

kalemname

09

Ocak-Haziran-2020

Kırıkkale Üniversitesi
İslami İlimler
Fakültesi Dergisi

Kırıkkale University The
Journal of Faculty of
Islamic Sciences

ISSN: 2651-3595



Kalemname

e-ISSN: 2651-3595

Kırıkkale Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Cilt: 5 - Sayı: 9

Dergi Eski Adı: Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)

(Yayımlanan Sayılar: 2016 Cilt: 1 Sayı: 1-2, 2017 Cilt: 2 Sayı: 3-4, 2018 Cilt: 3

Sayı: 5-6, 2019 Cilt: 4 Sayı: 7)

Previous Title: The Journal of Kırıkkale Islamic Sciences Faculty Year Range of

Publication with Former Title: 2016-2018Vol: 1, No:1 –Vol: 3, No:5

Former e-ISSN: 2547-9504

KAPSAM: Dinî Araştırmalar-Sosyal Bilimler

SCOPE: Religious Studies-Social Sciences

PERİYOT: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

PERIOD: Biannually (June& December)

YAYIN DİLİ: Türkçe, İngilizce, Arapça, Almanca.

L. PUBLICATION: Turkish, English, Arabic, German.

Kalemname, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

Kalemname is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce-Türkçe başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce özet (en az 250 kelime) ve İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English-Turkish title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 250 words), and a bibliography prepared with the ISNAD

YAYINCI / PUBLISHER

Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 71450, Kırıkkale, TÜRKİYE
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, 71450, Kırıkkale, TURKEY

SAHİBİ/ OWNER

On behalf of Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN mevluterten71@hotmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Öğretim Üyesi M. Ali YAZIBAŞI muhammedaliyazibasi@myet.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Ali ÇETİN alicetintr@gmail.com

KırıkkaleUniversity, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN mevluterten71@hotmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu ih sancapcioglu@gmail.com

Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, TURKEY

Prof. Dr. İsmail Latif Hacnebioğlu ilh@istanbul.edu.tr

Istanbul University, Faculty of Divinity, Istanbul, TURKEY

Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ suelocan@gmail.com

Akdeniz University, The Faculty of Arts and Sciences, Antalya, TURKEY

Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ msyilmazkarabuk.edu.tr

Karabük University, Faculty of Divinity, Karabük, TURKEY

Doç. Dr. Ali Çetin alicetintr@gmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Ayten EROL aerva95@gmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğretim Üyesi Adem Yıldırım ademyildirim@hotmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi M. Ali YAZIBAŞI muhammedaliyazibasi@mynet.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Fatıma Zeynep BELEN fzbelen@hotmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN mevluterten71@hotmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN abdurrahmancandan5@hotmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Doç. Dr. Şahin AHMETOĞLU sehmetoglu@hotmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN caglayanharun@gmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Doç. Dr. Davut ŞAHİN sahdavut@hotmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ gunduzoz50@hotmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi İlhami AYRANCI ilhamsi.ayranci@gmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Ayten EROL aerva95@gmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Nurdane GÜLER nurdaneguler@gmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Nejla HACIOĞLU nejlahacioglu@gmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğretim Üyesi Adem YILDIRIM ademyildirim@hotmail.com

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi M.Ali YAZIBAŞI muhammedaliyazibasi@mynet.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Fatma Zeynep BELEN fzbelen@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Şevket ÖZCAN ozcan.sevket@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğretim Üyesi Hidayet TUKSAL htuksal@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğretim Üyesi Muhammed GÜNGÖR muhammedgungor.tr@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğretim Üyesi Muhammed Mehdi RIFAE mhrifae@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğretim Üyesi Hanaa HARAMI hanaaharami@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğretim Üyesi Mesut CEVHER mgouhar@yahoo.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Arş. Görevlisi İlyas UÇAR ilyasucar@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Ahmet Hakkı Turabi (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Ahmet Saim Kılavuz (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)

Akram M Z M Abdul Rahman Agha (Doç. Dr., Int.Islamic University, Malezya)

Alfina Sibgatullina, (Prof. Dr., Academy of Sciences Moscow, Rusya)

Ali Köse (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Alim Yıldız (Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi)

Bahattin Yaman (Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi)

Bayram Ali Çetinkaya (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Bilal Kemikli (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)

Bünyamin Erul (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Celal Türer (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Durmuş Arık (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Ebrahim Moosa (Prof. Dr., University of Notre Dame, Avustralya)

Eyüp Baş (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Fatih Koca (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)

Fatih Yahya Ayaz (Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi)

Fazlı Polat (Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi)

Fehrullah Terkan (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Glenn Peers (Prof. Dr., The University of Texas at Austin, ABD)

Halil İbrahim Bulut (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Hülya Alper (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Hüseyin Hansu (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

İbrahim Çapak (Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi)

İhsan Çapçioğlu (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

İsmail Çalışkan (Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Kadir Özköse (Prof. Dr., Bozok Üniversitesi)

Magdalena Kubarek (Dr., Nicolaus Copernicus University, Polonya)

Mahmut Ay (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Mehmet Akif Koç (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Mehmet Sait Reçber (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Musa Yıldız (Prof. Dr., Gazi Üniversitesi)
Nahide Bozkurt (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)
Niyazali Aripov (Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)
Recai Doğan (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Samagan Myrzaibraimov (Doç. Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)
Sönmez Kutlu (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Süleyman Akyürek (Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi)
Zekeriya Pak (Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)
Zeynabidin Acımatov (Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)

DERGİ İLETİŞİMİ –JOURNAL CONTACT

Yazışma Adresi -Correspondence: Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi, Kampüs, KIRIKKALE

Editör –Editor: Ali ÇETİN (Doç. Dr.,K.Ü. İslami İlimler Fakültesi)

Yardımcı Editör-Assistant Editor: Şevket ÖZCAN

(Dr. Öğr. Üyesi, K.Ü. İslami İlimler Fakültesi)

Teknik Destek ve Tasarım/Technical Support and Design: Vahdettin ŞİMŞEK
(Arş. Gör.,K.Ü. İslami İlimler Fakültesi), Şeyma DOĞAN (Arş. Gör.,K.Ü. İslami
İlimler Fakültesi)

Telefon -Telephone: 00 +90 318-3573012

E-posta -E-mail: kalemnamedergi@gmail.com

YAYIN İLKELERİ

1.Kalemnameuluslararası hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayınlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

2.Kalemname'detelif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerlendirme, bilimsel toplantı değerlendirme tarzındaki çalışmalar yayınlanır.

3.Derginin yayın dili Türkçe olmakla beraber yayın kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayınlanabilir.

4.Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

5.Dergide yayınlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.

6.Tüm makaleler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerlendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayınlanmasına yayın kurulu karar verir.

7.Kalemname'de yayınlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayınlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde son kararı yayın kurulu karar verir. Bu aşamada yayın kurulu gerekli görmesi durumunda üçüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.

8.Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.

9.Onaylanan makaleler Kalemname formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.

10.Yayın Kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.

11.Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların yayın hakkı Kalemname'ye aittir.

12.Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Kalemname Yayın Kuruluna aittir.

13.Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.

14.Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.

15.Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Jenerik/Generics _____ 1-14

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

1. Şair İsmâil'in Hz. Ali'ye Ait Yüz Söz Tercümesi

Adem Ceyhan _____ 16-57

2. Siyasal İslam Düşünce Metodolojisi

İsmail Polat _____ 58-87

3. تعدد أوجه القراءة والإعراب وأثره في الحكم الفقهي (مسألة لمس المرأة أنموذجاً).

Ömer Yeken & Aydın Kudat _____ 88-100.

4. Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişki

Şefika Mutlu-Zeliha Karaağaç Cingöz _____ 101-118.

5. Seyyid Fevzî'nin Manzum Kerbelâ Mersiyesi: *Taziye-nâme*

İlyas Kayaokay _____ 119-134

6. Kur'ân'da Benzer Âyetlerdeki Anlam Farklılıkları

Mahir Elcudi _____ 135-166

7. Üsküdarlı Hakkı'nın Devlet Arşivlerinde Kayıtlı Sultan Abdülaziz Cülûsiyesi

İlyas Kayaokay _____ 167-181

8. Sosyal Bilimlerde Araştırma Yaklaşımları Çerçevesinde Din Eğitimi Biliminde Kullanılan Yöntem ve Teknikler

Emrah Genç _____ 182-219

KİTAP DEĞERLENDİRME / BOOK REVIEWS

1. *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*

Değerlendiren/Reviewed by İlyas Uçar _____ 220-228

ÇEVİRİ / TRANSLATION

1. Dört Fıkıh Mezhebinin Ana Kaynakları Üzerine Bir Araştırma

Çeviren/Translated by Adem Yıldırım_____229–257

2. Chichester Projesi: Hristiyanlık Öğretimi: Dünya Dinleri Yaklaşımı

Çeviren/Translated by Hacer Çetin_____258–276

Değerli Okuyucularımız

Kalemname dergisi olarak 9. sayımızla Türk kültür hayatına katkı sunmak üzere huzurlarınızdayız.

Dergimizde, İslami ilimler başta olmak üzere sosyal bilimlerin bütün alanlarında literatüre katkı sağlayacak çalışmaları, evrensel ilkeler ve akademik ölçütler bağlamında değerlendirerek yayınlıyoruz. Dergimize emek veren akademik kadromuzun temel amacı, düşün hayatımızın sorunlarına olanaklar çerçevesinde çözüm sunabilen çalışmaları titiz bir sürecin ardından sizlerle buluşturabilmektir. Bu anlamda dergimiz, kültür dünyamıza katkı sunmak isteyen bütün akademisyenlere, yasal sınırlar çerçevesinde her zaman ve koşulda açıktır.

Bu yayında çalışmaları bulunan araştırmacılara, akademisyenlere, süreçte katkı sunan çalışma arkadaşlarımıza ve siz değerli okuyucularımıza gönülden teşekkür ediyoruz.

Onuncu sayımızda tekrar görüşmek üzere en derin saygılarımızı sunuyoruz.

Editör

Ali ÇETİN

Dear Readers

As Kalemname journal, we are here to contribute to Turkish cultural life with our 9th issue.

In our journal, we evaluate and publish studies that will add value to the literature in the field of social sciences, especially Islamic Sciences, in the context of universal values and academic criteria. The main aim of our academic staff who work in our journal is to bring together studies that can offer solutions to the problems of our thought lives within the framework of the possibilities after a meticulous process. In this sense, our journal is open to all academics who are willing to contribute to our cultural world, at all times and conditions within the legal limits.

We sincerely thank to the researchers, academicians, colleagues and valuable readers who contributed to this process.

We offer our deepest respects to see you again in our 10th issue.

Editor

Ali ÇETİN

Kalemname

e-ISSN: 2651–3595

Haziran/June 2020, 5 (9): 16–57

Şair İsmâil'in Hz. Ali'ye Ait Yüz Söz Tercümesi

Adem Ceyhan

Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, Türkçe Eğitimi Bölümü,
Professor Dr., Cumhuriyet University, Turkish Education Department,

ceyhanadem@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-9680-6580.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 01.06.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 20.06.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/ June

Cilt / Volume: 5 Sayı /Issue: 9; **Sayfa / Pages:** 16–57

Atıf / Cite as: Ceyhan, Adem. “Şair İsmâil'in Hz. Ali'ye Ait Yüz Söz Tercümesi”. Kalemname 5 / 9 (Haziran 2020): 16-57

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has

been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kirikkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

Öz.

Hız. Ali'ye nisbet edilen güzel sözler arasından ünlü Arap âlimi Câhız'ın (ö. 869) seçerek bir araya getirdiği *Mie Kelime*, Arap, Fars ve Türk gibi Müslüman milletlerin tarihinde alâkayla karşılanmış; yüzyıllar boyu defalarca çevrilmiş yahut zaman zaman şerh edilmiştir. Harizmşahlar zamanının meşhur edibi Reşîdüddin Vatvat'ın (ö. 1182) "*Matlûbu Külli Tâlib...*" adlı Arapça, Farsça tercüme ve şerhi, Türk şair ve yazarların aynı konudaki eserlerinin çoğu üzerinde tesirli olmuş bir metindir.

Türk Edebiyatı tarihinde *Sad-Kelime-i Hazret-i Ali* (Hız. Ali'nin Yüz Sözü) tercüme yahut şerhlerinin birtakımı hüviyetleri belirsiz, bir kısmı ise Edâyî, Kastamonulu Mustafa bin Mehmed, Hocaîâde Abdülaziz Efendi, Gubârî gibi isim veya mahlasları belli edebî şahsiyetler tarafından meydana getirilmiştir.

