¹ Bu örnekliği oluşturan temel unsurlardan biri Hz. Peygam-

¹ "قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ" "De ki: "Allah'a ve resulüne itaat edin." Eğer yüz çevirirlerse bilşinler ki Allah kâfirleri sevmez." (*Kur'an Yolu*, 9 Şubat 2020, el-Âli İmrân 3/32); "مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ" "الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا" "Kim Allah'a ve peygambere itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, sıddıklar, şehidler ve sâlih kişilerle beraberdirler; bunlar ne güzel arkadaşlardır!" (en-Nisâ 4/69); "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عُنْفَ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ" "Ey iman edenler! Allah ve resulüne itaat edin, söylediklerini işittiğiniz halde ondan yüz çevirmeyin." (el-Enfâl

ber'den sadır olan fiillerdir. Bu fiillerin Hz. Peygamber'in ümmeti için örneklik teşkil etmesi konusunda Müslümanlar arasında herhangi ihtilaf söz konusu değildir. Ancak fiilin örneklik teşkil edeceği şartlar ve bağlayıcılık derecesi tarih boyunca tartışılmıştır.² Hz. Peygamber daha hayatta iken söz, fiil ve takrirlerinin anlaşılmasına yönelik ortaya çıkan farklı yaklaşımlar, vefatından sonra da devam etmiştir. Sahabe neslinde Hz. Peygamber'in örnek alınmasında iki farklı yaklaşım söz konusu olmuştur. Bunlar; sebep ve makasıdı önceleyenler ile lafızlılığı ve şekilciliği benimseyenlerdir.³ Hicri II. asırda, Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y şeklinde ortaya çıkan yaklaşımlar, hicri IV. ve V. asırlarda kavramsal düzeyde şekillenmiş ve konuyla alakalı tartışmalar da bu kavramlar üzerinden yürütülmüştür.⁴ Bu süreçte meydana gelen diğer bir gelişme de usûlcü, fıkıhçı, hadisçi ve kelmacılar tarafından sünnete yönelik farklı yaklaşımların ortaya çıkmasıdır. Bu farklılık Hz. Peygamber'in fiillerine yönelik tutumu da etkilemiştir.

Âlimlerden bazıları Hz. Peygamber'den sadır olan bütün fiillerin bağlayıcı olduğunu kabul ederken bazıları da sadece bir kısmının bağlayıcı olabileceğini savunmuşlardır. Bu farklılık, kimi zaman farklı mezheplere müntesip âlimler tarafından kimi zaman da aynı mezhebe bağlı âlimler tarafından ortaya konulmuştur. Bu konuda temel bir yaklaşıma sahip olan mezheplerden biri de Mu'tezile'dir.

Akılci kimliğiyle ön plana çıkan Mu'tezile mezhebinin Hz. Peygamber'in fiillerine yükledikleri anlam ve bunun sünnet anlayışıyla alakası bizleri bu çalışmayı yapmaya sevk etmiştir. Başta Kâdî Abdülcebbar (öl. 415/1025) ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044) olmak üzere bazı Mu'tezilî âlimlerin Hz. Peygamber'in fiillerine yönelik yaklaşımını ortaya koyacak olan bu çalışmada Hz. Peygamber'in fiillerinin örnekliliğine ve bunun bağlayıcılık derecesine ağırlık verilecektir. Bu sayede Mu'tezile ve diğer Sünnî mezheplerin konuyla ilgili görüşleri arasındaki farklılıklar daha net gözlemlenebilecektir. Bu doğrultuda konuyla alakalı klasik ve modern dönemde yazılmış literatürün (ön plana çıkan bazı eserler çerçevesinde) değerlendirilmesine yer verilecek akabinde Hz. Peygamber'in örnekliliğini ifade etmek üzere Mu'tezile tarafından da kullanılan teessî kavramının anlamsal çerçevesi üzerinde durulacaktır. Daha sonrasında da Mu'tezile'nin Peygamber örnekliliği ve bağlayıcılığı konusu işlenecektir.

8/20); "مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا" (en-Nisâ 4/80); "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُتُوءٌ حَسَنَةٌ" (en-Nisâ 4/80); "لَئِنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا" (el-Ahzâb 33/21). "İçinizden Allah'ın lütfuna ve ahiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır." (el-Ahzâb 33/21).

² Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: OTTO Yayınları, 2014), 336.

³ Bu anlayışlara dair ayrıntılı bilgi için bk. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDVY, 2016), 150-190.

⁴ H. Musa Bağcı, "Hz. Peygamber'in Örnekliliğinin Günümüzdeki Önemi", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, (Çorum: İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2007), 113.

1. KONUYA DAİR LİTERATÜR DEĞERLENDİRİLMESİ

1.1. Klasik Dönem

Hız. Peygamber'in fiillerini bağlayıcılığı açısından ele alan âlimlerin başında usûlcüler gelmektedir. Bu âlimlere ait eserlerin tamamının incelenmesi ve değerlendirmesi çalışmamızın amacını aşacağından, bu eserlerde yer alan konuyla ilgili yaklaşımların genel çerçevesini çizmekle yetineceğiz.

Mutekaddimun dönemi usûl eserleri incelendiğinde Hız. Peygamber'in fiillerinin ağırlıklı olarak *القول في افعال النبي، افعال النبي، الكلام في افعال الرسول، الكلام في افعال النبي* başlıkları altında yer aldığı görülmektedir.⁵ Bu dönemde var olan anlayışları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Hüküm bildirmeleri açısından Hız. Peygamber'in fiilleri, deliller doğrultusunda vâcib, mendup ve mubah olmak üzere üç kısma ayrılır. Hız. Peygamber'den sadır olmakla birlikte bu üç kısımdan hangisine dâhil olduğu belli olmayan fiiller konusunda Sünnî âlimler ihtilafa bulunmuşlardır. Bazıları, vâcib olduğuna dair bir delil ortaya çıkana dek aynısını yapmanın vâcib olduğunu beyan etmişlerdir.⁶ Bazıları da vâcib olduğuna dair bir delil ortaya çıkana dek fiili yapmanın vâcib olmadığını, en düşük hüküm seviyesi nedb olduğundan mubah olduğunu ifade etmişlerdir. Diğer bir kısmı ise Hız. Peygamber'in hangi maksatla yaptığı ortaya çıkana dek tavakkuf edeceklerini söylemişlerdir.⁷

Sünnî âlimlerin bir kısmı da Hız. Peygamber'in fiillerini ibadet anlamını taşıyıp taşımadığı yönünde taksime tabi tutmuşlardır. Buna göre herkes tarafından yapılması zorunlu olduğundan yeme, içme, oturma, kalma, uyuma gibi kurbet anlamı içermeyen cibillî fiillere uymak gerekmez. Dolayısıyla bu tür fiiller mubah kategorisinde zikredilmiştir.⁸ Kurbet anlamını içeren fiiller ise üç kısma ayrılmıştır: Bir emrin açıklanması (beyan) niteliğinde olan fiillerin hükmü, herhangi bir delil yoksa açıklanan emrin hükmüyle aynı kabul edilmiştir. Bir emrin uygulanması şeklinde olan (imtisâlî) fiillerin hükmü de emredilen şeyin hükmüyle aynı kabul edilmiştir. Herhangi bir sebep olmaksızın ibadet maksadıyla yapılan fiilin hükmü ise ihtilafı

⁵ Bk. Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzi el-Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl* (Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 3/215; Kâdi Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ el-Bağdâdi el-Hanbelî, *el-'Udde fi' usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mubâreki (Riyad: y.y., 1990), 3/734; Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şirâzi, *el-Lum'a fi' usûli'l-fikh* (B.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 67.

⁶ Hanbelî Ebû Ya'lâ bu görüşün ihtiyata daha yakın olduğunu ifade etmektedir. Ebû Ya'lâ, *el-'Udde fi' usûli'l-fikh*, 3/748.

⁷ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 3/215. İbn Hazm, bu görüşleri bazı Mâlikî, Hanefî ve Şafiîlere nispet etmiştir. İbn Kurtubî, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'id b. Hazm el-Endülüsî, *el-İhkâm fi' usûli'l-aḥkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ts.), 4/39.

⁸ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 3/231-235.

olup vücûba delâlet ettiğini söyleyenler⁹ olduğu gibi nedbe delâlet ettiğini söyleyenler¹⁰ ve tevakkuf edenler de olmuştur.¹¹

Bu dönemde Sünnî mezheplerin yanı sıra Mu‘tezile ve Şîâ mezheplerine dair yazılmış eserlerde de Hz. Peygamber’in fiilleri ve örneklığı konusu işlenmiştir. Çalışmamızın ilerleyen sayfalarında Mu‘tezile’nin görüşlerine yer vereceğimizden şimdilik sadece Şîâ’nın yaklaşımını yansıtan Şerîf el-Murtazâ (öl. 436/1044) ile Tûsî’nin (öl. 460/1067) görüşlerine yer vermek istiyoruz.

Şerîf el-Murtazâ ve Tûsî Hz. Peygamber’in örneklığı için iki hususun bilinmesini şart koşmuştur. Bunlardan birincisi; fiilin şekli, ikincisi ise fiilin gerçekleşme yönüdür. Bunun dışında zaman, mekân, miktar vb. hususlar itibara alınmaz.¹² Hz. Peygamber’in fiillerinin taksimi ise Sünnî usûlcülerin taksimiyle paralellik arz etmektedir. Onlara göre Hz. Peygamber’in fiili sünneti, beyanî, imtisâlî ve ibtidâî olmak üzere üçe ayrılır.¹³ Ayrıca Hz. Peygamber’e teessî, şer’î hükmü bilinen fiilleriyle meydana gelir, fiilin hükmü bilinmiyorsa meydana gelmez. Hz. Peygamber örnek alındığında, onun fiili gerçekleştirmedeki maksadıyla bizim maksadımızın aynı olması gerekir. Hz. Peygamber’e teessî sadece şer’î konulara dair fiillerde meydana gelir. Cibillî, aklî ve Hz. Peygamber’e has olan fiillerde teessî söz konusu olmaz.¹⁴

Müteahhirun döneminde kaleme alınan pek çok usûl eserinde de Hz. Peygamber’in fiilleri konusu, ayrıntılı bir şekilde işlenmiş ve az da olsa müstakil çalışmalar ortaya koyulmuştur. Bunlardan en önemlisi Ebû Şâme el-Makdisî’nin (öl. 665/1267) eseridir. Müteahhirun dönemde konuyla ilgili gelişim ve değişimi görebilme adına bu esere müracaat etmek yeterli olacaktır.

Makdisî, ilim ehlinin Hz. Peygamber fiillerini beş kısma ayırdığını ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, dinî emirleri yerine getirmeye yönelik fiillerdir. Bunlar hem Hz. Peygamber hem de ümmeti için söz konusudur. İkincisi, Hz. Peygamber’in beşer olarak yaptığı cibillî fiillerdir. Bunlar ibâhaya delâlet etmektedir. Üçün-

⁹ Mâlikîler ve Iraklıların pek çoğunun bu görüşte olduğuna dair bk. Şirâzî, *el-Lum‘a fi usûlî’l-fıkh*, 68.

¹⁰ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde fi usûlî’l-fıkh*, 3/734-738.

¹¹ Ebû Bekir es-Sayrafî ve Şirâzî bu görüşü benimsemiştir. Şirâzî, *el-Lum‘a fi usûlî’l-fıkh*, 68.

¹² Şerîf el-Murtazâ, Ali b. el-Hüseyn Mûsâ el-Müsevî Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerî‘a ilâ usûlî’ş-şerî‘a*, thk. İmâm Sâdık Müessesesinin İlim Heyeti (Kum: İmâm Sâdık Müessesesi, ts.), 398, 405; Abdullah Kahraman, “Caferî Usulcû Tûsî’ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber’in Fiilleri”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası* 1/3 (Mart 2005), 18. Zeydi bir âlim olan Yahyâ b. el-Hüseyn el-Hârûnî’nin aynı doğrultudaki görüşü için bk. Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyn Hârûnî, *el-Müczi fi usûlî’l-fıkh*, thk. Abdülkerim Cedbân (San‘â: Meclisü’z-Zeydi el-İslâmî, 2013), 2/356-357, 373.

¹³ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerî‘a*, 406; Kahraman, “Tûsî’ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber’in Fiilleri”, 23.

¹⁴ Kahraman, “Tûsî’ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber’in Fiilleri”, 28. Tûsî’ye göre Sünnet ise Hz. Peygamber’in yapılmaya devam edilsin diye emrettiği şeyleri ifade eder. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in devamlı yaptığı ve ümmetinden yapılmasını istediği bir fiil olmalıdır. Kahraman’ın ifadesine göre “Caferî usulcüler fiilleri vasıflandırırken Şârî’den değil de mükelleften hareket etmektedirler.” Bk. Kahraman, “Tûsî’ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber’in Fiilleri”, 18.

cüsü delillerle sabit olan Hz. Peygamber'e has olan fiillerdir. Dördüncüsü, mücmel bir hükmün açıklayıcısı mahiyetinde olan (beyanî) fiillerdir. Beşincisi, bunlar dışında Hz. Peygamber'den ibtidâen sadır olan fiillerdir. Bunlar da iki kısma ayrılır: Bize nispetten niteliği bilinenler (kendisine vâcib olan gece namazı gibi) ile bilinmeyenlerdir. Bu ikinci kısım da kurbet anlamı taşıyan ile taşımayanlardır.¹⁵ Makdisî söz konusu eserinde bu kısımları ehlisünnet âlimleri çerçevesinde genişçe işlemiştir. Bu eserde de belirttiğine göre müteahhirun dönemi âlimler Hz. Peygamber'in fiillerine yönelik var olan üçlü tasnifini biraz daha tafsilatlandırmış ve bu sayıyı beşe çıkartmışlardır.

1.2. Modern Dönem

Modern dönemde Muhammed Süleymân el-Eşkar, Hz. Peygamber'in fiillerini doktora düzeyinde çalışmıştır.¹⁶ Her ne kadar müellifin bu çalışması, konu hakkında ayrıntılı bilgiler ihtiva ediyor olsa da Mu'tezilî âlimlerin görüşlerini yansıtmada sığ kalmıştır. Müellif, bu çalışmada Mu'tezilî âlimlerden Kâdî Abdülcebbar ile öğrencisi Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin konuyla ilgili görüşlerine temas etmekle yetinmiştir.¹⁷

Hz. Peygamber'in fiillerini değerlendiren çalışmalar arasında "Hanefi Usûlcülere Göre Hz. Peygamberin Fiilleri"¹⁸, "Cessâs'â Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri"¹⁹ ve "*el-Mahsûl* Adlı Eseri Çerçevesinde Şâfiî Usûlcü Fahreddin er-Râzî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı"²⁰ isimli çalışmaları zikretmek gerekir. Bu çalışmalar, Hanefi ve Şâfiîlerin Hz. Peygamber'in fiillerine yönelik yaklaşımı özetler mahiyettedir. Buna göre Hanefi ve Şâfiî usûlcüler Hz. Peygamber'den sadır olan ve sıfatı belli olan fiillere aynı sıfat üzere tabi olunması gerektiği düşüncesine sahiptirler. Hangi sıfatla yaptıkları belli olmayan fiillere uymayı ise mubah görmüşlerdir. Yani Peygamber fiillerinin örneklüğünde bilinçli bir mütabaat ön plana çıkmaktadır.

¹⁵ Ebû Şâmm el-Makdisî, *el-Muhakkak min 'ilmi'l-üşûl fimâ yete'allaku bi ef'âli'r-rasûl*, thk. Mahmûd Şâlih Câbir (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2011), 175-189. Ayrıca bk. Ali Bakkal, "Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri Hakkında Bir Değerlendirme", *İslam ve Yorum*, ed. Fikret Karaman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 1/40 vd.

¹⁶ Bk. Muhammed Süleymân el-Eşkar, *Ef'âlu'r-resûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 1/10. Bunlar; Apaçık fiiller, (namaz oruç, yeme, içme...); terk, kitabet, işaret, sükût ve ikrar gibi fiil olup olmadığı konusunda ihtilaf bulunanlar. Sarih ve Gayri Sarih Fiiller. Eşkar, *Ef'âlu'r-resûl*, 1/10.

¹⁷ Örneğin bk. Eşkar, *Ef'âlu'r-resûl*, 1/92. Çağdaş araştırmacılardan Râzî b. Şayyâf el-Harbî de konuyla alakalı bir makale kaleme almıştır. Râzî b. Şayyâf el-Harbî, "Ef'âlu'r-Resûl el-Cibiliyyeti ve Delâletuhâ 'alâ'l-Ahkâmîş-Şer'iyye", *Mecelletü'l-Lirâye* 16 (2016), 410-534.

¹⁸ İsmail Hakkı Ünal, "Hanefi Usulcülere Göre Hz. Peygamberin Fiilleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 191-199.

¹⁹ Nejla Hacıoğlu, "Cessâs'â Göre Hz. Peygamberin Fiilleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2014), 165-189.

²⁰ Nurullah Agitoğlu, "el-Mahsûl Adlı Eseri Çerçevesinde Şâfiî Usûlcü Fahreddin er-Râzî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/17 (2017), 51-62.

Hız. Peygamber'in fiil ve terkleri konusunu ele alan önemli bir çalışma da İbrahim Özdemir tarafından kaleme alınmıştır. Özdemir, bu çalışmasında fiili beyan, fiili delâlet ve fiil türlerinin şer'î hükümlere delâleti konularında doyucu bilgiler aktarmaktadır. Müellif bu çalışmasında Hız. Peygamber'in fiillerini sekiz kısımda incelemiştir. Eserde Sünnî usûlcülerin yanı sıra yer yer bazı Mu'tezilî âlimlerin konuyla ilgili görüşlerine de yer verilmiştir.²¹

Konumuzla yakından alakalı olan bir diğer çalışma da "Sünnet'e İttibâ Konusunda Farklı Eğilimler"²² ile "Hız. Peygamber'e Cibillî Fiillerine Tâbi Olma"²³ adlı makalelerdir. Bu çalışmalarda Hız. Peygamber'in örneklığı konusunda âlimlerce kullanılan farklı kavramlar, bunların anlam ve mahiyeti üzerinde durulmuştur. Özellikle teessî kavramına ağırlık verilmiş olması ve Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbâr ile Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye atıfta bulunulmuş olması açısından konumuzla alakalıdır.

Tâhir b. Aşûr şer'î maksatların tespit edilebilmesi için Hız. Peygamber'in söz ve fiillerin niteliğinin tespit edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Yani ilgili söz veya fiilin hangi vasıfla Hız. Peygamber'den sadır olduğunun bilinmesi gerekir. İbn Âşûr bu çerçevede Hız. Peygamber'den sadır olan fiilleri on iki kategoride ele almıştır.²⁴ Karadâvî de fıkıhçı, usûlcü ve hadisçilerin sünnet tanımlarına yer vererek Hız. Peygamber'in fiillerinin söz konusu olduğu pek çok alana dair örneklere yer vermiştir. Ona göre bu alanlar şunlardır: İbadet, yeme-içme (cibillî), ev hayatı ve eşleriyle ilişkisi, içtimaî, askeri, siyasi ilişkiler, sözlü olmayan hüküm ve yargular, sözlü olmayan emir ve yasaklar, yaratılış ve mizaç, adet ve kurbetten kaynaklananlar. Karadâvî tercihini Allah'a yakınlaşmak kastıyla yapılanların sünnet, onun dışındakilerin ise mubah olduğundan yana kullanmıştır.²⁵ Ayrıca sünnet kavramının farklı dönemlerde çeşitli anlamlarda kullanıldığına dikkatleri çekerek sahabe döneminde Hız. Peygamber'in fiillerinin hangisinin sünnet olup olmadığı yönündeki yaklaşımın Hız. Peygamber'in fiillerinin tamamının peşinen sünnet adını aldığı ve bağlayıcılığının tartışıldığı bir yaklaşıma evirildiğini aktarmıştır.²⁶

Hız. Peygamber'in fiilleri konusu, onun sünnetinin bir parçasını oluşturduğundan modern dönemde sünnetin neliği ve anlaşılmasıyla ilgili çalışmalara da kısaca temas etmek gerekir. Bu dönemde konuyla ilgili yapılan çalışmaların genel seyrini

²¹ Hız. Peygamber'in terkleriyle ilgili geniş bilgi için bk. İbrahim Özdemir, *Nebevi Fiil ve Terklerin Anlam ve Yorumu* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 52-72.

²² Ali Çelik, "Sünnet'e İttibâ Konusunda Farklı Eğilimler", *İslami Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2000), 75-92.

²³ Mâzin İsmail Haniye, "Hız. Peygamber'e Cibillî Fiillerinde Tâbi Olma", çev. Erdoğan Sarıtepe, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010), 343-362.

²⁴ Tâhir b. Aşûr, *Mağâsîdu's-şerî'ati'l-islâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2011), 47-60.

²⁵ Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida Yayınları, 2009), 44.

²⁶ Yusuf Karadâvî, "el-Cânibu't-Teşri' fi Sünneti'n-Nebeviyye", *es-Sünnetu'n-nebeviyye ve menecuhâ fi binâi'l-marifeti ve'l-adâra* (Umman: Müessesetu Ali Beyt, 1989), 2/1005. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 337.

görebilmek için özellikle ülkemizde kaleme alınmış birkaç esere işaret etmek istiyorum.

Bu çalışmalardan biri Mehmet Göremez tarafından kaleme alınan *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* isimli eserdir. Görmez, Hz. Peygamber'den bize gelen her şeyin "sünnet" ve bunun da söz, fiil ve takrir ile sınırlandırılması şeklindeki yanlış yaklaşımın yaygınlık kazandığına dikkatleri çekmiştir. O, Hz. Peygamber'den sadır olan fiillerin bedensel hareketlerin yanı sıra tepki, tutum, tavır, davranış ve takririn de fiil kapsamında değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.²⁷ Hz. Peygamber'in fiillerinin anlaşılması için sağlıklı bir metodolojinin geliştirilmediğini ifade eden Görmez, bu konudaki en büyük hatanın fiilin üzerinde düşünmek yerine onu nakleden lafızların incelenmesine tabi tutulmuş olması olduğu dile getirmiştir. Görmez, konuyu şu üç temel soru çerçevesinde ele almıştır: Peygamber'den sadır olan salt anlamdaki fiilin şer'î bir delil sayılması veya şer'î bir hüküm olması için yeterli midir, eğer yeterli ise bunun bağlayıcılık derecesi nedir, bağlayıcılığı belirleyen esaslar nelerdir veya neler olmalıdır? Görmez, bu çerçevede az da olsa bazı Mu'tezilî âlimlerin bazı görüşlerine yer vermiştir.²⁸

Klasik dönemde âlimler tarafından yapılmış olan sünnet tanımlarını değerlendiren Kırbasoğlu, bağlayıcılık hususuna değinilmediğinden usûlcü ve kelamcılarının tanımlarını eleştirmiştir. Ona göre bu husus, Hz. Peygamber'den aktarılan her şeyin bağlayıcılık açısından aynı düzeyde görülmesine sebebiyet vermiştir. Bu da hiçbir ayırım yapmaksızın Hz. Peygamber'in sünnetinin tamamının bağlayıcı olarak kabul edilmesine yol açmıştır. Bu anlayış, netice itibarıyla Peygamber'i taklidin sünnet olarak algılanmasına neden olmuştur.²⁹

Hz. Peygamber'in fiilleri, sünnetinin bir kısmını oluşturduğundan Mu'tezile'nin hadis ve sünnet anlayışını ortaya koyan çalışmaların konumuzla ilgisi aşikârdır. Ülkemizde Mu'tezile'nin hadis ve sünnet anlayışını ortaya koyan çalışmaların başında Hüseyin Hansu tarafından kaleme alınan "Mutezile ve Hadis" isimli eser gelmektedir. Bu eser, Mu'tezile'nin hadis ve sünnete yönelik yaygınlık kazanan "Mu'tezile hadisi inkâr etmektedir veya kabul etmemektedir" şeklindeki yaygın ve yanlış anla-

²⁷ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 335. Görmez, fiillerin anlaşılması için bunları beş maddelik bir tasnife tabi tutmuştur: 1. Fiillerin Kur'an'a göre tasnifi (imtisal veya beyan niteliğinde olup olmaması). 2. Beşer ve Peygamber sıfatlarına göre fiillerin tasnifi. 3. Âdet ve İbadet kategorisine göre tasnif. 4. Din- Dünya ayırımı bakımından tasnif. 5. Hz. Peygamber'in vazifesi açısından fiillerin tasnifi. Görmez'in ifadesine göre bu tasnif, ilk dönem fakihlerin tartışmalarından yola çıkılarak ilk defa Karâfi tarafından yapılmıştır. Krş. Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Maliki el-Karâfi, *el-Furûk* (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2010), 205; Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 355. Sünnetin Hz. Peygamber'in davranışlarına indirgenemeyeceğine dair ayrıca bk. Selahattin Polat, "Din, Vahiy ve Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu 2001* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 21.

²⁸ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 341, 353. Görmez, Hz. Peygamber'in fiillerinin adet mi veya ibadet mi olduğunun şu iki madde çerçevesinde birbirinden ayrılabilirliğini ifade etmiştir: Fiilin kurbet anlamı taşıyıp taşımadığı, Hz. Peygamber'in gaye ve maksadı. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 351.

²⁹ M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 72-73.

yışı, Mu‘tezile’nin asli kaynaklarına dayandırarak çürütmüştür. Müellif bu eserinde *sünneti* tanımlarken Mu‘tezilî âlimlerin görüşlerine yer vermiştir. Buna göre Mu‘tezile’nin *sünnet* tanımı şu şekildedir: "Hz. Peygamber’in yaptığı ve insanlardan uymasını istediği davranışlarla yerine getirilmesini istediği emirlerdir. Bir davranışın sünnet olabilmesi için onun Hz. Peygamber’e ait olduğunun kesinleşmiş olması ve dinî bir nitelik taşıması gerekir."³⁰

Araştırmamız neticesinde Mu‘tezilî gelenekte Hz. Peygamber’in fiillerinin bağlayıcılığına dair müstakil bir çalışmaya rastlamadık. Yukarıda sözü geçen eserler de konuyu daha çok sünnetin neliği çerçevesinde ele almışlardır. Her ne kadar bazı çalışmalarda Mu‘tezilî âlimlerin konuyla ilgili çeşitli fikirlerine yer verilmiş olsa da bu mezhebin yaygın görüşünün yansıtıldığı söylenemez.

2. TEESİ KAVRAMI

Hz. Peygamber’in örnekliliğini ifade etmek üzere İslam âlimleri tarafından pek çok kavram kullanılmıştır. Bunlar; teşebbüh (benzemek), teessî (örnek almak), ittibâ (tabi olmak), iktida (rehber edinmek), taklid (körü körüne, delilsiz bağlanmak), muvafakat (uyum içerisinde olmak) ve muvazaba (مواظبة, sürekli yapma) kavramlarıdır.³¹ Mu‘tezilî âlimler Hz. Peygamber’in örnekliliğini ifade etmek üzere genellikle teessî kavramına yer verdiklerinden bunun sözlük ve terim anlamı üzerinde durmakta fayda vardır.

(أسى, إساءة, أساء) kökünden türetilen kelimelerin farklı türevleri sözlükte; ilaç, hastayı-yarayı tedavi etme, üzüntü, üzülmek, taziye dileklerinde bulunmak, arayı bulmak, eşit davranmak, teselli etmek, başa gelenler konusunda birinin diğeri gibi olması vs. anlamlara gelmektedir. Konumuzla alakalı olarak; birine uyma, onun gibi olma, birinin fiiline/eylemine tabi olma, örnek olabilecek birine uyma, başkasının razı olduğuna razı olma ve ona uyma anlamlarına gelmektedir.³² Kur’ân’da Hz. Peygamber’in örnekliliği de bu kelimeyle bağlantılı olarak "üsve" (أسوة) kavramıyla ifade edilmiştir.³³

³⁰ Kâdi Abdülcebbar b. Ahmed, *Faḫḫu’l-İ’tizâl ve ṭabakātu’l-Mu’tezile*, nşr. Fuâd Seyyid (Tûnus: Dâru’l-Kütübî’t-Tûnusiyye, 1974), 185-186. Krş. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: OTTO Yayınları, 2012), 110-111. Câhız’ın sünnet terimini Hz. Peygamber’in davranış ve uygulamaları anlamında kullandığına dair bk. Hüseyin Akyüz, *Câhız’ın Hadis-Sünnet Anlayışı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 101. Kâdi Abdülcebbar’ın hadise dair kaleme aldığı eseri için ayrıca bk. Tevhid Bakan, "Kâdi Abdülcebbar’a Göre Sünnet", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45 (2016), 192.

³¹ Teessî, ittibâ, Muvafakat ve Mühalefet kavramlarına dair ayrıntılı bilgi için bk. Ebu’l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî, *el-Mu’temed fi uşûli’l-fıkh*, thk. Muammer Hamidullah vd. (Dimeşk: el-Ma’hedu’l-İlmiyyi’l-Frensiyyi li’l-Dirâseti’l-‘Arabiyyi, 1965), 1/372, 381; Hârûnî, *el-Müczî fi uşûli’l-fıkh*, 2/357. Diğer kavramlara dair ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Çelik, "Sünnet’e İttibâ Konusunda Farklı Eğilimler", 75-92.

³² İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrîm b. Manzûr el-İfrikî el-Mısri, "تأسى", *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1993), 14/34-36.

³³ "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا" "İçinizden Allah’ın lutfuna ve âhiret gününe umut bağlayanlar, Allah’ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah’ta güzel bir örneklilik vardır." (el-Ahzâb 33/21).

Mu'tezilî âlimler, Hz. Peygamber'in konumuna dikkat çekerken ittibâda nelere dikkat edilmesi ve örneklığın nasıl olması gerektiği konularına eğilmişlerdir. Bu bağlamda teessî kavramını ön plana çıkararak ıstilahî anlamda tanımlama yoluna gitmişlerdir.

Elimizde bulunan Mu'tezilî kaynaklar içerisinde "teessî" kavramını tanımlayan ilk kişi Kâdî Abdülcebbar'dır. Bu kavramı da kapsayan Hz. Peygamber'in fiilleri konusu, Kâdî'dan sonra telif edilen eserlerde daha derli toplu ve kuşatıcı bir şekilde ele alınmıştır.

Mu'tezile Hz. Peygamber'e itaati/uymayı/örneklığı/ittibâyı, "teessî" kavramıyla ifade etmiştir.³⁴ Kâdî Abdülcebbar, Hz. Peygamber'in örneklığı anlamına gelen "teessî"yi, şu şekilde açıklamıştır: "أن حكمنا حكمه" "Bizim (fiili gerçekleştirmedeki amacımızın) hükmümüz(ün), onun hükmü gibidir (gibi olmasıdır)." Yani yapılan fiil, hüküm açısından Peygamber için ne anlam ifade ediyorsa bizim için de aynı anlamı ifade etmesi gerekir. Bu da farklı özneler tarafından meydana gelen aynı fiilin ortak niyeti/maksadı taşımasıdır. Diğer bir ifadeyle fiillerdeki şekil ve amaç ortaklığıdır.³⁵

2.1. Teessînin Şartları

Hz. Peygamber'in fiillerinde nedenselliği ön plana çıkan Mu'tezilî âlimler, teessînin (Hz. Peygamber örneklığının) meydana gelebilmesi için uyulan fiille ilgili bazı şartlar öne sürmüşlerdir. Mu'tezile'ye mensubiyeti tartışmalı olan Ebûl-Hasan el-Kerhî³⁶ (öl. 340/952), Ebu Abdillah el-Basrî (öl. 369/979) ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî³⁷ teessî için fiilin yapılma amacının göz önünde bulundurulması gerektiği kanaatindedirler.³⁸ Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Ebû 'Abdillâh, teessîyi eylemin bizzat kendisini yapmak değil, eylemi gerçekleştirme yönüyle yapmak olarak kabul etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber, bir eylemi vâcib olduğundan dolayı yapmışsa, başkası onu nafilâ niyetine yaparsa teessî meydana gelmez.³⁹

Ebû Abdillah el-Basrî, teessî için ayrıca zaman ve mekânın da itibara alınması gerektiğini zorunlu kılmıştır.⁴⁰ Kâdî ise sadece bazı ibadetlerde zaman ve mekânın itibara alınması taraftarıdır. Aksi takdirde teessînin şartı çok ağırlaştırılmış olur ve uygulanamaz dereceye gelir. Çünkü iki insanın aynı zaman ve mekânda bir araya

³⁴ Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîdi ve'l-'adl*, thk. Hıdır Muhammed Nebhâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 17/222; Basrî, *Mu'temed*, 1/383.

³⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, 17/222, 226.

³⁶ Mu'tezile'ye mensubiyeti tartışmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, "Kerhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25/285.

³⁷ Basrî, *Mu'temed*, 1/372, 381, 383.

³⁸ Hârûnî, *el-Müczi*, 2/352.

³⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, 15/285.

⁴⁰ Hârûnî, *el-Müczi*, 2/374.

gelmesi mümkün değildir. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ise zaman ve mekânın imkân çerçevesinde itibara alınması gerektiği düşüncesindedir.⁴¹

Teessî, delille istisna edilenler hariç, bizim fiillerimiz ile Hz. Peygamber'in fiillerinin aynı anlamı taşımasıdır. Bu vesileyle bir fiili Hz. Peygamber'in amacı ve niyeti doğrultusunda yaparak ona uymuş olur, ona uymak suretiyle de ibadet etmiş oluruz.⁴² Kâdî'nın ifade ettiğine göre şu şartları taşıyan fiillerde Hz. Peygamber'e örneklik (teessî) meydana gelir:

Birincisi; Hz. Peygamber'den sadır olan fiiller, herhangi bir menfaatin celbi veya zararın def'i için değil, şer'î bir amaçla meydana gelmiş olması gerekir.

İkincisi; Hz. Peygamber'den sadır olan fiil, daha önceden var olan bir delile mutabaatten kaynaklanmıyor olması gerekir. Aksi takdirde ona uymamız, bizzat fiilinden değil, daha önceden var olan delilden kaynaklanmış olur. Örneğin; Hz. Peygamber'in akli bir konuyla alakalı fiilleri bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu tür fiillerde teessî meydana gelmez.

Üçüncüsü; Hz. Peygamber'in fiili, herhangi bir delilin açıklaması mahiyetinde olmamalıdır. Çünkü böyle bir fiilin hükmü, açıklanan delilin hükmüyle aynı olur. Bu şartlar çerçevesinde Hz. Peygamber'in fiillerinin durumu bizim fiillerimizin durumuyla aynı olur. Bunun için de Hz. Peygamber'in fiillerinin gerçekleştirme yönünün bilinmesi gerekir. Çünkü eylemin salt formu ittibâ ve teessî gerektirmez. Bununla birlikte ittibâ veya teessîyi gerektiren hususların da bilinmesi gerekir. Çünkü bu konuda asıl itibar edilmesi gereken fiilin maksadı ve gerçekleşme niyetidir, yoksa fiilin şekli değildir. Bazı fiillerde bu hususların bilinmemesi durumunda ise fiili, hüküm açısından ifade edebileceği en alt seviye olan nedbe hamletmek gerekir.⁴³

2.2. Teessîyle Anlamsal Yakınlığa Sahip Olan Bazı Kavramlar

Hz. Peygamber'in örnekliliğini ifade eden teessîyle irtibatlı olabilecek bazı kavramlar vardır. Mu'tezilî âlimlerin eserlerinde bunlara temas edilmiştir. Bunlardan biri "muhalefet" kavramıdır. Başta Kâdî Abdülcebâr olmak üzere teessîde nedenselliği ön planda tutan Mu'tezilî âlimler, "muhalefet" kavramına dikkatleri çekerek örnekliliğinde Hz. Peygamber'e muhalefetin meydana gelmemesine özen göstermişlerdir. Fiildeki muvafakat şekil ve amaçta birlikteliği gerektirmektedir.⁴⁴ Örneğin Kâdî'ya göre biz bir eylemi vâcib olması yönüyle yaptığımızda, Hz. Peygamber de onu mendup olması yönüyle yapmışsa bu teessî kapsamından çıkar, muhalefet olarak değerlendirilir. Muhalefetin meydana geldiği bir hususta ise teessîden söz edi-

⁴¹ Basrî, *Mu'temed*, 1/373-374.

⁴² Kâdî, *el-Muğnî*, 17/220.

⁴³ Kâdî, *el-Muğnî*, 17/220.

⁴⁴ Basrî, *Mu'temed*, 1/374-375.

lemez.⁴⁵ Çünkü Hz. Peygamber'e muhalefet etmeme, ona muvafık olmayı zorunlu kılmaktadır. Bunun için de Hz. Peygamber'in eyleminin gerçekleştirme yönü bilinmelidir. Dolayısıyla teessî, "Hz. Peygamber'in bütün fiilleri vücûba delâlet eder" şeklindeki genellemeci iddiayı bertaraf etmektedir.⁴⁶

Basrî'ye göre fiildeki muhalefet, aynı fiilin şeklen yapılmamasını ifade eder. Ancak söz konusu fiilin istenilen şekilde yapılması zorunluluk arz eden türden olması gerekir. Aksi takdirde aynı fiili gerçekleştirmediğinden dolayı kişi muhalefet etmiş sayılmaz.⁴⁷

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre teessî; Hz. Peygamber'in hem fiillerinde hem de fiillerin terklerinde olur. İttibâ ise Hz. Peygamber'in bazen söz bazen fiil bazen de terki için kullanılabilir. Dolayısıyla teessî için şart koşulan hususların ittibâ için de söz konusu olması gerekir.⁴⁸ Hz. Peygamber'in örneğinde önemli olan, ona muhalefet etmemek olduğuna göre ittibânın anlamı teessîye daha yakındır. Çünkü ittibâda da fiilin gerçekleşme yönünün itibara alınması gerekmektedir. Bunun itibara alınmaması durumunda ortaya çıkan durum muhalefete daha yakın olmaktadır.⁴⁹

Teessîyle yakın anlama gelen kavramlardan bir diğeri de "i'timâm"dır. İttibâ anlamına gelen bu kavram mutlak manada kullanıldığında fiilin gerçekleşme yönüyle birlikte yapıldığını ifade eder.⁵⁰

Kâdî'nın ifadesine göre teessî için fiillerin ve niyetlerinin yani gerçekleşme yönlerinin bilinmesi zorunluluk arz etmektedir. Örneğin Hz. Peygamber bir eylemde bulunduğu sırada ona benzemek veya Hz. Peygamber'in amacından daha farklı bir amaç için aynı eylemi gerçekleştirmek teessî/ittibâ olmaz. Bazı ibadetlerin belirli zaman ve mekânlarda yapılması buna örnek verilebilir. Örneğin; Cuma namazı ve Arafat vakfesi için mekân önemli olup itibara alınmaması durumunda teessî gerçekleşmez. Aynı şekilde sabah namazının sünnetleri veya farz oruç için de zaman önem arz etmektedir. Dolayısıyla Ramazan ayı dışında oruç tutulması durumunda eylemin gerçekleşme yönü ve niteliği Hz. Peygamber'in fiiliyle aynı doğrultuda olmadığından Peygamber'e uyulmuş olunmaz. Çünkü farz olan oruç ibadeti Ramazan ayına mahsustur.⁵¹ Dolayısıyla teşebbüh (benzeme) kavramı, Hz. Peygamber'in örneğini yansıtmaktan, diğer bir ifadeyle teessînin anlamını taşımaktan uzaktır.

⁴⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, 17/222, 226.

⁴⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, 17/225.

⁴⁷ Basrî, *Mu'temed*, 1/375.

⁴⁸ Basrî, *Mu'temed*, 1/374.

⁴⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, 17/223.

⁵⁰ Basrî, *Mu'temed*, 1/375.

⁵¹ Kâdî, *el-Muğnî*, 17/229. Örneğin; Hz. Peygamber, namaz için abdest aldığı birisi çıkıp da serinlemek için abdest alırsa, ona uyum sağlamaz. Kâdî, *el-Muğnî*, 17/230.

Bu kavramlardan bir diğeri de "taklid"tir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre taklid edilen kişi Peygamber dahi olsa caiz değildir. Taklidi "Bir kolyeyi boynuna takmak gibi başkasının sözünü delil ve hüccet istemeksizin kabul etmek" şeklinde tanımlayan Kâdî, itikadî konularda buna cevaz vermemektedir. Kâdî, taklid edilen kişinin Hz. Peygamber olması durumunda da aynı çizgiyi korumaktadır. Kâdî, Hz. Peygamber'in sözüne uymak ise hakkında mucize olan bir ilmin varlığından dolayı kabul ettiğini söyler.⁵² Zira taklid edilen kişi isabet edebileceği gibi hata da edebilir. Onun isabet ettiğine dair herhangi bir emare yoktur. Bir insan için rastgele bir şeye inanması caiz olmadığı gibi taklid etmek de caiz değildir. Bunun delillerinden biri, Allah'ın peygamberleri mucize ile göndermesidir. Eğer taklid hak olsaydı, peygamberlerin birbirini taklidi daha evla olurdu. Taklidin geçersiz olması da amelî nazara (araştırmaya) bağlı olduğunu göstermektedir. Eğer nazar geçerli olmasaydı ve hakkı bilmedeki işlevselliği olmasaydı, peygamberlerin gösterdikleri mucize ile yeme içme ve diğer tasarrufları arasında hiçbir fark kalmazdı. Çünkü bunların hiçbiri peygamberliklerini ispat etmezdi.⁵³

Peygamber taklid edilmez, ancak ona ittibâda bulunulur. Bu durumda "Hz. Peygamber'in taklid edilmesi" ifadesi yanlış olmaktadır.⁵⁴ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in örnekliliği de ancak ittibâ ve teessîyle mümkün olabilmektedir. Kâdî'ya göre şayet taklid caiz olsaydı Allah adl, tevhid vs. konularda açıklamalarda bulunmazdı. Aynı şekilde Hz. Peygamber de iddia ettiği hususlarda delile müracaat etmezdi. "Ammî'nin âlimi taklid etmesi caiz (hasen) olduğuna göre bütün taklidler de bu şekildedir." İtirazına Kâdî, şöyle cevap vermektedir: Avamın âlimin sözünü taklid olarak kabul etmesi hasen değildir. Ancak avamın âlimin sözünü kabul etmesi hasendir. Nitekim Hz. Peygamber'in ve ümmetinin dininde bu hususun hasen görüldüğü bilinmektedir. Kâdî, ferî konularda avamın âlime uymasını, ittibâ çerçevesinde ele almış ve bunu taklid olarak görmemiştir. Aksine bu durumu bir delille istinaden ittibâ olarak kabul etmiştir.⁵⁵

Aktarılan bilgiler doğrultusunda Mu'tezilî âlimler teessî kavramı için fiilin şekli suretiyle birlikte nedenselliğini de şart koşarak tanımlama yoluna gitmişlerdir. Fiilin nedenselliğini de fiilin gerçekleştirme yönü yani, amaç ve niyeti üzerinden temellendirmişlerdir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e muhalefet etmeme adına fiilin gerçekleşme yönü yani niyet veya maksadı bilinmeden fiile mutabaatı uygun görmemişlerdir.

⁵² Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2013), 32.

⁵³ Kâdî, *el-Muğni*, 12/124.

⁵⁴ Kâdî, *el-Muğni*, 12/125.

⁵⁵ Kâdî, *el-Muğni*, 12/125.

3. HZ. PEYGAMBER'İN FİİLLERİNİN BAĞLAYICILIĞI

3.1. Fiilin Hükme Delâleti

Hız. Peygamber'in fiillerinin hükme delâleti konusunda âlimler arasında ihtilaf olmasa da bunun nasıl olacağı konusunda görüş farklılıkları bulunmaktadır. Bazıları delile ihtiyaç duymaksızın Hız. Peygamber'in fiillerinin hükme delâlet edeceğini söylerken bazıları da Hız. Peygamber'in fiili gerçekleştirmedeki maksadının bilinmesi şartıyla bunun mümkün olabileceğini söylemişlerdir.⁵⁶

Mu'tezilî âlimlere göre fiiller tek başına hükme delâlet etmez. Buna Hız. Peygamber'in fiilleri de dâhildir. Hız. Peygamber'in fiillerinin ahkâma delâlet edebilmesi için harici bir karineye sahip olması gerekir. Dolayısıyla fiilin Peygamber'den sadır olmuş olması, hükme delâleti için yeterli değildir.⁵⁷ Ebû Abdillâh (303/916) ve Ebû Haşim (321/933) de teessinin Hız. Peygamber'in bütün fiillerinde değil sadece sem'î delâletin işaret ettiği belirli fiillerde olacağı düşüncesine sahiptirler.⁵⁸ Aynı şekilde el-Kerhî de Hız. Peygamber'in delilden hali olan fiilin delili ortaya çıkana dek bağlayıcı olmayacağı kanaatindedir.⁵⁹

Belhî'ye (319/931) göre Allah tarafından değiştirilmediği müddetçe Hız. Peygamber'in emrettiği, hükmettiği ve yaptığı her şeye uymamız (بالاقتداء به) gerekir. Zira Allah'ın değiştirmemiş olması, ondan razı olduğunu göstermektedir. Nitekim esirler ve fidye konusunda olduğu gibi Allah, razı olmadığı emir, hüküm ve fiilleri değiştirmiştir. Değiştirmedeği şeylere razı olmuştur demektir. Belhî, buna örnek olarak şu ayetlere yer vermiştir:⁶⁰ "أَلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لِمَسْئِكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ" "Allah'ın daha önceden yazılmış bir hükmü olmasaydı elde ettiğiniz menfaat sebebiyle size büyük bir azap dokunurdu." (el-Enfâl 8/68), "عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَبْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ وَ اللَّهُ وَ اللَّهُ " "Allah düşmanlarınızı daha iyi bilir. Gerçek bir dost olarak Allah yeter, bir yardımcı olarak da Allah kâfidir." (Nisâ 4/45), "عَبَسَ وَ تَوَلَّى أَن جَاءَهُ الْأَعْمَى" "Suratını astı, yüzünü çevirdi. Çünkü ona gözü görmeyen biri gelmişti." (Abese 80/1-2)

Teklifin durumuna göre maslahatların değişkenlik arz edeceğini dile getiren Kâdî Abdülcabbâr, mükellef ile peygamberlerin tabi olacakları hükümlerin birbirinden farklı olabileceğini ifade etmektedir. Hız. Peygamber'in maslahatları, diğer insanların maslahatlarıyla aynı olabildiği gibi farklı da olabilir. Dolayısıyla Hız. Pey-

⁵⁶ İlgili tartışmalar için bk. Basrî, *Mu'temed*, 1/377-383.

⁵⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, 17/216.

⁵⁸ Hârûnî, *el-Müczi*, 2/368-369.

⁵⁹ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 3/215.

⁶⁰ Ebû Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: Kuramer, 2018), 499.

gamber'in fiillerinin durumu bizimkiyle aynı olabildiği gibi farklı da olabilmektedir. Bu konuda asıl olan aklî değil, sem'î delillerdir.⁶¹ Bundan ötürü salt peygamberlik vazifesinden dolayı her ne kadar mucize gösterse dahi Hz. Peygamber'in fiillerine ittibâ edilmez. Ancak konuşan kişinin maksudını ifade ettiğinden dolayı sözle ifade edilen hükümlere ittibâ edilebilir. Aslında Kâdî, salt sözün de ittibâ gerektirmediği düşüncesine sahiptir. Hz. Peygamber sözle kendisine ittibâ etmemiz gerektiğini ifade ettiğinden dolayı onun sözüne ittibâ ediyoruz. Fiiller ise muvazayı (sözsel uzlaşmayı) barındırmadığından, sözden farklı olarak ittibâ için harici karineye ihtiyaç duymaktadır.⁶²

Mucizelerle desteklenmiş bir peygamber, kendisine uyulması konusunda sözlü bir beyanda bulunmamış ise ona ittibâ caiz olmaz. Peygamber ya sözlü olarak ifade etmeli ya da bunun yerine geçebilecek "benim eylemlerime uyun" şeklinde bir işaretle bulunmalıdır ki hüküm açısından eylemleri de sözleri gibi anlam ifade edebilsin.⁶³ Bununla birlikte eylemi, sözlü beyan yerine geçebilecek durumlarda da Hz. Peygamber'e ittibâ caizdir.⁶⁴

Hz. Peygamber'in (⁶⁵صلوا كما رأيتموني أصلي، وخذوا عني مناسككم) (Beni nasıl namaz kılıyor görüyorsanız, sizde o şekilde kılın / ibadetlerinizi benden öğreniniz) rivayetleri sadece namaz ve hac ibadetine indirgenemez. İbadetlerle ilgili diğer fiillerine de delâlet eder. Kur'ân'ın bu konudaki ayetleri mücmel olduğundan, bu rivayet onları açıklamıştır.⁶⁷ Aynı zamanda (خذوا عني مناسككم) ve (صلوا كما رأيتموني أصلي) ifadeleri teessî anlamını barındırmaktadır. Çünkü bu iki ifade beyan bağlamında söylenmiş olup vücûba delâlet etmektedir. Ancak bu da fiilin gerçekleşme yönünün bilinmesiyle olabilir. Aksi takdirde ittibâ gerçekleşmez. Bununla birlikte "أطيع الله واطيع الرسول" ayeti de ibadetlerle alakalıdır. Dolayısıyla bu ayet doğrultusunda, Hz. Peygamber'in fiillerinin tamamının vücûba delâlet ettiğini iddia etmek doğru değildir.⁶⁸

Salt fiilin delâletsizliği, şer'î hükümlerden her birinin tanımıyla da doğrudan alakalıdır. Dolayısıyla mubah, mendûp ve vâcibin Mu'tezilî gelenekteki tanımlarına da bakmak gerekir. Bu kavramlar şu şekilde tarif edilmiştir: Mubah: Hasen (hüsün)

⁶¹ Kâdî, *el-Muğnî*, 17/217.

⁶² Kâdî, *el-Muğnî*, 17/216, 218.

⁶³ Kâdî, *el-Muğnî*, 17/218.

⁶⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, 17/219.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi' u's-şâhih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir (Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Ezan", 18 (No. 631); "Edeb", 27 (No. 2008); "Ahbârü'l-Âhâd", 1 (No. 7246).

⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arneûd vd. (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1999), 22/312 (No. 14419); 23/203 (No. 14943); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi' u's-şâhih*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdülbâki (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabiyy, ts.), "Hac", 51; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as, *Sünenü Ebi Dâvûd* ('Umman: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, 1999), "Farzu'l-Hac", 77 (No. 1970).

⁶⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, 17/221-222.

⁶⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, 17/227.

olmasının yanında fiilin ilaveten herhangi bir sığata sahip olmaması anlamına gelir. Mendûp, hasen (hüsün) olmasının yanında bu doğrultuda fiilin ilave bir sığata sahip olması demektir. Yapanı övülmekle birlikte yapmayı kınanmaz. Vâcib ise yapmayanının çeşitli şekillerde kınandığı, yapanı ise övüldüğü fiillerdir.⁶⁹ Bu tanımlamalarda da görüldüğü gibi Mu'tezilî âlimler, fiillerin hükmünü belirlerken şâri'in hitabında ziyade bizzat fiilin kendisini esas almışlardır.

Hz. Peygamber'in eylemlerinin zahirinin itibara alınıp, nedbe veya ibâhaya delâlet ettiğini söyleyerek hüküm vermeyi veya ona bağlanmayı gerekli görmeyi caiz görmeyen Kâdî, bu durumu sözün zahiriyle amel etmeye benzeterek, asıl maksadın söz olmayıp onun hakikati olduğunu vurgulamıştır. Buna göre fiilde de asıl olan, fiilin gerçekleşme yönüdür. Nitekim teessî ayeti şeklinde isimlendirilen Ahzâb sure-si 21. ayetten sonra gelen "Allah'a kavuşmayı ve ahireti umanlar için" ayeti bu durumu pekiştirmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in fiillerinin tamamının vücûba veya nedbe delâleti söz konusu değildir.⁷⁰

Şer'î konularla ilgili haberin hükmünü bildiren ilave bir delil yoksa hüküm açı-sından en düşük seviyede değerlendirilir. Bu durumda, mendup olması açısından ona uymak sahih olur. Çünkü nedb hükmün en düşük seviyesidir. Aynı şekilde mubah olan bir şey sadece şeriatla/dinle biliniyorsa ona uymak sahih olur. Ancak en düşük mertbe olan mubah seviyesinde değerlendirilir. Dolayısıyla Hz. Peygam-ber'in dinle alakalı bütün uygulamalarında teessî/ittibâ sahihtir. Örneğin namazda yanıldığından dolayı Hz. Peygamber sehiv secdesi yapmıştır. Dolayısıyla bu eyle-min şer'î/dini olduğunu biliriz. Sehiv de onun uygulamasıdır. Bu yönüyle Hz. Pey-gamber'e uyulur. Eğer Hz. Peygamber, vâcib olduğu için bir eylemde bulunursa, biz onun vâcib olduğunu biliriz. Aynı şekilde bir şeyi yermesi onun çirkinliğine, övme-si de onun nedbine veya vücûbuna delâlet eder.⁷¹

Haber vasıtasıyla nakledilen Hz. Peygamber'in fiilleri konusunda, fiilin gerçek-leşme yönü (amaç ve niyet) de nakledildiğinden onlara uyulabilir. Örneğin Hz. Peygamber'den nakledilen hac ve umre menasikine dair eylemler konusunda ittibâ

⁶⁹ Kâdî, *el-Muğni*, 17/213-214; Basrî, *Mu'temed*, 1/364.

⁷⁰ Kâdî, *el-Muğni*, 17/223, 229; konuyla ilgili tartışmalara dair ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Basrî, *Mu'temed*, 1/379-380. Bu açıdan Kâdî'ya göre Hz. Peygamber'in terkleri de yalnız başına olduğunda, fiilleri gibi herhangi bir hükme delâlet etmez. Bunun için fazladan bir delile ihtiyaç vardır. Harici olan bu delil, bir açıklama veya başka bir şey olabilmektedir. (Kâdî, *el-Muğni*, 17/220) Terkler konusunda da eğer terkin şer'î hususlarla bir ilgi-si yoksa ittibâ gerekmez. (Hz. Peygamber'in terkleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Özdemir, *Nebevi Fiil ve Terk-lerin Anlam ve Yorumu*, 91.) Ayrıca Hz. Peygamber'in bir şeyi terk etmesi ise onun vâcib olmadığını gösterir. Bir şeyi inkâr etmesi; onun çirkinliğine, emretmesi; ibadet olduğuna işaret eder. Bir şeye vâcib olduğuna dair bir delil eklendiğinde onunla hükmedilir. Bir eylemi inkâr etmemesi, onun çirkin olmadığına işaret eder. Eğer çir-kin olsaydı inkârdan kaçınmazdı... (Kâdî, *el-Muğni*, 17/33-335) Hz. Peygamber'den meydana gelen bütün eylemlerin bu şekilde değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen Kâdî'ya göre, Hz. Peygamber'in terkleri de delil de-ğildir. Örneğin; Hz. Peygamber'in halifeyi tayin etmemiş olması, halifenin seçilmesine veya tayin edilmesine engel değildir. (Kâdî, *el-Muğni*, 20-1/345).

⁷¹ Kâdî, *el-Muğni*, 17/332.

sahihtir. Aynı şekilde taharet/temizlik için yapılanlar da bu kapsamda değerlendirilir. Fiilin gerçekleşme yönü/sebebi nakille bilinmediği durumlarda teessinin geçerli olabilmesi için Kâdî, şu kriterleri dikkate almaktadır. Hz. Peygamber'in şer'iyatla ilgili haberlerine dair ilave bir delil yoksa nedbe hamledilir ve tabi olunur. Çünkü nedbe, hüküm açısından Hz. Peygamber eylemlerinin en alt sınırıdır. Sadece şer'î bir hükümle bilinebilecek bir hususa dair Hz. Peygamber'in eylemine tabi olmak sahihtir. İbadetler konusunda "şayet şer'î bir niteliğe sahip olmasaydı, peygambere yasaklanırdı" denilebilecek türden eylemler, ilgili ibadetin şartlarından sayılır. Dolayısıyla bu tür eylemlerin tamamında teessî caizdir. Örneğin güneş tutulması esnasında kılınan namazda iki rükûun bulunmasına dair aktarılan rivayet, yanılma esnasında iki sehiv secdesinin yapılmasına dair eylem, bunun şer'î bir hüviyet taşıdığına göstergesidir, dolayısıyla bu tür eylemlerin tamamında teessî sahihtir. Hz. Peygamber yaptığı herhangi bir eylemi, bir şeyin vâcib olduğuna işaret etmek üzere yapıyorsa, biz onun vâcib olduğunu biliriz. Aynı şekilde Peygamber'in bir kişiye beddua etmesi; yapılan işin çirkinliğine, had uygulaması eylemin büyük günahlardan olduğuna, övgüsü de yapılan eylemin mendup veya vâcib olduğuna işaret etmektedir.⁷²

3.2. Hz. Peygamber'den Sadır Olan Fiillerin Taksimi

Kâdî, Hz. Peygamber'e has fiilleri ikiye ayırmıştır. Birincisi; şer'î bir delil vasıtasıyla yapması vâcib veya haram olan ve sadece kendisine has olan fiillerdir. Delil vasıtasıyla kendisine has olduğu tespit edilen bu tür fiiller, başkası için delil olamayacağı gibi kendisine uyulmaz. Dolayısıyla bu tür fiillerde teessî söz konusu değildir.

İkincisi; eda cihetiyle kendisine has olan/beyanî fiillerdir. Peygamber bu fiili ortaya koymakla (bize göstermekle) yükümlüdür. Bu tür fiillerde maslahat gereği fiili beyan bazen sözlü beyandan daha öncelikli olabilir. Fiili veya sözlü beyanın aynı düzeyde olduğu fiiller içerisinden vücûbiyeti fiilin kendisinden kaynaklandığı durumlarda Hz. Peygamber'in fiiliyle bizim fiilimiz arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla bunların açıklanmasına gerek yoktur. Ancak bazı hükümlerin açıklanması mahiyetinde olan fiiller hakkında sözlü beyanın bulunması zorunludur.⁷³

Dünyalık işlerle ilgili fiillerde Hz. Peygamber'in hata edebileceğini ifade eden Kâdî Abdülcebâr'a göre bu tür fiiller, yeme ve içme gibi fiillerle aynı mahiyete sahiptir.⁷⁴ Dolayısıyla şu hususlara dair fiillerde Hz. Peygamber'e ittibâ meydana gelmez: "Aklî konular, imtisalî fiiller, faydanın elde edilmesi veya zararın bertaraf edilmesine yönelik fiiller gibi özel bir amaçla yapılan eylemler ve cibillî fiiller." Ona göre bu hususlarda Hz. Peygamber'in yaptığı, bizim yaptığımızdan farklı değildir.

⁷² Kâdî, *el-Muğnî*, 17/232; 14/232.

⁷³ Kâdî, *el-Muğnî*, 17/215.

⁷⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, 15/292.

Bu tür uygulamalarda teessî/ittibâ meydana gelmez. Örneğin yeme içme vs. gibi hususlar ittibâ gerektirmezken şer'î bir boyut kazanmalarıyla birlikte ittibâ/teessî gerektirebilmektedir.⁷⁵ Teessî, Hz. Peygamber'i şer'î bir niteliğe sahip fiillerinde meydana gelmektedir. Ebû Alî Hallâd'a (öl. 321/933) göre Hz. Peygamber'in sadece ibadetlerle ilgili fiillerinde teessî meydana gelir.⁷⁶

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre fiiller ya kişiyle (namaz, oruç gibi) ya da başkasıyla (başkasını cezalandırma gibi) alakalı olabilir. Bunlardan her biri de ya mubah ya mendûp ya da vâcib olur. Herhangi bir fiilin bu hükümlerden birine taalluku da şu yollardan birisiyle bilinebilir. Birincisi; ibtidâî olarak Hz. Peygamber'in kendisi söylemiş olabilir. İkincisi; zorunlu olarak Hz. Peygamber'in maksadıyla bilinebilir. Üçüncüsü; fiilin hükmüne delâlet eden bir delil vasıtasıyla bilinebilir. Dördüncüsü; herhangi bir hükme delâlet eden bir emrin açıklanmasıyla bilinebilir. Bu doğrultuda Hz. Peygamber'den sadır olan fiiller imtisâlî, ibtidâî, beyânî veya husûsî olabilmektedir.⁷⁷

Görüldüğü gibi Mu'tezilî âlimler, Hz. Peygamber'in fiillerinin tamamını bağlayıcı görmemişlerdir. Başta cibillî fiilleri olmak üzere; kişinin fıtrat gereği bir menfaati celb ve bir zararı bertaraf etmeye yönelik yaptığı fiilleri bağlayıcı değillerdir. Çünkü Peygamber onu hangi sâikle yapmışsa, insanlar da aynı sâikle yapmaktadırlar. Aynı durum akılla idrak edilebilen konular için de geçerlidir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in fiilinin örneklik teşkil edebilmesi, yani teessî anlamını taşıyabilmesi için şer'î bir niteliğe sahip olması gerekmektedir. Bunun için de ilgili fiil hakkında sem'î bir delilin bulunması gerekmektedir. Bununla birlikte fiilin hangi maksat ve niyetle yapıldığı bilinmelidir. Hz. Peygamber'in herhangi bir fiili, ancak bu şartları taşıması durumunda örneklik teşkil edebilir ve bağlayıcılığında söz edilebilir.

SONUÇ

Hız. Peygamber'in fiilleri, İslam'ın ikinci kaynağı olan Sünnet'in en önemli unsurunu oluşturmaktadır. Sağlıklı dinî bir anlayış ve Peygamber örneğliğinin oluşturulabilmesi, fiillerinin doğru bir şekilde anlamlandırılmasına bağlıdır. Bu öneme binaen olacaktır ki sahabe döneminden itibaren Hz. Peygamber'in fiillerinin mahiyeti, bağlayıcılığı ve bağlayıcılık derecesi, âlimlerin en önemli gündem maddelerinden biri haline gelmiştir. Konuya olan bu ilgi, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Hz. Peygamber'in fiillerine karşı farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Günümüzde de bu konu halen güncelliğini korumaktadır.

Konuya dair literatür değerlendirildiğinde modern dönemde Hz. Peygamber'in fiillerine yönelik yazılan bazı çalışmalarda Mu'tezilî âlimlerin görüşlerine müracaat

⁷⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, 17/231.

⁷⁶ Basrî, *Mu'temed*, 1/383.

⁷⁷ Basrî, *Mu'temed*, 1/385-387.

edildiği görülmektedir. Ancak aktarılan bilgiler birkaç satırlık alıntıdan öteye gitmemektedir. Ayrıca konuyu geniş çapta ele alan müstakil bir çalışma da tespit edilmemiştir.

Mu‘tezilî âlimler, Hz. Peygamber’in fiillerini incelerken sorgulayıcı bir tavır takınarak fiilin gerçekleştirilmesindeki asıl gayeye odaklanmışlardır. Hz. Peygamber’in örnekliliğinin tespiti konusunda onun fiillerindeki nedenselliğe dikkatleri çekerek taklid anlamına gelebilen teşebbühü kabul etmemişlerdir.

Mu‘tezilî âlimler, Hz. Peygamber’in örnek alınmasını Müslümanlar için zorunlu görmüş ve bunu en iyi ifade edebilen kavramın "teessî" olduğunu ikrar etmişlerdir. Dolayısıyla eserlerinde bu kavramı ayrıntılı bir şekilde açıklamışlardır. Buna göre Hz. Peygamber örnekliliğinin oluşabilmesi için fiilin şekliyle birlikte gerçekleşme yönü ve maksadının/niyetinin bilinmesi gerekli görülmüştür. Ancak bu şekilde Hz. Peygamber’e muhalefet edilmediğinden emin olunabilir.

Hz. Peygamber’in fiillerinin tamamı değil sadece dinî niteliğe sahip olanlarında bağlayıcılık söz konusu olabilir. Bu doğrultuda teessîden söz edilebilmek için Hz. Peygamber’in fiillerinin şer‘î bir mahiyete sahip olması gerekmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’den sadır olan cibilli fiiller, akli konular, menfaatin sağlanması, zararın giderilmesi ve insanların aynı sâiklerle yapmak zorunda kaldıkları fiiller teessî kapsamında değerlendirilmemiştir.

Fiiller muvaza‘a (sözel uzlaş) anlamı taşımadığından herhangi bir hükme delâlet edebilmesi için harici karineye ihtiyaç duyar. Peygamber’in dinle alakalı bütün uygulamalarında teessî sahih olmakla birlikte şer‘î konularla ilgili haberin hükmünü bildiren ilave bir delil yoksa hüküm açısından en düşük seviyede (mubah olarak) değerlendirilir. Mu‘tezilî âlimlerin bu anlayışı, onların Hz. Peygamber örnekliliğini tesis etmek için fiillerinin bağlayıcılık yönünü esas aldıklarını göstermektedir.

Hz. Peygamber’in örnek alınmasıyla alakalı yaklaşımlar göz önünde bulundurulduğunda, Mu‘tezilî âlimlerin Hz. Peygamber’in fiillerine yönelik yaklaşımlarının Ehl-i Hadis’in şekilsel ve lafızcı yaklaşımından uzak; Ehl-i Rey’in nedenselci yaklaşımına daha yakın olduğu görülür. Mu‘tezilî âlimlerin Hz. Peygamber’in fiillerinin bağlayıcılığı konusunda ortaya koyduğu bu anlayışı, ana hatlarıyla klasik ve modern dönemde kaleme alınan bazı Sünnî ve Şi‘î mezhep âlimlerinin eserlerinde de görebilmek mümkündür.

KAYNAKÇA

Agitoğlu, Nurullah. "el-Mahsûl Adlı Eseri Çerçevesinde Şâfiî Usûlcü Fahreddin er-Râzî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/17 (2017), 51-62.

- Akyüz, Hüseyin. *Câhız'ın Hadis-Sünnet Anlayışı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Apaydın, H. Yunus. "Kerhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/285-287. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bağcı, H. Musa. "Hz. Peygamber'in Örnekliliğinin Günümüzdeki Önemi". *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*. ed. Mahfuz Söylemez. 107-123. Çorum: İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2007.
- Bakan, Tevhid. "Kâdî Abdülcebbar'a Göre Sünnet". *İLTED* 45 (2016), 183-213.
- Bakkal, Ali. "Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri Hakkında Bir Değerlendirme". *İslam ve Yorum*. ed. Fikret Karaman. 1/39-57. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Alî b. et-Tayyib. *el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Hamidullâh vd. Dimeşk: el-Ma'hedu'l-İlmiyyi'l-Frensiyyi li'd-Dirâseti'l-'Arabiyyi, 1965.
- Belhî, Ebû Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kitâbu'l-Mağâlât*. thk. Müseyin Hansu vd.. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 2001.
- Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekir er-Râzî. *el-Fuşûl fi'l-uşûl*. Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Çelik, Ali. "Sünnet'e İttibâ Konusunda Farklı Eğilimler". *İslami Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2000), 75-92.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 4 Cilt. 'Umman: Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, 1999.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Eşkar, Muhammed Süleymân. *Ef'âlu'r-Resûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: OTTO Yayınları, 2014.
- Hacıoğlu, Nejla. "Cessâs'a Göre Hz. Peygamberin Fiilleri". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2014), 165-189.
- Haniye. Mâzin İsmail. "Hz. Peygamber'e Cibillî Fiillerinde Tâbi Olma". trc. Erdoğan Sarıtepe. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010), 343-362.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: OTTO Yayınları, 2012.

- Harbî, Râzî b. Sayyâf. “Ef’âlu’r-Resûl el-cibiliyyeti ve delâletuhâ ‘alâ’l-aḥkâmî’ş-şer’iyye”. *Mecelletü’l-Lirâye* 16 (2016), 410-534.
- Hârûnî, Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyin. *el-Müczi fi uşûli’l-fîkh*. thk. Abdülkerîm Cedbân. San’â: Meclisu’z-Zeydî el-İslâmî, 2013.
- İbn Âşûr, Tâhir. *Maḳâsîdu’ş-şerî’ati’l-islâmiyye*. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 2011.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şu’ayb el-Arneût vd.. 45 Cilt. Beyrût: Müessesetu’r-Risâle, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem el-İfrîkî el-Mısri. *Lisânu’l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1993.
- Kâdî Ebû Ya’lâ, Muhammed b. el-Hüseyin el-Ferrâ el-Bağdâdî el-Hanbelî. *el-‘Udde fi uşûli’l-fîkh*. thk. Ahd b. ‘Alî Seyr el-Mubârekî. Riyad: Y.y., 1990.
- Kâdî Abdülcebbar, b. Ahmed. *el-Muğni fi ebvâbi’t-tevhîdi ve’l-‘adl*. thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. 10 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2012.
- Kâdî Abdülcebbar, b. Ahmed. *Fazlu’l-i’tizâl ve ṭabakâtu’l-Mu’tezile*. nşr. Fuâd Seyyid. Tûnus: Dâru’l-Kütübi’t-Tûnusiyye, 1974.
- Kâdî Abdülcebbar, b. Ahmed. *Şerhu’l-uşûli’l-ḥamse*. trc. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kahraman, Abdullah. “Caferî Usûlcü Tûsî’ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber’in Fiilleri”. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası* 1/3 (Mart 2005), 11-28.
- Karadâvî, Yûsuf. “el-Cânibu’t-Teşri’ fi Sünneti’n-Nebeviyye”. es-Sünnetü’n-nebeviyye ve menecuhâ fi binâi’l-ma’rifeti ve’l-adâra, 2/976-1029). Umman: Müessesetu Ali Beyt, 1989.
- Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida Yayınları, 2009.
- Karâfi, Ebu’l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahman el-Malikî. *el-Furûk*. Kuveyt: Dâru’n-Nevâdir, 2010.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Kur’an Yolu. Erişim 9 Şubat 2020. <https://kuran.diyenet.gov.tr>
- Kurtubî, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sa’îd b. Hazm el-Endülüsî. *el-İḥkâm fi uşûli’l-aḥkam*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrût: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, ts.

- Makdisî, Ebû Şâmmе. *el-Muhakkak min 'ilmi'l-uşûl fimâ yete'allaķu bi ef'âli'r-Ras'ul*. thk. Maħmûd Şâlih Câbir. Medîne: el-Câmia 'tü'l-İslâmiyye, 2011.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyн Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u'ş-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdülbâķi. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyy, ts.
- Özdemir, İbrahim. *Nebevi Fiil ve Terklerin Anlam ve Yorumu*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Polat, Selahattin. "Din, Vahiy ve Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti". *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu 2001*. 11-22. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Şerif el-Murtazâ, Alî b. el-Hüseyin Mûsâ el-Mûsevî. *ez-Zeria ilâ uşûli'ş-şeri'a*. thk. İmâm Sâdık Müessesesinin İlim Heyeti. Kum: İmâm Sâdık Müessesesi, ts.
- Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf. *el-Luma ' fi uşûli'l-fıķh*. B.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Hanefi Usûlcülere Göre Hz. Peygamberin Fiilleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 191-199.

بناء مقياس لمعرفة المذھبيّة وتطبيقه

(Binâu miqyâs li ma'rifeti'l-muyûli'l-mezhebiyye ve taṭbîḳuh)

Mezhepsel Davranış Eğilimi Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Uygulanması

The Construction and Application of Using a Scale to Measure
Islamic Doctrinal Behavior Tendency

Mohammad Jaber THALGI

Dr. Öğr. Üyesi, Yarmouk Üniversitesi, İslam Bilimleri Fakültesi, İslam Araştırmaları Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Yarmouk University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Islamic Studies, Irbid / Jordan
mohammed.t@yu.edu.jo

ORCID ID: 0000-0002-8753-4878

Osama Adnan ALGHONMEEN

Doç. Dr., Yarmouk Üniversitesi, İslam Bilimleri Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Yarmouk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Fiqh, Irbid / Jordan
osama.adnan@yu.edu.jo

ORCID ID: 0000-0002-0145-5766

Mohareb ALSMADI

Doç. Dr., Balqa Teknik Üniversitesi, Ajloun Fakültesi, Eğitim Bilimleri Dalı
Assoc. Prof. Dr., al-Balqa Applied University, Ajloun University College, Department of Educational Science, Ajloun, Jordan
d.mohareb@bau.edu.jo

ORCID ID: 0000-0001-5513-6050

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Nisan / April 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.649931

Atf / Citation: Thalgi, Mohammad Jaber - Alghonmeen, Osama Adnan - Alsmadi, Mohareb. "Binâu miqyâs li ma'rifeti'l-muyûli'l-mezhebiyye ve taṭbîḳuh / The Construction and Application of Using a Scale to Measure Islamic Doctrinal Attitude". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 53 (Haziran/June 2020/1), 187-211. doi: 10.29288/ilted.649931

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



الملخص

يهدف هذا البحث، إلى بناء مقياس للاتجاه المذهبي والتأكد من صلاحيته وتطبيقه على عينة من طلبة جامعة اليرموك الأردنية، من خلال استخدام مسائل فقهيّة مشتهرة الاستعمال في بابي: الطهارة والصلاة، من فقه المذاهب الأربعة: الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي، وقد اعتمد البحث منهجية الاستقراء في اختيار القضايا الفقهيّة المشتهرة في الاستعمال، من القول المعتمد في فقه المذاهب الأربعة، من بابي: الطهارة والصلاة. والمنهجية الوصفيّة التحليلية، واستخدام الاستبانة أداة لبناء مقياس الاتجاه المذهبي، وتطبيقه على عينة الدراسة. وقد خلصت الدراسة، إلى وجود تمايزات مذهبيّة للطلبة؛ بناء على الدولة التي قدموا منها، كما تبنت الدراسة أنّ أغلب الطلبة يخلطون بين أكثر من مذهب فقهي في تطبيقهم لمسائل الطهارة والصلاة. وقد أظهرت الدراسة أنّ الطلبة الأردنيين يتجهون في أدائهم وتطبيقاتهم إلى المذهبيّن: الحنبلي والشافعي، في حين كان توجه الطلبة الأتراك إلى المذهبيّن: الحنفي والشافعي، وكشفت الدراسة عن أنّ توجه الطلبة الصينيين كان إلى ثلاثة مذاهب هي: الحنبلي والشافعي والحنفي، بينما ظهر أنّ توجه الطلبة من دول جنوب إفريقيا كان إلى المذهب الشافعي ودرجة مرتفعة تم المالكي والحنبلي بدرجة متوسطة، وأن الطلبة الماليزيين والتايلانديين يتجهون إلى المذهب الشافعي بدرجة متوسطة مع انخفاض استحباباتهم نحو المذاهب الثلاثة الأخرى.

الكلمات المفتاحية: التوجه المذهبي، التماذب، الطهارة، الصلاة، التعليم الإسلامي، المذهب الفقهي.

Öz

Bu makale ile fıkıh mezheplerine yönelik bir ölçeğinin geliştirilmesi ve uygulanması hedeflenmektedir. Bu hedefi gerçekleştirebilmek amacıyla Ürdün'deki Yermük Üniversitesinde eğitim görmekte olan öğrenciler örneklem olarak seçilmiştir. Araştırma metodu bağlamında bir anket hazırlanmış ve bu ankette dört mezhebe (Hanefî, Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî) göre taharet ve namaz gibi fıkıhın en bilinen konuları seçilmiştir. Dört mezhep içinde, en çok kabul gören ve mezhepleri temsil eden bu iki konunun seçilmesinde ise tümevarım yöntembilimi kullanılmıştır. Ölçeğin uygulanma aşamasında ise analitik tanımlayıcı yöntembilimi- anket metodu kullanılmıştır. Çalışmanın sonucunda öğrenciler arasında, yaşadıkları ülkelere göre mezhep farklılıkları olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca öğrencilerin günlük hayatta taharet ve namaz konusunda birden çok mezhebe göre hareket ettikleri de tespit edilmiştir. Sonuç olarak bu çalışma, Ürdünlü öğrencilerin genellikle Hanbelî ve Şâfiî mezhebine, Türk öğrencilerin Hanefî ve Şâfiî mezhebine, Çinli öğrencilerin Hanbelî, Şâfiî, ve Hanefî mezhebine, Güney Afrikalı öğrencilerin ise Şâfiî ve Mâlikî başta olmak üzere, ikinci olarak Hanbelî mezhebine, Malezyalı ve Taylandlı öğrencilerin de Şâfiî mezhebine göre tutum sergilediklerini ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Mezhebi Yönelim, Mezhep, Taharet, Namaz, İslam Eğitimi, Fıkıh Mezhepleri.

Abstract

This study aimed to construct and apply a scale to measure the doctrinal trends of a sample of Yarmouk University students, by using well-known doctrinal issues in purity and prayer topics from the four Islamic Sunni jurisprudence doctrines, namely, Ḥanafî, Mâlikî, Shāfiî, and Ḥanbalî. The study adopted an inductive method to select the jurisprudential issues and analytical descriptive methodology and used the questionnaire as a method to build the syllabus and apply it to the sample. The results of the study show that there are doctrinal distinctions between the students based on their home countries and regions. The results show, also, that most students mix more than one doctrine in their application of purity and prayer. More specifically, the results show that Jordanian students tend to use two doctrines, namely, Ḥanbalî and Shāfiî; the Turkish students tend to follow two doctrines, namely, Ḥanafî and Shāfiî; and Chinese students turn to three doctrines, namely, Ḥanafî, Shāfiî, and Ḥanbalî. In South African countries, students turn to Shāfiî in most cases and, then, Mâlikî and Ḥanbalî in some cases. Thai and Malaysian students prefer Shāfiî in most cases.

Keywords: Doctrinal Disposition, Measure of Doctrine, Purity, Prayer, Islamic Education, Jurisprudence.

Extended Summary

In Islamic societies, there are natural jurisprudence differences between countries, regions and groups. These result from several factors such as the Islamic societies' different understandings of jurisprudence; their different social and environmental conditions; and the roles of political authority in the choice of the adopted doctrine. With the historical development and the stability of Islamic societies after the Islamic conquest and the beginning of the second century, Islamic doctrines of jurisprudence became linked to specific geographies and peoples. Also, based on the geographical region, it became possible to determine the official and popular sectarian orientations of the Islamic societies' peoples. It is known that Islamic doctrines of jurisprudence differ in some provisions and, perhaps, when comparing the methodology of one doctrine to another, the differences focus more on the similar topics in the books of jurisprudence. However, with regard to most jurisprudence issues, the origins of these doctrines are similar. The four Sunni sects of Ḥanafîs, Mâlikîs, Shâfiî's and Ḥanbalîs are the most closely linked Islamic jurists and their followers represent the vast majority of Muslims. For a long time, the Islamic countries' settled doctrines have been taught in Sunni schools. Hence, there is a need to develop a scale for use in measuring the nature of the jurisprudential trend in a particular society. Such a scale helps, also, to understand the nature of the doctrinal sectarian diversity among the members of either one society or institution as, for example, within the university community. In particular, it helps to ensure the adequacy of the fatwa and educational and cultural programs and administrative procedures in relation to the nature of the jurisprudential trends in society. The study, presented in the theoretical framework, is concerned with well-known issues of jurisprudence for use in the topics of purity and prayer, in the four schools of thought namely, Ḥanafî, Mâlikî, Shâfiî' and Ḥanbalî. In addition, the statement of jurisprudential judgment is individual to each doctrine. The sample is the 2018/2019, second semester students of Jordan's Yarmouk University Faculty of Sharia and Islamic Studies. The method is a questionnaire on the use of jurisprudential issues taken from the topics of purity and prayer and according to those adopted in the four jurisprudence doctrines. The researcher has developed the method of study and the scale to measure the doctrinal trend. This measure is composed of four domains. Each field contains paragraphs that express a specific jurisprudential direction. Respondents select the appropriate passages that express their sectarian orientation. The option, yes expresses the respondent's adherence to the doctrine on the subject, and the option, no, expresses that the respondent does not follow the doctrine. The questionnaire contains 56 paragraphs, a number of them have been deleted, becoming 31. In order to verify the validity of the questionnaire, the researcher presented the initial questionnaire to three jurists who specialized in jurisprudence at Yarmouk University. The questionnaire was presented to the respondents without specifying which paragraph belongs to which doctrine, so that this did not affect their responses. By using well-known doctrinal issues in purity and prayer topics from the four Islamic Sunni jurisprudence doctrines, Ḥanafî, Mâlikî, Shâfiî' and Ḥanbalî, this study aimed to construct and apply a scale to measure the doctrinal trends of a sample of Yarmouk University students. This study adopted an inductive method to select the jurisprudential issues and analytical descriptive methodology and used the questionnaire as a method and apply it to the sample. The study's results show that there are doctrinal distinctions between the students based on their home countries and regions. The results show, also, that most students follow more than one doctrine in their application of purity and prayer. More specifically, the results show that Jordanian students tend to use two doctrines, namely, Ḥanbalî and Shâfiî'; the Turkish students turn to two doctrines, namely, Ḥanafî and Shâfiî'; and Chinese students prefer three doctrines, namely, Ḥanbalî, Shâfiî' and Ḥanafî. In South African countries, students tend to Shâfiî' at the highest degree and, then, Mâlikî and Ḥanbalî at the medium degree. Thai and Malaysian students tend to Shâfiî' doctrine and they don't follow the other three doctrines. The importance of the study can be shown through the development of a scale to measure the direction of the denomination in various samples to serve the centers of fatwa and the institutes of forensic science. Also, it helps to create a picture that reflects the reality of

the jurisprudential doctrine and leads to suggestions that address this reality which is measured in other more comprehensive and diverse studies.

المقدّمة

يُعدّ الاختلاف المذهبيّ الفقهيّ في المجتمعات الإسلاميّة -على اختلاف دولها ومناطقها وجماعاتها- اختلافاً طبيعياً جاء نتيجة عوامل عدّة، في مقدّماتها: اختلاف الأفهام، واختلاف الظروف الاجتماعية والبيئية للمجتمعات الإسلاميّة، ودور السلطة السياسيّة في اختيار المذهب المعتمد. ومع التطور التاريخيّ واستقرار المجتمعات الإسلاميّة بعد حركة الفتح الإسلاميّ منذ القرن الثاني الهجريّ أخذت المذاهب الفقهيّة الإسلاميّة ترتبط بجغرافيات وشعوب محدّدة، وأصبح من الممكن تحديد الاتجاه المذهبيّ الرسميّ والشعبيّ لأبناء المجتمعات الإسلاميّة؛ بناء على المناطق الجغرافيّة.

وقد شهد العالم الإسلاميّ نماذج إيجابيّة من أشكال الاختلاف المذهبيّ، ظهر هذا الاتجاه عند أئمة المذاهب ومن جاء بعدهم من أئمة الفقه الذين فهموا طبيعة الاختلافات المذهبيّة ودواعيها، وعبّروا عن احترامهم لهذا الاختلاف. لكن هذا الاتجاه لم يكن سائداً عند أتباع المذاهب جميعهم، فقد ظهرت مجموعة من المؤشرات السلبية للاتجاهات المذهبيّة منها: وجود أكثر من محراب في المسجد نفسه، وإقامة صلاة الفرض لكلّ جماعة مذهب على حدّتها، وغيرها من مظاهر التعصب المذهبيّ.

ينبع الاختلاف المذهبيّ بين المجتمعات الإسلاميّة من اختلافات الفقهاء في الأصل، ويمكن القول إنّ تفاوت المفهوم واختلاف الآراء أمران من طبيعة البشر؛ ذلك أنّ للعقول أساليب متباينة في تناول القضايا والحكم عليها، وهذا التباين يشمل العقليّة الفقهيّة، في فهمها لمصادر الأحكام، وفي تناولها لقضايا المكلفين. وقد كثرت الدراسات في بيان أسباب الاختلاف بين الفقهاء،^١ وبعد استقراء عدد من تلك الدراسات، فإنّه يمكننا أن نرجع تلك الأسباب إلى أربعة رئيسية، تتفرّع تحت كلّ واحدة منها أسباب فرعيّة كاشفة بدقّة عن عوامل الخلاف الفقهيّ. ولما كانت قضية أسباب اختلاف الفقهاء، قضية طويلة متشعبة، عرضت مكتملة في دراسات سابقة، فإننا سنختصر الكلام فيها، بعرض الأسباب الرئيسيّة الأربعة، وما يتفرّع عنها.

أولاً: السبب الرئيسيّ الأول: الاختلاف في فهم النصوص، والتعامل الفقهيّ معها، ويندرج تحت هذا السبب: الاختلاف في معنى النصّ ودلالته. والاختلاف في الجمع والترجيح بين النصوص التي يظهر فيها التعارض. والاختلاف في طرائق استنباط الأحكام من النصوص في ما فيه نص وفي ما لانس فيه.^٢

^١ من الأمثلة على هذه الدراسات: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغداديّ، *الفتية والفتنفة*، مح. عادل الغزاليّ (الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٢١)؛ أحمد بن عبد الحليم ابن تيميّة، *رفع الملام عن الأئمة الأعلام*، مح. عبد الله الأنصاريّ، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٥)؛ الشاه ولي الدين الدهلويّ، *الإيضاح في بيان أسباب الاختلاف*، مح. عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار النفائس، ١٤٠٤). ومن جديد تلك المؤلفات: علي الخفيف، *أسباب اختلاف الفقهاء* (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٧)؛ سالم النفقيّ، *أسباب اختلاف الفقهاء* (جدة: جامعة الملك عبد العزيز، رسالة ماجستير، ١٩٧٢)؛ طه جابر فياض العلوانيّ، *أدب الاختلاف في الإسلام* (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢)؛ وحيد محمود، *الاختلاف الفقهيّ أسبابه وموقفنا منه* (القاهرة: دار الهدى للنشر والتوزيع، ١٩٩٨).

^٢ الخطيب البغداديّ، *الفتية والفتنفة*، ٥٦-٧٧؛ ابن تيميّة، *رفع الملام عن الأئمة الأعلام*، ٢٤-٤٢؛ النفقيّ، *أسباب اختلاف الفقهاء*، ٢٢-٤٣.

ثانياً: السبب الرئيس الثاني: الاختلاف في مصادر الأحكام، ويندرج تحت هذا السبب: الاختلاف في الاحتجاج ببعض مصادر الأحكام. والاختلاف في قوة بعض مصادر الأحكام، وأولوية الاحتجاج بها.^٢

ثالثاً: السبب الرئيس الثالث: الاختلاف في السنة النبوية، سندا وامتناً، ويندرج تحت هذا السبب: الاختلاف في الإحاطة بأحاديث الأحكام. والاختلاف في ثبوت أحاديث الأحكام. والاختلاف في دلالات أحاديث الأحكام.^٣

رابعاً: السبب الرئيس الرابع: الاختلاف في أساليب العربية، في ما يتعلق بالأحكام الفقهية، ويندرج تحت هذا السبب ما يأتي: الاختلاف في دلالات الألفاظ، ومنه: الحقيقة والحجاز، والألفاظ المشتركة، وعموم المقضى اللغوي، وغيرهما. والاختلاف في القراءات.^٤

وقد تنوّعت مظاهر الاتجاه المذهبي الفقهي لدى أبناء المجتمعات الإسلامية، في الوقت الحاضر؛ فبعض المجتمعات غلب عليها اتجاه مذهبي واحد، وبعضها لم يتميز لديها اتجاه مذهبي، إنما كان خليطاً بين مذهبين أو أكثر، على مستوى الفرد الواحد، كما ظهر في بعض الدول تمايز مذهبي على مستوى الجماعات والمنطقة الجغرافية، كما أسهمت حركات الهجرة المتنوعة واللجوء والترحال بين مناطق العالم الإسلامي داخلياً، ومن مناطق المجتمع الإسلامي إلى مجتمعات الهجرة في الغرب، في التقاء أبناء المجتمع الإسلامي من مختلف المذاهب في بيئات اجتماعية واحدة، أهمها المسجد، وضمن هذا الالتقاء تنوّعت ردود أفعال المسلمين تجاه مظاهر التنوع الفقهي، خصوصاً في المساجد، من ردود أفعال إيجابية نحت منحى القبول والتكيف، وأخرى سلبية سلكت طريق الرفض والانعزال.

وتكشف الدراسات، عن نقص في البيانات الإحصائية، التي تعطي صورة دقيقة عن التوزيعات الرقمية لأتباع المذاهب الفقهية في العالم الإسلامي، وقد أشارت بعض الدراسات إلى النسب المئوية لأعداد أتباع المذاهب الفقهية في العالم الإسلامي على النحو الآتي: تشكل المذاهب الفقهية السننية الأربعة ما نسبته ٩٠% من مجموع المذاهب، وتشكل المذاهب الشيعية ما نسبته ٩,٥% والمذهب الإباضي ما نسبته ٠,٥%، أما ما يتعلّق بنسب أتباع المذاهب السننية الأربعة فقد أفادت بعض الدراسات أنّ المذهب الحنفي يشكّل ما نسبته: ٤٥% والمذهب الشافعي: ٢٨% والمذهب المالكي: ١٥% والمذهب الحنبلي: ٢% من مجموع أعداد أتباع المذاهب السننية.^٥ والحقيقة أنّ هذه النسب تحتاج إلى تدقيق، خصوصاً ما يتعلّق بنسبة المذهب الحنبلي التي لربما تكون أكثر من النسبة الموضوعية في هذه الدراسات.