Hangi asır şairlerinden olduğu, eldeki eserlerinden anlaşılabilen İsmâil de *Sad-Kelime-i Hazret-i Ali*'yi Türkçeye nazmen çeviren edebî şahsiyetlerden biridir. Mütercim, bu eserinde tevhid, münacat, na't, sebep-i te'lif-i kitab gibi bahislere yer vermeksizin Hız. Ali'ye ait her bir

Arapça sözü birer kıt'ayla tercüme etmiştir. Onun çevirdiği *Sad Kelime*, Hz. Ali vecizeleri arasından Câhız'ın seçtiği yüz sözdür. Karşılaştırma sonucunda anlaşıldığına göre, mütercim İsmâil, Reşîdüddin Vatvat'ın adı geçen eserinden geniş ölçüde faydalanmıştır.

Bu çalışmada, hayatına dair malûmat bulunamayan şair İsmâil'in tesbit edilebilen eserleri hakkında bilgi verilmiş; son olarak *Sad Kelime Tercümesi* Latin harflerine ve günümüz Türkçesine aktarılarak okuyucuların mütalâasına arz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Ali, Câhız, Reşîdüddin Vatvat, *Sad Kelime*, İsmâil, tercüme.

Translation Of One Hundred Words By Hz. Ali Of The Poet Ismail

Abstract:

The One Hundred Word, which was chosen by the famous Arab scholar Câhız (d. 869) among the beautiful words attributed to Hz. Ali, was welcomed in the history of Muslim nations such as Arab, Persian and Turkish; It has been translated many times over the centuries or annotated from time to time. The Arabic and Persian translation and interpretation of "Matlûbu Külli Tâlib" of Reşîdüddin Vatvat (d. 1182), the famous of the time of the Harisms, was an effect on most of the works of Turkish poets and writers. In the history of Turkish Literature, some of the translations or interpretations of One Hundred-Word of Hazrat Ali (The Word of Hazrat Ali) are uncertain some of them were created by literary personalities such as Edâyî, Kastamonulu Mustafa

bin Mehmed, Hocazâde Abdülazîz Efendi, Gubârî. İsmâil, who could not be understood from his works, which is one of his poets, is one of the literary figures who translated Hundred-Word of Hazret-i Ali into Turkish. Translator in this work; he translated every Arabic word belonging to Hz. Ali with a verse without including any bets such as tawhid, munacat, na't, sebeb-i telif-i kitab.

The One Hundred Words he translated is the one chosen by Câhız from Hz. Ali's meanings. As it is understood as a result of comparison, the translator İsmâil has benefited extensively from the mentioned work of Reşîdüddin Vatvat. In this study, information is given about the works of poet İsmâil, whose life cannot be found. Finally, the Hundred Sad Vocabulary Translation was translated into Latin letters and today's Turkish and presented to the readers' opinion.

Keywords: Hz. Ali, câhız, Reşîdüddin Vatvat, One Hundred Word, İsmâil, translation.

GİRİŞ

Türk Edebiyatı tarihi araştırmacıları, bir veya birden fazla eseri çağımıza ulaştığı hâlde şuara tezkireleri, *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniye...* tercüme ve zeyilleri, *Keşfü'z-zunûn...* ve zeyilleri, *Sicill-i Osmânî...*, *Osmanlı Müellifleri* vb. belli-başlı biyografik, bibliyografik kaynaklarımızda hayatına dair bilgi bulunamayan edebî şahsiyetlere zaman zaman rastlayabilmektedir. Meselâ, biz ilmî araştırmalarımız sırasında Kâsım, Hâfız, Mustafa bin Şücâ, Şirvanlı Hatiboğlu Habîbullah, Vardarlı Abdülhâdî Efendi, Lutfî (Yahyâ bin Abdünnebî),

gibi bir yahut birkaç eseri bulunan bazı müderris, şair ve yazarların hayatına dair söz konusu kaynaklarda her hangi bir bilgiye rastlayamadık.

Yazma eser kütüphanelerinde veya şahsî kitaplıklarda nüshası yahut nüshaları olan bir edebî metnin sahibi hakkında bilgi bulunamayışının sebeplerinden biri de şairin, yazarın kendisi, yaşadığı asır, memleketi, mesleği gibi konularda bilgi vermeyişidir. Bu durum, o edebî şahsiyetin adı veya mahlası bilinse de aynı ismi taşıyan yahut mahlası kullanan kimselerden ayırt edilemeyeşine sebep olmaktadır. Elde bulunan üç manzum eserinden, hangi asır şahsiyeti olduğu kat'iyetle anlaşılamayan İsmâil de işte böyle şairlerden biridir.

İsmâil'e ait eserlerin -şimdiki hâlde tesbit edebildiğimiz- yegâne yazma nüshası, Ankara Millî Kütüphane'de Yz A 4978 numarayla kayıtlı bulunmaktadır. Yazmanın 1a sayfasında içindeki metinlerden ikisinin adı, "*Mecmua- Sad-Kelime-i Hazret-i Ali Radiya'llâhü Anh, Menkabe-i Çehâr-Yâr*" şeklinde belirtilmiştir. Aynı sayfada, bu eser isimlerinin tam tersi yönde "*Tevhîd-i Bârî*" başlığı altında, on beyitten ibaret, "bak" redifli, gazel şeklinde bir manzume vardır. 1b'de besmeleden sonra birkaç cümlelik Arapça bir dua yer almakta ve akarsuya bırakılması tavsiye edilen bu yazının, "her türlü murâda mücerreb" (denenmiş) olduğu belirtilmektedir. 2a'da "Her ayda iki gün nahs" (uğursuzluk) bulunduğu ve o iki günde her neye başlansa, rast gelmeyeceği belirtilerek (Hicrî) 1161 senesi (Miladi 1748) Arabî aylardaki uğursuz günler, iki defa kaydedilmiştir. Sayfa 2b'nin başında kurşun kalemle, Latin harf ve rakamlarıyla şu not düşülmüştür: "Sat. 27-7- 1981 Zışan

Bozkurt- Ank.” Bunun altında Arap harfleriyle Hurşid ...(?) adlı bir kişi tarafından 24/ 9/ 930 tarihinde yazılmış ithaf, mecmuanın Rıfkı Melûl(Meriç)’e hediye edildiğini göstermektedir: “Dîvânın son alemdârı Hazret-i Rıfkı Melûl’e, Ankara”.

Mecmuada yer alan eserlerin ilki, *Sad-Kelime-i Hazret-i Ali* tercümesidir. Bu metin, yazmanın 2b-15a sayfaları arasında olup 2b ve 15a hariç, her sayfasında on üç satır ihtiva eder. Mütercim, besmeleden sonra doğrudan doğruya konuya girerek Hz. Ali’ye nisbet edilen yüz Arapça sözü, birer kıt’ayla Türkçeye çevirmiştir. Arapça cümleler siyah ve harekeli, onların manzum tercümelere ise umumiyetle kırmızı mürekkeple ve harekesiz yazılmıştır. 15a’daki Arapça temmet kaydı, metnin bizzat şair İsmâil tarafından yazıldığını ve nazmedildiğini belirtmektedir. Ancak mütercim İsmâil, bu eseri nerede ve hangi tarihte yazdığını bildirmemiştir.

Mecmuada yer alan ikinci metin (vr. 16b-22b), İslâm tarihinde “Hulefâ-yı Râşidîn” veya “Dört Halife” olarak meşhur tarihî şahsiyetler hakkında bazı menkıbeleri ihtiva eden bir eserdir. Her sayfasında on beş satırın bulunduğu mesnevide başlıklar kırmızı, geri kalan kısımlar siyah mürekkeple yazılmıştır. Bu eserinde şair mahlasını anmamışsa da biz, sırası gelince bahsedeceğimiz bazı ipuçlarına dayanarak onun ilk ve üçüncü eserin sahibi İsmâil olduğunu tahmin ediyoruz.

Mecmuadaki üçüncü ve son eser ise (vr. 23b-25b), ilk ikisinden tür yönünden farklı olup bilhassa son kısmı (46-62. beyit) masal unsurları taşıyan manzum bir hikâyedir. Şair burada, pazarda bir kimse tarafından satışa çıkarılmış üç öğüdü parasıyla satın alan varlıklı bir

tacirin mirasyedi oğlunun, daha sonraki günlerde karşılaştığı tehlikelerden o nasihatlar sayesinde kurtuluşunu anlatmaktadır. İkinci ve üçüncü eserin her sayfasında on beş satır bulunmakta; sonunda ketebe kaydı yer almamaktadır.

Sayıdığımız metinleri ihtiva eden mecmuayı tarif ve tavsif ettikten sonra ilkin söz konusu manzum kitapçıkların sahibi İsmâil hakkında bilgi vermeye çalışacak; sonra onun eserlerini sırasıyla ele alıp tanıtmaya gayret edeceğiz.

Şair İsmâil'in Hüviyeti ve Şahsiyeti

Yukarıda tavsif ettiğimiz ve içindekileri saydığımız yazma mecmuadaki *Sad-Kelime-i Hazret-i Ali* tercümesinin başında, devrin sultanına övgü, sebep-i te'lîf-i kitâb gibi şairin kendisini tanıtabileceği ve eserini meydana getirdiği zaman dilimini anlamamızı sağlayabilecek bölümler yer almadığı için, İsmâil'in kimliği, yaşadığı asır gibi konularda -maalesef- her hangi bir bilgi edinemiyoruz. Sadece adı geçen eser sonunda "hâtîme" (sonuç) niyetiyle yazılmış görünen şu kıt'adan, şairin mahlasının İsmâil olduğunu ve şah adına işaretlenmiş *Sad Kelime'*yi çevirdiğini öğreniyoruz:

"Tercüme kıldı çünkü İsmâ'îl

Sad Kelime ki şâhadur mevsûm

Bi-hakı Ahmed ü Alî yâ Rab

Etme Kevser'den ol kulı mahrûm" (vr. 15a).

[İsmâil, mademki şahın adına işaretlenmiş *Yüz Söz'*ü çevirdi, yâ

Rabbî, Hz. Muhammed ve Ali hakkı için, o kulu Kevser'den mahrum etme!]

Bu kıt'anın ikinci mısraında *Sad Kelime*'nin kendisine işaretlendiği belirtilen "şah", müteakip beyitte geçen Ali ve Kevser isimlerinin de teyid ettiğine göre, Müslüman milletlerin edebiyatında "Şâh-ı Velâyet", "Şâh-ı Necef", "Sâkî-i Kevser" gibi vasıflarla övülen Hz. Ali'dir. Mütercim İsmâil'in eserini yazdığı sırada idaresi altında bulunduğu hükümdarı kast etmiş olması ihtimalini de "ilkine nazaran daha zayıf" diyerek belirtmek mümkündür. Bu kıt'anın ardından gelen Arapça "temmet" (tamam oldu, bitti) kaydından da şairin isim ve mahlasının İsmâil olduğu anlaşılmaktadır:

تَمَّتْ مَأَةٌ كَلِمَةً حَضَرَتْ مَرْتَضَىٰ عَلَىٰ كَرَمِ اللَّهِ وَجْهَهُ كَتَبَهُ
وَ نَاطَمَهُ اضْعَفَ عِبَادَ اللَّهِ اسْمَعِيلَ ابْنَ هَمَّتَا عَفَىٰ عَنْهُ يَا رَبِّ
بِحَرَمَةِ النَّبِيِّ وَ آلِهِ اجْمَعِينَ وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا

Ancak İsmâil adından sonraki bir veya iki kelime, okunaksız biçimde "ibn Himmet" (?) yahut "İbrâhim" gibi yazılmış görünmekte; mütercimnin babasının ismini kesin olarak öğrenmeye imkân vermemektedir.¹

Şair, tavsif ettiğimiz yazma mecmuada yer alan üçüncü eserin sonunda mahlasını şöyle bildirir:

¹ Nitekim Ankara Milli Kütüphane'nin bilgi fişinde bu kayıt, İbn İsmâil İbrâhîm şeklinde okunmuş ve anılan hatalı okuma sonucunda şairin "öl. 996/1588'de sağ" olduğuna hükmedilmiştir. Tahminimize göre, bu eserlerin sahibi İsmâil'in kimliğini araştıran kütüphane memurları, H. 996/M. 1588'de *Tâlimü'l-müteallim* adlı Arapça eseri şerh eden İbn İsmâil (Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn...*, Maarif Matbaası 1941, c. 1, s. 425) olduğuna hükmetmişlerdir. Hâlbuki şair, mecmuada yer alan birinci ve üçüncü eserin sonunda mahlasını "İsmâil" şeklinde bildirmekte, yine ilk eserin sonundaki ketebe kaydında ismini "İsmâil" diye yazmış bulunmaktadır. İbn İsmâil ise İsmâil'in oğlu demektir.

“Kim ki haddini bildi oldu cemîl

Hatm eyle şimdi sözi İsmâ’îl” (vr. 25b).

[Haddini (sınır, derece ve değerini) bilen kimse güzel olur. (Öyleyse) İsmâîl (sen de sınırını bilerek) sözü tamamla!]

Yine bu üçüncü eserin sonlarındaki şu beyitler, İsmâîl’in bahsi geçen mecmuada bulunan ilk metninde, yani *Sad Kelime* tercümesindeki bazı mısralarla lafız ve manaca benzerlik göstermekte; işaret edilen durum da her iki kitapçığın aynı edebî şahsiyete ait olduğuna delâlet etmektedir:

“Merd mahcûb olur be-taht-ı lisân

Olur ahvâli söyledikte ‘ıyân

İyi derse lebîb olur nâmı

Kem ise akl zehr olur câmı” (vr. 25b).

[Kişi, dilinin altında gizlenmiştir; onun hâlleri, söz söylediğinde belli olur. İyi söylese, adı “akıllı” olur; akli kıtsa, kadehi zehir olur.]

Şairin “*Hikâyet-i Tâcir...*” başlıklı mesnevisinin sonunda, çıkarılması gereken dersle alâkalı olarak yazdığı bu beyitlerden ilkinin birinci mısraının (Merd mahcûb olur be-taht-ı lisân) “Kişi dilinin altında gizlenmiştir” manasına geldiğini, anılan cümlelerin Hz. Ali’ye ait *Yüz Söz* arasında yer aldığını belirtmek isteriz. İsmâîl Efendi, *Sad-Kelime-i Hazret-i Ali* isimli eserinde bu vecizeyi Türkçeye şöyle çevirmiştir:

“Dili altında gizlüdür âdem

Dese ma’lûm olur anun kâmı

Kem sölerse sefih ola adı

Hûb derse lebîb ola nâmı” (vr. 3a).

[Kişi, dilinin altında gizlidir. Söz söylese, onun maksadı, isteği bilinmiş olur. Eğer kötü söz söylese, adı “sefih” (akılsız, anlayışsız) olur; iyi söylese, namı “akıllı” olur.]

Üçüncü eserin sonlarında yer alan “İyi derse lebîb olur nâmı” mısraı ile *Sad Kelime* tercümesinde bulunan “ Hûb derse lebîb ola nâmı” mısramın aynı manayı belirttiği, bazı kelimelerinde de ortaklık olduğu görülmektedir.

Türk Edebiyatı tarihinde hangi şair(ler)in İsmâil ismini mahlas aldığını öğrenmek için şura tezkireleri gibi biyografik kaynaklarımızı incelediğimizde, Ali Emîrî Efendi'nin *Tezkire-i Şuarâ-i Âmid* adlı eserinde, Aziz Mahmûd-ı Urmevî'nin oğlu Diyarbakirli İsmâil Çelebi (H. 1020-1080/ 1611-1669) ismini görmekteyiz.² Her ne kadar M. Nail Tuman'ın “Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri” alt başlığını taşıyan *Tuhfe-i Nâilî* isimli kitabında, “İsmâil Hakkî-i Bursevî” diye meşhur Celvetî şeyhi (1063-1137/1653-1725), İsmâil mahlasını müteakiben de tanıtılmışsa da³ anılan şairin şiirlerinde kullandığı mahlas -bizzat belirttiği gibi- Hakkî'dir.⁴ Safâyî, Sâlim, Bursalı Belîğ, Râmiz gibi 18. asır tezkire yazarları da onu bu mahlas altında tanıtmıştır.

Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, elimizde bir yazma nüshası bulunan üç eserinde şair kendisi, yaşadığı asır ve hayatı hakkında bilgi

² Ali Emîrî, *Tezkire-i Şuarâ-i Âmid* (Dersaâdet: 1328), 20-21.

³ İnehân-zâde Mehmet Nâil, *Tuhfe-i Nâilî, Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*, ts., c. 1, s. 41, nr. 147, s. 206, nr. 848.

⁴ İsmail Hakkî Bursevî, *Divan*, haz. Murat Yurtsever (Bursa: 2000), 3 vd.

vermediği için, onun 17. asırda yaşamış sufilerden Aziz Mahmûd-ı Urnevî'nin oğlu İsmâil Çelebi olup olmadığı kesinlikle anlaşılamıyor. Ayrıca *Tezkire-i Şuarâ-i Âmid*'de İsmâil Çelebi'nin şiirleri için Farsça bir kıt'ası örnek verilmişse de Türkçe manzumelerinin, hele bu dilde kitap yahut kitapçık hacminde eserlerinin olup olmadığına dair malûmat bulunmayışı, meselemiz bakımından düşündürücüdür.

Ancak *Menkabe-i Çehâr-Yâr* adlı mesnevisinde söz konusu ettiği bazı vak'aların, Seyyid Eyyûb bin Sıddîk tarafından yazıldığı anlaşılan *Menâkıb-ı Çehâr-Yâr-i Güzîn* isimli mensur eserde de yer alışı, şair İsmâil'in Aziz Mahmûd-ı Urnevî'nin oğlu İsmâil Çelebi olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Çünkü Seyyid Eyyûb İbn Seyyid Sıddîk, *Menâkıb-ı Çehâr-Yâr-i Güzîn* adlı eserde "Hazret-i Baba" diye lakablanmış "Âciziyyü'l-Urnevî"nin kendi dedesi olduğunu bildirmektedir.⁵ Manzum *Menkabe-i Çehâr-Yâr*'i yazdığını bazı ipuçlarından çıkardığımız şairin hem mahlasının İsmâil oluşu, hem de bu eserinde andığı bazı vak'aların *Menâkıb-ı Çehâr-Yâr-i Güzîn* adlı menkıbe kitabında bulunuşu, Aziz Mahmûd-ı Urnevî ile bir alâkasının olabileceğini düşündürmektedir. Ancak söz konusu manzum menkıbe kitapçığının sahibi İsmâil'in, adı geçen sufinin oğlu İsmâil Çelebi'den başka bir edebî şahsiyet olabileceği ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir.

Elimizdeki eserlerin sahibi İsmâil'in, mutlaka biyografik, bibliyografik kaynaklarımızda tanıtılan şairlerden biri olması lâzım geldiğini iddia etmiyoruz. Şiir veya eserlerinde İsmâil mahlasını

kullandığı hâlde şüara tezkireleri, eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniye... tercüme ve zeyilleri, Keşfü'z-zunûn... ve zeyilleri, Osmanlı Müellifleri gibi biyografik, bibliyografik kaynaklarda her hangi bir sebeple kendisinden bahsedilmemiş olan edebî şahsiyetler de bulunabilir. Meselâ, Malatya'da yaşadığı anlaşılan ve belli başlı biyografik kaynaklarda anılmadığı tahmin edilen İsmâil adlı bir şairin, mesnevi şeklinde manzum bir eseri vardır.⁶

Diğer taraftan, dört halifeye ait menakıpname türünden iki eserde bazı ortak rivayetlerin yer almasının mümkün olduğunu, sırf bu müşterek vak'alara dayanarak manzum metnin sahibi hakkında hüküm vermenin tedbirli davranışa uygun düşmeyeceğini de belirtmek isteriz. Eğer İsmâil'e ait olduğunu tahmin ettiğimiz *Menkabe-i Çehâr-Yâr* ve şairin diğer eserlerinin istinsah tarihi belli, kendisi hakkında daha fazla veri taşıyan başka nüshaları bulunursa, o zaman hüviyeti ve yaşadığı devir konusunda bilgi edinmek mümkün olabilecektir.

Eldeki manzum kitapçıları, şair İsmâil'in Türkçeye ilâveten Arapça ve Farsça bildiğini, aruz vezni, kafiye, nazım şekilleri vb. edebî bilgilere vâkıf, akaid, hadis, siyer, tasavvuf gibi İslâmi ilimleri de belirli derecede edinmiş bir şahsiyet olduğunu göstermektedir.

Eserleri

Mahlasının "İsmâil" olduğunu öğrendiğimiz şairin elimizde üç

⁵ Daha fazla bilgi için Âdem Ceyhan, *Türk Edebiyatı'nda Hazret-i Ali Vecizeleri* (Ankara : 2006), 28-29; Mehmet Yunus Yazıcı, *Azîz Mahmûd Urmevî ve Tezkire-i Hazret-i Baba Adlı Eseri*, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, Manisa 2014, s. 10-20.

⁶ Bu eserin dil yönünden incelenmesi ve metni için bk. Tahsin Bücük, *İsmail Malatî'nin Destan-ı İsmail Adlı Eseri- Transkripsiyonlu Metin- Dil Bilgisi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2013.

manzum kitapçığı vardır:

1. Sad-Kelime-i Hazret-i Ali Radıya'llâhü Anh,

Hz. Ali'ye ait yüz güzel sözün Türkçeye tercümesinden meydana gelen ve çalışmamızın asıl konusunu teşkil eden bu kitapçık hakkında şairin diğer eserlerini kısaca tanıttıktan sonra bilgi vereceğiz.

2. Fî Menkabet-i Çehâr-Yâr-i Kibâr Rıdvânu'llâhi Aleyhim Ecmaîn.

Adından da anlaşılacağı gibi, bu, edebiyatımızda “Çehâr Yâr” (Dört Dost) olarak da bilinen Dört Halife'ye dair bazı menkıbeleri ihtiva eden bir eserdir. Aruz ölçüsünün “fâilâtün fâilâtün fâilün” kalıbıyla mesnevi şeklinde yazılmış 164 beyitten ibarettir. Menkıbe kitapçığı sahibi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra devlet reisi olan Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin faziletleri, meziyetleri hakkında hadis, siyer, tarih, menkıbe kitaplarından faydalanarak bilgi vermiş; ayrıca Râfizîlerin söz konusu tarihî şahsiyetler hakkındaki hatalı bulduğu fikir veya iddialarını da tenkit edip düzeltmeye çalışmıştır. Her ne kadar bu manzumede şair adı geçmiyorsa da bazı ipuçları, anılan menakıpnamenin, mecmuadaki ilk ve üçüncü eserin sahibi İsmâil'e ait olduğu fikrini vermektedir. Söz konusu metin, Âdem Ceyhan ve Fatih Koyuncu tarafından, bilinen tek yazma nüshasına istinaden Latin harflerine ve günümüz Türkçesine aktarılarak neşredilmiştir.⁷

⁷ Âdem Ceyhan-Fatih Koyuncu, “Dört Halifeye Dair Menkıbeler ve Râfizî'ye Nasihatler: Menkabet-i Çehâr-Yâr-i Kibâr”, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Haziran 2017, Cilt: 41, Sayı 1, s. 1-43.

3. Hikâyet-i Tâcir-i Mâldâr ve Püser-i Bâzer ü Âkıbet-i Hayr-ı

û.