^٢ ابن تيمية، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ٣٣-٤٤؛ محمود، الاختلاف الفقهي، ٧٧-٨٩.

^٣ ابن تيمية، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ٤٤-٦٥؛ الخفيف، أسباب اختلاف الفقهاء، ٨٩-١٠٢؛ العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، ١٣٢-١٤٤؛ محمود، الاختلاف الفقهي أسبابه وموقفنا منه، ١٣١-١٤٣.

^٤ الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ١٧٦-١٨٩؛ ابن تيمية، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ١٠٨-١٢٢؛ الثغفي، أسباب اختلاف الفقهاء، ١٤٤-١٦٧.

^٥ Adem Arkan, "İslam Dünyasının, Mezhep Haritası ve Nüfuz Dağılımı", *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 349.

ومن هنا تظهر الحاجة إلى تطوير مقياس رقمي، يقيس طبيعة اتجاه مجتمع معين على مستويات صغيرة وكبيرة، يساعد في فهم طبيعة تنوع المذهبية الفقهية، بين أبناء المجتمع الواحد أو المؤسسة الواحدة، كما هو الحال في مجتمع الجامعة مثلاً، وذلك بغية التأكد من ملائمة الفتوى والبرامج التعليمية والثقافية والإجراءات الإدارية المتخذة، لطبيعة الاتجاهات الفقهية في المجتمع.

وتعبر المشكلة في البحوث الميدانية عن غرضها، وعن القضايا والتساؤلات الرئيسية التي تطرحها، محاولة الإجابة عنها، وتظهر مشكلة الدراسة في هذا البحث من خلال محاولتها الإجابة عن السؤال الرئيس التالي:

ما إمكانية تحديد الاتجاه المذهبي الفقهي بناء على مقياس مقترح؟

ويتفرع عن هذا السؤال السؤالان الفرعيان التاليان:

١. ما الإطار النظري الذي يُعتمد عليه لبناء مقياس الاتجاه المذهبي الفقهي المقترح؟

٢. ما مدى صلاحية مقياس الاتجاه المذهبي الفقهي المقترح لتحديد الاتجاهات المذهبية لدى عينة من طلبة جامعة اليرموك وفقاً لمُتغير الدولة التي نشأ فيها الطالب؟

وتظهر أهمية الدراسة، من خلال تطوير مقياس معرف الاتجاه المذهبي، لدى عينات مختلفة، بغية خدمة دوائر الفتوى، ومعاهد العلم الشرعي، بدراسة تسهم في تكوين صورة تعكس واقع التمدد الفقهي، بما يؤدي إلى اقتراحات تعالج ذلك الواقع، وإغناء المكتبة الإسلامية بدراسة جديدة من نوعها، يمكن القياس عليها، لجهة إنتاج دراسات أخرى، أكثر شمولاً وتنوعاً.

وللإجابة عن سؤال الدراسة، سيتم عرض الدراسات السابقة التي يمكن أن يستفاد من منهجياتها لبناء المقياس، ثم سيعرض البحث الإطار النظري من خلال بيان الفكرة البحثية التي ينطلق منها، والمسائل الفقهية التي يعتمد عليها المقياس، ثم يعرض البحث الإجراءات التي اعتمدها لتطبيق المقياس المقترح على العينة والنتائج المتعلقة به.

١. الدراسات السابقة

رجع الباحثان إلى الدراسات السابقة المتعلقة بمجال هذه الدراسة، وحسب حدود اطلاع الباحثين لم تظهر أية دراسة تقيس الاتجاه المذهبي الفقهي لتحديد نوعه، من المذاهب الفقهية السنية الأربعة. إنما ظهرت دراسات تناول الاتجاهات المذهبية والدينية والنفسية من زوايا مختلفة، ويمكن تقسيم الدراسات السابقة إلى نوعين، الأول: نوع يتعلّق بالدراسات التي تناولت الاتجاهات المذهبية من خلال استخدام مقاييس رقمية، حيث يشابه مع موضوع الدراسة الحالية في فكرتها العامة، والثاني: نوع يتعلّق بالدراسات الرقمية التي درست الاتجاهات الدينية بشكل عام لدى المسلمين. ويمكن عرض هذه الدراسات بنوعها على النحو الآتي:

أولاً: الدراسات السابقة المتعلقة بالاتجاهات المذهبية: تناولت دراسة عبد اللطيف الخليفة^٥ موضوع الاتجاهات المذهبية لدى الطلبة، وقد هدفت دراسته إلى الكشف عن العوامل أو الأبعاد التي ينتظمها كل من التعصب الديني والتعصب المذهبي، واشتملت عينة الدراسة على ٣٥٦ طالباً وطالبة بجامعة الكويت، وبينت الدراسة وجود علاقة بين التعصب الديني والتعصب المذهبي وأحادية العقلية، كما بينت أن مقياس التعصب المذهبي ينتظم في عاملين تم تفسيرهما هما: الإفصاح عن الذات مع الأشخاص من نفس المذهب، والتحرّج المذهبي ورفض المذاهب الأخرى. كما بينت دراسة سميراء تيمور (Sümevra Teymur)^٦ أثر تغيير المفاهيم الدينية على الانطباعات المذهبية لدى طلبة المرحلة الثانوية، وقد طبقت أبحاثها التي تمثلت بالاستبانة على ٧٧٧ طالباً وطالبة من المدارس الثانوية في مدينة إسطنبول، وقد توصلت الدراسة إلى وجود أثر لتغيير المفاهيم الدينية على الانطباعات المتعلقة بالفروق المذهبية بين أتباع المذهب السني والعلوي في المدارس. أما دراسة بيلكه ديز جاتاك (Bilge Deniz Çatak)^٧ فقد هدفت إلى معرفة أثر الاختلاف المذهبي على العلاقة بين الأزواج لدى عينة من الأزواج في مدينتي برلين وإسطنبول، بالتركيز على الاختلاف بين المذهب السني والمذهب العلوي، وقد بينت الدراسة وجود فروق في العلاقات الزوجية بين الأسر التي تعيش في إسطنبول وتلك التي تعيش في برلين. وفي نفس الإطار فقد هدفت دراسة سلمان يلماز (Selman Yılmaz)^٨ إلى معرفة نظرة طلبة كلية الإلهيات في جامعة أنقرة إلى المذاهب والأديان الأخرى، ومن خلال هذه الدراسة تم استطلاع آراء ٣٥٠ طالباً من طلاب الكلية، وقد توصلت الدراسة إلى هناك قلة في المعرفة النظرية والعملية لدى الطلبة في هذا المجال. ومنها كذلك دراسة سيف رديف^٩ التي قاست الاتجاه التعصبي المذهبي لدى عينة من طلبة الجامعة وطلبة المرحلة الإعدادية، والكشف عن أثر التماثل والاختلاف في المعتقد المذهبي للوالدين في تنمية الاتجاه التعصبي المذهبي لأبنائهم، وقد بينت الدراسة وجود فروق في درجة التعصب وفقاً لمتغيرات نوع الجامعة وتعليم الوالدين، ووجود التنوع المذهبي في العائلة.

ثانياً: الدراسات السابقة المتعلقة بالاتجاهات الدينية: ومن أهم هذه الدراسات دراسة عاصم يابيجي (Asım Yapıcı)^{١٠} التي هدفت إلى بناء مقياس للتدين ومعرفة أثر التدين لدى طلبة الجامعة في مستوى الإحساس، ومن خلال تطبيق مقياس التدين على عينة الدراسة تبين وجود علاقة بين ذات دلالة بين درجة التدين ومتغيرات الدراسة. ومنها دراسة فاطمة بركات^{١١} التي توصلت إلى وجود علاقة إيجابية بين الاتجاه الديني وبعض السلوكيات الاجتماعية الإيجابية مثل: التعاطف، والمساعدة، والإيثار لدى عينة من طلبة جامعة 6 أكتوبر. ومثلها

^٥ عبد اللطيف الخليفة، "علاقة التعصب الديني والمذهبي بالشخصية أحادية العقلية لدى طلاب الجامعة"، *حوليات مركز البحوث والدراسات النفسية* ٢ (يناير ٢٠٠٦)، ١-٥٨.

^٦ Sümevra Teymur, *Lise Öğrencilerinin Mezhep Algısının Din Anlayışında Değişim Sürecine Etkisi İstanbul Anadolu Yakası Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

^٧ Bilge Deniz Çatak, "Mezhep Farklılıklarının Evli Çiftlerin İlişkileri Üzerindeki Etkileri Berlin-İstanbul Örneği", *Mediterranean Journal of Humanities 2* (2015), 179-201.

^٨ Selman Yılmaz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Türkiye'deki İnanç Gruplarına Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/1 (2016), 103-144.

^٩ سيف رديف، "التماثل والاختلاف في المعتقد المذهبي للوالدين وأثره في تنمية الاتجاه التعصبي المذهبي لأبنائهم"، *مجلة البحوث التربوية والنفسية* ٣٦ (٢٠١٣)، ٨٦-١٢٨.

^{١٠} Asım Yapıcı, "Yeni bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 65-115.

^{١١} فاطمة بركات، "التنبؤ بالتوجه الديني في ضوء بعض السلوكيات الاجتماعية الإيجابية لدى عينة من طلبة جامعة 6 أكتوبر"، *مجلة كلية التربية* ٤/٤ (٢٠١٠)، ٣٩٥-٤٣٦.

دراسة فاطمة كول جرهينلي أوغلو (Fatma Gül Cirhinlioğlu)¹⁴ التي جاءت بعنوان: "الاتجاهات الدينية والحكم المسبق" وكشفت عن وجود علاقة إيجابية بين الاتجاهات الدينية والأحكام المسبقة. ومن الدراسات التي تناولت مستوى التدين بمتغيرات أخرى كذلك دراسة نورتان كيمتار (Nurten Kimter)¹⁵ التي جاءت بعنوان: "العلاقة بين مستوى التدين وتقدير الذات لدى عينة من طلبة الجامعة" وقد توصلت الدراسة إلى وجود علاقة إيجابية بين المتغيرين. ومنها كذلك دراسة الفريداوي،¹⁶ التي هدفت إلى دراسة العلاقة بين الالتزام الديني والتعصب وتوصلت إلى أن هناك علاقة بين درجة الالتزام الديني والتعصب بين أفراد العينة. كما تناولت دراسة عدوي¹⁷ مفهوم الذات وعلاقته بالتوجه الديني والصلابة النفسية لدى عينة من طلاب الجامعة، وقد توصلت دراسته إلى وجود علاقة جزئية بين مفهوم الذات وعلاقته بالتوجه الديني والصلابة النفسية. وكذلك دراسة رأفت بياض (Rafet Beyaz) وبهجت كالدك (Behçet Kaldık) التي جاءت بعنوان: "العلاقة بين التدين والسعادة لدى طلبة الجامعة دراسة على عينة من طلبة جامعة توكاد غازي عثمان باشا"، والتي بينت وجود علاقة بين التدين والسعادة لدى طلبة الجامعة.¹⁸ ودراسة ياسمين منصور¹⁹ التي هدفت إلى بناء مقياس للتدين بناء على خمسة مجالات للتدين، وقد تم تطبيق هذا المقياس على عينة من مسلمي ألمانيا، وقد خلصت الدراسة إلى أن المقياس تتوفر فيه خاصية الصدق والثبات.

٢. الإطار النظري الفقهي للدراسة

يعتمد المقياس المقترح على تحديد الجوانب التي تتمايز فيها المذاهب الأربعة الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي بعضها، في المسائل التي يشيع استخدامها من قبل الناس. ولا يشمل المقياس المسائل المشتركة بين المذاهب الأربعة، لأنها لا تفصح عن اتجاه الفرد المذهبي الخاص به. حيث إن الاختلافات بين المذاهب هي التي يمكن أن تكشف طبيعة الاختلافات في الاتجاه المذهبي لدى الأفراد. ومن هنا فإن الفكرة البحثية التي ينطلق منها البحث هي اختيار مجموعة من المسائل ينفرد فيها كل مذهب من المذاهب الأربعة في مسائل الطهارة والصلاة، ومن ثم توضع على شكل أسئلة ضمن استبانة يختار منها المستجيب ما يطبقه في حياته اليومية، ويتضح اتجاه المستجيب المذهبي بناء على اختياراته. وينهج البحث في هذا القسم، سوق تلك المسائل، من كل مذهب على حده، وفق القول المعتمد عنده، والذي انفرد به عن المعتمد في المذاهب الثلاثة الأخرى، دون إيراد الأقوال أو مناقشتها أو الترحيح فيها؛ فهذا خارج عن غرض الدراسة، بيد أنه لا جديد فيه، فالعرض الآتي، هو أساس، تستند إليه

¹⁴ Fatma Gül Cirhinlioğlu, "Dini Yönelimler ve Önyargı", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/1 (2010), 1367-1382.

¹⁵ Nurten Kimter, "Üniversiteli Gençlerde Dindarlık ile Benlik Saygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/2 (2011), 39-60.

¹⁶ عبد الرحيم الفريداوي، "التعصب وعلاقته بالالتزام الديني لطلبة جامعة بغداد"، *مجلة العلوم التربوية والنفسية* ١١١ (٢٠١٣)، ٥٦٨-٦١٢.

¹⁷ طه عدوي، "مفهوم الذات وعلاقته بالتوجه الديني والصلابة النفسية لدى عينة من طلاب الجامعة"، *مجلة الإرشاد النفسي* ٤٢ (٢٠١٥)، ١٨٢-١٤٣.

¹⁸ Rafet Beyaz - Behçet Kaldık, "Üniversite Gençliğinde Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Örneği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 621-632.

¹⁹ Yasemin Menouar, "The Five Dimensions of Muslim Religiosity Results of an Empirical Study", *Methods Data Analyses* 8/1 (2014), 53-78.

الدراسة الإحصائية، في فكرتها. وسيتم عرض المسائل التي انفردت فيها المذاهب الأربعة في باب الطهارة أولاً ثم في باب الصلاة.

١.٢. مسائل انفردت فيها المذاهب الأربعة في موضوعات الطهارة

يمكن عرض أهم المسائل التي يتميز فيها كل مذهب من المذاهب الأربعة، من خلال انتقاء المسائل الأكثر استعمالاً لدى الناس.

١.١.٢. مسائل انفردت فيها الحنفية في موضوعات الطهارة.

هذه بعض المسائل الفقهيّة المشتهرة في الاستعمال، المعتمدة، من مفردات الحنفية، في باب الطهارة.

١. مسألة مسح ربع الرأس في الوضوء، فقد انفرد الحنفية في القول المعتمد عندهم، بأنه يكفي المسلم، مسح ربع رأسه، في الوضوء.^{٢٠}

٢. مسألة من كان متوضئاً ولمس امرأة من غير المحارم، فقد انفرد الحنفية في القول المعتمد عندهم، بأنه لا ينتقض وضوؤه، إلا إذا أنزل.^{٢١}

٣. النية في الوضوء للصلاة، فقد انفرد الحنفية في القول المعتمد عندهم، بصحة الوضوء للصلاة، دون نية له.^{٢٢}

٤. مسح الأذنين، في الوضوء، فقد انفرد الحنفية في القول المعتمد عندهم، بجواز أن يمسح رأسه وأذنيه بماء واحد.^{٢٣}

٥. مسألة مسح الرقبة، في الوضوء، فقد انفرد الحنفية في القول المعتمد عندهم، بجواز المسح على الرقبة.^{٢٤}

١.٢. مسائل انفردت فيها المالكية في موضوعات الطهارة

هذه بعض المسائل الفقهيّة المشتهرة في الاستعمال، المعتمدة، من مفردات المالكية، في باب الطهارة.

١. مسألة ذلك أعضاء الوضوء، فقد انفرد المالكية، في القول المعتمد عندهم، بأنه يجب على المسلم أن يدل ذلك أعضاء الوضوء.^{٢٥}

٢. مسألة المسح على الخفّ، فقد انفرد المالكية، في القول المعتمد عندهم، بأنّ المسح لا يصحّ إلا على خفّ مصنوع من جلد.^{٢٦}

^{٢٠} علي بن أبي بكر بن عبد الجليل أبو الحسين المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي (بيروت: المكتبة الإسلامية، د.ت.٠)، ١/١٥١.

^{٢١} محمد بن أحمد علاء الدين السمرقندي، تحفة الفقهاء (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥/١٤٠٥)، ١/٢٢١.

^{٢٢} السرخسي، المبسوط، ١/٧٢١.

^{٢٣} الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ١/٢٣١.

^{٢٤} السرخسي، المبسوط، ١/١٠١.

^{٢٥} يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر أبو عمر الأندلسي، الكافي في فقه أهل المدينة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧/١٤٠٧)، ١/١١٢.

^{٢٦} محمد بن عبد الله الخرخشي، شرح مختصر خليل للخرشي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢/٢٠٠١)، ١/١١٨.

٢. ١. ٣. مسائل انفراد فيها الشافعية في موضوعات الطهارة

هذه بعض المسائل الفقهية المشتهرة في الاستعمال، المعتمدة، من مفردات الشافعية، في باب الطهارة.

١. مسألة مسح الرأس في الوضوء، فقد انفراد الشافعية في القول المعتمد عندهم، بأنه يكفي المسلم أن يمسح أية مساحة من رأسه.^{٢٧}

٢. مسألة من كان متوضئاً ولمس امرأة من غير المحارم، فقد انفراد الشافعية في القول المعتمد عندهم، بأنه ينتقض وضوؤه إذا كان من غير حائل، على كل حال.^{٢٨}

٢. ١. ٤. مسائل انفراد فيها الحنابلة في موضوعات الطهارة

هذه بعض المسائل الفقهية المشتهرة في الاستعمال، المعتمدة، من مفردات الحنابلة، في باب الطهارة.

١. مسألة التسمية عند الوضوء، فقد انفراد الحنابلة في القول المعتمد عندهم، بوجود التسمية^{٢٩}

٢. مسألة المضمضة والاستنشاق، فقد انفراد الحنابلة في القول المعتمد عندهم، بوجود المضمضة والاستنشاق في الوضوء.^{٣٠}

٢. ٢. مسائل انفرادت فيها المذاهب الأربعة في موضوعات الصلاة

كما تم عرضه في موضوع الطهارة، يمكن عرض أهم المسائل التي يتميز فيها كل مذهب من المذاهب الأربعة في باب الصلاة، من خلال انتقاء المسائل الأكثر استعمالاً لدى الناس.

٢. ٢. ١. مسائل انفراد فيها الحنفية، في موضوعات الصلاة.

هذه بعض المسائل الفقهية المشتهرة في الاستعمال، المعتمدة، من مفردات الحنفية، في باب الصلاة.

١. مسألة موضع سجود السهو في الصلاة، فقد انفراد الحنفية في القول المعتمد عندهم، بأن سجود السهو لا يكون إلا بعد التسليم.^{٣١}

٢. عمل السبابة في التشهد في الصلاة، فقد انفراد الحنفية في القول المعتمد عندهم، بأن المصلي يرفع السبابة عند قول: "لا إله" وينزلها عند قول: "إلا الله".^(٣٢)

٣. مسألة السنة القبلية لصلاة الجمعة، فقد انفراد الحنفية في القول المعتمد عندهم، بأن الأفضل أن يصلي أربع ركعات.^{٣٣}

^{٢٧} محمد بن إدريس الشافعي، الأم (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٠)، ٤١/١.

^{٢٨} أبو زكريا يحيى الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٦)، ٢٠/٢.

^{٢٩} علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان الخليلي المرداوي، الإيضاح، (غزة: مطبعة السنة، ١٩٥٥)، ١٢٨/١.

^{٣٠} أبو قتيبة نضر بن محمد الفارابي، دليل الطالب لنيل المطالب، (الرياض: دار طيبة، ٢٠٠٤/١٤٢٥)، ١٠.

^{٣١} أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٢)، ١٧٧/١.

^{٣٢} محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، مح. عادل أحمد عبد الموجود (الرياض: دار عالم الكتب، ٢٠٠٣)، ٥٠٩/١.

^{٣٣} أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٩٠٠/١٣١٨)، ٣٩٠.

٤. مسألة عدد التكبيرات بعد الفاتحة، في الركعة الأولى من صلاة العيد، فقد انفرد الحنفية في القول المعتمد عندهم، بأنها ثلاث تكبيرات.^{٣٤}
٥. مسألة عدد صلاة ركعات صلاة الوتر وكيف تودى، فقد انفرد الحنفية في القول المعتمد عندهم، بأنّ الوتر يؤدى ثلاث ركعات بسلام واحد.^{٣٥}
٦. مسألة كيف ينهي المسلم صلاته، فقد انفرد الحنفية في القول المعتمد عندهم، أنه يسلم تسليمين أو يقوم دون سلام.^{٣٦}
٧. مسألة قصر الصلاة في السفر الطويل، فقد انفرد الحنفية في القول المعتمد عندهم، بوجود قصر الصلاة في السفر.^{٣٧}
٨. مسألة جمع الصلاة في السفر الطويل، فقد انفرد الحنفية في القول المعتمد عندهم، بعدم جواز جمع الصلاة إلا في الحج، في عرفة ومزدلفة.^{٣٨}
٩. مسألة من جاء إلى المسجد في صلاة الجمعة، ولحق بالإمام في التشهد قبل السلام، فقد انفرد الحنفية في القول المعتمد عندهم، بأنه يصلي الجمعة ركعتين.^{٣٩}
١٠. مسألة ستر المرأة قدميها في الصلاة، فقد انفرد الحنفية في القول المعتمد عندهم، بأنه لا يجب عليها ستر قدميها.^{٤٠}

٢.٢.٢ مسائل انفرد فيها المالكية في موضوعات الصلاة.

هذه بعض المسائل الفقهيّة المشتهرة في الاستعمال، المعتمدة، من مفردات المالكية، في باب الصلاة.

١. مسألة موضع سجود السهو في الصلاة، فقد انفرد المالكية في القول المعتمد عندهم، بأنه يكون قبل التسليم إذا أنقص المصلي من الصلاة، وبعده إذا زاد فيها.^{٤١}
٢. عمل السبابة في التشهد في الصلاة، فقد انفرد المالكية في القول المعتمد عندهم، بأنه يشير بالسبابة مع التحريك يميناً وشمالاً، طيلة التشهد.^{٤٢}

^{٣٤} أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى الحنفي بدر الدين العيني، *النهاية شرح الهداية* (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩/١٤٢٠)، ١٠٧/٣.

^{٣٥} محمّد بن أبي سهل أبو بكر السرخسي، *المبسوط* (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٣/١٤١٤)، ١٥٦/١.

^{٣٦} الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، ٥٨/١.

^{٣٧} السرخسي، *المبسوط*، ٢٣٩/١.

^{٣٨} حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي، *مرآة الفلاح شرح نور الإيضاح* (بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٥)، ٧٣.

^{٣٩} الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، ٢٦٧/١.

^{٤٠} السرخسي، *المبسوط*، ٦٣/٢.

^{٤١} يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، *الكافي في فقه أهل المدينة*، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧/١٤٠٧)، ٢٢٩/١.

^{٤٢} محمد بن عبد الله الخريزي، *شرح مختصر تحليل للخريزي* (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١/١٤٢٢)، ٢٨٨/١.

٣. مسألة من كان في المسجد يصلي ركعتي تحية المسجد، ثم أقيمت الصلاة، فقد انفرد المالكية في القول المعتمد عندهم، بأنه يكمل الركعتين بسرعة، ويلحق بالركعة الأولى من صلاة الفريضة، فإذا حشي فوات الركعة الأولى يقطع تحية المسجد ويلحق بالفريضة.^{٤٣}
٤. مسألة قراءة البسملة في الصلاة، فقد انفرد المالكية في القول المعتمد عندهم، بأنه لا يقرأ البسملة.^{٤٤}
٥. مسألة عدد صلاة ركعات صلاة الوتر وكيف توّدى، فقد انفرد المالكية في القول المعتمد عندهم، بأنّ الأفضل في الوتر ركعة واحدة.^{٤٥}
٦. النية في الصلاة، فقد انفرد المالكية في القول المعتمد عندهم، بأنه ينوي بقلبه فقط.^{٤٦}
٧. مسألة عندما ينتهي من الصلاة، فقد انفرد المالكية في القول المعتمد عندهم، بأنه الأفضل أن يسلم تسليمه واحدة على اليمين.^{٤٧}
٨. دعاء القنوت لمن صلى الفجر منفرداً، فقد انفرد المالكية في القول المعتمد عندهم، بأنّ السنّة أن يقنت سرّاً قبل الركوع.^{٤٨}
٩. مسألة موضع اليدين في الوقوف للصلاة، فقد انفرد المالكية في القول المعتمد عندهم، بجواز أن تسدل اليدين، وجواز وضع اليمين على الشمال.^{٤٩}
١٠. مسألة كيفية النزول إلى السجود في الصلاة، فقد انفرد المالكية في القول المعتمد عندهم، بأنّ السنّة أن توضع اليدين ثمّ الركبتين.^{٥٠}
١١. مسألة قول (الزاكيات لله) في التشهد في الصلاة، فقد انفرد المالكية في القول المعتمد عندهم، باستحباب قول: "الزاكيات لله".^{٥١}

٣. ٢. ٢. مسائل انفرد فيها الشافعية في موضوعات الصلاة

فيما يلي، بعض المسائل الفقهية المشتهرة في الاستعمال، المعتمدة، من مفردات الشافعية، في باب الصلاة.

١. مسألة موضع سجود السهو في الصلاة، فقد انفرد الشافعية في القول المعتمد عندهم، بأنه لا يكون إلاّ قبل التسليم.^{٥٢}

^{٤٣} محمد بن يوسف بن أبي القاسم البغدادي، *المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل* (بيروت: الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ٤٠٩/٢.

^{٤٤} محمد بن محمد بن عبد الرحمن أبو عبد الله الخطاب، *مواهب الجليل لشرح مختصر خليل* (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨/١٣٩٨)، ٥٤٤/١.

^{٤٥} محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، *الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي* (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ٣١٥/١.

^{٤٦} *المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل*، ٢٠٧/٢.

^{٤٧} الخطاب، *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل*، ٥٣٠/١.

^{٤٨} ابن عبد البر، *الكافي في فقه أهل المدينة*، ٢٠٧/١.

^{٤٩} الخطاب، *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل*، ٥٤١/١.

^{٥٠} الخطاب، *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل*، ٥٤١/١.

^{٥١} الخطاب، *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل*، ٥٤٣/١.

^{٥٢} أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، *نخاية المطلب في دراية المذهب*، مح. عبد العظيم محمود الديب، (دمشق: دار القلم، ٢٠٠١)، ٢٣٨/٢.

٢. عمل السبابة في التشهد في الصلاة، فقد انفرد الشافعية في القول المعتمد عندهم، بأنَّ يستحبَّ للمصلِّي أن يرفع السبابة عند قول: "إلا الله" ويبقى مشيراً بها دون أن يحركها إلى نهاية التشهد.^{٥٣}
٣. مسألة السنة القبلية لصلاة الجمعة، فقد انفرد الشافعية في القول المعتمد عندهم، بأنَّ المستحبُّ أن يصلي ركعتين.^{٥٤}
٤. مسألة عدد التكبيرات بعد الفاتحة، في الركعة الأولى من صلاة العيِّد، فقد انفرد الشافعية في القول المعتمد عندهم، بأنَّه يكبِّر سبع تكبيرات.^{٥٥}
٥. مسألة قراءة البسملة في الصلاة الجهرية، فقد انفرد الشافعية في القول المعتمد عندهم، باستحباب الجهر بالبسملة، في الصلاة الجهرية، للإمام، وللمنفرد إذا لم يكن مأموماً.^{٥٦}
٦. دعاء القنوت لمن صَلَّى الفجر منفرداً، فقد انفرد الشافعية في القول المعتمد عندهم، بأنَّه يقنت سراً بعد الركوع، وهو المعتمد عند الشافعية.^{٥٧}
٧. مسألة الجمع بين الجمعة والعصر؛ للمطر، فقد انفرد الشافعية في القول المعتمد عندهم، بجواز الجمع.^{٥٨}
٨. مسألة قراءة المأموم للفاتحة، في الصلاة الجهرية، فقد انفرد الشافعية في القول المعتمد عندهم، بوجود قراءة الفاتحة.^{٥٩}
٩. مسح الوجه بعد دعاء القنوت، فقد انفرد الشافعية في القول المعتمد عندهم، بأنَّه لا يمسح وجهه.^{٦٠}

٢. ٢. ٤. مسائل انفرد فيها الحنابلة في موضوعات الصلاة

- هذه بعض المسائل الفقهيَّة المشتهرة في الاستعمال، المعتمدة، من مفردات الحنابلة، في باب الصلاة.
١. مسألة صلاة الجماعة في المسجد، فقد انفرد الحنابلة في القول المعتمد عندهم، بوجود صلاة الجماعة في المسجد، على المسلم البالغ القادر.^{٦١}
 ٢. مسألة ستر المنكبين في الصلاة، فقد انفرد الحنابلة في القول المعتمد عندهم، بأنَّ ستر المنكبين في الجماعة، شرط في صحَّة صلاة الفرض،^{٦٢} وهذا خاصٌّ بالرجال، فمعلوم أن المرأة يجب عليها- بالإجماع-الستر في الأحوال كلِّها.

^{٥٣} شمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشرنبلي، معني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥)، ١/٣٧٨.

^{٥٤} أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٤)، ٢/٢٢٤.

^{٥٥} الشافعي، الأم، ١/٢٧٠.

^{٥٦} ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، ٢/٣٦.

^{٥٧} النووي، المجموع شرح المهذب، ٣/٥٠٦.

^{٥٨} النووي، المجموع شرح المهذب، ٤/٣٨٣.

^{٥٩} النووي، المجموع شرح المهذب، ٤/٢٦٧.

^{٦٠} النووي، المجموع شرح المهذب، ٣/٥٠٠.

^{٦١} المرادوي، الإنصاف، ٢/٢١٠.

^{٦٢} المرادوي، الإنصاف، ٢/٢١٠.

٣. مسألة عمل السبابة في التشهد في الصلاة، فقد انفرد الحنابلة في القول المعتمد عندهم، بأنّ الإشارة بالسبابة، في التشهد، لا تكون إلّا عند ذكر الله تعالى.^{٦٣}

٤. مسألة النية في الصلاة، فقد انفرد الحنابلة في القول المعتمد عندهم، بجواز أن يتلقظ المصلّي بالنية، سرّاً.^{٦٤}

٥. مسألة كيفية رفع اليدين، عند الدعاء، فقد انفرد الحنابلة في القول المعتمد عندهم، بأنّ الداعي يجعل باطن الكفّين إلى السماء دائماً، فلا يجعلهما إلى الأرض ولا في أية حال.^{٦٥}

٦. مسألة موضع اليدين بعد الرفع من الركوع، في الصلاة، فقد انفرد الحنابلة في القول المعتمد عندهم، بجواز وضع يدي اليمين على الشمال، وجواز إرسالهما.^{٦٦}

٧. مسألة حكم صلاة الجمعة، لمن حضر خطبة العيد وصلاتها، فقد انفرد الحنابلة في القول المعتمد عندهم، بجواز أن يترك الجمعة، من صلّى صلاة العيد وحضر خطبتها، مع التنبيه على أنه تجب الظهر عليه.^{٦٧}

٣. مجتمع الدراسة وعينتها

تم عرض أسئلة الاستبانة على عينة عشوائية من طلبة جامعة اليرموك من مختلف الجنسيات، في الفصل الدراسي الثاني سنة ٢٠١٩م، وبلغ عدد أفراد العينة الأولية الذين أجابوا عن أسئلة الاستبانة: ٣٨٧ مستجيباً، موزعة على النحو الذي يبيّنه الجدول التالي، رقم: (١). ويظهر الجدول ارتفاع عدد الطالبات في العينة عن الطلاب ويعود هذا إلى أن نسبة الطالبات في الجامعة أعلى من نسبة الطلاب، وبالتالي جاءت العينة متناسبة مع نسب المجتمع فيما يتعلق بالطلاب والطالبات.

جدول ١: توزيع أفراد عينة الدراسة حسب الجنس والدولة والكلية والسنة الدراسية في جامعة اليرموك

الدولة	طالب	طالبة	السنة الأولى	السنة الثانية	السنة الثالثة	السنة الرابعة	المجموع
الأردن	٨٣	١٨٧	٩٢	٤٤	٥٦	٧٨	٢٧٠
تركيا	٥	٧	٢	٤	٣	٣	١٢
الصين	١٥	٧	٣	٦	٤	٤	١٧
جنوب أفريقيا	١٦	١٠	٥	٦	١٠	٥	٢٦
ماليزيا	١٦	٢٢	٦	١١	١٠	١١	٣٨

^{٦٣} المرادوي، الإنصاف، ٧٦/٢.

^{٦٤} عبد الرحمن بن محمّد بن قاسم العاصمي، حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع (بيروت دار: الفكر، ١٣٩٧)، ٢٩.

^{٦٥} المرادوي، الإنصاف، ١٧٢/٢.

^{٦٦} إبراهيم بن محمّد بن عبد الله بن محمّد ابن مفلح أبو إسحاق برهان الدين، المبدع في شرح المنقح (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ٣٩٩/١.

^{٦٧} المرادوي، الإنصاف، ٤٠٣/٢.

تايلند	١٤	١٠	٦	٤	٥	٩	٢٤
المجموع	١٤٤	٢٤٣	١١٤	٧٥	٨٨	١١٠	٣٨٧

٤. المنهجية والإجراءات

اعتمدت الدراسة المنهجية الاستقرائية في اختيار المسائل الفقهية والمنهجية الوصفية التحليلية في بناء المقياس المذهبي واختبار صدقه التمييزي، وكذلك اعتمد البحث المنهجية الاستقرائية في استخراج نماذج المسائل التي ينفرد فيها المذهب في بعض القضايا الفقهية المشتهرة في الاستعمال، من القول المعتمد في فقه المذاهب الأربعة، من بابي: الطهارة والصلاة. من خلال سوق المسائل الفقهية من المذاهب الأربعة فقط؛ بذلك تم التأكد، من أن عينة الدراسة، لا تنتمي إلى أحد المذاهب الفقهية الأخرى. وتم الاقتصار على مسائل مشتهرة من بابي الطهارة والصلاة واختير القول المعتمد في المسألة الفقهية، من المصادر الفقهية المعتمدة لدى كل مذهب على حدته، وتم الاقتصار على المشتهر في الاستعمال من تلك المسائل. واختيرت المسائل المعروضة، من مفردات المذاهب، ونوعي بالمفردات: المسائل التي انفرد بها مذهب ما، في القول المعتمد عنده، عن القول المعتمد لدى كل من المذاهب الأخرى، في المسائل ذاتها؛ فاختيار المفردات، والاختبار بها، هما مبنى الكشف عن التوجه المذهبي. وتم عرض المسائل الفقهية، بنسبتها إلى المعتمد في المذهب القائل بها، دون عرض الاختلاف فيها داخل المذهب، أو خارجه، ودون مناقشة للأدلة، أو ترجيح بين الآراء؛ لأن المقارنة والاستدلال والترجيح، كل ذلك خارج عن هدف الدراسة وحدودها، بيد أنه لا جديد في ذلك؛ فالمسائل المعروضة، من أشهر مسائل الفقه.

واعتمدت الدراسة المنهجية الوصفية التحليلية في بناء مقياس الاتجاه المذهبي وعرضه على المستجيبين من أفراد العينة وتحليله، واستخدمت الاستبانة أداة لجمع البيانات، وأساليب التحليل الإحصائي لتحليل البيانات.

٤. ١. أداة الدراسة

قام الباحثان بتطوير أداة الدراسة، مقياس الاتجاه المذهبي الفقهية، ويُعد هذا المقياس، الأول من نوعه، في حدود اطلاعهما، ويشتمل المقياس على أربعة مجالات، يحتوي كل مجال على فقرات تعبر عن اتجاه فقهي ينفرد فيه المذهب، ويقوم المستجيب باختيار ما يناسبه من الفقرات التي تعبر عن اتجاهه المذهبي، من خلال مقياس ثنائي: خيار (نعم) ليعبر عن اتجاه المستجيب المذهبي في الموضوع، وخيار (لا) ليعبر عن عدم اتباع المستجيب لهذا المذهب. وكان عدد الفقرات في صورتها الأولى (٥٦) فقرة. ومن أجل التحقق من الصدق الظاهري ومدى مناسبة الفقرات، تم عرض الاستبانة في صورتها الأولى على ثلاثة من المحكمين من الأساتذة المختصين في الفقه في جامعة اليرموك. وتم عرض الاستبانة على المستجيبين بدون ترتيب للمجالات؛ حتى لا يؤثر ذلك على المستجيبين. وتم تعديل الاستبانة بناء على آراء المحكمين، وتم التعديل والحذف والإضافة، بحيث أصبح عدد فقرات الاستبانة (٣١) فقرة، كل مذهب تمثله سبع أو ثمان فقرات، حيث تم حذف الفقرات التي لا تحقق درجات الصدق من خلال اختبار كرونباخ ألفا. وأصبحت الفقرات النهائية للاستبانة كما يوضحه الجدول رقم: (٢).

جدول ٢: فقرات الاستبانة في صورتها النهائية

- ١) إذا تأخرت عن صلاة الجمعة، ولحقت الإمام في التشهد، فإني أصلي الجمعة ركعتين.
- ٢) إذا ترتب عليّ سجود سهو في صلاتي الفردية فإني أسجد بعد التسليم مهما اختلف نوع السهو
- ٣) إذا توضأت من أجل أن أصلي ولم أأنو لوضوئي فوضوئي صحيح.
- ٤) أرى أن قصر الصلاة الرباعية بركعتين، واجب في السفر.
- ٥) أرى أنه إذا لمس رجل يد امرأة من غير قربائه المحرمات لا يُنتقض وضوءه.
- ٦) أرى أنه لا يجب على المرأة أن تغطي قدميها في الصلاة.
- ٧) أصلي أربع ركعات سنّة، قبل صلاة الجمعة.
- ٨) أصلي صلاة الوتر، ثلاث ركعات متواصلة.
- ٩) أثناء التشهد في الصلاة أقول عبارة ".....الزاكيات لله.....".
- ١٠) أثناء قيامي في الصلاة وأنا أقرأ الفاتحة أرسل يدي على جانبي (لا أقوم بوضع اليمين على الشمال).
- ١١) إذا قمت للصلاة نويت بقلبي، دون أن أجهر بألفاظ النيّة أو أسرّ بها.
- ١٢) إذا قنّت في صلاة الفجر، ولم أكن خلف إمام، أدعو بالدعاء سرّاً قبل الركوع.
- ١٣) أشير بإصبعي السبابة (الشاهد)، مع التحريك يميناً وشمالاً، طيلة التشهد في الصلاة.
- ١٤) أصلي صلاة الوتر ركعة واحدة.
- ١٥) عند سجودي أضع يدي أولاً، ثمّ ركبتي.
- ١٦) عندما أهي الصلاة يكفيني أن أسلم تسليمية واحدة على اليمين.
- ١٧) أجهر باليسلمة عند قراءة الفاتحة في الصلاة الجهرية.
- ١٨) إذا ترتب عليّ سجود سهو في صلاتي الانفرادية فإني أسجد قبل التسليم في كل حالات السهو.
- ١٩) إذا صليت منفرداً في صلاة الفجر، أقنت سرّاً بعد الركوع.
- ٢٠) أرى أنّ لمس الرجل للمرأة (من غير القربيات المحرمات)، من غير حائل ينقض الوضوء.
- ٢١) أصلي ركعتين سنة قبلية لصلاة الجمعة.
- ٢٢) تجب عليّ قراءة الفاتحة خلف الإمام في الصلاة الجهرية.
- ٢٣) عندما أنتهي من الدعاء في صلاة الوتر، لا أمسح وجهي بيدي.
- ٢٤) يجوز جمع العصر مع الجمعة، حالة أضمّار المطر.
- ٢٥) يكفي مسح أي جزء قليل من الرأس للوضوء.
- ٢٦) أثناء الجلوس للتشهد في الصلاة أشير بإصبع الشاهد (السبابة) كلما ذكرت الله تعالى.
- ٢٧) أثناء دعاء القنوت لا أجعل ظهر الكفين إلى السماء في دعاء دفع الشر (لا أقلبهما).
- ٢٨) إذا جاء العيد يوم الجمعة، فيجوز لمن صَلَّى العيد وحضر خطبته من الرجال، ترك صلاة الجمعة.

- ٢٩ □ إذا قمت ناوياً للصلاة أسررت بألفاظ النية، دون أن أتلقظ بها.
- ٣٠ □ بعد الوقوف من الركوع في الصلاة، يسن أن أضع يدي اليمين على الشمال، كما هو الحال أثناء قراءة الفاتحة.
- ٣١ □ تحب التسمية قبل الوضوء.

وقد اعتمدت الدراسة المؤشرات الآتية، لتعبر عن درجة الاتجاه المذهبي، بناء على متوسط الاستجابة، لكل مجال، كما يعرضها جدول رقم: (٣):

جدول ٣: مؤشر فترات درجات المقياس

الدرجة	المتوسط/الدرجة
منخفضة	٠,٣٣-٠
متوسطة	٠,٦٦-٠,٣٤
مرتفعة	١,٠٠-٠,٦٧

٥. نتائج الدراسة ومناقشتها

تمّ احتساب متوسطات استجابات الطلبة على مجالات الاستبانة، ويمكن عرض نتائج سؤال الدراسة الثاني: "ما مدى صلاحية مقياس الاتجاه المذهبي الفقهي المقترح لتحديد الاتجاهات المذهبية لدى عينة من طلبة جامعة اليرموك وفقاً لمؤشر الدولة التي نشأ فيها الطالب؟" كما يبينه الجدول رقم: (٤). ولابد من التأكيد أن هذه النتائج هنا، تعبر عن اتجاهات الطلبة الموجودين داخل الجامعة فقط، لتقيس اتجاههم المذهبي، ولا تقيس اتجاه دولتهم ككل، إذ أن النتائج محددة بقياس الطلبة الذين تم اختيارهم في العينة، حسب العدد المتوفر في الجامعة، ولا تقيس اتجاه الدولة ككل، لأن ذلك يحتاج إلى عينات أكبر تتكون من الآلاف من شرائح مختلفة، حسب الشروط الإحصائية. وذلك فإن تعميم النتائج مرتبط بحجم العينة، وهدف هذا البحث معرفة مدى إمكانية هذا الاختبار على التصنيف، وليس الهدف منه تعميم النتائج على مجتمعات كبيرة في هذا البحث.

جدول ٤: متوسطات استجابات الطلبة حسب الدولة التي نشأ فيها الطالب

الدولة/المذهب	الحنفي	المالكي	الشافعي	الحنبلي
الأردن	٠,٢٦	٠,٢٨	٠,٥١	٠,٥٥
تركيا	٠,٧٥	٠,١٨	٠,٥٠	٠,٢٧
الصين	٠,٦١	٠,٢٦	٠,٦٩	٠,٧٣
جنوب أفريقيا	٠,٣٦	٠,٥٦	٠,٧٣	٠,٥١
ماليزيا	٠,٢٠	٠,٢٩	٠,٤٧	٠,٢٢
تايلند	٠,٣٧	٠,٣٠	٠,٥	٠,٣٩

وكما هو متعارف عليه لقياس صدق الاختبار من الناحية الإحصائية لمعرفة مدى صلاحيته للقياس، تم التأكد من صدق الاختبار من خلال حساب عامل ألفا كرونباخ⁶⁸ وقد بلغ: (٠,٧٢). وتُعدّ هذه القيمة مقبولة للتحقق من صدق الاختبار.⁶⁹ ولبيان قدرة المقياس التمييزية لتحديد الاتجاه المذهبي، بينت نتائج الدراسة أنّ استجابات الطلبة الأردنيين، قد أظهرت ارتفاعاً نسبياً في الاتجاه نحو المذهبين الحنبليّ والشافعيّ بدرجة متوسطة، مع تقدّم طفيف في المذهب الحنبليّ، كما أظهرت الدراسة انخفاضاً في اتجاهات الطلبة الأردنيين نحو المذهبين الحنفيّ والمالكيّ، وتتناسب هذه النتائج مع الانطباعات السابقة التي تشير إلى اتجاه أبناء المجتمع الأردنيّ إلى اتباع المذهب الشافعيّ في العبادات، لكنّ تقدّم اتجاه الطلبة نحو المذهب الحنبليّ. كما تظهر الدراسات أنّ اتجاهات الطلبة نحو التمدّج لم تكن مطلقة، بل كانت جزئية محدودة، وهذا يعني أنّهم يمتثلون باتجاهات المذاهب الأربعة، مع تغليب لمذهبين منهما.

كما بينت نتائج الدراسة، أنّ استجابات الطلبة الأتراك قد أظهرت ارتفاعاً نسبياً، في الاتجاه نحو المذهبين: الحنفيّ بدرجة مرتفعة، والشافعيّ بدرجة متوسطة مع تقدّم ملحوظ في الاتجاه نحو المذهب الحنفيّ كما أظهرت الدراسة، انخفاضاً في اتجاهاتهم نحو المذهبين الحنبليّ والمالكيّ وتتناسب هذه النتائج مع الانطباعات السابقة التي تشير إلى اتجاه أبناء المجتمع التركيّ إلى اتباع المذهبين الحنفي والشافعي، مع تغليب للمذهب الحنفي.

وبينت النتائج، أنّ استجابات الطلبة الصينيين قد أبدت ارتفاعاً في اتجاهاتهم نحو ثلاثة مذاهب هي - على الترتيب -: الحنبليّ، والشافعيّ، ثمّ الحنفيّ بدرجة متوسطة، مع انخفاض اتجاههم نحو المذهب المالكيّ، ويمكن أن تكون عوامل متعدّدة قد أسهمت في اختلاط الاتجاه المذهبيّ، للطلبة الصينيين في ثلاثة مذاهب، منها انتقالهم إلى الأردن، وتعلّمهم في كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية.

كما بينت النتائج أنّ طلبة جنوب إفريقيا، شأنهم شأن الطلبة الصينيين، قد أبدت استجاباتهم ارتفاعاً نحو ثلاثة مذاهب مع اختلاف في هذه المذاهب وترتيبها، فقد ارتفعت متوسطات استجاباتهم اتجاه المذاهب الآتية وهي - على الترتيب -: الشافعيّ بدرجة مرتفعة، ثمّ المالكيّ، والحنبلّي بدرجة متوسطة. وكان من المفترض أن يكون اتجاه الطلبة من جنوب إفريقيا نحو المذهب المالكيّ أكثر ارتفاعاً من المذهب الشافعيّ، لكنّه يمكن القول إنّ تأثر الطلبة بمنهج التدريس في كليّة الشريعة في الأردن، قد أثر في اتجاههم المذهبيّ، ومع ذلك فقد كانت استجابات الطلبة من جنوب أفريقيا، هي الوحيدة التي أظهرت ارتفاعاً في الاتجاه نحو المذهب المالكيّ.

وقد أظهرت استجابات الطلبة الماليزيين، ارتفاعاً في متوسط استجاباتهم نحو المذهب الشافعيّ، بدرجة متوسطة، مع انخفاض استجاباتهم، نحو المذاهب الثلاثة الأخرى، وهو النموذج الوحيد الذي أبدى تميزاً في الاتجاه نحو مذهب واحد، في حين أنّ الطلبة من باقي الدول، قد أبدوا اتجاهات أكثر من مذهب، وهذا كان شأن الطلبة

⁶⁸ Philipp Herzog, *Open and Closed Innovation: Different Cultures for Different Strategies*, (Germany: Springer Science & Business Media, 2011), 138.

⁶⁹ Adnan Erkuş, "Ölçek Geliştirme ve Uyarlama Çalışmalarında Karşılaşılan Sorunlar", *Türk Psikoloji Bülteni*, 13 (40) 2007, 21.

التايلنديين؛ حيث كانت اتجاهاتهم مشابهة لاتجاهات الطلبة الماليزيين، فقد جاءت قيمة متوسطهم نحو المذهب الشافعيّ متوسطة و متميزة عن اتجاهاتهم نحو المذهبيّن الحنفيّ والحنبلّي، رغم وجودها في الدرجة المتوسطة كذلك.

الخاتمة

هدف هذا البحث، إلى بناء مقياس للاتجاه المذهبيّ وتطبيقه على عيّنة من طلبة جامعة اليرموك الأردنيّة، وبيان صلاحيته للمقياس، من خلال طرح أسئلة تعالج مسائل فقهية مشتهرة الاستعمال، في باي: الطهارة والصلاة، من فقه المذاهب الأربعة: الحنفيّ والمالكيّ والشافعيّ والحنبلّي، وقد اعتمد البحث منهجية الاستقراء في اختيار القضايا الفقهية المشتهرة في الاستعمال،⁷⁰ من القول المعتمد في فقه المذاهب الأربعة، من باي: الطهارة والصلاة. والمنهجية الوصفية التحليلية، واستخدام الاستبانة أداة لبناء مقياس الاتجاه المذهبيّ وتطبيقه على عينة الدراسة، ويمكن تلخيص النتائج التي خلص إليها البحث في النقاط الآتية:

١. أسفرت النتائج عن صلاحية المقياس لتمييز الاتجاهات المذهبية بناء على مقياس صدق الاختبار إحصائياً، وقد بين المقياس وجود اتجاهات مذهبية متباينة للطلبة، من جهة البيئة التي نشأوا فيها.

٢. تتعلق هذه النتائج بالعينة المبحوثة فقط من الطلبة ولا يمكن تعميمها على دولهم ككل، حيث إن التعميم يحتاج إلى عينات على مستوى أكبر، حتى يمثل الدولة. والنتائج عبارة عن مؤشرات أولية لفحص صلاحية المقياس.

٣. بينت الدراسة، أنّ أغلب الطلبة في عينة الدراسة، يخلطون بين أكثر من مذهب فقهيّ، في تطبيقهم لمسائل الطهارة والصلاة، فظهر أنّ الطلبة الأردنيين يتجهون في أدائهم وتطبيقاتهم إلى المذهبيّن: الحنبلّي والشافعيّ، وأنّ الطلبة الأتراك يتجهون إلى المذهبيّن: الحنفيّ والشافعيّ، وأنّ الطلبة الصينيين يتجهون إلى ثلاثة مذاهب هي: الحنبلّي والشافعيّ والحنفيّ، وأما الطلبة من دول جنوب إفريقيا فهم يتجهون إلى المذهب الشافعيّ بدرجة مرتفعة، ثمّ المالكي والحنبلّي بدرجة متوسطة.

٤. بينت الدراسة، أنّ الطلبة الماليزيين والتايلنديين، يتجهون إلى المذهب الشافعيّ، بدرجة متوسطة مع انخفاض استجاباتهم نحو المذاهب الثلاثة الأخرى. ويُعدّ اتجاه الطلبة الماليزيين، أحد أقرب الأمثلة لنماذج الالتزام بمذهب واحد، على مستوى المجتمع.

وبناء على هذه النتائج توصي الدراسة بما يأتي:

١. تطوير المقياس الحالي، وتطبيقه على عينات أخرى. وبالأخص تطبيقه على عينات أكبر ممثلة للمجتمع لإمكانية الحكم على اتجاه المجتمع المذهبي.

⁷⁰ Mehmet Selim Aslan, "İslam Hukuk Metodolojisiinde İstikrâ Yöntemi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2019), 59-82.

٢. تطبيق هذا المقياس على طلبة الجامعات وغيرها من المؤسسات؛ لمعرفة الاتجاهات المذهبية، ومراعات الاختلافات، بين أتباع المذاهب.

٣. توعية أبناء المجتمع الإسلامي، بأن المذاهب الفقهية تتداخل في ما بينها، وأن مصدرها واحد.

المراجع

بركات، فاطمة. "التنبؤ بالتوجه الديني في ضوء بعض السلوكيات الاجتماعية الإيجابية لدى عينة من طلبة جامعة 6 أكتوبر". *مجلة كلية التربية ٣٤/٤*، ٢٠١٠، ٣٩٥-٤٣٦.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. *رفع الملام عن الأئمة الأعلام*. مح. عبد الله الأنصاري. بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٥.

الثقفي، سالم. *أسباب اختلاف الفقهاء*. جدة: جامعة الملك عبد العزيز، رسالة ماجستير، ١٩٧٢.

الخطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن أبو عبد الله. *مواهب الجليل لشرح مختصر خليل*. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨/١٣٩٨.

الجويي، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف. *نهایة المطلب في دراية المذهب*. مح. عبد العظيم محمود الدّيب. دمشق: دار القلم، ٢٠٠١.

الخرشي، محمد بن عبد الله. *شرح مختصر خليل للخرشي*. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١/١٤٢٢.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي. *الفقيه والمتفقه*. مح. عادل الغرازي. الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٢١.

الخفيف، علي. *أسباب اختلاف الفقهاء*. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٧.

الخليفة، عبد اللطيف. "علاقة التعصب الديني و المذهبي بالشخصية أحادية العقلية لدى طلاب الجامعة". *حوليات مركز البحوث والدراسات النفسية ٢* يناير ٢٠٠٦.

الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة. *الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي*. بيروت: دار الفكر، د.ت.

رديف، سيف. "التماثل والاختلاف في المعتقد المذهبي للوالدين وأثره في تنمية الاتجاه التعصبي المذهبي لأبنائهم". *مجلة البحوث التربوية والنفسية ٣٦*، ٢٠١٣، ٨٦-١٢٨.

السمرقندي، محمد بن أحمد علاء الدين. *تحفة الفقهاء*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥/١٤٠٥.

السرخسي، محمد بن أبي سهل أبو بكر. *المبسوط*. بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٣/١٤١٤.

الشريبي، شمس الدين محمد بن محمد الخطيب. *مغني المحتاج إلى معرفة ألقاظ المنهاج*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥.

- الشرنبلالي، حسن بن عمار بن علي. *مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح*. بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٥.
- الطحطاوي، أحمد بن محمد بن إسماعيل. *حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح*. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٩٠٠/١٣١٨.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. *حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار*. مح. عادل أحمد عبد الموجود. الرياض: دار عالم الكتب، ٢٠٠٣.
- العاصمي، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. *حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع*. بيروت: دار الفكر، ١٣٩٧.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد أبو عمر الأندلسي. *الكافي في فقه أهل المدينة*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧/١٤٠٧.
- عدوي، طه. "مفهوم الذات وعلاقته بالتوجه الديني والصلابة النفسية لدى عينة من طلاب الجامعة". *مجلة الإرشاد النفسي* ٤٢، ٢٠١٥، ١٤٣-١٨٢.
- العلواني، طه جابر فياض. *أدب الاختلاف في الإسلام*. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢.
- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى الحنفي بدر الدين. *البنية شرح الهداية*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩/١٤٢٠.
- الفارياي، أبو قتيبة نظر بن محمد. *دليل الطالب لنيل المطالب*. الرياض: دار طيبة، ٢٠٠٤/١٤٢٥.
- الفريداوي، عبد الرحيم. "التعصب وعلاقته بالالتزام الديني لطلبة جامعة بغداد". *مجلة العلوم التربوية والنفسية* ١١١، ٢٠١٣، ٦١٢-٥٦٨.
- الخرشي، محمد بن عبد الله. *شرح مختصر خليل للخرشي*. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١/١٤٢٢.
- محمود، وجيه. *الاختلاف الفقهي أسبابه وموقفنا منه*. القاهرة: دار الهدى للنشر والتوزيع، ١٩٩٨.
- المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان الحنبلي. *الإنصاف*. غزة: مطبعة السنة، ١٩٥٥.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل أبو الحسين. *الهداية شرح بداية المبتدي* بيروت: المكتبة الإسلامية، د.ت.
- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد أبو إسحاق برهان الدين. *المبدع في شرح المقنع*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.
- المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري. *التاج والإكليل لمختصر خليل*. بيروت: الكتب العلمية، ١٩٩٤.

- الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد. *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٢.
- الهيثمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر. *تحفة المحتاج في شرح المنهاج*. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ١٩٨٤.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. *المجموع شرح المهذب*. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٦.

KAYNAKÇA

- ‘Adevî, Tâhâ. "Mefhûmu'z-zât ve 'alâkatuh-u bi't-teveccuhi'd-dînî ve's-şalâbeti'n-nefsiyye ledâ 'ayyine min tullâbi'l-câmi'a". *Mecelletü'l-irşâdi'n-nefsî* 42 (Nisan 2015), 143-182.
- ‘Alvânî, Tâhâ Câbir Feyyâz el-Edebu'l-ihtilâf fi'l-İslâm. Virginia: el-Ma'hedü'l-âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1992.
- Erkuş, Adnan. "Ölçek Geliştirme ve Uyarlama Çalışmalarında Karşılaşılan Sorunlar". *Türk Psikoloji Bülteni*, 13 (40) 2007, 17-25.
- Arıkan, Adem. "İslam Dünyasının Mezhep Haritası ve Nüfuz Dağılımı". *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 79-348.
- Âsımî, ‘Abdurrahmân b. Muḥammed. *Hâşiyetu'r-ravzu'l-murbi' bi şerhi zâdi'l-müstakni'*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1377/1397.
- Aslan, Mehmet Selim. İslam Hukuk Metodolojisinde "İstikrâ Yöntemi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2019), 59-82.
- Aynî, Ebû Muhammad Bedreddîn. *el-Binâye şerhu'l-hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Berekât, Fâtima. "et-Tenebbu' bit-tevecühi'd-dînî fi zev' ba'zi's-sûlûkiyâti'l-ictima'iyeti'l-icâbiyye ledâ 'Ayyine min talebet Cami'at 6 Oktober". *Mecelletu Kulliyeti't-Terbiye* 4/34 (٢٠١٠), 395-436.
- Beyaz, Rafet - Kaldık, Behçet. "Üniversite Gençliğinde Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Örneği". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 621-632.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül. "Dini Yönelimler ve Önyargı". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/1 (2010), 1367-1382.
- Cüveynî, Ziyâu'd-dîn Ebu'l-Me'âlî. *Nihâyetü'l-maḥlab fi dirâyeti'l-mezheb*. Thk. 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb. Dimaşk: Dâru'l-âlem, 2007.
- Çatak, Bilge Deniz. "Mezhep Farklılıklarının Evli Çiftlerin İlişkileri Üzerindeki Etkileri Berlin-İstanbul Örneği". *Mediterranean Journal of Humanities* 2 (2015), 179-201.

- Desûkî, Muḥammed b. Aḥmed b. 'Arefe el-Mâlikî (1815/11230). *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ale's-şerhi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-Înşâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf*. Thk. 'Abdulfettâh ebû Ğudde. Beyrut: Dâru'n- nefâ' is, 1997.
- Fridâvî, Abduraḥîm. "et-Ta'assub ve 'alaqatuh bi'l-iltizami'd-dînî li-talebeti cami 'ati Bağdâd". *Mecelletü'l-Buḥusî't-Terbeviyye ve'n-Nefsiyye* 111 (2013), 612-568.
- Ḥafîf, 'Alî el-Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ. Kahire: Dâru'l-Fikri'l- 'Arabî, 1996.
- Ḥalîfe, 'Abdullaḥîf. "'Alâkatu't-ta'aşşubi'd-dînî ve'l-mezhebî bi's-şahşiyyeti uhâdiyyeti'l-aḳliyye ledâ tullâbi'l-cem'iyye." *Havliyyat Merkezü'l-buḥûs ve'l-dirâsât'n-nefsiyye* 2 (2006), 1-58.
- Ḥarşî, Muḥammed b. Abdullah. *Şerhu muḥtasar-ı Ḥalîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- 'İlmiyye, 1422/2001.
- Ḥaṭîb Bağdadî. Ebû Bekir. *el-Faḳîh ve'l-mütefaḳḳih*. Thk. Ebû 'Abdurrahmân 'Âdil b. Yûsuf el-Ġarrâzî. Dammam: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1421/2000.
- Ḥaṭṭâb, Ebû 'Abdullah Şemseddîn Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdurrahmân. *Mevahibü'l-celîl li-şerhi Muḥtasarı Ḥalîl*, Beyrut: Darul-Fikr, 1398/1978.
- Herzog, Philipp. *Open and Closed Innovation: Different Cultures for Different Strategies*. Germany: Springer Science & Business Media, 2011.
- İbn 'Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. 'Abdullah. *el-Kâfi fi fiḳh ehli'l-Medîne*. Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, 1400/1980.
- İbn Âbidîn, Muḥammed Emîn b. Ömer. *Reddu'l-muḥtâr (Hâşiyetu ibn 'Âbidîn) 'alâ Durri'l-muḥtâr*. Riyad: Dâru'l-Kütüb, 2003/1992.
- İbn Ḥacer Heytemî, Şehâbuddîn Aḥmed. *Tuhfetü'l-muḥtâc fi şerhi'l-minhâc*. Beyrût: Dâru İḥyâ'i-Türâs, 1984.
- İbn Mufliḥ, Burhaneddîn ebû İshâḳ İbrâhîm b. Muḥammed. *el-Mubdi' fi şerhi'l-muḳni'*. Thk. Muḥammed Ḥasan Muḥammed eş-Şâfi'î, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- 'İlmiyye, 1418 /1997.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Taḳıyyuddîn Aḥmed. *Raf'u'l-melâm 'an'l-e'immeti'l-a'lâm*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'aşriyye, 1995.
- Kâsânî, 'Alâuddîn ebû Bekr b. Mesûd. *Bedâi'u's-şanâi' fi tartibi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l- 'Arabî, 1982.
- Kimter, Nurten. "Üniversiteli Gençlerde Dindarlık ile Benlik Saygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/2 (2011), 39-60.

- Mağdisî, Zeynuddîn Mer-i b. Yûsuf b. ebû Bekir el-Kermî. *Delilu't-talib li-neyli'l-meṭâlib*. Beyrut: Riyad: Dârû Ṭîbe, 1425/2004.
- Menouar, Yasemin. "The Five Dimensions of Muslim Religiosity Results of an Empirical Study". *Method Data Analyses* 8 /1 (2014), 53-78.
- Merdâvî, 'Alâuddîn Ebu'l-Ḥasan 'Alî b. Süleymân. *el-Înşâf fi ma 'rifeti'r-râcihi mine'l-ḥilâf 'alâ mezhebi'l-Îmâmi'l-mübeccel Aḥmed b. Ḥanbel*. Gazze: Maṭba 'atu's-Sünne, 1955.
- Mergînânî, Burhânüddîn el-Mergînânî. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mubtedî*, Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ts.
- Mevvâḳ, Muḥammed b. Yûsuf 'Abderî. *et-Tâc ve'l-iḳlîl*. Beyrut: Dârû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yaḥyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*. Dımaşk: Dârû'l-Fikr, 1996.
- Redîf, Seyf. "et-Temâsül ve'l-iḥtilâf fi'l-mu'taḳadi'l-mezhebî lil-vâlideyn ve eşerühü fi tenmiyeti'-itticâhi'ta'aşubi'l-mezhebî li-'ebnâ'ihim". *Mecelletü'l-buḥuşî't-terbeviyye ve'n-nefsiyye* 36 (2013), 86-128.
- Semerḳandî, 'Alâ'addîn. *Tuḥfetu'l-fukahâ*. Beyrut: Dârû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Seḳafi, Sâlim. *Esbâbu İḥtilâfi'l-fukahâ*. Cidde: Câmi'atü'l-melik 'Abdulazîz, Yüksek Lisans Tezi, 1972.
- Seraḫsî, Muḥammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsûṭ*. Beyrut: Dârû'l-Mârifet, 1414/1993.
- Şâfiî, Muḥammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrut: Dârû'l-Mârifet, 1990.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥatîb. *Muḡni'l-muḥtâc ilâ marifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*. Beyrut: Dârû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Şürünbülâlî, Ḥasan b. 'Ammâr. *Merâḳi'l-felâḫ şerhu metni nûri'l-izâḫ*. Thk. Nuaym Zerzûr, Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 2005.
- Ṭaḫtâvî, Aḥmed b. Muḥammed b. İsmâ'il. *Hâşiyetü't-Taḫtâvî 'ala merâḳi'l-felâḫ*. Kahire: el-Matba'atu'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1900/1318.
- Teymur, Sümeyra. *Lise Öğrencilerinin Mezhep Algısının Din Anlayışında Değişim Sürecine Etkisi: İstanbul Anadolu Yakası Örneği*". İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Vecîh, Maḥmûd. *el-İḥtilâfü'l-fikhî esbâbuhu ve mevkiḫunâ minh*. Kahire: Darü'l-hüdâ, 1998.

Yapıcı, Asım. "Yeni bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 65-115.

Yılmaz, Selman. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Türkiye'deki İnanç Gruplarına Bakışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/1 (2016), 103-144.

Öğeleri Arasındaki Semantik İlişki Bakımından Arapçada İsim Tamlamaları

Arabic Construct Phrase in terms of Semantic Relationship
between their Elements

İbrahim FİDAN

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve
Belagati Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Ankara University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language
and Rhetoric, Ankara / Turkey
ibrahimfidani@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-6256-7286

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 7 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Mart / March 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.630641

Atıf / Citation: Fidan, İbrahim. “Öğeleri Arasındaki Semantik İlişki Bakımından Arapçada İsim Tamlamaları / Arabic Construct Phrase in terms of Semantic Relationship between their Elements”. *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 53 (Haziran / June 2020/1), 213-236. doi: 10.29288/ilted.630641

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Arapçada kelimelerin bir araya gelişi belli bir düzen içerisinde gerçekleşir. Çoğunlukla terkîb olarak adlandırılan bu kombinasyonda ögeler arası anlam ilişkileri genellikle basittir. İzâfet terkîbi olarak adlandırılan isim tamlamasında ise kompleks ama bir o kadar da zengin anlam ilişkisi mevcuttur. Meselelerin i'râb eksenli değerlendirildiği geleneksel nahiv anlayışında ögeler arasındaki anlam ilişkisine dair nüve niteliğinde değerlendirmeler mevcutsa da daha çok ta'rîf-tahsis ve âmil-ma'mûl ilişkileri öne çıkarılmaktadır. Konuyu arzu edilen düzeyde ele alan modern çalışmaların sayısı son derece az olup bunlar geliştirilmeye müsaittir. Meseleye katkı sunmayı amaçlayan bu çalışmada konuyla ilgili geleneksel bakış açısı betimleyici bir yaklaşımla ortaya konmuş ve Arap yazılı kültüründeki isim tamlaması örnekleri tümevarım yöntemi ile incelenerek tamlamanın ögeleri arasındaki ilişkilere dair tespitlerde bulunulmuştur. On beş ilişkinin irdelendiği bu çalışma Arapçada isim tamlamalarının belli formel kalıpların ötesinde zengin bir anlam dünyasını barındırdığı ve dildeki iletişim işlevinin daha sağlam bir zeminde gerçekleşmesi adına bu ilişki ağının çözümlenmesinin önemli olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Nahiv, Terkîb, İzâfet, Muzâf, Muzâfun İlayh.

Abstract

The combination of words in Arabic occur in a certain order. In this combination, which is called tarkîb, the relationships between the nouns are generally simple. However, there is a complex but also rich semantic relationship in the construct phrase. In the traditional syntax approach, where the issue is evaluated on the basis of i'râb, there are brief evaluations of the semantic relationship between nouns, but the emphasis is on the relations of ta'rîf-tahsis and âmil-ma'mûl. Modern studies examining the relationship between the nouns of construct phrases are also very few at the desired level. This study aims to contribute to the scientific background in this field. In this context, first of all, the traditional point of view has been revealed by descriptive method. Then, examples of construct phrase in Arabic written culture were examined and determinations were made about the relations between the nouns of construction by induction method.

Keywords: Arabic Language, Syntax, Tarkîb, İdâfah, al-Muḍâf, al-Muḍâf ilayhi.

Extended Summary

There are complex but rich semantic relationships between the nouns of the construct phrase, which are referred to as *tarkîb al-idâfa* in Arabic. In this context, Arab linguists provided basic information about the semantic relationships between the nouns in an Arabic construct phrase. However, if the use of *idâfa* in the Arabic written culture is examined, it is understood that the semantic relationships between the nouns of a construct phrase are more detailed and deeper than the information provided by them in this regard. In this study, which aims to contribute to the subject, fifteen semantic relationships were determined between the nouns of the construct phrases. The evaluations by Arab linguists were also used to determine these relationships. 1. Ownership Relationship: In this category, the second term of *idâfa*, *al-muḍâf ilayh*, is the owner of the first, *al-muḍâf*. For example, when you say مال زَيْدٍ وَأَرْضُهُ (Zayd's property and land), you state that Zeyd owns the property and land. 2. İktişâş Relationship: In this type of construct, there is a state of belonging which is not based on property between the nouns of the *idâfa*. Or by this is meant that something is pertaining to something else. For example, in the سَرْجُ الحِصَانِ (the saddle of the horse) *tarkîb*, the saddle is associated with the horse. Here, the saddle belongs to the horse, but the horse does not own the saddle. 3. Part-Whole Relationship: In this kind of structure, the first term of *idâfa*, *al-muḍâf*, is part of the second term, *al-muḍâf ilayh*. For example, there is such a relation between the nouns in عَيْنُ زَيْدٍ (the eye of Zayd) structure. 4. Substance-Product Relationship: Here the second noun of the structure, is the type or substance of the first. For example, when you say سِوَارٌ ذَهَبٍ (gold bracelet), it is

understood that the bracelet is made of gold. 5. Time Relationship: In this type, the second noun is a word that refers to time, and the structure of *iḍāfa* provides a time relationship between the nouns. In the *مَعْرَكَةُ الصَّبَاحِ* (war in the morning) structure, there is a time relationship between the nouns that make up the construct phrase. In this way, we understand that the war took place in the morning. 6. Place Relationship: In this category, the second noun of the construct phrase, *al-muḍāf ilayh*, is the place where the first occurs at. For example, in the *حُسَيْنٌ شَهِيدٌ كَرْبَلَاءَ* (Huseyn is Karbalā's martyr) sentence, the *شَهِيدٌ كَرْبَلَاءَ* (Karbalā's martyr) construct explains that the place where Huseyn was martyred was Karbalā. 7. Agent Relationship: Here, the first noun of *iḍāfa* is *al-maṣḍar* in terms of word structure and the second noun is the agent of the verbal meaning that the *al-maṣḍar* contains. For example, the *وَتَوَبُّ الأَسَدِ* (leap of a lion) structure is a construct phrase. The first word, *وَتَوَبُّ* (leap), is *al-maṣḍar* and it expresses an action. The agent of this action is the *الأَسَدِ* (lion), *al-muḍāf ilayh*. 8. Object Relationship: In this category, the first noun of the construct phrase, *al-muḍāf*, is *al-maṣḍar* or *ism al-fā'il* (active participle). The second noun, *al-muḍāf ilayh*, is the *al-maf'ūl bihī* (the object) and it is affected by the verbal meaning in the first. For example, the *تَحْقِيقُ العَدَالَةِ* (securing of justice) expression is a *iḍāfa* construct. Here, the first noun, *تَحْقِيقُ* (securing), is *al-maṣḍar* and the second, *العَدَالَةِ* (justice), is *al-maf'ūl bihī* of it in terms of meaning. 9. Adjective Relationship: This takes place in two ways, either the first noun, *al-muḍāf*, is an adjective of the second, or the second noun, *al-muḍāf ilayh*, is an adjective of the second. For example, the *كِرَامُ النَّاسِ* (respectable people) structure is a construct phrase in arabic. Here, it can be said that the first noun is an adjective for the second noun. Therefore, there is no difference in meaning between this structure and the *النَّاسُ الكِرَامُ* adjective structure. 10. Similarity Relationship: In this type, there is a similarity relationship between the nouns of the structure. The second noun of the construct phrase is *the likened-to* and the first is *the likened*. For example, the *لؤلؤُ النَّمعِ* (pearl-like tear) structure is an construct phrase in arabic. Here, it is explained that the tears are like pearls. 11. Metaphor Relationship: There are many examples of this in the Arabic language. Expressions such as *لِسَانُ الحَالِ* (body language), *أَسْنَانُ المُنشَطِ* (teeth of the comb) and *أُذُنُ الحَائِطِ* (ears of the wall) are just a few of them. 12. Temporary Situation Relationship: Here, there is an ownership relationship between the nouns. However, this is an expression of a temporary situation, not a true ownership relationship. In the sentence *لَقِيتُهُ فِي طَرِيقِي* (I met him on my way), the structure *طَرِيقِي* (my way) is a construct phrase. However, it cannot be said that the speaker is the owner of the road or the road belongs to him. The connection of the road with this person is due to its presence on the road, which is a temporary situation. 13. Name Relationship: In this category, the second noun is the name of the first. For example, the *يَوْمُ الجُمُعَةِ* (Friday) structure is a noun phrase in Arabic. The second noun, *الجُمُعَةِ* (Friday), is the name of the first noun, *يَوْمُ* (day). 14. Quantity Relationship: In this category, the first noun describes the number, weight, or volume of the second noun. In the *عَشْرَةُ أَيَّامٍ* (ten days) and *صُنْدُوقُ تَفَاحٍ* (a crate of apples) examples, there is a quantity relationship between the nouns of *tarkīb*. 15. Purpose Relationship: In this type, the second noun explains the purpose of the first. For example, the *لِجَنَّةِ التَّحْقِيقِ* (the commission of investigation) structure is a construct phrase, and in this example the second noun describes the purpose of creating the first.

GİRİŞ

Temel amacı iletişim olan dilde kelimelerin bir araya gelişi rastgele değil belli bir düzen içerisinde gerçekleşir. Arapçada iki veya daha fazla kelimeyi kural dâhilinde bir araya getirmeye terkîb, bu şekilde oluşan yapıya da mürekkeb adı verilir. Bu yapılar, terkîbin ögeleri arasındaki gramer ve anlam ilişkisi bakımından çeşitli kategorilere ayrılır. Örneğin *حَضَرَ الطَّالِبُ* (öğrenci geldi) cümlesinde olduğu gibi terkîbin ögeleri arasında bir isnâd ilişkisi varsa buna isnâd terkîbi (*المُرَكَّبُ الإسْنَادِيُّ*) denir. *الطَّالِبُ المُجْتَهِدُ* (çalışkan öğrenci) örneğindeki gibi ikinci öge birinciye niteleyerek on-

daki anlamın genelliğini sınırlıyorsa buna sıfat terkîbi (المُرَكَّبُ التَّوْصِيفِيّ) adı verilir.¹ Türkçe’de ad tamlaması olarak bilinen² yapının da Arap dilinde bir terkîb türü olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Zira izâfet terkîbi (المُرَكَّبُ الْإِضْافِيّ) adı verilen bu yapıların iki veya daha fazla kelimedenden oluştuğu bilinmektedir. Bunun yanı sıra bir tür biçimsel türetme çeşidi olarak görülen³ izâfet terkîbi, her ne kadar oluşumu için cümleye ihtiyaç duymasa da genel olarak cümle öğeleri arasındaki gramatik ilişkilerden biri olarak zikredilmiştir.⁴

Bir terkîb türü olan sıfat tamlamalarında öğeler arasındaki anlam ilişkisi basit iken izâfet terkîbinde kompleks bir irtibat göze çarpmaktadır. Örneğin الطَّالِبُ الْمُجْتَهِدُ (çalışkan öğrenci) ifadesi bir sıfat tamlaması olup ikinci öge olan الْمُجْتَهِدُ (çalışkan) lafzı birinciye nitelemektedir. Neredeyse diğer bütün sıfat tamlaması örneklerinde de aynı ilişki söz konusudur. Fakat isim tamlaması böyle değildir. Örneğin فَايْذَةُ عِلْمٍ (nahiv ilminin faydası dili hatadan korumaktır) cümlesindeki عِلْمُ النَّحْوِ (nahiv ilmi) ve عِصْمَةُ اللِّسَانِ (dili korumak) isim tamlamaları incelendiğinde tamlamanın öğeleri arasındaki ilişkinin birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır.

Muhtemelen âmil kuramı eksenli düşüncenin bir sonucu olarak izâfet terkîbini harf-i cer konusunun uzantısı gibi değerlendiren nahivciler tamlamanın öğeleri arasındaki anlam ilişkilerine dair nüve niteliğinde değerlendirmelerde bulunmuşlarsa da bu konuyu ağırlıklı olarak i’râb özellikleri yönüyle incelemişlerdir. Nahivde anlamın merkeze alınmasına dikkat çeken yenilik arayışındakiler de dâhil modern araştırmacılar izâfet konusunda büyük ölçüde onların değerlendirmelerini yinelemekten öteye geçememişlerdir.⁵ Bununla birlikte izâfetin öğeleri arasındaki ilişkinin önemini fark eden çalışmalar az da olsa mevcuttur.⁶ Fakat bu çalışmalarda eksik kategoriler bulunduğu ve bazı örneklerin yanlış kategoride zikredildiği görülmektedir.

¹ Terkîb konusunda geniş bilgi için bk. Muhammed Ali et-Tehânevî, “Terkîb”, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-funûn*, nşr. Refik el-‘Acem (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), 423-425.

² Mehmet Faruk Çiftçi, “Arap Dilinde İzâfet Kavramı, Çeşitleri ve Türk Dilindeki Karşılığı (Bir Mukâyeseli Gramer Çalışması Denemesi)”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/12 (Güz 2013), 318.

³ Soner Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı* (Ankara: Grafiker, 2015), 93-94.

⁴ Bk. Yaşar Daşkıran, “Ta’lik Karinesi Çerçevesinde Cümle Öğeleri Arasındaki İlişkiler”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 266.

⁵ Bk. Muhammed Es’ad en-Nâdirî, *Naḥvu’l-luğati’l-‘Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 1418/1997), 775-795; Süleyman Feyyâd, *en-Naḥvu’l-‘asri delîlun mubessetun li-kavâ’idi’l-luğati’l-‘Arabiyye* (Kahire: Merkezu’l-Ehrâm, 1995), 151-155; Fâdıl Salih eş-Şamerrâî, *Me’âni’n-naḥv* (Amman: Dâru’l-Fıkr, 2000), 3/117-145; Mustafa el-Galâyîni, *Câmi’u’d-durûsi’l-‘Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 1994), 3/205-220.

⁶ Bk. A.F. L. Boeston, *The Arabic Language Today* (London-New York: Routledge, 1970), 46-48; Muhammed el-Anţâkî, *el-Muḥîṭ fi eşvâtî’l-‘Arabiyye ve naḥvihâ ve şarfihâ* (Beyrut: Dâru’ş-Şarki’l-‘Arabî, ts.), 2/214-217; İbrahim Mustafa, *İhyâu’n-naḥv* (Kahire: y.y., 1992), 75-76; Karin C. Ryding, *A Reference of Modern Standard Arabic* (New York: Cambridge University Press, 2005), 205-211.

Hem izâfetin bir bütün olarak neye delâlet ettiğini hem de kelimada hangi anlamsal işlevi ortaya koyduğunu tespit etmek için, onun öğeleri arasındaki anlam ilişkisini belirlemenin önemli olduğunu vurgulayan bu çalışma, nahiv geleneğindeki temelleri ile irtibatlarını kurarak meseleye dair perspektif geliştirmeyi hedeflemektedir. Genel olarak Arap yazılı ve sözlü kültüründe⁷ özel olarak da Kur'ân-ı Kerîm'de⁸ önemli bir üslup özelliği olarak karşımıza çıkan izâfet terkîbi ile ilgili yapılacak böyle bir çalışmanın bu dilde verilen mesajın çerçevesini daha sağlıklı çizmek bakımından önemli olduğu düşünülmektedir. Çalışmada önce konunun nahiv literatüründeki durumu betimleyici bir yöntemle ortaya konulacak, ardından başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere çeşitli eserlerden tespit edilen örnekler tümevarım metoduyla değerlendirilerek izâfetin öğeleri arasındaki anlam ilişkisine dair tespitlerde bulunulacaktır.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

İzâfet sözlükte meylettirmek (إِمْلَأَ) ve dayamak (إِسْنَدَ) anlamındadır.⁹ Bir nahiv terimi olarak ise “iki isim arasındaki, birincinin ikincinin mecrûr olmasını gerektirdiği takyîdî bir isnattır”¹⁰ şeklinde tanımlanır. Buna göre izâfet iki isim¹¹ arasında gerçekleşir ve قَامَ زَيْدٌ (Zeyd ayağa kalktı) cümlesi gibi fiil ve isim birlikteliğinden oluşan örnekler izâfet kapsamı dışında kalır. Ayrıca iki isimden oluşan izâfet yapısı takyîd terkîbi¹² olmalıdır yani زَيْدٌ قَائِمٌ (Zeyd ayakta olandır) benzeri cümleler isnâd terkîbi olduğu için izâfet olarak adlandırılmaz. Son olarak ikinci isim mecrûr olmalıdır ki ikinci ismin mutlak surette mecrûr olma şartının bulunmadığı زَيْدٌ الْخَيَّاطُ (terzi Zeyd) gibi sıfat tamlamaları da takyîd terkîbi olmalarına rağmen tanımın dışında kalmaktadır.

Yaygın kabule göre izâfetin birinci ögesine muzâf (tamlanan), ikinci ögesine ise muzâfun ileyh (tamlayan) adı verilir.¹³ “Muzâfun ileyh Arapçada isim tamlamasının anlam ve yapı olarak oluşumunu sağlayan temel öğedir.”¹⁴ دَارُ زَيْدٍ (Zeyd'in evi) ifadesi bir izâfet terkîbi olup دَار (ev) sözcüğü muzâf, زَيْدٌ sözcüğü de muzâfun ileyhtir. Terkîbin her iki ögesi de isimdir ve aralarında takyîdî bir isnad vardır.

⁷ Mustafa, *İhyâ'u'n-nahv*, 75, 77.

⁸ Hâmid Ali Munifi Ebû Şu'aylık, *el-İdâfe fi'l-Kur'âni'l-Ker'im dirâse terkibiyye delâliyye* (İrbid: Câmi'atu'l-Yermük, Külliyyetü'l-Âdâb, Doktora Tezi, 2004), 1.

⁹ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. Side el-Mursî, *el-Muhaşşas*, nşr. Halil İbrahim Ceffâl (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 1417/1996), 4/377.

¹⁰ Ebu'l-Fağl Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr eş-Şuyûti, *Hem'u'l-hevâmi' Şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Abdul'âl Sâlim Mekram (Kahire: 'Âlemu'l-Kütüb, 2001), 4/264.

¹¹ İzâfette ikinci ögenin cümle olduğu örneklerde, cümlelerin isim teviline olduğu belirtilmiştir. Bk. Şuyûti, *Hem'u'l-hevâmi'*, 4/264.

¹² Takyîd terkîbi (et-terkîbu't-takyîdî) isim ve sıfat tamlamalarını kapsayan bir terkîb türüdür. Bk. et-Tehânevî, “Terkeb”, 424.

¹³ Şuyûti, *Hem'u'l-hevâmi'*, 4/265; Muhammed Süleyman Abdullah el-Eşkar, “el-İdâfe”, *Mu'cemu 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabîyye 'ani'l-eimme* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1415/1995), 53.

¹⁴ Candemir Doğan, *Arapça İsim-Sıfat Tamlamaları ve İsim Cümlesi Kurulumu* (İstanbul: Ensar, 2012), 37.

Arap dilinin meselelerini ele alan erken dönem eserlerinde izâfet bugünkü kapsamından daha geniş bir muhtevayı barındırmıştır. *el-Kitâb* adlı eserinde çeşitli türevleri ile izâfet kelimesini sıklıkla kullanan¹⁵ Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) isim tamlamasının yanı sıra *harf-i cer+isim* dizilimlerini (كَرَيْدٍ gibi) ve *ism-i mensûb* yapılarını da (بَدْوِيّ) gibi izâfet kavramı ile ifade ettiği anlaşılmaktadır.¹⁶ İzâfeti “harf-i cerrin isme izâfeti” ve “ismin isme izâfeti” biçiminde iki başlık altında değerlendiren Muberrred'in de bu geleneği kısmen sürdürdüğü görülmektedir.¹⁷ İlerleyen dönemlerde izâfetin bugün anladığımız şekliyle isim tamlaması için kullanımı yerleşmekle birlikte *ism-i mensûbun* izâfet olarak adlandırılması bazı nahivciler tarafından sürdürülmüştür.¹⁸

2. ARAPÇADA ANLAM YÖNÜYLE İZÂFET TÜRLERİ

Dilciler izâfet konusunu büyük ölçüde i'râb ekseninde ele almışlarsa da bu terkîbdeki anlam olaylarını ihmal etmemişlerdir. Öğeleri arasındaki anlam ilişkisi bakımından izâfeti sistematik bir ayrıma tabi tutan ilk kişi anlaşıldığı kadarıyla İbnu's-Serrâc'tır (ö. 316/929). O, Arapça isim tamlamalarını maḥḍa izâfet (الإضافة المَحْضَة) ve ḡayru'l-maḥḍa izâfet (الإضافة غَيْرِ المَحْضَة) şeklinde tasnif ederek¹⁹ nahiv literatürüne iki yeni terim kazandırmıştır. Bu sınıflandırma sonraki dilciler tarafından da kabul görmüş ve özellikle izâfetin ikinci ögesi olan muzâfun ileyhine birinci ögeyi ne ölçüde belirli hale getireceği (ta'rîf) meselesi bu ayrımın ana omurgasını oluşturmuştur. Onlar ikinci öge ile birincinin belirlilik kazanması veya delalet ettiği anlamdaki umumiliğin daralması (taḥşîş) durumunda izâfete maḥḍa (manevî izâfet), aksi takdirde ḡayru'l-maḥḍa (lafzî izâfet) demişlerdir. Nitekim İbn Cinnî (ö. 392/1002) bir şeyin ancak başka bir şey sebebiyle belirlilik kazanabileceğini belirterek izâfetteki amacın ta'rîf veya tahsisten başka bir şey olmadığını vurgular.²⁰

2.1. Maḥḍa İzâfet

Arapçada izâfet terkîbi denildiğinde ilk akla gelen tamlama olan²¹ ve manevî izâfet (الإضافة المَعْنَوِيَّة), bitişik izâfet (الإضافة المُنْصِلَة) ve gerçek izâfet (الإضافة الحَقِيقِيَّة)

¹⁵ Sîbeveyhi'nin fiil formundaki أَضَافَ kelimesini 233 defa, masdar formundaki إِضَافَةٌ kelimesini 243 defa, المضاف إليه ifadelerini de 183 defa kullandığı görülür. Bilgi için bk. Gerard Troupeau, *Lexique-index du Kitâb de Sibavayhi* (Paris: Klincksieck, 1976), 132 akt. Karin C. Ryding - Kees Versteegh, “Idâfa”, *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics* (Lieden-Boston: Brill, 2009), 2/294.

¹⁶ Ebû Bîşr Ömer b. Osman Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988), 1/419; 3/335, 336.

¹⁷ Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Muberrred, *Kitâbu'l-Muḳteḍab*, thk. 'Uḍayme, Muhammed Abdulhâlik (Kahire: y.y., 1415/1994), 4/136-147.

¹⁸ Örneğin bk. Ebû Ḥayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *İrtiḡâfu'd-Darab min lisâni'l-'Arab*, thk. Recep Osman Muhammed-Ramazan 'Abduttavvâb (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998), 4/1799.

¹⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Sehl b. es-Serrâc el-Baḡdâdî, *el-Uşûl fi'n-Nahv*, thk. Abdulhuseyn el-Fetlî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1417/1996), 2/5-6.

²⁰ Ebu'l-Ferec Osman b. Cinnî, *el-Ḥaḡâiḡ*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, ts.), 3/24.

²¹ Doğan, *Arapça İsim-Sıfat Tamlamaları*, 39.

gibi adlarla da bilinen²² maḥḍa izâfet, “ta’rif veya taḥşîş bildiren terkîb”²³ olarak tanımlanır. İbn Ya’îş (öl. 643/1245), hem lafız hem anlam yönüyle izâfet özelliği taşıması sebebiyle olacak ki maḥḍa izâfete “lafzî ve manevî izâfet”, gayru’l-maḥḍa izâfete ise “sadece lafzî izâfet” adını vermiştir.²⁴ Bu izâfetin manevî izâfet olarak adlandırılması ta’rif veya taḥşîş bildirmesi sebebiyledir.²⁵

Manevî izâfette muzâfun ileyh konumunda gelen kelime ma’rife bir isim ise onun sayesinde muzâf da belirlilik kazanır. Örneğin ذَارُ زَيْدٍ (Zeyd’in evi) terkîbinde özel isim olan Zeyd ma’rife olduğu için onun evi de belirli hale gelir. Türkçede belirtili isim tamlaması olarak bilinen²⁶ bu tür izâfetlerde tamlamanın birinci ögesi olan muzâf konumundaki kelimenin başına belirlilik takısı olan *elif-lâm* getirmenin uygun görülmemesinin²⁷ sebebi de budur. Zira muzâfun ileyh ma’rife ise muzâf da bu sayede ma’rifedir ve zaten ma’rife olan bir ismin ikinci bir belirlilik takısı alması genel kabule aykırıdır.