Başlığından da anlaşılacağı üzere, zengin bir tacirin alış-verişle uğraşan oğlu ve onun iyi sonu hakkında, hikâye türünden bir eserdir. Aruzun “feilâtün mefâilün feilün” kalıbıyla mesnevi biçiminde yazılmış, 71 beyitten meydana gelir. Zengin bir tacirin mirasyedi oğlunun pazardan satın aldığı üç öğüt sayesinde, karşılaştığı tehlikelerden kurtuluşunu anlatan, böylece iyi nasihatları dinlemeyi, yerinde ve güzel söz söylemeyi telkin eden bir metindir.⁸

Sad-Kelime-i Hazret-i Ali Tercümesi

Şair İsmâil'e ait bu eseri ele alıp incelemeyi önce edebiyat tarihimizde *Sad-Kelime-i Hazret-i Ali* türünden tercümelere dair umumi bilgi vermek uygun olacaktır. Hz. Ali'ye nisbet edilen yüz güzel söz, tahminî olarak 14. asırdan itibaren yüzyıllar boyunca, çeşitli şair veya yazarlar tarafından Türkçeye defalarca çevrilmiştir. Daha çok “*Sad-Kelime-i Hazret-i Ali*” adıyla Hz. Ali'ye ait yüz sözü nazmen veya mensur olarak dilimize tercüme eden edebî şahsiyetlerden birtakımının ismi veya mahlası belirsiz, bir kısmının hüviyeti ise bellidir. Meselâ, Dört Halifenin yüzer sözünün tahminen H. 838/ M. 1435 yılında, Edirne'de nesirle Türkçeye çevrildiği, bir yazma nüshasından anlaşılmakta; fakat metin sonundaki “Bedreddîn bin Himmetyârü'l-Mevlevî” isminin mütercim mi, yoksa müstensih mi olduğu, şimdiki hâlde kesinlikle bilinmemektedir. 16. asır şairlerinden Şirvanlı Hatiboğlu Habîbullah,

Yüz Kelime'yi H. 918/ M. 1512 yılında Memlûk sultanı Kansu Gavri'ye takdim etmek üzere, birer beyitle Türkçeye çevirmiştir.⁹ Aynı yüz sözü, 16. asır ilim ve irfan adamlarından Vardarlı Abdülhâdî Efendi, H. 968/ M. 1560-61 yılında mensur olarak Türkçeye tercüme etmiştir.¹⁰ Yine 16. asır Osmanlı müderrislerinden Kastamonulu Mustafa bin Mehmed (ö. 998/ 1589-90) de dört halifeye nisbet edilen yüzer sözü, H. 970 (M. 1563) ve 978 (M. 1570) yılında mensur olarak dilimize çevirmiştir.¹¹ 16 veya 17. asır edebî şahsiyetlerinden olduğunu tahmin ettiğimiz Edâyî mahlaslı bir şairin de Hz. Ali'ye ait yüz sözü birer kıt'ayla Türkçeye çevirdiği bilinmektedir.¹² *Sad-Kelime-i Hazret-i Ali*, Hocazâde Abdülazîz Efendi¹³, Mehmed Gubârî¹⁴, Aksaraylı Dânişî Şâban¹⁵ gibi daha başka şair ve yazarlar tarafından da tercüme veya şerh edilmiştir.

Hangi asır şairlerinden olduğunu henüz kat'iyetle tesbit edemediğimiz İsmâil de Hz. Ali'ye ait yüz Arapça vecizeyi, birer kıt'ayla Türkçeye çevirmiştir.

⁸ Şair İsmâil'in bu manzumesini de Âdem Ceyhan ve Fatih Koyuncu neşre hazırlamıştır.

⁹ Âdem Ceyhan, "Şirvanlı Hatiboğlu Habîbullâh'ın Hz. Ali'den Yüz Söz Tercümesi", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi*, Eylül 2015, c. 13, Sayı 3, s. 323-354.

¹⁰ Âdem Ceyhan- Hasan Cankurt, "Vardarlı Bir Hocadan Dostlara Armağan: Hz. Ali'nin Yüz Sözünün Şerhi: Tuhfetü'l-ihvân", *Uluslararası Balkanlarda Türk Varlığı Sempozyumu Bildirileri*, (10-12 Mayıs 2012), Manisa 2012, c. 1, s. 279-311; Âdem Ceyhan, "Vardarlı Abdülhâdî'nin Hz. Ali'ye Ait Yüz Söz Üzerine Şerhi Tuhfetü'l-ihvân'ın Günümüz Türkçesine Çevirisi", *Yeni Türkiye*, Mart-Haziran 2015, yıl 21, Sayı 67, s. 2461-2481.

¹¹ Âdem Ceyhan, *Türk Edebiyatı'nda Hazret-i Ali Vecizeleri*, a.g.e., s. 209-219.

¹² Âdem Ceyhan, "Eski Bir Vecizeler Kitabı: Edâyî'nin Sad-Kelime-i Alî Tercümesi", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2005/1 Bahar Sayısı, s. 15-46.

¹³ Reşîdüddin Vatvat, *Hazret-i Ali'nin Yüz Sözü Gül-i Sad Berg*, Çev. Hocazâde Abdülaziz Efendi, haz. Âdem Ceyhan, Buhara Yayınları, İstanbul, 2008.

¹⁴ Âdem Ceyhan- Halil Çeçen, "Diyarbakırlı Bir Hattat, Müderris ve Nakîbü'l-eşrâf: Seyid Kâsım Gubârî ve Hz. Ali'den Yüz Söz Tercümesi", *Uluslararası Diyarbakır Sempozyumu 02-05 Kasım 2016*, Diyarbakır 2017, c. 2, s. 819-849.

¹⁵ Âdem Ceyhan, "17. Asırda Yaşamış Aksaraylı Bir Âlim, Şair ve Yazar: Dânişî Şâ'bân bin Mustafa'nın Hayatı, Eserleri ve Hz. Ali'den Yüz Tercümesi", *Türkiyat Mecmuası*, 2017, c. 27/1, s. 65-99.

a) Vecizelerin Kaynağı ve Tercümelerin Dayanağı

Baştan sona kadar okunduğunda, İsmâil'in tercüme ettiği güzel sözlerin, Hz. Ali'ye nisbet edilen özdeyişler arasından meşhur Arap âlimi Câhız'ın (ö. 255/869) seçtiği cümleler olduğu görülmektedir. Şairin manzum tercümeleri sırasında bu konuda telif edilmiş her hangi bir eserden faydalanıp faydalanmadığını araştırınca, birçok selefi ve halefi gibi, Reşîdüddîn Vavât'ın (ö. 578/1182) *Matlûbu Külli Tâlib Min Kelâmi Emîrû'l-mü'minîn Alî bin Ebî Tâlib* adlı Arapça, Farsça kitabından geniş ölçüde yararlandığını tesbit ettik. Ancak tercümesinin bildiğimiz tek nüshası, mütercim bu istifadesini, kitabının adını verirken belirtmediğini göstermektedir. Daha önce temas ettiğimiz üzere, İsmâil Efendi'nin *Sad Kelime Tercümesi*'nde devrin sultanına övgü, sebab-i te'lîf-i kitâb gibi bölümler bulunmadığından, kendisi yüz sözü niçin, nasıl ve ne zaman çevirdiği, hangi kaynaktan faydalandığı gibi konularda bilgi ver(e)memiş; dolayısıyla okuyucular bu hususta malûmat edinmemiştir.

Eser telif yahut tercüme ederken faydalanılan metni gizlemeyip okuyuculara bildirme açıkyürekliliği hakkında örnek vermek gerekirse, şu iki nümune anılabilir: Hz. Ali'ye nisbet edilen yüz sözü 15. asırda mensur olarak Türkçeye çeviren, fakat hüviyetini bildirmeyen bir mütercim, tercümesine "*Kitâbu Sad-Kelime el-Müsemma bi Matlûbi Külli Tâlib*", yani "*Matlûbu Külli Tâlib* Adıyla İsimlendirilen Sad Kelime Kitabı" adını vermekle Reşîdüddîn Vavât'ın eserinden faydalandığını

ima etmiştir.¹⁶ 17. asır Osmanlı âlimlerinden olan Hocaşâde Abdülazîz Efendi (983-1027/1575-1618), *Sad-Kelime-i Ali'yi* tercüme sebebini anlatırken, Sultan Ahmed'in kendisine Reşîdüddîn Vatvat'ın bu konudaki eserini, Türkçeye çevirmesi isteğiyle gönderdiğini ifade etmiş; böylece kitabının kaynağını bildirmiştir.¹⁷

Harizmşahlar zamanının meşhur şair ve yazarlarından Reşîdüddîn Vatvat, Câhız'ın derlediği *Mie Kelime'*yi önce birer cümleyle Farsçaya çevirmiş; kısaca şerh (izah) etmiş; son olarak iki beyitli birer Fârisî kıt'ayla nazmen de dile getirmiştir. Şair, daha sonra bazı Arapça izahlar eklemek suretiyle bu eserini Sultan Ebu'l-Kâsım Mahmud bin Harizmşah İl Arslan'a (ö. 589/ 1193) ithaf etmiştir.¹⁸ Fakat İsmâil, Reşîdüddîn Vatvat'ın bu kitabını baştan sona kadar Türkçeye tercüme etmeye uğraşmamış; diğer bazı Türk şairleri gibi, anılan eserde yer alan Arapça vecizelerin karşılığı olarak sadece Farsça kıt'aları, aynı aruz kalıbı ve nazım şekliyle dilimize çevirmeye çalışmıştır.

Şimdi mütercimim, Reşîdüddîn Vatvat'a ait Farsça şiirleri nasıl tercüme ettiği konusunda fikir vermek üzere birkaç örnek gösterelim. Vatvat'ın, adını andığımız eserinde yer alan ilk vecizeye ait tercüme ve şerhin sonundaki kıt'a şudur: لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً

حال خلد و جحيم دانستم يقين آنچنانکه می باید

¹⁶ Bir nüshası: Süleymaniye Ktp. Mikrofilm Arşivi nr. 3273, vr. 103a-112b.

¹⁷ Reşîdüddîn Vatvat, a.g.e., s. 98, 146-147.

¹⁸ Ahmed Ateş, "Raşîd al-Dîn Vatvât'ın Eserlerinin Bâzı Yazma Nüshaları", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Eylül 1959, c. 10, Sayı 14, s. 17-19; Ahmed Ateş, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler*, İstanbul 1968, s. 47-48, nr. 64, 66.

گر حجاب از میانه بگیرند آن یقین ذره نیفزاید¹⁹

[Cennetle cehennemın hâlini şeksiz- şüphesiz bildim. Eğer aradan perde kaldırılrsa, o kesin bilgim zerre kadar artmaz.]

İsmâil Efendi, bu kıt'ayı Türkçeye şöyle çevirmiştir:

“Cennet ilen cahîmün ahvâlin

Eyle bildüm ki hîc inâd olmaz

Ol zamânda ki ref' ola bu hicâb

Ol yakîn zerrece ziyâd olmaz” (vr. 2b).

[Cennetle cehennemın hâllerini öyle bildim ki, hiç inat olmaz. Bu perde kalktığı zamanda, o şüphesiz bilgim zerre kadar artmaz.]

Bu iki kıt'a, Farsça ve Osmanlı Türkçesini bilen okuyucular tarafından okunduğunda, şair İsmâil'in Reşîdüddîn Vatvat'a ait şiiri Türkçeye çevirdiği görülecektir.

“Kişi dilinin altında gizlidir” manasındaki المرء مخبوءٌ تحت لسانه sözünü, Reşîdüddîn Vatvat şu şekilde Farsçaya çevirmiştir:

مرد پنهان بود بزیر زبان چون بگوید سخن بداندش

خوب گوید لیب گویندش زشت گوید سفیه خواندش²⁰

[Kişi, dilinin altında gizlidir. Söz söylediğinde (insanlar) onu bilirler. Eğer güzel söylerse, “akıllı” der; çirkin söylerse, “akılsız” diye anarlar.]

Aynı Arapça vecizeyi İsmâil'in Türkçeye şöyle tercüme ettiği

¹⁹ Reşîd-i Vatvat, *Matlûbu Külli Tâlib Min Kelâmi Emîrû'l-mü'minîn Alî bin Ebî Tâlib*, haz. Mîr Celâleddin-i Urumevî Muhaddis H. 1382 (M. 1962-63), s. 3.

²⁰ Reşîd-i Vatvat, a.g.e., s. 6.

görülmektedir:

“Dili altında gizlüdür âdem
Dese ma'lûm olur anun kâmu
Kem sölerse sefih ola adı
Hûb derse lebib ola nâmı” (vr. 3a).

[Kişi, dilinin altında gizlidir. Söz söylese, onun maksadı, isteği bilinmiş olur. Eğer kötü söz söylese, adı “sefih” (akılsız, anlayışsız) olur; iyi söylese, namı “akıllı” olur.]

Bu örnek de İsmâil'in *Sad-Kelime-i Hazret-i Ali'*yi Türkçeye çevirirken Vatvat'ın anılan eserinden faydalandığını isbat eden kıt'alarından biridir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, vezin, kafiye, nazım şekli gibi kayıtlar, Farsça şiirlerin kelimesi kelimesine Türkçeye aktarılmasını zorlaştırmakta; bu sebeple mütercim onları ufak tefek ekleme, çıkarma, öne alma, sonraya bırakma gibi tasarruflarla çevirmektedir. Meselâ İsmâil Efendi'nin bu kıt'asının ilk mısraı, Farsça şiirin birinci mısraının karşılığıdır. Ancak onun ikinci mısradaki kafiye mecburiyetiye Farsça kıt'ada bulunmayan bir kelimeyi (kâmu) eklediği fark edilmekte; Vatvat'ın 3 ve 4. mısraını ise bunların yerlerini değiştirerek Türkçeye çevirdiği görülmektedir. Mütercimin, örnek aldığı Farsça şiirlere bazı kıt'alarında bağlı kal(a)madığı, *Matlûbu Külli Tâlib...* sahibi Reşîdüddin'den farklı mısralar yazdığı da bu karşılaştırma sırasında fark edilmektedir.