Manevî izâfette, muzâfun ileyh durumundaki kelime nekra olursa bu durumda muzâf konumundaki kelimenin de nekra olduğu düşünülür.²⁸ Örneğin بَابٌ صَفٌّ (sınıf kapısı) terkîbinde, marifelik âlâmetlerinden herhangi birini taşımadığı için صَفٌّ kelimesi belirsizdir. Bu durum doğal olarak بَابٌ kelimesinin de belirsiz olmasını zorunlu kılmaktadır. Bununla birlikte söz konusu kapı bir sınıfla ilişkilendirildiği için taḥşîş edilmiş, başka bir deyişle delalet ettiği varlık alanı biraz daha daraltılmıştır. Yani بَابٌ صَفٌّ (sınıf kapısı) ifadesi بَابٌ (bir kapı) kelimesinden daha hususidir.²⁹ Türkçede belirtisiz isim tamlaması olarak bilinen³⁰ böyle bir terkîbde her ne kadar بَابٌ lafzî belirsizliğini korusa da en azından söz konusu kapının örneğin ev kapısı (بابٌ بَيْتٍ) olma ihtimali ortadan kalkar. Manevî izâfette tamlamanın ikinci ögesi olan muzâfun ileyh birinci ögeyi nasıl ki belirlilik yönüyle etkiliyorsa birinci öge olan muzâfın da ikinci ögeyi üç anlamdan biri ile etkilediği belirtilmiştir.³¹

²² Muhammed et-Tûncî - Râcî el-Esmer, *el-Mu’cemu’l-mufaşşal fi ‘ulûmi’l-luġa el-elsuniyyât*, tsh. İmil Ya’kûb (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, 2001), 1/68-70

²³ Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemaḥşerî, *Kitâbu’l-Mufaşşal fi ‘ilmi’l-‘arabiyye* (Gazze: Matba’atu’l-Takaddum, 1323), 82.

²⁴ Muvaffakuddîn Ebu’l-Bekâ Ya’îş b. Ali b. Ya’îş el-Mevşîlî, *Şerhu’l-Mufaşşal*, haz. İmil Bedî’ Ya’kûb (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2001), 2/126.

²⁵ Ebû Muhammed Cemaluddîn Abdullah b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Қаt’ri’n-nedâ ve belli’s-şadâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, 2004), 237.

²⁶ Çiftçi, “Arap Dilinde İzâfet Kavramı”, 318.

²⁷ Muberrred, *el-Mukteḍab*, 4/143.

²⁸ Muberrred, *el-Mukteḍab*, 4/143-144.

²⁹ İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufaşşal*, 2/126, 164.

³⁰ Çiftçi, “Arap Dilinde İzâfet Kavramı”, 318.

³¹ Cemâluddîn Muhammed b. Abdullah b. Mâlik eṭ-Ṭâî, *Şerhu’t-Teshîl*, thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed Bedevi el-Maḥtûn (Gize: Hechr, 1990), 3/226; İbn Hişâm, *Şerhu Қаt’ri’n-nedâ*, 238.

2.1.1. el-İdâfetu'l-Milkiyye

Bu kapsama giren izâfet örneklerinde muzâf ile muzâfun ileyh arasında *lâm* harf-i cerri³² takdir edilir. Manevî izâfetin en yaygın formu budur.³³ Bu nedenle دَارُ زَيْدٍ (Zeyd'in evi) örneği دَارُ لَزَيْدٍ (Zeyd'e ait bir ev) olarak açıklanmış³⁴, böylece muzâf ve muzâfun ileyh arasında sahipik-aitlik ilişkisi olduğu anlatılmak istenmiştir. Bununla birlikte دَارُ زَيْدٍ ve دَارُ لَزَيْدٍ örnekleri arasında söyleyiş kolaylığının yanı sıra anlamla irtibatlı ince bir fark daha vardır. Muberrred böyle bir terkipte muzâf ile muzâfun ileyh arasında fâsıla (*lâm* harf-i cerri) girmesi durumunda muzâfın, muzâfun ileyh sayesinde marifelik kazanma imkânını kaybedeceğini belirtir.³⁵

2.1.2. el-İdâfetu'l-Beyâniyye

el-izâfetu't-tefsîriyye olarak da adlandırılan³⁶ ve Türkçe'de takısız isim tamlaması olarak bilinen bu tür izâfette tamlamanın öğeleri arasında *min* harf-i cerri takdir edilir. Örneğin ثَوْبٌ خَرٌّ (ipek kaftan) ve كِسَاءٌ صُوفٍ (yün aba) terkipleri ثَوْبٌ مِنْ خَرٍّ (ipekten yapılmış bir kaftan) ve كِسَاءٌ مِنْ صُوفٍ (yünden mamul bir aba) ifadeleriyle açıklanmış ve tamlamanın öğeleri arasında parça-bütün ilişkisi olduğu belirtilmiştir.³⁷ Buna göre kaftan, ipek türünden nesnelere; aba ise yün türünden nesnelere arasında yer almakta ve onların bir parçası olmaktadır. el-İdâfetu'l-milkiyye kadar olmasa bile Arap dilinde bu tür izâfetin kullanımının da yaygın olduğu belirtilmiştir.³⁸

2.1.3. el-İdâfetu'z-Zarfiyye

Muzâf ile muzâfun ileyh arasında *fî* harf-i cerri takdir edilmesi İbn Mâlik tarafından "nahivcilerin dikkatinden kaçmıştır" kaydıyla³⁹ dile getirilmiş olsa da ondan yaklaşık iki asır önce vefat eden Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) mânevî izâfetin bu türüne dikkat çekmiştir. Konuyla ilgili فَلَانٌ ثَبَّتَ الْعَدْرَ (Filan kimse zor işlerin adamıdır) cümlesini örnek veren Cürcânî، ثَبَّتَ فِي الْعَدْرِ terkîbinin ثَبَّتَ فِي الْعَدْرِ mana-

³² *Lâm* harf-i cerrinin anlamsal işlevleri ile ilgili bk. Ebû Muhammed Cemaluddîn Abdullah b. Hişâm el-Ensâri, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1411/1991), 234.

³³ Ebû Muhammed Cemaluddîn Abdullah b. Hişâm el-Ensâri, *Evdâhu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik*, thk. Berekât Yûsuf Hebbûd (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2008), 1/517.

³⁴ Ebû Ali el-Fârisî, *el-İdâhu'l-'Aduği*, thk. Hasan Şâzelî Ferhûd (Kahire: y.y., 1969), 267. Benzer örnekler için bk. Muberrred, *el-Muktedâb*, 4/143; İbnu's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Nahv*, 2/5.

³⁵ Muberrred, *el-Muktedâb*, 4/143.

³⁶ Tüncü-Esmer, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal*, 1/68.

³⁷ İbnu's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Nahv*, 2/5; Fârisî, *el-İdâhu'l-'Aduği*, 268; İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 3/26.

³⁸ İbn Hişâm, *Evdâhu'l-mesâlik*, 1/517.

³⁹ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshil*, 3/221.

sında olduğunu ifade eder.⁴⁰ el-İdâfetu'z-zarfıyye olarak adlandırılan⁴¹ bu tür kullanımının Arap dilinde az olduğu bilinmektedir.⁴²

Arap dilcilerin büyük çoğunluğu izâfette tamlamanın öğeleri arasına *lâm* veya *min* harf-i cerri takdir edilmesinde hemfikirdir. İbn Mâlik'in dikkat çekmesi ile birlikte *fi* harf-i cerri takdiri de nahivciler tarafından kabul görmüştür. Bununla birlikte *lâm* harf-i cerri dışındaki yorumları kabul etmeyen bazı dilcilerin yanı sıra⁴³, *bâ* ve *kâf* veya *'inde* takdiri ile bunların sayısını artıranlar da vardır.⁴⁴

2.2. Ğayru'l-Maḥḍa İzâfet

Lafzî izâfet (الإِضَافَةُ اللَّفْظِيَّةُ), ayrık izâfet (الإِضَافَةُ الْمُتَفَصِّلَةُ) ve mecazî izâfet (الإِضَافَةُ الْمَجَازِيَّةُ) gibi adlarla da bilinen⁴⁵ bu yapı şimdiki veya gelecek zaman kastiyla sıfatın fâiline veya mef'ûlüne muzâf olmasıyla elde edilir.⁴⁶ Buna göre izâfeti oluşturan birinci öge yani muzâf ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı muşebbehe yapıları ve mübalağa bildiren isimler gibi sıfat (الْوَصْفُ) nitelikli bir kelime olmalıdır.⁴⁷ Örneğin هذا ضاربٌ زَيْدٌ (Bu, Zeyd'i dövendir) cümlesindeki ضاربٌ زَيْدٌ (Zeyd'i döven) terkîbi yapı bakımından isim tamlamasıdır. Tamlamanın birinci ögesi olan ضاربٌ kelimesi ism-i fâildir. Türemiş bir isim olan bu kelime kendinden sonraki kelimeyi etkileyerek onun mef'ûlün bih olmasına yol açacak özelliğe sahiptir.⁴⁸ Nitekim bu ifadede muzâfun ileyh olan زيد ismi cümle kurulumu yönüyle olmasa bile anlam bakımından muzâf durumundaki ضاربٌ kelimesinin mef'ûlün bihi durumundadır. Bu tamlama bir bakıma izâfet terkîbi özelliği taşımayan ضاربٌ زَيْدًا (Zeyd'i döven) ifadesi gibidir. Fakat ikincide ضاربٌ kelimesi cümlede fiil (يَضْرِبُ) işlevi görmüş ve gramer bakımından زيدًا kelimesinin mef'ûlün bih olmasına yol açmıştır.⁴⁹ Bunun göstergesi, زيدًا kelimesinin sonundaki mef'ûllük alâmeti olan fetha harekedir. İki ifade (ضاربٌ زَيْدٌ ve ضاربٌ زَيْدًا) arasındaki temel fark birincide muzâfın (ضاربٌ) sonundaki, tenvinin izâfet sebebiyle ortadan kalkmasına dayanan söyleyiş kolaylığıdır (taḥḥîf). Neticede ضاربٌ زَيْدٌ terkîbi söyleyiş bakımından ضاربٌ زَيْدًا terkîbinden daha kolaydır.⁵⁰

⁴⁰ Hatice Muhammed Hüseyin Bâkistânî, *Kitâbu Şerḥi'l-Cumel fi'n-naḥv taḥkîk ve dirâse li'ş-Şeyḥ Abdülkâhir b. Abdurrahmân el-Cürçânî* (Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, ed-Dirâsâtu'l-'Ulyâ li'l-'Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1408), 229.

⁴¹ Tüncü-Esmer, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal*, 1/68.

⁴² İbn Hişâm, *Evḍaḥu'l-mesâlik*, 1/517.

⁴³ Konuyla ilgili geniş bir değerlendirme için bk. Sâmerriâ, *Me'âni'n-naḥv*, 3/117-122.

⁴⁴ Örnek olarak bk. Cürçânî, *Şerḥu'l-Cumel*, 229.

⁴⁵ Tüncü-Esmer, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal*, 1/69, 70.

⁴⁶ Muberrred, *el-Mukteḍab*, 4/144; Zemahşeri, *el-Mufaşşal*, 82-83; İbn Hişâm, *Şerḥu Kaḥri'n-nedâ*, 238.

⁴⁷ Şuyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 4/271.

⁴⁸ Bk. Eyup Akşit, "Arap Dilinde İsm-i Fâilin Tamlanan Olarak Yer Aldığı Lafzî İsim Tamlamaları ve Türkçeye Çevirisi", *Mizânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi* 5 (2017), 76-78.

⁴⁹ Bk. Muberrred, *el-Mukteḍab*, 4/144; İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Naḥv*, 2/6.

⁵⁰ İbn Hişâm, *Şerḥu Kaḥri'n-nedâ*, 238.

Sıfat-1 müşebbehe yapıları da kendinden sonraki isimde ‘amel edebilme yönüyle ism-i fâil ile aynı kabiliyete sahiptir. *مَرَرْتُ بِرَجُلٍ حَسَنِ الْوَجْهِ* (Güzel yüzlü bir adama uğradım) cümlesinde *حَسَنِ الْوَجْهِ* terkîbi lafzî izâfet örneğidir. Yapı itibariyle sıfat-1 müşebbehe olan *حَسَنِ* kelimesi muzâf, *الْوَجْهِ* kelimesi ise muzâfun ileyhtir. Söz konusu ifadeyi *حَسَنٍ وَجْهَهُ* biçiminde kurgulamak da mümkündür.⁵¹ Çünkü sıfat-1 müşebbehe olan *حَسَنِ* kelimesi fiil işlevi görerek başka bir kelimeyi i‘râb bakımından etkileyebilme özelliğine sahiptir. Nitekim bu ikinci cümlede *وَجْهِ* kelimesinin, fâillik sebebiyle merfû olduğu anlaşılmaktadır. Bunun göstergesi sonundaki *çamme* harekidir.

Bu örneklerde görüldüğü üzere manevî izâfetteki, tamlamanın öğeleri arasındaki güçlü anlam irtibatının lafzî izâfette yerini ‘âmil-ma‘mûl ilişkisine dayalı bir birlikteliğe bıraktığı anlaşılmaktadır. Lafzî izâfeti manevî izâfetten ayıran en önemli sonuçlardan biri ise lafzî izâfette tamlamanın birinci ögesi olan muzâfın, ikinci öğe olan muzâfun ileyh sebebiyle ta‘rîf veya taḥşîş kazanamamasıdır. Bunun delili Kur‘ân‘da yer alan *هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ* “Kâbe’ye ulaştırılacak bir kurbanlık olmak üzere” (Mâide 5: 95) ayetidir.⁵² Lafzî izâfet örneği olan *بَالِغَ الْكَعْبَةِ* terkîbinde tamlamanın ikinci ögesi olan *الْكَعْبَةِ* lafzî marife olmasına rağmen birinci öğe olan *بَالِغَ* lafzına bu yönüyle tesir edememiştir. Çünkü *بَالِغَ* lafzî nekra olduğu anlaşılan *هَدْيًا* kelimesinin sıfatıdır. Sıfat ile mevsuf arasında marifelik ve nekralık yönünden tam bir uyum olması gerektiği genel bir kural olduğuna göre⁵³ sıfat olan *بَالِغَ* lafzının mevsuf olan *هَدْيًا* gibi nekra olduğu anlaşılmaktadır.

3. ARAPÇA İSİM TAMLAMALARINDA ÖGELER ARASINDAKİ SEMANTİK İLİŞKİLER

Arap gramercileri izâfeti anlam yönüyle değerlendirirken daha çok ta‘rîf-tahsis ve ‘âmil-ma‘mûl gibi konular üzerinde durmuşlardır. Fakat yazılı kültürdeki izâfet kullanımları incelendiğinde terkîbin öğeleri arasındaki ilişkinin bundan daha detaylı ve derin olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin geleneksel nahiv anlayışında *دَارُ زَيْدٍ* (Zeyd’in evi) ve *يَدُ عَمْرٍو* (‘Amr’ın eli) örnekleri aynı paralelde; el-îdâfetu’l-milkiyye kapsamında ele alınır. Hâlbuki bu iki örnekte, tamlamanın öğeleri arasındaki ilişki birbirinden farklıdır. İlk örnekte muzâf ile muzâfun ileyh arasında sahiplik ilişkisi söz konusu iken diğerinde bu ilişkinin parça-bütün olduğu görülmektedir.

3.1. Sahiplik İlişkisi

İzâfet terkîbinde tamlamayı oluşturan öğeler arasındaki ilişkilerden biri sahipliktir. Buna göre tamlamanın ikinci ögesi olan muzâfun ileyh, birincinin malikidir. *مَالُ زَيْدٍ وَأَرْضُهُ* (Zeyd’in malı ve arazisi) örneğinde iki ayrı izâfet terkîbi ile Zeyd’in,

⁵¹ İbnu’s-Serrâc, *el-Uşûl fi’n-Nahv*, 2/6; Fârisî, *el-İdâhu’l-‘Aduği*, 269.

⁵² İbn Hişâm, *Şerhu Kaṭri’n-nedâ*, 238.

⁵³ İbn Ya‘îş, *Şerhu’l-Mufaşşal*, 2/127.

mal ve araziye sahip olduğu anlatılır.⁵⁴ Dilciler bunu izâfetin öğeleri arasına takdir ettikleri bir *lâm* harf-i cerri ile açıklarlar. Zira bu harf-i cerrin ifadeye kattığı çeşitli anlamlardan biri de sahipliktir. Örneğin *لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ* “Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O’nundur.” (İbrahim 14/2; Tâhâ 20/6) ayetinin başındaki *lâm* harf-i cerri sahiplik anlamında olup⁵⁵ göklerde ve yerde bulunanların Allah’ın mülkü olmasını ifade eder.

Arap dilinin kullanımında izâfetin öğeleri arasındaki sahiplik ilişkisine dair örnekler çoktur. *قَمِيصُ يُوسُفَ* (Yusuf’un gömleği), *دِرْعُ دَاوُدَ* (Davud’un zırhı), *خَاتَمُ سُلَيْمَانَ* (Süleyman’ın mührü), *بُرْدَةُ النَّبِيِّ* (Peygamberin hırkası), *صَرْحُ هَامَانَ* (Hâmân’ın sarayı) ve *كُنُوزُ قَارُونَ* (Kârûn’un hazineleri) terkîbleri Arap dilinde yerleşmiş kullanım örnekleridir.⁵⁶ Kur’ân-ı Kerîm’de öğeleri arasında sahiplik ilişkisi bulunan izâfet örnekleri mevcuttur. Bunlardan biri olan *نَفَقَةُ صَوَاعِ الْمَلِكِ* “Kralın su kabını arıyoruz.” (Yûsuf 12/72) ayetinde, *صَوَاعِ الْمَلِكِ* (Kralın su kabı) tamlaması ile kralın su kabının sahibi olduğu anlatılmaktadır.

3.2. İhtîşâs İlişkisi

İhtîşâs kavramı ile izâfetin öğeleri arasındaki, mülkiyet esasına dayanmayan aitlik ve mensupluk durumu veya bir şeyin bir başka şeye mahsus ve özgü olması hâli kastedilmektedir. Örneğin *سَرَجُ الْحِصَانِ* (atın eyeri) terkibinde eyer, at ile ilişkilendirilmektedir. Buna göre eyer ata aittir fakat at eyerin sahibi ve maliki değildir. *تَلْمِيذُ زَيْدٍ* (Zeyd’in öğrencisi), *شَيْخٌ عَلِيٍّ* (Ali’nin hocası) ve *مَطِيئَةٌ حَرْبٍ* (savaş bineği) tamlamalarında da öğeler arasında ihtîşâs ilişkisi bulunmaktadır. Dilciler izâfetin öğeleri arasındaki ihtîşâs ilişkisine, muzâf ve muzâfun ileyh arasına takdir ettikleri *lâm* harf-i cerri ile dikkat çekmişlerdir. Zira bu edatın anlamsal işlevlerinden biri de ihtîşâstır. *يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا* “Ey Aziz! Gerçekten onun çok yaşlı bir babası var” (Yûsuf 12/78) ayetindeki *لَهُ* ifadesinde *lâm* harfi böyle bir işlevi yerine getirmektedir.⁵⁷ Bu çerçevede *أَبُوهُ* (babası), *ابْنُهُ* (oğlu) ve *سَيِّدُهُ* (efendisi) gibi örnekler *لَهُ*, *أَبٌ لَهُ* ve *ابْنٌ لَهُ* biçiminde yorumlanmış ve baba, oğul ve efendinin söz konusu kişiye mahsus olduğu ifade edilmiştir.⁵⁸

Kur’ân’ı Kerîm’deki *وَلَاكُ لِي* “Firavun’un karısı ‘Bana da, sana da göz aydınlığı (bir çocuk)!’ dedi.” (Kasas 28/9) ayetindeki *فِرْعَوْنَ* (Firavun’un karısı) ifadesi bir izâfet terkibidir. Burada terkibin öğeleri arasındaki ilişki ihtîşâstır. Başka ayetlerde yer alan *سَيِّدُهَا* “onun kocası” (Yûsuf 25), *أَوْلَادِكُمْ* “çocuklarımız” (İsrâ 17/31), *وَكَلْبُهُمْ* “onların köpeği” (Kehf 18/18) ve *أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ* “öncekilerin

⁵⁴ İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufaşşal*, 2/126.

⁵⁵ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebib*, 1/234.

⁵⁶ Bk. Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Se’âlibî, *Simâru’l-kuşûb fi’l-muğâf ve’l-mensûb*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1424/2003), 39, 72.

⁵⁷ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebib*, 1/233.

⁵⁸ İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufaşşal*, 2/126.

masalları” (Enfâl 31) örneklerinde her bir tamlamanın öğeleri arasında ihtişâş ilişkisi bulunduğu görülmektedir.

3.3. Parça-Bütün İlişkisi

Bazı izâfet yapılarında tamlamanın birinci ögesi olan muzâf, ikinci öge olan muzâfun ileyhın bir bölümü veya parçası durumundadır. Örneğin عَيْنُ زَيْدٍ (Zeyd’in gözü), يَدُ مُوسَى (Musa’nın eli), جَنَاحُ الْمَلَائِكَةِ (meleklerin kanadı), حُطْبَاءُ إِيَادٍ (İyad kabilesinin hatipleri) ve أَعْرَابُ الْعَرَبِ (Arapların kargaları) örneklerinin her birinde⁵⁹ öğeler arasında böyle bir ilişki mevcuttur. Tamlamanın birinci ögesinin مُعْظَمٌ (çoğu) veya بَعْضٌ (bazısı) gibi bir bütünün parçası olmaya delâlet eden sözcüklerden olması durumunda da izâfette parça-bütün ilişkisi söz konusudur. حَضَرَ الْإِجْتِمَاعَ مُعْظَمُ الْأَعْضَاءِ (toplantıya üyelerin çoğu katıldı) örneğindeki مُعْظَمُ الْأَعْضَاءِ (üyelerin çoğu) terkîbi böyledir.

İsim tamlamalarında terkîbin birinci ögesi olan muzâf, karşılaştırma yapısı olan ism-i tafdîl olursa bu durumda öğeler arasında doğal olarak bir parça-bütün ilişkisi ortaya çıkar. Örneğin زَيْدٌ أَفْضَلُ الْقَوْمِ (Zeyd toplumun en erdemlisidir) cümlesindeki زَيْدٌ أَفْضَلُ الْقَوْمِ izâfet yapısı sayesinde Zeyd’in o grubun bir bireyi olduğu anlaşılmalıdır.⁶⁰ Ayrıca Zeyd ile söz konusu toplum erdem noktasında ortaktır (her ikisi de erdemlidir) fakat Zeyd’in sahip olduğu erdem sıfatı, toplumu oluşturan diğer bireylerin her birinin sahip olduğu erdemden daha fazladır.

Kur’an üslubunda da izâfet terkîbinin öğeleri arasında parça-bütün ilişkisi bulunduğu dair örneklerle sıklıkla rastlanmaktadır. فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ “Sonra doğum sancısı onu (Meryem’i) bir hurma ağacının dibine yöneltti.” (Meryem 19/23) ayetinde جِذْعِ النَّخْلَةِ (hurma ağacının gövdesi) ifadesi bir isim tamlamasıdır ve muzâf durumundaki جِذْعٌ (gövde, kütük) ile muzâfun ileyh olan النَّخْلَةَ (hurma ağacı) arasında parça-bütün ilişkisi olduğu anlaşılmalıdır. وَمِنْكُمْ مَنْ يَرُدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمْرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا “Daha önce bilgili iken hiçbir şeyi bilmez hale gelsin diye sizden ömrün en kötü çağına kadar yaşatılacaklar vardır.” (Nahl 16/70) ayetindeki أَرْدَلِ الْعُمْرِ (ömrün en kötü dönemi) terkîbinde ise tamlamanın öğeleri arasındaki parça-bütün ilişkisinin muzâf olan ism-i tafdîl yapısı ile sağlandığı görülmektedir. Bu yapı ile ömrün tamamının değil belli bir bölümünün kastedildiği açıktır.

3.4. Asıl ve Tür İlişkisi

Bu kategoride izâfette tamlamanın ikinci ögesi olan muzâfun ileyh, muzâfın türü, aslı ve maddesidir. Örneğin سِوَارٌ ذَهَبٍ (altın bilezik) yapısıyla, bileziğin türünün, cinsinin ve yapıldığı maddenin altın olduğunu ifade etmektedir. ثَوْبٌ خَزٌّ (ipek kaftan), كِسَاءٌ صُوفٍ (yün aba), بَابٌ خَشَبٍ (ahşap kapı), خَاتَمٌ فِضَّةٍ (gümüş yüzük) ve سِكَّةٌ حَدِيدٍ

⁵⁹ Bk. Se’âlibî, *Simâru’l-kuşûb*, 39, 59, 105, 135.

⁶⁰ Bk. İbnu’s-Serrâc, *el-Uşûl fi’n-Nahv*, 2/6; Fârisî, *el-İdâhu’l-‘Aduği*, 269-270.

(demiryolu) örneklerinde de tamlamanın öğeleri arasında aynı ilişki söz konusudur.

Dilciler izâfetin öğeleri arasındaki bu ilişkiye, araya takdir ettikleri bir مِنْ harf-i cerri ile işaret etmişlerdir.⁶¹ Buna göre isim tamlaması formundaki سِوَارُ ذَهَبٍ (altın bilezik) terkîbi ذَهَبٍ مِنْ سِوَارٍ (altından mamul bir bilezik) olarak yorumlanır.⁶² Zira söz konusu harf-i cerrin on beş anlamsal işlevinden biri de bir şeyin türünü ve maddesini açıklamaktır.⁶³ Nitekim Kur'ân'daki مِنْ ذَهَبٍ "altın bilezikler" (Fâtır 35/33) ifadesinde مِنْ harf-i cerrinin أَسَاوِرَ لَافْزِينَ ذَهَبٍ kelimesiyle açıklamak üzere kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁶⁴

3.5. Zarfiyet İlişkisi

Zarfiyet ile kastedilen, tamlamanın öğeleri arasında zaman veya mekân ilişkisi olmasıdır. Buna göre, tamlamanın ikinci öğesi birinci için zaman veya mekân durumundadır. Arap dilcileri bu özellikteki izâfet örneklerinde, tamlamanın öğeleri arasına bir fi harf-i cerri takdir ederek⁶⁵ söz konusu ilişkiye işaret etmişlerdir.

3.5.1. Zaman İlişkisi

Burada tamlamanın ikinci öğesi zamana delâlet eden bir kelime olur ve izâfet formu ikinci ile birinci arasında zamana dair bir ilişki kurulmasını sağlar. مَعْرَكَةٌ (sabahki savaş), دَرَسُ الْمَسَاءِ (akşam dersi), صَلَاةُ الظُّهْرِ (öğle namazı) örneklerinin her biri isim tamlaması olup, tamlamaları oluşturan öğeler arasında zaman ilişkisi bulunmaktadır. Birincide sabah gerçekleşen savaş, ikincide akşam yapılan ders, sonuncuda da öğle vaktinde kılınan namaz anlatılmaktadır.

Bu kullanımın Kur'ân üslubunda birçok örneği mevcuttur. لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ كُورَيْشٍ "Kureyş'in güvenliğini, onların kış ve yaz yolculuklarında güvenliğini sağlamak için" (Kureyş 106/2) ayetindeki رِحْلَةَ الشَّتَاءِ (kış yolculuğu) ifadesi bir isim tamlaması örneği olup ikinci öğedeki zaman anlamının izâfet yoluyla birinci öge ile ilişkilendirildiği görülmektedir. "يُؤْمِنُونَ بِحُكْمِ الْجَاهِلِيَّةِ يَنْعُونَ" "Yoksa Câhiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar?" (Mâide 5/50) ayetindeki حُكْمِ الْجَاهِلِيَّةِ terkibinde de aynı durum gözlenmektedir. Aynı şekilde Kur'ân'ın muhtelif yerlerindeki فَرَّانَ الْفَجْرِ "sabah namazı" (İsrâ 17/78), تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ "dört ay beklemek" (Bakara 2/226), مَكْرُ اللَّيْلِ "gece yaptığınız aldatma" (Sebe 34/33), زَلْزَلَةُ السَّاعَةِ "kıyâmet vaktindeki sarsıntı" (Hac 22/1) ifadelerinin her birinde ikinci öğeler birincilerin gerçekleşme zamanını ifade etmektedir.

⁶¹ Ebû Hâyyân, *İrtişâfu'd-Darab*, 4/1799; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 2/126.

⁶² İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 2/126.

⁶³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/351.

⁶⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/351.

⁶⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Cumel*, 229.

3.5.2. Mekân İlişkisi

Bu kategoride tamlamanın ikinci ögesi olan muzâfun ileyh, birinci öge olan muzâf için bir mekân durumundadır. Örneğin *حُسَيْنٌ شَهِيدٌ كَرْبَلَاءَ* (Hüseynin Kerbelâ şehididir/Kerbelâ'da şehit edilendir), *مَالِكٌ عَالِمٌ الْمَدِينَةِ* (Mâlik b. Enes Medine'nin âlimidir/Medine'deki âlimdir) ve *هَؤُلَاءِ لُصُوصُ الرَّيِّ* (Bunlar Rey şehrinin hırsızlarıdır/Rey şehrindeki hırsızlardır), cümlelerindeki *شَهِيدٌ كَرْبَلَاءَ* (Kerbelâ şehidi), *عَالِمٌ الْمَدِينَةِ* (Medine'nin âlimi) ve *لُصُوصُ الرَّيِّ* (Rey şehrinin hırsızları) terkîbleri isim tamlamasıdır. Bu örneklerde tamlamanın öğeleri arasında mekân ilişkisi bulunmaktadır. Bunu sağlayan tamlamanın ikinci ögesinin mekâna delalet eden bir kelime olması ve izâfet yoluyla bundaki mekân anlamının birinciyle irtibatlandırılmasıdır.

Kur'an'daki *يَا صَاحِبِي السَّجْنِ أَرَبَابٌ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ* "Ey zindan arkadaşlarım! Ayrı ayrı ilâhlar mı daha iyidir, yoksa mutlak hâkimiyet sahibi olan tek Allah mı?" ayetindeki *السَّجْنِ* (zindan), *صَاحِبِي السَّجْنِ* (zindan arkadaşlarım) terkibinde muzâfun ileyh olan *السَّجْنِ* (zindan), muzâf olan *صَاحِبِي* (iki arkadaş) lafzının delâlet ettiği şahısların buldukları mekânı açıklamaktadır. Nitekim söz konusu terkîb *السَّجْنِ فِي السَّجْنِ* biçiminde açıklanmıştır.⁶⁶ Burada araya takdir edilen ve temel fonksiyonu ifadeye zarf anlamı katmak olan *fi* harf-i cerri⁶⁷, öğeler arasında mekân ilişkisi bulunduğu fikrini desteklemektedir. Aynı şekilde *صَيْدُ الْبَحْرِ* (denizde avlanmak/denizdeki avlar; deniz avı), *صَيْدُ الْبَرِّ* "karada avlanmak/karadaki avlar; kara avı" (Mâide 5/96) ve *عَذَابُ النَّارِ* "Cehennemdeki azap; Cehennem azabı" (Secde 32/20) terkîblerinin öğeleri arasında da mekân ilişkisi bulunmaktadır.

3.6. Eylem İlişkisi

Bazı izâfet örneklerinde tamlamanın birinci ögesinin iş, oluş bildiren bir isim; ikinci ögesinin de bu iş ve oluşun yapanı veya bundan etkileneni olduğu görülür. Burada her ne kadar cümle kurulumu yönüyle olmasa da anlam bakımından izâfetin ikinci ögesi birincinin fâili veya mef'ûlün bihi gibidir. Bu durum iki öge arasındaki eylem ilişkisini gösterir.

3.6.1. Fâillik İlişkisi

Burada izâfetin birinci ögesi yapı itibarıyla masdardır. İkinci öge de masdarda bulunan iş ve oluşun fâilidir. Örneğin *وَتُوبَ وَتَبَّ النَّمْرُ عَلَى فَرِيْسَتَيْهِ وَتُوبَ الْأَسَدُ* cümlesinde *وَتُوبَ* (aslânın sıçrayışı) bir isim tamlamasıdır. Tamlamanın birinci ögesi olan *وَتُوبَ* masdar olup bir eylem ifade etmektedir. Bu eylemin sahibi ise aslandı. Arap dilinde kullanımı yerleşmiş olan *لَعْنَةُ اللَّهِ* (Allah'ın laneti), *رُؤْيَا يُوسُفَ* (Yusuf'un rüyası), *صَبْرُ* (Eyüp'ün sabrı), *سِحْرُ هَارُوتَ* (Hârût'un sihri), *نُخْوَةٌ فِرْعَوْنَ* (Firavun'un kibri), *نَوْمٌ*

⁶⁶ Ebû Hâyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi't-tefsîr*, tsh. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2010), 6/278.

⁶⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 191.

سُقُوطُ دَعْوَى (dava-
nın düşmesi) örneklerinde masdar-fâil ilişkisi bulunmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de fâil ilişkisine dayalı izâfet örnekleri çoktur. Bunların ekseriyetle *masdar+zamir* biçiminde kurgulandığı görülür.⁶⁹ İzâfetin öğeleri arasında fâil ilişkisinin bulunduğu örneklerden biri *إِنَّ شَجَرَتَ الرَّقُومِ طَعَامُ الْأَنْثِيمِ كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ كَغَلِي الْحَمِيمِ* “Zakkum ağacı günahkârın yiyeceğidir. O, karınlarda, sıcak suyun fokurdaması misali kaynayan bir tortu gibidir.” (Duhân 44/43-46) ayetindeki *غَلِي الْحَمِيمِ* (sıcak suyun fokurdaması) terkididir. Burada muzâfun ileyh olan *الْحَمِيمِ* lafzı, masdar olan *غَلِي* kelimesindeki iş ve oluşun fâilidir. *وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ* “Eğer Allah'ın, insanların bir kısmıyla diğer kısmını engellemesi olmasaydı...” ayetinde de *دَفْعُ اللَّهِ* ifadesi isim tamlamasıdır. Muzâf ve muzâfun ileyh arasında fâillik ilişkisinin bulunduğu bu örnekte, aynı zamanda masdarın açıktan mef'ûl (*النَّاسِ*) aldığı anlaşılmaktadır. Benzer şekilde *رَأَى الْعَيْنُ* “gözün görmesi” (Âl-i 'İmrân 3/13), *رُوحَ اللَّهِ* “Allah'ın acıması” (Yûsuf 12/87), *نَصْرَ اللَّهِ* “Allah'ın yardımı” (Bakara, 2/214; Rûm 30/5; Nasr 110/1) ve *كَيْدَ الشَّيْطَانِ* “Şeytanın tuzağı” (Nisâ 4/76) tamlamaları Kur'an'da yer alan benzer tarzdaki diğer örneklerden bazılarıdır.

3.6.2. Mef'ûllük İlişkisi

Bu kategoride, tamlamanın birinci ögesi olan muzâf, masdar veya ism-i fâil yapıda bir kelimedir. İkinci öge olan muzâfun ileyh ise anlam yönüyle muzâftaki iş ve oluştan etkilenen bir mef'ûldür. Örneğin *تَحْقِيقُ الْعَدَالَةِ فِي الْمَجْتَمَعِ مِنْ أَمِّهِمْ أَسْسُ الْحُكْمِ الصَّالِحِ* (Toplumda adaleti sağlamak, iyi yönetimin en önemli esaslarından) cümlesindeki⁷⁰ *تَحْقِيقُ الْعَدَالَةِ* (adaletin sağlanması) ifadesi isim tamlamasıdır. Terkidin birinci ögesi masdar, ikinci öge ise anlam bakımından bunun mef'ûlüdür. *إِرَاقَةُ الدَّمِ* (kan akıtmak), *إِصْلَاحُ الْخَطَا* (hatanın düzeltilmesi), *إِكْرَامُ الْجَارِ* (komşuya ikram), *تَحْصِيلُ الضَّرَائِبِ* (vergilerin toplanması), *تَمْدِيدُ الْمُهْلَةِ* (sürenin uzatılması) ve *رُكُوبُ الْخَيْلِ* (ata binme) örneklerinde de aynı durum söz konusudur.

İzâfetin öğeleri arasında masdar-mef'ûl ilişkisi bulunduğu Kur'an'da da çoktur. Bunlardan biri *وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ* “Onlara hayırlı işler yapmayı, namaz kılmayı, zekât vermeyi vahyettik.” (Enbiyâ 21/73) ayetidir. Buradaki *فِعْلَ الْخَيْرَاتِ* (hayırlı işler yapmak), *إِقَامَ الصَّلَاةِ* (namazı kılmak) ve *إِيتَاءَ الزَّكَاةِ* (zekâtı vermek) terkidlerinin her birinde tamlamanın öğeleri arasında masdar-mef'ûl ilişkisi vardır. Diğer bazı ayetlerdeki *مَلِكُ السَّمَاوَاتِ* “göklerin idaresi” (Âl-i 'İmrân 3/189), *كُتِفَ الضَّرُّ* “sıkıntının giderilmesi” (İsrâ 17/56), *نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ* “inananlara yardım etmek” (Rûm 30/47), *ذَكَرَ اللَّهُ* “Allah'ı hatırlamak” (Mâide 5/91),

⁶⁸ Bk. Se'âlibî, *Simâru'l-kuşûb*, 18, 39, 59, 72.

⁶⁹ Bk. Muhammed Abdulhâlik 'Udayme, *Dirâsât li-uslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1972), 6/196-216.

⁷⁰ et-Tâhir b. Abdusselam Hâşim Hâfız, *Mu'cemu'l-Hâfız li'l-muteşâhîbâti'l-'arabiyye* (Beirut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 2004), 78.

اللَّهِ “Allah’ı sevmek” (Bakara 2/165) ve دُعَاءِ الْخَيْرِ “iyiyi istemek” (Fussilet 41/49) örneklerinde de aynı durum söz konusudur.

Öte yandan إِخْتَلَفَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِي تَارِكِ الصَّلَاةِ عَمْدًا (Âlimler namazı bilerek terk eden kişi hakkında ihtilaf etmiştir) cümlesindeki تَارِكِ الصَّلَاةِ (namazı terk eden) ifadesi isim tamlamasıdır. Birinci öge olan تَارِكِ (terk eden) lafzı ism-i fâildir. İkinci öge olan الصَّلَاةِ (namaz) ise kişinin terk ettiği şeydir. Bu durumda iki öge arasında eyleme dayalı bir ilişki bulunmaktadır. Bunu sağlayan sadece lafızlar değil, onların izâfet formuyla bir araya gelmesidir. مُزِيلُ رَائِحَةٍ (deodorant/koku giderici), مُقَدِّمُ الطَّلَبِ (başvuru sahibi/dilekçeyi veren), مُقَسِّمُ الْهَاتِفِ (telefon santrali/telefon hatlarını dağıtan), مُكَبِّرُ الصَّوْتِ (hoparlör/sesti büyüten), سَائِقُ الْحَافِلَةِ (otobüs şoförü/otobüsü süren) ve قَائِدُ الْجَيْشِ (orduların komutanı/orduları sevk eden) gibi Arap dilinde yerleşik izâfet örneklerinin her birinde tamlamanın ögeleri arasında ism-i fâil-mef’ûl ilişkisi vardır.

İzâfetin birinci ögesinin ism-i fâil ikinci ögesinin de anlam yönüyle bunun mef’ûlü olduğuna dair Kur’an’da da çok sayıda örnek mevcuttur. الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ “Hamd, gökleri ve yeri yoktan var eden, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kılan Allah’a mahsustur” (Fâtır 35/1) ayetindeki فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ (göklere yaratan) ve جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ (melekleri kılan) ifadeleri böyledir. İlk terkipteki فَاطِرِ (yaratan) lafzı ism-i fâildir ve muzâfun ileyh olan السَّمَاوَاتِ (insanlar) kelimesi anlam bakımından birinci öğedeki yaratma anlamından etkilenen mef’ûl durumundadır. İkinci terkipteki جَاعِلِ (yapan, kılan) ve الْمَلَائِكَةِ (melekler) kelimeleri arasında da aynı anlam ilişkisi söz konusudur. Başka ayetlerde yer alan غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ “günahı bağışlayan ve tövbeyi kabul eden” (Mü’min 40/3), مُحْيِي الْمَوْتَى “ölüleri dirilten” (Rûm 30/50), بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ “ellerini açanlar” (En’âm 6/93), ذَائِقَةُ الْمَوْتِ “ölümü tadan” (Âl-i ‘İmrân 3/185) ve جَامِعِ النَّاسِ “insanların toplayıcısı” (Âl-i ‘İmrân 3/9) örneklerinde de izâfetin ögeleri arasında ism-i fâil - mef’ûl ilişkisi olduğu görülmektedir.

3.7. Niteleme İlişkisi

Arapça isim tamlamalarında tamlamayı meydana getiren ögeler arasında anlam yönünden niteleyen-nitelenen ilişkisi olabilir. Bu da iki şekilde gerçekleşir; ya birinci öge olan muzâf ikinci ögenin bir niteliğidir ya da ikinci öge olan muzâfun ileyh birinci ögeyi nitelemektedir.

3.7.1. Birinci Ögenin İkincinin Sıfatı Olması

Bu kategoride tamlamanın birinci ögesi olan muzâf, anlam yönüyle ikinci ögeyi niteleyen bir kelime olur. Örneğin كِرَامُ النَّاسِ (saygın insanlar) terkihi şekil yönüyle bir isim tamlaması olmakla birlikte anlam bakımından sıfat terkihi gibidir ve bu

sözle النَّاسُ الْكَرَامُ (saygın insanları) kastedilir.⁷¹ سَحْقُ عِمَامَةٍ (eski sarık), جَرْدُ قَطِيفَةٍ (eski kadife), سَمَلُ سِرْبَالٍ (eski gömlek) ve حُمُرُ النَّعَمِ (kızıl develer, değerli develer) örneklerinde de⁷² izâfetin birinci öğelerinin, ikinci öğeleri niteleyen kelimeler olduğu görülmektedir. Aynı şekilde يُوْجِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا “Bunlar, aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar.” (En‘âm 6/112) âyetindeki زُخْرَفَ الْقَوْلِ (süslü söz) terkiibinde muzâf olan زُخْرَفُ (süs) kelimesi مَزْخَرَفٌ (süslü) anlamındadır ve terkiib anlam bakımından الْقَوْلِ الْمَزْخَرَفِ (süslü söz) şeklinde tefsir edilmiştir.⁷³ يَعْلَمُ “Allah, gözlerin kötü niyetli bakışını ve kalplerin sakladıklarını bilir.” (Mü‘min 40/19) âyetindeki خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ ifadesi de şekil bakımından izâfet terkiibi fakat anlam yönüyle sıfat tamlamasıdır.⁷⁴

Öte yandan isim tamlamalarında muzâf; sıfat-1 müşebbehe, ism-i fâil veya ism-i mef‘ûl olursa sıfat özelliği taşıyan bu kelimeler, anlam bakımından tamlamanın ikinci öğesinin bir niteliği olma durumunu ifade edebilirler. إِنَّكَ رَجُلٌ بَعِيدُ النَّظَرِ صَادِقٌ (Sen ileri görüşlü, öngörüsü isabetli, yaşantısı övgüye değer birisin) cümlesinde⁷⁵ her üç duruma da örnek vardır. بَعِيدُ النَّظَرِ (ileri görüşlü) terkiibinde muzâf olan بَعِيدٌ (uzak, ileri) lafzı sıfat-1 müşebbehedir ve muzâfun ileyh durumundaki النَّظَرِ (görüş) kelimesinin bir niteliğidir. حَسَنُ الْوَجْهِ (güzel yüzlü), عَظِيمُ الْأَمَلِ (umudu çok olan), قَلِيلُ الْحَيْلِ (hilesi az olan) ve كَثِيرُ الصَّبْرِ (sabrı çok olan) örneklerinde de tamlamanın öğeleri arasında aynı ilişki söz konusudur. صَادِقُ الْفِرَاسَةِ (öngörüsü isabetli) tamlamasında ism-i fâil yapıdaki صَادِقٌ (doğru, isabetli) lafzı muzâf, الْفِرَاسَةِ (öngörü) kelimesi muzâfun ileyhtir. Burada doğru ve isabetli olan şey öngörüdür. Dolayısıyla muzâf anlam yönüyle muzâfun ileyhın sıfatı gibidir. Aynı ilişki شَانِعٌ مُخْتَلِفُ الْأَلْوَانِ (kullanımı yaygın), مُنْكَسِرُ الْقَلْبِ (kalbi kırık) örneklerinde de mevcuttur. مَحْمُودُ السَّيْرَةِ (övülen) lafzı ism-i mef‘ûldür ve muzâfun ileyh olan السَّيْرَةِ (yaşantı) lafzının niteliğini açıklamaktadır. مَجْهُولُ الْهُوِيَّةِ (kimliği belirsiz), مَحْدُودُ النَّحْلِ (dar gelirli), مَرْوَعُ الْقَلْبِ (kalbi ürkek), مَرْفُوعُ الْجَبِينِ (alını açık) ve مَسْرُورُ الْبَالِ (gönlü hoş) örneklerinde de tamlamanın öğeleri arasında nitelenen-niteleyen ilişkisi vardır.

Arap dilcilerinin öğeler arasında fâil ilişkisi kurdukları, isim tamlamasında birinci öğenin sıfat-1 müşebbehe, ism-i fâil veya ism-i mef‘ûl olduğu bu örneklerin makale konumuz itibari ile sıfat ilişkisi ile açıklanması daha uygun görünmektedir. Nitekim Türkçede de bu tarz tamlamalar sıfat tamlaması kapsamında ele alınmak-

⁷¹ Ebû Hâyyân, *el-Bahru'l-muhtîf*, 9/247. Benzer örnekler için bk. Mehmet Çakır, *Arapçada İsim Tamlaması* (İzmir: y.y., 1992), 13.

⁷² İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/231.

⁷³ Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984), 8/10.

⁷⁴ Bk. Ebû Hâyyân, *el-Bahru'l-muhtîf*, 9/247.

⁷⁵ Adnân el-Hatîb, *el-'İdu'z-zehebi li-Mecma'i-luğati'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1986), 315.

tadır.⁷⁶ Özellikle birinci ögenin sıfat-ı müşebbehe olup ikinci ögeyi nitelediğine dair örnekler Kur'an-ı Kerim'de mevcuttur. Örneğin شَدِيدُ الْعِقَابِ “cezası çetin” (Bakara 2/196, 211; Âl-i ‘İmrân 3/11; Mâide 5/2, 98; Enfâl 8/13, 25, 48, 52) ve سَرِيعَ الْحِسَابِ “hesaba çekmesi hızlı, hesabı çabuk gören” (Bakara 2/202; Âl-i ‘İmrân 3/19, 199; Mâide 5/4; Ra’d 13/41; İbrahim 14/51) terkîpleri böyledir. İsim tamlaması formundaki bu örneklerde cezanın çetin ve şiddetli, hesabın da hızlı olduğu anlaşılmalıdır.

3.7.2. İkinci Ögenin Birincinin Sıfatı Olması

Arap dilinde bazen isim tamlamasının ikinci ögesi olan muzâfun ileyhin birinci ögeyi anlam bakımından nitelediği görülür. Bu örneklerin sayısı çok azdır. مَسْجِدُ الْجَامِعِ (toplayan/büyükcami), صَلَاةُ الْأُولَى (ilk namaz), جَبَّةُ الْحَمَقَاءِ (semizotu), لَيْلَةُ الْقَمَرَاءِ (mehtaplı gece), سَاعَةُ الْأُولَى (ilk vakit), يَوْمُ الْأُولَى (ilk gün), لَيْلَةُ الْأُولَى (ilk gece) ve بَابُ الْحَدِيدِ (demir kapı) örneklerinin⁷⁷ her biri şekil bakımından isim tamlamasıdır. Fakat ögeler arasında niteleyen-nitelenen ilişkisi vardır.

Kur'an-ı Kerim'de, اسْتَكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئِ إِلَّا بِأَهْلِهِ “Yeryüzünde büyüklük taslamak ve kötü tuzak kurmak için (böyle davranıyorlardı). Oysa kötü tuzak, ancak sahibini kuşatır.” (Fâtır 35/43) ayetinde مَكْرُ السَّيِّئِ ifadesi şekil itibariyle izâfet terkîbidir. Fakat anlam bakımından ikinci öge olan muzâfun ileyh birinciyi nitelemektedir. Nitekim hemen devamında aynı tasavvur sıfat terkibi biçiminde الْمَكْرُ السَّيِّئِ olarak takdim edilmiştir.⁷⁸ Yine Kur'an'da pek çok yerde sıfat tamlaması olarak zikredilen الدَّارُ الْآخِرَةُ (Bakara 2/94; En'âm 6/32; A'râf 7/169; Kasas 28/83; 'Ankebût 29/64; Ahzâb 33/29) ifadesinin iki kez isim tamlaması formunda دَارُ الْآخِرَةِ (Yûsuf 12/109; Nahl 16/30) olarak geçtiği görülmektedir.

3.8. Benzerlik İlişkisi

İsim tamlamasının ögeleri arasında bazen benzeyen-benzetilen ilişkisi bulunabilir. Buna göre izâfetin ikinci ögesi olan muzâfun ileyh *benzeyen*, muzâf ise *kendisine benzetilendir*. اِنْتَنَرَ لَوْلُو الدَّمْعِ عَلَى وَرْدِ الْخُدُودِ (İnci gibi gözyaşı gül gibi yanakların üzerine döküldü) örneğindeki⁷⁹ لَوْلُو الدَّمْعِ (inci gibi gözyaşı) ve وَرْدِ الْخُدُودِ (gül gibi yanaklar) ifadeleri izâfet terkîbidir. Birinci terkîbde gözyaşı inciye, ikinci terkîbde yanaklar güle benzetilmektedir. بَدْرُ الْوَجْهِ (dolunay gibi yüz) ve لَيْلُ الشَّعْرِ (gece gibi saç) ifadelerinde de⁸⁰ benzer bir durum söz konusudur. Daha çok sanatlı sözlerde rastlana-

⁷⁶ Bir niteleme öbeği olan bu yapılar bir ismi tümleyerek kurallı bileşik sıfatı oluşturur. Örneğin “geniş bahçeli okul” veya “bahçesi geniş okul” tamlamalarındaki “geniş bahçeli” veya “bahçesi geniş” öbekleri sıfat tamlamasıdır. Bilgi için bk. Tahir Nejat Gencan, *Dilbilgisi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1979), 250.

⁷⁷ Bk. Fârisî, *el-İdâhu'l-'Aduği*, 271; İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshil*, 3/230; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darab*, 4/1806.

⁷⁸ Cemil Ahmed Zafer, *en-Nahvu'l-Kur'âni kavâ'id ve şevâhid* (Mekke: y.y., 1418/1998), 430-431.

⁷⁹ Galâyini, *Câmi'u'd-durûs*, 3/207.

⁸⁰ Tüncü-Esmer, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal*, 1/68.

bilecek olan bu üsluba, İbn Hafâce'ye (ö. 533/1139) ait olan aşağıdaki beyit⁸¹ güzel bir örnektir: [Kâmil]

وَالرِّيحُ تَعْبَثُ بِالْعُصُونِ وَقَدْ جَرَى ذَهَبُ الْأَصِيلِ عَلَى لَجَيْنِ الْمَاءِ

Altın renkli ikinci vakti gümüş gibi suyun üzerinde akıp giderken rüzgâr dallarla oynuyordu.

Beyitteki ذَهَبُ الْأَصِيلِ (altın gibi ikinci) ve لَجَيْنِ الْمَاءِ (gümüş eriyiği gibi su) terkîblerinde muzâf ve muzâfun ileyh arasında benzerlik ilişkisi bulunmaktadır. Burada gökyüzünün ikinci vaktindeki görünümü renk yönüyle altına, akarsu ise berraklık yönüyle gümüşe benzetilmektedir.

Örneğin "وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَٰلِكَ خَيْرٌ" (A'râf 7/26) ayetindeki لِبَاسُ التَّقْوَى (takva elbisesi) terkibinde muzâf ve muzâfun ileyh arasında benzerlik ilişkisi vardır. Burada takvâ/dindarlık bir elbiseye benzetilmiştir. Başka bir ayette yer alan لِبَاسُ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ "açlık ve korku elbisesi" (Nahl 16/112) ifadesindeki لِبَاسُ الْجُوعِ tamlamasında da aynı ilişki söz konusudur. Ayrıca atif yoluyla tasavvur لِبَاسُ الْخَوْفِ lafzına da aktarılmış böylece açlık ve korku bir elbiseye benzetilmiştir.

3.9. Mecaz İlişkisi

Arapça isim tamlamalarının öğeleri arasındaki yukarıda sözü geçen ilişkilerin kimi zaman hakikat değil de mecaz kastıyla kurulduğu görülür. Arap yazınında özellikle de din dilinde⁸² önemli bir üslup özelliği olan mecaza, izâfet formunda yer verilmek suretiyle anlatımın daha çarpıcı olması sağlanır. Dilde bunun pek çok örneği bulunmaktadır. رَأْسُ الْمَالِ (paranın başı; ana para), عَيْنُ الْقَلْبِ (gönül gözü), لِسَانُ الْحَالِ (hal dili), أَسْنَانُ الْمُشْتِطِ (tarağın dişleri), أُذُنُ الْحَائِطِ (duvarın kulağı; yerin kulağı), ظَفَرُ الزَّمَانِ (zamanın pençesi; felaket) ve ثَمَرَةُ الْقَلْبِ (gönül yemişi; evlat) terkîbleri bunlardan sadece bir kaçıdır.

İzâfetin öğeleri arasında mecaz ilişkisi olduğuna dair Kur'ân'da örnekler mevcuttur. "تَادُوا مَسَّ سَقَرٍ" "Tadın bakalım cehennemin dokunuşunu!" (Kamer 54/48) ayetindeki تَادُوا مَسَّ سَقَرٍ tamlamasında öğeler arasındaki fâilîyet ilişkisi hakikat değil mecazdır. "Cehennemin dokunuşu" ifadesi ile oradaki acı kastedilmektedir. Dokunuş (مَسَّ) ve acı (الْأَلَمُ) arasında sebebiyet alakasına dayalı mecaz-ı mürsel bulunmaktadır.⁸³ Çünkü dokunuş acının sebebidir. Burada sebep zikredilmiş ve sonuç kastedilmiştir. Benzer şekilde "أُمُّ الْفَرَى" "kentlerin anası; Mekke"⁸⁴ (En'âm 6/92; Şûra 42/7),

⁸¹ Ömer Fârûk et-Tabbâ', *Divânu İbni Hafâce* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), 13.

⁸² Bk. Rağî eş-Şerîf, *Telhîsu'l-beyân fi mecâzâtî'l-Kur'ân*, nşr. Ali Mahmûd Mukallid (Beyrut: Dâru Mekketi'l-Hayât, 1986), 25-26; Duran Ekizer, "Hz. Peygamber'in Üslubunda Mecazi Anlatım: Muslim'in el-Câmi' uş-Şaħih'inde Yer Alan İmanla İlgili Bazı Hadisler Özelinde Bir Tahlil", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (Mart 2018), 208-218.

⁸³ Bk. Vehbe ez-Zuhayli, *et-Tefsîru'l-munîr fi'l-aķidetî ve'ş-şeriatî ve'l-menhec* (Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1418), 27/179.

⁸⁴ Benzetmeye dayalı bir mecâz (isti'âre vardır). Bilgi için bk. İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 7/372.

إِنَّ السَّبِيلَ “yolun oğlu; yolcu” (Bakara 2/177; Enfâl 8/41; Tevbe 9/60; İsrâ 17/26; Rûm 30/38) ve تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ “boynu hürriyetine kavuşturmak; köle azadı” (Nisâ 4/92; Mâide 5/89) terkiblerinde de ögeler arasında mecaz ilişkisi bulunmaktadır.

3.10. Geçici Durum İlişkisi

Bazı tamlamalarda sahiplik veya aitlik ilişkisi gibi görünen münâsebet gerçek bir âidiyet veya sahiplik olmayıp geçici bir durumdan ibarettir. Dilcilerin الإِضَافَةُ بِأَنَّی الإِضَافَةُ بِأَنَّی (onunla yolumun üzerinde karşılaştım) cümlesi örnek verilebilir.⁸⁵ Buradaki طَرِيقِي (benim yolum) ifadesi bir isim tamlamasıdır. Bununla birlikte konuşucunun yolun sahibi veya yolun ona ait olduğundan bahsedilemez. İzâfet üslubuyla yolun söz konusu kişiyle irtibatlandırılması geçici bir durum olan yoldaki bulunulmuşluğu nedeniyledir. Aynı şekilde إِذَا الشَّمْسُ إِذَا طَلَعَتْ تَرَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ دَاتَ الْيَمِينِ “Güneşin, doğduğu zaman mağaralarının sağına vurduğunu görürsün.” (Kehf 18/17) ayetindeki كَهْفِهِمْ (onların mağarası) tamlamasında da birinci öge olan كَهْفٌ lafzının ayette sözü geçen kişilere isnâd edilmesi bir sahiplik veya aitlik durumundan değil, hiç uyanmadan yıllarca uyudukları bu mağarada bulunmaları sebebiyledir.

3.11. İsim-Müsemma İlişkisi

Bu kategoride ögelerden biri diğerinin ismi durumundadır. Örneğin يَوْمَ الْجُمُعَةِ (Cuma) birinci öge olan يَوْمٌ (gün) için ad olma durumundadır. Aynı ilişki شَهْرُ رَمَضَانَ (Ramazan ayı), سُوْقُ عُكَّازٍ (‘Ukâz panayırı) ve جَامِعَةُ أَنْقَرَةَ (Ankara Üniversitesi) örneklerinde de mevcuttur. Arap dilinde bazen أَحْمَدُ شَوْقِيَّ (Ahmed Şevki), مُحَمَّدٌ عَلِيٌّ (Muhammed Ali) örneklerinde olduğu gibi isim-lakap veya çift ismin de izâfet terkibi biçiminde ifade edildiği görülür.

3.12. Nicelik İlişkisi

Bazı isim tamlamalarında izâfetin ögeleri arasında bir nicelik ilişkisi bulunur. Yani ögelerden birincisi diğerinin sayı, ağırlık, hacim vb. gibi durumunu açıklar. كُوبٌ مَاءٍ (bir bardak su), صُنْدُوقٌ تَفَاحٍ (bir sandık elma), ثَلَاثِمِائَةٍ (üç tane yüz; üçyüz), عَشْرَةُ أَيَّامٍ (on gün), كَيْسٌ سَكَّرٍ (bir torba şeker) ve كَيْلُو مَوْزٍ (bir kilo muz) örneklerinde izâfetin ögeleri arasında nicelik ilişkisi bulunduğu görülmektedir. Aynı şekilde عُنُقُودٌ (birdizi olay; olaylar dizisi) ve رُهُورٌ (bir buket çiçek; çiçek buketi), سِلْسِلَةُ الْأَحْدَاثِ (birdizi olay; olaylar dizisi) ve عِنَبٍ (bir salkım üzüm; üzüm salkımı) örneklerinde de ögeler arasında miktarı açıklamaya yönelik bir ilişki bulunmaktadır.

⁸⁵ İbn Ya’îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 2/164.

3.13. Amaç İlişkisi

Bu kategoride tamlamanın ikinci ögesi birincinin kullanım amacını açıklar. Örneğin طَائِرَةٌ إِنْقَاذٍ (kurtarma uçağı), بِطَاقَةِ تَهْنِئَةٍ (tebrik kartı)⁸⁶, سَيَّارَةٌ إِسْعَافٍ (ilk yardım aracı; ambulans), جِهَازُ الْإِنْدَارِ (uyarı sistemi), لَجْنَةُ التَّحْقِيقِ (soruşturma komisyonu) ve وَحْدَةُ التَّبْرِيدِ (soğutma ünitesi) ifadelerinin her biri isim tamlamasıdır ve ikinci ögeler birincilerin oluşturulma veya kullanım amaçlarını açıklamaktadır.

SONUÇ

Arap yazılı ve sözlü kültürünün önemli bir üslup özelliği olan isim tamlamasında ögeler arasındaki anlam ilişkisi diğer terkib türlerine göre daha kompleks bir yapı arz etmektedir. Meseleye daha çok i'râb odaklı yaklaşan nahivciler söz konusu ilişkilere dair temel bir perspektif ortaya koymuşsa da bugüne kadar yapılan değerlendirmelerin kapsayıcı ve yeterli olduğunu söylemek zordur. Buna göre isim tamlamasını lafzî ve manevî izâfet başlığı altında değerlendirerek konuyu ta'rif-tahşîş veya âmil-ma'mûl gibi bir takım dil olgularına indirgemek isim tamlamasındaki anlam olaylarını bütüncül bir bakış açısıyla ortaya koymak için yeterli değildir.

Önceki müktesabatı da değerlendirerek bu çerçevedeki tespitlerin geliştirilmesine katkı sağlamayı amaçlayan bu çalışmada isim tamlamasının ögeleri arasındaki on beş anlam ilişkisi irdelenmiştir. Buna göre izâfette ikinci öge olan muzâfun ileyhin birinci ögenin sahibi (صَوَاعُ الْمَلِكِ /Kralın su kabı gibi), aslı/maddesi (سِوَارٌ ذَهَبٍ /altın bilezik), fâili (وُثُوبُ الْأَسَدِ /aslanın sıçrayışı) veya mef'ûlü (تَارِكُ الصَّلَاةِ /namazı terk eden) olması, onu nitelemesi (بَابُ الْحَدِيدِ /demir kapı), onun amacı olması (جِهَازُ الْإِنْدَارِ /uyarı sistemi) veya onun yerini (شَهِيدٌ كَرْبَلَاءَ /Kerbelâ şehidi) veya zamanını (صَلَاةُ الظُّهْرِ /öğle namazı) bildirmesi söz konusudur. Öte yandan bazı örneklerde de birinci öge olan muzâfun ikinci ögeye ait olduğu (سَرَجُ الْحِصَانِ /atın eyeri gibi), onun parçası (جَنَاحُ الْمَلَائِكَةِ /meleklerin kanadı) veya bir niteliği olduğu (عَظِيمُ الْأَمَلِ /umudu çok olan) görülmektedir. Bazen de iki öge arasında benzerlik (لَوْلُو الدَّمْعِ /inci gibi gözyaşı) veya isim-müsemma (يَوْمُ الْجُمُعَةِ /Cuma günü) ilişkisi bulunduğu ya da geçici bir ilgi sebebiyle birinin diğerine izâfe edildiği (كَهْفُومٍ /onların mağarası) anlaşılmaktadır. İsim tamlamasının ögeleri arasındaki tüm bu ilişkiler hakikat temeline dayanabilmekle birlikte المُشْتَبُّ (taragın dişleri) örneğinde olduğu gibi bunlar arasında mecâzî bir ilişki de söz konusu olabilir. Tüm bunlar içerisinde özellikle fâillik, mef'ûllük ve nitelemenin Kur'ân üslubunda öne çıkan anlamsal ilişkiler olduğu anlaşılmaktadır.

Şunu da belirtmek gerekir ki isim tamlamasının ögeleri arasındaki ilişkiye dair yapılan bu tasnif çalışması konuyla ilgili son sözü söyleme iddiasında değildir. Yazılı gelenekteki izâfet örneklerini incelemeye dönük daha kapsamlı çalışmalar netice-

⁸⁶ Ryding, *A Reference of Modern Standard Arabic*, 210.

sinde yeni anlam ilişkileri tespit edilebilir. Özellikle bu çalışmada ihtişaş olarak adlandırılan ilişkinin daha detaylı incelemelerle geliştirilebileceği anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akşit, Eyup. “Arap Dilinde İsm-i Fâilin Tamlanan Olarak Yer Aldığı Lafzî İsim Tamlamaları ve Türkçeye Çevirisi”. *Mîzânü’l-Hak İslami İlimler Dergisi* 5 (2017), 65-85.
- Anâkî, Muhammed. *el-Muḥîṭ fi eşvâti’l-‘Arabiyye ve nahvihâ ve şarfihâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’ş-Şarki’l-‘Arabî, ts.
- Bâkistânî, Hatice Muhammed Hüseyin. *Kitâbu Şerhi’l-Cumel fi’n-nahv tahkik ve dirâse li’ş-Şeyḥ Abdülkâhir b. Abdurrahmân el-Cürçânî*. Mekke: Câmî’atu Ummi’l-Ḳurâ, ed-Dirâsâtu’l-‘Ulyâ li’l-‘Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1408.
- Boeston, A.F. L. *The Arabic Language Today*. London-New York: Routledge, 1970.
- Çakır, Mehmet. *Arapçada İsim Tamlaması*. İzmir: y.y., 1992.
- Çiftçi, Mehmet Faruk. “Arap Dilinde İzâfet Kavramı, Çeşitleri ve Türk Dilindeki Karşılığı (Bir Mukâyeseli Gramer Çalışması Denemesi)”. *TurkishStudies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/12 (Güz 2013), 311-322. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.6048>
- Daşkıran, Yaşar. “Ta’lik Karinesi Çerçevesinde Cümle Öğeleri Arasındaki İlişkiler”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 255-272. <https://doi.org/10.18505/cuid.543687>
- Doğan, Candemir. *Arapça İsim-Sıfat Tamlamaları ve İsim Cümlesi Kurulumu*. İstanbul: Ensar, 2012.
- Ebû Ḥayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelusî. *el-Baḥru’l-muḥîṭ fi’t-tefsîr*. Tsh. Sıdkî Muhammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2010.
- Ebû Ḥayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelusî. *İrtişâfu’d-Darab min lisâni’l-‘Arab*. thk. Recep Osman Muhammed-Ramazan ‘Abduttevvâb. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1998.
- Ebû Şu‘aylik, Hâmid Ali Munîfî. *el-İdâfe fi’l-Ḳur’âni’l-Ker’im dirâse terkîbiyye delâliyye*. İrbid: Câmî’atu’l-Yermûk, Külliyyetü’l-Âdâb, Doktora Tezi, 2004.
- Ekizer, Duran. “Hz. Peygamber’in Üslubunda Mecazi Anlatım: Muslim’in el-Câmî‘u’ş-Şaḥîḥ’inde Yer Alan İmanla İlgili Bazı Hadisler Özelinde Bir Tahlil”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (Mart 2018), 203-220. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001488

- Eşkar, Muhammed Süleyman Abdullah. “el-İdâfe”. *Mu'cemu 'ulûmi'l-luğati'l'Arabiyye 'ani'l-eimme*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1415/1995.
- Fârisî, Ebû Ali. *el-Îdâhu'l-'Aduğî*. thk. Hasan Şâzelî Ferhûd. Kahire: y.y., 1969.
- Feyyâd, Süleyman. *en-Nahvu'l-'aşri delilun mubessetun li-kavâ'idi'l-luğati'l-'Arabiyye*. Kahire: Merkezi'l-Ehrâm, 1995.
- Galâyînî, Mustafa. *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 30. Basım, 1994.
- Gencan, Tahir Nejat, *Dilbilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 4. Baskı, 1979.
- Gündüzöz, Soner. *Arapçanın Söz Varlığı*. Ankara: Grafiker, 2015.
- Hâfiz, et-Tâhir b. Abdusselam Hâşim. *Mu'cemu'l-Hâfiz li'l-muteşâhibâti'l-'arabiyye*. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 2004.
- Hatîb, Adnân. *el-'İduz-zehebî li-Mecma'i-luğati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1986.
- İbn 'Âşûr Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Ferec Osman. *el-Haşâiş*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaluddîn Abdullah el-Ensârî. *Evđahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Berekât Yûsuf Hebbûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2008.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaluddîn Abdullah el-Ensârî. *Şerhu Kaşri'n-nedâ ve belli's-şadâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 4. Basım, 2004.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaluddîn Abdullah el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1411/1991.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdullah et-Ṭâî. *Şerhu't-Teshîl*. thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mahtûn. 4 Cilt. Gize: Hecr, 1990.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Uşûl fi'n-Nahv*. thk. Abdulhuseyn el-Fetlî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1417/1996.
- İbn Sîde Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Mursî. *el-Muhaşşaş*. nşr. Halil İbrahim Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1417/1996.
- İbn Ya'îş, Muvaffakuddîn Ebu'l-Bekâ Ya'îş b. Ali el-Mevşilî. *Şerhu'l-Mufaşşal*. haz. İmîl Bedî' Ya'kûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.

- Muberrred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *Kitâbu'l-Muktedab*. thk. 'Uğayme, Muhammed Abdulhâlik. 5 Cilt. Kahire: y.y., 3. Basım, 1415/1994.
- Mustafa, İbrahim. *İhyâu'n-naĥv*. Kahire: y.y., 2. Basım, 1992.
- Nâdirî, Muhammed Es'ad. *Naĥvu'l-luġati'l'Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1418/1997.
- Rağî, eş-Şerîf. *Telĥîsu'l-beyân fî mecâzâtî'l-Ķur'ân*. nşr. Ali Mahmûd MuĶallid. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1986.
- Ryding, Karin C.. *A Reference of Modern Standard Arabic*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Ryding, Karin C. – Versteegh, Kees. "Idâfa". *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. 2: 294-298. Ledien-Boston: Brill, 2009.
- Şamerrâî, Fâdil Salih. *Me'âni'n-naĥv*. 4 Cilt. Amman: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdûmelik b. Muhammed. *Simâru'l-Ķulûb fî'l-muğâf ve'l-mensûb*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1424/2003.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr Ömer b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Ĥâncî, 3. Basım, 1408/1988.
- Suyûtî, Ebu'l-Fağl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-hevâmi' Şerĥu Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Abdul'âl Sâlim Mekram. 7 Cilt. Kahire: 'Âlemu'l-Kütüb, 2001.
- Tabbâ', Ömer Fârûk. *Divânu İbni Ĥafâce*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- Tehânevî, Muhammed Ali. "Terkîb". *Keşşâfu ıřılâĥâtî'l-funûn*. nşr. Refik el-'Acem. 423-425. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşîrûn, 1996.
- Tûncî, Muhammed - Esmer, Râcî. *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî 'ulûmi'l-luġa el-elsuniyyât*. tsh. İmîl Ya'kûb. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2001.
- 'Uğayme, Muhammed Abdulhâlik. *Dirâsât li-uslûbi'l-Ķur'âni'l-Kerîm*. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1972.
- Zafer, Cemîl Ahmed. *en-Naĥvu'l-Ķur'ânî ĵavâ'id ve şevâhid*. Mekke: y.y., 2. Basım, 1418/1998.
- Zemaşeri, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Kitâbu'l-Mufaşşal fî 'ilmi'l-'arabiyye*. Gazze: Matba'atu't-Taĵaddum, 1323.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-munîr fî'l-aĵîdeti ve'ş-şerîati ve'l-menhec*. 30 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1418.

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma

A Research on Instructional Proficiencies of Qur'an Course Instructors for
Age Group 4-6

Mehmet KORKMAZ

Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Religious
Education, Kayseri / Turkey
mkorkmaz@erciyes.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-6873-4313

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Ocak / January 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Mart / March 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.679601

Atıf / Citation: Korkmaz, Mehmet. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin
Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma / A Research on Instructional
Proficiencies of Qur'an Course Instructors for Age Group 4-6".

ilted: ilâhiyat tetkikleri dergisi / journal of ilâhiyat researches 53 (Haziran / June
2020/1), 237-261. doi: 10.29288/ilted.679601

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilâhiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Ülkemizde yaygın din eğitimi etkinlikleri resmi olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından gerçekleştirilmektedir. Başkanlığın yaygın din eğitimi hizmeti sunduğu kurumlardan birisi de Kur'an Kurslarıdır. Bu araştırmaya konu edilen "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları", okul öncesi dönemdeki çocuklara din ve değer eğitimi vermek amacıyla, 2013-2014 yılında uygulamaya konulmuştur. Bu araştırmada söz konusu kurslarda görev yapan öğretmenlerin pedagojik formasyon yeterliklerinin durumu ele alınmıştır. Çalışma betimsel tarama modeli esas alınarak gerçekleştirilmiştir. Araştırma 2017/2018 eğitim öğretim döneminde gerçekleştirilmiştir. Araştırmaya 430 öğretici katılmıştır. Araştırmada elde edilen bazı sonuçlar şunlardır: Araştırmaya katılan öğretmenlerin önemli bir kısmı eğitim-öğretim yeterlikleri konusunda kendilerini yeterli bulmamışlardır. Onların en fazla yetersizlik yaşadıkları konuların öğrenci merkezli öğretim yöntem ve tekniklerini bilememe, çocukları motive edememe, sınıf yönetimini sağlayamama, çocuklarla etkili iletişim kuramama gibi konular olduğu ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Okulöncesi eğitim, Yaygın din eğitimi, 4-6 Yaş Kur'an kursları, Öğretici yeterlikleri, Pedagojik Formasyon.

Abstract

Non-religious educational activities are carried out officially by the Presidency of Religious Affairs in Turkey. One of the non-religious educational institutions that the Presidency of Religious Affairs presents is the Qur'an Courses. The topic of this research titled "Qur'an Courses for Age Group 4-6" was applied to the preschool children for the aim of giving them religious and values education in accordance with their intellectual levels, contents and methods since 2013-2014 academic years. This article deals with instructional proficiencies of those instructors who work at those courses. This research was done through descriptive survey model. The research was conducted in 2017/2018 academic year. 430 instructors participated in the research. Some important results taken from the research as follows: An important part of the instructors did not find themselves as sufficient in the proficiencies of education and instruction at the courses. It was understood from these statements that they had some insufficiencies in the process of preschool education and did not have enough knowledge and abilities sufficiently about children in these ages.

Keywords: Preschool education, Non-formal religious education, Qur'an courses for age group 4- Proficiency of instructor, Pedagogical formation.

Extended Summary

Non-religious educational activities are carried out officially by the Presidency of Religious Affairs in Turkey. One of the non-religious educational institutions that the Presidency of Religious Affairs presents is the Qur'an Courses. These institutions present Islamic religious education for a great target group from children to adults. The topic of this research titled "Qur'an Courses for Age Group 4-6" was applied to the preschool children for the aim of giving them religious and values education in accordance with their intellectual levels, contents and methods since 2013-2014 academic years. Turkish Muslim people have showed a great deal with those institutions and their numbers have increased quickly in a few years. As of conducting the research time, the number of the courses was approximately 2,800 and the number of students was about 75,000. High demand for these courses and opening many new courses required employing a great amount of instructors in these courses. Thus, a great number of instructors were employed in a short time but this caused some problems in terms of qualities of instructors. This article deals with instructional proficiencies of those instructors who work at those courses. Thus, the aim of the research is to present the pedagogical proficiencies of instructors who work at the age group 4-6 courses based on their views and to contribute to develop to do work at this age group. This research was done through descriptive survey model. The data are

based on the open and closed ended questionnaires. The research was conducted in academic year 2017/2018. The population of the research included the whole instructors who work at 4-6 age group courses in Turkey. From this population 430 volunteer instructors participated in the research. The data concerning the research were analyzed and evaluated through descriptive analyzing model under particular themes. Some important results taken from the research are as follows: Almost all of the instructors who work at Qur'an Courses for age group 4-6 are women. However, there are very few (6 persons) men instructors at those courses. More than half of the instructors who participate in the research are on the permanent staff. Thus, since the current staff is not sufficient, offices of mufti have some substitute or temporal instructors hired to work at those courses. More than half of the instructors at those courses are in the first years of their profession. Nearly half of the participants have a two-year-degree at Theology. The number of those with a bachelor's degree of Theology is very low. At the same way, the number of instructors who take the pedagogical formation is also low (27 percent). Thus, the great majority of those who participate in this research and work at those courses did not take pedagogical formation at the level of bachelor's degree. The great majority of those who took pedagogical formation claim that the pedagogical formation taken by them is not sufficient for the instruction of Qur'an Courses for age group 4-6. Almost all of the participants said that they took the preschool certificate before beginning of this work. However, they said that those certificates were not sufficient for the current job and they had some quality problems of those certificates. The majority of the participants said that they participated in service training. However, 36 percent of the instructors did not take this kind of a seminar. It was understood that these instructors were appointed to the courses as substitute instructors. While just 15 percent participants found that these seminars were useful and sufficient, the remaining instructors said that these seminars were insufficient or they had some problems about this issue. 39 percent of the participants said "yes" the following question: "Do you think that you have any deficiencies about the teaching of Qur'anic Courses?" Thus, it can be said that an important part of the instructors did not find themselves as sufficient in the proficiencies of education and instruction at the courses. When they were asked an open ended question about this matter, they expressed the same views. They wrote as the first field of insufficiency methods and techniques related to the student centered approach. These are the following activities: Drama, educational games, cut and paste, coloring etc. While some instructors claimed that they had some insufficiencies about pedagogical formation, most of them said that they had the following insufficiencies: not being able to motivate children on studying, not being able to manage classroom, not being able to communicate with students efficiently. It was understood from these statements that they had some insufficiencies in the process of preschool education and did not have enough knowledge and abilities sufficiently in those areas. In addition to these findings, they had some other problems in the following matters: insufficiencies in the methods of teaching for *Elif-ba*/Qur'anic teaching and not knowing child psychology. Some instructors also said that they did not have enough experiences about those matters. Those who participate in the research generally believe that the problems faced by them can be solved through qualitative seminars. They want that these seminars should be given by specialist people in their fields and these seminars should give priority to the practice and to develop their abilities. In addition, they also believe that all instructors, whether they are regular staff or salary based staff, should participate in those seminars and they should be done at local places where they work and they should be done at certain intervals. As it was understood from all those results, those who participate in the research are aware of their being insufficient in some fields and they need more in-service training to compensate their insufficiencies. If they are given more support at those matters, they can solve their problems and they may present more qualitative education to the pupils. Lastly, it was also understood that Theology Faculties should also educate their students more effectively and in a more problem-centered way.

GİRİŞ

Ülkemizde yaşayan Müslüman bireylerin yaygın din eğitimi konusundaki ihtiyaçlarına cevap vermek üzere tesis edilmiş olan *Kur'an kursları*; genel bir sınıflandırma ile; 1) Yüzüne eğitim verilen Kur'an kursları: a) İhtiyaç odaklı Kur'an kursları, b) 4-6 yaş grubu Kur'an kursları, 2. Hafızlık eğitimi verilen Kur'an kursları olarak faaliyet göstermektedir. Bunların dışında camilerde Kur'an öğretimi, Okuma Salonlarında Kur'an eğitimi gibi küçük çaplı uygulamalar da söz konusudur.¹

Bu araştırmaya konu edilen "4-6 Yaş Kur'an Kursları" okul öncesi çocuklara, seviyelerine uygun olarak, İslam dini ile ilgili birtakım değerleri kazandırmak, Kur'an-ı Kerim'i tanımanın yanı sıra, başlangıç düzeyinde yüzüne okuma becerisi kazandırmak, bazı kısa sure ve duaları öğretmek, Hz. Peygamber'in (sav) kişiliğini ve temel bazı dini bilgileri tanıtmak vb. amaçları gerçekleştirmek üzere, 2013-2014 yılında, seçilen bazı illerde pilot olarak uygulanmaya başlanmıştır.² 2014-2015 eğitim-öğretim yılında ise Türkiye geneline teşmil edilmiştir. Programın pilot olarak uygulamaya konulduğu 2013-2014 yılında, 201 kursta, toplam 4.723 öğrenci eğitim almışken, 2014-2015 yılında kurs sayısı 554'e, toplam öğrenci sayısı 15.265'e, 2015-2016 yılında kurs sayısı 2053'e, toplam öğrenci sayısı 55.321'e, 2016-2017 yılında ise kurs sayısı 2809'a, toplam öğrenci sayısı 72.413'2 yükselmiştir.³

4-6 Yaş Kur'an Kursları programının ülkemizde okul öncesi din eğitimine yönelik olarak hazırlanan, ilk bilimsel çalışma olması yönüyle önemli olduğu aşikardır. Bu anlamda 4-6 Yaş Kur'an Kursları'nda verilen din eğitiminin gelişmesi, yaşanan sorunların en aza indirilebilmesi için gerek burada ana hatları ile tanıtılan bu programın, gerek söz konusu kurslarla ilgili öğretim materyalleri, eğitim ortamları, eğitim uygulamaları, öğretici nitelikleri gibi hususların müstakil araştırmalarda ele alınıp incelenmesine ihtiyaç vardır. Ancak 4-6 yaş Kur'an kursu uygulaması henüz yeni olduğu için bu konudaki araştırmalar da sınırlıdır. Tespit edebildiğimiz birkaç araştırmacının künyeleri dipnotta verilmiştir.⁴ Bu araştırmaların bir kısmı makale bir

¹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Kur'an Kursları Öğretim Programları" (Erişim 30 Nisan 2019).

² Komisyon, *Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)* (Ankara: DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yayını, 2018), 7.

³ İbrahim Kurt, *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2017), 47.

⁴ Ali Gücen vd., "4-6 Yaş Kuran Kursu Öğretim Programının Öğretici Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi", *Uluslararası Erken Çocukluk Kongresi, Bildiriler Kitabı*, ed. Mücahit Kıbrıs (İstanbul: İBB Kültür AŞ. Yayınları, 2016), 752-764; Betül Yıldırım, *Okul Öncesi Eğitim Kurumlarına Devam Eden 4-6 Yaş Arası Çocuklara Din Eğitimi (Sivas İli Örneği)*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Samet Yağcı, *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği)* (İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Ayşegül Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Aralık 2016), 33-66; Cemal Tosun - Fatma Çapcıoğlu, "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi" *Pegem Eğitim ve*

kısmı ise yüksek lisans tezi niteliğindedir. Dolayısıyla bu alanda doktora tezi niteliğinde, derinlemesine çalışmalara da ihtiyaç vardır. Hiç şüphesiz, bahsi geçen kurslarla ilgili en önemli görev öğretmenlere düşmektedir. Dolayısıyla, kurslardaki sorunlar ve eğitim hizmetinin niteliği doğrudan öğretmenlerinin niteliğiyle ilişkili bir olgudur. Bu olgudan hareketle, bu makalede, söz konusu öğretmenlerin eğitim yeterlikleriyle ilgili ne tür sorunlar yaşadıkları ve onların bu konudaki önerilerinin neler olduğu ele alınmıştır.

1. YÖNTEM

Araştırmanın amacı, 4-6 yaş Kur'an kurslarında görev yapmakta olan öğretmenlerin eğitim-öğretim yeterliklerini, onların görüşlerine dayalı olarak tespit etmek ve bu konuda yapılabilecek çalışmaların geliştirilmesine katkı sunmaktır. Araştırma, anket verilerine dayandığından genel olarak anket tekniğine özgü sınırlılıklar bu araştırma için de geçerlidir. Araştırma 2017-2018 eğitim döneminde gerçekleştirilmiştir.

1.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışma betimsel tarama modeli esas alınarak gerçekleştirilmiştir. Tarama modeli, geçmişte ya da halen var olan bir durumu, olguyu, olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlar.⁵ Bu çalışmada da öğretmenlerin yeterlik durumları ve bunlara yönelik önerileri betimlenmeye, açıklanmaya ve analizler yapılarak sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Araştırma nicel ve nitel verilerin birlikte kullanıldığı "karma desene" sahiptir. Zira bu tür araştırmalar daha zengin, anlaşılır ve bütüncül veri sunmakta, problemleri daha bir açıklığa kavuşturmaktadır. Bununla birlikte bu yaklaşımın da, nicel ve nitel metodoloji konusunda yetkinlik, daha fazla kişiyle çalışma, maliyet, zaman, veriler arası tenakuzların izahı gibi güçlükleri bulunmaktadır.⁶

1.2. Evren-Örneklem

Araştırmanın evrenini tüm Türkiye'de görev yapmakta olan 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenleri oluşturmaktadır. 2017 istatistiklerine göre, bu kurslarda görev yapan öğretici sayısı 4 bin 84'tür. Bahsi geçen evren içinden araştırmamıza gönüllü olarak katılan 430 öğretici bu çalışmanın örneklemini oluşturmuştur. Araştırmaya katılan öğretmenlerin görev yaptıkları bölgeler şu şekildedir.

Öğretim Dergisi 5/5 (Aralık 2015), 705-720; Mehmet Korkmaz, *04-06 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi: Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019); Salih Aybey, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2019), 207-240.

⁵ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2002), 77.

⁶ Adnan Baki - Tuba Gökçek, "Karma Yöntem Araştırmalarına Genel Bir Bakış" *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/42 (Güz 2012), 1-21.

Tablo 1. Katılımcıların Görev Yaptıkları Bölge

	S	%
Marmara	99	23,0
Ege	16	4,1
Akdeniz	34	8,2
İç Anadolu	183	42,0
Karadeniz	58	13,4
Doğu Anadolu	25	6,2
Güney Doğu Anadolu	15	3,4
Toplam	430	100,0

Betimleyici (deskriptif) araştırmalarda minimum % 10 örneklem alınabileceği, bununla birlikte, örneklem büyüklüğü ne kadar fazla olursa, sonuçların o kadar güvenilir olacağı ifade edilmektedir.⁷ Buna göre, bu araştırmanın Türkiye geneline, yani genel evrene oranı % 10.5'tir. Dolayısıyla, her coğrafi bölgeden dengeli bir katılım olmasa da, araştırma örnekleminin evreni temsil edici nitelikte olduğu söylenebilir.

1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmada kullanılan anket geliştirilirken, önce 20 kadar öğretici ile odak grup görüşmesi gerçekleştirilmiş, temel soru başlıkları belirlenmiştir.⁸ Daha sonra bunlardan hareketle anket soruları hazırlanmış, anket 60 kadar öğreticiye pilot olarak uygulanmıştır. Söz konusu anketin nihai hali Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ilgili birimleri ile paylaşılarak, daha çok öğreticiye ulaşılması konusunda yardımları talep edilmiştir. Ancak Başkanlık yetkililerinde bu konuda yeterli destek alınamamıştır. Bunu üzerine 4-6 yaş Kur'an kurslarında görev yapan öğretmenlerin oluşturduğu sosyal medya platformlarından destek istenmiştir. Böylece, "google.docs" üzerinden düzenlenen ankete 430 öğretici katılmıştır. Elde edilen nicel veriler SPSS.21. programına aktarılmış, burada gerekli istatistiksel analizler yapılarak, bulgular yorumlanmaya hazır hale getirilmiştir. Öğreticilerin açık uçlu sorulara yazdıkları sorun ve öneri ifadeleri "betimsel analiz" yoluyla incelenmeye ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Daha sonra bu veriler belli tema ve kategoriler altında yorumlanmıştır.

2. BULGULAR VE YORUMLAR

Bu ana başlık altında, önce araştırmaya katılan öğretmenlerin kişisel özellikleri, daha sonra da onların yeterlik durumları ile ilgili bulgulara yer verilmiştir.

⁷ Mine Arlı - Hamil Nazik, *Bilimsel Araştırmaya Giriş* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2001), 77.

⁸ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2006), 39, 311.

2.1. Kişisel Duruma İlişkin Bulgular

Tablo 2. Öğreticilerin Cinsiyet, Statü ve Kıdemleri

Cinsiyet	S	%
Kadın	424	98,6
Erkek	6	1,3
Toplam	430	100,0
Statü	S	%
Kadrolu	235	54,6
Sözleşmeli	12	2,7
Ücretli	133	30,9
Fahri	48	11,1
Cevapsız	2	0,4
Toplam	430	100,0
Kıdem	S	%
1-5 yıl	217	50,4
6-10 yıl	133	30,9
11-15 yıl	69	16,0
16-20 yıl	9	2,3
21-25 yıl	4	0,9
Cevapsız	1	0,02
Toplam	430	100,0

Araştırmaya katılan öğretmenlerin tamamına yakını kadın görevlilerden oluşmaktadır. 2015-2016 yılı istatistiklerine göre, Türkiye genelinde, 3017 öğretici görev yapmaktadır. Bunlardan 6'sı erkektir.⁹ Araştırmaya katılan öğretmenlerin çoğunluğunu (yaklaşık % 55) kadrolular oluşturmaktadır. Ücretli öğretmenler ise yaklaşık % 31 civarındadır. Yine, sözleşmeliler % 2,7 civarında iken, % 11'lik bir öğretici grubu ise fahri olarak bu görevi yaptıklarını ifade etmişlerdir. 4-6 yaş kurslarının kadrolu ve geçici öğretici sayıları her yıl önemli ölçüde artış göstermiştir.¹⁰ Buradan da anlaşılacağı üzere, 4-6 Yaş Kur'an kurslarının öğretici ihtiyacı kadrolu öğretmenlerle yeterince karşılanamamakta, Müftülükler geçici öğretmenlerle bu sorunu aşmaya çalışmaktadırlar. Öğreticilerin ifadelerine göre kadrolu, sözleşmeli ya da ücretli olmak onların çalışma motivasyonlarını etkileyebilmektedir.