Esasen o, *Sad Kelime*'sinin tesbit edebildiğimiz tek yazma nüshasına göre, söz konusu Farsça şiirleri tercümesine almadığı ve

onları çevirmeyi vaad etmediği için tenkit edilemez. Mütercimın bir ihmâl olarak söz konusu edilebilecek davranışı, faydalandığı mukayeseler sonunda açıkça belli Arapça-Farsça metni, okuyuculara haber vermeyişi, “Eş’ârımı Fârisî’den aldım/ Çaldımsa da mîrî mâli çaldım” dercesine seleftinin eserine “miri malı” muamelesini fiilen uygun görmesidir.

b) Tercümelerin Şekline Umumi Bir Bakış

İsmâil Efendi, yukarıda işaret ettiğimiz gibi Arapça vecizeleri, aruzun hafif bahrinin “feilâtün mefâilün feilün” kalıbıyla ve ikişer beyitli kıt’alar hâlinde Türkçeye çevirmiştir. Şairin bu manzumeleri vezin ve kafiye yönünden incelendiğinde, hemen hemen bütün kıt’alarında birden fazla imale görülür. İmalenin tersi olan zihafalara tercümede daha seyrek olarak rastlanır. Anılan aruz kusurları konusunda birkaç örnek vermek gerekirse, altını çizerek imale bulunduğunu işaret ettiğimiz şu mısralar anılabilir:

“Halkda yog çü sîret-î âbâ

Sûret-î rûzgâra kalurlar

Ehl-i mâle mahabbet ederler

Bî-menâl işe düşmen olurlar” (vr. 2b).

“Kim ki ol kendü haddini bildi

Oldı her hâdisâtдан îmin

Bes gurûr-ı muzîkdan çıkdı

Oldı dâr-ı sürûrda sâkin” (vr. 2b).

Bilindiği gibi zihaf, aruz ölçüsünde, imalenin tersi bir kusur olup aslında kapalı veya uzun olan hecenin, vezin zoruyla kısa okunmasıdır. Şair İsmâil'in *Sad Kelime* tercümesinde zihaf, imalelere nazaran daha az sayıda olup altını çizdiğimiz şu hecelerde bu türden kusur vardır:

“Ebleh oldur ki oldı fi’li lecâc

Ebleh[e] dünyede ilâc olmaz

Dostlğ zıddı çün lecâc oldı

Dostlğ istesen lecâc olmaz” (vr. 4b).

“Bir beşerde ki akl endek ola

Bî-hüde sözleri ola bisyâr” (vr. 7a).

“Tercüme kıldı çünkü İsmâ’îl

Sad Kelime ki şâhadur mevsûm

Bi-hakı Ahmed ü Alî yâ Rab

Etme Kevser’den ol kulı mahrûm” (vr. 15a).

İsmâil'in kıt'alarındaki hemen hemen bütün kafiye, düzgün ve kaidelere uygundur.

c) İçine Aldığı Bazı Türkçe Kelime ve Deyimler

Sad Kelime, Türkçe söz varlığı yönünden incelendiğinde, bu eserin yazıldığı devirde kullanılan, fakat zamanımızda “eskicil” denebilecek bazı kelime ve tabirler de ihtiva ettiği görülür. İsmâil Efendi'nin *Sad Kelime Tercümesini* meydana getirdiği asır hakkında da Türk dili tarihini bilen (b)ilim insanlarına fikir verebilecek bu gibi eskicil

ve diğler bazı Türkçe kelime ve deyimleri şöyle sıralayabiliriz.²¹
(Kelimelerin metindeki manaları verilmiştir):

ağzına geldiğın söyle-: ağzına geleni söylemek (14b 99. Söz)

aña: ona (3a, 5. Söz)

anda: onda (5a, 24. Söz)

artug: fazla, ziyade (6a, 29. Söz, 11a 70. söz)

bulagör-: bulmaya bakmak (7a, 39. Söz, 14a 96. söz)

bular: bunlar (2b, 2. söz)

dile-: istemek, dilemek (4b, 18. Söz)

düz-: tertip ve tanzim etmek, düzenlemek (14b 98. Söz)

elden git-: elden gitmek, mahvolmak (8b 49. Söz)

elden ko-: elden bırakmak, terk etmek, (5a, 21. Söz, 7b 42. söz)

ele gir-: ele geçmek, elde edilmek (8b 49. Söz, 11b 73. söz)

el ver- : fırsat vermek (13a 87. Söz)

eriş-: erişmek, yetişmek, ulaşmak (3b, 11. Söz)

eyle: öyle (2b, 1. Söz, 13a 86. Söz)

geç- : tesir etmek, işlemek (6b, 33. Söz)

gerden sun-: boyun eğmek, itaat etmek (13b, 90. Söz)

gimi: gibi (13b, 89. Söz)

gönül bağla-: gönül vermek (11b 76. Söz)

gönül ver-: gönül vermek (11b 76. Söz)

göz kah-: göz kırpmak, gözle işaret etmek (14b 100. söz)

²¹ Bunların günümüz Türkçesindeki karşılıkları verilirken şu sözlükten faydalanılmıştır: *Yeni Tarama*

gözle-: bakmak, gözetlemek (7b 44. Söz)

gözünü aç-: gözünü açmak (2b, 2. Söz)

haddini bil-: haddini, sınırını bilmek (2b, 4. Söz, 6b, 35. söz)

ırag ol- : uzak durmak (13a 85. Söz)

ilen: ile (2b, 1. söz)

iste-: 1. aramak (4a, 13. Söz). 2. talep etmek (5b, 25. söz).

it-: yitmek, kaybolmak (11a 70. Söz)

kal-: kapılmak, bağlanmak, değer vermek (2b, 3. Söz).

kamu: hep, bütün, cümle (2b, 2. Söz, 9a 53. söz)

kat: nezd, ind, yan (9b 59. Söz)

kendini gör-: kendisini beğenmek, ucb, hodbîn olmak (12b 83. söz)

kıl- : etmek, eylemek (3b, 9. Söz, 10a 61. söz)

kol: taraf, cihet, yan (8b 49. Söz)

nice: nasıl (3b, 12. Söz)

oglanlık: çocukluk (10b 68. Söz)

ol: o (2b, 1. söz)

sakla-, sahla-: gözetmek, riayet etmek, korumak (4b, 17. Söz, 10b 65. söz)

sal-: atmak, bırakmak (7b, 42. Söz, 8a 46. Söz, 14a 93. söz)

si- : bozmak (5b, 25. söz)

sür-: sevk etmek, getirmek (14b 98. Söz)

togrı: doğru, gerçek (8a 47. Söz)
ulu: büyük, pek mühim, saygıdeğer (10a 62. Söz)
ululuk: büyüklük (4b, 17. Söz)
ülüş: pay, hisse (10a 62. Söz)
var: hadi, haydi (4b, 17. Söz, 10b, 65. Söz)
var-: gitmek (5a, 22. Söz)
yahşı: iyi, güzel, hoş, tatlı (3a, 8. Söz)
yahşılık kıl-: iyilik etmek (3b, 9. Söz)
yaman dil: kötü söz söyleme, aleyhte konuşma (12a 78. Söz)
yamanlık: kötülük, fenalık (11a 71. Söz)
yana: taraf (8a 45. Söz, 12a 80. Söz)
yatlu: kötü, fena (4a, 14. Söz, 7b 43. söz)
yeg: daha iyi, üstün, efdal (5b, 26. Söz)
yeyni: hafif (9a 54. Söz)
yol ver-: müsaade etmek (14b 97. Söz).

Sonuç

Hangi asır şairlerinden olduğu, elde nüshası bulunan eserlerinden kesinlikle anlaşılamayan İsmâil, Hz. Ali'ye nisbet edilen yüz güzel Arapça sözü, iki beyitli kıt'alar hâlinde Türkçeye çeviren edebî şahsiyetlerden biridir. Karşılaştırmalar neticesinde onun anılan vezirleri tercüme ederken Reşîdüddin Vatvat'ın *Matlûbu Külli Tâlib...* adlı Arapça, Farsça eserindeki şiirlerden çokça faydalandığı

anlaşlmıştır. Ancak şair, adını bildirmediği ve çevirmeyi vaad etmediği bu metne tamamen bağı kalmaya çalışmamış; Arapça özlü sözlerin karşılığı olmak üzere birer kıt'a yazmıştır. O, 14. asırdan beri çeşitli şair ve yazarlar tarafından defalarca Türkçe'ye çevrildiği bilinen bu sözleri bir kere daha nazmen tercüme etmeyi gerekli ve faydalı bulmuştur.

Hemen her kıt'ada görülen imale ve az sayıdaki zihafklar, ayrıca vecizelerin tercümesinde ara-sıra göze ilişen pürüzler müsamaha ile karşılanırsa, İsmâil'in tercümesi, bütünü itibarıyla dini, ahlâki ve edebî maksadına hizmet eden, başarılı bir çalışma mahsulü sayılabilir.

Metin Teşkili

Şair İsmâil'in *Sad Kelime Tercümesi* Latin harflerine aktarılırken, her vecizeye birer sıra numarası verilmiş; Arapça sözlerin Türkçe tercümeleri, köşeli parantez içinde hemen altına eklenmiştir. Reşidüddin Vatvat'ın adı geçen eserindeki Farsça şiirler de -mukayeseyi sağlamak ve faydalanmanın derecesini göstermek için- metne ilave edilmiştir. Mütercimın kıt'aları, bu tür tarihî Türkçe metinleri okuyup anlayamayacak okuyucular için günümüz Türkçesiyle nesre çevrilmiştir. Müstensihden ileri geldiği anlaşılın yanlıklar, mümkün olduğu kadar düzeltilmiş; metinde bu gibi yazım, vezin ve mana yönünden rastlanan aksamalar, yine köşeli parantez içinde tashih veya zaman zaman da dipnotlarda izah edilmiştir.

Sad-Kelime-i Hazret-i Ali Radiya'llahu Anh

(vr. 2b) بسم الله الرحمن الرحيم

لو كشف الغطاء ما ازددت يقينًا [1]

[Eger perde kaldırılmış olsaydı, şüphesiz bilgim daha fazla olmazdı.]

حال خلد و جحیم دانستم Cennet ilen caḥîmüñ aḥvâlin
یقین آنچنانکه می باید Eyle bildüm ki hiç ‘inâd olmaz
گر حجاب از میانه برگزیند Ol zamânda ki ref‘ ola bu ḥicâb
آن یقین ذرّه نینفزاید Ol yaqîn zerrece ziyâd olmaz

[Cennet ile cehennem hâllerini öyle bildim ki, hiç inat olmaz.

Bu perde kalktığı zamanda o şüphesiz bilgim zerre kadar artmaz.]

التاس نیام فاذا ماتوا انتبهوا [2]

[İnsanlar uykudadır; öldükleri zaman uyanırlar...]

مردمان غافلند از عقی Halk ğāfîl kamu zi dâr-ı beḳâ
همه گوئی بختگان مانند Ĥ‘âb-ı ğafletdedür bular ekşer
ضرر غفلتی که می ورزند Bu ḥatâyâ²² ki mürtekişdürler
چون بمیرند آنگهی دانند Çün ölüm gözlerin açâ bileler

[İnsanlar, (ebedî) kalıcılık yurdundan hep habersiz... Bunların pek çoğu gaflet uykusunda... İşledikleri bu hataları ölüm gözlerini açtığı anda anlayacaklar...]

التاس بزمانم اشبه منهم بآبائهم [3]

[İnsanlar, babalarınınkinden daha ziyade kendi zamanlarına benzerler.]

خلق را نیست سیرت پدران Halkda yoğ çü şîret-i âbâ
همه بر سیرت زمانه روند Şûret-i rûzgâra ḳalurlar
دوستند آنکه را زمانه نواخت Ehl-i mâle maḥabbet êderler
دشمن‌اند آنکه را زمانه فکند Bî-menâl ise düşmen olurlar

[İnsanlarda babalarının (iyi) hâl ve gidişi yok... Onlar zamanenin şekline kapılıyor(zamane insanlarının gidişine uyuyor)lar. Mal sahibini severler; bir kimse malsız-mülksüzse ona düşman olurlar...]

ما هلك امرء عرف قدره [4]

[Kendi değerini bilen kişi helâk olmaz.]