Tablo 2'de de görüldüğü üzere, araştırmaya katılanların içinde mesleğin ilk yıllarında olanların oranı yaklaşık % 50'dir. Bunu sırasıyla 6-10 yıllık olanlar (yaklaşık % 31) izlerken, 11-15 yıl kıdeme sahip olanlar (% 16) daha sonra gelmektedir. Buna göre, katılımcıların yarısını oluşturan 1-5 yıl kıdeme sahip öğretmenlerin bu meslekte yeni oldukları, 4-6 yaş Kur'an kurslarının onların ilk deneyimleri olduğu söylenebilir. 6 ve üzeri yıl kıdeme sahip öğretmenlerin ise, daha önce yetişkinlerin eğitim gördüğü kurslarda ya da yaz kurslarında görev aldıkları anlaşılmaktadır. Her iki grup

⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nden mail yoluyla alınan bilgidir.

¹⁰ Kurt, *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri*, 47.

için de 4-6 yaş Kur'an Kursları yenidir. Dolayısıyla birtakım acemiliklerin yaşanması muhtemeldir.

Tablo 3. Araştırmaya Katılan Görevlilerin Eğitim Durumları

	S	%
İlahiyat Ön lisans	189	43,7
İLİTAM (İlahiyat Lisans Tamamlama)	100	23,2
İlahiyat Lisans	60	13,9
DKAB Öğretmenliği	6	1,0
İmam hatip lisesi	49	11,3
Diğer	10	1,2
Yüksek Lisans	16	2,3
Toplam	430	100,0

Araştırmaya katılan görevlilerin büyük çoğunluğu (yaklaşık % 44) ilahiyat önlisans mezunudur. İLİTAM (İlahiyat Lisans Tamamlama Programı) mezunu olanlar % 23 iken, İlahiyat lisans mezunu olanlar %14, DKAB öğretmenliği mezunu olanlar %1'dir. İmam hatip lisesi mezunu olanlar % 11 iken, yüksek lisans yapmış olanlar da % 2,3'tür. Bütün bu verilerden de anlaşılacağı üzere, 4- 6 Yaş Kur'an kurslarında görev yapan öğreticilerin içinde örgün ve yüz yüze lisans mezunu olanlar (İlahiyat lisans ve DKAB öğretmenliği mezunu olanlar (%14+1=15) oldukça düşüktür. Buna Yüksek lisans mezunu olanlar da dahil edildiğinde bu oran ancak % 17 olmaktadır. Elbette buraya İLİTAM (İlahiyat Lisans Tamamlama % 23) da dahil edilebilir. Ancak yine de mahiyet itibari ile yüz yüze eğitim ile uzaktan eğitim arasında farklar bulunmaktadır. Eğitim anlayış, yöntem ve tekniklerinin farklılaştığı, velilerin eğitim düzeylerinin yükseldiği, iletişim teknolojilerinin etkisini daha fazla hissettirdiği günümüzde, öğreticilerin eğitim niteliklerinin de daha yüksek olması gerekmektedir. Bu araştırmanın verileri de bu yorumu destekler niteliktedir.

Tablo 4. Okul Öncesi Eğitime İlişkin Sertifika Alma Durumları

Okul öncesi eğitim sertifikanız var mı?		S	%
Okul öncesi eğitim sertifikanız var mı?	Evet	415	96,5
	Hayır	14	3,2
	Cevapsız	1	0,02
	Toplam	430	100,0
Nereden Aldınız?	MEB Halk Eğitim	155	36,6
	Uzaktan Eğitim	133	30,9
	Çocuk Geliş. Önlisans	43	10,0
	Diyanet	23	5,3
	Belediyeler	19	4,4
	Birden Fazla Yerden	41	9,5
	Cevapsız	16	3,7
	Toplam	430	100,0
Sertifika Yeterli mi?		S	%
	Evet	73	16,9

Kısmen	212	49,3
Hayır	143	33,2
Cevapsız	2	0,4
Toplam	430	100,0

Yukarıdaki tabloda görüleceği üzere, araştırmaya katılan öğretmenlerin tamamına yakını okul öncesi eğitime ilişkin sertifikaya sahip olduğunu ifade etmiştir. %3 gibi çok küçük bir öğretici grubu ise bu sertifikaya sahip olmadığını ifade etmiştir. Araştırmaya katılan öğretmenlere okul öncesi eğitim sertifikasını nereden aldıkları sorulmuştur. Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere, katılımcıların yaklaşık % 37'si Halk eğitim merkezlerinden, % 31'i üniversitelerin uzaktan eğitim merkezlerinden, % 10'u çocuk gelişimi ön lisans programını tamamlayarak, % 5'lik bir grup Diyanet'ten, % 4'ü Belediyelerden, yaklaşık % 10'u ise birden fazla yerden bu sertifikayı aldığını söylemiştir.¹¹ Araştırmada katılımcılara almış oldukları bu sertifikanın 4-6 yaş Kur'an kursu öğreticiliği için yeterliliği olup olmadığı sorulmuştur. Buna göre, araştırmaya katılan öğretmenlerin ancak % 17 gibi oldukça düşük bir grubu "evet" cevabı vererek kesin bir kanaat belirtmiştir. Katılımcıların hemen hemen yarısı ise "kısmen" cevabı vererek, bu sertifikanın kendileri için tam olarak, yeterli olmadığını ifade etmişlerdir. Ayrıca, katılımcıların üçte biri "hayır" cevabı vererek kesin bir dille bu sertifikanın yeterli olmadığını ifade etmiştir.

Diyanet İşleri Başkanlığı 2013 yılında 4-6 yaş Kur'an kursu programını 10 ilde pilot olarak uygulamaya koyarken, bu kurslarda görev alacak öğretmenleri mülakatla seçmiş ve seçilen 250 kadar öğreticiye özel olarak eğitim vermiştir. Programın bütün Türkiye'ye genellenmesinden (2014) sonra ise, bu alanda büyük bir öğretici açığı ortaya çıkmıştır. Bu açığı doldurabilmek için, Diyanet İşleri Başkanlığı öğretici alımlarında, halk eğitim merkezlerinin, belediyelerin, uzaktan eğitim merkezlerinin verdiği okul öncesi eğitim sertifikalarını kabul etmek durumunda kalmıştır.¹² Böylece, 4-6 yaş Kur'an kurslarının sayılarının artması ile birlikte, bu kurslarda görev alması muhtemel kişiler için, okul öncesi eğitim, çocuk gelişimi vb. konularda sertifika sahibi olma daha önemli hale gelmiştir. Bu çerçevede kimi üniversite ve belediyeler konuyla ilgili sertifika ve uzaktan eğitim programları açmışlardır. Niteliği sorgulanmaya muhtaç olan söz konusu programlardan pek çok kişi sertifika almıştır. 2017 yılına gelindiğinde ise, Diyanet İşleri Başkanlığı, çeşitli kurum ve kuruluşlardan alınan 4-6 yaş grubu ile ilgili sertifikaların kabul edilmeyeceği yönünde yeni bir karar almıştır.¹³ Dolayısı ile bir anlamda Başkanlık bu kursların kadrolarını doldurduktan ve nitelik sorunlarını yaşayarak, gördükten sonra, söz konusu sertifikaların yeterli olmadığını fark edebilmiştir, denebilir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ilgili

¹¹ Benzer bulgular için bk. Yağcı, *Öğreticilere Göre 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları*, 137.

¹² Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Diyanet İşleri Başkanlığı Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği" (Erişim 10 Mayıs 2018).

¹³ *Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 20/01/2017 tarihli 5722 sayılı yazısı.*

birimlerinde çalışan görevlilerle ve kurs öğretmenleriyle yaptığımız görüşmelerde, 4-6 yaş Kur'an kursu uygulaması için yeterli ön hazırlığın tam olarak yapılmadığını, buna biraz hazırlıksız yakalandığını ifade edenler de olmuştur. Aynı durum başka araştırmalarda da gündeme getirilmiştir.¹⁴ 2018-2019 yılı Kur'an Kursları Uygulama esaslarına bakıldığında, öğretici görevlendirmelerinde 2016-2017'deki bazı şartların aynen tekrar edildiği, ancak buna bazı ilave açıklamaların ve düzeltmelerin yapıldığı görülmektedir.¹⁵ Bütün bu açıklamalardan da anlaşıldığına göre, Diyanet İşleri Başkanlığı söz konusu kursların öğretmenleriyle ilgili olarak, daha nitelikli kişileri görevlendirme gayretindedir, denebilir. Bununla birlikte, geçmişe kıyasla azalma olsa da, imam hatip lisesi ve ön lisans mezunları da halen bu kurslarda görevlendirilmeye devam edilmektedir.¹⁶

Tablo 5. Pedagojik Formasyon Eğitimi Alma Durumları

P. Formasyonu Var mı?	S	%
Evet	119	27,6
Hayır	308	71,6
Cevapsız	3	0,69
Toplam	430	100,0
P. Formasyon Yeterli mi?	S	%
Evet	49	11,3
Kısmen	119	27,6
Hayır	83	19,3
Cevapsız	179	41,6
Toplam	430	100

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere, araştırmaya katılan öğretmenlerden ancak yaklaşık % 28'i pedagojik formasyon eğitimi aldığını ifade etmiştir. Daha önce katılımcıların eğitim durumları ile ilgili tabloda geçtiği üzere, uzaktan eğitim yoluyla alanlar dahil, 4 yıllık fakülte bitirmiş olan katılımcıların oranı yaklaşık % 40'tır. Dolayısıyla 4 yıllık fakülte bitirmiş olan 182 öğreticiden 119'u pedagojik formasyon belgesinin olduğunu ifade etmiştir. Doğrudan okul öncesi eğitime yönelik olmasa da pedagojik formasyon eğitimi programlarında; eğitim bilimlerine giriş, gelişim psikolojisi, özel öğretim yöntemleri, sınıf yönetimi, rehberlik, ölçme-değerlendirme, öğretim ilke ve yöntemleri, öğretim teknolojileri ve materyal geliştirme gibi derslerin yanı sıra, öğretmenlik uygulaması gibi uygulamalı dersler de mevcuttur. Eğitim veren hocaya, okutulan kaynaklara, izlenen yöntemlere, öğrencilerin ilgi ve gayretine göre farklılaşmakla birlikte, sözü edilen derslerin öğretmen/öğretici aday-

¹⁴ Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu", 41; Yağcı, *Öğreticilere Göre 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları*, 73.

¹⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "2018-2019 Eğitim Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları" (Erişim 5 Mayıs 2018).

¹⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "2019 Yılı 4/B Sözleşmeli Personel (Kkö, İ-H, M,K) Alımı (Sözper 2019/1)" (Erişim, 4 Nisan 2019).

larına belli bir bilgi ve beceri kazandıracığı savunulabilir. Bununla birlikte, bu derslerin gerek örgün eğitim gerekse okul öncesi eğitim için tek başına yeterli olmayaacağı da başka bir gerçektir. Bu çerçevede araştırmaya katılan ve pedagojik formasyonu olan öğretmenlere almış oldukları bu formasyonun 4-6 yaş Kur'an kursu öğreticiliği için yeterli olup olmadığı sorulmuştur.

Tabloda görüldüğü üzere, katılımcıların 251'i bu soruyu cevaplamış, 179'u cevaplamamıştır. Soruyu cevapsız bırakanların pedagojik formasyonunun olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, bu soruyu cevaplayan 251 öğreticinin hepsinin formasyonunun olduğu da tartışmalıdır. Zira bir önceki soruda katılımcıların ancak 119'u bu soruya "evet" cevabını vermiştir. Buradan anlaşıldığına göre, öğretmenlerin bir kısmı formasyonu, pedagojik formasyon olarak değil, genel formasyon olarak anlamış olabilir. Yine de yukarıdaki bulguların da bir anlam ifade ettiği söylenebilir. Buna göre, bu soruyu cevaplayan 251 kişinin içinde, almış olduğu formasyonunun yeterli olup olmadığı şeklindeki soruya yaklaşık % 11'i "evet", % 28'i "kısmen", % 19'u de "hayır" cevabını vermiştir. Dolayısıyla bu soruyu genel bir formasyon olarak algılamış olsalar dahi, katılımcıların çoğunluğu bunun yeterli olmadığı görüşündedirler, denebilir. Yapılan bir başka araştırmada da benzer sonuç ortaya çıkmıştır.¹⁷

Tablo 6. Öğreticilerin Hizmet İçi Eğitime Katılma Durumları

H.İ Eğitime Katılma	S	%
Evet	267	62,0
Hayır	156	36,2
Cevapsız	7	1,6
Toplam	430	100,0
H. İ. Eğitimi Faydalı Bulma	S	%
Evet	63	14,6
Kısmen	244	56,7
Hayır	108	25,1
Cevapsız	15	3,4
Toplam	430	100,0

Araştırmaya katılan görevlilerin % 62'si hizmet içi kurslara katıldığını ifade etmiştir. % 36'sı da söz konusu kurs ve seminerlere katılmadıklarını ifade etmişlerdir. Buna ilişkin bazı öğretici görüşleri şöyledir:

"Geçici öğretmenlerin bu kurslarda çoğunluğu oluşturduğu halde, seminerlere kadrolu öğretmenlere verilmesi biz geçicileri verimsizleştirmektedir", "Fahri veya kadrolu sık sık seminerler olmalı,

¹⁷ Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu", 40.

• Söz konusu görüşleri dile getiren kişilerin, cinsiyet, kıdem, eğitim durumu, statü, bölge vb. bilgileri (toplanmış olmasına rağmen) temalardaki görüşlerin bütünlüğünü bozacağı, okunmayı ve anlaşılmayı zorlaştıracığı düşüncesiyle verilmemiştir. Ayrıca, her bir tema ya da kategoride normalde daha fazla görüş olmasına rağmen, sayfa sınırlamasından dolayı, ilgili temayı temsil niteliğine haiz birkaç görüş verilmekle yetinilmiştir.

bilgilendirme yapılmalı”, “Düzenli 4-6 yaş eğitim verenlerin tümüne yönelik mesleki seminerle verilmeli”, “Eğitim seminerleri sadece kadrolulara değil, bu alanda görev yapan herkese verilmeli.”

Bu görüşlerden anlaşıldığına göre, hizmet içi eğitim seminerlerine tüm öğreticilerin katılımı sağlanamamakta, bazı yerlerde ücretli, fahri öğretmenler bu seminerlere çağrılmamakta, bazı seminerlere ise sadece belli kişiler gitmektedir. Alınan hizmet içi eğitimlerin niteliği ve faydalı olma durumu ise araştırılması gereken bir başka husustur. Yukarıda geçen tabloda görüleceği üzere, “*Aldığımız seminerlerin 4-6 yaş öğreticiliği için yeterli olduğunu düşünüyor musunuz?*” şeklindeki soruya “evet” cevabı veren katılımcıların oranı yaklaşık %’15’, “hayır cevabı verenlerin oranı % 25’ tir. Katılımcıların yaklaşık % 57 gibi büyük bir çoğunluğu ise bu soruya “kısmen” cevabını vermiştir. Buradan hareketle, genel itibari ile öğretmenlerin önemli bir kısmının sözü edilen seminerleri bu mesleğin ihtiyaçlarını karşılama noktasında yeterli görmedikleri söylenebilir. Bu konudaki bazı öğretici görüşleri şöyledir:

“Seminerler yapılıyor, ama genelde teorik bilgi oysa bizim pratik bilgiye daha çok ihtiyacımız var”, “Seminerde drama anlatılıyor ama, hiç canlandırma yapmadan teorikte kalıyor, bu söylemler uygulanıp anlatılmıyor”, “Boşluk dolduran değil, iyi bir eğitim verebilecek şekilde donanımlı seminerler hazırlanmalı”, “Seminerler uygulamalı olmalı”, “Uygulamalı eğitim şart”, “Daha fazla pratik bilgi içeren seminerler verilmeli.”

Buna göre, bazı öğretmenler kendilerine verilen seminerlerin teorik kalmasından şikâyet etmekte ve asıl ihtiyaç duyulan konunun pratik, yani birtakım beceriler kazandıracak uygulamalı eğitimler olduğuna dikkat çekmektedirler.¹⁸ Kur’an kursu öğretmenlerine düzenlenen seminerlerle ilgili eleştiri ve öneriler başka bir çalışmada da detaylı olarak dile getirilmiştir.¹⁹

2.2. Öğreticilerin Eğitim-Öğretim Yeterlikleriyle İlgili Bulgular

Yaygın din eğitimi süreçlerinde gerçekleştirilen tüm işlemlerin ve verilen hizmetin niteliği öğretmenlerin alan bilgisi, genel kültür bilgisi, öğretim bilgi ve becerisi ile doğrudan ilişkilidir.²⁰ Buradaki her bir yeterlik alanı son derece önemlidir. Bunlardan pedagojik formasyon yeterlikleri kabaca; nelerin, niçin, kimlere, nasıl, ne ile, hangi ortamlarda, ne kadar öğretileceği ile ilgilidir.²¹ Bu makalede söz konusu öğretmenlerin bahse konu yeterlikler alanında ne tür sorunlar yaşadıkları ele alınmıştır. Bu çerçevede onlara açık ve kapalı uçlu bazı sorular yöneltilmiştir. Onlara sorulan bir soruda, “*4-6 Yaş Kur’an kursu öğreticiliği konusunda eksikliğinizin olduğunu düşünüyor musunuz?*”, “*Eğer görüyorsanız en çok hangi konularda bunları yazar mısınız?*” soruları yöneltilmiştir. Bu sorulara ilişkin bulgular şöyledir.

¹⁸ Yağcı, *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları*, 88.

¹⁹ Mehmet Korkmaz, *İhtiyaç Odaklı Yaygın Din Eğitimi: Kur’an Kursları, Kayseri Örneği* (Kayseri: Tezmer Yayınları, 2013), 35 vd.

²⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Personel Yeterlikleri” (Erişim 10 Ocak, 2020).

²¹ Mehmet Korkmaz, *Kur’an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 97 vd.

Tablo 7. 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticiliği Konusundaki Eksiklik Algısı

	S	%
Evet	168	39,0
Kısmen	188	43,7
Hayır	66	15,3
Cevapsız	8	1,8
Toplam	430	100,0

Görüldüğü üzere, “4-6 Yaş Kur'an kursu öğreticiliği konusunda eksikliğinizi olduğunu düşünüyor musunuz?” şeklindeki genel soruya katılımcıların % 39'u kesin bir kanaat bildirerek, “evet” cevabı vermiştir. Kendilerinde “kısmen” eksiklik olduğunu düşünenlerin oranı da yaklaşık % 44'tür. Katılımcıların sadece % 15 kadarı kendinde eksiklik olmadığı görüşündedir. Bütün bu bulgular birlikte değerlendirildiğinde, araştırmaya katılan görevlilerin yaklaşık % 83'ünün 4-6 yaş Kur'an kursu öğreticiliği konusunda kendini yeterli bulmadığı ve kendinde birtakım eksiklikler gördükleri söylenebilir. Söz konusu öğreticilerin eksiklik hissettiği konuların açıklığa kavuşturulması amacıyla sorulan, “4-6 Yaş Kur'an kurslarında en çok güçlük çektiğiniz/yetersiz kaldığınız konular nelerdir?” şeklindeki açık uçlu soruya verdikleri cevaplar, en yaygın olandan en az olana doğru, belli temalar altında, kategorik olarak analiz edildiğinde ise, karşımıza şöyle bir tablo çıkmıştır.

Tablo.8 Yetersizlik Hissedilen/Yaşanan Konular

	S
Öğrenci merkezli yöntem ve teknikleri (Drama, Oyun vb. etkinlikler) yeterince bilmeme	53
Pedagojik formasyon eksikliği (genel)	25
Çocukları motive edememek	25
Sınıf yönetimi (genel) yetersizliği	25
Çocuklarla iletişim sorunları yaşama	19
Elif-ba/ Kur'an öğretimi alanında yetersizlik	14
Çocuk psikolojisini bilmeme	12
Tecrübe eksikliği	12
Meslek sevgisinde eksiklik	3
Diğer	7
Toplam	391

Bu tabloda görüleceği üzere, kendilerine sorulan açık uçlu soruda öğretmenler en fazla yetersizlik yaşadıkları konularla ilgili olarak, ilk sırada öğrenci merkezli yöntem ve teknikleri yazmışlardır. Bunu sırasıyla genel olarak pedagojik formasyon eksikliği, çocukları motive edememe, sınıf yönetimi, çocuklarla iletişim gibi konular izlemiştir. Bu konulardan sonra gelenler ise Elif-ba/Kur'an öğretimi yöntemleri, tecrübe eksikliği ve çocuk psikolojisidir. Diğer konular ise yoğunluk bakımından daha düşük düzeydedir. Bu veriler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, 4-6 yaş Kur'an kurslarında görev yapan ve bu araştırmaya katılan öğretmenlerin genelinin özellikle okul öncesi öğreticiliğinin gerektirdiği (eğitim-öğretim) yeterlikleri konusunda so-

run yaşadıkları anlaşılmaktadır. Bunlar da temelde oyun, drama türünden yöntem ve teknikler, çocukların gelişim özellikleri, çocuklarla iletişim, sınıf yönetimi ve motivasyon gibi konularda ağırlık kazanmış gözükmektedir. Bu konulardan sonra gelenler ise Elif-ba/Kur'an öğretimi yöntemleri, tecrübe eksikliği ve çocuk psikolojisidir. Başka çalışmalarda da buna dair sorunlar dile getirilmiştir.²² Diğer konular ise yoğunluk bakımından daha düşük düzeydedir. Çalışmanın bundan sonraki kısmında öğreticilerin dile getirdikleri bu sorunlar belli temalar altında ortaya konularak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Öğrenci merkezli yöntem ve teknikleri bilememe

"Çocukların yeteneklerine uygun, yapabileceğimiz faaliyetler konusunda çok eksikliğimizin olduğunu düşünüyorum", "Doğru teknikleri kullanıp kullanmadığımızdan çok emin değilim...", "Çocuk seviyesine anlatım noktasında çok eksikiz", "Çocuk seviyesine anlatım noktasında, drama, oyun, kuklalarla anlatım noktasında çok eksikiz", "Atölye çalışmalarını bilmiyoruz", "Etkili ve eğlenceli öğretim yöntemlerinde yetersizim", "Etkinlik hazırlamada sorun yaşıyorum", "Din eğitimini eğlenceli hâle getirebilmede, sanat etkinliklerinde yetersiziz.", "Öğretim teknikleri konusunda eksikim". "Drama ve oyun konusunda yetersizim", "Dini konuları şarkı ve oyunlara uyarlamakta zorlanıyorum", "Dikkatlerini toplama; drama; dini konu anlatırken onların diline çevirip anlatma", "Oyun ve drama eğitiminde sorunlarımız var", "Sevdiğim iş olmasına rağmen, kendimi etkinlik, drama konularında yetersiz hissediyorum". "Eğitsel oyunları din eğitimine uyarlamak konusunda eksikliğimiz var."

Bu görüşlerde de geçtiği üzere, araştırmaya katılan bazı öğretmenler drama, eğitsel oyun, kukla gibi eğlenceli eğitim etkinlikleri, öğrenci merkezli öğretim teknikleri konusunda sorunlar yaşamaktadırlar. Okul öncesi eğitimde yaparak, yaşayarak öğrenme her dönemdekinden daha ön plandadır. Çocuklar çevrelerindeki nesnelere dokunarak, onları takıp, sökerek, ekleme, çıkarma yaparak, kesme, boyama, yapıştırma, kukla oynatma vs. çalışmaları yaparak, el-kol-göz koordinasyonu kazanırlar, ince motor kaslarını geliştirirler.²³ Ayrıca oyunlar sayesinde onlar iletişim, iş birliği, yardımlaşma, sabır, özgüven, yaratıcılık kendini ifade etme vb. konularda yeni kazanımlar elde ederler. Yine, okul öncesi eğitimde sıkça başvurulan yöntemlerden birisi de drama ve eğitsel oyunlardır. Drama, çocukların hayal güçlerini ve yaratıcılıklarını destekleyen, yeni yaşantılar yoluyla öğrenmelerini sağlayan bir yöntemdir.²⁴ Öğreticilerin sözü edilen konuda da kendilerini geliştirmeleri son derece önemlidir.

Pedagojik formasyon alanında genel yetersizlik

"Bütün her şeye vakıf olmamak", "Yetersiz eğitim alt yapısına sahip olmak", "Eğitim yetersizliği", "Yetersiz alt yapı ile istihdam edildi öğretmenler", "Bu alanla ilgili yeterli eğitimimizin olma-

²² Mehmet Korkmaz, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Sorunlar", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. M. Köylü (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2018), 268-319.

²³ Mehmet Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 125.

²⁴ Aysel Köksal Akyol, "Okul Öncesi Eğitimde Drama ve Öğretmenin Rolü", *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi* 1/1 (Mart 2012), 105-116.

ması”, “Yeterli bilgiye ve donanıma sahip olmamak”, “Eğitim eksikliği, 4/6 yaş seviyesine inme sıkıntısı”, “Eksik bilgiyle, donanımsız olarak sahaya inmek”, “Öğreticinin bu alanda yeterli bilgiye sahip olmaması”, “Öğreticilerin fazla bir eğitimi olmaması (çocuk gelişimiyle alakalı)”, “4-6 yaş eğitimi noktasında yeterli değiliz”, “Pedagojik eksiklik var. Bilginin o yaş grubuna aktarımında sorun var.” “Çocuklara neyi, nasıl, ne kadar vermek gerekiyor? bilmiyoruz”, “Seviyelerine inme konusunda yetersizim”, “Çocukların seviyesine inmekte zorlanıyorum”, “Çocuk seviyesine anlatım noktasında çok eksikiz.”

Yukarıda verilen bu görüşlere göre, öğretmenler kendilerinin genel itibari ile 4-6 yaş öğreticiliği konusunda yetersiz alt yapıya sahip olduklarını ifade etmektedirler. Bazı öğretmenler bunu eğitim eksikliği, bazıları bilgi eksikliği, bazıları öğrenci seviyesine inememe, bazıları, nelerin, nasıl ve ne kadar öğretileceğini bilememe, bazıları çocuklara aşırı yüklemeye olarak dillendirmektedirler. Burada ifade edilen bu sorunların, aynı zamanda söz konusu öğretmenlerin öğrenciyi tanıma, öğretimi planlama, öğretim yöntem ve tekniklerini bilme ve etkili kullanma, materyal geliştirme ve kullanma, öğrencilerle etkili iletişim kurma gibi pek çok alana ilişkin yeterlik durumları hakkında ipuçları sunduğu da savunulabilir.

Öğrencileri motive edememe

“Dikkati dağılan çocukları ders içinde nasıl toparlayacağımı bilemiyorum?”, “Faaliyet yapmak istemeyen ders çalışmak ve okumak istemeyen çocuklarımıza nasıl davranmamız gerekiyor?, bilmiyorum.”, “Onları susturmada ve dinlemelerini sağlamada kendimi başarısız görüyorum”, “Hiç yorulmuyorlar, oturmuyorlar, bu da bende motivasyonu düşürüyor. Bağırarak zorunda kalıyorum mecburen sesim duyulmuyor çoğu zaman bu da beni yıpratıyor.”, “Beni çok seviyorlar, bunu dile getirirken samimiyetle söylüyorlar, ama iş ders işlemeye gelince sıkılıyorlar ve sadece oyun oynamak istiyorlar”, “Çocukların dersler üzerinde dikkatlerini toplamada; etkinlik yaparken çocukların karmaşasını önlemeye ve hikaye okurken sıkılmalarından sorun yaşıyorum”, “Etkinlik, oyun ve Kur'an öğretimi aynı anda yapmakta zorlanıyorum, çocukların dikkatini sürekli uyanık tutmakta zorlanıyorum”, “Çocukların yeniden dikkatlerini nasıl toplayacağımı bilemiyorum. Öğrenmek veya oyuna katılmak istemeyen çocuğu nasıl adapte edebileceğimi bilmiyorum.”

Bu görüşlerde de geçtiği üzere, öğretmenler genellikle çocukları eğitim sürecine motive etme konusunda ciddi sorunlar yaşamaktadırlar. Buna göre onlar, öğrencilerinin dikkatlerinin çok çabuk dağıldığını, oyun türü etkinliklere katılmalarına rağmen, hikâye gibi anlatım türü etkinliklerde çok çabuk sıkıldıklarını, sınıfta karmaşa yaşandığını ifade etmektedirler. Bu görüşler öğretmenlerin anlatım, drama, soru cevap gibi öğretim yöntemlerinde ve sınıf yönetimi konularında önemli yeterlik sorunlarının olduğunu akla getirmektedir. Yine, bazı öğretmenler ise etkinlikler arası geçişler ve bunların içeriği ve birbiriyle bağlantısı konusunda sorunlar yaşamaktadırlar. Bu görüşlerden anlaşıldığı kadarı ile hem öğretmenler hem de öğrenciler oyunla, elif-ba öğretimi, veya oyunla, ders anlatımını farklı şeyler olarak algulamakta ve buna göre bir motivasyon geliştirmektedirler. Eğitim sürecindeki her bir etkinlik belli eğitsel amaçlara hizmet etmek durumundadır. Diğer taraftan bu etkinliklerin aynı zamanda öğrenciler tarafından yaşanabilir ve anlamlı olması da gerekir. Zira öğrencinin dünyasında anlamlı olmayan, onlara öğrenme

zevki vermeyen her bir etkinlik, beklenen davranışları sağlamadığı gibi, can sıkıcı bir hal alabilir, istenmedik başka davranışlara da yol açabilir. Yukarıdaki görüşlerdeki genel duruma bakıldığında, öğreticilerin bir kısmının bu türden sorunlar yaşadıkları söylenebilir. Şu durumda yapılması gereken şey, ders olarak görülen etkinliklerle oyun etkinliklerinin gerek içerik gerekse yöntem olarak birbiriyle yakınlaştırılmasıdır. Bir anlamda oyunlara daha bir eğitsel içerik kazandırarak, bunları daha işlevsel kılmak; aynı şekilde ders olarak algılanan etkinliklere de oynusu bir nitelik kazandırarak, böylece daha zevkli ve yaşanabilir bir eğitim süreci hazırlamaktır, denebilir.²⁵

Sınıf yönetimi bilgi becerilerinde yetersizlik

“Sınıf içi disiplini sağlama ve çocuklara bir konuyu en verimli şekilde öğretebilme nasıl olmalı, vb. konularında eksikliğimiz var”, “Sınıf yönetiminde yetersizlik yaşıyorum”, “Sınıf düzeni sorunu var”, “Sınıf yönetimi ile ilgili biraz daha ipuçlarını bilmek ve uygulamak isterdim.”, “Ders akışını çocukları sıkmadan sürdürmede sorun yaşıyorum”, “Onları susturmada ve dinlemelerini sağlamada kendimi başarısız görüyorum”, “Otoriteyi tam sağlayamadığım kanısındayım”, “Sınıf içi disiplin sağlama konularında eksikliğim var, “Sınıf kontrolünde eksikğim”, “Sınıf içi yönetimi sağlayamıyorum”, “Sınıf hakimiyetimin yetersiz”, “Etkinlik yaparken çocukların karmaşasını önleyememek; hikaye okurken sıkılmaları”, “Çocukları tek tek okuturken diğerleri boşta kalıyor.”

Bu görüşlerde de geçtiği üzere, araştırmaya katılan öğretmenlerden bazıları özellikle sınıf yönetimi konularında yetersizlik yaşadıklarını ifade etmektedirler. Buraya kadar görüşlerin geneline bakıldığında öğretmenlerin öğrencileri öğrenmeye motive etme ve bu motivasyonu canlı tutma, sınıfta ahenkli bir öğrenme atmosferi sağlama gibi konularda önemli sorunlar yaşadıkları ve sözü edilen konularda birtakım yetersizlikleri olduğu savunulabilir. Bu görüşlerde de geçtiği üzere, bazı öğretmenler kendi ifadelerine göre, öğrencileri susturmada, onları kontrol etmede, sınıfta otorite kurmada sorunlar yaşamakta, bu sorunlar onları çaresizliğe sevk etmektedir. Yukarıdaki görüşlerde de geçtiği üzere, 4-6 yaş grubundaki öğrenciler dönemin özelliklerine uygun olarak, hareketlidirler. Konuşmayı severler, bir şekilde kendilerini ifade etmekten hoşlanırlar.²⁶ Bu anlamda söz konusu öğretmenlerin okul öncesi öğrencilerin gelişim özelliklerini bilme konusunda da eksiklikleri olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim başka bir grup öğretici ise kendilerinin özellikle çocuk psikolojisi konusunda yetersiz kaldıklarını ifade etmişlerdir.

Çocuk psikolojisini bilememe

“Çocuk psikolojisinde eksikğim”, “Çocukların genel özelliğini bilmiyorum”, “Yaş dönemlerine uygun davranış geliştirememe”, “Çocuk psikolojisini bilememe”, “Psikolojik yönlerde eksikğim”, “Çocukların farklı hareketlerini anlama, fakat çözüm üretememe”, “4-6 Yaş çocuğu gelişim aşamaları, bu aşamalarda yaşanan ruhsal ve duygusal problemler ile çözüm yollarında yetersizim”, “Yaşlarına göre psikolojilerini öğrenmek isterim”, “Yetersizlik en temel sorun; çocuğu ve gelişim

²⁵ Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*, 202.

²⁶ Komisyon, *Okul Öncesi Eğitim Programı (36-72 Aylık Çocuklar İçin)* (Ankara: MEB Yayınları, 2013), 24.

psikolojisini tanımamak; kaç yapayım derken göz çıkaran hocalarımız var, yol yöntem bilmemek”, “Çocuk gelişiminde eksikiz”, “Çocuk psikolojisini bilemem”, “ Bazı veliler çocuğumun psikolojisini hocalar hiç anlamıyor, diyor.”

Burada da geçtiği üzere, bazı öğretmenler genel itibariyle çocuk psikolojisini bilmediklerini, onların gelişim özelliklerini tanıma, buna uygun davranış geliştirme, sorunları olan öğrencilere rehberlik yapma vb. konularında eksikliklerinin olduğunu ifade etmektedirler. Benzer bir başka tema da şöyledir:

Çocuklarla iletişim sorunları yaşama

“Okulöncesi mezunu olmadığım için, dillerini pek anlamıyorum. Yol haritası verilmeden bizi birden farklı alandan (yetişkinlerden) başka alana (okul öncesine) geçirdiler”, “Sorunumuzu, daha çok 4-6 yaş grubunun özelliklerini tam olarak bilmeme diyebiliriz”, “İletişimsizlik; öğrenciyi dikkate almama sorunu”, “Çocukların duyu durumlarında nasıl davranacağım? Bilemiyorum.”, “Çocuklarla iletişimin sıfır olması, doğru bilinen yanlışların olması”, “Öğrencinin yerine kendimi koymadığım ve çocuk gibi düşünmediğim zaman, hep yanlış ve sıkıcı davrandığımı fark ettim”, “Yaş gruplarına göre çocuklarla kuracağımız iletişim nasıl olmalı? bilmiyoruz”, “Çocuklara yaklaşım nasıl olmalı? bilmiyoruz”, “Hangi çocuğa nasıl davranılması gerektiği ve dini eğitimin nasıl verileceği konusunda yetersizim.”

Burada da geçtiği üzere, bazı öğretmenler genel anlamda 4-6 yaş dönemi çocukların gelişim ve öğrenme özelliklerini bilme, onların gelişim özelliklerine uygun bir iletişim ve etkileşim ortamı oluşturma konularında yetersiz olduklarını ifade etmektedirler.

Elif-bâ ve Kur'an Öğretimi

“Kur'an-ı Kerim öğretirken nasıl öğretmeliyim, nasıl dikkat çekmeliyim? bilemiyorum”, “4-6 yaş seviyesine göre Kur'an eğitimi yapmada sorun yaşıyorum”, “Kur'an-ı Kerim öğretiminde cezm ve şedde konularında zorlanıyorum”, “Cezm, şedde gibi konuları öğretmede; harfleri öğretmede sorun yaşıyorum”, “Elif-bâ'daki çocuğuma cezm ve şedde bahsini öğretmede sorun yaşıyorum”, “Kur'an okumaya geçen çocuğuma tecvit öğretiminde zorlanıyorum”, “Kur'an-ı Kerim dersinde çocukları dinledikten sonra, nasıl zaman geçireceğim konusunda sıkıntı yaşıyorum”, “Kur'an-ı Kerim eğitiminde çocukların seviyesine inmede”, “Kur'an derslerini toplu yapamıyorum çünkü her çocuğun kapasitesi farklı kimi çok çabuk kavriyor ve biran önce ilerlemek istiyor kimi ise çok yavaş ilerliyor.”, “Çocuğun öğrenmesi gereken Kur'an eğitiminde yetersiz kalmam.”

Bu görüşlerde de geçtiği üzere, bazı öğretmenler Elif-bâ ve Kur'an öğretiminde sorun yaşadıklarını, bazıları cezm, şedde, tecvid gibi konuların öğretiminde zorlandıklarını, genel itibari ile, öğrencilerin Kur'an derslerine dikkatlerini çekmede, bu etkinlikler sırasında motivasyonu canlı tutmada ve onların seviyesine inmede ve öğretimi bireyselleştirmede yetersiz kaldıklarını ifade etmektedirler. Başka bir araştırmada da öğretmenlerin özellikle, “cezm”, “şedde” gibi konuların öğretiminde zorlandıkları ifade edilmiştir.²⁷ Elbette, Elif-bâ ve Kur'an öğretiminin dini bilgiler öğre-

²⁷ Yağcı, Öğreticilere Göre 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları, 148.

timinden farklı olan yönleri söz konusudur.²⁸ En başta bu alan beceri öğretimine girmektedir. Daha ziyade bireysel öğretime dayanan beceri öğretiminde uzun tekrarlar, yoğun bir motivasyon, sabır vb. söz konusudur.²⁹ Öğreticilerin bu alanda başarılı olabilmeleri ve çocukları buna motive edebilmeleri için olumlu, eğlenceli bir öğrenme ortamı oluşturmaları, sınıfta yaşanabilir bir iklim ve sıcak bir öğrenme atmosferi oluşturmaları gerekir.

Tecrübe eksikliği

“Tecrübe eksiklerimiz var. Kitabı bilgilerin pratiğe döküldüğü zamanki zorluklarımız”, “Bilgi eksiklerimiz ve tecrübe eksikliklerimiz var”, “4/6 yaş için yeterli eğitim pratiği olmadığı için bundan kaynaklanan sorunlar var”, “Okul öncesi alanda deneyimli olmadan başlamak, deneme-yanılma yöntemiyle öğrenmek”, “Yasadığım sorunlar deneyimsizlikten kaynaklı.”, “Eğitim ve tecrübe eksiklikleri”, “4-6 yaş grubuna hakim olmamak; ne yapacağını bilmemek?”, “Eğiticileri tamamlamadan böyle sınıfların açılması, öğretimi zorlaştırıyor ve bundan dolayı yetersiz kalabiliyoruz”, “Hırslarımız, okul öncesi alanında eğitim almış kişiler değiliz; sadece Başkanlığın ve müftülüklerin ayarlamış olduğu en fazla birkaç haftalık seminerlerle bu işe başlamış olmamız.”

Bu görüşleri dile getiren öğretmenler ise pedagojik formasyon alanındaki eksikliklerini genel itibari ile tecrübe eksikliğine bağlamaktadırlar. Bu görüşlerde de geçtiği üzere, bazı öğretmenler kendilerinin 4-6 yaş öğreticiliği konusunda deneme yanılma yoluyla bir şeyler yaptıklarını, tam olarak ne yapmaları gerektiğini bilemediklerini, zira kendilerine verilen sertifika ve seminerlerin bu görevi başarıyla yapabilmek için yeterli gelmediğini düşünmektedirler.

Meslek Sevgisinde Eksiklik

“Bu işi bilmek başka yapmak çok başka.. lütfen sevmeyen yapmasın!, gerçekten zarar veriyor.. Hem kendine hem karşısındakine.”, “Bazı 4-6 yaş kurs öğretmenleri çok zayıflar gerçekten sadece para için zorla gelip, saatlerini dolduruyorlar, bunlara denetleme getirilmesi gerekmektedir.”, “Bu mesleği sevmeyen yapmaları, plansız eğitim vermeleri, öğreticinin kendini güncellememesi sorunlara yol açıyor.”

Bu görüşlerde geçtiği üzere, bazı öğretmenler ise meslek sevgisi konusundaki yetersizliklere dikkat çekmişlerdir. Elbette meslek sevgisi bu işin olmazsa olmazıdır. Zira meslek sevgisi olmadan eğitim-öğretim sürecinin getireceği çeşitli zorluklara katlanabilmek kolay değildir. Ancak burada şunu da hatırlatmak gerekir ki, meslek sevgisi meslek bilgi ve becerisi ile desteklenmediği sürece içi boş bir idealden öteye gitmeyecek, bir süre sonra öğretmenlerin mesleki tükenmişlik yaşamasına yol açabilecektir.

²⁸ Fatih Çollak, “Kur’an-ı Kerim Öğretim Teknikleri”, *Etkili Din Öğretimi*, ed. Şaban Karaköse (İstanbul: TİDEF Yayınları, 2009), 325-328.

²⁹ Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi, Model, Strateji, Yöntem ve Teknikler* (İstanbul: Nobel Yayınları, 2010), 204-205.

2.3. Öğretici Yeterlikleri İle İlgili Sorunların Çözümüne Yönelik Önerilere İlişkin Bulgular

Buraya kadar verilen görüşlerde geçtiği üzere, kendilerine sorulan açık uçlu soruda öğretmenler temelde pedagojik formasyon, özelde ise öğrenci merkezli öğretim yöntem ve tekniklerini bilme ve kullanma, öğrenci psikolojisini bilme, onlarla etkili iletişim kurma, öğrencileri eğitime motive edebilme, sınıf yönetimini sağlama vb. konularda bazı sorunlar yaşadıklarını, dolayısıyla sözü edilen konularda yetersiz olduklarını ifade etmişlerdir. Onlara sorulan “*Bu sorunların çözümü için önerileriniz nedir?*” şeklindeki açık uçlu soruya verdikleri cevaplar ise hemen yukarıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 9. Sorun Görülen Hususların Çözümüne İlişkin Öneriler

	Sayı
Seminerlerin süresi ve sayısı artırılmalı	23
Uygulamalı seminerler yapılmalı	10
Kadro/ ücretli tüm öğretmenlere seminer verilmeli	8
Seminerlerin mahallinde yapılmalı	8
Seminerlerin içeriği ve yöntemi geliştirilmeli	6
Semineri uzman kişiler yapmalı	5
Seminerler doğru zamanda yapılmalı	5
Öğreticiler mesleğe başlamadan staj görmeli	5
Öğreticiler gelişime açık, meraklı ve gayretli olmalı	4
Diğer	13
Toplam görüş belirten	174

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere, öğretmenler genel itibarıyla bu sorunların öğretmenlere verilecek seminerlerle çözümlenebileceğini savunmaktadırlar. Bu tespit oldukça önemlidir. Buna göre, öğretmenler bahsi geçen alandaki yetersizliklerinin farkındadırlar ve bunu telafi etmek için meslek içi eğitim faaliyetlerine ihtiyaç duymaktadırlar. Bu görüşler analiz edildiğinde, bunların hizmet içi eğitim seminerlerinin çeşitli boyutlarıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar burada belli temalar altında ele alınmıştır.

Seminerlerin süresi artırılmalı

“Bu sorunlarımızın halledilmesi için öğretmenlerin daha fazla eğitim seminerlerine ihtiyacı var ve muftülüklerimizin daha fazla desteği olması gerekiyor”, “Öğreticilerin daha iyi eğitilmeleri ve seminerler verilmeli”, “Seminerler daha sık olmalı”, “4/6 yaşa yönelik eğitimlerin artırılmasının faydalı olacak”, “Seminerler ve hizmet içi eğitimler belirli aralıklarla yapılmalı”, “Seminerler daha sık yapılmalı, öğretmen sürekli olarak zinde kalmalı bilgilendirilmeli”, “Kesinlikle zaman zaman bu konuyla ilgili seminerler olmalı”, Öğreticilerin sık sık hizmet içi eğitimle eksik yönleri tamamlanmalı”, “Bol bol hizmet içi eğitimler verilmeli tüm hocalara”, “Bence eğitici kurslar daha fazla olmalı”, “Daha fazla eğitici seminerler verilmelidir”, “Bu gibi seminerlerin en az ayda bir defa yapılması gerekli.”

Bu görüşlere göre, bazı öğretmenler eğitim sürecinde yaşanan sorunların çözümünün öğretmenlere verilecek hizmet içi eğitim seminerleri ile sağlanabileceği görüşündedirler. Onlara göre bu eğitimler belli aralıklarla, düzenli olarak ve daha çok sayıda yapılmalıdır. Başka bir grup öğreticinin görüşleri de yine bu yöndedir.

Tüm öğretmenlere seminerler verilmeli

“Eğitim seminerleri sadece kadrolulara değil, bu alanda görev yapan herkese verilmeli”, “Fahri veya kadrolu sık sık seminerler olmalı, bilgilendirme yapılmalı”, “Düzenli 4 6 yaş eğitim verenlerin tümüne yönelik mesleki seminerler verilmeli”, “Kadrolu 4 6 yaşta çalışan tüm hocalar seminere alınmalı”, “4-6 yaş ta görev alan herkese zorunluluk getirilmeli”, “Her bir öğreticinin hizmet içi eğitimlerine katılımlarının sağlanması gerektiğini düşünüyorum”, “Geçici öğretmenlerin bu kurslarda çoğunluğu oluşturduğu halde, seminerlere kadrolu öğretmenlere verilmesi biz geçicileri verimsizleştirmektedir.”

Yukarıdaki görüşlerden anlaşıldığına göre, hizmet içi eğitim seminerlerine tüm öğretmenlerin katılımı sağlanamamakta, bazı yerlerde ücretli, fahri öğretmenler bu seminerlere çağrılmamakta, bazı seminerlere ise sadece belli kişiler gitmektedir. Aynı görevi yapmakta olan söz konusu öğretmenler bu durumu yadırgamakta ve kadrolu, sözleşmeli, ücretli, fahri ayrımı yapılmaksızın tüm öğretmenlerin bu seminerleri almasının yaşanan sorunlara katkı sunacağını savunmaktadırlar.

Seminerler uygulamalı olmalı

“Seminerler yapılıyor, ama genelde teorik bilgi oysa bizim pratik bilgiye daha çok ihtiyacımız var”, “Seminerde drama anlatılıyor ama hiç canlandırma yapmadan teorikte kalıyor, bu söylenenler uygulanıp anlatılmıyor”, “Geçici öğretmenlere boşluk dolduran değil, iyi bir eğitim verebilecek şekilde donanımlı seminerler hazırlanmalı”, “Seminerler uygulamalı olmalı”, “Bu konuda, daha çok pratik, görsel eğitim yapabilir”, “Pratiğe yönelik eğitim verilmesi”, “Daha fazla pratik bilgi içeren seminerler verilmeli”, “Yaşanan sorunların çözümü ile ilgili teorik ve pratik eğitim ve uygulamalar olmalı.”

Bu görüşleri dile getiren öğretmenler ise kendilerine verilen seminerlerin teorik kalmasından şikâyet etmekte ve asıl ihtiyaç duyulan konunun pratik, yani birtakım beceriler kazandıracak uygulamalı eğitimler olduğuna dikkat çekmektedirler. Daha önce de geçtiği üzere, onlar daha ziyade, dışarıdan da somut olarak gözlemlenebilen, öğrenci merkezli öğretim yöntemleri, sınıf yönetimi, öğrencileri motive etme gibi konularda yetersizlik yaşamaktadırlar. Dolayısıyla doğrudan bu konularda beceri kazandıracak uygulamalı eğitim seminerlerine ihtiyaç duymaktadırlar. Benzer eleştiriler başka araştırmalarda da dile getirilmiştir.³⁰

Seminerler doğru zamanda yapılmalı

“Kurslar başladıktan sonra değil, başlamadan önce yapılan seminerler hizmet içi kurslar gerekli”, “Bizlere seminerleri göreve başlamadan önce verilirse daha faydalı olur”, “Hizmet içi seminerlerin dersler başlamadan yapılması ve bilgilendirmenin geçiştirme değil net olması”, “4-6 yaşta

³⁰ Samet Yağcı, *Öğreticilere Göre 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları*, 75.

görevli hocaların yaz kurslarında da görev almaması, bu zaman zarfında eğitim seminerlerine ve atölye çalışmalarına tabi tutulması daha faydalı olacaktır.”

Bu görüşleri dile getiren öğretmenlere göre, hizmet içi eğitim seminerleri göreve başlamadan önce verilmeli, yine bunlar uygulanmalı olmalıdır. Bir öğretici ise bu seminerlerin yazın verilebileceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda söz konusu seminerlerin hem hizmet öncesinde hem de hizmet içinde belli aralıklarla verilmesinin daha faydalı olacağı savunulabilir.

Seminerler mahallinde yapılmalı

“Hizmet içi eğitimler her bölgede olmalı. Kalkıp Antalya’ya gidilmemeli”, “Bölgesel olarak herkese kendi il veya çevresinde sık sık eğitim seminerleri yapılması gerekiyor”, “Bu eğitimler uzaktan eğitim tarzında olmamalı”, “Seminerlerin herkesin katılacağı zaman ve mekanlarda yapılmasını istiyorum”, “Örneğin bu semineri biz hocalar talep ettik, kendimde ve kurumda olan eksiklikleri gördüğümüz için ben isterdim ki, bu işi Diyanet sıkı tutsun.”

Burada da görüldüğü üzere, bazı öğretmenler görev yaptıkları hizmet mahallinden uzakta veya uzaktan eğitim yoluyla verilen hizmet içi eğitim etkinliklerini eleştirmekte ve söz konusu eğitimlerin kendi görev bölgelerinde yani mahallinde yapılmasını talep etmektedirler. Mahallinde verilecek eğitim öğretmenler için özellikle ulaşım ve katılım için daha kolay olabilir. Ancak her eğitim mahallinde de onlara bu seminerleri verecek nitelikli eğitici bulunamayabilir. Bu da meselenin bir başka boyutudur.

Semineri alanında uzman kişiler vermeli

“Seminerleri gerçekten işini bilen insanlar vermeli”, “Bu seminerlerin bu işin içinde bizzat bulunmuş, tecrübe sahibi öğretmenler tarafından verilmesi gerekir”, “Uzman olanlardan konferans almak isterdim”, “Hizmet içi seminerlerde uzmanlardan yararlanmak”, “Sık sık seminerler, bire bir değerli hocalarımızdan bilgi aktarımı gibi şeyler çok faydalı bu seminerden çok şeyler öğrendik, çoğu yanlışlarımızın farkına vardık.”

Söz konusu öğretmenler ise, hizmet içi eğitim seminerleri veren kişilere odaklanmakta ve bu kişilerin alanında uzman olanlardan seçilmesini talep etmektedirler. Yine başka bir grup öğretici ise daha çok bu etkinliklerin içeriği ve yöntemine dair taleplerde bulunmaktadırlar. Söz konusu görüşlerden bazıları şöyledir:

Hizmet içi eğitimler ihtiyaç duyulan konularda olmalı

“Daha çok çocuklarla iletişim konusunda kurs ve seminerler verilebilir”, “Hitabet, diksiyon gibi eğitimler verilmeli”, “Öğreticilerimize drama, oyun dersleri verilmeli”, “Göreve başlamadan her hoca din eğitimi, etkinlik, drama, oyun ve pedagojik olarak eğitim almalı”, “Uzman tarafından mahremiyet eğitimi verilmeli”, “Öğreticiler drama ve hikaye anlatımı eğitimi almalı”, “Öğreticilere 4-6 yaş çocukların eğitimine yönelik yüz yüze eğitimler verilmeli.”

Bu görüşleri dile getiren öğretmenler ise ana hatları ile çocuklarla iletişim, drama, oyun, etkinlik, öğretim teknikleri, öğrenci merkezli öğretim yöntemleri, mahremiyet eğitimi gibi konularda seminerlerin verilmesini talep etmektedirler. Dolayısıyla

4-6 yaş öğretmenleri için öncelikle sözü edilen konularda hizmet içi eğitim seminerlerinin düzenlenmesi daha faydalı olacaktır.

Öğreticilere staj yaptırılmalı

“Bunun çözümü nedir bilmiyorum ama, sanırım staj ve tecrübeyle olabilecek bir durum”, “Bir de eğitim aldıktan sonra, mutlaka bu işi seven başarılı donanımlı birinin yanında staj yapılmalı”, “Öğreticilerin bu işi bilen kişilerin yanında staj görmesi gerekiyor”, “Bu göreve ilk başlayacaklar mutlaka 4-6 yaş eğitimini uygulamalı olarak almalıdırlar”, “Göreve başlayacaklar mutlaka yerinde gözlem yaparak staj yapmalılar.”

Bu görüşlerden de anlaşılacağı üzere, bazı öğretmenler hizmet öncesinde bu mesleği düşünenlerin 4-6 yaş Kur’an kurslarında staj yapmalarının faydalı olacağı görüşündedirler. Malum olduğu üzere, örgün eğitimde görev yapacak öğretmen adayları pedagojik formasyon eğitimleri çerçevesinde düzenli birtakım staj etkinlikleri gerçekleştirmektedirler. Bu sürecin mevzuat, maliyet, kurumsal iş birliği ve yönetsel birtakım boyutları söz konusudur. Dolayısıyla öğretmenlerin dile getirdikleri bu öneri oldukça önemli olmakla birlikte, henüz bu önerinin öğretmenlerin mezun oldukları eğitim programlarının içinde bir karşılığı bulunmamaktadır.

Öğreticiler meraklı ve araştırmacı olmalı, kendini geliştirmeli

“4-6 yaşa yönelik çalışmalarda bulunmalı, araştırmalı ve öğrenmeye yönelik çalışmalar yapmalıyız”, “Çok araştırıp, çok okumak ve bu tarz seminerlere katılmak gerekiyor”, “Seminerler; araştırmalar; meraklı ve hevesli olmak”, “Seminer ve kendini geliştirme bu da hem araştırma hem de tecrübeyle olabilecek bir şey” “En önemlisi mesleğini ve özellikle çocuklarını sevmek, çocukları iyi gözlemleyip onları tanımak, öğretim hayatlarını planlamaları gerekli.”

Bu görüşleri dile getiren öğretmenler ise, bahse konu olan sorunların öğretmenlerin bizzat kendi gayretleri ile telafi edilebileceğini, bunun için öğretmenlerin kendilerini geliştirmeye istekli ve meraklı olmaları gerektiğini vurgulamaktadırlar. Belli bir tema altında toplanamayacak başka görüşler de dile getirilmiştir. Bu görüşlerde yaşanan sorunların aşılmasında eğitimin doğru planlamasının, kurslardaki yardımcı personel ihtiyacının karşılanmasının, amaç ve eylem birliği olmasının faydalı olacağı dile getirilmiştir.

SONUÇ

Türkiye’nin çeşitli illerinde görev yapan 430 öğretmenin katıldığı bu araştırmadan elde edilen sonuçlar ana hatları ile şöyle özetlenebilir. 4-6 yaş Kur’an kurslarında kadrolu öğretmenler yeterli gelmemekte, müftülükler ücretli ve geçici öğretmenler de çalıştırmak durumunda kalmaktadırlar. Katılımcıların büyük bir çoğunluğu pedagojik formasyon eğitimi almamıştır. Pedagojik formasyon eğitimi aldığını söyleyen öğretmenlerin önemli bir kısmı ise, almış oldukları eğitimin 4-6 yaş Kur’an Kursu öğretmenliği için yeterli olmadığını söylemiştir. Dolayısıyla fakültelerde verilen pedagojik formasyon eğitimlerinin niteliği ve 4-6 yaş Kur’an kursu öğretmenliği için yeterliliği sorgulanmak ve buna göre tedbirler alınmak durumundadır. Bu çerçevede öncelikle, İlahiyat fakültelerinin programlarına, imkân olduğu ölçüde, genelde

Kur'an kursu öğreticiliği, özelde ise 4-6 yaş öğreticiliği ile ilgili dersler konulmalıdır. Bu yapılamıyorsa, mevcut derslerin içerikleri bu çerçevede güncellenmelidir. Katılımcıların tamamına yakını bu göreve başlamadan önce, okul öncesi eğitim süreçlerine ilişkin sertifika aldıklarını ifade etmiştir. Ne var ki, onların önemli bir kısmı bu sertifikaları kendileri için yeterli olmadığını söylemiştir. Katılımcıların çoğunluğu bu görevle ilgili olarak, hizmet içi eğitim etkinliklerine katıldıklarını ifade etmiştir. Ancak azımsanmayacak bir grup öğretici ise (% 36) bahsi geçen seminerleri almadıklarını belirtmiştir. Bunların genelde sonradan görevlendirilen ücretli öğretmenler olduğu anlaşılmıştır. Katılımcıların yaklaşık % 15'i bahse konu seminerleri yeterli ve faydalı bulurken, önemli bir kısmı ise bu konuda sorunlar ve yetersizlikler olduğunu ifade etmiştir.

“4-6 Yaş Kur'an kursu öğreticiliği konusunda eksikliğinizi olduğunu düşünüyor musunuz?” şeklindeki soruya “evet” cevabı verenler % 39'da kalmıştır. Buna yakın bir oranda “kısmen” cevabı verilirken, “hayır” cevabı verenler ise % 15 çıkmıştır. Bütün bu sonuçlar araştırmaya katılan öğretmenlerin önemi bir kısmının eğitim öğretim yeterlikleri konusunda sorunlarının olduğunu göstermektedir. Nitekim kendilerine sorulan açık uçlu sorularda da onlar bunu teyit niteliğinde görüşler dile getirmişlerdir. Kendilerine sorulan açık uçlu soruda öğretmenler en fazla yetersizlik yaşadıkları konularla ilgili olarak, ilk sırada öğrenci merkezli yöntem ve teknikleri (oyun, drama vb.) yazmışlardır. Bunu sırasıyla, genel olarak pedagojik formasyon eksikliği, çocukları motive edememe, sınıf yönetimini sağlayamama, çocuklarla etkili iletişim kuramama gibi konular izlemiştir. Bu konulardan sonra gelenler ise Elif-ba/Kur'an öğretimi yöntemlerinde yetersizlik, tecrübe eksikliği ve çocuk psikolojisini bilememedir. Bu veriler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, 4-6 yaş Kur'an kurslarında görev yapan ve bu araştırmaya katılan öğretmenlerin genelinin özellikle okul öncesi öğreticiliğinin gerektirdiği (eğitim-öğretim) yeterlikleri konusunda sorun yaşadıkları anlaşılmıştır.

Araştırmaya katılan öğretmenler genel itibarıyla, bu sorunların öğretmenlere verilecek nitelikli seminerlerle çözümlenebileceğini savunmaktadırlar. Buradan anlaşıldığına göre, öğretmenler bahsi geçen alandaki yetersizliklerinin farkındadırlar ve bunu telafi etmek için meslek içi eğitim faaliyetlerine daha fazla ihtiyaç duymaktadırlar. Bu bağlamda onlar, kadrolu, ücretli tüm öğretmenlere seminerler yapılmasını, söz konusu seminerlerin süresinin artırılmasını, uygulamalı seminerlere ağırlık verilmesini, bunların alanında uzman kişilerin vermesini ve imkân olduğu ölçüde bunların doğru zaman dilimlerinde ve mahallinde yapılmasını talep etmektedirler. Bütün bu önerilerden de anlaşılacağı üzere, öğretmenlere yönelik hizmet içi eğitim etkinlikleri gerek Diyanet İşleri Başkanlığı merkez teşkilatı, gerekse taşra teşkilatları tarafından sürekli olarak değerlendirilmeye tabi tutulmalı, öğretmenlere yapılacak ihtiyaç analizlerinden sonra, daha nitelikli seminerlerin yapılması için gerekli tedbirler alınmalıdır.

KAYNAKÇA

- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi, Model, Strateji, Yöntem ve Teknikler*. İstanbul: Nobel Yayınları, 2010.
- Arlı, Mine – Nazik, Hamil. *Bilimsel Araştırmaya Giriş*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2001.
- Aybey, Salih. “4 - 6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2019), 207-240.
- Aydın, M. Şevki. *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Baki, Adnan - Gökçek, Tuba. “Karma Yöntem Araştırmalarına Genel Bir Bakış”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/42 (Güz 2012), 1-21.
- Gücen, Ali vd.. “4-6 Yaş Kuran Kursu Öğretim Programının Öğretici Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi”. *Uluslararası Erken Çocukluk Kongresi, Bildiriler Kitabı*. ed. Mücahit Kıbrıs. 752-764. İstanbul: İBB Kültür AŞ. Yayınları, 2016.
- Çollak, Fatih. “Kur'an-ı Kerim Öğretim Teknikleri”. *Etkili Din Öğretimi*. ed. Şaban Karaköse. 325-328. İstanbul: TİDEF Yayınları, 2009.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “2018-2019 Eğitim Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları”. Erişim 5 Mayıs 2018. <https://istanbul.diyaret.gov.tr/tuzla/sayfalar/contentdetail.aspx?ContentId=418&MenuCategory=Kurumsal>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “1_2_ogrenim_durumlarına_gore_personel_sayisi”. Erişim 10 Nisan 2018. <http://stratejigelistirme.diyaret.gov.tr/sayfa/57/istatistikler>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “2019 Yılı 4/B Sözleşmeli Personel (KKÖ, İ-H, M,K) Alımı (SÖZPER 2019/I)”. Erişim 4 Nisan 2019. <https://www.diyaret.gov.tr/tr-tr/Kurumsal/Detay/19341/2019-yili-4b-sozlesmeli-personel-kko-i-h-mk-alimi-sozper-2019i>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Personel Yeterlikleri”. Erişim 10 Ocak 2020. <https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/Documents/Diyaret%20%C4%B0%C5%9Fleri%20Ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20Personel%20Yeterlikleri.pdf>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Kur'an Kursları Öğretim Programları”. Erişim 30 Nisan 2019. <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/sayfa/489>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Diyanet İşleri Başkanlığı Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği”. Erişim 10 Mayıs 2018. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2015/04/20150415-16.htm>

- Gün, Ayşegül. “Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Aralık 2016), 33-66.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2002.
- Komasyon. *Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)*. Ankara: DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yayını, 2018.
- Komasyon. *Okul Öncesi Eğitim Programı (36-72 Aylık Çocuklar İçin)*. Ankara: MEB Yayınları, 2013.
- Korkmaz, Mehmet. *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Korkmaz, Mehmet. *İhtiyaç Odaklı Yaygın Din Eğitimi: Kur'an Kursları. Kayseri Örneği*. Kayseri: Tezmer Yayınları, 2013.
- Korkmaz, Mehmet. “Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Sorunlar”. *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 319-368. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2018.
- Korkmaz, Mehmet. *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Korkmaz, Mehmet. *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi: Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Köksal Akyol, Aysel. “Okul Öncesi Eğitimde Drama ve Öğretmenin Rolü”. *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi* 1/1 (Mart 2012), 105-116.
- Kurt, İbrahim. *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Tosun, Cemal - Çapcıoğlu, Fatma. “4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi”. *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (Aralık 2015), 705-720.
- Yağcı, Samet. *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği)*. İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2006.
- Yıldırım, Betül. *Okul Öncesi Eğitim Kurumlarına Devam Eden 4-6 Yaş Arası Çocuklara Din Eğitimi (Sivas İli Örneği)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Hafızlık Eğitiminin Öğrencilerin Sosyal ve Özgüven Gelişimlerine Etkisi -Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Yapan İHO Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma-

The Effects of Qur'anic Memorization on Students' Social and Self-Confidence Development -A Research on IHO Students Studying Qur'anic Memorization in Formal Education-

Adem GÜNEŞ

Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Eğitimi Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department
of Religious Education, Rize / Turkey
admgunes58@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-2369-6541

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 6 Mart / March 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Nisan / April 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.699576

Atıf / Citation: Güneş, Adem. "Hafızlık Eğitiminin Öğrencilerin Sosyal ve Özgüven Gelişimlerine Etkisi -Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Yapan İHO Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma / The Effects of Qur'anic Memorization on Students' Social and Self-Confidence Development -A Research on IHO Students Studying Qur'anic Memorization in Formal Education-". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 53 (Haziran / June 2020/1), 263-286. doi: 10.29288/ilted.699576

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bu araştırmada örgün eğitimle birlikte hafızlık eğitiminin öğrencilerin sosyal ve özgüven gelişimlerine etkisi incelenmiştir. 2014 yılında uygulamaya konulan örgün eğitimle birlikte hafızlık, başta okul merkezinde olması ve akademik eğitimle bir arada yürütülmesi gibi farklılıklar olmak üzere geleneksel hafızlık eğitiminden ayrılmaktadır. Araştırma nitel bir yaklaşımla ve durum çalışması desenine dayalı olarak görüşme yöntemiyle gerçekleştirilmiştir. Çalışma grubu olarak İstanbul, Konya, Sivas ve Rize illerinden olmak üzere toplam 4 hafızlık proje okulu seçilmiş, katılımcılar ise bu okullarda hafızlık yapan öğrenci, hafızlık öğreticisi, veli ve öğretmenlerden seçilen toplam 35 kişidir. Araştırmada örgün eğitimle birlikte hafızlığın okul ortamından kaynaklı öğrencilerin sosyal gelişimlerine genel olarak olumlu yansdığı, ancak yatılı olarak bu eğitimi gerçekleştirenlerde durumun olumsuz geliştiği, hafızlığı bitirebilme veya yarım bırakma durumuna göre özgüven gelişiminin değiştiği, hafızlığı tamamlama süresinin yetersizliğinin sosyal ve özgüven gelişimine etkide bulunduğu gibi bulgulara ulaşılmıştır. Sonuçta örgün eğitimle birlikte hafızlık eğitiminde okul ortamı öğrencilerin sosyal ve özgüven gelişimlerine geleneksel hafızlık ortamlarına göre daha fazla imkân ve fırsatlar sunmakta olmasına rağmen, bunun çocukların gelişim ihtiyaçları bakımından yeterli düzeyde olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Anahtar Kelimeler: *Din Eğitimi, Hafızlık, Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık, Sosyal Gelişim, Özgüven Gelişimi.*

Abstract

In this research, the effects of Qur'anic memorization education during formal education were examined on the social and self-confidence development of the students. Qur'an memorization in formal education, which was put into practice in 2014, differs from traditional Quranic memorization education with details such as being in the center of the school and being together with academic education. The research was carried out with a qualitative approach, interview method and with case study design. For the study group, a total of 4 project schools were selected from İstanbul, Konya, Sivas and Rize provinces. The participants; a total of 35 people consisting of students, Qur'anic memorization teachers, parents and teachers. In the study, some findings have been reached such as Qur'anic memorization with formal education was generally reflected positively on the social development of students due to the school environment; however, the situation develops negatively in those who carry out this training on a boarding basis; self-confidence development changes depending on whether they can complete Qur'anic memorization or leave incomplete; insufficiency of the time to become hâfiz affects the development of social and self-confidence. As a result, although the school environment for Qur'anic memorization in formal education offers more opportunities and facilities in terms of the social and self-confidence development of the students compared to the traditional Qur'anic memorization education environments, it is not possible to say that the children have a sufficient level in terms of their developmental needs.

Keywords: *Religious Education, Qur'anic Memorization, Qur'anic Memorization in Formal Education, Social Development, Self-confidence Development.*

Extended Summary

Qur'anic memorization -as a special learning area for the Quran teaching- is always a popular education. It has been a continuing education tradition since the period of Prophet Muhammad in different places and in different ways. Qur'anic memorization education in Turkey is carried out under the responsibility of The Presidency of Religious Affairs officially, since the beginning of the Republic. Until 2014, Qur'anic memorization in Turkey was carried outside formal education or independently from the formal education. As of this date, with the protocol signed between the Ministry of National Education and the Presidency of Religious Affairs, a new program has been

started within the framework of some imam hatip secondary schools as an alternative application in the education of Qur'anic memorization. The Presidency of Religious Affairs has participated in this project as a partner in addition to its education of Quranic memorization, but the main responsible of the project has been the General Directorate of Religious Education on behalf of the Ministry of National Education. The main problem of this research is whether Qur'anic memorization education performed in formal education affects students' social and self-confidence development. In the study, "case study" was preferred among the qualitative research patterns. In the study, "purposeful sampling" method and one of its subspecies "maximum diversity" sampling were preferred. As a working group, a total 4 project schools were selected from Istanbul, Konya, Sivas and Rize provinces. Participants are 35 people in total, who are selected from the students, parents, teachers and teachers of Qur'anic memorization who work in these schools. In the research, interview method was used as the data collection technique. These interviews were conducted through a semi-structured interview form. Two main questions were used in the interviews. These are, "Has Qur'anic memorization education contributed to the social development of students? If so, how did it happen?" and "Did Qur'anic memorization education contribute to the development of students' self-confidence? If so, how did it happen?" Considering the findings on the contribution of Qur'anic memorization education to the social development of students, according to the opinions of students, teachers, parents and some administrators, whose opinions are conveyed, there is no introversion in students, but some social relations are interrupted or decreased for one or several years due to the intensity of education. Social life is expected to decrease due to this intensity in Qur'anic memorization education. However, the school environment and school-centered activities can be an important factor for the student to overcome her deficiencies in this direction and a psycho-social negativity such as introversion. The fact that Qur'anic memorization education in formal education is in school can provide more opportunities for social development than others according to Qur'an courses. In addition to those who think that Qur'anic memorization education contributes to the social development of students or at least does not affect them negatively, there are also those who show a negative approach in this regard. What they call attention to is that this training is carried out in a boarding manner during this period. They stated that they could observe that there were situations such as groupings, nicknames and calling with unwanted names, sometimes withdrawal and stagnation among the students who stayed in boarding education when they return to first period school lessons. The participants included in the study were asked to express their views on the effects of Qur'anic memorization education on students' self-confidence development. When we look at the opinions on this subject, it is seen that the opinions are divided into two. The first of these views is the opinion that the Qur'anic memorization carried out together with formal education reflects positively on the development of self-confidence. The second opinion is those who think that the development of self-confidence varies according to whether one can complete Qur'anic memorization. While the time allocated to the raw part of the Qur'anic memorization in the project affects many issues in practice. It may cause pressure to finish the memorization in time, deprivation from social activities and low self-confidence. It seems to be an average year or 15 months insufficient time allocated to the raw part of Qur'anic memorization. This period should be increased and rearranged according to each student. It is a more necessary and pedagogically and psychologically correct approach for students in this development group to go home in the evening by doing their education at school by day. Sufficient time is allocated for social activities in their education by taking into account the social needs of students who have Qur'anic memorization along with formal education.

GİRİŞ

Kur'an öğretimi Müslümanların yerine getirmeleri gereken hem bireysel hem de toplumsal bir sorumluluktur. Kur'an öğretiminin ezbere dayalı özel bir öğrenme

alanı olan “hafızlık” farzı kifâye hükmünde kabul edilmiş¹ ve Hz. Peygamber’in Kur’an’ı öğrenmeye ve ezberlemeye teşviklerinin etkisiyle her zaman rağbet görmüştür. Bu yüzden hafızlık, Asrı Saadet’ten günümüze İslam eğitim tarihinin en eski eğitim alanlarından biri olmuştur. Başlangıçta Kur’an’ın ezberlenmesi yoluyla muhafazası ve gelecek nesillere aktarılması gibi amaçlarla yürütülen bu eğitim, daha sonra genişleyerek belli kurumlar dâhilinde ve belirli bazı yöntemler esas alınarak daha sistemli bir şekilde sürdürülmüştür.² Böylece hafızlık dinî bir eğitim türü olarak kendine has yöntemleriyle gerçekleştirilen bir gelenek halini almıştır.

Cumhuriyetin kuruluşundan sonra eğitim alanında köklü değişiklikler meydana gelmiş, önce Tevhid-i Tedrisât’la bütün medreseler ve okullar Maarif vekâletine bağlanmış kısa bir süre sonra ise medreseler kapatılmıştır. Hafızlık eğitimi verilen dâru’l-kurralar diğer medreseler gibi Maarif’e bağlanmak istenmişse de ilk Diyanet İşleri Reisi Rıfat Börekçi’nin girişimleriyle bu kurumlar bir kurs şeklinde Reisliğe bağlanmıştır.³ Bundan sonraki süreçte hafızlık eğitimi Diyanet uhdesinde ve Kur’an kursları çatısı altında sürdürülmüştür. Cumhuriyetin ilk dönemlerinde hem Kur’an hem de hafızlık eğitiminde birçok sıkıntılar yaşanmış olsa da özellikle 1950’den sonraki süreçte Kur’an kursları ve hafız sayılarında peyderpey yükseliş gerçekleşmiştir. 2019 yılına gelindiğinde Diyanet bünyesindeki Kur’an Kursu sayısı 18 bini bulurken⁴ belge sahibi hafız sayısı 150 bini aşmıştır.⁵

1. ÖRGÜN EĞİTİMLE BİRLİKTE HAFIZLIK

Türkiye’de hafızlık daha önce ifade edildiği gibi, Cumhuriyet’in kuruluşundan bugüne resmi olarak Diyanet İşleri Başkanlığı’nın sorumluluğunda gerçekleştirilen bir eğitim faaliyetidir. Gerek geçmişte yapılan bazı araştırmalar, gerekse yakın zamanda yapılan bazı araştırmalar böylesi kadim bir eğitim geleneğinin geleceği ve bu eğitimi daha nitelikli hale getirme ve geliştirme konusunda Diyanet tarafından yeterince planlamanın yapılmadığına vurgu yapmaktadırlar.⁶

2014 yılına kadar Türkiye’de hafızlık örgün eğitimden bağımsız ya da örgün eğitimin dışında gerçekleştirilmekteydi. Bu tarihten itibaren Milli Eğitim Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında gerçekleştirilen bir protokolle hafızlık eğitiminde

¹ Fahreddin Razi, *et-Tefsiru’l-Kebir (Mefâtihu’l-Gayb)* (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1990), 19/128.

² Ahmet Çelebi, *İslâm’da Eğitim-Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınevi, 1998), 109; Nebi Bozkurt, “Dâru’l-Kurrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/544; Yaşar Kurt, “Kur’an’ın Korunmasında Hafızlık Müessesesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 230.

³ Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1999), 377.

⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Strateji Geliştirme Başkanlığı” (Erişim 20 Ocak 2020).

⁵ Anadolu Ajansı (AA), “Türkiye” (Erişim 22 Ocak 2020).

⁶ Mehmet Faruk Bayraktar, *Eğitim Kurumu Olarak Kur’an Kursları Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Yıldızlar Matbaası, 1992), 3; Ahmet Koç, *Kur’an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2005), 215; Adem Güneş, *Türkiye’de Yeni Bir Model Olarak Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2019), 47-48.

alternatif bir uygulama olarak “Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi” adıyla bazı imam hatip ortaokulları bünyesinde yeni bir program yürütülmeye başlanmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı kendi yürüttüğü hafızlık eğitimine ilaveten bu projeye paydaş olarak katılmış ancak projenin asıl sorumlusu Milli Eğitim Bakanlığı adına Din Öğretimi Genel Müdürlüğü olmuştur.

Uygulama kapsamında araştırmayı gerçekleştirdiğimiz tarih olan 2019 yılı ilk altı aylık eğitim döneminde, toplamda proje imam hatip ortaokulu adıyla anılan 22 okul, bu okullarda öğrenim gören 4656 öğrenci ve bunun haricinde projeyi uygulayan 157 imam hatip ortaokulu bulunmaktadır. Uygulamada hafızlık eğitimine ait süreçler okul merkezli yürütülerek öğrencinin okul ortamından ayrılmadan veya en azından bir yıldan fazla ayrılmadan bu faaliyeti örgün eğitim içinde gerçekleştirmesi amaçlanmıştır. Uygulamada hafızlık süreçleri temel olarak; hazırlık, hafızlık (ham), haslama (pekiştirme) şeklinde üç kademeye ayrılmakta olup hazırlık ve haslama kısmının okulda, hafızlık kısmının ise şartlar uygun olduğu sürece okulda ya da Diyanet’e bağlı kurslarda yürütülmesi öngörülmektedir.⁷ Bu sebeple hazırlık kısmını tamamlayan öğrencilere genellikle 6. sınıfta hafızlığın ham kısmı için izin verilmektedir.

2. PROBLEM

2014 yılında uygulamaya geçirilen Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi’nin uygulama usul ve esasları içerisinde, projenin öğrencilere yönelik kısmında birçok amaç belirtilmektedir. Bu amaçlardan birisi “millî, mânevî, ahlakî, kültürel ve insanî değerlerin içselleştirilmesinde Kur’an ayetlerinin anlamından ve hafızlık eğitiminin kazanımlarından yararlanmak” olarak ifade edilirken, bir diğeri “hafızlık eğitimi alınan süre içerisinde çeşitli sosyal-kültürel etkinliklerle öğrencilerin kişisel becerilerinin ve sosyal yeteneklerinin geliştirilmesi” olarak ifade edilmiştir.⁸ Ayrıca yine amaçlar kapsamında benzer becerilerin pekiştirilmesine de işaret edilmektedir. Dolayısıyla projenin amaçlarından bir kısmının burada öğrenim gören öğrencilerin sosyal gelişimlerine katkıda bulunmak olduğu vurgulanmaktadır.⁹ Gerek yukarıda belirtilen dinî bir eğitimin çıktısı olması bakımından, gerekse proje kapsamında açıkça belirtilen amaçlar içerisinde zikredilmesi bakımından örgün eğitimle birlikte gerçekleştirilen hafızlık eğitiminin, öğrencilerin sosyal ve özgüven gelişimlerine etki edip etmediği konusu bu araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır. Bu yüzden araştırma, henüz yeni sayılabilecek bir hafızlık eğitimi modelinin geçirdiği bazı süreçlerin ve ulaşmak istediği bazı amaçların gözden geçirilmesi/geliştirilmesi ve uygulama sahiplerine güncel veriler sunması bakımından önem arz etmektedir.

⁷ Din Öğretimi Genel Müdürlüğü/DÖGM, *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi Usul ve Esasları* (Ankara: DÖGM Yayınları, 2018), 16.

⁸ DÖGM, *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi Usul ve Esasları*, 8-10.

⁹ DÖGM, *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi Usul ve Esasları*, 8.

3. YÖNTEM

3.1. Desen

Bu araştırmada örgün eğitimle birlikte hafızlık eğitiminin öğrencilerin sosyal ve özgüven gelişimlerine nasıl bir etkide bulunduğu problemi, sayısal verilerle izah edilmek yerine, farklı bakış açılarının yorumlanmasıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Nitel yaklaşımda araştırmacının yaptığı çıkarımlar konuyla ilgili anlamlı ilişkiler ağının oluşmasına katkı sağlayarak insanların algılarının değişmesine ve onların konu üzerinde düşünmelerine bazen de eyleme geçmelerine imkân oluşturabilmektedir.¹⁰ Dolayısıyla bu çalışmada araştırma problemine uygun olduğu düşünülen nitel araştırma desenlerinden “durum çalışması” tercih edilmiştir.

Durum çalışması (case study) bir veya daha fazla olayın, ortamın, programın, sosyal grubun ya da birbirine bağlı sistemlerin derinlemesine incelendiği bir yöntem olarak tanımlanmaktadır. Genel olarak çalışmanın odağı “ne”, “niçin”, “nasıl” sorularına cevap bulmak olduğunda, durum çalışması yöntemi kullanılır.¹¹

3.2. Çalışma Grubu

Durum çalışmalarında araştırmanın üzerinde gerçekleştirildiği çalışma grubu belirlenirken daha çok birbirini tanıyan ve birbiriyle etkileşim halinde olan katılımcıların tercih edilmesi önemlidir. Bu şekilde, aynı konu hakkında derinlemesine bilgi elde etme imkânı fazlaşmaktadır.¹² Araştırmamızda da bu husus gözetilerek katılımcıların birbiriyle ilgili olanlardan seçimine dikkat edilmiştir. Yani örneklem için bir öğrenci seçilirken aynı öğrencinin velisi ve dersine giren öğretmenleriyle görüşmeler yapılmıştır. Çalışmada “amaçlı örnekleme” yöntemi ve alt türlerinden olan “maksimum çeşitlilik” örnekleme tercih edilmiştir. Bu yöntemde amaç, problemin paydaş çeşitliliğini elde etmektir. Bu sebeple araştırmamızda hafızlık öğrencileri yanında veliler, hafızlık öğreticileri ve öğretmenler de araştırmaya dâhil edilerek çeşitlilik sağlanmıştır.

2018 yılı sonu itibarıyla proje imam hatip ortaokulu adıyla faaliyette olan toplam okul sayısı 22’dir.¹³ Bunlar bu adla kurulmuş okullar olup, adı proje olmadığı halde bu okulların programını uygulayan imam hatip ortaokulları da vardır ki onlar kapsam dışı tutulmuştur. Bu okullardan İstanbul, Sivas, Konya, Rize olmak üzere dört okuldan katılımcılarla görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Katılımcılardan öğrenci grubunda olanlar hafızlığın ham kısmını geçirip hafızlığını tamamlamış veya tamamlama-

¹⁰ Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 31.

¹¹ James McMillan, *Educational Research: Fundamental for the Consumer* (New York: Longman, 2000), 18; Robert Yin, *Case Study Research: Design and Methods* (CA: Sage, 1984), 23.

¹² Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 271.

¹³ DÖGM, “Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Proje İmam Hatip Ortaokulları (PROJE OKULLARI)” (Erişim 2 Şubat 2020).

mak üzere olup 7 ve 8. sınıfa geçmiş olanlardan seçilmiştir. Bu öğrenciler hafızlık sürecini yaşamış olarak araştırma sorusuna cevap verecek niteliktedir. Araştırmaya dâhil olan katılımcılar öğrenci, hafızlık öğreticileri, öğretmenler/müdür ve velilerden oluşmaktadır.¹⁴

Örgün eğitimle birlikte hafızlık eğitiminin Diyanet bünyesindeki hafızlık eğitiminden en belirgin farkı, adından da anlaşılacağı gibi hafızlık eğitiminin çoğunlukla okul ortamında gerçekleştirilmesidir. Bu imkânı oluşturamayan okullar bu eğitimi yatılı gerçekleştirmek isterse, yine Diyanete bağlı yatılı Kur'an kurslarından destek alabilmektedir. Araştırmayı gerçekleştirdiğimiz okullarda hafızlık eğitimi yapılan mekânların durumu şu şekildedir: 4 okuldan ilkinde hafızlık mekânı okul olup ilk iki yıl eğitim okulda yatılı gerçekleştirilirken son yıl yatılılık uygulamasından vazgeçilmiş ve okulda gündüzlü sisteme dönülmüştür. 2. okulda eğitim mekânı yine okul olup, burada başından beri hafızlık eğitimi okulda yatılı bir şekilde sürdürülmüştür. 3. okulda ilk iki yıl, hafızlığın ham kısmını öğrencilerin bir kısmı Kur'an kursunda yatılı gerçekleştirilirken bir kısmı okulda gündüzlü gerçekleştirmişler, ancak sonraki yıl eğitim okulda gündüzlü sisteme dönmüştür. 4. okulda ise öğrenciler hafızlığın ham kısmını -6. sınıfta oldukları süreyi- Kur'an kursunda yatılı olarak geçirdikleri bir sisteme tabi olmuşlardır. Görüldüğü gibi çalışma grubundaki okullarda hafızlık eğitiminin yapıldığı mekânların durumunda bir homojenlik mevcut değildir. Bundan dolayı öğrencilerin seçiminde bu eğitimi hem yatılı hem gündüzlü olarak gerçekleştirenlerin seçilmesine dikkat edilmiştir.

3.3. Veri Toplama

Araştırmada veri toplama tekniği olarak görüşme yöntemi kullanılmıştır. Bu görüşmeler yarı yapılandırılmış görüşme formuyla gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerde iki ana soru kullanılmıştır. Bunlar “*Hafızlık eğitimi öğrenciler sosyal gelişimine bir katkı sağlamış mıdır? Sağlamışsa ne şekilde gerçekleşmiştir*” ve “*Hafızlık eğitimi öğrencilerin özgüven gelişimine bir katkı sağlamış mıdır? Sağlamışsa ne şekilde gerçekleşmiştir*” şeklindedir. Sorular katılımcı grupların her birine durumuna uygun şekilde sorulmuştur. Görüşmelerin tamamı araştırmacının kendisi tarafından bir kısmı yüz yüze bir kısmı ise online olarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın güvenilirliğini sağlamak amacıyla görüşmeler ve ardından deşifre ve kodlama işlemleri araştırmacı tarafından gerçekleştirilmiştir. İlgisiz veriler ise kodlama sırasında ayıklanmış ve ilgili dokümanlar muhafaza edilmiştir.

4. BULGULAR VE YORUMLAR

Hafızlık uzunca bir sürece yayılan ve hayatın bütününe sirayet edecek etkileri barındıran muhtevaya sahip dinî bir eğitim türüdür. Bu eğitim sürecinde öğrenci temelde ezber içerikli bilişsel nitelikte bir öğrenme gerçekleştirmektedir. Ancak bu

¹⁴ Katılımcılara ait özelliklerin olduğu liste makale sonunda verilmiştir.

dinî eğitimin öğrencilerin sosyal ve özgüven gelişimine bir katkıda bulunup bulunmadığı hususu ise merak konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Araştırmaya dâhil edilen katılımcılar bu konuda doğrudan veya dolaylı olarak görüşlerini ortaya koymuşlardır. Ortaya çıkan görüşlere bakıldığında, görüşlerin homojen olmadığı ve birbirinden farklı kanaatlerin ortaya çıktığı görülmüştür. Katılımcıların bazıları hafızlığın sosyal bakımdan öğrencilere değer kattığını düşünürken, bir kısım katılımcı ise bu konuda farklı kanaatler ortaya koymuştur.

4.1. Hafızlık Eğitiminin Öğrencilerin Sosyal Gelişimlerine Katkısı

Hafızlık hangi kurumda ve hangi yaş grubunda gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin uzun ve yoğun bir eğitim programıdır. Bu eğitim kimi zaman bazı sosyal aktivitelerden mahrum kalmaya neden olabilmekte, bu durum ise öğrencilerin sosyal gelişim ve sosyal iletişim becerilerine olumsuz yansıtılabilmektedir. Örgün eğitimle birlikte hafızlığı gerçekleştiren öğrencilerin, bu eğitimin kendilerine sosyal bakımdan etkileri konusunda özellikle vurguladıkları noktalardan birisi aile, akraba ve arkadaş çevresiyle ilişkilerin ve ortamların bu eğitimle birlikte azaldığı veya ortadan kalktığı düşüncesidir. Öğrenciler bu durumu dile getirmekle birlikte, bu eğitim dolayısıyla kendilerinde bir içe kapanma olup olmadığına da değinmişlerdir. Bu konuda hafızlığının sonuna yaklaşmış ve yatılı olmadan bu işi sürdüren 7. sınıf öğrencisi K3 şunları belirtmektedir: *"Ailemle sosyal ilişkilerim zayıflamadı. Ancak ezber üstüne ezber çok vaktimi alıyordu. Yani önceden akrabalarımıza fazla giderdik. Babannemi, anneannemi sık görürdüm. Amcalarımı da öyle. Şimdi 2-3 ayda bir oluyor görüşmemiz."* K3 sözlerinin devamında bu durumlara rağmen, hafızlığın kendinde içe kapanmaya neden olmadığına, bir şey söylemesi gerektiğinde anne-babası ve öğretmenlerine rahatça bunu söyleyebildiğini ifade etmiştir.

Kur'an ezberini tamamlayıp haslama devresinde olan 8. sınıf öğrencisi K7 ise hafızlığın planlı olmayı gerektirdiğini vurgulayarak yoğun bir ezber temposuna vurgu yapmıştır. Bu durumun kendisine ve arkadaşlarına bazı mahrumiyetler yaşattığını ve sosyal bakımdan da kısmen etkilediğini şöyle ifade etmektedir:

"Ham ezber döneminde çok ezber yapıyorduk. Dersim var diye bir yere gidemez olduk bazen. Ama sosyal iletişimimi o kadar engelledi diyemem ama engellemedi de diyemem. Arkadaşlarımla birlikte pek bir yere gidemiyorduk."

Hafızlık eğitimi esnasında arkadaşlarıyla iletişim kurmakta bir zorluk yaşamadığını ifade eden kız öğrenci olan K6 ise, bu eğitim esnasında içe kapanmak yerine daha sosyal olduğunu şu ifadelerle dile getirmektedir:

"Hafızlık yaparken benim sosyallığım azalmadı, aksine arttı. Bunda hafızlığın etkisi var. İlk başlarda arkadaşlarımla konuşmuyordum, sürekli ders çalışıyordum. Bu bende konuşma ihtiyacını artırdı, kafamı dağıtmak için birilerini bulduğumda hemen mümkünse konuşuyorum."

Öğrencilerden K1, K2 ve K4 ise yukarıdaki öğrencilerin vurguladığı gibi gerek aile, gerekse arkadaş çevresiyle gerçekleştirdikleri ortak bazı sosyal faaliyetlerin yok

denecek kadar azaldığı noktasına vurgu yapmakla beraber, bu eğitim esnasında içine kapanma ve sosyal iletişimlerinde bir zayıflama olmadığını belirtmişlerdir. Öğrencilerden bazılarının vurguladığı ders yoğunluğundan dolayı yakın çevreyle ve yakın arkadaşlarla görüşememe konusunu, veli K28 kendilerinin de yaşadığını belirtmiştir. Katılımcı yoğun ezber döneminin sosyal bakımdan bazı mahrumiyetleri yaşattığını ifade etmesine rağmen, hafızlığı bitse de çocukluğu henüz bitmemiş olan bu çocuklarda bu tür ihtiyaçların sonraki dönemlerde -ebeveyn duyarlılığıyla- telafi edilebileceğine işaret etmektedir. Diğer okullardan/şehirlerden araştırmaya katılan veliler de benzer kanaatleri sergilemektedir. İstanbul'dan araştırmaya katılan bayan veli K34, çocuğunun eğitim sürecinde sosyal kayıplar yaşamadığını “*bu sene yapmadığını seneye yapar*” şeklinde olaya yaklaştıklarını, çünkü çocuğunun yaptığı bu işin daha değerli olduğunu düşündüklerini ifade etmiştir. Konya'dan araştırmaya katılan veli K30 ise konu hakkında şu kanaatleri aktarmaktadır:

“Elhamdülillah sosyal yönden bir sorun yaşamadık. Ben hocalarıyla ve rehber öğretmenler ile de görüştim. Hocaları da bu noktada desteklediler, sosyalliğinde bir azalma olmadı. Sadece yatılı kaldığı dönem içerisinde çocuğun sosyalliği biraz azaldı. Orada çocuk biraz çok düşünceliydi.”

Diğer farklı bir şehir olan Rize'den araştırmaya dâhil olan veli K32 de K30 gibi çocuğunun yatılılık döneminde sosyal iletişimi ve aktivitelerinde azalmalar olduğunu belirtmiş ancak şu anda hafızlığa yatılı devam etmediğini, sosyal bakımından daha iyi durumda olduğunu düşünmektedir. Hafızlık eğitiminin öğrencilerin sosyal gelişimine önemli katkılar sağladığını düşünen öğretmen K18, birçok bakımdan bunu müşahede ettiklerini ifade etmektedir. Katılımcı örnekler vererek, bu konudaki görüşlerini şöyle açıklamaktadır:

“Tabi ki hafızlık % 100 çocukları sosyal olarak geliştirdi, diyemeyiz. Ancak büyük bir çoğunluk kendini ifade edebilen, konuşabilen, herhangi bir haksızlık karşısında kendini savunabilen, dilekçe yazabilen, okul idaresinde hakkını arayabilen öğrenciler. O bakımdan çok iyi. Biz de onların önünü açıyoruz zaten. Tüm öğrencilerimizi derste konuşturuyoruz. Korkak bir öğrencimiz yok, kendini savunabilen, konuşabilen, rahat davranabilen bir öğrenci profilmiz var. Bunu da okul olarak biz sağlıyoruz.”

K18 öğrencilerin sosyal davranış gelişimlerini önemli oranda okula bağlarken benzer bir yaklaşımı K35 de sergilemektedir. Duruma idareci perspektifinden bakan K35 ise, eğitim sürecinin öğrencilere sosyal kayıplar yaşatmadığını hatta bu yöndeki gelişimlerine ciddi katkılar sağladığını ifade etmekle birlikte, bunu sağlayan şeyin bizzat hafızlığın kendisi değil, bu süreçte öğrencilere okulda sunulan imkânlar olduğunu vurgulamıştır. Katılımcının konuya ilişkin değerlendirmeleri şu şekildedir:

“Burada hafız adayı çocuk sosyal ortama alışmış oluyor. Ancak buna alışmasını hafızlık yaptığı için değil, hafızlık sürecinde bizim uyguladığımız ekstra yöntemler sağlıyor. Yani çocuk belki hayatı boyunca hiçbir eğitim sürecinde yaşayamayacağı kadar okulda sosyal etkinlik içerisinde bulunuyor. Çocuk ya karate yapıyor ya bisiklete biniyor. Kaymakamı, belediye başkanını

davet ediyoruz. Onlarla yan yana geliyor. Böylece farklı sosyal etkinliklerle gelişimsel süreçleri ve sosyalleşmesi desteklenmiş oluyor.”

Katılımcı kendi hafızlık öğrencilerinin, normal şartlarda hayatında olamayacağı kadar sosyal etkinlik içerisinde olduğunu belirterek bu etkinliklerle gelişimsel süreçlerinin ve sosyalleşmesinin desteklendiğini ifade etmiştir. İstanbul’da bir hafızlık proje okulunda idarecilik yapan bu katılımcı, şehrinin imkânlarını fırsat buldukça öğrencilerinin sosyal gelişimlerine katkıda bulunması için kullandıklarını da belirtmektedir. Örgün eğitimle birlikte hafızlık eğitimini okul müdürleri perspektifinden ele alan bir çalışmaya göre ise, öğrencilerin sosyal gelişimlerini destekleyici faaliyetlere okullarında yeteri derecede zaman ayırabildiklerini ifade eden müdürler olsa da katılımcıların önemli bir kısmı okullarındaki sosyal faaliyetleri yeterli bulmamaktadır.¹⁵

Görüşlerini aktardığımız öğrenci, öğretmen veli ve bazı idareci kanaatlerine göre örgün eğitimle birlikte hafızlık yapan öğrencilerde genel olarak içe kapanma durumu olmamakla birlikte, eğitimin yoğunluğundan dolayı bazı sosyal ilişkiler bir ya da birkaç seneliğine kesintiye uğramakta ya da azalmaktadır.¹⁶ Yoğunluk gerektiren böylesi bir eğitimde durumu normal karşılayan veliler ise, gerçekleştirilemeyen sosyal faaliyetlerin sonraki yıllarda gerçekleştirilebileceği kanaatinde oldukları ve bu dönemde çocuklarını böyle motive ettikleri görülmektedir. Hafızlık eğitimindeki bu yoğunluktan dolayı sosyal yaşantıların azalması beklenen bir durumdur. Ancak okul ortamı ve okul merkezli etkinlikler öğrencinin bu yöndeki eksikliklerini ve içe kapanma gibi psiko-sosyal bir olumsuzluğu aşmasında önemli bir etken olabilmektedir. Güneş’in çalışmasında ise örgün eğitimle birlikte okulda hafızlık yapan öğrencilerin gelişimlerini destekleyici sosyal etkinliklerin, her ne kadar istenilen düzeyde olmasa da Diyanet bünyesindeki hafızlık programlarına göre daha iyi durumda olduğu vurgulanmaktadır.¹⁷

Geleneksel hafızlık eğitimi üzerine yapılan bazı araştırmalar ise Kur’an kurslarında ezber eğitiminin dışında sosyal etkinlik ve yaşantıların olmayışı veya yetersizliği nedeniyle öğrencilerin bu ve bundan sonraki süreçlerde bazı psiko-sosyal problemlerle yüz yüze gelebildiğini ortaya koymaktadır. Algur’un 2018 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı 13 ildeki hafızlık Kur’an kurslarında eğitim alan 1369 öğrenciyle yaptığı araştırmasında, öğrencilerin sosyal yaşamlarında ve iletişimlerinde mahrumiyetler yaşadığını ve bu mahrumiyeti yaşadığını düşünen öğrencilerin mo-

¹⁵ Rahime Kuloğlu, *Yönetici Görüşlerine Göre İmam Hatip Ortaokullarındaki Hafızlık Projesinin Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 38.

¹⁶ Kozakoğlu’nun araştırmasında da ailelerinin önemli bir kısmı, hafızlık eğitiminin öğrencileri sosyal ve bireysel bazı etkinliklerden alıkoyduğu kanaatindedirler. Ekrem Kozakoğlu, *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi ve Kur’an Eğitimine Katkısı (Konya Selçuklu Mustafa Büyükkaplan Hafız İmam Hatip Ortaokulu Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 171.

¹⁷ Güneş, *Türkiye’de Yeni Bir Model Olarak Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık*, 78-79.

tivasyon düzeylerinin düşük, stres düzeylerinin ise yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.¹⁸ Cebeci ve Ünsal'ın 2006 yılında İstanbul'daki 8 hafızlık kursu üzerinden 416 öğrenciyle yaptığı araştırmaya göre ise öğrencilerin kurslarda hoşlanmadıkları durumlar arasında “sosyal faaliyetlerin olmaması veya kısıtlanması” seçeneği üst sıralarda gelmektedir.¹⁹

Görüldüğü gibi hafızlık hangi ortamda gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin öğrencilerin sosyal iletişim ve gelişim ihtiyaçlarını ortadan kaldırmamaktadır. Örgün eğitimdeki hafızlığın okul içinde olması, -bazı yatılı Kur'an kurslarında olduğu gibi soyutlanmış öğretim ortamlarına göre- sosyal gelişime daha fazla imkân tanınmasını sağlayabilmektedir. Hafızlık eğitimi sürecinde sosyal iletişimin yetersizliği, bu eğitimi alanların ilgili meslekleri icra ettiği dönemlerde de bu noktada bazı eksiklikler oluşturabilmekte ve hizmet alanlarında zafiyet ve kalite sorunu ortaya çıkarabilmektedir.²⁰ Yani çocukluk ve gençlik dönemindeki sosyal iletişim ihtiyaçları yeterince ve doğru yollarla doyurulamamış bireyler bu noktadan kaynaklı başka türlü problemleri yaşamın ileriki dönemlerinde yaşayabilmektedirler. Bu tür sorunları aşmak, daha nitelikli bir hafızlık eğitimi ve psiko-sosyal yönden daha iyi gelişmiş hafızlar yetişmesi adına bu tür etkinliklerin önemsenmesi ve bunlara yeteri derecede vakit ayrılması, hem örgün eğitimde hem de onun dışındaki hafızlık programlarında önem arz etmektedir.

4.2. Yatılı Kalmannın Sosyal Gelişim Üzerindeki Etkileri

Hafızlık eğitiminin öğrencilerin sosyal gelişimine katkıda bulunduğunu veya en azından olumsuz etkilemediğini düşünenlerin yanı sıra bu konuda olumsuz yaklaşım sergileyenler de bulunmaktadır. Bu katılımcılardan kız hafızlık öğrencisi K8 bu süreçte sosyal ilişkilerinin biraz bozulduğuna şu sözlerle dikkat çekmektedir:

“Eskiden böyle agresif değildim ama gerçekten böyle daha agresif biraz daha sinirli olmaya başladım. Ama bunun sebebi hafızlık değil kurs ortamıyla ilgili olduğunu düşünüyorum. Hafızlık yapan bazı kişiler ağlıyor, zıplıyor, bağılıyor. Ben de o tip insanlar içinde olunca agresif olmaya başladım.”

K8 hafızlığın ham kısmını okul dışında yatılı kurs ortamında gerçekleştiren bir öğrenci olarak kendi durumunu buradaki ortama bağlamakta ve yatılı kurstaki öğrenci yoğunluğuna, buranın stresli bir ortam olduğuna ve bazı öğrencilerin hafızlığa olan isteksizliğine değinmektedir.

Öğrencilerin ilk yıl yatılı ikinci yıl gündüzlü (evden gidip gelerek) hafızlık yapması tercih edilen bir okulda görev yapan sosyal bilgiler öğretmeni K20, yatılılığın

¹⁸ Hüseyin Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 169-170.

¹⁹ Suat Cebeci - Bilal Ünsal, “Hafızlık Eğitimi ve Sorunları”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (2006), 40.

²⁰ M. Atilla Akdemir, “Kur'an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık”, *Usûl İslam Araştırmaları* 13 (2010), 23.

sosyal davranış gelişiminde bir takım olumsuzluklarına dikkat çekmiştir. Birlikte yatılı kalan öğrenciler arasında daha sonraki süreçte gruplaşmalar olabildiğine, diğerlerine lakap takma ve istenmeyen isimlerle çağırma, bazen içe kapanma ve durgunlaşma gibi durumları, bu öğrencilerin okul derslerine döndükleri ilk dönemde gözleyebildiklerini belirtmiştir. Bu gibi olumsuzluklara meydan vermemek için okul idarelerinin ikinci yıl yatılılık uygulamasından vazgeçtiğini dile getirmiştir. Özellikle hafızlığı yatılı olarak sürdürenler de iletişim kurma ve stres/kaygı konusunda olumsuzluklar görülebildiğiyle ilgili kanaate sahip olan öğretmenlerden bir diğeri de başka bir okulun rehberlik uzmanı olan K26'dır. Ancak katılımcı bunların sınırlı sayıda olduğunu ve bu konuda kendilerinin de üzerine düşeni yapmaya çalıştıklarını ilave etmiştir.

Hafızlığın ham kısmını okulda ya da veli isteğine göre yatılı bir Kur'an kursunda yapma imkânı veren bir okulda öğretmenlik yapan K21 ise yatılı tecrübesinden sonra okula dönen öğrencilerde sorunlar müşahede ettiklerini şöyle dile getirmektedir:

“7.sınıfta Kur'an kursundan okula dönen öğrencilerde sosyal iletişim bakımından sıkıntılarımız var. Mesela 5. sınıfta çok hareketli böyle çok konuşan öğrencilerimiz vardı. Onlar dahi böyle nasıl diyeyim sessiz, içine kapanıklık, suskunluk, ortama karışmama fikirlerini belli etmeme, sınıfta konuşmama gibi davranışlar geliştirdi. Derse katılmama gibi çünkü çocuk kendini eksik hissediyor. Yani bunun okul ortamından ayrı kalmakla veya pansiyonda yatılı kalmakla ilgisi olduğunu düşünüyorum. Hani özellikle çok hareketli çok konuşan çocuklarda kabuğuna çekilmeyi gördüm ben. Çünkü ben düşünüyorum ki o zaman bu çocuk bir şekilde köreltilmiş. Ben bu sonuca varıyorum diğer vasat olan öğrencilerimde bu kadar keskin olmazken hani o yerinde duramayan çocuklar çok daha ileri düzeyde bir körelme olmuş.”

Görüldüğü gibi hafızlığın sosyal iletişim ve gelişime olumsuz etkileri olduğunu düşünenlerin dikkat çektiği husus, bu dönemde hafızlığın yatılı bir şekilde gerçekleştirilmesidir. Yukarıda verilen örnekler dışında ayrıca öğretmenlerin önemli bir kısmı (K18, K19, K22, K23, K24, K25) ve bazı öğrenciler (K11, K12, K14) hafızlık eğitimini gerçekleştiren 5-7. sınıf/10-13 yaş grubu çocuklarının bu eğitimi yatılı olmaktan ziyade gündüzlü olarak gerçekleştirmesinin daha doğru ve daha pedagojik olduğu kanaatindedirler. Öyle ki 5. sınıf düzeyinde yatılılığın uygun olmayışı konusunda neredeyse ittifak vardır. Bu katılımcılardan bazıları da yukarıda verilenlere benzer örneklerle kanaatlerini izah etmeye çalışmışlardır.

Örgün eğitimle birlikte hafızlık eğitimine dâhil olan öğrenciler gelişim olarak son çocukluk çağı veya ergenlik öncesi olan “puberte” dönemindedirler. Bu dönem çocuklarda ön ergenlik olarak da ifade edilir. Ortalama 11-14 yaş aralığını kapsamaktadır.²¹ Bu dönemde çocukların iletişim kurma becerileri onların davranış kazanma ve davranış değişiklikleri üzerinde etkiler oluşturabilmektedir. İyi ve çabuk iletişim kurma yeterliliğini kazanarak bu dönem korkularını ve bunalımlarını aş-

²¹ Ayhan Aydın, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2003), 24.

mayı başarabilen çocuklar hayatın diğer dönemlerinde daha iyi iletişim kurabilirler.²² Öyle ki çocuk bunu tek başına başarabilecek durumda ve zamanda değildir. Bu yaş grubunun duygusal ve sosyal ihtiyaçları açısından aile hala merkezi bir fonksiyondadır. Aile ortamında ve ilişkilerinde karşılanabilecek birçok gelişim ihtiyacının bu dönemde yatılı ortamlarda karşılanması mümkün değildir. Aile ortamı bu çocuklar için hala sosyal yaşama bağlanmanın ve çevre ile iletişim kurmanın önde gelen yoludur. Çünkü sağlam ve dengeli bir sosyalleşmenin merkezinde aile vardır. Bu yüzden uzun süre aileden uzak kalma ve önemli bir destekten mahrum olma, bireylerin ileriki hayatlarında kişiliklerinde yeri doldurulamaz boşluklar oluşturabilmektedir. Ayrıca yatılı ortamların bazı özellikleri de öğrenciler üzerinde olumsuz etkiler gösterebilmektedir. Örneğin toplu olarak hareket etme, birçok öğrencinin aynı yatakhaneyi paylaşması, katı disiplin kuralları, özgür hareket alanlarının kısıtlı oluşu, oyun sahalarının yetersizliği gibi durumlar öğrenciler üzerinde olumsuz etkiler bırakabilmektedir. Aynı yaş grubundaki yatılı ve gündüzlü öğrenciler üzerine yapılan bazı araştırmalar bu duruma işaret etmektedir. Bu araştırmalarda temel psikolojik ihtiyaç, öznel iyi oluş, şiddet eğilimi ve özgüven gibi durumlar açısından yatılı kalanların aleyhine sonuçlar ortaya çıkarken, saldırganlık tutumlarında yatılı kalanların lehine bir sonuç ortaya çıktığı görülmüştür.²³ Gerek hafızlık üzerine gerekse diğer alanlarda yapılan araştırmalar göstermektedir ki bu yaş grubunda yatılı eğitimler psiko-sosyal bakımdan negatif tarafları fazla olmanın ötesinde, kimi zaman bu olumsuzluklar ileride telafi de edilemeyecek bir şekilde cereyan edebilmektedir. Bu durum ise hem eğitimin niteliğini hem de eğitim alan bireylerin sosyal sağlık ve kişiliklerinde olumsuzlukların oluşmasına neden olabilmektedir.

4.3. Hafızlık Eğitiminin Özgüven Gelişimine Etkileri

Araştırmaya dâhil olan katılımcılardan hafızlık eğitiminin öğrencilerin sosyal gelişimine etkilerini değerlendirmelerinin yanı sıra, bu konuyla yakın ilişkisi olan “özgüven” konusunda da görüşlerini ortaya koymaları istenmiştir. Öyle ki hafızlık eğitiminin bu yoğun temposundan öğrencilerin özgüven durumlarının nasıl etkilendiği, sosyal kişilik gelişimi bakımından cevabı merak edilen konulardan biridir. Bu konudaki görüşlere baktığımızda görüşlerin genel olarak ikiye ayrıldığı görülmektedir. Bu görüşlerin ilki, örgün eğitimle birlikte yürütülen hafızlıkta geleneksel

²² Elisabeth Hurlock, “Ergenlik Psikolojisi”, *Ergenlik Psikolojisi*, ed. Bekir Onur (Ankara: Hacettepe-Taş, 1985), 106.

²³ Ferah Nigar, *Ortaokul Öğrencileri ile Yatılı Bölge Ortaokul Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş ve Temel Psikolojik İhtiyaçlar Düzeyinin Karşılaştırması* (Tokat: Gazi Osman Paşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 55; İsmail Ay, *Yatılı Bölge İlköğretim Okulları ile Normal İlköğretim Okulları II. Kademe Öğrencilerinin Saldırganlık Düzeyleri Açısından Karşılaştırılması* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 76; Emine Küçük, *Yatılı Okul Öğrencilerinin ve Ailesi ile Birlikte Yaşayan Öğrencilerin Sağlık Durumu ve Yaşam Kalitesi Açısından Karşılaştırılması* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 65; Nazlı P. Erkek, *Yatılı ve Gündüzlü Eğitim Alan Ortaöğretim Öğrencilerinin Şiddet Eğilimleri ile Özgüvenleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 98-100.

hafızlığa göre bir sistem değişikliği olduğundan dolayı genel olarak özgüven gelişimine olumlu yansıdığı görüşü, ikincisi ise özgüven gelişiminin hafızlığı başarıp başarımama veya tamamlayıp tamamlayamama durumuna göre değiştiğini düşünenlerin görüşüdür.

İlk görüşü savunan velilerden olan K29, çocuklarında özgüven bakımından eskiye göre fark edilir derecede bir gelişme olduğu kanaatindedir. K29 durumu şöyle izah etmektedir:

“Biz geleneksel sistemde hafızlık yapan bazı talebeleri görüyoruz. Onlara göre bizim çocuklar özgüven bakımından iyi. Bizim çocuğun özgüveni yüzde yüz arttı. Nasıl desem önceden derste filan hocalarıyla veya büyükleriyle fazla diyaloga girmezdi. Şuan bu sürece girdikten sonra özgüveni bayağı bir arttı. Haksızlık veya herhangi bir şey karşısında hocasıyla bile bu böyle olmayacak diyor. Bu yanlışı diyor. Şurada yanlışı yaptınız diyor veya bir haksızlık karşısında hakkını arıyor. Özgüven bakımından olumlu gelişmeler oldu.”

K29’un görüşlerini bir diğer veli olan K33 de paylaşmaktadır. Katılımcı çocuğunun başlangıçta özgüvenli olmakla birlikte eğitimin sonuna doğru özgüveninin daha da geliştiğini ifade etmiştir. Sosyal Bilgiler öğretmeni olan K17, öğrencilerin 5. ve 7. sınıftaki özgüven durumlarını genel itibarıyla kıyaslayarak şu görüşleri paylaşmaktadır:

“Bu çocukların 5.sınıftaki durumları ile 7. sınıftaki durumları arasında özgüven açısından olumsuzluklar görmüyorum, hatta geliştiklerimi söyleyebiliriz. Ders içerisinde konuşma babında düşüncelerini rahat rahat ifade etmeye çalışıyorlar. Ha özgüveni düşük öğrencilerimiz yok mu elbette ki karakter icabı olarak öyle öğrencilerimiz de bulunuyor. Ama çocuklarımız hem öğretmene soru sorma hem derse katılmada özgüven bakımından bir eksiklikleri genel itibarıyla yok. Belki de okul içinde olmalarından kaynaklı. Bilmiyorum ama geleneksel usulde Kur’an kurslarında biraz dünyadan kopuk oluyorlar.”

Görüşlerini aktardığımız bu katılımcılar görüldüğü gibi -muhtemelen çevreden/yakınlarından müşahede ettikleri ölçüsünde- geleneksel hafızlık eğitimiyle bir kıyaslamadan da yola çıkarak mevcut eğitimin öğrencilerin özgüvenine katkıda bulunduğu kanaatindedirler. Meslekte yaklaşık 12 yıl geçirmiş olan hafızlık öğreticisi K9 ise diğer katılımcıların dışardan gözlemledikleri durumu geleneksel hafızlığı bizzat yaşamış biri olarak şöyle ifade etmektedir:

“Çocuklar eskisi gibi baskı sistemi olmadığından dolayı rahatlıkla hocasından özgür ve güvenli konuşmasını da yapıyor, dışarıya karşı özgüveni de gayet iyi. O da neden eski sistem olmadığından kaynaklanıyor. Yani çocuklarla biz aynı sofrada yemek yeriz, aynı safta namaz kılarız, aynı çayı paylaşıyoruz. O yüzden çocuklarda kesinlikle bir eziklik söz konusu olmadığı için özgüveni de gelişebiliyor.”

Örgün eğitimle birlikte hafızlık üzerine yapılan bir nitel bir çalışmada da öğretmenler benzer kanaatleri paylaşmışlar ve hem öğrencilerin eskiye göre daha özgüvenli

olduklarını hem de kendilerinin bu yönde öğrencileri çokça teşvik ettiklerini belirtmişlerdir.²⁴

Hafızlık eğitiminin öğrencilerde bir özgüven oluşturduğunu düşünen katılımcıların bazıları da bu durumun, öğrencinin eğitimini aldığı hafızlığı kullanabilme fırsatları ve öğrencinin cesaretiyle yakından ilgili olduğunu düşünmektedir. K31 okulun önerdiği bir uygulama olarak, çocuğunun Ramazan ayında evlerinin yakınılarında bulunan camide mukabele okumasının, K14 öğrencilerin Kur'an'ı ve ezanı güzel okuma yarışmasına katılmalarının, K12 öğrencilerin camide müezzinlik bazen arkadaşlarına imamlık yapmasının, K27 ve K32 çocuğunun bir cenaze evinde Kur'an okumasının onların özgüvenlerine önemli katkılar sağladığını ifade etmişlerdir.

Hafızlığın özgüven gelişimine katkısı konusunda katılımcıların diğer görüşü ise, hafızlığı tamamlayabilenlerde özgüvenin geliştiği, -hatta bu konuda patlama yaşandığı- buna mukabil tamamlayamayanlarda özgüven kaybının olduğu kanaatidir. Bu kanaati taşıyan öğrencilerin 7. sınıftaki durumlarını değerlendiren Türkçe öğretmeni K21, özgüvenin hafızlıkta başarımın getirdiği bir sonuç olduğuna vurgu yapmaktadır. K21 duruma dair tespitini şu şekilde dile getirmektedir:

“6. sınıfta bu süreci yaşayıp 7'ye hafız olarak ya da en azından önemli ezberin önemli kısmını yapıp sona yaklaşarlarda başarımın vermiş olduğu bir tatmin duygusu görülüyor. Onlarda ezberi halletmenin vermiş olduğu bir özgüven duygusu var. Ancak hafızlığı tamamlayamayıp bırakanlarda aynı şekilde cereyan etmiyor.”

Başka bir okulda sosyal bilgiler öğretmeni olan K20'nin görüşleri, K21'in hafızlığı yarım bırakanların özgüvenleri konusundaki durumlarını açıklar niteliktedir:

“Yani bitirememiş olan öğrencilerin kendi içerisinde şöyle bir eziklik var, onu fark ediyoruz. Hafızlığı bitiremeyip bırakan öğrenciler ilk süreçte özellikle 1 ay böyle bir akademik derslerde, okuldaki hal hareketlerinde ve dersteki sorumluluklarını ciddiye almada bir boşlama oluyor. Okulda yapılan bazı çalışmalarla bunun önüne geçilmeye çalışılıyor.”

Din kültürü öğretmeni olan K19 da önceki katılımcılar K20 ve K21'in bu konudaki kanaatlerini teyit etmekte ve hafızlığın tamamını başaramayanların bir süre de olsa özgüven düşüklüğü yaşadıklarını, müşahedelerinden hareketle şöyle aktarmaktadır:

“Genelleme yaparsak hafızlığı bitirenlerde bir özgüven oluyor. Ama özellikle hafızlığı bırakanlarda bir müddet özgüven düşüklüğü görüyorum. Yani bunlarda 'yapamadım' düşüncesi oluyor. Bunlar hafızlık sürecinde çok yoruluyorlar. Bu da biraz karakterlerine ve özgüvenine yansıyor.”

DKAB öğretmeni katılımcı, hafızlığı tamamlayamayan öğrencilerin özgüven düşüklüğü yaşadıklarına dikkat çekmekle birlikte bu sonucu, böylesi bir eğitimi -proje

²⁴ Pakize Yetimova, Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hafızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar ve Çözüm Önerilerine Yönelik Bir Araştırma (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 55-56.

gereği- ortalama bir yıl gibi bir sürede bitirme çabasının getirdiği zorlukla ilgisi olduğu kanaatindedir.

17 yıllık meslek tecrübesine sahip imam ve hafızlık öğreticisi olan K15 ise, hafızlığı bitirenlerin özgüven durumları hakkındaki gözlemlerini şöyle aktarmaktadır:

“Hafızlığımı bitiren şuanda 12 tane 7. sınıf öğrencimiz var. Şu anda özgüven patlaması yaşıyorlar. Çünkü yaptıkları işin zor bir iş olduğunu söyledik onlara. Onları özgüven konusunda kesinlikle depresyona sokacak bir şey yapmadık, sadece güzel bir iş başardıklarını söyledik. Şuanda özgüvenleriyle rahatlıkla kendilerini ifade edebiliyorlar.”

Rehberlik öğretmeni K25 de, okullarında hafızlığı tamamlayabilenler olduğu gibi tamamlayamayan öğrenciler olduğunu ifade ederek bu öğrencilerden bir kısmının özgüven konusunda başarısızlıktan olumsuz etkilendiklerini ifade etmiştir.

Örgün eğitimle birlikte hafızlıkta, eğitimin okul merkezinde olmasından kaynaklı olarak veli, bu sürecin içinde aktif olarak yer alan bir paydaş konumundadır. Bu olumlu bir durum olmakla beraber bazen veli beklenti ve yaklaşımları, hafızlığı yarıda bırakan veya başaramayan bu öğrenciler üzerinde ciddi bir baskılayıcı etken olabilmektedir. Kimi zaman bu öğrencilerin, velilerinin beklentilerini karşılayamamaktan kaynaklı olarak psikolojik baskılar hissettikleri, yine bazı katılımcılar tarafından ifade edilmektedir. Durumu rehberlik uzmanı perspektifiyle değerlendiren K24, bu tür bir sorunu yaşayan bir çocuğun psikolojisinin normale dönebilmesi için bazen durumun okul değiştirme noktasına kadar gelebildiğini ifade etmiştir. Çünkü hafızlıkta istenileni verememiş ve veli beklentisini karşılayamamış bir çocuk için devam ettiği okul ortamı da antipatik gelebilmektedir. Katılımcı öğrencileri genel olarak okulda kazanma yoluna gittiklerini ancak böylesi durumlarda veli ile görüşüp okul değiştirmenin yararlı olabileceği konusunda ikna etmeye çalıştıklarını, bazen de çocuğun istemesine rağmen velinin buna yanaşmadığına değinmiştir.

Farklı bir okulda görev yapan bir başka rehberlik uzmanı olan K26 ise kendi okullarında da hafızlığı yarıda bırakanlarda özgüven düşüklüğü ve kendisini yetersiz hissetme gibi davranışlar görülebildiğini, hafızlığı tamamlayanların ise özgüvenlerinin genellikle çok yüksek oluşuna vurgu yapmaktadır. Katılımcı ara sıra öğretmenler olarak kendilerinin de hafızlığını tamamlamayı başarmış bu öğrencilere hayranlıklarını ve takdirlerini ifade ettiklerini belirtmektedir. Hafızların aile ve çevreden fazla övgü almalarının bazılarında kibre kaçan bir takım davranışlar sergilemelerine sebep olabileceğine dikkat çekmektedir. Hafızlık öğreticisi olan K16 da benzer bir duruma dikkat çekerek hafızlığı tamamlayan öğrencilerin bazılarının kendisini büyük görme, kibirlenme gibi davranışlarına şahit olduklarını, bunun da insan fıtratıyla ilgili olabileceğine, kendilerinin bu durumları gördüklerinde düzeltme yoluna gittiklerini ifade etmektedir.

Hafızlığı bitirmiş olmanın özgüvene pozitif katkısını, bu eğitimi başarıyla tamamlamış olan veya tamamlamak üzere olan öğrencilerin ifadeleri de teyit eder nitelikte-

dir. Öğrencilerden K1, K2, K3, K5 ve K7 hafızlığın kendileri üzerinde özgüven bakımından olumlu etkiler yaptığını, özellikle bundan sonraki hafızlık haslama derslerini ve diğer akademik dersleri kendilerine güvenerek yapar noktaya geldiklerini belirtmişlerdir. Hafız öğrenci K2 *“Hafızlığı bitirince hocalarımın gözünde daha büyük bir mertebede olduğumu düşününce kendime güvenim çok daha arttı”* derken, K7 *“Hafızlıktan sonra özgüvenim geldi. Eskiden yapabilir miyim diye düşünüyordum, ama şimdi kafama taktığım şeyi yapmadan bırakmıyorum. Bana bir çalışma azmi geldi”* diyerek, bitirdikleri hafızlığın özgüvenleri üzerinde yaptığı olumlu tesirlere dikkat çekmişlerdir.

Yukarıda katılımcıların ifadelerinden de anlaşılacağı üzere örgün eğitimle birlikte hafızlık projesinde, sürecin başında akademik bir sınava göre seçilerek hafızlık yapmaya uygun bulunan öğrencilerin tümü hafızlığı tamamlayamamakta, bir kısmı çeşitli nedenlerden dolayı süreci yarıda bırakmaktadır. Araştırma kapsamındaki okullar arasında farklı oranlar ortaya çıksa da okul idarelerinden elde ettiğimiz verilere göre, hafızlığa başlayan öğrencilerin ortalama %25-35'i eğitimden ayrılmaktadır. Bu durum ise projede verim düşüklüğüne sebep olmaktadır.

Projede hafızlık adayı öğrencilerin seçiminin, bütün okullarda akademik bir sınavla gerçekleştirildiği görülmektedir. Hafızlıktan ayrılmak durumunda kalan öğrencilerin durumlarına bakıldığında, bunların akademik olarak diğer öğrencilerden düşük olmadığı hatta onlardan çok ilerde olan bazı öğrencilerin var olduğu bilgisi karşımıza çıkmaktadır. Örneğin K10, bir öğrencinin akademik olarak Türkiye genelindeki sınavlarda dereceye girmesine rağmen hafızlığı sürdüremediğini ifade etmiştir. K13 ise, hem akademik olarak iyi hem de mahreç ve ses bakımından hafızlığa müsait olup, çok iyi hafız olacağını düşündükleri bir kaç öğrencinin, ayrılmak durumunda olmasının kendilerini çok üzdüğünü ifade etmiştir.

Öğrencilerin özgüvenlerine önemli derecede negatif yansımaları olan hafızlığı yarıda bırakmanın sebepleri, projenin niteliği bakımından önem arz etmektedir. Ailevi, bireysel veya bunun dışındaki farklı bazı sebepler dışında özellikle önemli olan nokta hafızlığın ham kısmına ayrılan süredir. Proje içinde bu süre ortalama 1 yıl veya 15 aydır. Eğer 5. sınıfın ikinci dönemi de bu süreye dâhil edilirse hafızlık süresi toplamda 20 aya kadar uzayabilmektedir.²⁵

Öğreticilerden birçoğu (K11, K13, K14, K15) öğrencilerle ilgili genel kanaatlerini açıklarken, hafızlığı bir yılda bitirme hedefinin çocuklar üzerinde yoğun bir baskı oluşturduğuna dikkat çekmişlerdir. K6 bu etki sebebiyle bazı öğrencilerin süreci yürütemeyerek yıpranmaya başladığını, bunun da doğrudan psikolojilerine yansıdığını, bu çocukları hafızlıktan ayırırken en asgari derecede zarar göreceği bir şekilde davranmaya çalıştıklarını, hafızlıkta zorla tutmanın ise onlarda daha fazla özgüven dü-

²⁵ DÖGM, *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi Usul ve Esasları*, 34.

şüklüğü ve çöküntüye sebep olduğunu belirtmektedir.

Bazı öğreticiler, hafızlığı yürütemeyecek öğrencilerin bu süreçte performanslarının düşmesi ve gerektiği kadar ezber yapamamalarından dolayı kendi eksikliklerinin farkına varıp durumu kabullenme noktasına geldikleri görüşündedirler. (K12, K10, K16). K12 görüşünü şu şekilde ifade etmektedir:

“Bu öğrenciler hafızlığı sürdüremeyeceklerini kendi kendine anlıyor ve haftada bir iki dersle bu işin yürümeceğini kendine söylüyor. Bu öğrencilerin ailelerine söylüyoruz. Zorla yürütmeye devam etmenin yanlışlığını anlatıyoruz. Bu öğrenciler hocayı da çok yoruyor kendi de çok yıpranıyor.”

Ezber süreçlerinde öğrenciyle daha çok vakit geçirmek durumunda kalan hafızlık öğretmenleri, aslında öğrencilerin düşen performanslarıyla özgüvenleri arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedirler. Hafızlığın ham kısmını ortalama bir yıl veya 15 ay gibi bir sürede halletmek durumunda kalan öğrenciler için öğretmenlerin tespiti; bu sürenin yetersizliği nedeniyle ezber yüklerinin çoğalması ve çoğalan bu yükü her öğrencinin göğüsleyecek psiko-sosyal yeterliliğe sahip olmamasıdır. Burada öğrencilerin ergenliğin arifesinde olmaları da göğüslemesi gereken yükün ağırlığını artırmaktadır. Kimi zaman öğrencilerin geldikleri sosyal çevrenin baskısı veya anne-baba tutumları da öğrencilerin yaşadıkları zorlukları artıran başka faktörler olmaktadır. Neticede birçok sebebe dayalı olarak hafızlığı başaramayan veya yürütemeyen öğrenciler bu eğitimi bırakmakta bu durum bir özgüven düşüklüğüne yol açabilmektedir.

Öğrencilerin ortalama üç veya dörtte birinin bu durumla yüz yüze kaldığı düşünülecek olursa, meselenin önemi daha iyi anlaşılacaktır. Bu noktada araştırmayı gerçekleştirdiğimiz okulların sadece birinde hafızlığı yarıda bırakanlara yönelik sınıf açılırken, diğerlerinde bu öğrenciler için özel bir uygulama düşünülmemiş, onların hafızlığı bitirmiş ve bitirmekte olan diğer öğrencilerle aynı sınıfta devam etmeleri uygun görülmüştür. Farklı uygulamayı gerçekleştiren okulun yöneticiliğini yapan K35, bu öğrencilerin tekrar kazanılabilmesi ve özgüven düşüklüğü yaşamamaları amacıyla alternatif program oluşturarak bunlara farklı sınıf açtıklarını ifade etmiştir. Aynı proje okulunda hafızlık öğreticisi olan K10 ise bu uygulamayı hem öğrencilerin bıraktıkları yere kadarki ezberlerini muhafaza etme hem de onları sahiplenerek bir özgüven kaybına uğramamaları niyetiyle yaptıklarını belirtmektedir.

Katılımcıların aktardığı görüşler değerlendirildiğinde, süreci yürütemeyerek hafızlıktan ayrılan veya ayrılma durumunda olan öğrenciler konusunda, bazı okul idareleri ve öğretmenler hassas davranmakta, bu öğrencilerin en az zararla ve yıpranmadan bu süreci atlatalmaları için alternatif uygulamalara yönelmektedir. Ancak bütün okullar için aynı şeyi söylemek mümkün olmamaktadır. Çünkü projenin birçok noktasında olduğu gibi bu kısmında da uygulama birliği olmadığı için süreci yarıda bırakan öğrencilerin durumları okullara göre farklılaşmaktadır.

Burada hafızlık eğitimini tamamlayamayıp başarısızlığa uğrayan ve bundan dolayı özgüven kaybına uğrayan bu öğrencilerin hafızlığı bırakmalarına sebep olacak

faktörlerin de ele alınması gerekmektedir. Görüşmelerde katılımcıların ortaya koyduğu kanaatlere ve araştırmanın genelinde öğrencilerle ilgili verilere baktığımızda, öğrencilerin iki ihtimalle hafızlığı yürütemedikleri görülür. Bunlardan ilki, öğrencinin hafızlığı veya hafızlık kültürünü yeterince içselleştirememiş olması; diğeri ise, akademik olarak seçilmiş ve iyi durumda olan bu öğrencilerin, akademik kaygıdan kurtulamadığı için iki programı birden yürütmek yerine akademiye tercih etmeleri ihtimalidir. Ancak problemin aile boyutunu da ortaya koymak gerekirse, bu öğrencilerin ya çok sosyal ya da ilgisiz ailelerden gelme ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir. Ciddi bir konsantrasyon, ciddi bir motivasyon ve duyarlı bir aile ortamı gerektiren bu eğitim sürecinde, sadece öğrencinin değil ailenin de bu eğitime yoğunlaşması gerekmektedir.

SONUÇ

Örgün eğitimle birlikte hafızlık yapan öğrenciler üzerine yaptığımız bu araştırmada, hafızlık eğitiminin öğrencilerin sosyal ve özgüven gelişimlerine etkileri inceleme konusu yapılmıştır. Bulgulara göre bu eğitimin sınırlandırılmış bir süre ve yoğun bir program kapsamında yürütüldüğü görülmektedir. Bu durumdan kaynaklı olarak katılımcılar, öğrencilerin bu süreçte özellikle aile ve sosyal çevre ile iletişim kısıtlılığı yaşadıklarını belirtmiş olmakla birlikte, bunun içe kapanma ve özgüven gelişimine belirgin olumsuz yansımalarının olmadığı kanaatinde oldukları. Bazı veliler bu mahrumiyetin eğitimin niteliğine bağlı olarak geçici bir durum olduğu ve sonraki yıllarda bunu telafi edebilecekleri ümidiyle olaya yaklaştıklarını ve çocuklarını da öyle motive ettiklerini ifade etmektedirler.

Bu mahrumiyetle birlikte bazı katılımcılar hafızlık eğitiminin kendi niteliğinden ayrı olarak okul ortamında gerçekleşmesini ve bu çerçevede bazı sosyal faaliyetlerin gerçekleştirilmesinin öğrencilerin sosyal gelişimine, iletişim becerilerine ve özgüven gelişimlerine önemli katkıları olduğunu düşünmektedirler. Bu katılımcılar buradaki olumlu etki faktörünün “okul ortamı” olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Ayrıca okul ortamının geleneksel hafızlık ortamlarına göre sosyal bakımdan daha geliştirici imkânlar sunması da bazı katılımcıların işaret ettiği önemli hususlardan biri olmuştur. Durum böyle olmakla birlikte araştırma yapıldığı ayrı illerdeki 4 proje okulunda öğrenciyi geliştirici sosyal faaliyetlerin aynı düzeyde olmadığı, bazılarının bulunduğu şehrin avantajlarını da kullanarak iyi durumda olduğunu söylemek mümkünken, bazı okulların bu noktada geri planda kaldığı yine katılımcı görüşleri doğrultusunda ortaya çıkan sonuçlardandır.

Araştırmanın ortaya koyduğu önemli sonuçlardan bir diğeri ise bu yaş grubunda hafızlık eğitimi sürecinde yatılı veya pansiyonda kalmanın, öğrencilerin sosyal ve özgüven gelişimlerine olumsuz birçok etkileri olduğunun tespitidir. Bu tespit eğitime paydaş olan birçok farklı katılımcı tarafından dile getirilmiştir. Ayrıca yatılı olmasa bile hafızlığın yapıldığı kursların okuldan ayrı olması bile öğrencilerde okul

atmosferinden kopuşa neden olmaktadır. Bu da öğrencilerin sosyal ve özgüven bakımından bir takım kayıplar yaşamalarına neden olabilmektedir.

Hafızlık eğitiminin özgüven gelişimine etkileri hususunda katılımcı görüşlerinin farklılaştığı görülür. Hafızlık eğitiminin özgüven gelişimine genel olarak olumlu katkısı olduğunu düşünenler olmakla birlikte, özgüven gelişiminin hafızlığı bitirmiş olup olmama ve bunu başarıp başaramama durumuyla doğrudan ilgili olduğunu düşünen katılımcılar da mevcuttur. Yani hafızlık eğitimi tamamlayan veya tamamlamaya yakın olanlarda özgüvenin geliştiği, bunu akademik derslerine de yansıtılabildiği, hatta aşırı özgüven bile oluşturabildiği sonucu ortaya çıkarken; hafızlığı tamamlamayı başaramayan veya yarım bırakmak durumunda kalanlarda ise özgüven yitimi hatta psiko-sosyal durumlarında olumsuz değişimler olabildiği dile getirilmiştir.

Projede hafızlığın ham kısmına ayrılan süre uygulamadaki birçok hususu etkilediği gibi, öğrenciler üzerinde hafızlığı zamanında bitirme baskısının oluşmasına, sosyal faaliyetlerden mahrumiyet ve özgüven düşüklüğüne neden olabilmektedir. Hafızlığın ham kısmına ayrılan ortalama bir yıl veya 15 ay yetersiz bir süre olarak gözükmektedir. Bir problem olarak sürenin azlığı özellikle öğrencilerin süreçte ders yüklerinin artmasına, erken yorulmalarına, bazen hafızlığı yarım bırakmalarına ve başarısızlık duygusunu tatmalarına neden olabilmektedir.

Bu sonuçlar doğrultusunda hafızlık eğitiminin öğrencilerin sosyal ve özgüven gelişimlerine daha nitelikli katkılar sunabilmesi için şu öneriler sıralanabilir:

1. Hafızlığın ham kısmına ayrılan sürenin öğrenciler üzerinde baskı ve kaygı oluşturmadan, onların akademik derslerini engellemeden artırılması ve proje çerçevesinin, sürenin genişletilmesi noktasında revize edilmesi gerekmektedir. Hatta bu noktada sürenin her öğrenci için standart olarak belirlenmek yerine öğrencilerin bireysel öğrenme farklılıklarının da dikkate alınarak bir süre ayarlanmasının yolları aranmalıdır.

2. Özgüven düşüklüğüne neden olan faktörlerden biri olarak hafızlıktan ayrılma durumuna gelen öğrencilerin sayılarının azımsanmayacak bir oranda olması dolayısıyla, ayrılma sebeplerinin tespiti konusunda hem DÖGM hem de okul idareleri tarafından çalışmalar yürütülmelidir. Sürecin sağlıklı ve öğrenciler açısından daha nitelikli geçmesi adına gerekli önlemler alınmalıdır.

3. Hafızlık eğitiminde öğrenciler hafızlığı tamamlayamasa veya eğitimin yarısında ayrılrsa bile, bu öğrenciler birçok cüzün ezberine sahip olarak okullarına devam etmektedir. Böylesi bir durumdaki cüz hafızlığının veya yarım hafızlığın bile bu yaşlarda önemli bir başarı olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak ülkemizde gerçekleştirilen resmi ya da gayri resmi bütün hafızlık eğitimi programlarında “tam hafızlık” asıl hedef olarak belirlendiği için, yarım hafızlık veya cüz hafızlığı kimi zaman halk arasın-

da, kimi zamanda bu eğitimle ilgili olanlar arasında bir başarısızlık gibi görünmektedir. Dolayısıyla proje kapsamında cüz hafızlığının bir kayıp değil, bir başarı olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Bu yüzden örgün eğitimle birlikte hafızlık eğitimi içerisinde tam hafızlık gibi alternatif olarak cüz hafızlığı programları da konulmalı, hafızlığın tamamını gerçekleştiremeyeceğini düşünen öğrenciler için bu şekilde alternatifler oluşturulmalıdır. Bu noktada başarılarının onları onurlandırıcı bir şekilde belgeye dökülmesi bu öğrencilerde özgüvenin tesis edilmesinde önemli bir yaklaşım olacaktır. Proje kapsamında tam hafızlık programının yanında 10, 15, 20 cüz gibi hedefler konularak cüz hafızlığı seçeneğinin de faaliyete geçirilmesi tam hafızlığa alternatifler oluşturabilecektir. Böylece hafızlığın tamamını yapamayacağını düşünen öğrenciler, başta hedeflerini daha gerçekçi belirleyerek seçimlerini yapabilecekler ve süreci buna uygun bir psiko-sosyal yeterlilikle yürütebileceklerdir.

4. Bu gelişim grubundaki öğrencilerin, hafızlığı gündüzlü gerçekleştirmesi hem genel olarak pedagojik ve psikolojik bakımdan daha gerekli hem de sosyal gelişim bakımından daha doğru bir yaklaşımdır. Bunun dışında çeşitli sebeplerle yatılı kalmak durumunda olan öğrenciler için, bu uygulama mümkün olduğu ölçüde okul sınırları içerisinde olmalıdır.

5. Hafızlığın bir yıl gibi bir süre içinde bitirilmesi hedefi, birçok velide yoğun ezber yükünün ancak yatılı halde halledilebileceği kanaatinin oluşmasına ve bunun sonucunda yatılı seçeneğe yönelmelerine neden olmaktadır. Projede süre yukarıdaki öneriler doğrultusunda genişletildiğinde yatılı eğitim ihtiyacı da azalabilecektir.

6. Sosyal ve özgüveni geliştirici nitelikteki faaliyetler de dâhil projedeki bütün süreçlerin bir merkezden idare edilmesi, uygulamadaki bütün hususların mümkün olduğu ölçüde okul çatısı altında yürütülmesi ve okullar arası uygulama birliğinin sağlanması temel standartların oluşturulması bakımından önem arz etmektedir.

7. Örgün eğitimle birlikte hafızlık yapan öğrencilerin henüz çocukluk döneminin son evresinde olmaları sebebiyle sosyal iletişim ihtiyaçları da göz önünde bulundurularak eğitimlerinde sosyal faaliyetlere yeterince zaman ayrılmalıdır. Aslında niteliği ne olursa olsun eğitimde öğrencilerin temel gelişim ihtiyaçları göz ardı edilmemelidir. Neticede kaliteli bir hafızlık eğitimi ve sosyal kabiliyetleriyle özgüveni gelişmiş hafızların yetişmesi için bu hususlara gereken önem verilmelidir.

KAYNAKÇA

Akdemir, M. Atilla. "Kur'an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık". *Usûl İslam Araştırmaları* 13 (2010), 21-40.

Algur, Hüseyin. *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

- Anadolu Ajansı (AA). “Türkiye” (Erişim 22 Ocak 2020). <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/turkiyedeki-hafiz-sayisi-150-bini-gecti/1603171>
- Ay, İsmail. *Yatılı Bölge İlköğretim Okulları ile Normal İlköğretim Okulları II. Kademeye Öğrencilerinin Saldırganlık Düzeyleri Açısından Karşılaştırılması*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Aydın, Ayhan. *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 4. Basım, 2003.
- Bayraktar, Mehmet Faruk. *Eğitim Kurumu Olarak Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Yıldızlar Matbaası, 1992.
- Bozkurt, Nebi. “Dâru'l-Kurrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/543-545. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Büyüköztürk, Şener vd.. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2017.
- Cebeci, Suat - Ünsal, Bilal. “Hafızlık Eğitimi ve Sorunları”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (2006), 27-52.
- Çelebi, Ahmet. *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınevi, 23. Basım, 1998.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Strateji Geliştirme Başkanlığı”. Erişim 20 Ocak 2020. <https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/sayfa/57/istatistikler>
- Din Öğretimi Genel Müdürlüğü (DÖGM). *Örgün Öğretimle Birlikte Hafızlık Projesi Usul ve Esasları*. Ankara: DÖGM Yayınları, 2018.
- DÖGM, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. “Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Proje İmam Hatip Ortaokulları (PROJE OKULLARI)”. Erişim 2 Şubat 2020. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_06/29153133_hafizlik-projesi-liste.pdf
- Erkek, Nazlı P. *Yatılı ve Gündüzlü Eğitim Alan Ortaöğretim Öğrencilerinin Şiddet Eğilimleri İle Özgüvenleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Güneş, Adem. *Türkiye’de Yeni Bir Model Olarak Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2019.
- Hurlock, Elisabeth. “Ergenlik Psikolojisi”. *Ergenlik Psikolojisi*. ed. Bekir Onur. 105-139. Ankara: Hacettepe-Taş, 1985.
- Kazıcı, Ziya. *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1999.

- Koç, Ahmet. *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2005.
- Kozakoğlu, Ekrem. *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi ve Kur'an Eğitime Katkısı (Konya Selçuklu Mustafa Büyükkaplan Hafız İmam Hatip Ortaokulu Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kuloğlu, Rahime. *Yönetici Görüşlerine Göre İmam Hatip Ortaokullarındaki Hafızlık Projesinin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kurt, Yaşar. "Kur'an'ın Korunmasında Hafızlık Müessesesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 229-251.
- Küçük, Emine. *Yatılı Okul Öğrencilerinin ve Ailesi İle Birlikte Yaşayan Öğrencilerin Sağlık Durumu ve Yaşam Kalitesi Açısından Karşılaştırılması*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- McMillan, James. *Educational Research: Fundamental for the Consumer*. New York: Longman, 3th Edition, 2000.
- Nigar, Ferrah. *Ortaokul Öğrencileri İle Yatılı Bölge Ortaokul Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş ve Temel Psikolojik İhtiyaçlar Düzeyinin Karşılaştırılması*. Tokat: Gazi Osman Paşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Razi, Faahreddin. *et-Tefsiru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Yetimova, Pakize. *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hafızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar ve Çözüm Önerilerine Yönelik Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.
- Yin, Robert. *Case Study Research: Design and Methods*. CA: Sage, 1984.

Ek: Araştırmaya Dâhil Olan Katılımcı Listesi

Kodu	Durum /Meslek/Branş	Yaş	Cinsiyet	Şehir
K1	Öğrenci	12	Erkek	Rize
K2	Öğrenci	13	Erkek	Rize
K3	Öğrenci	12	Erkek	Sivas
K4	Öğrenci	12	Bayan	Sivas
K5	Öğrenci	13	Erkek	Konya
K6	Öğrenci	12	Bayan	Konya
K7	Öğrenci	13	Erkek	İstanbul
K8	Öğrenci	12	Bayan	İstanbul
K9	Öğretici	38	Erkek	Konya
K10	Öğretici	41	Erkek	Konya
K11	Öğretici	37	Erkek	Rize
K12	Öğretici	36	Erkek	Rize
K13	Öğretici	44	Erkek	Sivas
K14	Öğretici	33	Bayan	Sivas
K15	Öğretici	38	Erkek	İstanbul
K16	Öğretici	39	Erkek	İstanbul
K17	Fen Bilgisi	35	Erkek	Konya
K18	Türkçe	46	Erkek	Konya
K19	DKAB	33	Bayan	Rize
K20	Sosyal B.	35	Erkek	Rize
K21	Matematik	36	Erkek	Sivas
K22	DKAB	47	Erkek	Sivas
K23	Matematik	34	Erkek	İstanbul
K24	Rehberlik	31	Bayan	Sivas
K25	Rehberlik	36	Bayan	İstanbul
K26	Rehberlik	29	Erkek	Konya
K27	Veli	44	Erkek	Sivas
K28	Veli	40	Erkek	Sivas
K29	Veli	44	Erkek	Konya
K30	Veli	42	Erkek	Konya
K31	Veli	44	Erkek	Rize
K32	Veli	42	Erkek	Rize
K33	Veli	52	Bayan	İstanbul
K34	Veli	37	Bayan	İstanbul
K35	Müdür	38	Erkek	Konya

Federal Almanya'daki İlkokul (1.-4. Sınıflar) Çocuklarla Felsefe Dersi (Philosophieren mit Kindern) Öğretim Programının Değer Eğitimi Açısından İncelenmesi

An Investigation of "Philosophy with Children" Lesson (Philosophieren mit Kindern) Curriculum in terms of Values Education at Elementary Schools (1st - 4th Grades) in the Federal Republic of Germany

Halise Kader ZENGİN

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Ankara Univ., Faculty of Theology, Department of Religious Education,
Ankara / Turkey
kzengin@divinity.ankara.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-9011-6933

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Mart / March 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Nisan / April 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.699576

Atıf / Citation: Zengin, Halise Kader. "Federal Almanya'daki İlkokul (1.- 4. Sınıflar) Çocuklarla Felsefe Dersi (Philosophieren mit Kindern) Öğretim Programının Değer Eğitimi Açısından İncelenmesi / An Investigation of "Philosophy with Children" Lesson (Philosophieren mit Kindern) Curriculum in terms of Values Education at Elementary Schools (1st - 4th Grades) in the Federal Republic of Germany". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 53 (Haziran / June 2020/1), 287-303. doi: 10.29288/ilted.703909

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Çocuklarla Felsefe yapma çok erken dönemde çocuklara akıl yürütmesini, sorgulamasını, eleştirel bakmasını kazandıran bir disiplindir. Bu disiplin çocuklara karşılaştıkları bilgi, inanç ve değerleri sorgulamaksızın kabul etmemelerini, değerlendirmeler yaparak tercihte bulunmalarını öğretmektedir. Temelleri 1970'lere kadar geriye giden çocuklarla felsefe yapmanın öncü isimleri Matthew Lipman ve Gareth B. Matthews olarak bilinir. Felsefenin araştırma alanlarından birisi de değerler felsefesi (Axioloji)'dir. Bireylerin davranışlarına temel teşkil eden değerler, farklı tanım ve sınıflandırmalara sahiptir. Bununla birlikte ülkeler değer eğitime her geçen gün daha fazla önem vermektedir. Değer eğitimi içinde barındıracak alanlardan birisi Çocuklarla Felsefe Dersi olmalıdır. Bu çalışmada da öğretime konu edilen Çocuklarla Felsefe Dersi'nin, değer eğitimi açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırmanın temel sorusunu, "Federal Almanya'daki ilkokul (1.-4. Sınıf) "Çocuklarla Felsefe" dersi öğretim programının değer eğitimi ile ilişkisi var mıdır?" oluşturmuştur. Nitel desenli olan bu çalışmada verilerin analizinde doküman incelemesi tercih edilmiştir. İçerik analizi yapılarak bulgular yorumlanmıştır. Araştırma sonucunda bu dersin değer eğitimiyle doğrudan ilişkili olduğu; özgür olmak, kendi amaçlarını seçebilmek, açık fikirli olmak, barış istemek, sorumluluk sahibi olmak gibi değerleri kazandıran hedef, yetkinlik ve içeriğe sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Din Eğitimi, Değer Eğitimi, Çocuklarla Felsefe Dersi, Almanya, İlkokul Öğretim Programı.*

Abstract

Philosophising with children is a discipline that gives children reason, questioning, and critical thinking. This discipline teaches children not to accept the information, beliefs and moral values they encounter without questioning them and to make choices by making evaluations. The leading names in philosophising with children whose foundations date back to the 1970s are known as Matthew Lipman and Gareth B. Matthews. One of the research areas of philosophy is the philosophy of values (Axiology). Moral Values that form the basis of individuals' behavior have different definitions and classifications. However, countries attach more importance to values education day by day. One of the areas that will contain values education should be Philosophy Courses with Children. In this study, the Philosophy Lesson with Children, which is the subject of teaching, is aimed to be examined in terms of moral values education. The main question of the research is: "Does the "Philosophy with Children" curriculum at primary schools (1st-4th grades) in Federal Germany have a connection with Moral Values Education?". A qualitative research was carried out in this study. Document analysis was preferred in the analysis of the data. Findings are interpreted by making content analysis. As a result of the research, this course is directly related to moral values education; It is concluded that it has the goal, competence and content that brings values such as being free, choosing its own goals, being open-minded, asking for peace, and having responsibility.

Keywords: *Religious Education, Values Education, Philosophy with Children Class, Germany, Primary School Curriculum.*

Extended Summary

Philosophy for Children (P4C) means introducing philosophy and philosophical thinking to children in very early stages. With this aim, it is aimed for children to gain reasoning and ability to think independently and critically. Children are asked not to accept the information, beliefs and moral value judgments they encounter without questioning. They are expected to become independent

* Bu çalışma VI'th International Eurasian Educational Research Congress, 19-22 June 2019 Ankara University, Ankara'da sunulmuş sözlü bildirinin geliştirilmiş halidir. / This study has been presented as an oral presentation at VI'th International Eurasian Educational Research Congress, 19-22 June 2019 Ankara University in Ankara and has been developed by working on it.

individuals by making assessments, realizing their thoughts and feelings. Matthew Lipman, who laid the foundations of making philosophy with children in the 1970s, is the first person who started practices in this field. Lipman and Ann Margaret Sharp founded the IAPC Institute for the Advancement of Philosophy for Children in 1974. Another one of the leading names in philosophising with children is Gareth B. Matthews. The development of critical thinking in children through philosophical dialogue and the effect of this way of thinking on different disciplines have been examined in many studies. Considering the positive contributions of this way of thinking to the development of children, the Institute for the Advancement of Philosophy for Children stated that "philosophy with children" programs could be applied to children in an early period. When the relation of philosophy taught to children at a young age to moral value is examined; although it is an existing discipline that examines the relationship between thinking and language, it also turns out to include the "philosophy of moral value" (axiology) in its research areas. The philosophy of moral value examines what people do and make, their decisions and criticisms. An individual's evaluations are a structural feature and also a condition of existence. The moral values system is reflected in the thoughts and behaviors of people. Philosophy, which includes the field of axiology and moral values, is met with great interest every day and in this context, arrangements can be made for the subject from pre-school to high school level. One of the countries that make up this lesson in the education system is Federal Germany. 1st-4th, 5th-6th and 7th-10th Classes include "Philosophy with Children" lessons. Being a first in the history of Federal Germany, the Philosophy with Children Class cooperates the primary school program in the states of Berlin, Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern and Hansestadt Bremen. The program, which is taught in the 2019-2020 academic year, explains that question interest, intellectual status and emotional needs are effective on the basis of students' philosophical understanding. A study that will provide important data on moral value education by analyzing the content of the Philosophy lesson with children will also contribute to various disciplines. For this reason, in the study, an answer was sought to the main question: "Is there a relationship between the moral values education of the "Philosophy with Children" curriculum for primary school (1st-4th grade) in Federal Germany?". Sub-problems related to this basic problem are as follows: Is there moral value education included in the general and specific objectives of the program? Is moral value education included in the learning areas and subjects of the program? Are there skills with value content in the competencies that the program will bring to the student? It was tried to find answers to these questions. The research was done with a qualitative approach. Firstly, with the screening model, the historical background, purpose, approach and methods of making philosophy with children were examined by studying the relevant field studies. The curriculum of the "Philosophy with Children" lesson (1st-4th Grades), which are practiced in Germany, was evaluated through document analysis. While evaluating the program in terms of moral values education, Maxqda 2018 program was used. First, the relevant data were transferred to this program and then analyzed by content analysis. In the interpretation of the findings, attention was paid to the evaluation of the general and specific objectives of the curriculum, learning areas, subjects and contents, skills to be gained in terms of moral value education. In addition, the findings were tried to be interpreted according to Schwartz's Classification of Individual moral Values Inventory based on values education approaches and methods. While examining the way of providing moral values education for the program, the first of the three areas determined was to determine the moral values in general and specific goals. The findings revealed that values such as tolerance, respect for nature and the environment, harm to others, respect for others' ideas, to be successful, to be open-minded and free, to want peace, are targeted in the program. The second area that was taken as the basis in the analysis of the program was learning areas and subjects. In this section, the findings obtained by analyzing the moral values concluded that the focus is on communication with the person and his environment (nature, plants and animals) as well as conflict resolution and peace for the establishment of peace in the society. The third area focused on the research is the competencies that the program plans to bring to the student.

It is concluded that the competencies determined in the program are compatible with the goals of the Philosophy with Children lesson. As value teaching approaches in acquiring competencies to students; value disclosure, value analysis and moral values are preferred. With these approaches, students who make a decision by making inquiries on facts and events were expected to have peace-seeking, integrity with nature, intelligent and independent, responsible, successful, universalist and benevolent, open-minded competencies. Individuals with these characteristics were also expected to cost themselves in harmony with themselves and their environment, using reasoning processes.

GİRİŞ

Bu çalışmada Almanya’da okutulan “Çocuklarla Felsefe” Dersi, değer eğitimi bağlamında analiz edilerek değerlendirilmiştir. Bu kapsamda araştırmada “Federal Almanya’daki ilkokul (1.-4. Sınıf) “Çocuklarla Felsefe” Dersi Öğretim Programı’nın değer eğitimi ile ilişkisi var mıdır?” ana sorusuna cevap aranmıştır. Temel probleme bağlı olarak alt problemler şunlardır: Programın *genel ve özel hedeflerinde* değer eğitimine yer verilmiş midir? Programın *öğrenme alan ve konularında* değer eğitimine yer verilmiş midir? Programın öğrenciye kazandıracığı *yetkinliklerde* değer içerikli beceriler var mıdır?

Araştırma nitel desenli bir yaklaşımla çalışılmıştır. Öncelikle tarama modeliyle, çocuklarla felsefe yapmanın tarihi arka planı, amacı, yaklaşım ve yöntemleri ilgili alan yazın taranarak incelenmiştir. Almanya’da uygulamada olan Çocuklarla Felsefe Dersi’nin öğretim programı (1.-4. Sınıflar) doküman analizi¹ yoluyla değerlendirilmiştir. Programın değer eğitimi açısından değerlendirmesi yapılırken Maxqda 2018 programı kullanılmıştır. Önce bu programa ilgili veriler aktarılmış, ardından içerik analizi yoluyla yorumlanmıştır.

İçerik analizinde amaç, verileri açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşmaktır. Verileri analiz ederken ilk aşamada; önceden belirlenen temalar yerine tümevarımcı analiz yaklaşımıyla açık kodlamalar yapılmıştır. Tüm veriler bu şekilde kodlandıktan sonra kodlar listesine ulaşılmıştır. İkinci aşamada bunların düzenlenmesi, benzer kodların birleştirilmesi, isimlendirmelerin yeniden ele alınmasına geçilmiştir. Burada kod listesi tekrar gözden geçirilerek kategoriler oluşturulmaya çalışılmıştır. Kategori oluşturulurken, içerik analizi yoluyla elde edilen kavramların birbiriyle ilişkili olanlarının belli bir tema altında toplanmasına dikkat edilmiştir. Temaların, kodlara göre daha soyut ve genel anlam içermesine özen gösterilmiştir. Son aşama olarak da elde edilen bulguların tanımlanarak yorumlanmasına geçilmiştir.²

Bulguların yorumlanmasında, öğretim programının genel ve özel hedeflerinin, öğrenme alanlarının, konu ve içeriklerinin, kazandırılacak becerilerin, değer eğitimi açısından değerlendirilmesine dikkat edilmiştir. Ayrıca elde edilen bulgular

¹ Doküman analizi için bk. Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yay., 2016), 189-201.

² John W. Creswell, *Nitel Araştırmacılar için 30 Temel Beceri*, çev. Hasan Özcan (Ankara: Anı Yay., 2017), 152-166; Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 242-254.

Schwartz'ın Bireysel Değerlerin Sınıflandırılması Envanteri³ ile değer eğitimi yaklaşım ve yöntemlerine göre yorumlanmaya çalışılmıştır.

1. ÇOCUKLARLA FELSEFE YAPMA

Çocuklar İçin Felsefe (Philosophy for Children-P4C), felsefe ve felsefi düşünce- nin çok erken dönemlerde çocuklarla tanıştırılması anlamına gelmektedir. Bununla çocuklarda akıl yürütme becerilerinin geliştirilmesi, bağımsız ve eleştirel düşünme- bilme kabiliyetlerin kazandırılması amaçlanmaktadır. Çocuklardan karşı-laştıkları bilgi, inanç ve değer yargılarını sorgulamaksızın kabul etmemeleri, değerlendirme- ler yaparak kendileri olabilmeleri hedeflenmektedir.⁴ Çocuklarla felsefe yapmanın temellerini 1970'lerde atan Matthew Lipman, ilk defa bu alanda uygulamaları başla- tan kişidir. Lipman ve Ann Margaret Sharp 1974 yılında çocuklar için felsefe eğiti- mi yapan (IAPC) Institute for the Advancement of Philosophy for Children'i kur- muşlardır. Çocuklarla felsefe yapma konusunda öncü isimlerden bir diğeri de Gareth B. Matthews'dir. O, 1980 yılında *Felsefe ve Genç Çocuk* isimli eserini yayınlamış⁵ ve bu alandaki çalışmalara kaynaklık etmiştir.

Felsefi diyalog yoluyla çocuklarda eleştirel düşünmenin geliştirilmesi ve bu dü- şünce biçiminin farklı disiplinlere etkisi yapılan birçok çalışmada incelenmiştir. Bu düşünme biçiminin çocukların gelişimine olumlu katkılarını da göz önünde bulun- durarak, Çocuklar İçin Felsefeyi Geliştirme Enstitüsü (Institute for the Advancement of Philosophy for Children), çocuklara erken dönemde "çocuklarla felsefe" programlarının uygulanabileceğini belirtmiştir.⁶

Çocuklara öğretilen felsefenin değerle bağlantısı incelendiğinde felsefenin; varolan, düşünme ve dil arasındaki ilişkiyi inceleyen bir disiplin⁷ olmakla birlikte araştırma alanları içerisine "değer felsefesi" (aksioloji)'ni de kattığı ortaya çıkmakta- dır. Değer felsefesi insanın yapıp etmelerini, aldığı kararlarını, eleştirilerini incele- mektedir. İnsanın değerlendirmelerde bulunması bir yapısal özellik ve aynı zaman- da varolma şartıdır.⁸ Değerler sistemi insanın düşünce ve davranışlarına yansımak- tadır.

³ Envantere göre değerler 10 grupta sınıflandırılmıştır. Bunlar: Güç, Başarı, Hazcılık, Uyarım, Özyönelim, Evrenselcilik, İyilikseverlik, Geleneksellik, Uyuma ve Güvenlik'tir. Geniş bilgi için bk. Rüveyda Karaca, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 25-28; Kadir Ulusoy, *Karakter Değerler ve Ahlak Eğitimi* (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 86-87.

⁴ Harun Tepe, "UNESCO Verileri Işığında Dünyada Çocuklar İçin Felsefe", *Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi*, haz. Betül Çotukseven- Harun Tepe (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013), 77, 79.

⁵ Pınar Erdoğan, *Çocuklarla Felsefe Yaklaşımının Düşünsel, Tarihi ve Sosyal Temelleri Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 30-35.

⁶ Filiz Karadağ-Vesile Yıldız Demirtaş, "Çocuklarla Felsefe Öğretim Programı'nın Okul Öncesi Dönemdeki Çocukların Eleştirel Düşünme Becerileri Üzerindeki Etkililiği", *Eğitim ve Bilim* 43/195 (2018), 21.

⁷ Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2000), 58; Betül Çotuksöken, *İnsan Hakla- rı ve Felsefe* (İstanbul: Papatya Yayıncılık Eğitim, 2012), 112-113.

⁸ İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu, (Ankara: Meteksan Baskı, 1998), 7.

Değer kavramı benimsenen yaklaşımlar dolayısıyla farklı içeriklerle açıklanabilmektedir.⁹ Türkçe Sözlükte değer, “Bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet”¹⁰ şeklinde tanımlanırken psikoloji sözlüğünde “Bir şeyi arzu edilir veya yararlı kılan özelliği veya niteliği; bir şeye bağlanan ruhsal enerji miktarı” ya da “Belli bir toplumda, neyin iyi, neyin kötü, doğru veya yanlış arzu edilir veya arzu edilmez olduğu konusundaki ortak görüşler, standartlar. Sosyalleşme süreci içinde öğrenilen bu değerler, toplumdan topluma ya da zamana bağlı olarak değişebilmektedir.”¹¹ biçiminde açıklanmaktadır. Felsefe sözlüğünde değer, “Ahlak ya da değer felsefesinde, olgu bilincinden sonra ortaya çıkan ve olguya, belli duyguları, arzuları, ilgileri, amaçları, ihtiyaç ve eylemleri olan özneye ilişkisi içinde, belli nitelikler yüklemeye belirlenen tavır: öznenin, olana, olguya yüklediği nitelik”¹² şeklinde aktarılmaktadır.

Axioloji alanı ile değeri içinde barındıran felsefe, çocuklara yönelik her geçen gün büyük bir ilgiyle karşılanmakta ve bu bağlamda okul öncesinden lise seviyesine varıncaya kadar söz konusu alana yönelik düzenlemeler yapılabilmektedir.¹³ Bu derse öğretim sistemi içinde yer açan ülkelerden biri Federal Almanya’dır. Okullarda 1.-4., 5.-6. ve 7.-10. sınıflarda Çocuklarla Felsefe Dersine¹⁴ yer verilmektedir. Federal Almanya tarihinde bir ilk olmak üzere, Çocuklarla Felsefe Dersi ilkökul programını¹⁵ Berlin, Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern ve Hansestadt Bremen eyaletlerinde ortak uygulamaktadır. 2019-2020 öğretim yılında okutulan programda, öğrencilerin felsefi anlayışının temelinde soru ilgisi, entelektüel durumu ve duygusal ihtiyaçların etkili olduğu anlatılmaktadır. İnsan hayatına yönelik temel soruların, felsefe geleneğinde önemli bir unsur olduğu aktarılmaktadır. Öğrencilerle derste anlam ve değer soruları üzerinde çalışılırken öğretmenin öğrencilerle açık ve ön yargısız iletişime geçmesi beklenmektedir. Çocuklarla Felsefe Dersi Programı’nda yapılan açıklamalarda, öğrencinin kendini anlamlandırmasına yönelik sorularına cevap bulmasında Katolik ve Protestan Din Dersiyile benzerlik arz ettiği ifade

⁹ Değer kavramına ilişkin açıklamalar için bk. Kadir Ulusoy-Bülent Dilmaç, *Değerler Eğitimi* (Ankara: Pegem Akademi Yay., 2014), 13-22; Recep Kaymakcan- Hasan Meydan, *Ahlak Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: dem Yay., 2016), 24-26; Kadir Ulusoy-Ali Arslan, “Değerli Bir Kavram Olarak ‘Değer ve Değerler Eğitimi’”, *Farklı Yönleriyle Değerler Eğitimi*, ed. Refik Turan- Kadir Ulusoy (Ankara: Pegem Akademi Yay., 2016), 3-6 ; Mehmet Zeki Aydın- Şebnem Akyol Gürlü, *Okulda Değerler Eğitimi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014), 1-6; Hasan Dam, “Din, Ahlak ve Değer”, *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü (Ankara: Nobel Yay., 2019), 25-27.

¹⁰ *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, “Değer” (Erişim 11 Ekim 2019).

¹¹ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 2000), “Değer”, 196.

¹² Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), “Değer”, 201.

¹³ Çocuklarla Felsefe yaklaşımının bugün 50 farklı ülkede uygulandığına, 1970’li yıllardan itibaren 3-12 yaş aralığında öğretimin başladığına ilişkin bilgi için bk. Karadağ-Demirtaş, “Çocuklarla Felsefe Öğretim Programı’nın Okul Öncesi Dönemdeki Çocukların Eleştirel Düşünme Becerileri Üzerindeki Etkililiği”, 20-22; Tepe, “UNESCO Verileri Işığında Dünyada Çocuklar İçin Felsefe”, 77-94.

¹⁴ Dersin orijinal adı Philosophieren mit Kindern’dır. Makalede Türkçe karşılığının kullanılması tercih edilmiştir.

¹⁵ Rahmenplan, *Grundschule Philosophieren mit Kindern*, Hsg: Ministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur des Landes Mecklenburg-Vorpommern, Roggentin.

edilmektedir. Bu dersler Çocuklarla Felsefe dersinden farklı olarak, konu içeriklerini Hıristiyan geleneği ve sembolüyle ilişkilendirmektedir. Felsefede genel bir değer birlikteliğine varılacak ön kabul bulunmamakla birlikte, her üç alan, kimliği bulmada, kişisel ve toplumsal sorunları çözmede kendilerini bir yardımcı olarak görmektedir.¹⁶

Felsefe disiplininde değer felsefesine ayrılan alandan hareketle, Çocuklarla Felsefe Dersi'nde de değer konusuna yer verilmesi uygun olacaktır. Bu konuyu ele alan bir araştırmaya ulaşılammış olması, konuyu değerlendiren bir çalışmanın gereğini ortaya koymaktadır.

2. BULGULAR VE YORUMLAR

2.1. Federal Almanya Çocuklarla Felsefe Dersi İlkokul Programı

Mecklenburg Vorpommern eyaletinde ilkokulun eğitim ve öğretim sorumluluğu; geldikleri ülkelere, cinsiyetlerine, milliyetlerine, dinlerine ve ekonomik durumlarına bakılmaksızın tüm grup ve tabakadan öğrencilere yöneliktir. Okulun görevi, öğrencilerin toplumsal yaşama aktif katılımını sağlamaktır. Okulda öğrenciler demokratik aktif katılımı ders ve okul yaşantısını birlikte oluşturmayı, söz sahibi olmayı ve sorumluluk almayı öğrenmektedir. Yine okulun görevleri arasında sistematik öğrenme ve temel bilgi¹⁷, yetenek¹⁸ ve yeterliklerin¹⁹ öğrencilere kazandırılması yer almaktadır.²⁰

İlkokulda öğrenmenin hedefi davranım yetkinliği²¹dir. İlkokul programları da yetkinlik odaklı hazırlanmıştır. Davranım yetkinliği ile öğrencilerden; bilişsel ve sosyal yetenekler, yeterlikler, alışkanlıklar ve tasavvurlar, performans ve davranış eğilimlerinde etkili olmaları istenmektedir. Bu yetkinlik altında; alan bilgisi yetkinliği, metot yetkinliği, sosyal yetkinlik, bireysel yetkinlik sıralanmaktadır.²²

Dersin düzenlenmesine yönelik yapılan açıklamalarda; dersin içerik ağırlığının belirlenmesinde etkili olan faktörün kazandırılacak olan yetkinlikte olduğu bildirilmektedir. Derste grupsal ve bireysel öğrenmeler önemsenmekte, yapılandırılmış ve açık organizasyonlara yer verilmesi, öğrencilerin bireyselliğinin gözetilmesi, öğrencilerin birlikte çalışmasının desteklenmesi, sistematik ve durumsal öğrenmeye imkân tanınması, problem odaklı ödevler sunulması istenmektedir. Dersin, bilgi, yetenek ve yeterlik kazandıran ve öğrencilerin kendi öğrenme yollarını kendisinin keşfettiği bir ders olması beklenmekte, öğrenmenin bir süreç olduğuna dikkat çeki-

¹⁶ Rahmenplan, *Grundschule Philosophieren mit Kindern*, 13.

¹⁷ "Kenntnisse" kavramı karşılığında kullanılmıştır.

¹⁸ "Fähigkeit" kavramı karşılığında kullanılmıştır.

¹⁹ "Fertigkeit" kavramı karşılığında kullanılmıştır.

²⁰ Rahmenplan, *Grundschule Philosophieren mit Kindern*, 3.

²¹ "Handlungskompetenz" kavramı karşılığında kullanılmıştır.

²² Rahmenplan, *Grundschule Philosophieren mit Kindern*, 4-5

lerek öğrencilerin kendi anlam dünyalarını ve yorumlarını geliştirdikleri bir yapıda olması hedeflenmektedir.²³ Öğrencilerin yetkinlikleri kazanması dersin içeriğiyle ilişkilidir. Oluşturulmuş olan çerçeve plan, hedefler ve öğrenme alanlarını içermektedir. Bu anlamda hedefler, hangi alanda standarda ulaşılması gerektiğini göstermektedir. Çerçeve plan bağımsız içeriği de teşvik etmektedir. Dersin içeriğinin %60'ının planda belirlenmiş konulardan, %40'ının ise öğrencilerin ilgi ve merakları doğrultusunda oluşturulması gerektiği anlatılmaktadır. Planda branş içi olduğu gibi branşlar arası öğrenmelerin de desteklendiği açıklanmaktadır.²⁴

Çocuklarla Felsefe Dersi'nin eğitim ve öğretime katkısına ayrıca değinilmekte ve dersin yapısına yönelik açıklamalara yer verilmektedir. Branşın altında yatan felsefe anlayışının öğrencilerin sordukları soru türlerine, entelektüel durumlarına ve duygusal ihtiyaçlarına bağlı olduğu ve toplumsal taleplere göre içeriğin düzenlendiği belirtilmektedir. Felsefi geleneğin en önemli unsurunun açıklama sürecinden çok insan yaşamıyla ilgili sorular sorması olduğu ifade edilerek, çocuklarla felsefe dersinde de dünya görüşlerine uyum sağlamaya yönelik soruların sorulması önemsenmektedir. Derste öğrencilerin açık ve önemli anlam ve değer sorularını ön yargısız tartışmalarının desteklendiği açıklanmaktadır.²⁵ Öğrencilerden alan, metot, bireysel ve sosyal yetkinlikler kazanması beklenmektedir. Bu branşın temelindeki felsefe anlayışı süreç odaklı öğrenmeyi vurgulamaktadır.

Öğrenciler alan yetkinlikleri olarak;

- Felsefi içerikli sorular sormaya, düşünceleri, konuşmaları ve davranışları için deliller sunmaya, çözüm önerilerini temellendirmeye hazırdır.

- Gelişen öğrenmeye açıktır.
- İnsanlığın birlikte yaşaması için temel değerleri tanır.
- Tutarlı delillendirmeye ve farklı karar vermeye hazırdır.

Öğrenciler metot yetkinlikleri olarak;

- Çeşitli konuşmayı sürdürme formlarına hâkimdir.
- Kendi düşüncelerini ve hislerini metinle veya resimle ifade edebilir.
- Soruları ve çözüm önerilerini interaktif olarak sunmaya hazırdır.
- Basit felsefi metinleri yazabilir.
- Bilgi edinmek üzere çeşitli teknikleri kullanabilir.²⁶

Öğrenciler bireysel yetkinlik olarak;

²³ Rahmenplan, *Grundschule Philosophieren mit Kindern*, 6-9.

²⁴ Rahmenplan, *Grundschule Philosophieren mit Kindern*, 9-10.

²⁵ Rahmenplan, *Grundschule Philosophieren mit Kindern*, 13.

²⁶ Rahmenplan, *Grundschule Philosophieren mit Kindern*, 13.

- Kendi düşünce ve hisleri ile rol beklentilerini tartışabilir.
- Yabancı düşünceye empati kurabilir.
- Kendi iddialarını ve yabancı iddiaları bağımsız tartışabilir.

Öğrenciler sosyal yetkinlik olarak;

- Diyaloğa ve şiddetsiz çatışmayı çözmeye hazırdır.
- Kültürlerarası öğrenirler, büyük dünya dinlerinin, dünya üzerinde bir anlayış içeren diğer kültürlerin geleneklerini, değerlerini ve temel düşüncelerini tartışabilir.²⁷

Çocuklarla Felsefe Dersi problem odaklı oluşturulmuştur. Konular, bu yaş çocuklarının problemlerine göre düzenlenmiştir. Örnek problemler arasında arkadaşlık, rekabet ve çatışma, yetişkinlerle iletişim, performans farkındalığı ve korkular, cinsellik, sevecenlik, uyum ve agresiflik, tüketim toplumuna uyum, ekoloji, din ve zaman konuları gösterilebilir. Dersin yapılandırılmasına yardımcı olması açısından da şunlar önerilmektedir:

1. Aşama: Üzerinde düşünülecek değeri bulma; öğrencilerin soruları olabilir, tabiatın bir fenomen olabilir ya da toplumsal bir sorun olabilir.

2. Aşama: Örneklerden konuya geçiş; kendi tecrübelerinden, karşılaştırma, ortaklıklardan ve farklılıklardan ortaya çıkarma, cevapları formüle etme ve daha geniş soru sorma.

3. Aşama: Sonuçtan geçmişe bakış: Problemi şimdi farklı görüyor muyum? Şimdi farklı davranır mıydım?

Söz konusu aşamalarda tartışma formları diskursif (deliller sunarak) ve presentatif olabilir.²⁸

Bu dersin önemli bir unsuru da felsefi sorgulamada kullanılan konuşma, düşünme metodudur. Derste sohbet eder gibi konuşma, bilgilendirici, yansıtıcı, sokratik, delil getirerek konuşma türleri önerilmektedir. Aşağıdaki tabloda bu hususun detayları yer almaktadır:²⁹

Tablo 1: Derste Konuşma Türleri

Konuşma türü	Davranım Yetkinliği	Uygulama Aşamaları
Sohbet eder gibi konuşma	- Sakin ve açık bir konuşma atmosferi oluşturma - Araştırma topluluğu vası-	- Konuşma dairesi - Soru toplama - Görüntüleme

²⁷ Rahmenplan, *Grundschule Philosophieren mit Kindern*, 13-14.

²⁸ Presentatif: Örneğin resim yapma, açıklama, drama yoluyla, zihin yolculuğu ile felsefe yapma. Rahmenplan, *Grundschule Philosophieren mit Kindern*, 16.

²⁹ Rahmenplan, *Grundschule Philosophieren mit Kindern*, 16-17.

	tasıyla çocukların sorularını toplama	
Bilgilendirici Konuşma	Konuya dayalı soruların içeriğini açıklama	<ul style="list-style-type: none"> - Problemi formüle etmek - (araçlar kullanarak) diğer metodik formlar üzerinde felsefe yapmaya imkân veren bilgileri almak
Reflexif (yansıtıcı) konuşma	Kendi düşüncenle hislerin arasındaki ilişkiyi ortaya koyma	<ul style="list-style-type: none"> - Hikâyelerle ilgili bağlantı alıştırmaları - Tecrübeleri getirme
Sokratik konuşma		<ul style="list-style-type: none"> - Tecrübe edilen bir örnekten hareket edilir - Seçilen örnekle ilgili içeriğe yönelik konuşma - Konuşma sürecini yansıtan meta konuşma (süreçte genellikle içeriğe yönelik konuşmayı gerekli kılar) - Devam eden süreci düzenlemeye yönelik strateji konuşmaları
Delil sunarak tartışma/konuşma	<ul style="list-style-type: none"> - Karşılıklı olarak delilleri dinleme - Optimal çözümü bulma 	<ul style="list-style-type: none"> - Bir çatışma durumunu tanıma - Yanlı – karşıt delilleri karşılaştırma - Karar verme

2.2. Programın Genel ve Özel Hedeflerinde Değer Eğitimi

Genel hedefler içerisinde değer eğitimiyle doğrudan ilişkili tespit edilenler şu şekildedir:

“İnsanlığın birlikte yaşaması için temel değerleri tanır.”, “Felsefi içerikli sorular sormaya, düşünceleri, konuşmaları ve davranışları için deliller sunmaya ve çözüm önerilerini temellendirmeye hazırdır.”, “Yabancı düşünceyle empati kurabilir.”, “Diyaloğa ve şiddetsiz çatışmayı çözmeye hazırdır.”, “Kültürlerarası öğrenirler, büyük dünya dinlerinin, dünya üzerinde bir anlayış içeren diğer kültürlerin geleneklerini ve değerlerini temel düşüncelerini tartışabilir.”

Schwartz’ın belirlediği envantere göre yukarıdaki hedeflerle; evrenselcilik (anlayışlılık, hoşgörü ve tüm insanların ve doğanın iyiliğini gözetmek), uyma (başkalarına zarar verebilecek ve toplumsal beklentilere aykırı olabilecek dürtü ve eylemlerin

sınırlanması), geleneksellik (kültür veya dinsel töre, fikirlere saygı ve bağlılık) değer grupları/tiplerinin oluşturulması amaçlanmaktadır.³⁰

Programın genel hedefleri incelendiğinde değerlerin öğretiminde benimsenen değer yaklaşım ve yöntemlerinden daha çok değer açıklama ve değer analizi yaklaşımının tercih edildiği tespit edilmiştir. Değer açıklama, değer aktarımın alternatifi olarak ortaya çıkmıştır. Öğrencilerin sahip oldukları değer ve normlardan hareket edilmekte ve bireylerin kendi değerlerinin farkındalığı ve kişilik bütünlüğü esas alınmaktadır. Bireyin değerleri irdeleyerek ve kendi kararını vermesi beklenmektedir.³¹ Değer analizi ile problem çözme, eleştirel, analitik ve rasyonel akıl yürütme stratejileri kullanılmakta ve bilimsel düşünme basamaklarına uygun mantıklı, analitik süreçler işletilmektedir. Bu yaklaşımda öğrencilerin buldukları kanıtları sunması, değerlendirmesi ve savunması beklenmektedir.³²

1/2. Sınıfın³³ özel hedeflerinde değer eğitimiyle ilişkili tespit edilenler;

“Okul öğrenme durumlarını tanımak ve birlikte oluşturmak”, “Öğrenme olanaklarını algılamak”, “Yaşam alanı olarak tabiatı incelemek”, “Tabiat için sorumluluk alma”, “Tabiatı sonluluğu ve sonsuzluğu içinde algılamak”, “İnsanların ortaklıklarını ve farklılıklarını ve onların yaşam formlarını tanımak.”dır.

3/4. Sınıfın özel hedeflerinde değer eğitimiyle ilişkili olanlar;

“Dilsel formülasyonları araştırma, etkileşimde tanıma ve davranış stratejileri geliştirme”, “Konuşma/görüşme kurallarına hâkim olma ve adil tartışma”, “Kendini bir toplumun parçası olarak algılama”, “Görüş farklılıkları ve çatışma: İnsanlığın birlikte yaşamasını kabul etme ve üretken yaşamaya yönelik özellikler”, “Medya ve medyaya karşı kendi davranışını araştırma”, “Medyayla kritik baş etme/medyaya kritik davranma”, “Kendimin ve yabancıların gelecek tasavvurları hakkında düşünme”, “İnsanlar ve teknik arasındaki ilişki üzerinde düşünme”dir.