هر که مقدار خویشتن بشناخت Kim ki ol kendü ḥaddini bildi
از همه حادثات این گشت Oldı her ḥâdisâtдан imin
از مضیق غرور بیرون جست Bes ğurûr-ı muziḳdan çıḳdı
در مقام سرور ساکن گشت Oldı dâr-1 sūrda sâkin

²² Bu kelime, Arap harfli asıl metinde –tahminimize göre dalgınlıkla- “hatâya” şeklinde yazılmıştır. Fakat biz, mana ve kullanılan aruz kalıbı gereğince onun “hatâyâ” olması lâzım geldiği fikrindeyiz. Beytin günümüz Türkçesiyle nesre çevirisinde de –kanaatimizce- doğru olan bu şekli göz önünde tuttuk.

[Kendi haddini bilen kimse, her hadiseden, keder verici oluşlardan emin olur. Sıkıcı gururdan çıkar; sevinç evinde oturur.]

(vr. 3a) [5] قیمة کل امرء ما یحسنه

[Kişinin değeri, bildiği (veya iyiliği) kadardır.]

| | |
|---------------------------|-------------------------------|
| قیمتت تو در آن قدر علم ست | Ol kadar ‘ilmlen dūrūr qādrūn |
| که تن خود بدان بیارائی | Kim olasın o ‘ilmlen ūstād |
| خلق در قیمتت بیفزایند | Ne kadar kim ziyād ola ‘ilmūn |
| چون تو در علم خود بیفزائی | Qıymetūn aña göre ola ziyād |

[Değerin, ustası olduğun bilgi kadardır. İlmin ne kadar çok olursa, kıymetin ona göre artar.]

[6] من عرف نفسه فقد عرف ربه

[Kendini bilen, Rabbini bilir.]

| | |
|-------------------------|------------------------------|
| بر وجود خدای عزّ و جلّ | Hālik isbāt-ı zātına mutlak |
| هست نفس تو حجت قاطع | Nefsūnı kıldı hüccet-i qātı‘ |
| چون بدان تو نفس را دانی | Nefsūne vāqıf olcaq bilesin |
| کوست مصنوع و ایزدش صانع | Seni mašnū‘ u Hālik’ı Šāni‘ |

[Yaratan, zatının mutlak isbatı için senin kendi varlığını kesin delil yaptı. Sen nefsini bilince, kendinin yaratılmış, Yaratanın (güzelce) yapan olduğunu bilirsin...]

[7] المرء مخبوءٌ تحت لسانه

[Kişi, dilinin altında gizlidir.]

| | |
|-------------------------|----------------------------|
| مرد پنهان بود بزیر زبان | Dili altında gizlūdūr ādem |
| چون بگوید سخن بداندنش | Dése ma‘lūm olur anuñ kāmı |
| خوب گوید لیبب گویندش | Kem sölerse sefih ola adı |
| زشت گوید سفیه خوانندش | Hüb dërse lebjib ola nāmı |

[Kişi, dilinin altında gizlidir. Söz söylese, onun maksadı, isteği bilinmiş olur. Eğer kötü söz söylese, adı “sefih” (akılsız, anlayışsız) olur; iyi söylese, namı “akıllı” olur.]

[8] من عذب لسانه کثر اخوانه

[Dili tatlı olanın dostu çok olur.]

| | |
|---------------------------|---------------------------------|
| گر زبانت خوش است جمله خلق | Ger dilūñ yaħşı ola halk temām |
| در مودت برادران تواند | Fi'l-ħaqıqa senūñle ihvāndur |
| ور زبانت بدست در خانه | Ger lisānuñ bed olsa evde temām |
| خصم جان تو چاکران تواند | Hādımūñ saña dūşmen-i cāndur |

[Eğer dilin tatlı olsa, bütün insanlar gerçekte seninle (kardeş gibi) samimi

dost olur. Eğer ağzın bozuk olsa, evdeki bütün hizmetçilerin sana can düşmanı kesilir!..]

(vr. 3b) [9] بِالرَّيِّبِ يَسْتَعْبِدُ الْحَرَّ

[İyilikle hür kişi, kul- köle edilir.]

کرت باید که پیش تو باشند Ger dilersen kim ola hâlk-ı cihân
سروران جهان سرافکنده Hıdmetünde senüj ser-efgende
مردمی کن که مردمی کردن Yahşılığ kııl ki yahşılığ kıılmaq
مرد آزاد راکند بنده Qılur āzād kimse[y]i bende

[Eğer dünya halkının senin hizmetinde (önünde) baş eğmesini dilersen, iyilik et! Çünkü iyilik etmek, hür olan kimseyi kul-köle eder.]

[10] بَشَّرَ مَالِ الْبَيْخِيلِ بِمِحْطٍ أَوْ وَارِثٍ

[Cimrinin malını felâket veya vârisle müjdele!]

هر کرا مال هست و خوردن نیست Her kimüj mâli var u yemez anı
او از آن مال بهره کی دارد Şanma kim behre ol zehbeden alur²³
یا بتاراج حادثات دهد Ya gider hâdişât ü yağmāya
یا بمیراث خواره بگذار Ya ölüer kendü vârisine qalur

[Malı olan ve onu yemeyen kimseyi o altından (paradan) nasip alır sanma! (O mal) ya keder veren hadiselere ve talana gider veya kendisi ölüer; vârisine kalır!..²⁴]

[11] الْجَزَعُ عِنْدَ الْبَلَاءِ تَمَامُ الْحَمَّةِ

[Belâ sırasında sabırsızlıkla üzölmek ve telâş göstermek, zahmeti arttırır.]

در بلیت جزع مکن که جزع Ey belāya düşen ceza‘ kıılma
بتمامی دلت کند رنجور Ki ceza‘ qalbünjı eder mehcür²⁵
هیچ رنجی تمامتر ز ان نیست Hıç hicrân erişmez o hecre
کز ثواب خدای مان دور Kim olasin şevâb-ı Hâk’dan dūr

[Ey belāya düşen, sabırsızlıkla üzölüp telâş gösterme! Çünkü böyle davranış, senin kalbini hasta eder. Allah’ın mükâfatından uzak kalmak kederine

²³ Arap harfli asıl metinde “olur” şeklindeki bu kelimenin, mana ve kafiye gereğince “alır” olması gerektiği fikrindeyiz. Farsça kıt’anın 2. mısraında “bahre” kelimesine bağlı “dâred” de bu düzeltmemizi teyid etmektedir.

²⁴ Bu fikir, Hz. Ali’ye nisbet edilen divanda şu şekilde dile getirilir: “Nice çalışan kimse, talihsizliği yüzünden düşmanlarına miras bırakmak için mal biriktirir.” (*Alî b. Ebî Tâlib* Kerremallahu vecheh ve radiya’llahu anh’a nispet edilen *Divanı*, çev. Nevzat H. Yanık, İstanbul 2014, s. 10).

²⁵ Eldeki *Sad-Kelime Tercümesi* mütercim hattıyla olduğuna göre, bu kelimenin şair İsmâil tarafından dalgınlıkla hatalı yazıldığı, mana gereğince “rencür” olması lâzım geldiği fikrindeyiz. Çünkü ayrı düşünmüş manasına gelen “mehcür”, bu mısraa pek uygun görünmemekte; Farsça kıt’adaki kafiye kelimesinin “rencür” olması da düşüncemizi teyid etmektedir. Bundan dolayı nesre çeviri sırasında şairin tercümesine esas aldığı Farsça kıt’adaki “rencür”u göz önünde bulundurduk.

hiçbir ayrılık acısı erişmez...]

[12] 26 انظار الی ما قال لا تنظر الی من قال

[Söyleyene bakma; söylenen söze bak!]

| | |
|---------------------------|---------------------------------|
| شرف قائل و خساست او | Söz diyen kimse hüb ola ya zışt |
| در سخن کی کند هیچ اثر | Sözde ol naqşdan eşer bilme |
| تو سخن رانگر که حالش چیست | Sen söze baq ki nicedür hâli |
| در گذارنده سخن منگر | Söyleyen kimseye nażar qılma |

[Söz söyleyen kimse, güzel (iyi) veya çirkin (kötü) olsa, sen sözde o nakıştan iz, tesir bilme; sözün hâlinin (manasının) nasıl olduğuna bak! Onu söyleyen kimseye bakma!]

(vr. 4a) [13] لا ظفر مع البغی

[Azgınlıkla zafer olmaz.]

| | |
|---------------------------|------------------------------|
| هر که از راه بغی چیزی جست | Bağydan kimse istese bir māl |
| ظفر از راه او عنان برتافت | Žafer andan temām ayrıldı |
| ورظفر یافت منفعت نگرفت | Bulmadı menfa‘at žafer bulsa |
| پس چنانست کان ظفر ینیافت | Pes žafer bulmamış gibi oldu |

[Bir kimse azgınlık yoluyla bir mal arasa (fayda elde etmek istese), başarı ondan tamamen ayrıdır. Zafer bulsa, başarı elde etse bile fayda görmez. O hâlde zafer bulmamış gibi olur...]

[14] لا ثناء مع الکبر

[Kibirle övgü bir arada bulunmaz.]

| | |
|----------------------------|--|
| هر کرا کبر پیشه شد همه خلق | Her kime ²⁷ kibr oldu ‘âdet ü hüy |
| در محافل جفاى او جویند | Ehl-i ‘âlem cefâsın ederler |
| وانکه بر منهج تواضع رفت | Mütevâzi‘ olursa her yerde |
| همه عالم ثنای او گویند | İyi yatlu şenâsın ederler |

[Her kimin âdet ve huyu kibir olsa, dünyadaki insanlar ona (saygı ve sevgi göstermeyerek) eziyet ederler. Eğer (insan) her yerde alçakgönüllü olursa, iyi-kötü herkes onu över.]

[15] لا برّ مع شحّ

[Cimrilikle iyilik birlikte bulunmaz.]

| | |
|----------------------------|-----------------------------|
| هر که را بخل پیشه شد دگران | Her kim olsa bahîl halk aña |
| نیست ممکن که طاعتش دارند | Çäre yoğdur itâ‘at etmezler |

²⁶ Bu söz, *Sad-Kelime-i Ali* tercüme ve şerhlerinin çoğunda انظار الی ما قال و انظار الی من قال şeklinde yer alır.

²⁷ Bu kelime, Arap harfli aslı metinde “kim ki” şeklindedir. Kullanılan aruz kalıbını aksattığı için, onu manaya ve vezne uygun olan “kime” kelimesiyle düzeltmeyi uygun gördük.

حق گزارىست طاعت و اورا Ĥaḡ edā etmek oldu çün tā‘at
 نبود حق چگوننه بگزارند Ĥaḡḡı yok aña tā‘at etmezler
 [Her kim cimri olsa, insanlar -çare yoktur- ona itaat etmezler. Çünkü itaat, (geçen) bir hakkı ödemek olmuştur. Hakkı olmadığından ona itaat etmezler.]

[16] لا صحّة مع التّهم

[Oburlukla sağlık bir arada olmaz.]

نشود جمع هیچ مردم را Olmaya cem‘ iki zid hergiz
 تندرستی و خوردن بسيار Śīḥḥat ilen yemek yemek bisyār
 مذهب خویش ساز کم خوردن Kendüñe az yemek şî‘ār eyle
 گرت جان عزیز هست بكار Śīḥḥat isterse ḥāṭruñ ey yār
 [İki zıt şey, sağlıkla çok yemek yemek asla bir araya gelmez. Ey dost, eğer gönlün sağlıklı olmayı isterse, az yemeyi kendine âdet edin!]

(vr. 4b) [17] لا شرف مع سوء الادب

[Kötü ahlâkla şeref bir arada bulunmaz.]

بی ادب مرد کی شود مهتر Bî-edeb olma k’olasın mihter
 گرچه او را جلالت از نسب است Gerçi vardır celâlet-i²⁸ nesebün
 با ادب باش تا بزرگ شوی Var edeb şaḡlagil ululuğa yet
 که بزرگی نتیجه ادب است K’ululuğdur netîçesi edebün
 [Her ne kadar soy- sop yönünden ululuğun varsa da edepsiz olma ki daha büyük olasın. Haydi, edebi gözet; büyüklüğe eriş! Çünkü edebin, terbiyenin neticesi ululuktur.]

[18] لا اجتناب عن محرم مع الحرص

[Hırs ve tamahkârlıkla haramdan sakınılamaz.]