1.-4. Sınıf özel hedefleri incelendiğinde genel olarak; başarılı olma, doğayla bütünlük içinde olma, çevreyi koruma, iç uyum, barışı arzulama, toplumsal düzenin sürmesini isteme, özgür olma, kendine saygısı olma, açık fikirli olma, kendi amaçlarını seçebilme gibi değerlere sahip olmasının istendiği söylenebilir. Schwartz'a göre

³⁰ Salih Zeki Genç, “Değerler: Temel Kavramlar”, *Karakter ve Değer Eğitimi*, ed. Salih Zeki Genç-Adem Beldağ (Ankara: Pegem Akademi 2019), 11; Tekin Çelikkaya, “Değerin Tanımı ve Sınıflandırılması”, *Karakter ve Değer Eğitimi*, ed. Vedat Aktepe- Mevlüt Gündüz (Ankara: Pegem Akademi 2019), 75-77.

³¹ Cemal Tosun, “Din ve Ahlak Öğretiminde Değer Öğretimi”, ed. Cemal Tosun-Fatma Çapçıoğlu, *Din ve Ahlak Öğretimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2016), 430.

³² Seher Yazar Kaptan, “Karakter ve Değer Eğitiminde Yaklaşımlar, Yöntemler ve Teknikler”, *Karakter ve Değer Eğitimi*, ed. Salih Zeki Genç-Adem Beldağ (Ankara: Pegem Akademi 2019), 154-156.

³³ 1/2. Sınıf şeklinde “/” ile bir gösterimin nedeni hedef ve konuların 1. veya 2. sınıfta esas alınabileceği anlamındadır.

bu değerlerle başarı, özyönelim, evrenselcilik, uyma ve güvenlik gibi değer grupları/tipleri oluşturulmaktadır.³⁴

2.3. Programın Öğrenme Alanı ve Konularında Değer Eğitimi

Çerçeve Öğretim Planında (1.-4. Sınıflar) dört öğrenme alanı bulunmaktadır. Sınıflara göre öğrenme alanları şunlardır:³⁵

Tablo 2: Öğrenme Alanlarına Üst Bakış

1/ 2. Sınıf	3/ 4. Sınıf
Diğer Öğrencilerle Birlikte Öğrenme ve Boş Zamanı Düzenleme <ul style="list-style-type: none"> - Ben ve Ailem - Ben ve Okulum 	Çatışma Çözme ve Diğerleriyle Tartışma <ul style="list-style-type: none"> - Çatışma Çözme - İyi ve Kötü
Tabiatla Sorumluluk İçinde Baş Etme (tabiata sorumlu davranma) <ul style="list-style-type: none"> - Güneş, ay ve yıldızları gözlemlemek - Bitkiler ve hayvanlarla ilgili tecrübe yaşamak 	Televizyon ve Bilgisayar Dünyası <ul style="list-style-type: none"> - Bir şeye inanmak - Medya oluşturma ve medya etkileri

Konuların işlenişinde “ne bilebilirim?”, “ne yapmalıyım?”, “ne isteyebilirim?/ümit edebilirim?”, “insan nedir?” sorularına yönelik bir yapılandırma söz konusudur. Her bir alanda bu soruların altında konular sıralanmıştır. Konular kimi zaman tema halinde kimi zamanda sorular şeklinde verilmiştir.

1/2. Sınıflarda değer öğretimiyle ilişkili olduğu düşünülen konular şunlardır:

“Sınıf arkadaşı” olmak ne demek?”, “Nasıl arkadaş bulurum?”, “Bir arkadaş kaybedersem ne yaparım?”, “Hatalarımdan öğrenebilir miyim?”, “Sürekli her şeyi doğru yapar ve sonrada iyi not mu alırım?”, “Hata yaptığımda ailem beni anlayacak mı?”, “Tabiata nasıl istiyorsam öyle davranabilir miyim?”, “Yetişkinler tabiatı korumak için ne yapıyorlar ve çocuklar ne yapabilir?”, “Hayvan dostu” olmak ne demektir?”, “Çiçek sulamak kızlar için mi bir iştir?”, “Çöpleri nasıl önleyebilirim?”, “Tabiatın keyfini nasıl çıkartabilirim?”, “Tabiat beni nasıl “taşır”, “sarar” ve “korur”?”

Bu sınıf seviyesinde sosyal güç sahibi olma, başarılı, yetkin olma, özyönelimli davranma, evrenselciği benimseme, doğayla bütünlük içinde hareket etme, çevreyi koruma, kendi amaçlarını seçebilme değerlerine yer verildiği söylenebilir. Tüm bu değer gruplarını kazandırmak adına değer açıklama, değeri belirginleştirme ve değer analizi yaklaşımlarını kullanmayı gerektirmektedir. Öğrencilerin değerleri sor-

³⁴ Genç, “Değerler: Temel Kavramlar”, 11; Çelikkaya, “Değerin Tanımı ve Sınıflandırılması”, 75-77.

³⁵ Rahmenplan, *Grundschule Philosophieren mit Kindern*, 18.

gularak, kendi düşüncelerini şekillendirmeleri ve tercihte bulunmaları sağlanmış olacaktır.

3/4. Sınıflarda değerle ilişkili şu konular tespit edilmiştir:

“Kavga nasıl oluşur?”, “Her zaman görüşümü açıkça ifade edebilme cesaretim olacak mı?”, “İnsanların farklı görüşlere sahip olması nasıl oluyor?”, “Bir görüşe sahip olmak ne demektir?”, “‘Doğru’ ve ‘Yanlış’ görüş var mıdır?”, “Çatışma yolundan çekilmeli miyim?”, “Hukuki olarak şiddet kötü müdür?”, “Bazen bir bakış açısını savunmalı mıyım?”, “Ne zaman pes etmek daha iyidir?”, “Adil tartışma/yarışma ne anlama gelir?”, “Barışmak fakat nasıl?”, “Anlaşmazlıklarda yardım istemeli miyim?”, “İki kişi çatışırken/tartışırken üçüncüsü sevinir mi?”, “Kim bana anlaşmazlıkta yardım edebilir?”, “Bütün dünyada barış olacak mı?”, “Kavga nasıl uzlaştırılır?”, “Çatışmaları barışçıl çözmek neden önemlidir?”, “Bütün insanların aynı düşünceye sahip oldukları bir dünya tasavvur edebilir miyiz?”, “Kavga ne zaman savaşa dönüşür?”, “Her şeyde mutabık olan insanlar var mıdır?”, “Kendi görüşümü nasıl ifade etmeliyim?”, “Daha az veya daha fazla tv izlemek daha mı iyi olurdu?”, “Sevdiğim yıldızları taklit etmeli miyim?”, “Filmlerdeki veya PC oyunlarındaki şiddet temelde engellenebilir mi?”, “Medya ürünlerinin içeriğini ve şeklini etkilemenin ne tür yolları vardır?”, “Program yöneticisi olsaydım ne yapardım?”, “İleriki zamanda özellikle neye ulaşmak isterim?”, “Kadınları ve erkekleri medyada nasıl sunardınız?”, “Televizyon ve bilgisayar dünyasının yaşamla ne ilişkisi olabilir?” şeklindedir.

Bu sınıf seviyesinde Schwartz’a göre barış isteme, güzelliklerle dolu bir dünya isteme, özgür olma, kendi amaçlarını seçebilme, eşitlik, açık fikirli olma, sorumluluk sahibi olma, ulusal güvenlik gibi değerlere yer verildiği anlaşılmaktadır. Bununla evrenselci, özyönelimci, güçlü, başarılı, güvenli öğrenciler oluşturmak istedikleri ortaya çıkmaktadır. Programda yer alan konuların değer yaklaşımları incelendiğinde ise; öğretilen içerik değer telkini, değer belirginleştirme ve değer analizini kullanmayı gerektirmektedir. Bazı konular değeri açıklamayı gerektirirken büyük bir kısmı, öğrencinin düşünmesi, sorgulaması, irdelemesi, analiz ederek sonuca varmasına dayanmaktadır. Derste felsefe yapmanın gereği olarak değer analizi daha fazla yer almaktadır.³⁶

2.4. Programın Öğrenciye Kazandıracığı Yetkinliklerde Değer İçerikleri

1/2. Sınıflarda değerle ilişkili olduğu belirlenen yetkinlikler şunlardır:

“Okul gününde çatışma durumlarını çözebilir.”, “Öğrenmenin anlamını bilir.”, “Kendilerini tabiatın bir parçası olarak algılar, sonuçta ona karşı sorumluluk bilin-

³⁶ Değer telkini, değer belirginleştirme, değer analizi için bk. Serkan Aslan, “Karakter ve Değer Eğitiminde Kullanılan Yaklaşım, Yöntem ve Teknikler”, *Karakter ve Değer Eğitimi*, ed. Vedat Akteppe-Mevlüt Gündüz (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 157-160.

ciyle davranır.”, “Çevre ve tabiat hakkında felsefi konuşmalar yapabilecek durumdadır.”dır.

Bu sınıf seviyesinde Schwartz’a göre öğrencilere, barışı istemeyi, başarılı olmayı, doğayla bütünlük içinde olmayı, sorumluluk sahibi olmayı kazandırmak istedikleri ortaya çıkmıştır. Bununla başarılı, evrenselci, iyiliksever bireyler yetiştirilmek istendiği ifade edilebilir.

3/4. Sınıflarda değerle ilişkili olduğu tespit edilen yetkinlikler şu şekildedir:

“Çatışmaları barış içinde çözebilirler.”, “Görüşme/konuşma kurallarını tanır, bu kurallara uyar ve görüşme yapabilir.”, “İnsanın zenginlik açısından benzersizliğini fark eder.”, “Kendisini kritik eden değerlendirmeler yapmaya hazırdır.”, “Kendi medya davranışını kontrol etmeyi öğrenir.”

Bu sınıf seviyesinde barışı istemek, kendi amaçlarını seçebilmek, bağımsız olmak, muktedir olmak, açık fikirli olmak, zeki olmak gibi değerlerin işlendiği söylenebilir. Bununla başarılı, özyönelimli, evrenselci bireyler oluşturulmak istendiği ortaya çıkmaktadır. Kazandırılmak istenen yetkinlikler değerlerin doğrudan öğretimi, değerlerin belirginleştirilmesi, değer muhakeme ve değer analizi yaklaşımlarının benimsendiği anlaşılmaktadır.³⁷

4. Sınıfın sonunda kazandırılması planlanan aşağıdaki yetkinliklerin hepsi değer eğitimi için de önemlidir.

“Kendi felsefi sorularını diğer arkadaşlarının da anlayabileceği şekilde formüle eder.”, “Öğrenme grubu içerisinde soruyla ilgili kendi cevabını kendisi araştırır.”, “Kendi düşünce ve hislerini ifade eder ve bunları diğer arkadaşlarının düşünceleriyle iletişime sokar.”, “Çevresindeki çatışmaları tanır ve çatışmayı çözecek kurallar koyabilir.”, “Konuşma kuralları koyar ve kendi aralarında buna uyar.”, “Düşüncelerini ve hislerini semboller aracılığıyla ifade eder.”, “Seçilmiş olgulardan bağımsız olarak bilgi oluşturabilir, bunları sözel olarak hazırlayabilir ve bağlamsal olarak değerlendirebilir.”

SONUÇ

Bu çalışmada Almanya’da çeşitli eyaletlerde ortak olarak okutulan ilkokul (1.-4. Sınıflar) Çocuklarla Felsefe Dersi’nin öğretim programı değer eğitimi açısından ele alınmıştır. Programın analizinde genel ve özel hedeflerin, öğrenme alan ve konuların, öğrenciye kazandırılacak yetkinliklerin değerle ilişkisi incelenmiştir.

Öğretim programının yapısı gereği öğrencilerin düşünmesi, karar vermesi, kendi tercihlerini oluşturması beklenmiştir. Ders işlenişinde benimsenen felsefi dü-

³⁷ Mehmet Korkmaz, “Değerler Eğitimi Yaklaşımları”, *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü (Ankara: Nobel Yay., 2019), 54-59; Kaymakcan- Meydan, *Ahlak Değerler ve Eğitimi*, 171-183; Ulusoy- Dılmaç, *Değerler Eğitimi*, 69-75.

şünüş, öğretim teknikleri ve öğrenciyle konuşma tarzları, öğrencilerin analiz ve değerlendirme yapmalarını teşvik etmiştir. Çalışmanın bulgularından hareketle Çocuklarla Felsefe Dersi'nin değer eğitimiyle doğrudan ilişkili olduğu sonucuna varılmıştır.

Programın değer eğitimine yer veriş şekli incelenirken belirlenen üç alandan ilki, *genel ve özel hedeflerde* değerlerin tespitine yönelik olmuştur. Elde edilen bulgular programda hoşgörü, doğaya ve çevreye saygı, başkalarına zarar vermemek, başkalarının fikirlerine saygı göstermek, başarılı olmak, açık fikirli ve özgür olmak, barış istemek gibi değerlerin hedeflendiğini ortaya koymuştur. Söz konusu hedeflenen değerler aynı zamanda bu program vasıtasıyla Almanya'da yetiştirilmek istenen insan tipine de işaret etmiştir. Toplum içinde yaşayan vatandaşların düşünen, sorgulayan, diğer insanlar ve doğayla barış ve uzlaşmacı bir yaşam sürmesinin istendiğini göstermiştir.

Programın analizinde esas alınan ikinci alan *öğrenme alan ve konuları* olmuştur. Bu kısımda değerlerin incelenmesiyle elde edilen bulgularda, yine kişinin kendisi ve çevresiyle (doğa, bitki ve hayvanlar) iletişimine, ayrıca toplumdaki huzurun tesisine yönelik çatışma çözmeye ve barışı sağlamaya odaklanıldığı sonucuna varılmıştır. Bu anlamda küresel dünyanın medya yoluyla zararlı etkilerinden öğrencilerin korunması ve bilinçlendirilmesine yönelik içeriklerin de öğrenci sorgulamasına sunulduğu kanaatine ulaşılmıştır. Ders vasıtasıyla özyönelimci, güçlü, güvenilir, evrenselci bireyler yetiştirilmek istenmiştir.

Araştırmada odaklanılan üçüncü alan, programın öğrenciye kazandırmayı planladığı *yetkinliklerdir*. Programda belirlenen yetkinliklerin, çocuklarla felsefe dersinin hedefleriyle uyumlu olduğu sonucuna varılmıştır. Yetkinliklerin öğrencilere kazandırılmasında değer eğitimi yaklaşımları olarak; değer açıklama, değer analizi ve değerlerin belirginleştirilmesi tercih edilmiştir. Bu yaklaşımlarla olgu ve olaylar üzerinde sorgulamalar yaparak bir karara varan öğrencilerin barışı isteyen, doğayla bütünlük içinde, zeki ve bağımsız olan, sorumluluk sahibi, başarılı, evrenselci ve iyiliksever, açık fikirli yetkinliklere sahip olması beklenmiştir. Bu özelliklerdeki bireylerin aynı zamanda hem kendisi hem de çevresiyle uyum içinde, akıl yürütme süreçlerini kullanarak değerleri kendine mal etmesi beklenmiştir.

İlkokul düzeyinde çocuklarla felsefe yapılırken; belirlenen hedeflerin, içeriklerin ve yetkinliklerin değer içerdiği ve bu değerlerin de çok kültürlü ve etnikli bir toplumda yaşamayı kolaylaştıracak, farklılıklarla karşılaşmalarda sorgulamalar yaparak karar vermeye destek olacak, bilginin benimsenmesinde ya da reddedilmesinde bilimsel akıl yürütme süreçlerini kullanabilecek donanımı kazandıracak nitelikte olduğu sonucuna varılmıştır.

KAYNAKÇA

- Aslan, Serkan. “Karakter ve Değer Eğitiminde Kullanılan Yaklaşım, Yöntem ve Teknikler”. *Karakter ve Değer Eğitimi*. ed. Vedat Aktepe - Mevlüt Gündüz. 155-192. Ankara: Pegem Akademi, 2019.
- Aydın, Mehmet Zeki - Akyol Gürler Şebnem. *Okulda Değerler Eğitim*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırmacılar için 30 Temel Beceri*. çev. Hasan Özcan. Ankara: Anı Yayınları, 2017.
- Çelikkaya, Tekin. “Değerin Tanımı ve Sınıflandırılması”. *Karakter ve Değer Eğitimi*. ed. Vedat Aktepe-Mevlüt Gündüz. 65-90. Ankara: Pegem Akademi, 2019.
- Çotuksöken, Betül. *Felsefi Söylem Nedir?*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2000.
- Çotuksöken, Betül. *İnsan Hakları ve Felsefe*. İstanbul: Papatya Yayıncılık Eğitim, 2012.
- Dam, Hasan. “Din, Ahlak ve Değer”. *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. 17-35. Ankara: Nobel Yayınları, 2019.
- Erdoğan, Pınar. *Çocuklarla Felsefe Yaklaşımının Düşünsel, Tarihi ve Sosyal Temelleri Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Genç, Salih Zeki. “Değerler: Temel Kavramlar”. *Karakter ve Değer Eğitimi*. ed. Salih Zeki Genç-Adem Beldağ. 3-16. Ankara: Pegem Akademi 2019.
- Karaca, Rüveyda. *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Karadağ, Filiz - Yıldız Demirtaş, Vesile. “Çocuklarla Felsefe Öğretim Programı’nın Okul Öncesi Dönemdeki Çocukların Eleştirel Düşünme Becerileri Üzerindeki Etkililiği”. *Eğitim ve Bilim* 43/195 (2018), 19-40.
- Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. *Ahlak Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: dem Yayınları, 2016.
- Korkmaz, Mehmet. “Değerler Eğitimi Yaklaşımları”. *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. 37-61. Ankara: Nobel Yayınları, 2019.
- Kuçuradi, İoanna. *İnsan ve Değerleri*. Türkiye Felsefe Kurumu. Ankara: Meteksan Baskı, 1998.

- Rahmenplan, *Grundschule Philosophieren mit Kindern*. Hsg. Ministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur des Landes Mecklenburg-Vorpommern Roggentin.
- Tepe, Harun. “UNESCO Verileri Işığında Dünyada Çocuklar İçin Felsefe”. *Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi*. haz. Betül Çotuksöken - Harun Tepe. 77-94. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013.
- Tosun, Cemal. “Din ve Ahlak Öğretiminde Değer Öğretimi”. *Din ve Ahlak Öğretimi*. ed. Cemal Tosun-Fatma Çapçioğlu. 415-449. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2016.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. Erişim 11 Ekim 2019. <https://sozluk.gov.tr/>.
- Ulusoy, Kadir. “Değerli Bir Kavram Olarak ‘Değer ve Değerler Eğitimi’”. *Farklı Yönleriyle Değerler Eğitimi*. ed. Refik Turan-Kadir Ulusoy. 1-16. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016.
- Ulusoy, Kadir. *Karakter Değerler ve Ahlak Eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi, 2019.
- Ulusoy, Kadir - Dilmaç Bülent. *Değerler Eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014.
- Yarar Kaptan, Seher. “Karakter ve Değer Eğitiminde Yaklaşımlar, Yöntemler ve Teknikler”. *Karakter ve Değer Eğitimi*. ed. Salih Zeki Genç- Adem Beldağ. 145-170. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2019.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2016.

Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Okuyan Öğrencilerin Üniversiteye Uyum ve Stres Düzeylerinin İncelenmesi: KKTC Örneği

Investigation of Adjustment to University Life and Stress Levels of Students
Studying in Higher Religion Education Institutions: Example of TRNC

Ahmet KOÇ

Dr., Yakın Doğu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lefkoşa, KKTC

Dr., Near East University, Faculty of Theology, Lefkoşa / TRNC

ahmet.koc@neu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-6165-4401

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Mart / March 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 7 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.702496

Atıf / Citation: Koç, Ahmet. "Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Okuyan Öğrencilerin Üniversiteye Uyum ve Stres Düzeylerinin İncelenmesi: KKTC Örneği / Investigation of Adjustment to University Life and Stress Levels of Students Studying in Higher Religion Education Institutions: Example of TRNC". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 53 (Haziran / June 2020/1), 305-330.

doi: 10.29288/ilted.702496

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Bu araştırma, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde yüksek din eğitimi veren iki kurum olan Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi'nde okuyan öğrencilerin üniversiteye uyum ve algıladıkları stres durumlarını tespit etmek amacıyla yapılmıştır. Karma yöntemle yapılan çalışmada "Üniversite Yaşamına Uyum Ölçeği", "Algılanan Stres Ölçeği" ve "Yarı Yapılandırılmış Görüşme Formu" kullanılmıştır. 2020 yılında 264 öğrenci ile yapılan araştırmanın sonuçlarına göre, öğrencilerin üniversite yaşamına yüksek düzeyde uyum sağladıkları ve stres algılarının düşük olduğu görülmüştür. Cinsiyet ve sınıf değişkenlerinin uyum ve stres durumlarını etkilediği, kız öğrencilerin uyum puanlarının erkek öğrencilere göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Birinci sınıf öğrencilerinin uyum düzeylerinin diğer sınıflardaki öğrencilere göre daha düşük olduğu belirlenmiştir. Öğrencilerin Türkiye'den geldikleri bölgelerin, mezun oldukları liselerin ve gelir düzeylerinin uyum ve stres düzeylerini etkilemediği belirlenmiştir. Nitel bölümde ise, öğretim elemanlarıyla kolay diyalog kurulabilmesinin, uyum sürecini kolaylaştıran önemli bir unsur olduğu belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Din Eğitimi, Yüksek Öğretim, Yüksek Din Öğretimi, Üniversite Yaşamına Uyum, Algılanan Stres, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi.*

Abstract

The aim of this study is to determine the level of adjustment to university and perceived stress of the students studying at the Near East University Faculty of Theology and the Cyprus Social Sciences University Faculty of Religion Sciences. In the research carried out with a mixed method, "University Adjustment Scale", "Perceived Stress Scale" and "Semi-Structured Interview Form" were used. According to the results of the research conducted with 264 students in 2020, it was observed that the students had a high level of adjustment to university life and their perception of stress was low. It was determined that gender and class variables affect compliance and stress situations, and female students had higher compliance scores than male students. It was determined that the compliance levels of the first year students are lower than the students in other classes. Variables that do not affect students' adjustment to university life and stress levels are the regions in Turkey that they come from, and high schools they graduated from, and their income levels. In the qualitative part, it is determined that establishing an easy dialogue with the lecturers is an important factor that facilitates the adjustment process.

Keywords: *Religion Education, Higher Education, Higher Religion Education, Adjustment to University Life, Perceived Stress, Turkish Republic of Northern Cyprus, Near East University Faculty of Theology, Cyprus Social Sciences University Faculty of Religious Sciences.*

Extended Summary

The Turkish Republic of Northern Cyprus (TRNC) can be considered as an education island in terms of having twenty active universities and having approximately university students about one third of the country's population. The first faculty offering higher religion education in Cyprus was Near East University Faculty of Theology (YDUILAF) and the second faculty is the Cyprus Social Sciences University Faculty of Religious Sciences (KISBUDIF). Many students of these two faculties come from Turkey, just as in other faculties in the TRNC. The university period is a period in which the student's transition from secondary education to higher education, from family life to a more individual life. In this period, which includes the transition to adulthood roles and responsibilities, it is

* Bu araştırma, Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu'nun 16.01.2020 tarihli izni ile uygulanmıştır. / This research was carried out with the permission of Cyprus Social Sciences University Scientific Research Ethics Committee dated 16.01.2020.

important for the student to fulfill his responsibilities and at this point, the adjustment process is involved (14). The aim of this study is to determine the level of adjustment to university life and perceived stress of the students studying at these faculties. The mixed method was used in the research. In the quantitative part of the research, "University Life Adjustment Scale" and "Perceived Stress Scale" were used. Cronbach Alpha coefficient of the sub-dimensions of the university adjustment scale, respectively .92, .93, .90, and item total correlations are between .35 and .73. The Cronbach Alpha coefficient of the sub-dimensions of the perceived stress scale, respectively .77, .77, and item total correlations are between .30 and .60. In the light of these results, it can be stated that both scales can be used as a valid and reliable measurement tools in the research (31). The qualitative part was made with a semi-structured interview form. 264 students participated in the research carried out in 2020. According to the results of the research, it was observed that the students had a high level of adjustment to university life and their perception of stress was low. When the compliance and stress levels of the students according to their gender are examined, it is seen that female students show more harmony in terms of "personal adjustment, academic adjustment and social adjustment" than male students. In another study, he states that the level of adjustment of female students is higher than that of male students (34, 35). However, it was determined that male students were less stressed than female students in the "perception of stress/discomfort" dimension, even though their compliance levels were low. In another study, it shares the conclusion that women's stress level is significantly higher than that of men (36, 37). First year students have a lower fit score than all other classes. As a finding that supports this, it can be said that "the difficulty of the courses taught in Arabic", which is the only item related to education, among the factors that complicate the adjustment process in the qualitative section. When the students' level of adjustment to the university and the stress situations they perceive were analyzed according to the regions they came from, it was found that there was no significant difference between the groups. With students from Turkey in terms of adjustment to university, life is no difference between students from Cyprus. The reason is that between Turkey and Cyprus religion, language and culture can be explained by a reflection of unity. Because in another study conducted with students studying in TRNC; students from Turkey, according to students from other countries, they experience less stress, are also set forth the conclusion that there is a no difference in terms of stress levels among students from Turkey to Cypriot students (41). As the elements that facilitate the adjustment process of the students studying in the faculties of theology/religious sciences in the TRNC, it has emerged that "the teaching staff are equipped", "easy dialogue with the academics" and "the TRNC is a safe place". It is observed that the factors that make the adjustment process difficult are factors other than education. The cost of living and limited scholarship opportunities in the TRNC are the main problems of almost all students. In addition, it is seen as a serious problem that both urban transportation and university transportation are difficult. In the light of these results, the following suggestions can be made: scholarship opportunities can be increased to support students financially. Further cooperation can be made with the relevant institutions and organizations for the solution of non-educational problems such as shelter, transportation and immigration. It may be appropriate to improve the quality of academic consultancy programs and to make the content more social. Regular seminars, orientation programs and student-centered events can be organized for all classes.

GİRİŞ

KKTC, aktif durumdaki yirmi üniversitesi ve nüfusunun yaklaşık üçte biri kadar üniversite öğrencisi ile bir eğitim adası görünümündedir. Vakıf üniversiteleri, özel sektör tarafından açılmış üniversiteler ve Türkiye üniversitelerinin KKTC'de açmış oldukları kampüsler şeklinde hizmet veren üniversitelerde 68 farklı ülkeden yüz binden fazla yükseköğrenim öğrencisi bulunmaktadır. Bu öğrencilerin yarısından

fazlası Türkiye’den gelmektedir.¹ KKTC’de yüksek din öğretimi yapan Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (YDÜİLAF) ve Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi (KİSBÜDİF)’nin öğrencilerinin büyük çoğunluğunu da Türkiye’den gelen öğrenciler oluşturmaktadır. Lise eğitiminden sonra yükseköğrenimine devam edecek öğrencilerin fakülte seçimleri ve bu fakülteyi okuyacağı şehir ya da ülkeyi tercihleri, kişisel özelliklerden sosyo-ekonomik şartlara kadar pek çok faktörden etkilenmektedir. Bu seçimin ardından yükseköğrenimde okuduğu dönem ise öğrencinin aile yaşamından daha bireysel bir yaşama adım attığı, daha fazla özgürlüğe ve sorumluluğa sahip olduğu bir dönem olarak uyum sürecini ve çeşitli stres faktörlerini içinde barındırmaktadır.

Bu araştırma, YDÜİLAF ve KİSBÜDİF’te okuyan öğrencilerin, üniversite yaşamına ve KKTC’ye uyum durumlarını incelemek ve algıladıkları stres durumlarını tespit etmek amacıyla yapılmıştır. KKTC’de henüz yeni olan bu iki fakültede okuyan öğrencilerin üniversite yaşamına, fakülteedeki eğitime ve KKTC’ye uyum durumlarının tespit edilmesi, bu kurumların hem sağlam adımlarla ilerlemesi hem de toplum ve öğrenciler tarafından kabullenilmesi açısından önem arz etmektedir.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Kıbrıs’ta Yüksek Din Eğitimi

Kıbrıs’ta din hizmetlerinin yerine getirilmesinde önemli roller üstlenen din görevlileri gerek Osmanlı döneminde gerekse İngiliz idaresi döneminde medreselerden yetişmiştir. İngilizlerin, Kıbrıs’ın yönetimini devraldıkları 1878 yılında Ada genelinde Büyük Medrese, Küçük Medrese, Hamidiye Medresesi, Baf Medresesi, Limasol Medresesi, Arap Ahmet Medresesi ve Paristerano Medresesi isimleriyle yedi medrese hizmet vermekteydi.² Kıbrıs’taki medreseler, Türkiye’de olduğu gibi, yürürlüğe giren bir kanuna dayalı olarak kapatılmamış,³ modern eğitim kurumlarının yaygınlaşması ile Türkiye’deki imam hatip okulu benzeri bir eğitim kurumuna dönüşmüştür. Bu süreçte Türkiye’de 29 yerde açılmış olan İmam Hatip Okulu’na benzer bir okul Kıbrıs’ta da 1932 yılında İslam İlahiyat Okulu adıyla açılmıştır.⁴

Türkiye’de yüksek din eğitimi, 1924 yılında Darülfünun bünyesinde açılıp fakat daha sonra 1933’de kapanan İlahiyat Fakültesi ile başlamıştır. Bu tecrübenin ardından, 1949 yılında Ankara Üniversitesi’ne bağlı olarak kurulan İlahiyat Fakültesi yeni bir başlangıç noktası olarak kabul edilirse, 71 yıllık geçmişiyile İlahiyat Fakültele-

¹ KKTC Mili Eğitim ve Kültür Bakanlığı (KKTC MEB), “2018-2019 İstatistik Yıllığı” (Erişim 06 Mart 2020).

² Hasan Behçet, *Kıbrıs Türk Maarif Tarihi (1571-1968)* (Lefkoşa: y.y., 1969), 57.

³ Volkan Nurçin, “İngiliz İdaresinde Kıbrıs’ta Örgün Din Eğitime Genel Bir Bakış”, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi* 3/1 (2019), 29.

⁴ Volkan Nurçin, “İngiliz İdaresi’nde Kıbrıs’ta Din Görevlisi Yetiştiren Bir Kurum: İslam İlahiyat Okulu”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (31 Aralık 2019), 210.

ri, toplumun kendisinden beklediği “*ilahiyat alanında uzman yetiştirme*”⁵ misyonunu önemli oranda yerine getirmiş sayılabilir.⁶ Yüksek din eğitiminin Kıbrıs’taki geçmişine bakıldığında ise yakın zamana kadar üniversite düzeyinde bir din eğitimi kurumunun bulunmadığı görülmektedir. 1972 yılında kurulan Lefkoşa Özel Türk Üniversitesi’nin üç fakültesinden biri olarak açılan İlahiyat Fakültesi bu alandaki ilk teşebbüs olarak kabul edilebilir. Ancak Lefkoşa Özel Türk Üniversitesi, Türk ve Rum liderler tarafından benimsenmediği için hiçbir varlık gösterememiştir. Öyle ki, üniversite öğrencisizlik nedeniyle ilk mezununu açılışından 10 yıl sonra ilahiyat dışındaki bir alanda vermiştir. Hiç öğrenci başvurusu olmayan İlahiyat Fakültesi ise fiili olarak eğitim vermemiştir.⁷

Başarısızlıkla sonuçlanan bu tecrübe bir kenara bırakılacak olursa Kıbrıs’ta yüksek din eğitimi veren ilk fakülte YDÜİLAF olmuştur. 2011-2012 eğitim yılında öğrenci almaya başlayan fakülte, Kıbrıslı öğrencilerin sınavsız kabul edilmesi ve tam burslu olması sebebiyle açıldığı günden itibaren öğrencilerin tercih ettiği bir okul olmuştur. 2019-2020 eğitim yılı itibarı ile fakültede 450 öğrenci eğitimine devam etmektedir. Arapça hazırlık sınıfının açıldığı 2017-2018 eğitim yılından itibaren eğitim süresi 5 yıldır. Hazırlık sınıfından sonraki derslerin %30’u Arapça olarak verilmektedir. 2019-2020 eğitim yılında Arap Dili ve Belagati dalında yüksek lisans programı açılmıştır. Üniversite bünyesinde kurulan İslam Tetkikleri Merkezi ise, öğrencilerin ve öğretim elemanlarının akademik araştırma yapmalarına imkân sağlamaktadır.⁸

Kıbrıs’taki ikinci yüksek din eğitimi kurumu ise KİSBÜDİF’tir. 2015-2016 eğitim yılında öğrenci almaya başlayan fakülte, Türkiye’den üniversite seçme sınavı ile Kıbrıs’tan ise sınavsız şekilde öğrenci kabul etmektedir. Öğrencilerinin hepsinin tam burslu olduğu fakültede 2019-2020 eğitim yılı itibarı ile 209 öğrenci öğrenimine devam etmektedir. Arapça hazırlık sınıfının açıldığı 2017-2018 eğitim yılından itibaren eğitim süresi 5 yıldır. 2019-2020 eğitim yılında Temel İslam Bilimleri’nde yüksek lisans programları açılmıştır.⁹

Her iki fakültede okutulan dersler ve ders içerikleri açısından Türkiye’deki ilahiyat fakülteleri ile eşgüdümlü bir eğitim verilmekte olup, YÖK denklikleri bulunmaktadır. Öğretmenlik meslek dersleri, dönem dersleri olarak 5 yıllık lisans eğitim süresi içinde verilmektedir. Bu özellikleri sebebiyle her iki fakülte de öğretmen yetiştiren kurumlar arasında yer almaktadır. Eğitim kadrolarını bünyelerindeki kad-

⁵ Halis Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 257.

⁶ İbrahim Turan - Bayramalı Nazroğlu, “İlahiyat Fakültesine Yeni Gelen Öğrencilerin Sorun ve Beklentileri: OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015), 467.

⁷ Volkan Nurçin, *Kıbrıs’ta Din Eğitiminin Dönüşümü ve Türkiye’nin Etkileri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 165.

⁸ Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (YDÜİLAF), “Akademik” (Erişim 06 Mart 2020).

⁹ Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi (KİSBÜDİF), “Fakülte” (Erişim 06 Mart 2020).

rolü öğretim üyeleri ile birlikte Türkiye'deki İlahiyat Fakülteleri'nden görevlendirme usulü ile gelen öğretim elemanları oluşturmaktadır. KKTC'deki diğer üniversite ve fakültelerde olduğu gibi öğrencilerinin çoğu Türkiye'den gelen öğrencilerden oluşmaktadır. Türkiye'nin tüm bölgelerinden gelen öğrencilerin liseden sonraki üniversite yaşamının akademik ve sosyal ortamına uyum sağlamanın yanında yurtdışına çıkmış olmalarından dolayı da farklı bir uyum süreci yaşadıkları söylenebilir.

1.2. Öğrencilerin Üniversiteye Uyum ve Algıladıkları Stres Durumları

Lise eğitimini tamamlayan öğrenciler, yükseköğrenimlerini devam ettirecekleri üniversiteleri ve ileride yapacakları mesleklere kendilerini hazırlayacak olan fakülteleri tercih etme süreciyle baş başa kalmaktadırlar. Çeşitli faktörlerin etkili olduğu tercih döneminin ardından öğrenciler yükseköğrenim için başka illere ve hatta başka ülkelere gitmektedirler. Çoğu durumda yükseköğrenim dönemi öğrenci için aile yaşamından daha bireysel bir yaşama geçiş yaptığı bir dönem olmaktadır.¹⁰ Üniversiteye başlayan öğrencinin akademik sorumluluklarında artış ve günlük yaşamında daha fazla özerkliğe sahip olma durumu ortaya çıkmaktadır.¹¹ Ayrıca üniversiteye başlayan öğrenciler yeni bir arkadaş ortamına kabul edilmek ve yeni bir çevre oluşturmak durumundadırlar. Bu aşamada sosyal seçilme ve sosyal eleme baskısı altında kalabilirler.¹² Çünkü insan, yaratılışından gelen doğal yapısı gereği diğer insanları, zannedildiğinden çok daha fazla dikkate almaktadır. Psikologlar, bireyin psikolojisi üzerinde diğer insanların böylesine güçlü etkisi olduğu konusunda neredeyse hemfikirler.¹³ Yetişkinlik rollerine ve sorumluluklarına geçişi kapsayan bu dönemde öğrencinin sorumluluklarını yerine getirmesi önem kazanır ve bu noktada uyum süreci işin içine girer.¹⁴ Bu süreçte öğrencilerin üniversiteye uyumunu etkileyen pek çok faktör vardır. Ekonomik zorluklar, aileden ayrılmak, yeterli burs imkânı bulmak, barınma ihtiyacını karşılamak, akademik ve entelektüel gelişimini sağlamak, yeni bir şehre, ülkeye veya çevreye alışmak ve okuduğu üniversitenin geleceği ile ilgili beklentilerine cevap verme durumu en önemli faktörler olarak sayılabilir.¹⁵ Öğrenciler üzüntü, stres ve endişe oluşturan bu durumlara uygun problem çözme

¹⁰ Seda Sevinç Tuhanioğlu - Cem Ali Gizir, "Üniversite Birinci Sınıf Öğrencilerinin Üniversite Yaşamına Uyumlarına Katkı Sağlayan Bireysel ve Çevresel Faktörlerin İncelenmesi", *Yükseköğretim Dergisi* 9/3 (2019), 249.

¹¹ Andrew J. Holliman vd., "Adaptability: Does Students' Adjustment to University Predict Their Mid-Course Academic Achievement and Satisfaction?", *Journal of Further and Higher Education* 43/10 (26 Kasım 2019), 1444.

¹² Ying Ge vd., "Evaluating Implicit Emotions of Chinese University Students With Different Levels of Social Adjustment: Implicit Measurement Based on the Go/No-Go Association Task", *Psychological Reports* 122/3 (Haziran 2019), 900.

¹³ Ümit Horozcu - Ahmet Celalettin Güneş, "Başkası Merkezli Dışsallık Ölçeği (Bmdö)'nin Geliştirilmesi: Güvenirlilik ve Geçerlik Çalışması", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2019), 175.

¹⁴ Gülşah Sevinç - Tülin Şener Kılınç, "Güvenli Bağlanma Düzeyi ve Benlik Kurguları ile Üniversiteye Yeni Başlayan Öğrencilerin Uyumları Arasındaki İlişki", *Eğitimde Kuram ve Uygulama* 14/3 (01 Ekim 2018), 308.

¹⁵ Arzu Donat vd., "Üniversite Öğrencilerinin Sorunları ve Çözüm Önerileri", *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 9/3 (2019), 452.

yöntemleri ve davranışları geliştirerek bu durumun üstesinden gelmeye çalışırlar.¹⁶ Bu aşamada sosyal bir destek arayışına girerler, ailelerinden, arkadaşlarından ve üniversite hocalarından destek alma yoluna gidebilenler bu süreci daha hızlı ve kolay geçirebilirler.¹⁷

Üniversite eğitimiyle birlikte ortaya çıkan ihtiyaçlarına ve beklentilerine uyum sağlayamayan öğrenciler ise duygusal sıkıntılar, psikolojik bozukluklar yaşamakta ve bir bölümü üniversite eğitimini yarıda bırakmaktadır.¹⁸ Kişinin içinde bulunduğu bu zorlu süreci anlatan bir kavram olarak algılanan stres; kişinin yaşamındaki durumlarına ilişkin üzerinde hissettiği baskı ve gerginlik düzeyini ifade etmektedir.¹⁹ Kişinin bu durumlarla ilgili duygu ve düşünceleri ne kadar olumsuz olursa; algıladığı stres düzeyi de o kadar yüksek olmaktadır. Stresin öğrencinin yaşam kalitesi, akademik başarısı ve derslere bakış açıları üzerinde olumsuz etkisinin olduğu çeşitli araştırmaların sonuçlarında görülmektedir.²⁰ Beden ve ruh sağlığının yanında kişinin günlük yaşamını da etkileyen stres, üniversite öğrencilerini çok farklı açılardan tehdit etmektedir. Yüksek düzeyde stres algılayan ve bununla başa çıkma yollarını bulamayan üniversite öğrencilerinde, okula gitmek ve ders çalışmak istememe gibi akademik uyumsuzluğun yanı sıra bunalım, tükenmişlik, kaygı, uykusuzluk, arkadaş edinememe ve daha başka problemler görülebilmektedir.²¹

1.3. Araştırmanın Amacı, Önemi ve Problem Durumu

Bu araştırmanın amacı KKTC’de yüksek din eğitimi alan öğrencilerin KKTC’ye, üniversiteye ve fakülteye uyum durumlarını incelemek, bu süreçte algıladıkları stres durumunu tespit etmektir. Toplumlarının manevi mimarları olacak olan yüksek din eğitimi öğrencilerinin sorunlarını tespit etmek ve çözüm önerileri sunmak hem onların mesleğe daha iyi hazırlanmaları hem de toplumun inşası açısından önem arz etmektedir. Ayrıca öğrencilerin uyum ve stres düzeyleri ile bunlara kaynaklık eden unsurları tespit etmek, KKTC’de henüz yeni olan yüksek din eğitimi kurumlarının ilerlemesi, toplum ve öğrenciler tarafından kabullenilmesi açısından da kıymetlidir. Bu amaç ve hedef gözetilerek yapılan bu araştırmanın, KKTC’deki yüksek

¹⁶ Tuncer Bülbül - Meltem Acar Güvendir, “Üniversite Birinci Sınıf Öğrencilerinin Yükseköğretim Yaşamına Uyum Düzeylerinin İncelenmesi”, *Eğitim Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (15 Nisan 2014), 398.

¹⁷ Olufisayo Tolulope Akinlotu - Şenay Sahil Ertan, “An Assessment of Perceived Stress Sources Among University Students: European University of Lefke Context”, *LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2018), 37.

¹⁸ Ercan Aras - Birol Alver, “Üniversite Öğrencilerinin Kişisel ve Sosyal Uyum Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi”, *International Journal of Eurasia Social Sciences* 8/30 (2017), 1319.

¹⁹ Başak Doğan - Mümin Eser, “Üniversite Öğrencilerinin Stresle Başa Çıkma Yöntemleri: Nazilli MYO Örneği”, *Electronic Journal of Vocational Colleges* 3/4 (2013), 29.

²⁰ Özlem Aşçı vd., “Üniversite Öğrencilerinde Stres Nedenlerinin ve Stresle Başa Çıkma Biçimlerinin Belirlenmesi”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24 (2015), 228; Selim Cengiz - Bilgehan Tekin, “Lisans Düzeyinde Muhasebe Eğitimi Alan Öğrencilerde Stres Neden Olan Faktörlerle Derse Yönelik Tutumları Arasındaki İlişkinin Araştırılması”, *Muhasebe ve Finansman Dergisi* 81 (09 Ocak 2019), 208.

²¹ Doğan - Eser, “Üniversite Öğrencilerinin Stresle Başa Çıkma Yöntemleri”, 32.

din eğitimi kurumları için ilk defa yapılıyor olması çalışmayı ayrıca önemli kılmaktadır.

Araştırmanın problem cümlesi; “*KKTC’de yüksek din eğitimi gören öğrencilerin üniversite yaşamına uyum ve algıladıkları stres düzeyleri nedir?*” Araştırmanın alt problemleri ise şöyledir:

1. KKTC’deki yüksek din eğitimi gören öğrencilerin üniversite yaşamına uyum düzeyleri nedir?
2. KKTC’deki yüksek din eğitimi gören öğrencilerin algıladıkları stres düzeyleri nedir?
3. KKTC’deki yüksek din eğitimi gören öğrencilerin üniversite yaşamına uyum ve algıladıkları stres düzeyleri demografik özelliklerine göre (cinsiyet, sınıf, bölge, mezun olunan lise, gelir durumu) anlamlı farklılık göstermekte midir?
4. KKTC’deki yüksek din eğitimi gören öğrencilerin üniversite yaşamına uyumları ile algıladıkları stres düzeyleri arasındaki ilişki ne düzeydedir?
5. KKTC’deki yüksek din eğitimi gören öğrencilerin üniversite yaşamına uyumlarını etkileyen faktörler nelerdir?

2. YÖNTEM

2.1 Araştırma Modeli

Araştırma karma araştırma modeli ile yapılmıştır. Nitel ve nicel araştırma yöntemleri arasında bir köprü kurulmasına yardımcı olduğu düşünülen karma yöntem araştırmaları, araştırmacının bir çalışma veya birbirini izleyen çalışmalar içerisinde nitel ve nicel yöntemi birleştirmesi olarak tanımlanır.²² Buna göre mevcut araştırma sürecinde KKTC’deki yüksek din eğitimi veren fakültelerde okuyan öğrencilerin üniversite yaşamına uyum ve algıladıkları stres düzeyleri ile bunları etkileyen faktörleri belirlemek için, nicel ve nitel verilerin toplanması amacıyla üç farklı veri toplama aracı kullanılmıştır. Tüm veriler, bir kez olmak şartıyla eş zamanlı olarak toplanmıştır. Bu nedenle mevcut araştırma, karma yöntem araştırma tasarımları içerisinde yer alan birleştirme (çeşitleme) deseni türünden bir araştırmadır.²³

2.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini 2019-2020 eğitim yılında KKTC’de yüksek din eğitimi veren iki fakültenin öğrencileri oluşturmaktadır. YDÜİLAF ve KİSBÜDİF’te okuyan toplam öğrenci sayısı 659 olup, bu öğrencilerin 264’ü araştırmanın örneklemini oluşturmaktadır. Örneklem grubunun evreni temsil gücünü hesaplamada 0,95 güven düzeyi ve 0,05 sapma miktarı olarak kabul edilmiştir. Yapılan işlem sonucunda

²² John W. Creswell, *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*, çev. Mustafa Sözbilir (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019), 2.

²³ Creswell, *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*, 36.

bu çalışmanın 659 birimlik olan evreni temsil edecek olan minimum örneklem sayısı 243 olarak hesaplanmıştır.²⁴ Elde edilen bu sonuca göre araştırmadaki 264 birimden oluşan örneklemin, çalışma evrenini temsil gücü için yeterli olduğu söylenebilir. Araştırma örneklemini basit seçkisiz yöntemle seçilmiştir.

Katılımcıların görüşlerinin çok farklı açılardan analiz edilebilmesi için araştırmada demografik özellikler geniş tutulmuştur. Katılımcıların cinsiyetlerine göre dağılımlarına bakıldığında, kız öğrenciler (N=104, %39,4) erkek öğrenciler ise (N=160, %60,6) şeklindedir. Katılımcıların çoğunluğunun erkek öğrencilerden oluştuğu görülmektedir. Bu sonuç her iki fakültedeki öğrenci sayılarıyla uyumludur. Ancak son yıllarda kız öğrencilerin ilahiyat/dini/İslami ilimler fakültelerini erkeklerden daha fazla tercih ettiklerine ilişkin YÖK'ün istatistiki verileriyle²⁵ ve bu alanda son yıllarda yapılan çalışmalarda ortaya çıkan daha çok kız öğrencinin varlığı sonucuyla örtüşmemektedir.²⁶ Bunun sebebi olarak KKTC'nin yurtdışı olması sebebiyle erkek öğrenciler ve aileleri tarafından daha çok tercih ettiği söylenebilir.

Sınıf seviyelerine göre katılımcıların dağılımları, Hazırlık sınıfı (N=97, %36,7), 1.sınıf (N=46, %17,5), 2.sınıf (N=59, %22,3) ve 4.sınıf (N=62, %23,5) şeklindedir. Her iki okulda da 2017-2018 eğitim yılından itibaren hazırlık sınıfı uygulamasına geçildiğinden 2019-2020 eğitim yılında üçüncü sınıf öğrencisi bulunmamaktadır. Katılımcıların geldikleri bölgelere göre dağılımları, KKTC (N=22, %8,3), Akdeniz (N=53, %20,1), Doğu Anadolu (N=15, %5,7), Ege (N=21, %8,0), Güneydoğu Anadolu (N=65, %24,6), İç Anadolu (N=29, %11,0), Karadeniz (N=21, %8,0), Marmara (N=38, %14,3) şeklindedir.

Mezun oldukları liselere göre katılımcıların dağılımları, Anadolu Lisesi (N=41, %15,5), İmam Hatip Lisesi (İHL) (N=195, %73,9), Meslek Lisesi (N=17, %6,4) ve Diğer (N=11, %4,2) şeklindedir. Katılımcıların çoğunluğunun İHL mezunu olduğu görülmektedir. Bu sonuç fakülte istatistikleriyle örtüşse de son yıllarda yapılan araştırmalarda farklı sonuçlar bulunmaktadır. İlahiyat fakültesi öğrencileri üzerine yapılan bir çalışmada “*ilahiyat fakültelerine İHL dışından gelen öğrenci sayısında son yıllarda önemli bir artış*” olduğu ifade edilmektedir.²⁷ Bu değişim henüz KKTC'de yaşanmamıştır. Katılımcıların gelir durumlarına bakıldığında, düşük (N=111, %42,0), orta (N=95, %36,0) ve yüksek (N=58, %22,0) şeklindedir. Katılımcılar çoğunlukla ailelerini düşük ve orta düzey gelir grubunda değerlendirmektedir-

²⁴ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019), 98.

²⁵ Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK), “İstatistikler” (Erişim 08 Mart 2020).

²⁶ İlyas Erpay, “Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (2019), 434.

²⁷ M. Ali Kirman - Rıdvan Demir, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği”, *Antakiyat* 1/1 (2018), 4.

ler. İlahiyat öğrencilerine yönelik önceki çalışmalarda da benzer sonuçlar görülmektedir.²⁸

2.3. Veri Toplama Araçları

Üniversite Yaşamına Uyum Ölçeği: Ölçek, öğrencilerin lise eğitimlerinden sonra üniversite eğitimine ve ortamına uyumlarını belirlemek amacıyla Aslan tarafından 2015 yılında geliştirilmiştir. 60 maddeden oluşan ölçek beşli Likert tipi bir ölçektir. “*Kişisel Uyum, Akademik Uyum ve Sosyal Uyum*” olmak üzere üç faktörden oluşmaktadır. Ölçeğin alt boyutlarının Cronbach Alfa katsayısı sırasıyla 0,92, 0,89, 0,93’dür. Testin tekrarı katsayıları ise 0,82, 0,61, 0,84 olarak bulunmuştur. Ölçeğin her bir boyutu 20 maddeden oluşmakta olup, yüksek puan değeri katılımcının uyumunun da yüksek olduğunu ifade etmektedir. Bu bulgular ölçeğin üniversite öğrencilerinde geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olarak kullanılabileceğini göstermektedir.²⁹

Algılanan Stres Ölçeği: Cohen, Kamarck ve Mermelstein tarafından 1983 yılında geliştirilen, 2013 yılında Eskin ve arkadaşları tarafından Türkçeye uyarlaması yapılan ölçek 14 maddeden oluşmaktadır. Beşli Likert tipi olan ölçek “*Stres/Rahatsızlık Algısı ve Yetersiz Özyeterlik Algısı*” olmak üzere iki boyuttan oluşmaktadır. Ölçeğin alt boyutlarının Cronbach Alfa katsayısı sırasıyla 0,76, 0,81’dir. Ölçeğin her bir boyutu 7 maddeden oluşmakta olup, düşük puan değeri katılımcının stres algısının da düşük olduğunu ifade etmektedir. Testin tekrarı katsayıları ise 0,84 ve 0,82 olarak bulunmuştur. Bu sonuca göre ölçek, insanların stres algılarını ölçmede güvenilir ve geçerli bir ölçüm aracı olarak kullanılabilir.³⁰

Yarı Yapılandırılmış Görüşme Formu: Açık uçlu üç sorunun yer aldığı yarı yapılandırılmış görüşme formu, alanında uzman iki öğretim üyesinin görüşü alınarak hazırlanmıştır. Görüşme formundaki sorular şu şekildedir:

1. Sizin ve/veya arkadaşlarınızın fakültede/üniversitede/KKTC’de yaşadığı sorunları açıklar mısınız?
2. KKTC/üniversite/fakülteye uyum sağlamanızı kolaylaştıran unsurlar nelerdir? Varsa örneklerle açıklar mısınız?
3. Üniversite hayatınızda herhangi bir sorun yaşadığınızda çözümü için nasıl bir yol izlersiniz?

²⁸ Erpay, “Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri”, 469; Recep Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 122.

²⁹ Sevdâ Aslan, “Üniversite Yaşamına Uyum Ölçeği’nin Geliştirilmesi”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30/4 (2015), 141.

³⁰ Mehmet Eskin vd., “Algılanan Stres Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Güvenirlik ve Geçerlik Analizi”, *New/Yeni Symposium Journal* 51/3 (Ekim 2013), 139.

2.4 Verilerin Toplanması

Veriler 2020 yılında KKTC'deki yüksek din eğitimi veren iki fakülte öğrencilerinden elde edilmiştir. Araştırma, Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu'nun 16.01.2020 tarihli izninin ardından kurum yöneticileri ile işbirliği yapılarak uygulanmıştır. Kurum yöneticilerinden alınan izin ile ölçek katılımcılara birebir görüşme yoluyla dağıtılmış, yazılı izin ve onayları alındıktan sonra uygulanmıştır.

2.5. Verilerin Analizi

İstatistiksel analiz için SPSS 25.0 programı kullanılmıştır. Öğrencilerin uyum stres düzeylerinin tespit edilmesinde aritmetik ortalamalar hesaplanmıştır. Tüm alt problemlerin özellikleriyle uyumlu istatistiksel analizler uygulanmıştır. Ölçeklerde kullanılan 5'li Likert Ölçeği, 1'den 5'e kadar olan değerlendirme ölçeği olduğundan beş eşit parçaya bölünerek her seçeneğe karşılık gelen puan aralığı belirlenmiştir. Buna göre; $\bar{X}=1,00-1,79$ arası "çok düşük", $\bar{X}=1,80-2,59$ arası "düşük", $\bar{X}=2,60-3,39$ arası "orta", $\bar{X}=3,40-4,19$ arası "yüksek" ve $\bar{X}=4,20-5,00$ arası "çok yüksek" olarak değerlendirilmiştir.

Grup sayısı iki olan demografik faktörler arasındaki farklılıkları tespit etmek amacıyla t testi kullanılmıştır. Grup sayısı ikiden çok demografik faktörler için ise ilk aşamada homojen dağılıp dağılmadıklarını belirlemek amacıyla Levene testi kullanılmıştır. Ardından Anova testi kullanılarak gruplar arasında farklılığın 0,05 anlamlılık seviyesinde olup olmadığı incelenmiştir. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için ise LSD testi kullanılmıştır. Ölçekler arasındaki ilişkiyi ölçmek için korelasyon yapılmıştır.

Araştırmadaki verilerin analiz işlemine geçilmeden önce ölçeklerin güvenilirlik ve normallik değerlerine bakılmıştır. Üniversiteye uyum ölçeğinin alt boyutlarının Cronbach Alfa katsayısı sırasıyla 0,92, 0,93, 0,90 ve madde toplam korelasyonları ise 0,35-0,73 arasındadır. Algılanan stres ölçeğinin alt boyutlarının Cronbach Alfa katsayısı sırasıyla 0,77, 0,77 ve madde toplam korelasyonları ise 0,30-0,60 arasındadır. Ölçeklerin Kolmogorov-Smirnov normallik test sonuçlarına bakıldığında tüm faktörlerin normal dağılım gösterdiği ($p>0,05$), çarpıklık-basıklık değeri olan Skewness ve Kurtosis puanlarının da $-1,5<X<+1,5$ aralığında olduğu belirlenmiştir. Bu sonuçlar her iki ölçeğin araştırmada geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olarak kullanılabileceğini göstermektedir.³¹

³¹ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020), 183.

3. BULGULAR

3.1. Nicel Bulgular

Öğrencilerin üniversite yaşamına uyum düzeylerini ve algıladıkları stres durumlarını belirlemek için yapılan analiz sonuçları tablolar halinde gösterilmektedir. Öncelikle öğrencilerin ölçeklere verdikleri toplam puanlar değerlendirilmiş, ardından demografik değişkenlere göre gruplar arasındaki anlamlı farklılıkların olup olmadığı tespit edilmiştir.

3.1.1. Öğrencilerin Üniversite Yaşamına Uyum ve Stres Düzeyleri

Öğrencilerin üniversite yaşamına uyum ve algıladıkları stres düzeyleri Tablo 1’de sunulmuştur:

Tablo 1. Öğrencilerin Üniversite Yaşamına Uyum ve Stres Düzeyleri

Ölçek	Faktör	N	Min.	Max.	\bar{X}	SD	Değer
Üniversite Yaşamına Uyum Ölçeği	Kişisel Uyum	26	1,20	5,00	3,50	0,799	Yüksek
	Akademik Uyum	26	1,20	5,00	3,82	0,724	Yüksek
	Sosyal Uyum	26	1,40	5,00	4,04	0,629	Yüksek
Algılanan Stres Ölçeği	Stres/Rahatsızlık	26	1,00	5,00	2,56	0,628	Düşük
	Yetersiz Özyeterlik	26	1,00	5,00	2,59	0,593	Düşük

Tablo 1’deki sonuçlara göre öğrenciler, üniversite yaşamına uyum ölçeğinin faktörlerine sırasıyla $\bar{X}=3,50$; $\bar{X}=3,82$; $\bar{X}=4,04$ puan vermişlerdir. Öğrencilerin tüm faktörler açısından yüksek bir uyum düzeyine sahip oldukları görülmektedir. Algılanan stres ölçeğine bakıldığında sırasıyla $\bar{X}=2,56$; $\bar{X}=2,59$ puan vermişlerdir. Öğrencilerin her iki faktör açısından da düşük bir stres algısına sahip oldukları görülmektedir. İki sonuç beraber değerlendirildiğinde öğrencilerin uyumlarının yüksek, stres düzeylerinin düşük olduğu belirlenmiştir. Araştırmanın nitel bölümünde uyum ve stres kaynakları araştırılacak olsa da bu sonuç, önceki araştırmalara bakılarak, katılımcıların çoğunluğunun İHL mezunu olması, din eğitimini sevmeleri ve fakültelerine bağlılıkları ile açıklanabilir. Literatürde İlahiyat ortamına en iyi adapte olan öğrenci kitlesinin, büyük ölçüde fakülteyle benzerlik arz eden bir ortamdan gelen İHL mezunu öğrenciler olduğu³² ve öğrencilerin okula bağlılıklarının, akademik ve sosyal uyumun yordayıcısı olduğu ifade edilmektedir.³³

³² Cemil Osmanoğlu, “Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi ve Kurumsal Yabancılaşma: İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 44 (2017), 252.

³³ Bülbül – Acar Güvendir, “Üniversite Birinci Sınıf Öğrencilerinin Yükseköğretim Yaşamına Uyum Düzeylerinin İncelenmesi”, 411.

3.1.2. Cinsiyet Değişkenine Göre Öğrencilerin Üniversite Yaşamına Uyum ve Stres Düzeyleri

Öğrencilerin cinsiyetlerine göre üniversiteye uyum ve algıladıkları stres düzeyleri Tablo 2’de sunulmuştur:

Tablo 2. Cinsiyet Değişkenine Göre Öğrencilerin Uyum ve Stres Düzeyleri

Ölçek	Faktör	Cinsiyet	N	\bar{X}	SD	t	P
Üniversiteye Uyum Ölçeği	Kişisel Uyum	Kız	104	3,67	0,829	2,734	0,007*
		Erkek	160	3,39	0,764		
	Akademik Uyum	Kız	104	3,94	0,653	2,116	0,035*
		Erkek	160	3,74	0,759		
	Sosyal Uyum	Kız	104	4,15	0,572	2,336	0,020*
		Erkek	160	3,96	0,655		
Algılanan Stres Ölçeği	Stres/Rahatsızlık Algısı	Kız	104	2,45	0,616	-2,230	0,027*
		Erkek	160	2,63	0,628		
	Yetersiz Özyeterlik Algısı	Kız	104	2,56	0,506	-1,373	0,171
		Erkek	160	2,66	0,644		

P<0,05

Cinsiyet değişkenine göre öğrencilerin üniversiteye uyum düzeyleri analiz edildiğinde ölçeğin tüm faktörlerde gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu görülmektedir. Bu farklılık her üç boyutta da kız öğrencilerin lehinedir. Kişisel uyum faktöründe kız öğrenciler $\bar{X}=3,67$, erkek öğrenciler $\bar{X}=3,39$; akademik uyum faktöründe kız öğrenciler $\bar{X}=3,94$, erkek öğrenciler $\bar{X}=3,74$; sosyal uyum faktöründe ise kız öğrenciler $\bar{X}=4,15$, erkek öğrenciler $\bar{X}=3,96$ puan vermişlerdir. Bunun sebebi, kız öğrencilerin iletişim kanallarını daha fazla kullanmalarının bir sonucu olarak daha fazla akran ve yetişkin desteğine sahip olmalarının uyum düzeylerini arttırması olabilir. Geçmiş araştırmalarda da kız öğrencilerin akademik uyumlarının³⁴ ve genel uyum düzeylerinin erkek öğrencilere göre daha yüksek olduğu ifade edilmektedir.³⁵

Öğrencilerin stres algıları analiz edildiğinde ise ölçeğin stres/rahatsızlık algısı faktöründe erkekler lehine anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu görülmektedir. Erkek öğrencilerin stres/rahatsızlık algıları $\bar{X}=2,45$ puan iken, kız öğrencilerin stres/rahatsızlık algıları $\bar{X}=2,63$ puan ile erkeklerden daha yüksek durumdadır. Gruplar arasında yetersiz özyeterlik faktöründe ise anlamlı düzeyde bir farklılık

³⁴ Fatma Çalışandemir – Hülya Şahin Baltacı, “Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Üniversiteye Uyum Düzeylerinin Yordayıcıları Olarak Yaşam Doyumu ve Genel Öz-Yeterlik”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 44 (21 Aralık 2017), 239.

³⁵ Sevinç - Şener Kılınç, “Güvenli Bağlanma Düzeyi”, 315; Bülbül – Acar Güvendir, “Üniversite Birinci Sınıf Öğrencilerinin Yükseköğretim Yaşamına Uyum Düzeylerinin İncelenmesi”, 409.

bulunmamaktadır. Uyum düzeyleri yüksek olmasına rağmen kız öğrencilerin stres algılarının erkeklere göre daha yüksek olmasının sebebi, kız öğrencilerin daha duygusal olmaları ile açıklanabilir. Kız öğrencilerin stres düzeylerinin daha yüksek olduğu geçmiş araştırmalarda da ortaya konulmuştur.³⁶ Benzer bir sonuca ulaşılan bir araştırmada, kadınların daha fazla stres yaşamalarından ziyade daha fazla stres belirtisi bildirmesi, erkeklerin ise bu durumu açıklamaktan kaçınması olarak yorumlanmıştır.³⁷

3.1.3. Sınıf Seviyelerine Göre Öğrencilerin Üniversite Yaşamına Uyum ve Stres Düzeyleri

Öğrencilerin sınıflarına göre üniversiteye uyum ve algıladıkları stres düzeyleri Tablo 3’de sunulmuştur:

Tablo 3. Sınıf Seviyelerine Göre Öğrencilerin Uyum ve Stres Düzeyleri

Faktör	Levene	P	Anova	P	Farklılık Olan Sınıflar
Kişisel Uyum	0,206	0,892	4,353	0,005*	1 < Hazırlık, 2, 4
Akademik Uyum	2,268	0,081	4,083	0,007*	Hazırlık > 4
Sosyal Uyum	1,869	0,135	0,643	0,588	Yok
Stres/Rahatsızlık	0,731	0,535	0,872	0,456	Yok
Yetersiz Özyeterlik	0,713	0,545	2,221	0,086	Yok

P<0,05

Öğrencilerin sınıflarına göre üniversiteye uyum ve algıladıkları stres düzeylerinin değişip değişmediğini ölçmek için öncelikle Levene testi yapılmış ve grupların homojen dağıldığı görülmüştür. Daha sonra yapılan Anova testinde ölçeğin kişisel uyum (F: 4,353; P<0,05) ve akademik uyum (F: 4,083; P< 0,05) faktörlerinde gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu tespit edilmiştir. Diğer faktörde ve algılanan stres ölçeğinde ise gruplar arasında anlamlı bir farklılık görülmemiştir. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan LSD testi sonucuna göre kişisel uyum faktöründe 1.sınıf öğrencilerinin diğer tüm sınıflardan daha düşük bir uyum düzeyine sahip oldukları tespit edilmiştir. Bu faktöre $\bar{X}=2,91$ puan veren 1.sınıf öğrencilerinin uyum düzeyi orta düzeydedir. Hazırlık sınıfı öğrencileri $\bar{X}=3,60$; 2.sınıf öğrencileri $\bar{X}=3,44$ ve 4.sınıf öğrencileri ise $\bar{X}=3,56$ puan vermişlerdir.

³⁶ Mustafa Savcı - Ferda Aysan, “Üniversite Öğrencilerinde Algılanan Stres Düzeyi ile Stresle İle Başa Çıkma Stratejileri Arasındaki İlişki”, *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 3 (2014), 49.

³⁷ Metin Ocak - Murat Güler, “A Tipi Kişilik ve Başa Çıkma Yöntemlerinin Stresle İlişkisi: Türk ve Bosnalı Öğrenciler Arasında Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/8 (2013), 144.

1.sınıf öğrencilerinin uyum düzeylerinin diğer tüm sınıflardan düşük olmasının sebebi, birinci sınıfa gelindiğinde Hadis, İslam Tarihi gibi derslerin Arapça olarak işlenmeye başlamasıyla eğitimin %30 oranında Arapça olmasının, öğrencilerin uyum düzeylerini düşürmesi ile açıklanabilir. İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerine yönelik yapılan bir çalışmada, öğrencilerin yarıya yakınının yabancı dil öğrenme kaygısı yaşadığı ve bu durumun başarmak için gerekli olan güven duygusunu zedelediği ifade edilmiştir.³⁸ Ancak bu çalışmada 1.sınıfta yaşadıkları bu durumun geçici olduğu ve ilerleyen sınıflarda uyum düzeylerinin yeniden hazırlık sınıfındaki düzeye yükseldiği görülmektedir.

Akademik uyum faktöründe ise hazırlık sınıfı öğrencileri verdikleri $\bar{X}=3,99$ puanla, aynı faktöre $\bar{X}=3,63$ puan veren 4. sınıf öğrencilerine göre daha yüksek bir uyum düzeyine sahiptir. Bunun sebebi, çoğunluğu İHL mezunu olan hazırlık sınıfındaki öğrencilerin sadece Arapça dil eğitimini nispeten kolay olarak algılaması ve 4.sınıf öğrencilerinin ise mezuniyet sonrası için yaşadıkları kaygı ile açıklanabilir. Bunu destekleyen bulgular olarak, bir çalışmada üniversite öncesi iyi bir eğitim aldığını düşünen öğrencilerin akademik uyum düzeylerinin daha yüksek olduğu,³⁹ başka bir çalışmada dördüncü sınıflar içerisinde aldığı İlahiyat eğitiminden memnun olmayanların sebep olarak, kendilerini yeteri kadar yetmişmiş olarak görmemeleri ifade edilmektedir.⁴⁰

3.1.4. Geldikleri Bölgelere Göre Öğrencilerin Üniversite Yaşamına Uyum ve Stres Düzeyleri

Öğrencilerin geldikleri bölgelere göre üniversiteye uyum ve algıladıkları stres düzeyleri Tablo 4’de sunulmuştur:

Tablo 4. Geldikleri Bölgelere Göre Öğrencilerin Uyum ve Stres Düzeyleri

Faktör	Levene	P	Anova	P	Farklılık
Kişisel Uyum	0,977	0,449	0,887	0,517	Yok
Akademik Uyum	1,955	0,062	0,765	0,617	Yok
Sosyal Uyum	0,614	0,745	0,158	0,993	Yok
Stres/Rahatsızlık	0,569	0,780	0,404	0,899	Yok
Yetersiz Özyeterlik	1,234	0,285	0,818	0,573	Yok

³⁸ Adem Korukçu - Yusuf Acuner, “İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi ve Yabancı Dil Öğrenme Kaygısı -Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği-”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 207.

³⁹ Bülbül – Acar Güvendir, “Üniversite Birinci Sınıf Öğrencilerinin Yükseköğretim Yaşamına Uyum Düzeylerinin İncelenmesi”, 408.

⁴⁰ Erpay, “Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri”, 462.

Öğrencilerin geldikleri bölgelere göre üniversiteye uyum ve algıladıkları stres düzeylerinin değişip değişmediğini ölçmek için yapılan Anova testinde gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılık olmadığı tespit edilmiştir. Bu sonuca göre öğrencilerin KKTC’den veya Türkiye’nin farklı bölgelerinden gelmiş olmalarının üniversiteye uyumlarında bir değişikliğe yol açmadığı söylenebilir. Türkiye’nin farklı bölgelerinden gelen öğrencilerin arasında ve özellikle Türkiye’den gelen öğrencilerle Kıbrıslı öğrenciler arasında uyum konusunda bir farklılık olmaması, Türkiye ile Kıbrıs arasındaki din, dil ve kültür birliğinin bir yansıması olarak görülebilir. Çünkü KKTC’de öğrenim gören öğrencilerle yapılan başka bir çalışmada; Türkiye’den gelen öğrencilerin başka ülkelerden gelen öğrencilere göre daha az stres yaşadıkları, ayrıca yerel kültürdeki benzerlikler sebebiyle Kıbrıslı öğrencilerle Türkiye’den gelen öğrencilerin arasında stres düzeyi açısından bir farklılık olmadığı ifade edilmektedir.⁴¹

3.1.5. Mezun Oldukları Liselere Göre Öğrencilerin Üniversite Yaşamına Uyum ve Stres Düzeyleri

Öğrencilerin mezun oldukları liselere göre üniversiteye uyum ve algıladıkları stres düzeyleri Tablo 5’de sunulmuştur:

Tablo 5. Mezun Oldukları Liselere Göre Öğrencilerin Uyum ve Stres Düzeyleri

Faktör	Levene	P	Anova	P	Farklılık
Kişisel Uyum	1,180	0,318	0,328	0,805	Yok
Akademik Uyum	1,074	0,361	2,017	0,112	Yok
Sosyal Uyum	0,824	0,482	0,425	0,735	Yok
Stres/Rahatsızlık	0,799	0,495	0,948	0,418	Yok
Yetersiz Özyeterlik	1,270	0,285	0,865	0,460	Yok

Öğrencilerin mezun oldukları liselere göre üniversiteye uyum ve algıladıkları stres düzeylerinin değişip değişmediğini ölçmek için yapılan Anova testinde gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılık olmadığı tespit edilmiştir. Bu sonuca göre Anadolu Lisesi, Anadolu İmam Hatip Lisesi, Meslek Lisesi ve diğer liselerden mezun olma durumlarının öğrencilerin üniversiteye uyumlarında bir değişikliğe yol açmadığı söylenebilir.

3.1.6. Gelir Seviyesine Göre Öğrencilerin Üniversite Yaşamına Uyum ve Stres Düzeyleri

Öğrencilerin gelir seviyesine göre üniversiteye uyum ve algıladıkları stres düzeyleri Tablo 6’de sunulmuştur:

⁴¹ Akanlotu - Ertan, “An Assessment of Perceived Stress Sources Among University Students”, 43.

Tablo 6. Gelir Seviyesine Göre Öğrencilerin Uyum ve Stres Düzeyleri

Faktör	Levene	P	Anova	P	Farklılık
Kişisel Uyum	0,671	0,790	1,114	0,344	Yok
Akademik Uyum	0,962	0,490	0,541	0,915	Yok
Sosyal Uyum	1,093	0,366	0,607	0,868	Yok
Stres/Rahatsızlık	0,865	0,591	0,670	0,813	Yok
Yetersiz Özyeterlik	1,402	0,159	0,461	0,957	Yok

Gelir seviyelerine göre öğrencilerin üniversiteye uyum ve algıladıkları stres düzeylerinin değişip değişmediğini ölçmek için yapılan Anova testinde gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılık olmadığı tespit edilmiştir. Bu sonuca göre gelir seviyesindeki farklılığın öğrencilerin üniversiteye uyumlarında bir değişikliğe yol açmadığı söylenebilir. Aşçı da benzer sonuca ulaşarak gelir düzeyinin stres durumunu etkilemediğini ifade etmektedir.⁴² Bu çalışmada çoğunluğu oluşturan düşük ve orta düzey gelir grubunun, stres durumu karşısında kaçınma stilini daha fazla kullandıkları literatürde belirtilmektedir.⁴³

3.1.7. Öğrencilerin Üniversiteye Uyumları ile Algıladıkları Stres Düzeyleri Arasındaki İlişki

Öğrencilerin üniversiteye uyumları ile algıladıkları stres düzeyleri arasında ilişkinin olup olmadığını belirlemek için yapılan korelasyon analizine ait bulgular Tablo 7’de sunulmuştur:

Tablo 7. Üniversiteye Uyum ve Stres Arasındaki İlişkiye Ait Korelasyon

		Kişisel Uyum	Akademik Uyum	Sosyal Uyum	Stres Algısı	Yetersiz Özyeterlik
Kişisel Uyum	Pearson Correlation	1	0,458**	0,534**	-0,176**	-0,324**
	Sig. (2-tailed)		0,000	0,000	0,004	0,000
Akademik Uyum	Pearson Correlation	0,458**	1	0,514**	-0,034	-0,427**
	Sig. (2-tailed)	0,000		0,000	0,578	0,000
Sosyal Uyum	Pearson Correlation	0,534**	,514**	1	-0,032	-0,293**

⁴² Aşçı vd., “Üniversite Öğrencilerinde Stres Nedenlerinin ve Stresle Başa Çıkma Biçimlerinin Belirlenmesi”, 226.

⁴³ Savcı - Aysan, “Üniversite Öğrencilerinde Algılanan Stres Düzeyi”, 51.

	Sig. (2-tailed)	0,000	0,000	0,603	0,000	
Stres/ Rahatsızlık Algısı	Pearson Correlation	-0,176**	-0,034	-0,032	1	0,065
	Sig. (2-tailed)	0,004	0,578	0,603		0,296
Yetersiz ÖzYeterlik	Pearson Correlation	-0,324**	-0,427**	-0,293**	0,065	1
	Sig. (2-tailed)	0,000	0,000	0,000	0,296	

P<0,01

Tablo 7’de verilen korelasyon sonuçlarına göre öğrencilerin üniversiteye uyumları ile algıladıkları stres düzeyleri arasında yüksek düzeyde negatif ve anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir.⁴⁴ Öğrencilerin stres/rahatsızlık algıları ile kişisel uyum faktörü arasında negatif yönlü güçlü bir ilişki ($r=-0,176$; $P<0,01$) vardır. Buna göre öğrencilerin stres/rahatsızlık algıları düştükçe uyum düzeylerinin arttığını söylemek mümkündür. Determinasyon katsayısı ($r^2=0,03$) dikkate alındığında kişisel uyum faktöründeki toplam değişkenliğin %3’ünün öğrencilerin stres/rahatsızlık algılarından kaynaklandığı söylenebilir.

Öğrencilerin yetersiz özyeterlik algıları ile tüm uyum faktörleri arasındaki ilişki incelendiğinde, aralarında negatif yönlü güçlü bir ilişki ($r=-0,324$, $r=-0,427$, $r=-0,293$; $P<0,01$) olduğu görülmektedir. Buna göre öğrencilerin yetersiz özyeterlik algıları düştükçe uyum düzeylerinin arttığını söylemek mümkündür. Determinasyon katsayıları ($r^2=0,10$, $r^2=0,18$, $r^2=0,9$) dikkate alındığında kişisel uyum faktöründeki toplam değişkenliğin %10’unun, akademik uyum faktöründeki toplam değişkenliğin %18’inin ve sosyal uyum faktöründeki toplam değişkenliğin %9’unun öğrencilerin yetersiz özyeterlik algılarından kaynaklandığı söylenebilir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin algıladıkları stres düzeyleri azaldıkça üniversiteye uyumlarının arttığını söylemek mümkündür.

Literatürde bu bulguyu destekleyici sonuçlar bulunmaktadır. Uyum problemlerinin, okulda yaşanan sıkıntıların ve sosyal ilişkilerde yaşanan sorunların öğrenciler üzerinde stres oluşturduğu belirtilmektedir.⁴⁵ Başka bir araştırmada öz yeterliği yüksek olan öğrencilerin üniversiteye uyum sağlama düzeylerinin de yüksek olduğu, kendine güvenen, ne yapacağını bilen bir öğrencinin üniversite yaşamında da

⁴⁴ Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi Kitabı*, 34.

⁴⁵ Volkan Demir - Ahmet Demir, “Üniversite Öğrencilerinde Stres Azaltmaya Yönelik Bir Program: Bilinçli Farkındalık”, *Eğitim ve İnsani Değerler Dergisi* 9/17 (2018), 57.

güçlüklerle nasıl başa çıkabileceğini, ortama ve duruma nasıl uyum sağlayabileceğini bileceği ifade edilmektedir.⁴⁶

3.2. Nitel Bulgular

Yarı yapılandırılmış görüşme formunda yer alan üç soruya öğrencilerin verdiği cevaplara göre kodlar oluşturulmuştur. Bulgulara dayanarak üç tema oluşturulmuştur. Ardından hem kod frekansları verilmiş hem de katılımcıların görüşlerinden bazıları sunulmuştur. Öğrencilerin üniversite yaşamına uyum ve stres algılarını etkileyen unsurlar Tablo 8’de sunulmuştur:

Tablo 8. Öğrencilerin Üniversiteye Uyum ve Stres Algılarını Etkileyen Unsurlar

Temalar	Kod	Etki	f
Uyum Sürecini Olumlu Etkileyen ve Stresi Azaltan Unsurlar (+)	Öğretim elemanlarının donanımlı olması	Olumlu	61
	Öğretim elemanlarıyla kolay diyalog kurulabilmesi		54
	KKTC’nin sakin ve huzurlu bir yer olması		21
	Farklı kültür ve ülkelerden öğrencilerin bulunması		13
Uyum Sürecini Olumsuz Etkileyen ve Stres Oluşturan Unsurlar (-)	Hayat pahalılığı	Olumsuz	129
	Üniversite otobüslerinin yetersizliği		113
	Yurtların yetersizliği		74
	Toplu ulaşımın sınırlı olması		65
	Muhacerat işlemlerinin zor/pahalı olması		47
	Sosyal etkinliklerin/sosyal alanların azlığı		32
Öğrencilerin Karşılaştıkları Sorunlar Karşısında Başvurdukları Kişi/Yöntemler	Arapça anlatılan derslerin zorluğu	Olumlu Girişim	18
	Arkadaşları		58
	Öğretim elemanları		54
	Aileleri		26
	KKTC’deki akrabaları		12
Zaten çözülemediği için başvurmamak.	Umutsuzluk	30	

Öğrencilerin üniversite yaşamına uyum sürecini kolaylaştıran unsurların başında öğretim elemanlarının donanımlı olması gelmektedir. Ayrıca öğretim elemanlarıyla kolay diyalog kurulması, adada güvenlikle ilgili bir problemin yaşanmaması da uyum sürecini olumlu etkileyen unsurlardır. Ö10: “Hocalar çok içten, burası aile gibi.” Ö42: “KKTC’de herkes rahat, kimse kimseye karışmıyor.” Ö104: “Türkiye’nin hassasiyetle iyi eğitimci ve ilahiyatçıları buraya göndermesi çok çok iyi.” Ö119: “Ai-

⁴⁶ Çalışandemir – Şahin Baltacı, “Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Üniversiteye Uyum Düzeylerinin Yordayıcıları Olarak Yaşam Doyumu”, 241.

lemizden uzak olduğumuz için hocalarımız ve fakülte personeli bize aile şefkatiyle yaklaşıyor.”

Öğrencilerin KKTC’ye, üniversite yaşamına uyum sürecini olumsuz etkileyen ve stres seviyesini yükselten hususlar sırasıyla; hayat pahalılığı, ulaşım zorluğu ve barınma imkânlarının kısıtlılığıdır. Resmi dairelerdeki bazı zorunlu işlemler de öğrencilerin temel problemleri arasında yer almaktadır. Ö3: “*Üniversite tam burslu ancak dışarıda her şey ateş pahası.*” Ö7: “*Kıbrıs’tayız. Üniversite ve ev dışında bir yere gidemiyoruz. Toplu ulaşım yok.*” Ö11: “*Kampüs içinde devlet yurdu olmaması çok kötü. Hem vakit kaybı hem de maddi sorun.*” Ö87: “*Üniversite otobüsleri çok sıkışık, eski ve klimasız. Çok ilkel şartlarda yaşıyoruz.*” Ö88: “*Hayatın bu kadar pahalı olması beni tutumlu olmaya sevk etti, bu güzel bir şey!*” Literatürde de geçim ve ulaşım gibi temel ihtiyaçların üniversite öğrencilerinin en önemli sorunları olduğu yer almaktadır.⁴⁷

Lise hayatından üniversite hayatına geçiş yapan öğrencilerin daha fazla sosyal ortamlar ve sosyal etkinlikler arayışı ile ilgili beklentilerinin karşılanamayışı stres oluşturan bir diğer unsurdur. Ö48: “*Sosyal etkinlikler, konferans ve seminerler çok az yapılıyor.*” Ö52: “*Bir konuda araştırma yapmak istediğimizde kaynak kitap bulamıyoruz.*” Ö62: “*İlahiyatçılar olarak gidebileceğimiz sosyal yerler yok.*” Ö73: “*Okul dışında kendimizi geliştirebileceğimiz bir vakıf, dernek, kurs yok.*” Ö177: “*Bir üniversite ortamında olduğumu hissedemiyorum, kampüs ortamı yok.*” Öğrencilerin uyum sürecini olumsuz etkileyen eğitim-öğretimle ilgili ortaya çıkan tek unsur “Arapça anlatılan derslerin zor olarak algılanması” olmuştur. Ö57: “*Arapça anlatılan derslerden dolayı anlayamıyoruz. Bu dersleri biz nasıl öğreteceğiz lisede bilemiyorum.*” İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerine yönelik yapılan bir çalışmada, öğrencilerin dersi zor ya da kolay olarak değerlendirmelerinin yabancı dil öğrenme kaygı düzeylerini etkilediği ifade edilmektedir.⁴⁸ Buna göre yüksek kaygı düzeyinin öğrencinin özgüvenini ve başarısını olumsuz etkilediği sonucu çıkarılabilir.

Araştırmada öğrencilerin yaşadıkları sorunlar karşısında destek istedikleri ilk grup arkadaşları, ikinci grup öğretim elemanları, daha sonra ailelerinin geldiği görülmektedir. Hatırı sayılır sayıdaki bir öğrenci grubu ise sorunlar karşısında çaresiz olduklarını ifade etmektedirler. Literatürde bu bulguyu destekleyen bir veri olarak, öğrencilerin karşılaştıkları sorunlar karşısında ilk olarak arkadaşlarına başvurdukları ve uyum sürecinde akran desteğinin çok önemli olduğu yer almaktadır.⁴⁹ Ancak

⁴⁷ Donat vd., “Üniversite Öğrencilerinin Sorunları”, 455.

⁴⁸ Korukçu - Acuner, “İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi”, 208.

⁴⁹ Sevinç - Şener Kılınç, “Güvenli Bağlanma Düzeyi”, 308.

bu çalışmada önceki çalışmalara göre⁵⁰ farklı çıkan sonuç, destek talebinin arkadaşlardan sonra öğretim elemanlarından yapılıyor olmasıdır.

Bu çalışmada öğretim elemanlarının, öğrenciler için ailelerinden daha öncelikli bir danışma merci oluşunun sebebi olarak, öğrencilerin öğretim elemanlarıyla kolay iletişim kurabilmeleri ve ailelerinden nispeten daha uzakta olmaları söylenebilir. Bu sonuca göre, öğrencilerin kendilerini yalnız ve güvensiz hissetmelerine sebep olabilecek olan ailelerinden uzakta olma durumunu,⁵¹ akran dayanışması ve öğretim elemanlarının desteğiyle gidermeleri üniversiteye uyumlarını kolaylaştırmaktadır. Literatürde öğrencilerin öğretim elemanına yönelik olumlu tutumlar taşımalarının stres faktörlerini azalttığı,⁵² akran ve diğer gruplardan alınan sosyal desteğin stres ve depresyonun negatif yordayıcısı olduğu ortaya konulmuştur.⁵³ İlahiyat öğrencilerine yönelik yapılan bir çalışmada da öğrenci ve öğretim elemanları arasındaki güçlü iletişimin, öğrencilerin okula yabancılaşmasını engellediği sonucu ifade edilmektedir.⁵⁴ Koç da çalışmasında öğrencilerin, öğretim elemanlarında görmek istedikleri en önemli niteliklerden birinin, samimiyet ve öğrenciye değer vermek olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵

SONUÇ

KKTC'deki yüksek din eğitimi kurumlarında okuyan öğrencilerin üniversiteye uyum ve stres düzeylerinin incelendiği bu araştırma, öğrencilerin üniversiteye uyumlarının yüksek ve algıladıkları stres düzeylerinin düşük olduğunu ortaya koymaktadır.

Öğrencilerin cinsiyetlerine göre uyum ve stres düzeyleri incelendiğinde kız öğrencilerin, erkek öğrencilerden daha yüksek bir uyum düzeyine sahip olduğu görülmektedir. Bununla birlikte bu çalışmada erkek öğrencilerin her ne kadar uyum düzeyleri düşük olsa da “*stres/rahatsızlık algısı*” boyutunda kız öğrencilerden daha az stres içinde oldukları tespit edilmiştir.

Öğrencilerin sınıf düzeylerine göre uyum ve stres düzeylerine bakıldığında 1. sınıf öğrencilerinin diğer tüm sınıflardan daha düşük bir kişisel uyum düzeyine sahip oldukları tespit edilmiştir. Ancak yaşadıkları bu durumun geçici olduğu ve ilerleyen

⁵⁰ Kirman - Demir, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları”, 12.

⁵¹ Bülbül – Acar Güvendir, “Üniversite Birinci Sınıf Öğrencilerinin Yükseköğretim Yaşamına Uyum Düzeylerinin İncelenmesi”, 410.

⁵² Cengiz - Tekin, “Lisans Düzeyinde Muhasebe Eğitimi Alan Öğrencilerde Strese Neden Olan Faktörlerle Derse Yönelik Tutumları Arasındaki İlişkinin Araştırılması”, 206.

⁵³ Yasemin Yavuzer vd., “Üniversite Öğrencilerinin Algıladıkları Sosyal Destek ile Depresyon Düzeyleri Arasındaki İlişki: Problem Çözme Becerilerinin Aracılık Etkisi”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 33/1 (17 Nisan 2017), 249.

⁵⁴ Osmanoğlu, “Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi ve Kurumsal Yabancılaşma”, 226.

⁵⁵ Ahmet Koç, “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003), 59.

sınıflarda uyum düzeylerinin yeniden hazırlık sınıfındaki düzeye geldiği görülmektedir. Ayrıca hazırlık sınıfı öğrencilerinin, 4. sınıf öğrencilerine göre daha yüksek bir akademik uyum düzeyine sahip olduğu belirlenmiştir.

İlahiyat/dini ilimler fakültesinde okuyan öğrencilerin Türkiye’den geldikleri bölgelerin, mezun oldukları liselerin ve gelir durumlarının üniversiteye uyum ve stres düzeylerinde anlamlı bir farklılığa yol açmadığı araştırmada ortaya çıkmıştır. Özellikle geldikleri bölgelerin öğrencilerin uyum düzeylerini etkilememiş olması, Türkiye ile Kıbrıs arasındaki din, dil ve kültür birliğinin bir yansıması olarak görülebilir.

Üniversite yaşamına uyum ve algılanan stres arasındaki ilişkinin incelendiği korelasyon sonuçlarına göre, öğrencilerin üniversiteye uyumları ile algıladıkları stres düzeyleri arasında yüksek düzeyde negatif ve anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir. Bu sonuca göre öğrencilerin algıladıkları stres düzeyleri azaldıkça üniversite yaşamına uyumlarının arttığını söylemek mümkündür. Tersinden ifade edilirse, kişisel, sosyal ve akademik olarak üniversite yaşamına uyum problemi yaşayan öğrencilerin stres altında kalacakları, özyeterliklerine dair inançlarını kaybedecekleri ve başarısız olacaklarına dair güçlü bir duygu içinde bulunacakları söylenebilir.

Araştırmada KKTC’deki ilahiyat/dini ilimler fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin uyum sürecini kolaylaştıran unsurlar olarak “*öğretim elemanlarının donanımlı olması*”, “*öğretim elemanlarıyla kolay diyalog kurulabilmesi*” ve “*KKTC’nin güvenli bir yer olması*” ortaya çıkmıştır. Araştırmanın nitel bölümünde karşılaştıkları sorunlar karşısında öğrencilerin büyük kısmının fakültedeki hocalarına başvurduklarını ifade etmeleri de bunu destekleyen bir diğer sonuçtur. Üniversite yaşamında ailelerinden uzakta olan ve yeni bir çevre kuran öğrencilerin başvurabilecekleri kanalların olması öğrencilerin uyum sürecini kolaylaştırdığı tespit edilmiştir.

KKTC’de yüksek din eğitimi gören öğrencilerin uyum sürecini zorlaştıran unsurların genel olarak eğitim-öğretimin dışındaki faktörler olduğu görülmektedir. KKTC’deki hayat pahalılığı ve burs imkânlarının sınırlı olması öğrencilerin tamamına yakınının temel sorunudur. Bunun yanında gerek şehir içi ulaşımın gerekse üniversiteye ulaşımın zor olması ciddi bir sorun olarak görülmektedir. Diğer bir sorun olarak, Lefkoşa’da KYK yurtlarının olmaması, öğrencilerin barınma sorunu ile karşı karşıya kalmasına, maddi sıkıntılar yaşamasına sebep olmaktadır. Bu üç temel soruna, muhacerat (öğrenci izni) işlemlerinin 2019 yılından itibaren öğrenciler tarafından yapılıyor olmasının da eklenmiş olduğu görülmektedir. Öğrencilerin eğitim-öğretim ile ilgili karşılaştıkları temel sorun ise birinci sınıftan itibaren Arapça olarak işlenen ilahiyat derslerini anlama konusunda yaşadıkları sıkıntıdır. Bazı öğrenciler Arapça işlenen dersleri anlayamadıklarını, asıl öğrenmeleri gereken içeriği kaçırdıklarını ifade ederek, gelecekte bu dersi öğretirken zorluk yaşayacakları kaygısını taşımaktadırlar.

Bu sonuçlar ışığında şu öneriler getirilebilir:

Öğrencilerin uyum sürecini zorlaştıran bir unsur olan hayat pahalılığının etkisini azaltmak için öğrencilere yönelik burs imkânları arttırılabilir. Barınma, ulaşım ve muhacerat gibi eğitim-öğretim dışı sorunların çözümü için ilgili kurum ve kuruluşlarla daha fazla işbirliği yapılabilir. Psikolog, manevi danışman ve PDR destekli KYK yurtları yapılması acil bir ihtiyaç olarak ifade edilebilir. Öğrencilerin Arapça eğitiminde zorlandıkları göz önünde bulundurularak, yaz döneminde uygulanan yurtdışında yabancı dil eğitim programına daha fazla öğrencinin katılması sağlanabilir. Üniversite yaşamına uyum sürecinde yaşanan sıkıntıların stres oluşturduğu ve öğrencilerde yetersiz özyeterlik algısını arttırdığı göz önünde bulundurularak tüm sınıflara yönelik düzenli seminerler, oryantasyon programları ve etkinlikler arttırılabilir.

KAYNAKÇA

- Akınlotu, Olufisayo Tolulope - Ertan, Şenay Sahil. “An Assessment of Perceived Stress Sources Among University Students: European University of Lefke Context”. *LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2018), 35-48.
- Aras, Ercan - Alver, Birol. “Üniversite Öğrencilerinin Kişisel ve Sosyal Uyum Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi”. *International Journal of Eurasia Social Sciences* 8/30 (2017), 1313-1341.
- Aslan, Sevda. “Üniversite Yaşamına Uyum Ölçeği'nin Geliştirilmesi”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30/4 (2015), 132-145.
- Aşçı, Özlem vd.. “Üniversite Öğrencilerinde Stres Nedenlerinin ve Stresle Başa Çıkma Biçimlerinin Belirlenmesi”. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24 (2015), 213-232.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999.
- Behçet, Hasan. *Kıbrıs Türk Maarif Tarihi (1571-1968)*. Lefkoşa: y.y., 1969.
- Bülbül, Tuncer - Acar Güvendir, Meltem. “Üniversite Birinci Sınıf Öğrencilerinin Yükseköğretim Yaşamına Uyum Düzeylerinin İncelenmesi”. *Eğitim Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (15 Nisan 2014), 397-418. <https://doi.org/10.12973/jesr.2014.41.21>
- Büyükköztürk, Şener vd.. *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 27. Basım, 2019. <https://doi.org/10.14527/9789944919289>
- Büyükköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 23. Basım, 2020.

- Cengiz, Selim - Tekin, Bilgehan. "Lisans Düzeyinde Muhasebe Eğitimi Alan Öğrencilerde Strese Neden Olan Faktörlerle Derse Yönelik Tutumları Arasındaki İlişkinin Araştırılması". *Muhasebe ve Finansman Dergisi* 81 (09 Ocak 2019), 183-212. <https://doi.org/10.25095/mufad.510656>
- Creswell, John W. *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*. çev. Mustafa Sözbilir. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2. Basım, 2019. <https://doi.org/10.14527/9786053184720>
- Çalışandemir, Fatma – Baltacı, Hülya Şahin. "Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Üniversiteye Uyum Düzeylerinin Yordayıcıları Olarak Yaşam Doyumu ve Genel Öz-Yeterlik". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 44 (21 Aralık 2017), 229-249. <https://doi.org/10.21764/maeuefd.319821>
- Demir, Volkan - Demir, Ahmet. "Üniversite Öğrencilerinde Stres Azaltmaya Yönelik Bir Program: Bilinçli Farkındalık". *Eğitim ve İnsani Değerler Dergisi* 9/17 (2018), 55-77.
- Doğan, Başak - Eser, Mümin. "Üniversite Öğrencilerinin Stresle Başa Çıkma Yöntemleri: Nazilli MYO Örneği". *Electronic Journal of Vocational Colleges* 3/4 (2013), 29-39.
- Donat, Arzu vd.. "Problems of University Students and Suggestions for Solutions". *Journal of Higher Education and Science* 9/3 (2019), 451-459. <https://doi.org/10.5961/jhes.2019.345>
- Ercay, İlyas. "Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri". *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (30 Aralık 2019), 423-473. <https://doi.org/10.18498/amailad.547095>
- Eskin, Mehmet vd.. "Algılanan Stres Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Güvenirlik ve Geçerlik Analizi". *New/Yeni Symposium Journal* 51/3 (Ekim 2013), 132-140.
- Ge, Ying vd. "Evaluating Implicit Emotions of Chinese University Students With Different Levels of Social Adjustment: Implicit Measurement Based on the Go/No-Go Association Task". *Psychological Reports* 122/3 (Haziran 2019), 899-915. <https://doi.org/10.1177/0033294118776928>
- Holliman, Andrew J. vd.. "Adaptability: Does Students' Adjustment to University Predict Their Mid-Course Academic Achievement and Satisfaction?". *Journal of Further and Higher Education* 43/10 (26 Kasım 2019), 1444-1455. <https://doi.org/10.1080/0309877X.2018.1491957>
- Horozcu, Ümit - Güneş, Ahmet Celalettin. "Başkası Merkezli Dışsallık Ölçeği (Bmdö)'nin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (31 Aralık 2019), 171-202. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2019.5.2.01>

- Kirman, M. Ali - Demir, Rıdvan. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği”. *Antakiyat* 1/1 (2018), 1-21.
- KİSBÜDİF, Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi, “Fakülte”. Erişim 06 Mart 2020. <https://kisbu.edu.tr/dini-ilimler-fakultesi/>
- KKTC MEB, Mili Eğitim ve Kültür Bakanlığı. “2018-2019 İstatistik Yıllığı”. Erişim 06 Mart 2020. <http://eohd.mebnet.net/sites/default/files/2018-19IstatistikYilligi-022019.pdf>
- Koç, Ahmet. “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003), 25-64.
- Korukçu, Adem - Acuner, Yusuf. “İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi ve Yabancı Dil Öğrenme Kaygısı -Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği-”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 191-211.
- Nurçin, Volkan. “İngiliz İdaresi’nde Kıbrıs’ta Din Görevlisi Yetiştiren Bir Kurum: İslam İlahiyat Okulu”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (31 Aralık 2019), 203-238. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2019.5.2.02>
- Nurçin, Volkan. “İngiliz İdaresinde Kıbrıs’ta Örgün Din Eğitime Genel Bir Bakış”. *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi* 3/1 (2019), 20-32.
- Nurçin, Volkan. “Kıbrıs’ta Din Eğitiminin Dönüşümü ve Türkiye’nin Etkileri”. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ocak, Metin - Güler, Murat. “A Tipi Kişilik ve Başa Çıkma Yöntemlerinin Stresle İlişkisi: Türk ve Bosnalı Öğrenciler Arasında Karşılaştırmalı Bir Araştırma”. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/8 (2013), 135-147.
- Osmanoğlu, Cemil. “Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi ve Kurumsal Yabancılaşma: İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 44 (2017), 197-262.
- Savcı, Mustafa - Aysan, Ferda. “Üniversite Öğrencilerinde Algılanan Stres Düzeyi ile Stresle İle Başa Çıkma Stratejileri Arasındaki İlişki”. *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 3 (2014), 44-56.
- Sevinç, Gülşah - Şener Kılınç, Tülin. “Güvenli Bağlanma Düzeyi ve Benlik Kurguları ile Üniversiteye Yeni Başlayan Öğrencilerin Uyumları Arasındaki İlişki”. *Eğitimde Kuram ve Uygulama* 14/3 (01 Ekim 2018), 306-324. <https://doi.org/10.17244/eku.377465>
- Sevinç Tuhanioğlu, Seda - Gizir, Cem Ali. “Üniversite Birinci Sınıf Öğrencilerinin Üniversite Yaşamına Uyumlarına Katkı Sağlayan Bireysel ve Çevresel Faktörle-

rin İncelenmesi”. *Yükseköğretim Dergisi* 9/3 (2019), 249-262.
<https://doi.org/10.2399/yod.18.041>

Turan, İbrahim - Nazıroğlu, Bayramali. “İlahiyat Fakültesine Yeni Gelen Öğrencilerin Sorun ve Beklentileri: OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015), 466-478.

Uçar, Recep. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Alguları (İnönü Üniversitesi Örneği)”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 105-178.

Yavuzer, Yasemin vd.. “Üniversite Öğrencilerinin Algıladıkları Sosyal Destek ile Depresyon Düzeyleri Arasındaki İlişki: Problem Çözme Becerilerinin Aracılık Etkisi”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 33/1 (17 Nisan 2017), 242-255. <https://doi.org/10.16986/HUJE.2017027085>

YDÜİLAF, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. “Akademik”. Erişim 06 Mart 2020. <http://ilahiyat.neu.edu.tr/akademik/>

YÖK, Yüksek Öğretim Kurulu. “İstatistikler”. Erişim 08 Mart 2020. <https://istatistik.yok.gov.tr/>

Bu araştırma, Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu'nun 16.01.2020 tarihli izni ile uygulanmıştır. / This research was carried out with the permission of Cyprus Social Sciences University Scientific Research Ethics Committee dated 16.01.2020.

Obsesif Kompulsif Bozukluğun Dini Kavramlarla İlişkisi ve Manevî/Dini Temelli Tedavi Yaklaşımları: Teorik Bir Bakış

The Relationship between Obsessive Compulsive Disorder and Religious Concepts and Spiritual/Religious Based Treatment Approaches: A Theoretical Review

Yasemin ANGIN

Kur'an Kursu Öğreticisi, Diyanet İşleri Başkanlığı
Presidency of Religious Affairs, Erzurum, Turkey
naksiyeyasemin@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-9730-6027

Muhammed KIZILGEÇİT

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Atatürk University, Faculty of Theology,
Department of Psychology of Religion, Erzurum / Turkey,
mkizilgecit@atauni.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8914-5681

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 3 Şubat / February 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 7 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.684230

Atıf / Citation: Angın, Yasemin - Kızılgeçit, Muhammed. "Obsesif Kompulsif Bozukluğun Dini Kavramlarla İlişkisi ve Manevî/Dini Temelli Tedavi Yaklaşımları: Teorik Bir Bakış / The Relationship between Obsessive Compulsive Disorder and Religious Concepts and Spiritual/Religious Based Treatment Approaches: A Theoretical Review". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 53 (Haziran / June 2020/1), 331-351. doi: 10.29288/ilted.684230

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Obsesif Kompulsif Bozukluk (OKB), istem dışı beliren ve kaygıya neden olan düşünceler, dürtüler ve düşlemlerden oluşan obsesyonlar ile bu obsesyonların oluşturduğu sıkıntıyı azaltmak için istekli olarak yapılan zihinsel ve davranışsal tepkiler şeklinde ortaya çıkan psikiyatrik bir hastalıktır. Çeşitli semptom örüntülerine göre sınıflandırılan bu hastalığın alt tiplerinden biri de dini obsesyon ve kompulsiyonlardır. Bu çalışmada, dini içerikli obsesyonel düşüncelerin yanı sıra ibadeti engelleyip Allah'tan uzaklaştıran ve olumsuz olarak nitelendirilebilecek davranışlara yol açan her türlü obsesyonel düşünce ile dini kavramların ilişkisi değerlendirilmektedir. Bu doğrultuda obsesyonların dini literatürdeki karşılığına dair bazı tespitlerde bulunulmakta ve obsesyonlardan muzdarip olan kişilerin bu düşünceleri yorumlama biçimi İslamî yaklaşıma göre açıklanmaktadır. Teorik bir bakışla ele alınan bu çalışmanın farmakolojik tedavinin yanında farklı terapötik tedavi yöntemleriyle entegre edilen manevi/dini temelli tedavi yaklaşımlarını geliştirmeye katkı sağlayabileceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Obsesif Kompulsif Bozukluk, Dini Obsesyon ve Kompulsiyonlar, Vesvese, Havâtır, Manevi/Dini Temelli Tedavi Yaklaşımları.

Abstract

Obsessive-compulsive disorder (OCD) is a psychiatric illness that occurs as a repetitive mental and behavioral response to reduce the annoyance of thoughts, impulses, and images that appear and cause anxiety. One of the subtypes of this disease, classified according to various symptom patterns, is religious obsessions and compulsions. In addition to obsessional thoughts with religious concepts, the relationship between any obsessional thoughts, which prevents worship and dismisses people from Allah and leads to behaviors that can be described as negative, are evaluated in this study. Accordingly, some determinations are made regarding the response of obsessions in religious literature and the way people who suffer from obsessions interpret these thoughts is explained according to the Islamic approach. Along with pharmacological treatment, spiritual/religious based treatment approaches integrated with different therapeutic treatment methods are evaluated and a number of features that are thought to contribute to the treatment are listed in this study.

Keywords: Obsessive-Compulsive Disorder, Religious Obsessions and Compulsions, Vesvese (Scrupulosity), Khawatir, Spiritual/Religious Based Treatment Approaches.

Extended Summary

Obsessive-compulsive disorder (OCD) is a psychiatric illness that occurs as a repetitive mental and behavioural response to reduce the annoyance of thoughts, impulses, and images that appear and cause anxiety. One of the subtypes of this disease is religious obsessions and compulsions. Instead of this subtype, which expresses repetitive thoughts and behaviours with religious concepts, the term “vesvese” (scrupulosity) in religious terminology can be used in daily life. This term, which is used without any standardization, is a form of expression that facilitates communication with patients in the clinic and is often used by experts. However, it has a much wide meaning in religious literature. This shows that there is conceptual confusion regarding the terms used in psychology and theology. This study aimed not only to evaluate the relationship of OCD with religious concepts, but also to remove the conceptual confusion by presenting an Islamic approach. When religious literature is searched, it is seen that scrupulosity is not the only term that can be associated with OCD. Other

* Bu çalışma Doç. Dr. Muhammed Kızılgeçit danışmanlığında Yasemin Angın tarafından hazırlanan “Obsesif Kompulsif Bozukluk Tanılı Hastalarda Dini Yönelim ve Tanrı Algısının İncelenmesi: Bir Karma Yöntem Araştırması” isimli doktora tezinden üretilmiştir. / This study a part of Ph.D. Thesis entitled “Investigation of Religious Orientation and God Perception in Patients with Obsessive Compulsive Disorder: A Mixed Method Study” prepared by Yasemin Angın under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Muhammed Kızılgeçit.

terms that can be associated with obsessions in religious terminology are “hâcis”, “khawatir”, and “hadis an-nafs”. Khawatir, which means to intuit or to come into mind, are thoughts that come to one’s mind or feelings in the heart without his/her own will. Khawatir is named according to the source where it came from. It is named as “rabbâni khawatir”, “angelic khawatir”, “hâcis”, and “scrupulosity” when it is originated from God, angel, nafs, and devil, respectively. Havâtır that comes from nafs and devil is also named as “demonic havâtır”. Havâtır has a wide range of meanings, which also includes scrupulosity. Gazali has defined khawatir as emotions and thoughts that occur as a result of the things that a person perceives with the sense organs. While khawatir is used to express thoughts that come to one’s mind without his/her own will, hadis an-nafs is used to express sin and bad things because of khawatir. Like khawatir, hadis an-nafs does not pose a religious responsibility. Within these concepts, khawatir is the most emphasized subject in Kalâm discipline. Accordingly, it is accepted that the reasoning skill in human beings is generated by khawatir and it is the initiator of reasoning action. Abu Mansur al-Maturidi has stated that while rabbani khawatir has a role in activating the mental skill in human beings, and demonic khawatir has a role in preventing healthy thinking. Some of Mu’tazila scholars have argued that most of the people are not even aware of the khawatir, which is the initiator of the act of reasoning. Besides, Islamic scholars have stated that it is necessary to determine the correctness and inaccuracy of khawatir by reasoning. What has been described so far includes some elements that evoke the cognitive model. Namely; in the cognitive approach, evaluating the events and situations encountered in daily life is mostly dependent on the automatic thoughts that are not noticed, and the first thing that comes to mind, which is the initiator of the act of reasoning. When these thoughts are negative, the emotions and behaviour of the individual affects negatively. However, if the individual can realize these irrational thoughts that include cognitive distortions and change the way of his/her thinking through reasoning (double standard technique, re-attribution technique, etc.), they can see that their emotions and behaviours can also change. In this context, it is thought that there are some similarities between both the cognitive model and the Islamic approach. These similarities can be listed as follows; 1. There is a perceived trigger that causes the emergence of khawatir and automatic thoughts 2. Individuals may not be aware of khawatir and automatic thoughts 3. While cognitive processes are initiated by automatic thoughts, khawatir initiates the reasoning action, which is similar 4. Irrational thoughts caused by cognitive distortions prevent healthy thinking just like in demonic khawatir 5. The similarity of the techniques used to determine the correctness or inaccuracy of the thought. These similarities do not mean that these two approaches fully overlap. Khawatir thoughts that come to one’s mind without his/her own will, is rabbani, angelic, demonic, and nafs by source. However, automatic thoughts are sourced from cognitive beliefs and schemas that are developed by past life and experiences. It should be noted that the demonic khawatir, which prevents healthy thinking, can lead to the formation of some basic beliefs that originate from past lives and lead to pessimism, especially in difficult times. While there are mutual interactions between thoughts and emotions, thoughts are assumed as the source of emotions in the cognitive model, however, khawatir contains both emotions and thoughts at the same time. The cognitive model is also a frequently used approach to explain OCD. According to this model, obsessions are irrational thoughts and most patients are aware of this. Therefore, rather than obsessions, the way people evaluate them is much more important in the cognitive approach. According to religious sources, attaching more importance to irrational thoughts and obsessional and irrational thoughts that lead away from God and lead to behaviours that can be considered negative are considered as demonic khawatir. Not only the obsessions but also the feelings and thoughts in the interpretation of obsessions are caused by demonic khawatir in terms of content. While examining the processes related in the formation of thoughts, emotions, and behaviours, unlike the cognitive approach, Islamic approach focuses on the suitability to Islam, rather than functionality. This study aimed to evaluate the relationship between OCD and religious concepts. For this aim, spiritual/religious based treatment approaches that is developed according to religious terminology were evaluated. Spiritual/religious based treatment ap-

proaches developed for the treatment of OCD has attracted great attention in recent years. In this context, it is thought that knowing some properties related to religious concepts may add some benefits to existing treatment approaches. The findings made in this study are expected to contribute to creating knowledge in the interdisciplinary field at the intersection of theology and psychology and to gain different perspectives in the treatment of religious obsessions.

GİRİŞ

Takıntı – zorlantı bozukluğu olarak bilinen OKB, tekrarlanan düşünce ve davranışlara yol açarak işlevselliği olumsuz yönde etkileyen psikiyatrik bir hastalıktır. OKB çeşitli alt tiplere ayrılmaktadır. Bu alt tiplerden biri de dini içerikli OKB'dir. Dini içerikli tekrarlayıcı düşünce ve davranışları ifade eden bu alt tipin yerine günlük hayatta sıklıkla dini terminolojideki vesvese kavramı kullanılabilir. Hatta zaman zaman alan uzmanları tarafından da bu kavramın kullanılabilirdiği görülmektedir (Koyuncu, 2017). Günlük yaşamda disiplinize olmamış bir şekilde kullanılan bu kavram klinikte hastalarla iletişimi kolaylaştıran bir ifade şekliyle dini literatürde çok daha geniş bir anlam içeriğine sahiptir. Bu noktada iki ayrı bilim dalı olan psikoloji ve teolojinin kullandığı terimlerle ilgili kavramsal bir karmaşa olduğu göze çarpmaktadır. Bununla birlikte dini literatüre bakıldığında zaman zaman OKB ile ilişkilendirilebilecek tek kavramın vesvese olmadığı anlaşılmaktadır. Havâtır kavramı vesveseyi içine alan bir anlam genişliğine sahip olup bilişsel yaklaşımda akla kendiliğinden gelen düşünceler olarak bilinen otomatik düşüncelerle bazı benzerlikler taşımaktadır. Psikiyatrik bozukluğu olan kişilerde ise bilişsel olarak çarpıtılmış otomatik düşüncelerin yaygın olduğu görülmektedir. Bilişsel yaklaşıma göre obsesyonlar da çarpıtılmış gerçek dışı düşünceleri içerebilmektedir. Bununla birlikte OKB'deki asıl sorun bu düşünceleri işlevsel olmayan bir şekilde değerlendirmektir (Gökçakan, 2005; Purdon ve Clark, 2013, 21-22; Koyuncu, 2017, 55). Teorik bir yaklaşımla ele alınan bu çalışmada gerek obsesyonel düşüncelerin gerekse bunları yorumlama biçiminin dini kavramlarla açıklanabileceği düşünülmektedir. Bu doğrultuda, makalede OKB'nin dini kavramlarla olan ilişkisinin değerlendirilmesi ve söz edilen kavram karmaşasının giderilerek konuyla ilgili İslamî bir yaklaşım ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bu bağlamda dini terminolojiden referans alarak geliştirilen manevî/dini temelli tedavi yaklaşımları da değerlendirilmektedir.

Makalenin amacı doğrultusunda çalışmada öncelikle OKB'nin tanımı yapılmış ve alt tipleri ayrıntılı olarak incelenmiştir. Sonraki bölümde bu alt tiplerden dini kavramlarla en çok ilişkilendirilen alt tip olan dini içerikli OKB'nin klinik özelliklerine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde hem söz edilen alt tip hem de diğer alt tipleri kapsayacak şekilde OKB'nin dini kavramlarla olan ilişkisi değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme bilişsel yaklaşımda kullanılan kavramlar referans alınarak yapılmıştır. Ayrıca bu bölümde konuya İslamî bir yaklaşımla açıklama getirilmeye çalışılmıştır. Dördüncü bölümde özellikle dini içerikli OKB'nin tedavisinde kullanılan manevî/dini temelli tedavi yaklaşımları konu edilmiş ve bu yaklaşımların önemine

değiniştir. Sonuç kısmında ise OKB'nin dini kavramlarla temellendirilmiş bir yaklaşımla ele alınmasının mümkün olabileceği vurgulanarak genel bir değerlendirme yapılmıştır. Bu çalışmanın ilgili literatüre ve manevî/dini temelli tedavi yaklaşımlarına katkı sağlayabileceği düşünülmektedir.

1. OBSESİF KOMPULSİF BOZUKLUK VE ALT TIPLERİ

Obsesif Kompulsif Bozukluk gün içerisinde uzun zaman alacak şekilde sıkıntı verici olan ya da işlevsellikte ciddi oranda bozulmaya yol açan tekrarlayıcı obsesyonlar veya kompulsiyonlardan oluşan bir hastalıktır. Bu obsesyonlar zihinde istem dışı belirerek bireyde rahatsızlık oluştururlar. Kompulsiyonlar ise obsesyonların neden olduğu sıkıntıyı azaltmak için istemli olarak sergilenen zihinsel ve davranışsal tepkiler şeklinde ortaya çıkarlar (Karancı vd., 2012; Kızılgeçit, 2017, 148; Koyuncu, 2017, 45). Amerikan Psikiyatri Birliği Tanı Ölçütleri Başvuru Elkitabına göre (DSM-5, 2014, 129-130) obsesyonlar; zorla gelen, kaygıya neden olan, tekrarlayıcı ve sürekli düşünceler, dürtüler ya da düşlemlerdir. Kompulsiyonlar ise obsesyona bir tepki olarak ya da katı bir biçimde uygulanması gereken kurallara göre yapmaktan alıkonulamayan tekrarlayıcı davranışlar ya da zihinsel eylemlerdir. Bu davranışlar ya da zihinsel eylemler var olan sıkıntıyı azaltmaya veya korku yaratan olay ya da durumdan korunmaya yönelik çabalardır.

Obsesif Kompulsif Bozukluktaki semptom örüntülerinin çeşitliliği ve klinik vakaların tipik olarak belirlenmesinin zorluğu OKB'nin belirtilerine göre sınıflandırılarak alt tiplerin tanımlanması sonucunu doğurmuştur (Abramowitz vd., 2008, 11). Örneğin Köroğlu ve diğerleri (1995, 12-14) dört çeşit semptom örüntüsünden söz eder. Bunlar görülme sıklıklarına göre sırasıyla bulaşma, şüphe, cinsel ya da saldırgan bir eylemde bulunmakla ilgili yineleyici düşünceler ve simetri ya da "tam olma" obsesyonlarıdır. Bu obsesyonları bir takım kompulsif davranışlar izlemektedir. Elliott ve Smith (2018, 29-30) ise tüm uzmanların üzerinde hemfikir olunabilecek kesin bir liste olarak görmesinin mümkün olamayacağı ön kabulüyle literatürü tarayarak kapsamlı bir OKB alt tipleri listesi oluşturduklarını belirtir. Buna göre listedeki alt tipler; kontrol etme ve şüphe, bulaşma, biriktirme, dini-cinsel-agresif düşüncelere sahip olma, batıl inançlara boğulma ve simetri gereksinimidir. Alt tipler gruplandırılırken obsesyonların ve kompulsiyonların ayrı sınıflandırılmaları da yapılmıştır. Örneğin Koyuncu (2017, 12-44) obsesyonları; kirlenme, simetri ve düzen, cinsel, dini, bedensel (somatik), saldırganlık, tuvalet hissi gelmesi ve onay arama şeklinde sınıflandırmaktadır. Kompulsiyonları ise; temizlik, kontrol etme, tekrarlayıcı törensel davranışlar, sayma, sıralama-düzenleme, biriktirme-toplama, söyleme-sorma-itiraf etme, zihinsel törenler, aşırı liste hazırlama, dokunma-vurma-ovalama, göz kırpması ve gözlerini dikme, törensi yemek yeme ve kendine zarar verici davranışlar şeklinde kategorize etmektedir.

Obsesif Kompulsif Bozuklukta her bir alt tipin taşıdığı birtakım özellikler bulunmaktadır. Zaman zaman birlikte de görülebilen bu alt tiplerin belli başlılarıyla ilgili genel bilgilere Abramowitz ve diğerleri (2008, 28-71), Koyuncu (2017, 12-21) ve Elliott ve Smith (2018, 30-34) tarafından yapılan sınıflandırmalar doğrultusunda kısaca değinmek yerinde olacaktır:

1.1. Kirlenme ve Bulaşma

Obsesif Kompulsif Bozukluk söz konusu olduğunda en yaygın görülen obsesyonlar bulaşma, mikroplar ve pislikle ilgili olanlardır. Bu tip obsesyonları olan kişiler kirli ve hastalık yayma olasılığı bulunan ortamlarda olmaktan, böyle nesnelere temas etmekten ya da insanların vücut atıklarının ve salgılarının bulaşma ihtimalinden dolayı endişe duyarlar. Bunun dışında radyasyon, böcekler, yapışkan yüzeyler veya bazı kimyasal ilaçlardan hastalığa ya da pislığe sebep olabilecek bir şey bulaşması bu kişiler için korkutucudur. Böylesi kişiler umumi tuvaletlerden, bulaşıcı olduğu düşünülen insanlardan, mekânlardan ve kirli olduğunu düşündükleri neredeyse her şeyden kaçınırlar. Korkulan durumun engellenememesi halinde ise gerçek ya da hayali olan kirden arınmak ve temizlenmek için el yıkama ve diğer temizlenme ritüellerine yönelirler. Kirlenme ve hastalanma korkusunun davranışsal unsurları kişiyi endişelenme sebebi olan nesne, kişi ya da ortamlara karşı korumaktadır. Bu kişiler kirlenme ve bulaşmaya yol açacak durum, nesne ya da insanlarla karşılaşmayı önlemek için anlamsız kontrol davranışları da gösterebilirler. Yapılan araştırmalar kirlenme ile ilgili obsesyon ve kompulsiyonların sürekliliğinin iğrenme duygusuyla yakından ilişkili olduğunu ortaya koymuştur. Bu duygu organizmanın pis kabul edilen şeylerle temasını engelleyen uyuma yönelik bir duygudur. İğrenme duygusunun kirlenmedeki rolü OKB'nin bu alt tipinin tedavisini sağlayan önemli bir ipucudur.

1.2. Simetri ve Düzen

Simetri, düzen ve “tam doğru” şeklinde ifade edilen tanım OKB’de bu alt tipin özelliklerini anlatmak için kullanılır. Evdeki eşyaların düzeniyle ilgili takıntılı düşünceler ve eylemler bu grup hastaların belirgin özelliğidir. Ev dışında iş yeri ve diğer sosyal yaşam alanları da bu takıntılardan etkilenebilir. Bu kişiler için tüm eşyalar belirli bir düzen içinde ve simetrik olmalıdır. Bu düzenin bozulması kişide sıkıntı oluşturur ve sıkıntıdan kurtulmanın yolu “tam doğru” oluncaya kadar yeniden düzenlemektir. Simetri obsesyonlarına sıraya koyma, sayma, tekrar etme ve düzenleme kompulsiyonlarının eşlik etmesi OKB’nin bu alt tipindeki belirtilerle ilgili bulgulardandır. Yine klinik araştırmalar bu belirtilerin iki ayrı şekil alabileceğini göstermektedir. Bunlardan ilki zarar önlemeye yönelik kaçınma tepkisiyle ilişkilidir. “Giyisilerim belli bir düzen içinde olmazsa sevdiğim başına kötü bir şey gelecek” düşüncesi buna örnek olarak gösterilebilir. Diğer ise kaygıdan çok duygusal doyumsuzlukla ilişkilidir. Bu “eksiklik” ve “bir şeylerin yolunda gitmediği” duy-

gusu kişiyi çevresini düzenleme, sıralama ve tamamlama kompulsiyonlarına sürüklemektedir. Obsesif Kompulsif Bozuklukla ilgili tanı koyma ve tedavi süreçleri daha çok kaygının merkeze alındığı bir yaklaşımla değerlendirildiğinden burada sözü edilen duygusal doyumsuzluk zaman zaman görmezden gelinebilmektedir. Ancak simetri obsesyonlarının bu şekli, yani tamamlama ve sıralama belirtileri bu alt tipin esasını oluşturmaktadır.

1.3. Şüphe ve Belirsizlikler

Başka bir OKB alt tipi şüpheler ve belirsizliklerle ilgili obsesyonlar ve kontrol etme kompulsiyonlarıdır. Kapıyı, pencereyi, ocağı, elektrik düğmelerini, elektrikli aletleri düzgünce kapatmak, kapattığından emin olmak için diğer kişilere sorular sorarak güvence aramak, herhangi bir zarar oluşma olasılığı olmamasına rağmen tüm bunları defalarca kontrol etmek şeklindeki çabalar bu grubun özellikleridir. Bu tip kişiler aynı zamanda randevuları unutmak veya bir sorumluluğu yerine getirmek konusunda hata yapma ihtimalinden dolayı kaygı yaşarlar. Ayrıca güvende olduklarına, sevdikleri kişiler tarafından umursandıklarına veya görünüşlerinin iyi olduğuna dair onaya ihtiyaç duyarlar. Bahsedilen tarzda kontrol veya güvence arama davranışları ise kısa süreli ve geçici bir rahatlama sağlar. Sonuç olarak patolojik şüphe sebebiyle belli şeyler için endişelenip durmak ve bu nedenle kompulsif davranışlara yönelmek bu tip kişilerin her gün saatlerini alabilir. Obsesif Kompulsif Bozuklukta kompulsif kontrol etme davranışı zarar veya felaketler karşısında korunma işlevini yerine getirerek sıkıntıyı giderme amacı taşır. Ne yazık ki bu davranış kaygıyı tamamen gidermediğinden aynı şeyler paradoksal olarak tekrar etmektedir.

1.4. Kabul Edilemez Düşünceler

Kabul edilemez düşünceler OKB'de sıklıkla karşılaşılan alt tiplerdendir. Bu alt tipteki obsesyonlar din, cinsellik ve agresyonla ilgili utandırıcı ve uygunsuz düşüncelerdir. Bu tür obsesyonlar çoğunlukla kişinin ahlaki değerlerini derinden etkileyecek kadar şiddetli olmaktadır. Bu tür tiksindirici obsesyonlar kutsal şahsiyetleri cinsel içerikli betimlemelerle görmek, dini bir görevi yerine getirirken yüksek sesle küfretmek, küçük masum bir çocuğa zarar vermek ya da istemediği halde muhatabına cinsel amaçla dokunmak, eşcinsel ya da pedofili (çocukları cinsel olarak taciz eden kişi) olma ihtimali gibi çeşitli düşünce, dürtü ve imgeler olabilir. Bu obsesyonlar bazı kompulsif davranışlara yol açabilmektedir. Örneğin kalabalık bir kaldırımda yürüyen böyle bir kişi, gördüğü insanlardan birini akan trafiğe doğru fırlatmaktan endişe edip defalarca tövbe edebilir. Aşırı derecede tövbe etme, dua etme veya kontrol etme ritüelleri bu obsesyonların hissettirdiği kaygıyı azaltmaya yönelik davranışlardır. Aynı şekilde onay alma, kaçınma ve güvence arama davranışları da oluşan sıkıntıyı azaltmaya yöneliktir. Özellikle dindar olan kişiler bu tip obsesyonlar-

dan dolayı derin bir suçluluk ve günahkârlık duygusu hissedebilmekte, yaşadıkları sıkıntı nedeniyle dini uygulamalardan kaçınabilmektedirler.

2. DİNİ İÇERİKLİ OBSESİF KOMPULSİF BOZUKLUK

Dini içerikli OKB, alanyazında özel olarak ele alınan bir konudur. Aslında dini saplantılar pozitivist anlayışa dayalı bilimsel yayınlar henüz üretilmeye başlanmadan çok önce dini otoriteler tarafından dikkat çekmiş ve yorumlanmış bir olgudur. Ancak psikiyatri tarihinde bu saplantılar psikiyatrik rahatsızlık olarak adlandırılmıştır. Freud ise (1907) daha da ileri giderek obsesif kompulsif semptomlar ile dini pratikler arasında bir ilişki olduğunu öne sürmüştür. Freud'un çalışmalarına göre obsesyonel nevroz ile dini pratikler arasındaki benzerlikler şöyledir (Köse, 2012, 71-77):

1. Obsesyonel nevroz ile dini pratiklerin her ikisi de yapılmadıkları takdirde kişiye iç sikan bir vicdan azabına neden olurlar.

2. Hem ibadetler hem de obsesyonel davranışlar yerine getirilirken kişiler kendilerini dış dünyadan soyutlar ve rahatsız edilmekten hoşlanmazlar.

3. Her iki uygulamada da kişiler tüm ayrıntıları yerine getirme konusunda titizlik gösterirler.

4. Her iki durumda da kişi bilinçli olmayan bir suçluluk duygusuyla hareket eder. Bu suçluluk duygusundan dolayı yapması gerekenleri mutlaka yerine getirmelidir. Aksi durumda bir takım istenmeyen durumlarla/kötülüklerle karşılaşacağına inanır.

5. Söz konusu suçluluk hissi beraberinde bir pişmanlık duygusu getirir. Her iki durumda da yerine getirilmesi gereken ritüeller ihmal edilirse bu duygu ortaya çıkar.

6. Hem dini ritüellerin hem de nevroitik ritüellerin özelliği güdülerin reddedilmesi sonucu ortaya çıkmasıdır.

7. Dini ibadetlerle obsesyonel davranışlar zihinde çatışan güçler arasında bir uzlaşma sağlamaktadırlar. Yani her ikisi de güdülerin istediği zevkin yerine geçerler. Bu benzerlik Freud'a göre en az düzeyde olanıdır.

8. İki fenomen arasındaki son benzerlik ise ruhsal yer değiştirme mekanizmasıdır. Bu mekanizma ile hem saplantılı davranışlar hem de dini ritüellerdeki küçük ve önemsiz detaylar zamanla önemli hale gelmekte ve asıl önemli olan şeyin yerine geçmektedir.

Dini evrensel bir nevroz olarak gören Freud nevroitik ritüelleri de bir bakıma dini sistem olarak değerlendirmiştir (Freud, 1907). Dinle ilgili olarak, gösterdiği yaklaşımla eleştirilere hedef olmuş ve güdülerin bastırılmasından kaynaklanan bir olgu

tanımlaması yaptığı için indirgemeci bir tutum benimsediği ileri sürülmüştür. Hâlbuki dini konulardaki seçimler, yerine getirilen ibadetler ve yapılan hatalar nedeniyle duyulan suçluluk ve pişmanlık duygusu bilinçli birer seçimdir (Köse, 2012, 74-79). Freud'un öne sürdüğü görüşler yıllar boyu eleştirilere maruz kalırken aynı zamanda bu teoriyi incelemek üzere birçok araştırma yapılmıştır (Zohar vd., 2004). Örneğin 139 kişi üzerinde yapılan bir araştırmada dindarlık ile obsesif semptomlar arasındaki ilişki incelenmiş ve bu iki değişken arasında anlamlı bir korelasyon bulunamamıştır (Lewis, 1994). Benzer bir araştırma da Tek ve Uluğ (2001) tarafından yapılmıştır. Araştırmacılar dini saplantılar ile OKB'nin diğer klinik özellikleri arasında kesin bir ilişki tespit edememişlerdir. Ancak diğer obsesyonlara sahip kişilerin dini obsesyonlara da sahip olma ihtimalinin yüksek olduğunu belirterek dinin OKB'de bizzat belirleyici olmaktan ziyade ortaya çıktığı bir arena olarak görüldüğünü ileri sürmüşlerdir. Bugüne kadar yapılan benzer araştırmalarda da dinin doğrudan obsesyona neden olduğunu ortaya koyan herhangi bir kanıt bulunamasa da dini inanç özelliklerinin, dini yaşantıların ve kültürün OKB belirtilerini etkilemede önemli bir rolü olabileceği belirtilmektedir. Özellikle dini eğitim ve uygulamaların yasalarla belirlendiği ülkelerde daha fazla oranda dini obsesyonla karşılaşıldığı bilinmektedir (Steketee vd., 1991). Ülkelere göre dini içerikli OKB vakalarının klinik popülasyondaki oranları şöyledir: İngiltere'de %5, Amerika Birleşik Devletleri'nde %10, Hindistan'da %11, Bahreyn'de % 40, Türkiye'de %48, Suudi Arabistan, İsrail ve Mısır'da % 50 ve Pakistan'da %60'tır. Ayrıca Türkiye için verilen bu oranın Doğu ve Batı 'da bulunan illere göre değişiklik göstereceği tahmin edilmektedir (Tek ve Uluğ, 2001; Ayten, 2018, 50).

Dini içerikli OKB'nin din ve dindarlık gibi değişkenlerle olan ilişkisinin konu edildiği çalışmaların yanı sıra taşıdığı kendine has niteliklerden dolayı kavramsallaştırmasının yapıldığı, bilişsel, davranışsal, duygusal ve sosyal yönlerinin çalışıldığı, epidemiyolojisinin (dağılım ve görülme sıklığı), etiyolojisinin (neden bilim) ve tedavisinin özel olarak araştırıldığı çalışmalar da bulunmaktadır. Uluslararası alanyazına katlı sağlayan bu tür çalışmalar incelendiğinde dini içerikli OKB'nin "scrupulosity" kavramıyla anlatılmaya çalışıldığı görülmektedir. Latince keskin taş anlamında kullanılan "scrupulus" kelimesinden gelen bu kavram din ve ahlak hakkında çok fazla kaygılanmayı ifade eden bir anlam taşımaktadır. Keskin taş manası ahlaki konularda vicdana karşı işlenen yaralanma hissini anlatmaktadır. Scrupulosity, Tanrı'yı memnun edememe ve O'nun tarafından reddedilmek veya cezalandırılmaktan kaynaklanan yüksek kaygıyı ve patolojik suçluluğu barındıran psikolojik bir rahatsızlıktır. Dağılımına bakıldığında ise OKB içindeki oranının %5-33 aralığında olduğu düşünülmektedir (Miller ve Hedges, 2007; Elliott ve Smith, 2018, 32). Bu tür bir ahlak takıntısı için zaman zaman "koyu dindarlık" ya da "kendini dine aşırı derecede adamak" gibi ifadeler kullanılabilir. Ancak bu tanımlama açıklama gerektirmektedir. Çünkü dinle kurulan sıkı bağlılık sonucu iba-

detlerini yerine getirme konusunda bilinçli bir isteklilik ve manevî haz duyan ve takvalı yaşamaya özen gösteren kişiler bu sınıflandırmadan ayrılmaktadırlar. Dini içerikli OKB söz konusu olduğunda ise ahlaki saplantıları olan bu kişiler Tanrı ve O'nun gazabı hakkındaki istemsiz düşünceleri nedeniyle çoğunlukla ibadetleri yerine getirmede, cami vb. yerlere gitmede ve cemaate katılmada zorluk yaşamaktadırlar. Bu kişilerin bir özelliği de inançlarının önemli bir kısmını dışlayacak şekilde bir ya da iki ahlaki konuya odaklanmalarıdır. Örneğin böyle bir kişi yakınlarına karşı kaba ve nezaketsiz davranmasına rağmen ahlak dışı cinsel düşüncelerinden dolayı sürekli günah işleyip işlemediğiyle meşgul olabilir. Aynı zamanda ahlaki olarak odaklandığı konu diğer inananların genellikle önemsiz bulup hakkında endişelenmediği bir konudur (Purdon ve Clark, 2013, 39-116).

Klinik özellikler taşıyan dini içerikli OKB'yi Miller ve Hedges (2007) bilişsel, davranışsal, duygusal ve sosyal olmak üzere dört temel semptom örüntüsüyle açıklamaktadır. İlk olarak bilişsel özelliklerden bahsetmek gerekirse bu hastaların karakteristik olarak ahlaki meselelerle ve dini temalarla ilgili işlevsiz düşünce kalıplarının olduğu ve aşırı derecede suçluluk duygusu sergiledikleri görülmektedir. Örneğin kadavraları inceleyen bir öğrenci bu olayı bilişsel çarpıtmalarla değerlendirerek kendini suçluluktan hüküm giymiş gibi hissedebilir. Genel olarak klinik obsesyonlar nedeniyle hissedilen aşırı sıkıntı, sorumluluk ve suçluluk duygularına, yapılan bilişsel çarpıtmalar yol açmaktadır. Bu rahatsızlıkta kişi düşünceleri tehlike olarak algılamakta ve yerine getirmesi gerekenleri yapmazsa istenmeyen şeyler olacağını düşünmektedir (Miller ve Hedges, 2007; Santa, 2017:33).

Dini içerikli OKB'de yoğun olarak yapılan bazı bilişsel çarpıtmalar ve gerçek dışı inançlar hastalıkta kilit rol oynamaktadır. Bu kişiler dine aykırı ve kabul edilemez düşünceler üzerinde kontrol sağlamak için kendi kendilerini engelleyen bir mücadeleye girişmektedirler. Yaptıkları hatalı değerlendirme nedeniyle sadece düşünme ile eylemde bulunmayı aynı görerek "kötü düşünceler kötü eylemler kadar ahlaksızdır" şeklinde düşünmektedirler (Muris vd., 2001; Miller ve Hedges, 2007). Bu grup hastalar için diğer bir hatalı düşünme biçimi ahlaki mükemmeliyetçilik şeklinde ortaya çıkmaktadır. Burada tutunulan inanç mükemmel bir ahlak için çabalamak gerektiğidir. Ancak çoğu zaman bu çaba en temel prensiplerle yoğrulan özü kaçırmaya neden olabilmektedir. Bu kişiler asla yanlış bir karar vermeye ya da hiç günah işlememeye çalışmak için esnemeyen bir gayret içerisine girmektedirler (Vatan, 2015; Purdon ve Clark, 2013: 119-133). Belirsizliğe karşı gösterilen tahammülsüzlük ise başka bir hatalı değerlendirme şeklidir. Dini takıntılardan muzdarip olan bu kişiler zihinlerindeki şüphelere karşı koymak için mutlak düzeyde bir kesinlik ararlar (Buhr ve Dugas, 2002; Purdon ve Clark, 2013: 119-133). Söz gelimi, aslında günah işlemediğini bildiği halde affedilemez bir günah işleyip işlemediğinden bir türlü emin olamayan böyle biri zorlantılı olarak dua etme ve başkalarından onay alma davranışına yönelebilir. Ancak arzu ettiği emin olma düzeyine hiçbir

zaman ulaşamadığından hem şüpheleri hem de zorlantılı davranışları devam eder. Son olarak düşüncelerin kontrol edilmesi gerektiği inancı gerek dini gerekse diğer alt tiplerde kök salmış bir inançtır. Bu değerlendirmeyi yapan OKB'li kişiler obsesyonlarının nedenini zihinsel kontrolden yoksun olmalarına bağlamaktadırlar. Hatta bu hastalıktan muzdarip olmayan kişilerin kendilerinden daha iyi zihinsel kontrol yaptıklarına inanırlar. Hâlbuki bu inanç iki yönden sorunludur. Çünkü istenmeyen düşüncelerin zihinsel kontrolle durdurulabileceğini ve OKB belirtilerinin sıklığının bu yolla azalacağını varsaymaktadır. İşin gerçeği zihinsel kontrol arttıkça OKB şiddeti de artmaktadır (Purdon ve Clark, 2013, 119-133). Bilişsel çarpıtmalar ve gerçek dışı inançlar tıpkı diğer OKB alt tiplerinde olduğu gibi dini içerikli OKB'de de benzer özellikler göstermekte ve işlevsel olmayan düşüncelerin anlaşılması hastalıkla ilgili doğru çıkarımlarda bulunmak için önemli bir kaynak sağlamaktadır.

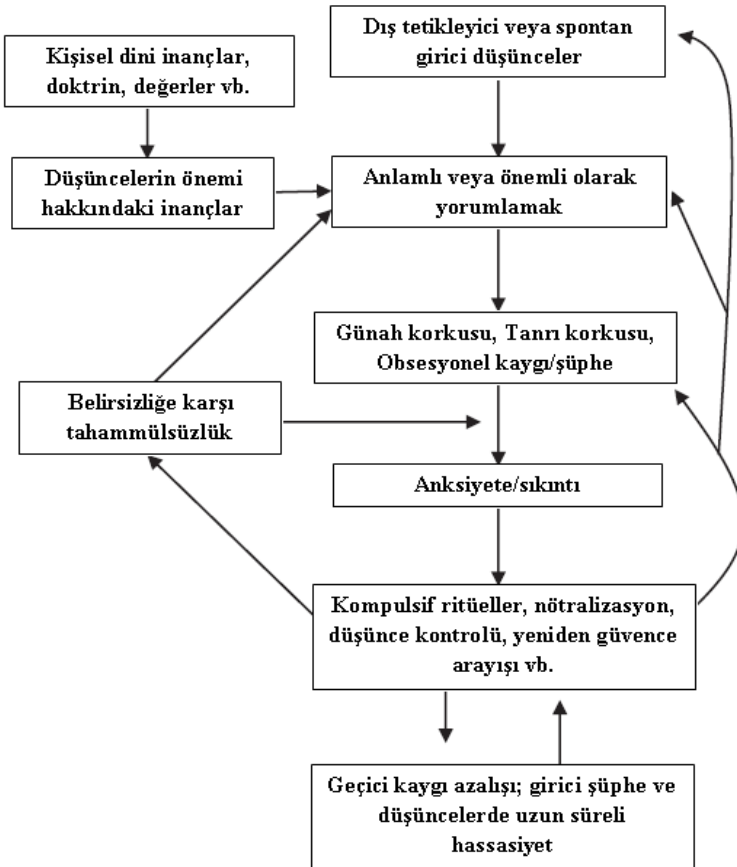
Obsesif Kompulsif Bozukluktan muzdarip olan kişiler istenmeyen girici düşünceleri yanlış yorumlamaktan kaynaklanan kaygıyı azaltmak için çeşitli davranışlara yönelmektedirler. Bilişsel yaklaşıma göre bu kişiler düşüncelerini daha gerçekçi bir şekilde yorumlamayı öğrenmeleri halinde duygu durumlarında ve davranışlarında iyileşme olmaktadır (Beck, 2016, 3). Bu durum tüm OKB alt tiplerinde olduğu gibi dini alt tip için de geçerlidir. Dini içerikli OKB konusunda çalışan Abramowitz ve Jacopy (2014) bu alt tip için bilişsel davranışçı bir model önermiştir. Şekil 1.'de gösterilen bu model istenmeyen girici düşünce ve şüphelerle ilgili işlevsel olmayan inanç ve yanlış yorumların rolünü vurgulayarak bu hastaların içine düştüğü kısır döngüyü görselleştirmektedir.

Davranışsal özelliklere gelince dini içerikli OKB'den muzdarip pek çok hastanın suçluluk duygularını giderme ve Tanrı ile kurulan ilişkiyi yeniden onarma amacıyla birden fazla sayıda dini otoriteden onay alma, itirafta bulunma, tekrar tekrar tövbe etme gibi eylemlere yöneldiğini söylemek mümkündür. Ancak bu mekanizma kalite ve sıklık açısından patolojiktir. Suçla orantısız olarak aşırı rahatsızlık duygusuyla gerçekleştirilen bu davranışlar geçici bir rahatlama sağlasa da sağlıklı bir çözüm getirmemektedir. Üstelik bu suçluluk duygusu çoğu zaman belirli dua cümlelerini okuyup durma ve ibadetleri tekrar tekrar yapma gibi başka zorlantılı davranışları da beraberinde getirmektedir. Sonuç olarak bütün bu çabalar obsesyonları azaltmadığı gibi hastalık belirtilerinin artmasına neden olmaktadır. Bu kişilerin yararı olmayan çabalar sonucu içine düştükleri kısır döngü nedeniyle oluşan çaresizlik ve umutsuzluk duygularının kendine zarar verme ve intihar etme potansiyeli taşıması ise oldukça endişe vericidir (Ciarrocchi, 1995: 23-24; Miller ve Hedges, 2007).

Dini içerikli OKB'de duygusal özellikler sürekli ve yoğun umutsuzluk dönemleri ile ilişkili olabilmektedir. Çoğu hasta ister gerçek ister hayal olsun ahlaki geçişlerinin vicdanî huzura ve Tanrı'ya yakın olmaya izin vermeyecek kadar ciddi olduğunu düşünmektedir. Özellikle bireysel yaşamlarının merkezi olarak din ve maneviyatı

görmelerinin de etkisiyle bir çeşit ahlaki başarısızlık ve ezici umutsuzluk duygusu yaşamaktadırlar. Bu kişiler hiçbir şeyden zevk alamayacak hale gelebilir, yaygın ilgisizlik veya duygusal uyuşukluk yaşayabilir ve zamanla majör depresyonla ilgili kriterler taşıyabilirler (Ciarrocchi, 1995: 96-97; Miller ve Hedges, 2007).

Dini içerikli OKB'nin sosyal özellikleri ise toplumsal izolasyon ve bunun sonuçlarıyla ilgilidir. Bu kişiler hastalığın duygusal işlevi ve damgalanma endişesi nedeniyle kendilerini yakın aile üyeleri ve arkadaşlarından fiziksel ve psikolojik olarak çekmektedirler. Bu sosyal tecrit hastaları onay arama davranışından da mahrum bırakmakta ve kendi iç dünyaları yaşayabilecekleri tek yer haline gelmektedir. Diğer bir sosyal problem ise hastanın aile üyelerinin böyle bir rahatsızlığa sahip olduğunu bilmemelerinden kaynaklanan ikincil sorunlardır. Bu durum yine aile içi ilişkileri zorlayabilmektedir (Miller ve Hedges, 2007). Kısacası dini içerikli obsesyonlar söz konusu kişileri bilişsel, davranışsal, duygusal ve sosyal yönden zorlayan ve kısıtlayan etkiler oluşturmaktadır.



Şekil 1. Dini İçerikli OKB'de Bilişsel Davranışçı Model (Abramowitz ve Jacopy, 2014)

3. OBSESİF KOMPULSİF BOZUKLUĞUN DİNİ KAVRAMLARLA İLİŞKİSİ

Obsesif Kompulsif Bozukluğun dini terminoloji ile ilişkisi bağlamında akla ilk gelen kavram genellikle vesvese olmaktadır. Sözlükte fısıltı, hışırtı gibi gizli söz, fisko, kuruntu anlamlarına gelen vesvese, temelsiz ve gerçeğe ilgisi olmayan şüphe ve kuruntulardır (Kanar, 2009: 1811; Mutçalı, 2012: 999). Vesvese zihinde istemsiz olarak belirlemekte, kişiyi kötü veya zararlı bir düşünce ya da davranışa yönlendirmektedir. Vesvese genelde iyi bir işin terkedilmesi, geciktirilmesi ya da eksik yapılması gibi din dışı davranımlara yönelten içsel bir itilme olarak hissedilmektedir. Dini terminolojide vesvesenin kaynağı şeytandır. Şeytan insanların zayıf yönlerini kullanarak onların olumsuz duygular hissetmesine ve dini konularda şüpheye düşmesine neden olmaktadır. Şeytanın verdiği vesveseyi üç gruba ayırmak mümkündür. Bunlar; aslı ve temeli olmayan şeylerin gerçek gibi gösterilmesi, şehvetin tahrik edilmesi, şimdiki zaman veya geçmiş ve gelecekle ilgili şeylerin hatırlatılması ve düşündürülmesidir. Şeytanın bu vesveseleri verme nedeni inançlı kişilerin Allah'ı inkâr etmelerini, kulluk görevlerini yerine getirmemelerini ve kendisi gibi Allah'a isyankâr olmalarını istemesidir (Gazali, 2002, 76-78; Diyanet İşleri Başkanlığı [DİB], 2013, 493; Diyanet İşleri Başkanlığı [DİB], 2015: 691).

Kur'an- Kerim'de vesvese kelimesi dört yerde geçmektedir. Ancak konuyla ilgili ayetler daha fazladır. Ayetlerde şeytanın insanı ayartmasından (el-Â'raf: 7/22), kafa karıştırmasından (et-Taha: 20/120), edepsizliği ve kötülüğü emretmesinden (en-Nur: 24/21), kötülüğe, çirkinliğe ve bilinmeyen şeyler hakkında konuşmaya yönlendirmesinden (el-Bakara: 2/169), ayağı kaydırmasından (el-Bakara: 2/36), doğru yoldan saptırmasından (ez-Zuhuruf: 43/37), kendi yandaşlarıyla korkutmasından (el-Âl-i İmran: 3/175), inananların arasına girmesinden (el-İsra: 17/53), kıskırtmasından (el-Mü'minun: 23/97), arzulara bir şeyler katmaya çalışmasından (el-Hac: 22/52), günahları ve yapılan şeyleri güzel/şirin göstermesinden (el-Hicr: 15/39, el-Enfal: 8/48), türlü fısıldamalarından, kuruntular vermesinden, saptırmasından, vatlerde bulunarak boş yere ümit vermesinden (el-En'am: 6/112-113, en-Nisa: 4/118-120) söz edilmekte ve böylece insanı çaresizlik içinde yapayalnız bıraktığından (el-Furkan: 25/29) bahsedilmektedir. Ancak tüm bu uğraşların aslında sadece çağrıda bulunmaktan ibaret olduğu (el-İbrahim: 14/22), inananların vesvese karşısında iyice düşünerek ve Allah'a sığınarak gözlerini açabildiği (el-Â'raf: 7/201), şeytanın da Rablerine güvenip dayananlar üzerinde her hangi bir hâkimiyetinin olmayacağı (en-Nahl: 16/98) belirtilmektedir.

Hız Peygamberin ifadelerine bakıldığında da vesvesenin gerçekte zarar verici bir şey olmadığı ve alınan bazı önlemlerle ondan korunabileceği anlaşılmaktadır. Bir hadis-i şerifte geçen "Şeytan insanoğlunun kalbinin üzerinde tünemiş vaziyette bekler. Allah'ı zikredince siner, çekilir, gaflette ise vesvese verir" (Buhari, "Tefsir", 1) ifadesi her insanın zaman zaman vesveseden muzdarip olabileceğini vurgula-

maktadır. Zira ashabından bir grubun Hz. Peygamber'e "Bazılarımızın aklından bir kısım vesveseler geçiyor, normalde bunu söylemenin günah olacağına kaniyiz" şeklinde yakınmaları üzerine o, "Gerçekten böyle bir korku duyuyor musunuz?" diye sormuştur. Oradakiler "Evet!" deyince "İşte bu korku imandan gelir" demiştir (Müslim, "İman", 209). Bu rivayet vesvesenin zarar verici ve baş edilemeyecek bir sıkıntı olmadığını göstermektedir. Aynı şekilde hadis-i şerifte bir kimsenin Allah'ın adını anarak ve O'na tevekkül ederek evden çıkmasının şeytanın ondan uzaklaşmasına, endişelerden emin ve güvende olmasına sebep olacağı bildirilmektedir (Ebu Davud, "Edep", 102,103).

Vesvese çok yoğun olup baş etmesi oldukça zor hale geldiğinde hastalık sınıfında tanımlanabilmektedir. Bu durumda vesvese kelimesi gerek OKB hastaları gerekse alan uzmanları tarafından dini obsesyonları karşılayan bir sözcük olarak sıkça kullanılmaktadır. Ancak yukarıda verilen ayet ve hadislerden de anlaşıldığı üzere dini literatüre ait bir kavram olan vesvesenin obsesyonel düşünce ve davranışlarla tamamen aynı anlama gelmediği, bununla birlikte kuruntudan ümit etmeye kadar birçok düşünce, duygu ve davranışla ilişkili olan bu kavramın obsesyonları da kapsayacak şekilde çok geniş bir anlam içeriğine sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.

Dini literatüre bakıldığında obsesyonlarla ilgili olabilecek başka kavramlarla da karşılaşmak mümkündür. Bunların başlıcaları hâcis, havâtır ve hadîsü'n-nefstir. Sözlükte içine doğmak, aklına gelmek gibi anlamlara gelen havâtır, kişinin kendi isteği dışında zihnine gelen düşünceler veya kalpte hissedilen duygulardır. Allah'tan gelen hitaba rabbânî havâtır, melekten gelene melekî havâtır, nefisten gelene hâcis, şeytandan gelene ise vesvese denmektedir. Nefisten ve şeytandan gelen havâtır için şeytanî havâtır ifadesi de kullanılmaktadır. Bu noktada havâtırın vesveseyi de kapsayan bir anlam içeriğine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Gazali'ye göre havâtır, kişinin duyu organlarıyla algıladığı şeyler sonucu oluşan çeşitli duygu ve düşüncelerdir. Burada bir düşüncenin kişinin aklına iradesi dışında gelmesini anlatmak için havâtır kelimesi kullanılırken bu düşünceden dolayı içinden geçen günah ve kötü şeyler hadîsü'n-nefs olarak adlandırılmaktadır. Hadîsü'n-nefs tıpkı havâtır gibi kişi için dini bir sorumluluk doğurmamaktadır. Çünkü bu aşamada faal olarak düşüncenin gerçekleştirilmesi henüz mümkün değildir. Bu düşüncenin gerçekleştirilmesi ancak karar verme (hemm) ve bu karardan sonra harekete geçme (azm) ile mümkündür. Son iki aşama ise dini sorumluluk getirmektedir (Yavuz, 1997, 523-526; Çelik, 2002; DİB, 2013, 500; DİB, 2015, 240; Kızılgeçit, 2015, 101-105). Gazali (2002, 73) bu aşamaları havâtır, meyl, azm, kast ve fiiliyat olarak sıralamaktadır.

Özellikle kelimede havâtır, üzerinde çokça durulan bir konu olmuştur. Buna göre insandaki akıl yürütme becerisinin havâtır yoluyla gerçekleştiği ve havâtırın akıl yürütme eyleminin başlatıcısı olduğu kabul edilmektedir. Bu konuda Ebu Mansur el-Maturidi insandaki zihinsel mekanizmayı devreye sokan şeyin rabbânî

havâtır olduğunu, şeytânî havâtırın ise sağlıklı düşünmeyi engelleyen bir rolü olduğunu belirtmiştir. Mu'tezile âlimlerinden bir kısmı ise insanların çoğunun akıl yürütme eyleminin başlatıcısı olan havâtırın farkında bile olmadıklarını öne sürmüştür. Ayrıca İslam âlimleri havâtırın doğruluk ve yanlışlığını akıl yürüterek tespit etmek gerektiğini belirtmişlerdir (Maturidi, 2002: 171; Yavuz, 1997, 523-526).

Buraya kadar anlatılanlar bilişsel modeli çağrıştıran bazı unsurlar barındırmaktadır. Şöyle ki; bilişsel yaklaşımda günlük hayatta karşılaşılan olay ve durumlarla ilgili değerlendirmeler yapmak çoğunlukla fark edilmeyen, ilk akla gelen ve âdeta akıl yürütme eyleminin başlatıcısı olan otomatik düşüncelere bağlıdır. Bu düşünceler olumsuz olduğunda bireyin duygu ve davranışları da olumsuz olarak etkilenmektedir. Ancak birey bilişsel çarpıtmalar taşıyan bu gerçek dışı düşünceleri fark edebilir ve akıl yürütme ile (çifte standart tekniği, yeniden atıf tekniği vb.) düşünme şeklini değiştirebilirse duygu ve davranışlarının da değiştiğini görebilir (Gençöz, 2001). Bu bağlamda bilişsel model ile İslamî yaklaşımın her ikisinde de bazı benzerlikler bulunduğunu düşünmekteyiz. Bu benzerlikler şöyle sıralanabilir:

1. Havâtırın ve otomatik düşüncenin ortaya çıkışını sağlayan algılanan bir tetikleyicinin olması
2. Hem havâtırın hem de otomatik düşüncelerin farkında olunamayabileceği
3. Bilişsel işlem sürecinin başlatıcısı olan otomatik düşüncelerin akıl yürütme eyleminin başlatıcısı olan havâtır ile olan benzerliği
4. Bilişsel çarpıtmaların neden olduğu gerçek dışı düşüncelerin tıpkı şeytânî havâtırda olduğu gibi sağlıklı düşünmeyi engellemesi
5. Otomatik düşünceleri ele almaya yarayan tekniklerin düşüncenin doğruluğunu veya yanlışlığını tespit üzere yapılan akıl yürütme eylemi ile olan benzerliği.

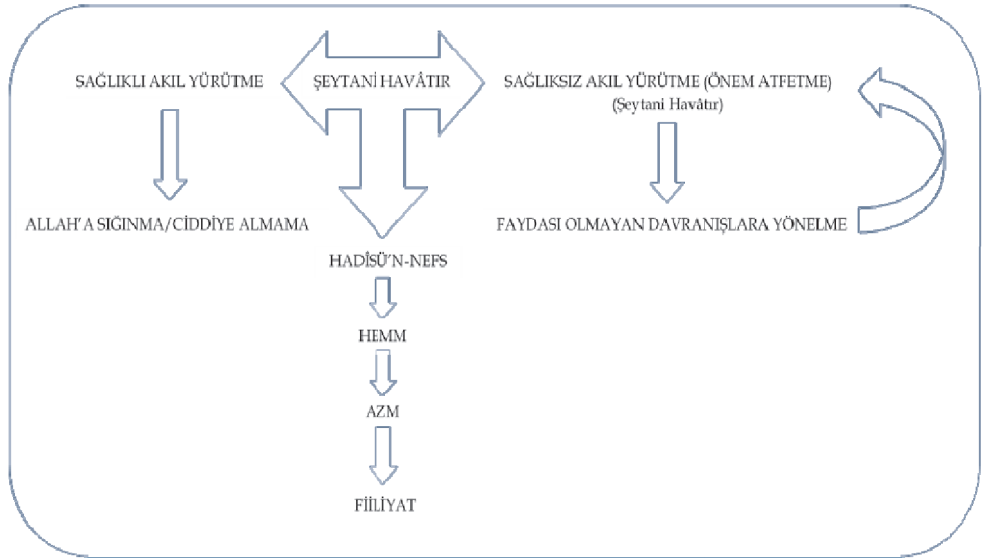
Elbette bu benzerlikler her iki yaklaşımın tam olarak örtüştüğü anlamına gelmemektedir. Kişinin iradesi dışında aklından geçen düşünceler olan havâtır kaynak itibarıyla rabbânî, melekî, şeytânî ve nefsidir. Ancak otomatik düşüncelerin geçmiş yaşantı ve deneyimler aracılığıyla geliştirilen temel inançlardan ve düşünce şemalarından kaynaklandığı varsayılmaktadır. Bununla birlikte sağlıklı düşünmeyi engelleyen şeytânî havâtırın geçmiş yaşantılardan köken alan bazı temel inançların oluşumuna yol açabileceği ve özellikle zor zamanlarında insanın karamsarlığa sürüklenmesine neden olabileceği söylenebilir (bkz. Aydın, 1998; Gazali, 2003: 572-575; Ekberi, 2006: 325-334; Yazır, 2006: 503-505). İki yaklaşım arasındaki diğer bir farklılık, bilişsel modelde karşılıklı etkileşimleri olmakla beraber düşüncelerin duyguların oluşumuna kaynaklık ettiği varsayılırken İslamî yaklaşımda akıl yürütme eyle-

minin başlatıcısı olarak kabul edilen havâtırın aynı anda hem duyguyu hem de düşünceyi barındırabilmesidir.

Bilişsel model aynı zamanda OKB'yi açıklamak için sıklıkla kullanılan bir yaklaşımdır. Bu modele göre obsesyonlar gerçek dışı düşüncelerdir ve çoğu hasta bunun farkındadır. Bu yüzden bilişsel yaklaşımda obsesyonlardan çok kişinin bunları değerlendirme şekli önemli bulunur (Gökçakan, 2005). Dini kaynaklarda ise dini içerikli obsesyonların yanı sıra ibadeti engelleyip Allah'tan uzaklaştıran ve olumsuz olarak değerlendirilebilecek davranışlara yol açan her türlü obsesyonel düşünce (örneğin kirlenme obsesyonları nedeniyle abdest almayı bırakmak ya da aşırı oranda temizlik malzemesi kullanarak israfa yol açmak) ile sağlıksız akıl yürütme yoluyla bu düşüncelere gereğinden fazla önem atfetmenin (örneğin dini veya cinsel içerikli düşünceler nedeniyle imanının gittiğine hükmederek ibadetleri terk etmek) şeytânî havâtır (hâcis ve vesvese) olduğu anlaşılmaktadır. Yani gerek obsesyonların gerekse obsesyonların yorumlanmasıyla ilgili duygu ve düşüncelerin içerik olarak şeytânî havâtırdan kaynaklandığı söylenebilir. Bu noktada bilişsel yaklaşımdan farklı olarak İslamî yaklaşımın düşünce, duygu ve davranışların oluşumuyla ilgili süreçleri incelerken dini kriterleri baz alarak ortaya çıkan davranışın işlevselliğinden çok dini açıdan uygunluğuna odaklandığı görülmektedir. Bütün bu görüşler doğrultusunda OKB'nin dini kavramlarla temellendirilmiş bir yaklaşımla değerlendirilmesinin mümkün olabileceğini düşünmekteyiz. Şekil 2.'de obsesyonlardan mustarip olan kişilerin bu düşünceleri yorumlama tarzını da kapsayacak şekilde vesveseyi de içine alan şeytânî havâtırın genel işleyiş mekanizması İslamî yaklaşıma göre görselleştirilmektedir.

4. OBSESİF KOMPULSİF BOZUKLUĞUN TEDAVİSİNDE MANEVİ/ DİNİ TEMELLİ TEDAVİ YAKLAŞIMLARI

Obsesif Kompulsif Bozuklukta hastalık semptomları psikanalitik terapiye oldukça dirençli olduğu için farmakolojik, bilişsel ve davranışsal tedavi daha çok kabul görmektedir. Bu durumda farmakoterapi ile psikoterapinin birlikte uygulanması en çok tercih edilen ve etkili bulunan tedavi yöntemi olarak benimsenmektedir (Köröglü vd., 1995, 24; Butcher, Mineka ve Hooley, 2013, 401). Bu yaklaşımlar tüm OKB alt tiplerinde olduğu gibi dini içerikli OKB tedavisi için de geçerli ve etkili birer yöntemdir. Bununla beraber dini içerikli OKB'nin tedavisinde dini literatürün önemli bir kaynak sağladığı düşünülmekte ve tedavi sürecinde bir din görevlisinin rehberliği giderek daha çok önemsenmektedir. Özellikle birçok dinde, maruz bırakma ve tepki önleme teknikleriyle tutarlı kaynakların bulunması klinik tedavi uzmanlarını bunları;



Şekil 2. İslamî Yaklaşımına Göre Şeytânî Havâtırın İşleyişi

tedaviye entegre etmeye ya da tedavinin psikoeğitim veya motivasyonel aşamalarına dahil etmeye yönlendirmektedir (Siev ve Huppert, 2016).

Witzig (2017) dini içerikli OKB'de tedaviyi; tanı, semptomların değerlendirilmesi, din görevlileri ile işbirliği, bilişsel tedavi (obsesif inançları ve bilişsel çarpıtmaları hedefleyerek problemlili davranışları tanımlama ve sona erdirme), farkındalık becerilerini geliştirme (şimdiki zamana gelmeyi ve düşüncelerle savaşmamayı öğrenme), değerlere yönelik kararlı eylemlere odaklanma, maruz bırakma ve tepki önleme gibi boyutlara dayandırmaktadır. Ayrıca hastaya Tanrı'nın sesi ile OKB'nin sesi arasındaki uyumsuzluğu göstermek ve hastanın Tanrı'nın kim olduğuyla ilgili bakış açısını değiştirerek Tanrı algısını düzeltmeye yönelmek bu tedavi önerisinin hedefleri arasında bulunmaktadır. Bu doğrultuda ülkemizde de manevî/dini temelli tedavi yaklaşımlarının gelişmekte olduğu söylenebilir. İlmü'n-nefs geleneğine ait zihin kuramı ve İslam düşünürlerinin vesvese risaleleri ile temellendirildiği belirtilen "4T" modeli buna örnek olarak gösterilebilir. Bu modelin farkındalık ve kabulle ilgili becerileri geliştirmeye odaklı olmasının yanında bilişsel-davranışçı terapi teknikleriyle entegre edilerek yapılandırıldığı ve Toprak ve Emül (2016) tarafından uygulanan tedavide kronik hastalarda yüksek oranda iyileşme sonucu verdiği belirtilmektedir (Toprak, 2018). Ayrıca Angın (2018) tarafından yapılan "Çocukluk Çağı Örseleyici Yaşantıların Tanrı Algısına Etkisi: Bir OKB Vakası Örneği" isimli çalışma da dini materyalin kullanıldığı uygulamaların manevî danışmanlık zemininde gerçekleştirilebileceğini gösteren bir örnektir. Bu çalışmaların tıbbî içerikli müdahalelerin uygulanması ile eşzamanlı olarak dini alanda problem oluşturan içeriklerin yeniden yapılandırılmasıyla ihtiyaç duyulan manevî/dini

donanımın sağlanmasının etkili bir tedavi yaklaşımı olabileceğini göstermesi bakımından önemli olduğu düşünülmektedir.

SONUÇ

Hem OKB hastaları hem de alan uzmanları tarafından dini obsesyonları karşılayan bir sözcük olarak sıkça kullanılan vesvese dini literatüre ait bir kavram olup belirtilen obsesyoneel düşüncelerle aynı anlama gelmemektedir. Ancak birçok düşünce, duygu ve davranışla ilişkili olan bu kavramın obsesyonları da kapsayacak şekilde çok geniş bir anlam içeriğine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Dini literatüre bakıldığında ise obsesyonlarla ilgili olabilecek başka kavramlarla da karşılaşmak mümkündür. Bunların başlıcaları hâcis, havâtır ve hadîsü'n-nefstir. Bu kavramlardan havâtırın OKB'yi açıklamak için sıklıkla kullanılan bilişsel yaklaşımdaki otomatik düşünceler kavramı ile bazı benzerlikler ve farklılıklar taşıdığı görülmektedir. Bu çalışmada İslamî yaklaşımın bilişsel yaklaşımdan farklı olarak düşünce, duygu ve davranışların oluşumuyla ilgili süreçleri incelerken dini kriterleri baz alarak ortaya çıkan davranışın işlevselliğinden çok dini açıdan uygunluğuna odaklandığının altı çizilmektedir. Bu doğrultuda OKB'nin dini kavramlarla temellendirilmiş bir yaklaşımla değerlendirilmesinin mümkün olabileceği düşünülmüş ve obsesyonlardan muzdarip olan kişilerin bu düşünceleri yorumlama biçimi ile şeytânî havâtırın sağlıklı bireyler için işleyiş mekanizması İslamî yaklaşıma göre görselleştirilmiştir.

Özellikle son yıllarda klinik bir olgu olan OKB'nin tedavisiyle ilgili manevî/dini temelli tedavi yaklaşımları da bulunmaktadır. Bu bağlamda dini kavramlarla ilgili bir takım niteliklerin bilinmesinin mevcut tedavi yaklaşımlarına fayda sağlayabileceği düşünülmektedir. Bu çalışmada yapılan tespitlerin teoloji ile psikolojinin kesiştiği disiplinler arası alanda bilgi birikimi oluşturmaya ve özellikle dindar hastalar için çok zor bir konu olan dini obsesyonların tedavisinde farklı bakış açıları kazandırmaya katkı sağlaması beklenmektedir.

KAYNAKÇA

- Abramowitz, Jonathan S. - Jacoby, Ryan J. "Scrupulosity: A Cognitive-Behavioral Analysis and Implications for Treatment". *Journal of Obsessive-Compulsive and Related Disorders* 3 (2014), 140-149.
- Abramowitz, Jonathan S. vd. *Obsesif Kompulsif Bozukluk ve Bağlantılı Sorunlar Klinik El Kitabı*. çev. Yıldırım B. Doğan. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2008.
- Amerikan Psikiyatri Birliği. *Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı (DSM-5)*. çev. Ertuğrul Köroğlu. Ankara: Hekimler Yayın Birliği, 2014.
- Angın, Yasemin. "Çocukluk Çağı Örseleyici Yaşantıların Tanrı Algısına Etkisi: Bir OKB Vakası Örneği". *II. Uluslararası Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Kongre-*

- si Bildirileri (İstanbul, 22-24 Kasım 2018)*. haz. Kolektif, 329-343. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2019.
- Aydın, Hayati. “Kur’an ve Sünnet Işığında Vesvese ve Şüphe”. *Kur’an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi* 10,11,12 (1998), 128-136.
- Ayten, Ali. *Din ve Sağlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.
- Beck, Judith S. *Bilişsel Davranışçı Terapi Temelleri ve Ötesi*. çev. Muzaffer Şahin - İtir Tarı Cömert. İstanbul: Nobel Yayınları, 2016.
- Buhr, Kristin - Dugas, Michel J. “The Intolerance of Uncertainty Scale: Psychometric Properties of the English Version”. *Behavior Research and Therapy* 40 (2002), 931-945.
- Butcher, James N. vd.. *Anormal Psikoloji*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013.
- Ciarrocchi, Joseph W. *The Doubting Disease: Help for Scrupulosity and Religious Compulsions*. Mahwah, NJ: Integration Books, 1995.
- Çelik, İsa. “Tasavvufi Düşüncede Havâtır”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/1 (2002), 157-170.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). *Hadislerle İslam (III)*. 7 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2013.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Ekberi, Selahaddin Ed-Dimeşki. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. çev. Zafer Erginli vd.. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Elliott, Charles H. - Smith, Laura L. *Obsesif-Kompulsif Bozukluk*. çev. Fuat Can Çalışkan. Ankara: Nobel Yaşam Yayınları, 2018.
- Freud, Sigmund. “Obsessive Actions and Religious Practices”. ed. James Strachey. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* 9 (1907), 115-128.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed. *İhya-u Ulumiddin (III)*. 4 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1387/2002.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed. *Mükâşefetü’l Kulûb*. çev. Ali Kaya. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003.
- Gençöz, Tülin. “Kaygı Bozukluklarının Tedavisinde Kognitif-Yeniden Yapılandırma Tekniğinin Uygulanışı”. *Kriz Dergisi* 9/2 (2001), 23-28.

- Gökçakan, Nurcan. “Bir Obsesif Kompulsif Bozukluk Vakasında Bilişsel-Davranışçı Terapi Uygulaması”. *Marmara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (2005), 81-90.
- Kanar, Mehmet. *Arapça Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Karancı, Nuray vd.. “Önsöz”. *Obsesif-Kompulsif Bozukluk: Bilişsel-Davranışçı Yaklaşım, Terapi ve Sık Kullanılan Ölçekler*. ed. Nuray Karancı vd.. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 2012.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Hâris El Muhâsibî’de Dini Davranışın Psikolojik Temelleri*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 200’ü*. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- Koyuncu, Ahmet. *Takıntı, Kuruntu, Vesvese (Obsesif-Kompulsif Bozukluk)*. İstanbul: Roza Yayınevi, 2017.
- Köroğlu, Ertuğrul vd.. *Obsesif-Kompulsif Bozukluk*. Ankara: Medikomat Yayınları, 1995.
- Köse, Ali. *Freud ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Lewis, Christopher A. “Religiosity and Obsessionality: The Relationship Between Freud’s Religious Practices”. *The Journal of Psychology* 128/2 (1994), 189-196.
- Maturidi, Ebu Mansur. *Kitabü’t Tevhid Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Miller, Chris H. - Hedges, Dawson W. “Scrupulosity Disorder: An Overview and Introductory Analysis”. *Journal of Anxiety Disorders* 22 (2007), 1042-1058.
- Muris, Peter vd.. “Thought-Action Fusion and Anxiety Disorder Symptoms in Normal Adolescents”. *Behavior Research and Therapy* 39/7 (2001), 843-852.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça - Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2012.
- Purdon, Christine - Clark, David A. *Takıntılarla Başa Çıkma Obsesif-Kompulsif Bozukluğunuzu Kontrol Altına Almanın Yolları*. çev. Aylin Gündoğdu - Pınar İşçen. İstanbul: Psikonet Yayınları, 2013.
- Santa, Thomas M. *Understanding Scrupulosity Questions and Encouragement*. Missouri: Liguori Publications, 2017.
- Siev, Jedidiah - Huppert, Jonathan D. “Treatment of Scrupulosity-Related Obsessive Compulsive Disorder”. *Clinical Handbook of Obsessive-Compulsive and Related Disorders*. ed. Eric A. Storch - Adam B. Lewin. 39-54. Switzerland: Springer International Publishing, 2016.

- Steketee, Gail vd. "Religion and Guilt in OCD Patients". *Journal of Anxiety Disorders* 5 (1991), 359-367.
- Tek, Cenk - Uluğ, Berna. "Religiosity and Religious Obsessions in Obsessive-Compulsive Disorder". *Psychiatry Research* 104 (2001), 99-108.
- Toprak, Taha Burak. "Dini Obsesyon ve Kompulsiyonların Psikoterapisinde Kuramlar, İmkanlar, Sınırlılıklar". *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 1/1 (2018), 123-141.
- Toprak, Taha Burak. - Emül, Murat. "A Contrubition Attempt to Contemporary OCD Theories: "Meratib-i İlim of Dimağ Framework within Islamic Tradition". *23. Annual OCD Congress Posters (Chicago, 27-31 Temmuz 2016)*.
- Vatan, Sevginar. "Bağlanma ve Obsesif Kompulsif Belirtiler Arasındaki İlişkide Obsesif İnançların Aracı Rolünün İncelenmesi". *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 16 (2015), 155-163.
- Witzig, Ted. "Developing Effective Treatment Plans for Religious Scrupulosity with Emphasis on Adult Clients". *24. Annual OCD Congress Studies (San Francisco, 7-9 Temmuz 2017)*.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Havâtır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/523-526. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri (X)*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Zohar, Ada H. vd. "Religiosity and Obsessive-Compulsive Behavior in Israeli Jews". *Behaviour Research and Therapy* 43 (2004), 857-868.

Geleneksel Değerler Üzerinden Bir Transhümanizm Eleştirisi

A Critique of Transhumanism in the Context of Traditional Values

Hüsnü AYDENİZ

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
Assoc. Prof. Dr., Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy,
Erzurum / Turkey
husnuaydeniz@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-0677-3832

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Şubat / February 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Nisan / April 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.690929

Atıf / Citation: Aydeniz, Hüsnü. "Geleneksel Değerler Üzerinden Bir Transhümanizm Eleştirisi / A Critique of Transhumanism in the Context of Traditional Values".

ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches 53 (Haziran / June 2020/1), 353-376. doi: 10.29288/ilted.690929

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bu makale, günümüzde oldukça popüler hale gelen ve bilimin imkânlarını kullanmak suretiyle insanın hem fizyolojik hem de psikolojik dönüşümünü hedefleyen transhümanizm akımını ve onun temel öngörülerini ele almayı; aynı zamanda konu hakkında oluşturulmaya çalışılan farkındalığa katkı sunmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın ilk aşamasında transhümanizmin fikri kökenini oluşturan hümanizm teriminin ana unsurlarına ve hümanizmden transhümanizme geçişte yaşanan önemli dönüm noktalarına işaret edilmiş ve transhümanizmin imkânı tartışılmaya çalışılmıştır. Ardından, gelişim ve özgürleşme ideallerinden hareketle transhümanizmin temel hedefleri ele alınmış ve bunun sağlayacağı muhtemel faydalara değinilmiştir. İkinci aşamada transhümanist ideallerin gerçekleşmesi halinde ortaya çıkması muhtemel temel sorunlar üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda transhümanizmin, insanın ontolojik statüsünün değişimi dolayısıyla neden olacağı sorunlar, eleştirel bir şekilde irdelenmiştir. Ayrıca transhümanizmin hedeflerinin neden olabileceği sosyolojik sorunlar ve onun geleneksel dinî ve ahlaki düzenler bağlamındaki etkileri üzerine odaklanılmıştır. Çalışmanın bu aşamasında hem muhafazakâr hem de dindar çevrelerin transhümanistlere yönelik eleştirileri esas alınmak suretiyle genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Transhümanizm, Teknoloji, Geleneksel Değerler, Din, Bilim.*

Abstract

This article aims to investigate transhumanism, which has become very popular nowadays, and intends both physiological and psychological transformation of human beings by using the possibilities of science and its basic predictions. At the same time, it aims to contribute to the awareness which is tried to be raised about subject. In the first stage of the study, the main elements of the term humanism, which constitute the intellectual origin of transhumanism, and the important turning points in the transition from humanism to transhumanism were pointed out and the possibility of transhumanism was discussed. Then, based on the ideals of development and emancipation, the main objectives of transhumanism are addressed and its possible benefits are mentioned. In the second stage, the main problems likely to arise in case of realization of transhumanist ideals are emphasized. In this context, the problems that transhumanism will cause due to the change of the ontological status of man are critically examined. Additionally, the sociological problems that transhumanism can cause and its effects in the context of traditional religious and moral orders have also been focused on. In this stage of the study, a general evaluation was made based on the criticisms of both conservative and religious circles towards transhumanists.

Keywords: *Transhumanism, Technology, Traditional Values, Religion, Science.*

Extended Summary

Humanism is a movement that has led to significant changes in human history. Classical humanism undoubtedly has had an important function and has had important effects on the transformation of humanity. However, it is not possible for any tradition of thought to make no progress. It has become inevitable for humanism to face the same reality. In this context, the ideals of humanism have moved to a more advanced point and have taken on a structure that can sometimes be considered "radical". This is where we come across transhumanism. Transhumanism in general can be defined as "an intellectual and cultural movement that aims to improve its position by delaying / eliminating aging and especially improving the intellectual, physical and psychological capacity of man". The popularity of this trend, which has not had a widespread effect for a long time, has been increasing in recent years, and today it stirs up the interest of many scientists and philosophers. Although it is still in its infancy in the systematic sense, the number of works put forward by both its proponents and critics is increasing very rapidly, both quantitatively and qualitatively. In the

discussions about the possibility of transhumanism, the ongoing progress from past to present must be taken into consideration. It is seen that the examples of humanism in the past aimed to restrain and organize the world for the comfort of man. However, in transhumanism, the human being is conceived as a material object and its position in nature is tried to be raised to a higher level. Therefore, this requires an emphasis on a basis based on the ontological modification of man. It can be said that people who desire to achieve transhumanist goals in today's world agree on some common points, despite some differences. These are short-term goals such as improving human health and human capacity, increasing the levels of technological possibilities to contribute to the improvement of quality of life, minimizing social inequalities, and long-term goals such as the realization of some advanced issues, including the elimination of death. This article focuses on two main issues that transhumanism aims to accomplish. These are progressiveness and liberation. It is seen that the concept of "exponential progress" constitutes the main basis of progressivism. A projection for the future is tried to be made by considering the development speed in the past accumulation. At the beginning of the natural consequences of progress is the liberation of human beings from all kinds of limiting factors. This brings up the notion of freedom, which is sometimes likely to reach extreme dimensions. While the study aims to critically evaluate all these approaches, it does not ignore the benefits of transhumanism. As a matter of fact, it is obvious that even the most conservative view of transhumanism regarding the treatment of many diseases and the creation of a better environment for human beings can not reject such an aim. However, it is an issue that needs to be dealt with seriously that opponents of transhumanism, whose numbers have been increasing significantly in recent years, make some criticisms regarding the developments that have taken place and are likely to take place in the biomedical field. In conclusion, when we examine it in terms of its goals, we can say that transhumanism points to three basic points. The first of these are the goals of "proximity positive targets" which cover all the activities carried out to make humankind more resilient to nature and some troubles. Latter; it is the eradication and substantial elimination of all traditional values. The erosion of values will cause people directly and those outside of man to be indirectly dragged into a serious crisis of meaning. Thirdly it is the "distant negative-uncertain" target. At this stage, man will risk losing his ontological meaning and existence altogether. Furthermore, the claim that the humanoid entity that will emerge can no longer qualify as a complete human seems extremely frightening. Based on this situation, it is not unusual for religious people to take a cautious and timid attitude in evaluating some developments in the scientific field. However, if it is almost impossible to avoid the use of these technologies, the adoption of such timidity, especially by members of the structures that occupy active positions in the direction of the masses, should not be seen as anything other than avoiding responsibility. So how can this responsibility be assumed without giving up roots entirely? Is it sustainable that religious texts in particular are followed with a strict literal attitude? It is not easy to respond positively to this in terms of the future, given that even in normal human standards this is being seriously discussed. In our opinion, strict literal insights will largely lose their effectiveness. In fact, a rational and religious basis already exists at the point of subjecting religious propositions to "interpretation" (Ta'wil) as an intermediate formula. The attitude that is needed here is the courage that must be shown in the development of purpose-oriented interpretations. The second major problem is the tendency of some scientific circles to use science as an ideological device, just like in the past. It can be said that this attitude has made neither a sufficient contribution to scientific nor human development. On the contrary, science transformed into ideology both prevents its own progress and narrows the areas of broad use of resources. Here, of course, I am not making any suggestions as to making science entirely under the control of traditional judgments. My suggestion is to take more cautious steps in uncertain practices and focus on helping different humanities cooperate in a more practical and pragmatic manner. However, whether transhumanists will eventually seek a historical wisdom, just like Nietzsche will remain a great mystery. Experience so far shows that it is not easy to answer this question as "largely yes".