حرص سوى محرمات كشد Ĥırś nefsi²⁹ muḥarremâta çeker
 خنك آنرا که حرص را بگذاشت Ĥırśı dilden temām dūr eyle
 گر نخواهی که درحرام افقی Ger dilersen ḥarâma düşmeyesin
 دستت از حرص می بپاید داشت Fab‘uñı Ĥırśdan nüfūr eyle
 [Açgözlülük, nefsi haram kılınan şeylere çeker. Bundan dolayı hırsı

²⁸ Arap harfli metinde “celâlet” ve “nesebün” arasında “ve” kelimesi var. Sözüün gelişinden ve devamından bu iki kelimenin tamlama biçiminde olması daha uygun görüldüğü için böyle yazmayı tercih ettik. Mütercimim tercüme ettiği Farsça kıt’anın ikinci mısraının “...her ne kadar soy yönünden ululuğu olsa da...” manasını ifade etmesi de bu düzeltmemizi doğrulayıcı bir kayıttır.

²⁹ Bu kelime, yazmada “nefsini” şeklindedir. Kullanılan aruz kalıbına uymadığından ve metni yazanın yanlış olduğunu düşündüğümüzden onu böyle düzeltmeyi tercih ettik.

gönülden tamamen uzaklaştı! Eğer harama düşmemeyi dilersem,
yaratılışımı hıstan ürkütüp kaçırıt!]

[19] لا راحة مع الحسد

[Kıskançlıkla huzur bir araya gelmez.]

| | |
|--------------------------|------------------------------|
| از حسد دور باش و شاد بزی | Ĥasedi gel temām ref` eyle |
| با حسد هیچ کس نباشد شاد | Ževḳden hātıruḡ mezāḳın vēr |
| گر طربسرا نکاح خواهی کرد | Faraba ger nikāh ḳılar isen |
| مر حسد را طلاق باید داد | Ĥasediḡ lutf ile talāḳın vēr |

[Gel, kıskançlığı tamamen (ortadan) kaldır; zevkten yana gönlünün tadını ver!
Eğer sevinçle evlenirsen, kıskançlığı iyilikle boşa!]

[20] لا محبة مع مرء

[Tartışma ile sevgi bir arada olmaz.]

| | |
|-----------------------------|--|
| ابله است آنکه فعل اوست لجاج | Ebleh oldur ki oldı fi`li lecāc |
| ابلهی را کجا علاج بود | Ebleh[e] dünyede ³⁰ ‘ilāc olmaz |
| تا توانی لجاج پیشه مکن | Dostlıḡ zıddı çün lecāc oldı |
| کافت دوستی لجاج بود | Dostlıḡ isteseḡ lecāc olmaz |

[Akılsız, işi çekişme ve inat olan kimsedir. Ahmağa dünyada ilâç bulunmaz... Mademki dostluğun zıddı, çekişme ve inatçılık olmuştur; eğer (bir kimseyle) dostluk istesen, çekişme ve inat (uygun) olmaz.]

(vr. 5a) [21] لا سؤدد مع الانتقام

[İntikamla efendilik birlikte bulunmaz.]

| | |
|----------------------|-------------------------------|
| صولت انتقام از مردم | Şavlet-i intikām ādemden |
| دولت مهتری کند باطل | Ululuḡ devletin ēder bātıl |
| از ره انتقام یکسو شو | Şıve-i intikāmı ḳo elden |
| تا نمانی زمهتری عاطل | K’olmaya devletüḡ senüḡ ‘ātıl |

[İntikam saldırısı, insanın büyüklük nimetini batıl eder (boşa çıkarır; asılsız hâle getirir). İntikam tavrı ve tarzını elden bırak ki, senin devletin (makam ve nimetin) atıl (tesirsiz) olmasın!]

[22] لا زیارة مع الزعارة

[Kötü huylulukla ziyaret olmaz.]

| | |
|-------------------------------|----------------------------------|
| چون زیارت کنی عزیزی را | Bir ‘azıze ziyārete varsaḡ |
| روی خوش دار و خوی از آن خوشتر | Güle var güle gibi sen ey server |

³⁰ Bu kelime, Arap harfli asıl metinde دنیده şeklindedir. Anılan sözcüğün “dinde” biçiminde olabileceği, sehven böyle yazıldığı da söylenebilir. Fakat tahminimize göre şair, “dünyâ” kelimesinin ikinci hecesindeki zihafı belirtmek için onu böyle yazmıştır.

چه اگر بدخوئی کنی آنجا Ger ġubār olsa ħulḡ u ħüyunḡa
آن زیارت شود هبا و هدر Ol ziyāret olur hebā vü heder

[Ey reis, değerli bir kişiyi ziyarete gitsen, gül gibi gülerek git! Eğer yaratılış ve huyunda keder olsa, o ziyaret mahvolur (boşa gider)...]

[23] لا صواب مع ترك المشورة

[Danışmayı terk ederek doğru bulunmaz.]

مشورت رهبر صواب آمد Meşveret rehber-i şavāb oldı
در همه کار مشورت باید Meşveret kıl her işde ey ‘āqıl
کار آنکس که مشورت نکند Meşveret kılmayan kişinüñ işi
نادره باشد ار صواب آید ‘Aceb ola olursa ger ħāşıl

[Danışmak, doğru (işin) rehberidir. Ey akıllı (insan), her işte (o konuda bilgili ve güvenilir kişilerle) istişare et! Danışmayan kişinin işi eğer olursa, ona şaşılır...]

[24] لا مروءت للكذب

[Yalancının mürüvveti (mertliği, insanlığı) olmaz.]

هر که باشد دروغ زن بروی Kim ki olsa ħadîş[i] kizb ü dürüg
از مروءت کجا فروغ بود Şıdḡdan anda hiç fūrüg olmaz
گر کند عهد آن خداع بود ‘Ahd eger etse cüz ħidā‘ degül
وردهد وعده آن دروغ بود Va‘de hem vërse cüz dürüg olmaz

[Sözü yalan olan kimsede doğruluk ve iç temizliğinden (yana) bir ışık (eser) yoktur. Eğer o söz verse, bu, aldatma ve hileden başka bir şey değildir; vaadde bulunursa, yalandan başkası olmaz.]

(vr. 5b) [25] لا وفاء للول

[Bıkmış, usanmış kimsede vefa olmaz.]

مطلب تو وفا ز مرد ملول İsteme sen vefā zi ehl-i melāl
نشود مجتمع ملال و وفا Olmaya müctemi‘ melāl ü vefā
گر کند عهد چون ملالت خاست ‘Ahd eger etse çün melül oldı
باشکد عهد را بدست جفا Sindürür ‘ahdini bi-dest-i cefā

[Bıkmış ve usanmış kimse(ler)den vefa bekleme! Çünkü vefa ve bıkmılık, bir araya gelmez. Eğer söz verse, üzülp usanınca, o vaadini eziyet eliyle bozar.]

[26] لا کرم اعز من التقوی

[Takvadan daha aziz bir soyluluk ve ululuk yoktur.]

گر کریمی براه تقوی رو Ger kerimim deseñ taḡı olgil
ز آنکه تقوی سر همه کرمست Zānki taḡvā ḡamu keremden yeg

ناگرفتن درم ز وجه حرام Ele zer almamağ zi vech-i hārām
بهر از بذل کردن درمست Bezl-i şim ü zer-i diremden yeg

[Eğer “Ben değerli ve büyük bir kişiyim” desen, takva sahibi ol!

Çünkü takva (Allah korkusuyla günahlardan kaçınmak), bütün iyilik ve ululuklardan üstündür.³¹ Ele haram yönden gelen altını almamak, (insanlara iyilik niyetiyle) bol bol altın ve gümüş para vermekten daha iyidir.]

[27] لا شرف اعلى من الاسلام

[İslâm’dan daha yüce bir şeref yoktur.]

ای که در ذل کفر ماندستی Ey ki küfrün esiri oldı tenün
عزّ اسلام دادۀ از کف Vêrdün İslâm ‘izzini ez-kef
کر شرف بایدت مسلمان شو Ger şeref isteseñ Müsülmân ol
که چو اسلام نیست هیچ شرف Ki cihānda budur e‘azz-i şeref

[Ey bedeni küfrün (inkârın) esiri olan (insan)! İslâm izzetini (Müslüman oluş şerefini) elden çıkardın... Eğer şeref istiyorsan, Müslüman ol! Çünkü dünyada en yüksek şeref budur.]

[28] لا معقل احسن من الورع

[Vera(takva)dan daha iyi bir sığınak yoktur.]

ای که از دفع لشکر آفات Ey ki âfet sipâh[1] žulmünden³²
عاجزی و ترا سپاهی نیست ‘Âciz olduñ senün sipâhuñ yoğ
در پناه ورع گریز از آنک Vera‘ıñ gel penâhına kaçgil
از ورع نیکتر پناهی نیست Ki vera‘dan iyi penâhuñ yoğ

[Ey felâket askerinin zulmünden dolayı âciz olan ve (ona karşı koyacak) askeri bulunmayan! Gel, takva sığınağına kaç! Çünkü takvadan daha iyi bir sığınığın yoktur.]

(vr. 6a) [29] لا شفيع النجح من التوبة

[Tevbeden daha kurtarıcı bir şefaâtçi olmaz.]

ای که بی حدّ گناه کردستی Ey ki dünyāda çok günāh êtdün

³¹ Burada “Allah indinde en iyiniz, takvası en fazla olanınızdır” (*Kur’an*, Hucurat Suresi, 49/ 13) mealindeki ayeti hatırla(t)mak mümkündür.

³² Burada “zulmünden” kelimesi yerine, bizce, Farsça şiirdeki gibi, “def’inden” kelimesinin kullanılması uygun olurdu. Çünkü insanlardan gelen belâlar hakkında “zulüm” kelimesi kullanılabilir; ancak zelzele, şiddetli yağmur, salgın hastalık vb. bazı musibetler için zulüm kelimesini kullanmak, İslâm esasları bakımından doğru değildir. Zira *Kur’an*’da Allah’ın kullarına zulmedici olmadığı, insanların türlü belâlara, cezalara kendi inkâr, isyan ve günahları sebebiyle uğradıkları bildirilmiştir. (Enfâl Suresi, 8/ 51, Tevbe Suresi 9/70, Yûnus Suresi, 10/ 44, Hûd Suresi 11/ 101, Kaf Suresi 50/29). Burada şairin afetler için kullandığı “zulüm” kelimesi, günümüzde deprem, sel misali musibetlerden zarar görmüş kimselere “musibettede” yerine “mağdur” (zulme, gadre uğramış) denmesi gibi, eski tabirle bir mübâlâsızlık (dikkatsizlik, itinasızlık) örneğidir.

می نترسی از آن فعال شنیع Bundan artuğ ‘amel şeni’ olmaz
توبه کن تا رضای حق بینی Tevbe kııl kim rızā-yı Ħaḡ bulasın
که به از توبه نیست هیچ شفیع Tevbeden yeg saña şefi’ olmaz

[Ey dünyada birçok günah işleyen (kimse)! (Bil ki) bundan fazla çirkin iş olmaz!.. Tevbe et ki Cenab-ı Hakk’ın rızasını elde edesin. Sana, tevbeden daha iyi şefaatchi bulunmaz.]

[30] لا لباس اجمل من السّلامَة

[Sağlık ve selâmetten daha güzel elbise olmaz.]

مرد را اگر زعقل با بهره است ‘Aḡldan kimde var ise behre
هیچ کسوت به از سلامت نیست Kisvet-i hūb aña selâmetdür
بسلامت اگر نباشد شاد Olmasa ger selâmete rāzî
کسوت او بجز ندامت نیست Kisveti tā ebed melâmetdür

[Kimde akıldan nasip varsa, selâmet (sağlık, esenlik) onun için güzel giyecektir. Eğer sağlık ve esenliğe razı olmazsa, onun giyeceği sonsuza kadar kınanmışlıktır.]

[31] لا داء اعیى من الجهل

[Cehaletten daha dermansız dert yoktur.]

علم درّیست نیک باقیمت ‘İlmdür bir dür-i girān-miḡdār
جهل دردیست سخت بی درمان Cehl bir derd gibi [ki?] bî-dermān
نیست از جهل جز شقاوت نفس Cehlden yoḡ becüz şeqāvet-i nefis
نیست از علم جز سعادت جان ‘İlmden yoḡ becüz sa‘ādet-i cān

[İlim, değeri büyük inci; cehalet pek dermansız bir dert gibidir.

Cehaletten başka nefis bedbahtlığı, ilimden başka ruh saadeti yoktur. (İnsan, ilim sayesinde bahtiyar, cehalet yüzünden bedbaht olur).]

[32] لا مرض اضنى من قلة العقل

[Akıl kıtlığından daha şifasız bir hastalık olmaz.]