GİRİŞ

Değişim, hayatın en temel unsurlarından birisidir. Varlıklar içerisinde buna en çok uyum sağlayan da insandır. İnsandaki değişimin en belirgin olduğu alan ise onun düşünceleri ve inşa ettiği sistematik yapılarıdır. Bu çerçevede Heidegger, “izm”lere duyulan güvensizliğin uzun bir süre önce başladığına; ancak “fikirler pazarı”nın mütemadiyen yenilerinin ortaya çıkarılmasını istediğine ve bu pazarın böyle bir üretime fazlasıyla hazırlıklı olduğuna işaret eder¹. Bu makalede ele alınacak olan transhümanizm kavramı da, ilk bakışta bu çerçevede değerlendirilebilir. Bir başka açıdan, hayatın dinamizmi ve “izm”ler arasındaki mahiyet ve derece farkı böyle bir kavramsallaştırmayı zorunlu kılmaktadır. Nitekim entelektüel alanda uğraş veren hiçbir kişi geleceğe yönelik öngörüler konusunda kayıtsız kalmaz. Fiziksel ve psikolojik kapasitesi artırılmış olan bir bireyin önünde açılması muhtemel gelişmeler bu durumu daha da ilgi çekici kılacaktır.² Daha en başından bu konulara ilişkin tartışmaların “spekülatif, anlamsız ve tehlikeli” olarak görülmesi bir dereceye kadar makul hatta bilimsel bir bakışı yansıtabilir.³ Ancak, felsefe her türlü ihtimali göz önünde bulundurması gereken bir alan olduğu için, bu tür spekülasyonları da dikkate almak zorundadır. Transhümanizm konusunu da bu çerçevede ele almanın sağlıklı bir yaklaşım olacağı açıktır.

Klasik hümanizm, kuşkusuz önemli bir işleve sahip olmuş ve insanlığın dönüşümüne önemli etkilerde bulunmuştur. Ancak hiçbir düşünce geleneğinin yerinde sayması mümkün değildir. Hümanizmin de bu kaderi paylaşması adeta kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu bağlamda, hümanizmin idealleri daha ileri bir noktaya taşınmış ve kimi zaman “radikal” olarak değerlendirilebilecek bir yapıya bürünmüştür. İşte bu noktada *Transhümanizm* karşımıza çıkmaktadır.⁴

Hümanizmin⁵ devamı olarak görülen transhümanizm, onun tarih boyunca ortaya çıkmış olan farklı versiyonlarından ayrılan bir mahiyete sahiptir. Zira transhümanizmin, nitelik itibarıyla insan varlığının mevcut yapısını büyük oranda değiştirmeyi ve “onun ötesine”⁶ geçmeyi hedefleyen; bununla birlikte insanı ne kendisinden daha aşağı (subhuman) ne de daha üstün (superhuman) varlıklarla özdeşleş-

¹ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örneç (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015), 7-8.

² Philippe Verdoux, “Emerging Technologies and the Future of Philosophy”, *Metaphilosophy* 42 (2011), 682-683.

³ Blay Whitby, *Yapay Zekâ*, çev. Çiğdem Karabağlı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 155.

⁴ Bk. Nick Bostrom, “Transhumanist Values”: 4 (Erişim 12 Şubat 2020). Klasik hümanizmin merkeze aldığı insan anlayışının eleştirisine yönelik bazı değerlendirmeler için Bk. Ezgi Ece Çelik, “İnsan ve Sonrası”, *Felsefi Düşün* 9 (2017), 35.

⁵ Klasik hümanizmle ilgili olarak Bk. Tony Davies, *Hümanizm*, çev. Emir Bozkırlı (Ankara: Elips Kitap, 2010), 9/17; 29-30; 134; Ahmet Dağ, *Transhümanizm – İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 48; Edward Said, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), vii/xii; Çelik, “İnsan ve Sonrası”, 32; Alan Smart, “The Humanism of Postmodernist Anthropology and the Post-Structuralist Challenges of Posthumanism”, *Anthropologica* 53 (2011), 332.

⁶ Gilbert Meilaender, “Biotech Enhancement and the History of Redemption”, *The New Atlantis* 45 (2015), 52.

tiren bir bakış açısına sahip olduğu⁷ ve bu yönüyle, eleştirmenleri tarafından “sözde tıbbi bir ideoloji” olarak nitelendirildiği görülmektedir.⁸

Buradan hareketle transhümanizm genel olarak şu şekilde tanımlanabilir: “Yaşlanmayı geciktirmek/gidermek ve özellikle de insanın entelektüel, fiziki ve psikolojik kapasitesini artırmak için farklı araçlar geliştirmek suretiyle, onun konumunu iyileştirmeyi hedefleyen entelektüel ve kültürel bir hareket.”⁹ Kurzweil tarafından oldukça sade bir şekilde ortaya konan ve insanlığın karşılaşacağı her türlü sorunun bir çözümü olduğu, bunun bir şekilde elde edileceği ve bulunduğu da mutlaka uygulanması gerektiği ilkesi¹⁰, bu hareketin temel öncüllerinden birisidir. Esasen bu akımın en önemli teorisyenlerinden olan Julian Huxley’in bakışıyla, insan doğasından kaynaklanan yeni fırsatların farkına varmak ve yine insanlık için bu fırsatları değerlendirmek üzerine kurulmuş olan bir yapı söz konusudur.¹¹

Uzunca bir süre yaygın bir etki uyandırmayan bu akımın popüleritesi son yıllarda giderek yükselmekte, günümüzde pek çok bilim insanı ve filozofun ilgisine mazhar olmakta, sistematik anlamda henüz emekleme aşamasında olsa da, hem savunucularının hem eleştirmenlerinin ortaya koyduğu eserlerin sayısı gerek nicel gerek nitel açıdan oldukça hızlı bir şekilde artmaktadır.¹² Böylece tıbbi ve teknolojik düzeyde yapılan kimi çalışmaların, bu akımın daha aktif bir boyuta ulaşmasına yönelik önemli katkılar yapabileceği şimdiden kendisini belli etmektedir. Özellikle bilgisayar teknolojisi ve yapay zekâ üzerine yoğunlaşan kimi firmaların sahip oldukları güç dikkate alındığında, bu bir hayalden çok daha fazlasını ifade etmektedir. Zira ortaya konan iddialar basitçe “saçma”¹³ olarak nitelendirilemez. “Çeşitli kimyasallarla zihin kontrolü, memelilerin klonlanması, vücudun ihtiyaç duyduğu önemli kimyasalların sentetik olarak üretilmesi, nanoteknolojik araçların insan bedenine girebilecek boyutlara ulaşması, farklı insan zihinleri veya insan zihni ile mekanik sistemler arasında ağlar kurulması, ruh halini değiştiren, kas kütesini artıran, hafızayı geçici olarak silen ilaçların kullanılması ve doğum öncesi genetik tarama veya

⁷ Fried Bauman, “Humanism and Transhumanism”, *The New Atlantis* 29 (2010), 68; Thomas Douglas, “Human Enhancement and Supra-Personal Moral Status”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 162, (2013), 475.

⁸ M. J. McNamee – S. D. Edwards, “Transhumanism, Medical Technology and Slippery Slopes”, *Journal of Medical Ethics* 32 (2006), 513.

⁹ Nicholas Agar, “Whereto Humanism?: The Literature Reaches a Critical Mass”, *The Hastings Center Report* 37 (2007), 12; McNamee – Edwards, “Transhumanism, Medical Technology and Slippery Slopes”, 513.

¹⁰ Ray Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, çev. Mine Şengel (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 12.

¹¹ Bk. Michael Hauskeller, “Utopian Themes in Transhumanist Thoughts”, *The Hastings Center Report* 42 (2012), 39.

¹² Agar, “Whereto Humanism?: The Literature Reaches A Critical Mass”, 12; Hauskeller, “Utopian Themes in Transhumanist Thoughts”, 39-40.

¹³ Aslında Jim Dator’un da ifade ettiği gibi “Gelecekle ilgili işe yarar herhangi bir iddia saçma/gülünç olarak görünmek zorunda” kalabilir. Ona göre gelecekle ilgili değerlendirmeler yapan kişinin önünde iki seçenektен birini tercih etme mecburiyeti vardır: “Ya sevimli görünmek ya da gülünç...” Jim Dator, *Jim Dator: A Noticer in Time Selected Work 1967-2018* (Springer, 2019), 300.

gen terapisi yöntemlerinin ilerletilmesi”¹⁴ gibi pek çok uygulamanın hâlihazırda mevcut olduğu gerçeğini göz ardı edemeyiz. Henüz kurumsal anlamda çok büyük bir etki alanı oluşturulmamasına da, gelişmiş ülkelerde kurulmaya başlayan bazı sivil toplum yapılarının, yakın bir gelecekte daha etkin bir konum elde edebileceklerini söylemek, içi boş bir kehanet olarak değerlendirilmemelidir. Hele hele ideolojik açıdan son derece esnek bir kimliğe sahip olma potansiyeli taşıyan transhümanizmin, cazibesini daha da artıracığı söylenebilir.¹⁵

Bütün bu nedenlerden dolayı, transhümanizmin imkânına yönelik tartışmalarda geçmişten günümüze değin süregelen ilerlemeler muhakkak surette dikkate alınmalıdır. Bu konuda bir zamanlar bilimsel yöntemlerle gerçekleştirilmesi hayal bile edilemeyen kimi uygulamalara odaklanmak yeterlidir. Geçmişteki hümanizm örneklerinin, dünyayı insanın konforu için dizginlemeyi ve düzenlemeyi hedef aldığı görülmektedir. Fakat transhümanizmde, insan bizzat maddi bir obje olarak tasavvur edilip, onun doğa içerisindeki konumu daha üst bir seviyeye çıkarılmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla bu, insanın ontolojik açıdan değiştirilmesini esas alan bir temel üzerinde durmayı gerektirir. Yani beden, ruhun, beynin yapısı ve bunlar arasındaki ilişkinin mahiyetine yönelik geleneksel yaklaşımlar köklü bir eleştiri süzgecinden geçirilmek durumundadır.¹⁶

1. TRANSHÜMANİZMİN TEMEL HEDEFLERİ VE GETİRİLERİ

Günümüz dünyasında transhümanist hedefleri gerçekleştirme arzusu taşıyan insanların, bir takım farklılıklara rağmen, bazı temel ortak noktalarda uzlaştıkları söylenebilir. Bunlar; insan sağlığının ve beşerî kapasitenin iyileştirilmesi, teknolojik imkânların yaşam kalitesinin yükseltilmesine yönelik katkı düzeylerinin artırılması, toplumsal eşitsizliklerin minimum düzeye indirilmesi gibi kısa vadeli hedeflerle; ölümün kaldırılması da dâhil olmak üzere ileri düzeyli bazı hususların gerçekleştirilmesi gibi uzun vadeli hedeflerdir.

Transhümanizmin bütün hedeflerinin ele alınması bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle transhümanizmin karakterini genel olarak yansıtan ilerlemecilik ve özgürleşme hedefleri üzerinde durmak yerinde olacaktır.

¹⁴ Bk. Francis Fukuyama, “Transhumanism”, *Foreign Policy* 144 (2004), 42; Bauman, “Humanism and Transhumanism”, 68-69; Ahmet Dağ, “Hümanizmin Radikalleşmesi Olarak Transhümanizm”, *Felsefi Düşün* 9 (2017), 55.

¹⁵ Konu hakkında kıymetli bir çalışmaya imza atmış olan Ahmet Dağ’ın ifadeleriyle “Transhümanist düşünürler, insan bilimleri, doğa bilimleri ve teknoloji alanında geniş bir birikime sahip olduğu gibi, sosyalist ve komünist yazın birikiminden beslenmişlerdir. Teorik olarak sosyalist söylemden beslenmiş olsalar da konum ve beklentileri açısından kapitalizmle uyumludurlar ve konformist ve teknolojiye dayalı pratik bir hayat talebine sahiptirler.” Dağ, *Transhümanizm – İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, 144-145.

¹⁶ Bauman, “Humanism and Transhumanism”, 70. Burada, modernizmle birlikte yeni bir sürece giren biyolojik ve psikolojik değerlendirmelerin etkisine dikkat çekmekte yarar var. Bk. Radhakamal Mukerjee, “Values as Directives of Human Evolution: A Bio-Philosophy of Man”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 46, (1960), 162 vd.

1.1. İlerlemecilik

Hümanizm, doğası gereği, insanın hem biyolojik hem de psikolojik kapasitesini artırmak suretiyle, onu daha ileri bir noktaya ulaştırmayı hedeflemektedir. Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinde bu idealin ilk adımları atılmaya başlansa da, bunların en azından istenilen düzeye ulaşamadıkları görülmektedir. Bu açıdan “ütöpik” bir karakter arz eden bu dönemlerden farklı olarak, eldeki imkanların daha da gelişeceğini öngören transhümanizm, çok daha yüksek seviyelere ulaştırılmış bir insan arzusunu dile getirmekte ve önceki dönemlerin ütopyalarının artık bilfiil gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Bu durum, transhümanizmin, Aydınlanmanın rasyonalitesine dayanan bir anlayışa sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.¹⁷ Böyle bir durumda, fizik biliminden ödünç alınan tekillik (singularity) kavramı, pek çok transhümanistin betiminin odağında yer almaktadır. Tekillik, insan hayatının geri döndürülemez bir biçimde değişimini ve doğal olarak ilerleyişini ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu süreç, topyekûn insan hayatını ve bu hayata ilişkin kavramsallaştırmaları derinden etkileyecek bir güce sahip olacaktır. Burada gerçekleşecek olan şeyler, geçmişteki ütöpik veya distöpik öngörülerden çok daha farklı ve gerçekçi olarak değerlendirilmektedir.¹⁸ Buna göre insan zekâsı kendisinden daha üstün bir zekâyı var edebilir. Bu süreç artarak ilerler ve nihayetinde bir zekâ patlamasına (intelligence explosion) yol açar.¹⁹ Aslında bu yaklaşıma “herhangi bir öngörünün, sahibi tarafından ütöpik olmadığı nitelendirmesinin gerçek olmadığı ve bunun öznel bir değerlendirme olduğu” şeklinde bir itirazın yapılması son derece doğaldır. Ancak (her ne kadar üstel ilerleme düşüncesine yönelik bazı rezervler dile getirilse de)²⁰ transhümanistlerin, pozisyonlarını tahkim etmek için kullandıkları bilim ve teknolojiye “üstel ilerleme” kanıtı oldukça güçlü bir argüman olarak sunulmakta ve bunun somut örnekleri dile getirilmektedir.²¹ Geçmiş dönemlerde değişime ve gelişime katkı yapanların azlığına ve bunlara karşı gösterilen dirence rağmen

¹⁷ Hauskeller, “Utopian Themes in Transhumanist Thoughts”, 40; Cenk Özdağ, “Transhümanizm ve İnsan Olmayan İnsan: Hümanist Yüklerden Kurtulmuş Bir Transhümanist Etik Anlayışı”, *Felsefi Düşün* 9 (2017), 167-168.

¹⁸ Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 19. Whitby ise tam karşıt bir kutupta yer almakta ve özellikle yapay zekâ alanına ilişkin kimi öngörülerin “efsane” olarak görülmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bk. Whitby, *Yapay Zekâ*, 13-14.

¹⁹ Abou Farman, “Re-Enchantment Cosmologies: Mastery and Obsolescence in an Intelligent Universe”, *Anthropological Quarterly* 85 (2012), 1070; Nick Bostrom, *Süper Zekâ*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018), 95-97.

²⁰ Stephen Hawking, *Büyük Sorulara Kısa Yanıtlar*, çev. Mehmet Ata Arslan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 88-89.

²¹ Kuezwel’in *İnsanlık 2.0* adlı eserinde, bu tür örnekler oldukça ikna edici bir şekilde ve yoğunlukta sunulmaktadır. Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 21 vd. O şöyle demektedir: “Yirminci yüzyıl, bugünün ilerleme temposuna doğru hızlanarak yaklaşmış; 2000 yılının ilerleme hızına göre yirmi yıllık bir ilerlemeye eşdeğer başarı sağlanmıştır. Yalnızca on dört yıl içinde (2014 yılına kadar) yirmi yıllık bir ilerleme daha kaydedeceğiz, sonra aynı ilerlemeyi yalnızca yedi yılda kaydedeceğiz. Bunu başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, 21. Yüzyılda yaşayacağımız, yüz yıllık bir teknolojik ilerleme olmayacak; yaklaşık yirmi bin yıllık ilerlemeye (yine bugünün ilerleme hızıyla ölçüldüğünde) ya da yirmi birinci yüzyılda kaydedilen ilerlemenin bin katı ilerlemeye tanık olacağız.” Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 25 vd.; 629. Ayrıca Bk. Bostrom, *Süper Zekâ*, 18.

men, teknolojik ilerleme yanlılarının başarıları göz önünde bulundurulup, günümüzdeki katkının miktarının fazlalığı da hesaba katılınca²² “üstel ilerleme” iddiasının ayaklarının yere bastığına inanmak için daha fazla neden karşımıza çıkmaktadır.

Buradaki nihai nokta, insanların dünyada yüz yüze kaldığı problemlerin köklü bir şekilde çözümüdür. Teknolojik gelişim hem “dünya barışını” sağlayacak hem de “daha müşfik ve başarılı bir evrimle” sonuçlanacak bir düzlemde ilerleyecek; böylece “altın bir refah çağı” ve “hayal edilmesi bile zor olan bir ekonomik zenginlik” elde edilmiş olacaktır. Elbette böylesi bir mutluluk için ekonominin yeterli bir dayanak noktası olarak görülmesinin²³ üzerinde ayrıca durulmalıdır. Ancak, tarihsel olgulardaki beklenmeyen yahut öngörülemez kimi değişimlerin, bu ilerlemeye ket vurma veya her şeyi alt üst etme ihtimalini göz ardı eden bu yaklaşımın her zaman eleştiriye açık bir yanının bulunacağı varsayılmalıdır ve fazlasıyla iyimser olan bu bakış açısının böylesi bir realiteyi dikkate alma zarureti ortadadır. Her şeyden önce ilerleme kavramının içeriğinin belirlenmesinde hâkim olan gücün hegemonyası kaçınılmazdır. Bu durumda neyin/nelerin geri, nelerin de ileri sayılacağıнын ölçütünü bu hâkim paradigma belirleyecekse, tek-tip bir yapılanmanın negatif etkileri nasıl ortadan kaldırılabilecektir? İkinci olarak bu tür bir anlayış sömürmenin meşruiyeti için bir zemin oluşturma potansiyeli taşımakta değil midir? Yahut yeni bir insanlık ve buna bağlı olarak yeni bir kültür inşa ederken, dayatmacılığa ve kendini yegâne uygar görme “küstahlığına” yol açmayacak mıdır? Bu kültürün aslında daha ileri bir kültür olduğunu söylemekten kaçınmak daha doğru bir seçenek değil midir?²⁴ Bütün bu sorular, ilerlemeden kastedilen şeyin daha derin bir felsefi ve sosyolojik analizini yapmayı zorunlu kılmaktadır.

1.2. Özgürleşme

Bir olgu olarak özgürlüğün, sınırlı gruplar hariç tutulacak olursa, büyük çoğunluk tarafından kabul edildiği bilinmektedir. Tanrısal iradenin ihtişamlı kuşatıcılığını kabul edenler bile, Tanrı'nın takdir ve yaratmasının dâhilinde olsa da, insana belirli bir alan açmanın makuliyetini temellendirmek için gayret gösterirler. İlerleyen süreç, teorik düzlemde bu alanı genişletme eğiliminde olan dinî ve ahlaki eğitimlerin diğerlerine nazaran daha kalıcı olabileceğine dair bir öngöründe bulunmamıza fırsat vermektedir. Dolayısıyla geleneksel ahlaki ve dinî çevreler ile transhümanist akımlar arasında temel olarak özgürlüğü kabul etmek bakımından bir

²² Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 682.

²³ Hauskeller, “Utopian Themes in Transhumanist Thoughts”, 40; Samuel Brown, “Enhancing Evolution: Posthumanous Dreams and the Moral Complexity of Biomedical Aspirations”, *Brigham Young University Studies* 48 (2009), 48.

²⁴ Bk. Heinz Kimmerle, *Kültürlerarası Felsefeye Giriş*, çev. Alper T. Çırakoğlu (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2017), 43-46.

yakınlığın bulunduğu söylenebilir. Ancak bu konudaki tartışmalar derinleştikçe, farklılıklar daha fazla gün yüzüne çıkmakta ve berraklaşmaktadır.²⁵

Değer kavramı bütün yönleriyle insanı sınırlandırıcı bir konumdadır. Bu noktadaki sınırlandırmalarda dinin başat bir rol oynadığı söylenebilir. Nitekim klasik hümanizmin en temel mücadelesi, “hurafe” olarak değerlendirilen geleneksel yapıların hegemonyasından insanı kurtarmak idi. Transhümanizm de, tıpkı atası gibi, insanın bütün bağlarından ve sınırlandırıcı yönlerinden kurtarılmasını hedeflemektedir.²⁶ Bunun gerçekleşmesi bireylerin özgürleştirilmesine bağlıdır. Bu özgürlüğün elde edilmesinde, insanın gerek tabii gerek kişisel bağlarından kurtulması esastır.

Bu özgürlük anlayışı bireyin kendisi ve üzerinde tasarruf sahibi olduğu kişilere yönelik müdahalede bulunma hakkını daha ileri bir düzeye ulaştırmayı hedef olarak belirlemiştir. Özellikle ebeveynlerin, çocukları üzerinde genetik dönüşüme ve gelişime imkân sunacak bazı fırsatlar noktasında yetkilendirilmesi yahut onların kimi beklentilerine izin verilmesi önemli bir merhaleyi oluşturur. Ancak bazı olumsuzlukların ortaya çıkması ihtimaline binaen, birtakım sınırlandırmaların tamamen göz ardı edilmediği de dikkat çekmektedir. Dolayısıyla çoğu transhümanistin liberalizmin uç noktalarında dolaştığı görülse de, meseleye daha gerçekçi yaklaşanların nispeten “demokrat anlayışla” daha uzlaşmacı bir tavra yöneldikleri söylenebilir. Örneğin bu anlayışta, artık klasik bir tedavi yöntemi haline gelen IVF (In Vitro Fertilizasyon – Klasik Tüp Bebek İşlemi) ile daha ileri genetik müdahaleleri öngören yöntemler arasında çok daha temel bir farkın bulunduğu düşünülmektedir. Aksini savunanlar ise genetik açıdan gerçekleştirilecek ileri yöntemleri uygulamanın, çocuklarının geleceği hakkında endişe duyan her anne babanın özgürlüğü bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini vurgularlar.²⁷ Bütün bu “iyi niyetli yaklaşımlara” rağmen, kavramsal bir sorun varlığını devam ettirmektedir. “İyi” dediğimizin nihai noktası ne olacaktır? Örneğin, “ben çocuğumun, iyi olduğunu kabul ettiğim bazı bedensel niteliklere sahip olmasını düşünüyorum” diyen ebeveynin bu isteğine ulaştığını varsayalım. İkinci ebeveynin “ben bundan daha iyisini istiyorum.” söylemi neye işaret edecektir? Bu doğrultuda ortaya çıkacak olan psikolojik ve sosyal

²⁵ Julian Savulescu – Ingmar Persson, “Moral Enhancement, Freedom, and the God Machine”, *The Monist* 95 (2012), 406.

²⁶ Dağ, *Transhümanizm – İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, 168; 179.

²⁷ Agar, “Whereto Humanism?: The Literature Reaches a Critical Mass”, 14. Ayrıca Bk. Charles T. Rubin, “The Golem and the Limits of Artifice”, *The New Atlantis* 39 (2013), 62. Bu konuda Sommerville’in yaklaşımları da, belirli sınırlandırmaları kabul ediyor görünmektedir. Ancak, bu yaklaşım ister kabul edilsin isler reddedilsin, bizi bir uzlaşma noktasına götürecek gibi görünmemektedir. Şöyle ki, bir sınırlandırma kabul edilirse, bu durum bio-muhafazakârlıkla neticelenmeyecek midir? Tersini ise zaten şu ana eleştiri ve endişelerin ana konusudur. Konu hakkında bk. Rita Risser, “Atory and Liberal Spar on the Ethics of a Posthuman Future”, *Public Affairs Quarterly* 25 (2011), 55.

problemlerin, insandaki hırs duygusunun törpülenmesi suretiyle üstesinden gelineceğini düşünmek, safdillik ithamına maruz kalmayı hak etmeyecek midir?²⁸

Maddeye dayalı ilerlemenin dışında, özgürlüğün elde edilmesinde, gerçek çevreden kurtulmanın bir yönü de, insanın sanal olana daha fazla yönelmesiyle gerçekleşebilir. Bu sanallık, insana hayalî de olsa sınırsız ve bir yanıyla “aşkın” bir ortamı sunma imkânı vermektedir.²⁹ Dolayısıyla “geleneksel dinî hayat” vasıtasıyla ulaşılması istenen kimi idealler, bu anlamda bir ihtiyaç olmaktan çıkacağı için, insanın daha özgür bir hayata kapı aralaması transhümanizme göre mümkün olacak ve ideal demokratik bir toplumun inşası, daha eşitlikçi bir ortama zemin hazırlayacağı için, sözü edilen özgürlüğe ulaşmak kolaylaşacaktır.³⁰ Hatta bu özgürlük zemini, transhümanist demokratiğin enginliği vasıtasıyla, kendisine karşı çıkan dindar fundamentalistlerin tercihlerine de alan açmayı öngörmektedir.³¹ Bunun gerçekte böyle olup olmayacağını kuşkusuz zaman gösterecektir. Ancak kimi transhümanistlerin “Artık tanrılar yok, artık inançlar yok, artık çekingen kalmak yok; gelecek posthümanizmin olacak.”³² şeklindeki iddialı söylemlerinin ürkütücü ve totaliter imaları göz ardı edilemez. Esasen, insanın daha iyiye, daha mükemmel olmaya yönelik arzusundan ve dinlerin bunu teşvik eden kimi söylemlerinden hareketle³³, bunun mahzurlu bir tavır olarak görülmemesi gerektiği şeklindeki iddiaların³⁴, en azından fazlaca iyi niyetli oldukları söylenebilir. Bu değerlendirmeler, antropomorfik içeriğe sahip bazı metinlerin sathi yorumları açısından bir değer taşısa da; özellikle transhümanizmi ideolojik bir aygıtı dönüştürenler bağlamında böyle bir iyi niyet, derinlikli geleneksel yaklaşımlar açısından hiçbir anlam ifade etmeyecek ve incelik yapılan analizler bundaki ciddi paradoksları ortaya koyacaktır.³⁵

1.3. Transhümanizmin Getirileri

Hâlihazırda pek çok eleştiriye muhatap olan ve bunlarla gelecekte daha fazlasıyla karşılaşması muhtemel olan transhümanizmin, çoğu insan tarafından kabul edile-

²⁸ Bk. Robert Sparrow, “A Not-So-New EUGENICS: Harris and Savulescu on Human Enhancement”, *The Hastings Center Report* 41 (2011), 39; David B. Hart, “The Anti-Theology of the Body”, *The New Atlantis* 9 (2005), 67; Elaine Graham, “Nietzsche Gets a Modem: Transhumanism and the Technological Sublime”, *Literature and Theology* 16 (2002), 69; Risser, “Atory and Liberal Spar on the Ethics of a Posthuman Future”, 61.

²⁹ Bir örnek için bk. Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 470-472.

³⁰ Dağ, *Transhümanizm – İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, 136-137.

³¹ Agar, “Whereto Humanism?: The Literature Reaches A Critical Mass”, 14.

³² Bk. McNamee – Edwards, “Transhumanism, Medical Technology and Slippery Slopes”, 513; Hart, “The Anti-Theology of the Body”, 67; Risser, “Atory and Liberal Spar on the Ethics of a Posthuman Future”, 53.

³³ Hart, “The Anti-Theology of the Body”, 70.

³⁴ Bk. Meilaender, “Biotech Enhancement and the History of Redemption”, 55; Johann A. R. Roduit vd., “Human Enhancement and Perfection”, *Journal of Medical Ethics* 39 (2013), 647 vd.

³⁵ Bilimin ideolojik bir aygıtı dönüştürülmesine yönelik bazı değerlendirmeler için bk. Hawking, *Büyük Sorulara Kısa Yanıtlar*, 63.

bilecek kimi yararlarının göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Açıkçası bunun için geleneksel ahlaki kriterlerin bir dayanak olarak kullanılması da mümkündür. Transhümanistlerin en büyük hedeflerinin, insanın hem bilişsel hem de biyolojik kapasitelerinin ve sağlıklarının artırılması olduğunu daha önce belirttik. Daha embriyo düzeyinde kimi genetik hastalıkların “tedavi” edilmesi vb. yöntemler günümüzde bile uygulamaya sokulmuş vaziyettedir.³⁶ Temelde, birçok hastalığın tedavi edilmesi ve insan için daha güzel bir ortamın oluşturulması noktasında en muhafazakâr bakışın bile, böylesi bir amacı reddedemeyeceği aşikârdır.

Tüm bunlardan hareketle transhümanistlerin öngördüğü getirileri genel olarak üç maddede toplamak mümkündür:

1- Yakın zamana kadar alınan kimi basit tedbirlerle bile, örneğin “halk sağlığı” noktasında ciddi ilerlemelerin kaydedildiği görülmektedir. Buradan hareketle, bir “teknoloji hareketi/destekçisi” olarak görülebilecek olan transhümanizmin öngörülerinin faydalı yanlarına odaklanmak mümkündür.

2- İnsanın evrimsel gelişimi, tesadüfi ve kendisinin müdahale edemediği harici şartlar tarafından belirlenmektedir. Burada, hem plansız bir süreç ortaya çıkmakta hem de bu harici şartların “istenmeyen mutasyon süreçlerine” neden olduğu görülmektedir. Dolayısıyla insan müdahalesiyle ilerletilecek bir evrim sürecinin hem daha planlı bir geleceği sağlayacağı hem de istenmeyen sonuçları önceden engelleme fırsatı sunacağı düşünülebilir.

3- Transhümanizm, temelleri daha sağlam olan bir ahlak anlayışından yola çıkarak, beşerî kusur ve yetersizlikler muvacehesinde şekillenmiş olan bir bakış yerine, her türlü biyolojik aidiyetten bağımsız ve akli tavrı önceleyen bir anlayışı egeмен kılmaktadır. Bu ise daha objektif bir duruma zemin hazırlamaktadır.³⁷

2. TRANSHÜMANİZMİN ORTAYA ÇIKARACAĞI MUHTEMEL SORUNLAR VE BUNLARIN ELEŞTİRİSİ

Son yıllarda sayıları ciddi bir şekilde artmakta olan transhümanizm karşıtlarının, biyomedikal alanda gerçekleşen ve gerçekleşmesi muhtemel olan gelişmelere istinaden kimi eleştirilerde bulunmaları, ciddiyetle üzerinde durulması gereken bir konudur.³⁸ Nitekim insanlık açısından son derece faydalı sonuçlara gebe olduğu varsayılan transhümanist gelişimin, beraberinde bazı ciddi olumsuzluklar taşıdığı, bu düşüncüyü savunanlar tarafından bile dile getirilmektedir. Kısaca NBIC (Nano, Bio, Info, Cogno-biyoteknoloji, nöroteknoloji, enformasyon teknolojisi, nanotek-

³⁶ Verdoux, “Emerging Technologies and the Future of Philosophy”, 686-687.

³⁷ Bk. Bostrom, “Transhumanist Values”: 10; McNamee- Edwards, “Transhumanism, Medical Technology and Slippery Slopes”, 514; Verdoux, “Emerging Technologies and the Future of Philosophy”, 685 vd.; Hawking, *Büyük Sorulara Kısa Yanıtlar*, 85-86.

³⁸ McNamee- Edwards, “Transhumanism, Medical Technology and Slippery Slopes”, 513; Kimmerle, *Kültürlerarası Felsefeye Giriş*, 137-138.

noloji) olarak formüle edilen alanlardaki bazı gelişmelerin, nanosilahlardan genetik virüslerin üretilmesine kadar pek çok insani riski taşıdığı açıktır.³⁹ Ancak, transhümanistler ilerde yaşanacak olan güzel bir hayatın ve elde edilecek büyük fırsatların böyle bir riski almaya değer olduğunu iddia etmektedirler. Hatta böylesi bir kazancı elde etmekten uzak durmak sadece “aptalca” bir iş değil, aynı zamanda insanlığa karşı işlenen bir suç olacaktır. Bundan da öte, yaşanan sürecin bizi zorunlu bir şekilde “daha iyi olana ulaşmayı seçmeye” doğru götürdüğünü göz ardı edemeyiz.⁴⁰ Bu bağlamda onlar, karşı kutupta yer alanların tavırlarının bir “spekülasyon egzersizi”nden öteye geçmediğini iddia etmektedirler.⁴¹

Bu çerçevede bir transhümanizm eleştirisi yapmanın belki de en zor yanı, realite ile hayalin veya kurgunun sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiğinin tam olarak belirlenememesi ve bu akıma mensup olduğu varsayılan düşünür ve araştırmacıların, fikirlerini son derece geniş bir yelpazede dile getirmeleridir. Tony Davies’in ifadesiyle “Burada, bilim adamlarının mantıklı varsayımlarını ve tarihçilerin makul öngörülerini fantastik edebiyatın kontrolsüz hayal gücünden ayırmanın zor olduğu bir alana gireriz.”⁴²

Bu bağlamda, transhümanizmin hangi pratik hedeflerinin ne tür sorunlara yol açacağı tartışılmasında yarar bulunmaktadır. Bunlar, “ontolojik değişim hedefi ve bunun doğuracağı sorunlar”, “sosyolojik sorunlar” ve “dinî ve ahlaki sorunlar” başlıkları altında ana hatlarıyla ele alınacaktır.

2.1. Ontolojik Değişim Hedefi ve Bunun Doğuracağı Sorunlar

Transhümanizmin ontolojik değişim hedefinin temelinde, klasik hümanizmin sistematik bir boyut kazanmasına katkıları olan 17. yüzyıl felsefesinin önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Bu dönemde Descartes, Bacon, Malebranche, Leibniz, Pascal, Bayle, Newton, Hobbes ve Spinoza gibi rasyonalist ve ampirist düşünürlerin, kimi zaman din dışı olan, kimi zaman metafiziği bütün yönleriyle reddeden ve kimi zaman da rasyonel ve ampirik değerleri anlamının başat unsurları olduklarını düşündükleri bir bakış inşa ettikleri veya buna vesile oldukları açıktır.⁴³ Bunun doğal sonucu temel bir paradigma değişimi olarak tezahür etmiştir: *Doğaya çok fazla müdahale etmeksizin onu anlamaya çalışan Aristocu geleneğin aksine; doğayı zapt*

³⁹ Dağ, *Transhümanizm-İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, 166 vd.; Hauskeller, “Utopian Themes in Transhumanist Thoughts”, 40.

⁴⁰ Hauskeller, “Utopian Themes in Transhumanist Thoughts”, 45; Meilaender, “Biotech Enhancement and the History of Redemption”, 57; R. Alta Charo, “Policy & Politics: Fear and the First Amendment”, *The Hastings Center Report* 36 (2006), 13.

⁴¹ Inmaculade de Melo-Martin, “Defending Human Enhancement Technologies: Unveiling Normativity”, *Journal of Medical Ethics* 36 (2010), 484.

⁴² Davies, *Hümanizm*, 144. Ayrıca bk. McNamee- Edwards, “Transhumanism, Medical Technology and Slippery Slopes”, 513.

⁴³ Dağ, *Transhümanizm - İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, 93.

etmeye odaklanan Bacon ve benzerlerinin paradigmasına odaklanmak...⁴⁴ Özellikle Bacon'un, insanın ölümsüzlüğü elde etmesi ve yeniden "cennetvari" bir hayata ulaşabileceği şeklindeki bazı iddialarına bu bağlamda atıfta bulunulabilir.⁴⁵ Bu suretle insanlar adeta Antik Yunan tanrıları gibi "ebedi bir gençliğe" kavuşturulmuş olacaktırlar.⁴⁶ Zira insan artık "eskimiştir" veya makinelerle birleşmek suretiyle kendisini aşmak ya da makinaların tahakkümü altına girmeye razı olmak zorundadır.⁴⁷ İlk bakışta sadece fiziksel kapasitelerin artırılması ön plana çıksa da, bu varlık tipinin "zevk, sevgi, estetik/sanatsal tepki ve huzur" gibi kapasitelerinin artırımı da temel hedeflerden birisidir.⁴⁸

Dolayısıyla, gelişen teknoloji eşsiz bir varlığa sahip olduğuna inanılan "insana" ontolojik bakımdan müdahaleyi kolaylaştırır bir düzeye doğru ilerlemektedir. Teistik inançların iddiasıyla "tanrısal bir nefha" taşıyan insan, yaratılıştaki kodlarından büyük oranda kopma aşamasına gelebilir. Hatta insan Tanrı'nın yarattığından daha mükemmel bir insanı yaratma iddiasına yönelebilir.⁴⁹ Her ne kadar pek çok kişi tarafından açıkça dile getirilmese de PGD (preimplantation genetical diagnosis)⁵⁰, beyin implantları⁵¹, CRISPR (clustered regularly interspaced short palindromic repeat) teknolojisi⁵² vb. yöntemlerle, insanın sadece bugünü değil geleceği hakkında da ileri düzeyde karar verici bir merci haline geldiği iddia edilebilir.⁵³ Kuşkusuz bu, insanın tanrılık makamına oturması olarak değerlendirilebilir; ancak başka bir açıdan Tanrı'nın daha aşağı bir mertebeye indirgenmesi olarak görülebilir. Yani, "sıradanlaşan yahut insanlaşan bir Tanrı..." Kurzweil ise meseleyi bir adım daha öteye taşıyarak, adeta "Tanrı'yı yaratma" ve "din kurumunu farklı bir

⁴⁴ Davies, *Hümanizm*, 115.

⁴⁵ Bacon'ın hayvanların ve bitkilerin genetiğine müdahaleyi esas alan ve robotik teknolojisi bağlamındaki gelişmeleri öngören değerlendirmeleri için bk. Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), 119-121, 133.

⁴⁶ Francesco Paolo Adorno, "Against Posthuman Ideology: Aesthetics and Finitude of the Individual", *Anthropology and Aesthetics* 57/58 (2010), 345; Graham, "Nietzsche Gets a Modern: Transhumanism and the Technological Sublime", 66.

⁴⁷ Bk. Farman, "Re-Enchantment Cosmologies: Mastery and Obsolescence in an Intelligent Universe", 1070.

⁴⁸ Bk. Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 448/451; Agar, "Whereto Humanism?: The Literature Reaches a Critical Mass", 12; Hauskeller, "Utopian Themes in Transhumanist Thoughts", 40; Adorno, "Against Posthuman Ideology: Aesthetics and Finitude of the Individual", 349.

⁴⁹ Dağ, "Hümanizmin Radikalleşmesi Olarak Transhümanizm", 63

⁵⁰ Bu yöntemde "Yapısal kromozom bozuklukları veya tek gen hastalıkları gibi genetik nedenler gebelik oluşmadan önce analiz edilerek sağlıklı embriyo seçme imkânı sağlanabilmektedir." Bk. Cemal Ekici, "Preimplantasyon Genetik Tanı", *İnönü Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 3/2 (2014), 49 vd.

⁵¹ Bk. Stephen S. Wu – Marc Goodman, "Science and Technology Law: Neural Implants and Their Legal Implications", *GPSolo* 30 (2013), 68-69.

⁵² Crisper teknolojisi, silme ve eklemelerde bulunmak suretiyle genom üzerinde değişiklik yapma uygulaması olup, hem kolaylığı hem de ucuz maliyetiyle bilim çevrelerinde heyecan uyandıran bir teknolojidir. Ancak sebep olabileceği bazı olumsuzluklar nedeniyle, hakkında bazı etik tartışmalar yapılmakta ve insan üzerinde tam olarak uygulanmasına izin verilmemektedir. Bk. Fani Memi vd., "CRISPR/Cas9 Gene Editing: Research Technologies, Clinical Applications and Ethical Considerations", *Seminars in Perinatology* 42 (2018), 487 vd.

⁵³ Sparrow, "A Not-So-New EUGENICS: Harris and Savulescu on Human Enhancement", 33; Hawking, *Büyük Sorulara Kısa Yanıtlar*, 177.

formata büründürme” şeklinde nitelendirilebilecek bir ideale kapı açmaktadır.⁵⁴ Kurzweil’in bu eğiliminin Comte’un gerçekleştirmeyi arzu ettiği ideal ile şaşırıktı bir benzerlik taşıdığı söylenebilir.⁵⁵ Nihai aşamada ortaya çıkacak olan insansı varlığın böylesi üstün bir varlıkla iletişim kuramayacağı şeklindeki iddia “totolojik ve fazlaca insan merkezli” olarak değerlendirilmektedir.⁵⁶ Bu tasarımı akla Asimov’un, Platon’un Mağara Alegorisi’nden yararlanan ve Descartesvari bir şekilde Tanrı’nın varlığına ulaşma gayretinde olan robotlarını getirmektedir.⁵⁷

Buna ek olarak, transhümanizmin birey-dünya karşıtlığına veya ötekiliğine dayanan mevcut durumu ortadan kaldırmasının bazı psikolojik ve biyolojik sorunlara yol açacağı düşünülebilir.⁵⁸ Bu sorunlara işaret eden kimi düşünürlerin teknolojik uygulamaların “genetik, üreme teknolojileri, yapay zekâ, robotik, nanoteknoloji vb. dâhil, insanı kökten değiştirecek şekilde hayata sokulmasına karşı çıkmamanın” bütün insanlık için ahlaki bir görev olduğunu iddia ettikleri görülmektedir.⁵⁹ Bunun yanı sıra, özellikle teistik inançlar tarafından insanın ruhen ve bedenen korunması gereken bir varlık olduğu inancı, ontolojik değişim hedefinin karşısındaki en önemli dayanak noktalarından biridir. İnsan yaşamını sonsuz bir iyilik olarak gören; onun mutlak bir kutsallığa sahip olduğuna inanan ve elde edilmesi muhtemel hiçbir faydanın, onun yıkımı için bir gerekçe olarak kullanılamayacağını vurgulayan bir paradigmanın böyle bir rol oynaması kaçınılmazdır.⁶⁰ Ancak insanın yeni durumlara uyum sağlama kapasitesinin fazla hafife alınmaması gerekir. Tarihsel süreç içerisinde geçirdiğimiz bütün büyük değişimler aslında bunun kanıtlanması için yeterince veri sağlamaktadır.

2.2. Sosyolojik Sorunlar

İnsandaki ontolojik değişimin en büyük yansıması, her şeyden önce sosyolojik alanda olacaktır. Bunun, geleneksel hayat tarzına sirayet etme süresinin, teknoloji-deki hızlı değişimle birlikte sürat kazanacağı inkâr edilemez. Örneğin, birtakım akımların propagandaları veya genetik müdahalelerle değişen cinsiyet durumları, geleneksel ahlak algısı, dinî paradigmlar ve aile gibi toplumun en temel kurumla-

⁵⁴ Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 550-552/569-570. Ayrıca bk. Rubin, “The Golem and the Limits of Artifice”, 66.

⁵⁵ Bk. George Ritzer – Jeffery Stepnisky, *Klasik Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmer Hülür (Ankara: De Ki Yayınları, 2019), 126. Buna rağmen Comte’un, belki de yaşadığı dönemin sınırlıklarından kaynaklı olarak, insanın doğanın yasalarına bağlı olması gerektiğini söylerken, daha mütevazı olduğu söylenebilir. Ritzer-Stepnisky, *Klasik Sosyoloji Kuramları*, 117.

⁵⁶ Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 687.

⁵⁷ Isaac Asimov, *Ben Robot*, çev. Ekin Odabaş (İstanbul: İthaki Yayınları, 2016), 60 vd. Benzer bazı değerlendirmeler için bk. Rubin, “The Golem and the Limits of Artifice”, 60.

⁵⁸ Bauman, “Humanism and Transhumanism”, 76; Agar, “Whereto Humanism?: The Literature Reaches A Critical Mass”, 13.

⁵⁹ Risser, “Atory and Liberal Spar on the Ethics of a Posthuman Future”, 53.

⁶⁰ Hart, “The Anti-Theology of the Body”, 65-66.

rını derinden sarsabilecek bir boyuta sahip olacaktır.⁶¹ Ancak, gelişen teknolojinin ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kimi durumların artık geleneksel ahlaki değerlerle dizayn edilmesinin mümkün olmadığı ileri sürülerek, buna yönelik bir itiraz geliştirilebilir. Kaldı ki, mikrobiyolojik veya nöropsikolojik çalışmalarla kaydedilen ilerleme, özellikle ahlaki eksikliklerin giderilmesi veya kötülüklerin önlenmesi bakımından önemli gelişmelerin (Manyetik Uyarım Tedavisi, Derin Beyin Uyarımı, Doğru Akım Uyarımı Tedavisi vb.) ipuçlarını vermektedir.⁶² Daha nitelikli yöntemlerin yanında, oksitosin, seratonin vb. hormonların kullanımıyla da, birey üzerinde çok ciddi seviyelerde davranış değiştirme imkânlarına daha şimdiden sahip olduğumuz bilinmektedir.⁶³

Bu durumun doğal bir neticesi olarak, transhümanizm insanlar arasındaki derin uçurumların ortadan kaldırılmasında işlevsel bir pozisyon elde edemez mi? Bilindiği üzere, insanlık tarihi, adeta eşitsizliğin tarihidir. Bu durumun düzeltilmesi için tarihte ödenen bedeller gerek bireysel gerek toplumsal anlamda pek çok dramatik tabloyu barındırmaktadır. Bu noktada transhümanizm sosyolojik yapının daha sağlam ve kabul edilebilir bir temele dayandırılabilmesi kanaatindedir. Onun “daha güzel bir yarına uyanılması için çaba gösterdiği” ve “daha eşit bir insanlık ideali” taşıdığı temel tezi bu bağlamda nasıl bir sonuç üretecektir? Örneğin, gelişmiş toplumların bu konudaki avantajları dikkate alındığında, çok cüzi bir azınlığın, bu düşüncenin nimetlerinden istifade edeceği şeklindeki kuvvetli ihtimali nasıl göz ardı edebiliriz?⁶⁴ Aslında böyle bir riskin varlığı kimi transhümanistlerin de gündeminde yer almaktadır. Ancak onlar fazlasıyla “romantik” olarak nitelendirilebilecek bir tavırla “liberal demokrasilerin böyle bir sorunun üstesinden gelme öngörüsüyle hareket edeceğini”⁶⁵ iddia etmektedirler. Öyle ki, insandaki kapasite artımı “vatandaşların bilişsel ve ahlaki bileşenleri” üzerinde pozitif bir etki uyandıracak ve bireyler siyasal yönelimler noktasında daha titiz ve etkin bir rol üstlenebileceklerdir. Buradan beklenen ikinci bir fayda ise biyomedikal müdahalelerle toplum içerisinde diyaloga, bireyler arası olumlu ilişkilere ve rasyonaliteye daha açık insanların yetiştir-

⁶¹ Sparrow, “A Not-So-New EUGENICS: Harris and Savulescu on Human Enhancement”, 35; Meilaender, “Biotech Enhancement and the History of Redemption”, 47; Will Jefferson vd., “Enhancement and Civic Virtue”, *Social Theory and Practice* 40 (2014), 500-501; Jim Dator, *Jim Dator: A Noticer in Time Selected Work 1967-2018*, 182.

⁶² Savulescu- Persson, “Moral Enhancement, Freedom, and the God Machine”, 400-401; Jefferson vd., “Enhancement and Civic Virtue”, 503 vd.

⁶³ Savulescu- Persson, “Moral Enhancement, Freedom, and the God Machine”, 403-405.

⁶⁴ Fukuyama, “Transhumanism”, 42-43; Sparrow, “A Not-So-New EUGENICS: Harris and Savulescu on Human Enhancement”, 38; McNamee – Edwards, “Transhumanism, Medical Technology and Slippery Slopes”, 515; Meilaender, “Biotech Enhancement and the History of Redemption”, 46; Brown, “Enhancing Evolution: Posthumanous Dreams and the Moral Complexity of Biomedical Aspirations”, 47; Graham, “Nietzsche Gets a Modem: Transhumanism and the Technological Sublime”, 150.

⁶⁵ Bk. Mark Solomon – Nick Bostrom, “Transhumanist Dream”, *Foreign Policy* 146 (2005), 4; Agar, “Whereto Humanism?: The Literature Reaches a Critical Mass”, 15.

rilmesi fırsatının elde edilmesidir.⁶⁶ Bunlarla birlikte, belki de üzerinde en çok durulması gereken hususlardan birisi şudur: Bilindiği gibi, son yıllarda teknolojiye ilişkin tartışmalarda en çok öne çıkan şey; yapay zekâ ve buna bağlı olarak geliştirilen teknolojilerin, yüksek kapasitelerini kullanmak suretiyle insanları esir alma hatta yok etme potansiyelleri ve onları “fiziksel ve spritüel bir intiharla” yüz yüze bırakması ihtimalidir. İşte bu noktada, insanın daha gelişkin bir yapıya kavuşturulması, muhtemel tehlikelerle başa çıkmak için son derece önemli bir avantaj olarak görülebilir.⁶⁷ Böylece geçmişte yaşanan bazı büyük sorunların gelecekte de yaşanmasının önüne geçilmesin imkânı oluşacaktır. Nitekim transhümanistlerin kendi pozisyonlarını güçlendirmek için insanlık tarihinin nahoş yansımalarından teorik düzeyde fazlasıyla istifade ettikleri gözlerden kaçmamaktadır. Yani, oluşturulması düşünülen düzen mevcut kötü durumdan daha kötü olmayacaktır. Bunun için de kavramsal düzlemde ciddi bir paradigma değişikliğine ihtiyaç olduğu zaten açıktır.⁶⁸ Ayrıca, transhümanizm yanlıları bu varoluşsal tehditlerin zaten öteden beri mevcut olduğunu ve insanın her zaman başka unsurlarla bir çatışma halinde bulunduğu gerçeğine dikkat çekmektedirler. Dolayısıyla onlara göre burada yapılması gereken, kategorik olarak teknolojik ilerleme fikrine karşı çıkmak değil, bu eğilimleri belirli bir yasal zemine oturtmak olmalıdır.⁶⁹ Bununla birlikte *kötüye kullanmayı* ileri sürerek gündeme getirilecek olan yasal süreçlerde gelişmeyi yavaşlatmaya neden olabilecek hususlar bulunmaktadır ve bu durum bazı gelişmelerle sağlanabilecek faydaların maliyetinin artma riskini fazlasıyla içermektedir.⁷⁰

2.3. Dinî ve Ahlaki Sorunlar

İnsanlık tarihi boyunca, birbirinden farklı din ve ahlak anlayışlarının geliştirildiği görülmektedir. Monoteist geleneklerin ahlaki değer yargularıyla antropolojik ahlak anlayışlarının; teolojik bir zemin üzerinde inşa edilmiş kurumsal değerler ile kökleri bunlardan arındırılmaya çalışılan ahlak tasavvurlarının birbiriyle özdeş olmadıkları malumdur. Asgari düzeyde olsa bile bu farklı etik çözümlerinin kimi uzlaşma noktalarının bulunduğu ve bazı temel değerler açısından benzeştikleri söylenebilir. Bu anlamda bazı evrensel değerlerin varlığından söz etme imkânı hâlâ mevcuttur.⁷¹ Örneğin, hastaların tedavi edilmesinde kimi bilimsel yöntemlerin kullanılması, bazı tartışmalara rağmen, çoğunlukla ahlaki açıdan sorunsuz olarak kabul edilir. Bununla birlikte, insan kapasitelerinin artırılmasına yönelik uygulamalara karşı son derece temkinli, hatta çoğunlukla tepkisel bir refleksin gösterildiği söyle-

⁶⁶ Jefferson vd., “Enhancement and Civic Virtue”, 509, 522.

⁶⁷ Hawking, *Büyük Sorulara Kısa Yanıtlar*, 137, 168.

⁶⁸ Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 627; Agar, “Whereto Humanism?: The Literature Reaches a Critical Mass”, 13.

⁶⁹ Melo-Martin, “Defending Human Enhancement Technologies: Unveiling Normativity”, 484; Charles T. Rubin, “Machine Morality and Human Responsibility”, *The New Atlantis* 32 (2011), 62-63.

⁷⁰ Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 602-603.

⁷¹ Konu hakkındaki bazı temel değerlendirmeler için bk. Mücella Can, *Rasyonel Bencillik Ahlakı – Ayn Rand’ın Objektivist Etiği* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 9 vd.

nebilir.⁷² Dolayısıyla, transhümanist ilerlemeciliği sınırlandırıcı bir faktör olarak geleneksel dinî yapıların varlığı önemlidir.⁷³

Bir önceki başlık altında dile getirilen sosyolojik ve siyasal eleştirilerle birlikte, tarih boyunca hümanizme yönelik ciddi karşıtlığın en önemli savunucularının dinî düşünce müntesipleri olduğu söylenebilir. Onlar hümanizmi eleştirirken, genellikle hümanizmin teolojik ve metafizik temellere yönelik yaklaşımlarındaki aşındırıcı yöne vurgu yapmışlardır. Aslında hümanizm taraftarlarının, insanın yegâne kurta-rıcısının yine kendisi olduğu ve bu anlamda herhangi bir üst otoriteye ihtiyaç duyulmadığı varsayımı, dindarların bu eleştirilerine kısmen bir haklılık kazandırmaktadır. Ayrıca, hümanist idealler perspektifinde inşa edilen ve modern dönemde ortaya çıkan büyük insani sorunlar da bir başka dayanak noktası olarak dile getirilmektedir.⁷⁴

Peki dindarların ve geleneksel ahlak yanlılarının tepkisel tavırlarının arka planında yatan diğer temel gerekçeler nelerdir? Muhtemelen bunun arkasında transhümanizmin hedeflediği bireysellik ve özgürlüğün bu uzlaşma noktalarını bütünüyle ortadan kaldırma riski taşıdığı iddiasının bulunduğu düşünülebilir. Akımın bazı önemli temsilcilerinin dile getirdiği gibi, mevcut ahlaki yükümlülükler belirli bir alışkanlığın ürünü olarak kendisine bağlı olunan bir mahiyet arz etmektedir. Eğer bu durum köklü bir değişime uğratılabilirse, bugün konuya endişeyle yaklaşanlar belki de karşılaşacakları olumlu durumlardan memnuniyet duyabilecek bir düzeye bile ulaşabilirler.⁷⁵ Ancak geleneksel cenahta bu cevabın fazla bir karşılığı yoktur. Zira onlara göre, özellikle genetik frekanslar üzerindeki kontrolsüz müdahalelerin ahlaki maliyetini hesaplamak neredeyse imkânsızdır. Muhafazakâr yaklaşımların insanı geri bırakacağı iddiasından hareketle, bu maliyetin görmezden gelinmesi⁷⁶ ileride karşılaşılabilecek tehlikeler için yeterli bir mazeret olmayacaktır. Bu tür itirazlarla birlikte dinin transhümanizme karşı bir başarı elde edebilme şansına sahip olup olmadığı sorusu her zaman değerlendirmeye tabi tutulması gereken bir konudur. Özellikle dinin son birkaç yüzyılda kaybettiği büyük mevzi, transhümanizme yönelik direncinin en zayıf yanını oluşturmaktadır.⁷⁷

Geleneksel yapılar açısından transhümanizmin neden olacağı ikinci tehdit, aşırı bireyselleşme eğiliminin hız kazanmasıdır. Aslında bu, kökleri çok daha eski bir

⁷² Jefferson vd., "Enhancement and Civic Virtue", 499.

⁷³ Örneğin, Vatikan 2006 yılında "embriyonik kök hücre araştırmalarına katılan veya bunlara kolaylık tanıyan kadın, bilim adamı ve politikacıları aforoz edeceğini" ilan etmiştir. Bk. Charo, "Policy & Politics: Fear and the First Amendment", 12.

⁷⁴ Dağ, *Transhümanizm - İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, 65-66.

⁷⁵ Bk. Agar, "Whereto Humanism?: The Literature Reaches a Critical Mass", 15; Risser, "Atory and Liberal Spar on the Ethics of a Posthuman Future", 53; Jefferson vd., 515.

⁷⁶ Agar, "Whereto Humanism?: The Literature Reaches a Critical Mass", 13; Douglas, "Human Enhancement and Supra-Personal Moral Status", 483.

⁷⁷ Dağ, *Transhümanizm - İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, 103.

döneme kadar götürülebilecek bir olgu olmakla birlikte, en önemli kırılmayı modernizmle birlikte yaşamıştır. Şimdi ise bunun zirve sayılabilecek bir boyuta ulaştırılma riski bulunmaktadır. Hâlbuki dinler (özellikle büyük dini gelenekler), bireyle kutsal arasındaki tecrübeyi esas alsalar da, toplumsal boyut ihmal edilebilir bir şey değildir. Buna mukabil transhümanizm, liberal karakterinin etkisiyle bireye son derece önemli bir konum sağlamayı amaç edindiği iddiasındadır. Elbette biyolojik açıdan sağladığı katkı dikkate alındığında onun bu iddiasında bir haklılık payı vardır. Günümüzde de kapitalin sahiplenilmesi ve yönlendirilmesinde etkin olan çevrelerin, bireyselleşme ve özgürleşme sayesinde hedeflerine daha kolay ulaşmaları nedeniyle⁷⁸ geçmiştekine benzer bir tutum takınmaları normal bir refleks olarak karşılanmalıdır. Ancak meseleye evrensellik ve yerellik açısından bakıldığında, aslında bu anlayışın ciddi bir yanılğı içermesinin muhtemel olduğu görülebilir. Şöyle ki, insanlar kimi evrensel kimi ise yerel olan değerler manzumesiyle mücehhez bir yapıya sahiptir. Eğer transhümanizmin bireyi evrensel değerler karşısında daha bağımsız bir noktaya ulaştırma hedefi gerçekleşirse, bireyin toplum karşısındaki konumu güçlendirilmekle birlikte, bir arada yaşama olgusu açısından ortaya çıkacak sorunlar ne olacaktır? Yerel değerler ise zaten son derece güçlendirilmiş birey açısından bir anlam ifade etmeyeceği için bütünüyle yok olmaya mahkûm hale gelecektir. Bu durumda da varlığımızın temel dayanak noktalarından ve hayatın rengi olarak görülebilecek olan farklılıklardan tamamen yalıtılmış ve bütünüyle robotik bir yapıya “indirgenmiş” bir varlık ortaya çıkmayacak mıdır?⁷⁹

Dinler, dünyada var olan sorunların çözümü için mensuplarını güçlü bir “yeni-den inşa/kıyamet” fikrine yönlendirmektedirler. Bu vesilesiyle, kirlenen insan ve çevrenin sanki bir arınmanın eşğine bu kıyamet vesilesiyle ulaşacaklarına dair güçlü bir inanç oluşturulmaya çalışılmaktadır. Esasen, yaşanan süreçte Tanrısal müdahalelerin son ve en büyük aşaması olarak bu gösterilmektedir. Hâlihazırdaki süreç, gelecekteki “yeni inşa” nispetle altın ile kil arasındaki kadar büyük bir farklılık arz etmektedir.⁸⁰ Her ne kadar, transhümanizmin bazı öncüleri, apokaliptik bir dil kullanma açısından dinlerinkiyle benzer görüşlere sahip olsalar da, “kutsal ve aşkın” bir bakışa dayalı bu apokaliptik inançlar yerine, görece rasyonelitesi yüksek “mekanik ve sanal” bir “ikinci hayat” veya “dönüşen hayat” anlayışına vurgu yapmaktadırlar.⁸¹

⁷⁸ Bk. Cemil Meriç, *Mağaradakiler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 42.

⁷⁹ Konu hakkında kimi değerlendirmeler için bk. Agar, “Whereto Humanism?: The Literature Reaches A Critical Mass”, 16-17; Sparrow, “A Not-So-New EUGENICS: Harris and Savulescu on Human Enhancement”, 34.

⁸⁰ Robert M. Geraci, “Apocalyptic AI: Religion and Promise of Artificial Intelligence”, *Journal of the American Academy of Religion* 76 (2008), 143-144. Bu bağlamda, Yahudiliğin “Yeni Bir Düzen” inşa etme idealini, kısmen İslam ve Hıristiyanlığın ideallerinden ayırmak en doğrusu gibi görünmektedir. Bu da, mezkûr dinlerin eskatolojik yaklaşımlarındaki farklılıklara dayanmaktadır.

⁸¹ Geraci, “Apocalyptic AI: Religion and Promise of Artificial Intelligence”, 146-147.

Bu aşamada dönüşen hayatın gerçekten yararlı sonuçlar doğurup doğurmayacağı konusu önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle son birkaç yüzyılda ortaya çıkan teknolojik değişimin bu dengeye yönelik son derece ileri düzeyde tehditler meydana getirdiği göz ardı edilemez.⁸² Dolayısıyla transhümanizmin fazlasıyla “optimist” bir anlayış olduğu ve bazı unsurları perdeleyen bir retoriğe sahip olduğu eleştirisi dikkate değerdir.⁸³ Her şeyden önce, ontolojik statüsü değişmiş olan insanın, aynı insan olarak kalması kuşkusuz olası değildir.⁸⁴ Bu konuda “Theseus’un Gemisi Paradoksu” önemli bir metafor olarak karşımızda durmaktadır.⁸⁵ Böyle bir metafordan çok daha çarpıcı örnekleri, Hollywood yapımı film ve dizilerde ve popüler bilim kitaplarında artık fazlasıyla görmekteyiz. Ancak mesele nin endişe verici olan yanı, gerçek hayatta bu sanal öğelerin müşahhas hale gelebileceğini imleyen bazı öncü örneklerle karşılaşıyor olmasıdır.

Bütün bunlarla birlikte, geleneksel anlayış ile transhümanizm arasında bir uzlaşının bulunabilmesi için bütün fırsatların ortadan kalktığını söylemek doğru değildir. Öncelikli olarak yapılması gereken, farklı kutuplardaki kesimlerin, geleneksel tepkilerde yer alan nicel değerlendirme eğilimlerinden ziyade, alternatif yaklaşımların niteliklerine odaklanmaları olmalıdır. Belki de temel hedef, her yeni söylemi “tekfir” eden ve katı lafızcılığın ötesine geçemeyen ideolojik dindarlıkla; geleneksel olan bütün değerleri “köhne” ithamıyla baş başa bırakan ideolojik bilimciliğin çatışma zeminin ortadan kaldırılmasıdır. Elbette teistik dinlerin Spinoza yahut Einstein’ın Tanrı tasavvurlarıyla mutlak bir uzlaşa sağlamaları mümkün değildir.⁸⁶ Ancak, bir yanda bilimcilerin, teknolojinin oluşturduğu kimi girdaplarda kaybolma tehlikesiyle yüz yüze olan insanlığın kurtuluşu için, hâlâ daha geleneksel dinlerin insanlar üzerindeki otoritesinden istifade fırsatının bulunduğunu anlaması; diğer yanda ise dindarların, özellikle kutsal metinlerden (bir zamanlar filozofların yapmaya çalıştığı gibi) çıkarılabilecek külli kaidelerle daha geniş bir perspektifi yakalayabilecekleri ihtimalini göz önünde bulundurmaları elzemdir.⁸⁷

Bütün güçlü yanlarına rağmen, görüldüğü üzere transhümanist iddiaların muhtemelen başarısızlığa en çok mahkûm olma potansiyeli taşıdıkları alan, dini *kategorik olarak* ortadan kaldırma hedefleridir.⁸⁸ Bir anlık, geleneksel dinlerin bütünüyle

⁸² Bk. Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 580; Graham, “Nietzsche Gets a Modem: Transhumanism and the Technological Sublime”, 66.

⁸³ Hauskeller, “Utopian Themes in Transhumanist Thoughts”, 40-41.

⁸⁴ McNamee – Edwards, “Transhumanism, Medical Technology and Slippery Slopes”, 514.

⁸⁵ Risser, “Atory and Liberal Spar on the Ethics of a Posthuman Future”, 60; Dağ, *Transhümanizm – İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, 128.

⁸⁶ Bk. Carl Sagan, *Tanrı’nın Kapısını Çalan Bilim*, çev. Reşit Aşçıoğlu (İstanbul: Altın Kitaplar, 2019), 126-127; Hawking, *Büyük Sorulara Kısa Yanıtlar*, 47.

⁸⁷ Bk. Sagan, *Tanrı’nın Kapısını Çalan Bilim*, 180 vd.

⁸⁸ Karşıt bir kutupta yer almasına rağmen, Hawking’in şu ifadeleri de kayda değerdir: “Fakat kuşku yok ki insanlar dine bağlı kalmaya her daim devam edecek; zira bir yandan din avuntu ve huzur sağlarken, diğer yandan insanlar ya bilime güvenmiyor ya da bilimi anlamıyor.” Hawking, *Büyük Sorulara Kısa Yanıtlar*, 45.

kaldırıldığı ve hayali kurulan ideal beşerî durumun büyük oranda gerçekleştiği varsayılabilir, tahminen doksan sekiz milyar ışık yılı büyüklüğünde olduğu düşünülen evrende karşılaşılabilecek her sürprizin, transhümanist iddiaları yeni baştan sorgulamayı zorunlu kılacağı asla göz ardı edilemez. Kaldı ki, eğer bir kıyas yapma olanağı varsa ve bunu geçmiş tecrübeler ışığında yapabilecekseniz, atası olan hümanizmin zirveye ulaştığı dönemde bile transhümanizmin böyle bir başarıyı elde edemediğinden hareket etmemiz, pek de yadırganacak bir durum olarak görülmemelidir.⁸⁹ Her şeye rağmen, dinin yok edildiği veya etkilerinin neredeyse tamamen görünmez hale geldiği ara bir dönem gerçekleşse bile, daha ileri bir evrede dijitalleşmenin doğuracağı kimi neticelerin Platonik bir epistemoloji ile yahut Hermetik veya Gnostik düşüncelerin bir benzeriyle sonuçlanma veya özünde bunların temel yönelimlerini barındırma ihtimali üzerinde de durulmaktadır.⁹⁰ Yine, bütün hümanizmlerin temel figürü olan Prometeci insan anlayışının, insanın tanrısallaştırma eğilimine hitap eden bir argümana dönüştürülmesinin önünde herhangi bir engel yok gibidir.⁹¹

SONUÇ

Hedefleri açısından irdelediğimizde, transhümanizmin üç temel noktaya işaret ettiğini söyleyebiliriz. Bunlardan ilki; insanın doğa ve kimi sıkıntılar karşısında daha dayanıklı bir hale getirilmesi için yürütülen bütün faaliyetleri kapsayan “yakın olumlu hedeflerdir.” İkincisi; geleneksel bütün değerlerin aşınması ve büyük oranda ortadan kaldırılmasıdır. Değerlerin erozyonu, insanın doğrudan, onun dışındakilerin ise dolaylı olarak ciddi bir anlam krizine sürüklenmesine neden olacaktır. Üçüncüsü ise; “uzak olumsuz-belirsiz” hedeftir. Bu aşamada insan, ontolojik anlamını ve varlığını tamamen kaybetme riskiyle karşı karşıya kalacaktır. Ayrıca ortaya çıkacak insansı varlığın artık tam bir insan olarak nitelendirilemeyeceği iddiası, son derece ürkütücü görünmektedir.

Bu duruma istinaden bilimsel alandaki kimi gelişmelerin değerlendirilmesinde, özellikle dindar insanların temkinli ve çekingen bir tavır takınmaları kuşkusuz anormal değildir. Ancak, eğer bu teknolojilerin kullanımından uzak kalmak neredeyse imkânsız bir noktaya geliyorsa, özellikle kitlelerin yönlendirilmesinde etkin konumları işgal eden yapı mensuplarının, böylesi bir çekingenliği benimsemesi, en hafif ifadesiyle sorumluluktan kaçınmaktan başka bir şey olarak görülmemelidir. Peki, bu sorumluluk köklerden tamamen vazgeçmeden nasıl üstlenilebilir? Özellikle dinî metinlerin katı lafızcı bir tavırla takip edilmesi sürdürülebilir bir durum mudur? Henüz normal insani standartlarda bile bunun ciddi bir biçimde tartışıldığı dikkate alındığında, gelecek açısından buna olumlu yanıt vermek kolay değildir.

⁸⁹ Bk. Leszek Kolakowski, “Din Felsefesi Üzerine”, *Din Felsefesi Yazıları I*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 227; Bu konuyla ilgili bağlantı kurulabilecek bir tartışma için bk. Sagan, *Tanrı'nın Kapısını Çalan Bilim*, 29.

⁹⁰ Graham, “Nietzsche Gets a Modem: Transhumanism and the Technological Sublime”, 73.

⁹¹ Fukuyama, “Transhümanizm”, 43; Hauskeller, “Utopian Themes in Transhumanist Thoughts”, 42.

Kanaatimizce katı lafızcı anlayışlar, büyük oranda etkinliğini kaybedecektir. Aslında ara bir formül olarak dini önermelerin “tevil”e tabi tutulması noktasında rasyonel ve dinî bir temel zaten mevcuttur. Burada ihtiyaç duyulan tavır, makâsıd odaklı yorumların geliştirilmesinde gösterilmesi gereken cesarettir.

Konuya ilişkin ikinci büyük sorun, kimi bilimsel çevrelerin tıpkı geçmişte olduğu gibi, bilimi ideolojik bir aygıt olarak kullanma eğilimleridir. Bu tavrın ne bilimsel ne de insani gelişime yeterli bir katkı sunduğu söylenebilir. Aksine, ideolojiye dönüştürülen bilim hem kendi ilerlemesinin önüne ket vurmakta hem de geniş istifade kaynak alanlarını daraltmaktadır. Burada elbette bilimin bütünüyle geleneksel yargıların denetlemesine açılması gibi bir öneride bulunmuyorum. Önerim, sonu belirsiz uygulamalarda daha temkinli adımlar atılması ve farklı beşerî alanların eşgüdüm içerisinde, daha pratik ve pragmatik bir tavır benimseyerek yardımlaşmalarına odaklanılmasıdır. Ancak transhümanistlerin de, sonunda tıpkı Nietzsche gibi tarihsel bir hikmet arayışına girip girmeyecekleri büyük bir muamma olarak kalacak gibidir. Bugüne kadar yaşanan tecrübe, bu soruyu “büyük oranda evet” şeklinde cevaplandırmanın pek de kolay olmadığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Adorno, Francesco Paulo. “Against Posthuman Ideology: Aesthetics and Finitude of the Individual”. *Anthropology and Aesthetics* 57/58 (Spring/Autumn 2010), 344-354.
- Agar, Nicholas. “Whereto Humanism?: The Literature Reaches A Critical Mass”. *The Hastings Center Report* 37 (May - Jun. 2007), 12-17.
- Asimov, Isaac. *Ben Robot*. çev. Ekin Odabaş. İstanbul: İthaki Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Bacon, Francis. *Yeni Atlantis*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Bauman, Fried. “Humanism and Transhumanism”. *The New Atlantis* 29 (Fall 2010), 68-84.
- Bostrom, Nick. *Süper Zekâ*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Bostrom, Nick. “Transhumanist Values”. Erişim 12 Şubat 2020. <https://www.nickbostrom.com/ethics/values.pdf>.
- Brown, Samuel. “Enhancing Evolution: Posthumanous Dreams and the Moral Complexity of Biomedical Aspirations”. *Brigham Young University Studies* 48 (2009), 41-49.

- Can, Mücella. *Rasyonel Bencillik Ahlakı – Ayn Rand’ın Objektivist Etiği*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Charo, R. Alta. “Policy & Politics: Fear and the First Amendment”. *The Hastings Center Report* 36 (Sep. - Oct. 2006), 12-13.
- Çelik, Ezgi Ece. “İnsan ve Sonrası”. *Felsefi Düşün* 9 (Ekim 2017), 31-45.
- Dağ, Ahmet. “Hümanizmin Radikalleşmesi Olarak Transhümanizm”. *Felsefi Düşün* 9 (Ekim 2017), 46-68.
- Dağ, Ahmet. *Transhümanizm – İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Dator, Jim. *Jim Dator: A Noticer in Time Selected Work 1967-2018*. Springer, 2019.
- Davies, Tony. *Hümanizm*. çev. Emir Bozkırlı. Ankara: Elips Kitap, 2010.
- Douglas, Thomas. “Human Enhancement and Supra-Personal Moral Status”. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 162 (February 2013), 473-497.
- Ekici, Cemal. “Preimplantasyon Genetik Tanı”. *İnönü Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 3/2 (2014), 49-53.
- Farman, Abou. “Re-Enchantment Cosmologies: Mastery and Obsolescence in an Intelligent Universe”. *Anthropological Quarterly* 85 (Fall 2012), 1069-1088.
- Fukuyama, Francis. “Transhumanism”. *Foreign Policy* 144 (Sep. - Oct. 2004), 42-43.
- Geraci, Robert M. “Apocalyptic AI: Religion and Promise of Artificial Intelligence”. *Journal of the American Academy of Religion* 76 (Mar. 2008), 138-166.
- Graham, Elaine. “Nietzsche Gets a Modem: Transhumanism and the Technological Sublime”. *Literature and Theology* 16 (March 2002), 65-80.
- Hart, David B. “The Anti-Theology of the Body”. *The New Atlantis* 9 (Summer 2005), 65-73.
- Hauskeller, Michael. “Utopian Themes in Transhumanist Thoughts”. *The Hastings Center Report* 42 (March-April 2012), 39-47.
- Hawking, Stephen. *Büyük Sorulara Kısa Yanıtlar*. çev. Mehmet Ata Arslan. İstanbul: Alfa Yayınları, 14. Basım, 2019.
- Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine*. çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2. Basım, 2015.
- Jefferson, Will vd.. “Enhancement and Civic Virtue”. *Social Theory and Practice* 40 (July 2014), 499-527.

- Kimmerle, Heinz. *Kültürlerarası Felsefeye Giriş*. çev. Alper T. Çırakoğlu. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2017.
- Kolakowski, Leszek. “Din Felsefesi Üzerine”. *Din Felsefesi Yazıları I*. der. ve çev. Zeki Özcan. 176-233. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Kurzweil, Ray. *İnsanlık 2.0*. çev. Mine Şengel. İstanbul: Alfa Yayınları, 4. Basım, 2019.
- McNamee, M. J. – Edwards, S. D. “Transhumanism, Medical Technology and Slippery Slopes”. *Journal of Medical Ethics* 32 (Sep. 2006), 513-518.
- Meilaender, Gilbert. “Biotech Enhancement and the History of Redemption”. *The New Atlantis* 45 (Spring 2015), 44-59.
- Melo-Martin, Inmaculada de. “Defending Human Enhancement Technologies: Unveiling Normativity”. *Journal of Medical Ethics* 36 (August 2010), 483-487.
- Memi, Fani vd.. “CRISPR/Cas9 Gene Editing: Research Technologies, Clinical Applications and Ethical Considerations”. *Seminars in Perinatology* 42 (2018), 487-500.
- Meriç, Cemil. *Mağaradakiler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 25. Basım, 2015.
- Mukerjee, Radhakamal. “Values as Directives of Human Evolution: A Bio-Philosophy of Man”. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 46, (1960), 161-177.
- Özdağ, Cenk. “Transhümanizm ve İnsan Olmayan İnsan: Hümanist Yüklerden Kurtulmuş Bir Transhümanist Etik Anlayışı”. *Felsefi Düşün* 9 (Ekim 2017), 164-191.
- Risser, Rita. “Atory and Liberal Spar on the Ethics of a Posthuman Future”. *Public Affairs Quarterly* 25 (January 2011), 53-62.
- Ritzer, George - Stepnisky Jeffery. *Klasik Sosyoloji Kuramları*. çev. Himmer Hülür. Ankara: De Ki Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Roduit, Johann A. R. vd.. “Human Enhancement and Perfection”. *Journal of Medical Ethics* 39 (October 2013), 647-650.
- Rubin, Charles T. “Machine Morality and Human Responsibility”. *The New Atlantis* 32 (Summer 2011), 58-79.
- Rubin, Charles T. “The Golem and the Limits of Artifice”. *The New Atlantis* 39 (Summer 2013), 56-72.
- Said, Edward W. *Şarkiyatçılık*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 8. Basım, 2014.

- Sagan, Carl. *Tanrı'nın Kapısını Çalan Bilim*. çev. Reşit Aşçıoğlu. İstanbul: Altın Kitaplar, 7. Basım, 2019.
- Savulescu, Julian - Persson, Ingmar. "Moral Enhancement, Freedom, and the God Machine". *The Monist* 95 (July 2012), 399-421.
- Smart, Alan. "The Humanism of Postmodernist Anthropology and the Post-Structuralist Challenges of Posthumanism". *Anthropologica* 53 (2011), 332-334.
- Solomon, Mark – Bostrom, Nick. "Transhumanist Dream". *Foreign Policy* 146 (Jan. - Feb. 2005), 4.
- Sparrow, Robert. "A Not-So-New EUGENICS: Harris and Savulescu on Human Enhancement". *The Hastings Center Report* 41 (January-February 2011), 32-42.
- Verdoux, Philippe. "Emerging Technologies and the Future of Philosophy". *Metaphilosophy* 42 (October 2011), 682-707.
- Whitby, Blay. *Yapay Zekâ*. çev. Çiğdem Karabağlı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Wu, Stephen S. - Goodman Marc. "Science and Technology Law: Neural Implants and Their Legal Implications". *GPSolo* 30 (January/February 2013), 68-69.

Yayın İlkeleri

1. *ilahiyat tetkikleri dergisi*, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirme ve bilimsel toplantı çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde ilahiyat (dinî araştırmalar ve İslâm araştırmaları) ve sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirme ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.

2. *ilahiyat tetkikleri dergisi*, yılda iki kez (30 Haziran - 31 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mart, Aralık sayısı için 15 Eylül olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. *ilahiyat tetkikleri dergisinin* yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve Extended Summary (en az 750 kelime)'den oluşmalıdır. Makale İSNAD 2 atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir. Extended Summary (geniş özet), hakemler tarafından yayınlanmasına karar verilen makaleler için daha sonra yazardan talep edilecektir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın “Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

7. Yazarlardan kitap değerlendirmesi ve sempozyum tanıtımı türündeki çalışmalarını için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

8. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla bir çalışma yayınlanabilir.

9. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

10. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

11. Yazardan yayın ücreti alınmaz.

12. Yayın politikamıza ve yayın çeşidimize (araştırma makaleleri ve kitap kritiği) uygun olan makaleler işleme alınır. Her sayı 20 araştırma makalesi ve 5 kitap kritiği ile sınırlıdır. Yayınlanmasına karar verilen makaleler genel prensip olarak geliş tarihine göre derginin bu sayısına kabul edilir; bu sayıyı aşan makaleler bir sonraki sayıya devredilir. Ancak yayına kabul edilen tüm makaleler arasında konusu itibarıyla orijinal ve özgün olması gözetilerek ilgili sayıya dahil edilecek makaleleri seçme hakkı editör kuruluna aittir.

13. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezdin üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

14. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

15. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, *ilahiyat tetkikleri dergisi* Yayın Kurulu'na aittir.

16. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, *ilahiyat tetkikleri dergisi* Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

17. *ilahiyat tetkikleri dergisi*, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD 2 atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

18. *ilahiyat tetkikleri dergisi*'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

19. *ilahiyat tetkikleri dergisi*'nde yayınlanan makaleler özel bir intihal tespit programıyla taranmaktadır.

20. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

21. Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında ikinci bir latinize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

Makale yazım kuralları için bakınız: <https://dergipark.org.tr/en/pub/ilted/writing-rules>

Publication Principles

1. *journal of ilahiyat researches* aims to contribute to the accumulation of national and international knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the original articles, compilation articles, publication evaluation and scientific meeting studies with national and international scientific qualities. In our journal, the original articles together with compilation articles, publication evaluation and scientific meeting presentations in the fields of the theology (religious researches and Islamic researches) and social sciences in Turkish, Arabic and English languages.

2. *journal of ilahiyat researches* is a refereed journal which is published twice a year (30th of June – 31th of December). Deadline to send articles for the June issue is 15th of March, and for the December issue the deadline is 15th of September. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.

3. The publication language of *journal of ilahiyat researches* is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts) and an Extended Summary (at least 750 words). The articles have to include a bibliography that is prepared in the ISNAD 2 citation style. Extended Summary is requested from the author for the articles decided to be published by the reviewers afterwards.

4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.

6. For processing the articles produced from paper, it is necessary to fill in the system by filling in a wet signed undertaking by author as “My work hasn’t been published or will not be published.” Duplication / reissue / scientific misleading / multicast is a criminal offense. According to the TUBITAK Editorial Ethics Board, duplication is to send or publish the same research results for more than one magazine publication. If an article has already been evaluated and published, any other publication is deemed duplication.

7. English title, abstract and keywords are required for the evaluation of the book and introduction of symposium from authors too.

8. At most one study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.

9. No copyright fee is paid to the author for the published articles.

10. Article application fee is not charged from the author.

11. No publishing fee is charged from the author.

12. Articles that comply with our publication policy and type of publication (research articles and book review) are processed. Each issue is limited to 20 research articles and 5 book critics. The articles that are decided to be published are accepted as a general principle to that issue of the journal according to the date of arrival; articles exceeding this number are transferred to the next issue. However, among all the articles accepted for publication, the editorial board has the right to choose the articles to be included in the relevant issue considering that it is original and of high quality.

13. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.

14. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Ataturk University Faculty of Theology.

15. *journal of ilahiyat researches* Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.

16. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.

17. *journal of ilahiyat researches* sets the condition that for the writing of references and bibliography ISNAD 2 citation style. be used.

18. The copyrights of the articles that are accepted to be published in *journal of ilahiyat researches* are considered to be transferred to the journal's editorial board.

19. The articles published in *journal of ilahiyat researches* are scanned via a special plagiarism detection program.

20. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

21. It is imperative that articles written in Arabic language have a second latinized bibliography next to the Arabic.

Article writing rules see: <https://dergipark.org.tr/en/pub/ilted/writing-rules>

قواعد وضوابط النشر

١. مجلة البحوث الإسلامية تستهدف الإسهام في التراكمية العلمية المحلية والدولية في مجال العلوم الشرعية من خلال نشر أبحاث علمية أصيلة وبحوث مستخلصة وتقييم للمنشورات وتعريفات للندوات العلمية ذات المعايير العلمية سواء على المستوى المحلي أو الدولي. وتُنشر في المجلة أبحاث علمية أصيلة وبحوث مستخلصة وتقييم للمنشورات وتعريفات للندوات العلمية باللغات التركية والعربية والانكليزية في مجالي العلوم الاجتماعية والدينية (البحوث الدينية والبحوث الإسلامية).
٢. مجلة البحوث الإسلامية هي مجلة محكمة نصف سنوية يصدر عددها الأول في الثلاثين من حزيران، والعدد الثاني في الواحد والثلاثين من كانون الأول. وآخر موعد لاستلام المقالات التي ستُنشر في حزيران هو الخامس عشر من آذار، وأما آخر موعد لاستلام المقالات التي ستُنشر في كانون الأول هو الخامس عشر من أيلول. أما ما يتعلق بالمقالات التي سترسل خارج المواعيد المحددة أعلاه فستترك للأعداد اللاحقة. وأما المقالات المرسله من قبل الباحثين فسيتم اتخاذ القرار بشأنها فيما إذا كانت صالحة للنشر أم لا خلال مدة أقصاها ثلاثة أشهر وسيتم إبلاغ الباحث بذلك.
٣. لغة مجلة البحوث الإسلامية هي اللغة التركية، وتقبل الأبحاث المقدّمة بالعربية والإنجليزية أيضا. أما بالنسبة للغات الأخرى فالأمر عائد إلى قرار لجنة تحرير المجلة. يجب أن تحتوي المقالات على ملخص (لا يقل عن ١٢٠ كلمة) وكلمات مفتاحية (لا يقل عن خمسة مصطلحات) وذلك باللغة التركية. ويجب كذلك أن تحتوي المقالات على عنوان بالإنجليزية و Abstract (لا يقل عن ١٢٠ كلمة) و Keywords (لا يقل عن خمسة مصطلحات) و Extended Summary (لا يقل عن ٧٥٠ كلمة) وذلك باللغة الإنجليزية. ويجب أن تحتوي المقالات على مصادر ومراجع وفق نظام توثيق ISNAD 2. وستطلب Extended Summary (الخلاصة العامة) من الكاتب بعد اتخاذ القرار بالسماح لنشر المقالة من قبل المحكمين.
٤. المقالات التي ستُنشر في المجلة يجب أن تكون بحوثا علمية وأكاديمية محضرة باستخدام مناهج البحث المناسبة لموضوع المقالة.
٥. الأبحاث المرسله إلى المجلة يجب أن لا تكون قد تم نشرها في مجلات أخرى أو أنها قيد النشر. وفيما يتعلق بالمشكلات التي قد تصدر عن هذه المسألة فإن المسألة القانونية تعود على الكاتب.
٦. لقبول المقالات الناجمة عن بحوث قدّمت في مؤتمرات يجب على الكاتب أن يرفع إلى موقع المجلة تعهدا موقعا توقيعا حثيا يتضمن عبارة (لم أقم بنشر البحث سابقا ولن أقوم بنشره لاحقا). وعلى ذلك فإن النسخ والتكرار والتضليل العلمي والنشر المتعدد مخالفة قانونية. وبالنسبة للجنة الأخلاقية للنشر TÜBİTAK فإن النسخ يكون بإرسال نتائج بحث واحد إلى أكثر من مجلة أو القيام بنشرها. ونشر مقالة كانت قد نُيِّمَتْ ونُشِرَتْ سابقا يعد Duplication (نسخًا).
٧. يطلب من الكاتب العنوان والملخص والكلمات المفتاحية بالإنجليزية لتقييم للمنشورات وتعريفات للندوات العلمية.
٨. لا ينشر في ذات العدد أكثر من مقالة أو ترجمة واحدة لنفس الباحث.
٩. لا تدفع المجلة أجرة التأليف للكاتب لقاء النشر.
١٠. لا يطلب من الكاتب أجرة لتقديم البحث.

١١. لا يطلب من الكاتب أجره لنشر البحث.
١٢. تتم معالجة المقالات التي تتوافق مع سياسة النشر لمجلتنا ونوع نشرها (المقالات البحثية ونقد كتاب). يقتصر كل عدد على ٢٠ مقالة بحثية و ٥ نقد كتاب. يتم قبول المقالات التي تقرر نشرها في هذا العدد وفقاً لتاريخ الوصول كمبدأ عام؛ يتم نقل المقالات التي تتجاوز هذا العدد إلى العدد التالي. ومع ذلك، من بين جميع المقالات المقبولة للنشر، يحق لهيئة التحرير اختيار المقالات المراد إدراجها في العدد ذي الصلة معتبراً أنها أصلية ومبتكرة.
١٣. تمتلك كلية الإلهيات بجامعة أتاتورك كامل حقوق النشر للمقالات التي تم قبولها للنشر.
١٤. عند ورود حالات ليست مذكورة ضمن الشروط أعلاه فسيتم إحالتها إلى لجنة تحرير المجلة لاتخاذ القرار المناسب بشأنها.
١٥. يجب على الباحث التقيد بقواعد النشر المعمول بها في الجامعات والمقررة وفقاً للمادة السادسة من حيث الأسلوب، واللغة، والمحتوى، وقواعد الإملاء، ويتحمل الباحث كامل المسؤولية حول ذلك، كما أن الأفكار المنشورة في المجلة تعبر عن آراء وأفكار صاحبها وليست عن توجهات المجلة الناشئة أبداً.
١٦. مجلة البحوث الإسلامية: الإحالة والمصادر يجب ان تكون وفقاً لنظام توثيق 2 ISNAD.
١٧. في حال قبول المجلة المقالة للنشر تنتقل حقوق النشر كاملة إلى المجلة.
١٨. سيتم تحميل كامل الأبحاث المنشورة في مجلة البحوث الإسلامية على برنامج خاص للتدقيق والانتحال.
١٩. من أجل نشر المقالات التي تم قبولها يجب أن يكون الكاتب قد حصل على رقم (ORCID) وهذا رابطته <https://orcid.org>
٢٠. يجب أن تحتوي المقالات المكتوبة باللغة العربية على المصادر والمراجع بالحروف اللاتينية إضافة إلى المصادر والمراجع باللغة العربية.

لقواعد كتابة المقالة انظر: <https://dergipark.org.tr/en/pub/ilted/writing-rules>