ایکه روز و شب از طریق علاج Ey ki dā’im ‘ilāca sen meşḡul
در فزونی جسم و جان خودی Ki tenüḡ ola nāz ilen memnūn
پاره درخرد فرای که نیست ‘Aḡlı eفزūn eyle ki hiç emrāz
هیچ بیماری چو کم خردی Ḳillet-i ‘aḡldan degül eفزūn

[Ey devamlı ilâç kullanarak bedeninin nazla memnun olması için uğraşan (kimse)! Aklımı artır! Çünkü hiçbir hastalık, akıl kıtlığından daha fazla (acı veya zarar verici) değildir.]

(vr. 6b) [33] لسانك يقتضيك ما عوّده

[Dilini neye alıştıırırsan, seni ona zorlar.]

بر نکو خوی کن زبانت را Dilüñe³³ hoş kelâm[1] vird eyle
کان رود بر زبان که خوی کند Kim dile ol geçer ki hüy eyler
خوی خود را جو بد کنی روزی Fuħşa ger ‘âdet etse dil dâyim
پیش خلقت سیاه روی کند Seni bir gün siyâh-rüy eyler

[Diline iyi söz söylemeyi alışkanlık hâline getir! Çünkü huy ettiği şey, dile geçer; işler. Eğer dil devamlı adaba, ahlâka aykırı, çirkin söz söylemeyi âdet etse, bir gün seni rezil eder.]

[34] المرء عدو لما جهل

[Kişi, bilmediği şeyin düşmanıdır.]

مردمان دشمنند علمی را Halk bir ‘ilmi bilmese nâ-çâr
که ز نقصان خود ندانندش Ana³⁴ mutlağ [‘adâvet] eyleyeler
علم اگرچه خلاصه دین است ‘İlm egerçi hulâsa-i dîndür
چون ندانند کفر خوانندش Bilmeyen halk küfrdür diyeler

[İnsanlar bir ilmi bilmese, çaresiz ona elbette düşmanlık ederler. Her ne kadar ilim, dinin özü ise de bilmeyen insanlar ona “küfürdür” derler.]

[35] رحم الله امرأ عرف قدره ولم يتعدّ طوره

[Kendi değer ve derecesini bilip haddini aşmayana Allah rahmet eylesin!]

رحمت ایزدی بر آن کس باد Rahmet-i izidî aña gelsün
که عنان در کف جنون نهند Ki gönül mülkine cünün kıomaya
قدر خود را بدانند و هرگز Bile haddini kendü hiddetden³⁵
قدم از حدّ خود برون نهند Qademin zerrece füzün kıomaya

[Allah’ın rahmeti, gönül ülkesine çılgınlığı bırakmayan, haddini bilen, öfke veya keskinlikten dolayı ayağını zerre kadar fazla koymayan kişiye gelsin!]

[36] اعادة الاعتذار تذكیر للذنب

[Özrü tekrar etmek, yaptığı günahı akla getirmektir.]

عذر یکبار خواه از گنهی ‘Özr bir kerre iste bir suçdan

³³ Bu kelime, asıl metinde “Dinle” şeklinde yazılmıştır. Biz vezin ve manaya uymadığından onu “Dilüñe” biçiminde düzelttik.

³⁴ Bu kelime, yazmada “añar” şeklinde.

³⁵ Asıl metinde “hiddetden” şeklinde yazılı olan bu kelimenin, “haddinden” olabileceğini düşünüyöruz. Farsça kıt’anın ikinci beytinin “...Kendi değerini bilen ve kendi haddi dışına asla ayak basmayan...” manasında oluşu da bu fikrimizi teyid ediyor.

کز دوبارست نقص جاه ترا Etme tekrār naq̄s-ı cāhuḡ olur
 بسر عذر باز رفتن تو Ma‘zeret dem-be-dem ki ister isen
 تازه کردن بود گناه ترا Her zamān tāze ol gūnāhuḡ olur

[Bir kabahatten dolayı bir kere özür dile; onu tekrar etme! (Çünkü tekrar tekrar özür dilemek,) senin değerini eksiltir. Sık sık özür beyan etmek istersen, o suçun her zaman yenilenir.]

إذا تمّ العقل نقص الكلام [37] (vr. 7a)

[Akıl tamam olduğu zaman, söz azalır.]

هر کرا اندک است مبلغ عقل Bir beşerde ki ‘aql endek ola
 بیهده گفتنش بود بسیار Bî-hüde sözleri ola bisyār
 مرد را عقل چون بیقزاید ‘Aqlı eفزūn olursa ādemde
 در مجامع بکاھدش گفتار Ola meclis içinde kem-güftār

[Bir insanda akıl az olsa, onun boş sözleri çoğalır. Fakat akıl fazla olursa, o, oturulup konuşulan yerde az sözlü olur.]

التّصح بين المألأ تقریع [38]

[Kalabalık arasında birine öğüt vermek, azarlamak demektir.]

گر نصیحت کنی بخلوت کن Hālqa hālvette vēr naşîhat sen
 که جز این شیوه نصیحت نیست Kim bile müstemî‘ naşîhatdür
 هر نصیحت که برملأ باشد Her naşîhat ki hālq içinde ola
 آن نصیحت بجز فضیحت نیست Ol naşîhat degül faẓîhatdur

[İnsanlara kimsenin bulunmadığı, تنها yerde öğüt ver ki, dinleyen onun öğüt olduğunu bilsin... Halk arasında olan nasihat, nasihat değil, edepsizlik ve alçaklıktır.]

الشّفع جناع الطّالب [39]

[Aracılık yapan, dilek sahibinin kolu-kanadıdır.]

ایکه هستی تو طالب حاجت Ey [ki] hācāta tālib olduḡ sen
 بیخ نومیدی از دلت برکن Nā-ümîd olma tā icābet ola
 تا بمطلوب خود رسی ز ملوک Bulagör bir şefî‘[i] ey tālib
 دست در دامن شفیع ز Ger dilersen q̄abül-i hācet ola

[Eğer ihtiyaç duyduğun şeyleri elde etmek istiyorsan, ümitsiz olma ki, cevap verilsin... Ey istekli, eğer ihtiyacının kabul edilmesini dilersen, bir şefaataçi bulmaya bak!]

نعمة الجاهل كروضة في مزنبلة [40]

[Cahilin nimeti, çöplük içindeki yeşillığe benzer.]

ایکه داری هنر نداری مال Ey ki var faẓl ü yoḡ durur mālūḡ

مكن از كردگار خود گله Şükür eyle kim bu iyi meşğaledür
 نعمت جهل را بخواه كه هست Ni‘met ü cehl olursa bir yerde
 روضه در میان مزبله Ravza-i der-meyân-ı mezbeledür

[Ey fazileti olan, malı bulunmayan kimse, şükret! Çünkü bu iyi bir iştir... Bir yerde (kimsede) nimet ve cahillik olursa, o, süprüntü ortasındaki yeşillik gibidir.]

(vr. 7b) [41] نفاق المرء ذلُّهُ

[Kişinin nifakı, horluğudur.]

ای كه داری نفاق اندر دل Ey ki vardur nifāk qalbünde
 خوار بادت خلیده اندر حلق Sağa geymek revā degüldür delq
 هر كه سازد نفاق پیشه خویش Kim ki qılsa nifākı kendüye hü
 خوار گردد بنزد خالق و خلق Rū-siyāh ola nezd-i Hālîq u halk

[Ey kalbinde nifak olan kimse! (Dervişler gibi) eski elbise giymek sana uygun değildir. Münafıklığı kendisine huy eden kimse, Yaratan ve halk yanında rezil olur...]

[42] البغى سائقٌ الى الحين هلاك

[Azgınlık, insanı helâke sürükler.]

بغى شوم است گرد بغى مگرد Bağy şüm oldı bağy[1] qo elden
 بغى بیخ حیات را بکند Ki gülistân-ı cāna dolar hār
 مرد را از صف بقا ببرد Seni alur şaf-ı beqādan bağy
 ناگه او در کف فنا فکند Şalur ender-kef-i fenā nā-çār

[Azgınlık, uğursuz olmuştur; onu elden bırak! (Doğru yoldan sapma sonucu) can gül bahçesine diken dolar. (O azgınlık) seni ebedîlik sırasından alır, çaresiz fânîlik eline atar (düşürür).]

[43] فی کلّ جرعة شرفه و مع کلّ اكلة غصه

[Her yudumda bir boğaz düğümlemesi ve her lokmada bir yutkunma zorluğu vardır.]

نیک و بد بیش و کم صلاح و فساد İyi yatlu kamu şalāh u fesād
 هست آمیخته درین عالم Mümtezcidür temām der-‘ālem
 هیچ راحت ندید کس بی رنج Hiç rāhāt çekilmedi bî-renc
 هیچ شادی ندید کس بی غم Hiç şādî görölmedi bî-gam

[Bütün iyi, kötü, iyilik, bozukluk, bu âlemde birbirine karışmıştır. (Bu dünyada) hiç zahmetsiz rahat edilmemiş; kedersiz sevinç de görülmemiştir.]

[44] من کثر فکرة فی العواقب لم یشجع

[Sonaçları çok düşünen cesur olmaz.]

هر که در عاقبت بسی نگرد Āhirin kim ki gözlese bisyār
 بیم دل باشد و تنک زهره Ne ciger olur anda ne zehre
 نه بیابد ز عزّ تن حصّه Bulabilmez zi ‘izz-i ten hîis̄se
 نه بگیرد ز کام دل بهره Alabilmez zi kām-ı dil behre

[İşlerin) sonunu çok düşünen kimsede ne cür’et olur, ne de cesaret...
 O, beden izzetinden bir pay elde edemez; gönül isteğinden de nasip alamaz.]

إذا حلّ القدر بطل الحذر [45] (vr. 8a)

[Kaderin düğümü çözülünce, sakınma boşa gider...]

چون قضای خدای نازل گشت Çün kaçā-yı Hūdā-yı ‘azze ve cel
 تو ز تسلیم و صبر ساز پناه Ola bir bendeden yaña nāzil
 نتوان کرد دفع او بخذر Ola tevfīri³⁶ hep (?) anuḡ güm-rāh
 نتوان بست راه او بسپاه Ola tedbiri ser-be-ser bātıl

[Yüce Allah’ın takdir ettiği hüküm, bir kuldən yana indiğinde, onun birçok (değerlendirmesi) yolunu şaşırır; tedbiri de baştanbaşa boşa çıkar...]

الجزع اتعب من الصبر [46]

[Sabırsızlıkla üzülüp telâş göstermek, sabırlı olmaktan daha yorucudur.]

در حوادث بصبر کوش که صبر Şabra cehd eylegil muşibetde
 برضای خدای مقرونست Kim rızā-yı İlāh maḡrūndur
 تن مده در جزع که رنج جزع Ceza‘a şalma ḡalbūñi ki ceza‘
 صد ره از رنج صبر افزونست Şabrdan renci anuḡ eفزūndur

[Musibet sırasında sabretmeye çalış! Çünkü Allah’ın rızası ona yakındır.³⁷ Kalbini sabırsızlıkla telâş göstermeye bırakma! Zira sabırsızlıkla üzülüp sizlanmanın zahmeti, sabırdan daha fazladır...]

المسؤول حرٌّ حتى يعد [47]

[Kendisinden istekte bulunulan kimse, vaad edinceye kadar hürdür.]

مرد مسؤل چون دهد وعده Şaņa mes’ül vërse bir va‘de (?)
 خویشتن در مقام شك فکند Ḡala ḡavf ü recā arasında
 هست حرّ گر ره وفا سپرد Hür degül ger hilāf ola ḡavlı

³⁶ Bu kelimenin yerinde kullanılmadığı, “takdiri” veya “tahziri” gibi bir sözcüğün olması gerektiği fikrindeyiz.

³⁷ Bu hükümün, sabrı emreden ayetlere dayandığı açıktır. Mesela, “Andolsun ki sizi biraz korku ve açlık, canlardan ve ürünlerden biraz azaltma (fakirlik) ile deneriz. (Ey Peygamber!) Sabredenleri müjdele! (Kur’an, Bakara Suresi, 2/ 155).

نیست حرّ گر در خلاف زند Hür ola toğrısı vefasında

[Bir şey istenen kişi, sana bir söz verse, kendisi korku ve ümit arasında kalır. Eğer sözü, (vaadine) aykırı olsa, hür değildir. Verdiği sözde doğruysa (o söze uygun davranıp vaadini yerine getirirse), hür olur.]

[48] أكبر الاعداء اخفاهم مكيدةً

[Düşmanların en büyüğü, hilesi gizli olan(düşmanlığını saklayan)dır.]

بدترین دشمنی تو آترا دان Düşmen-i aş'ab anı bil ey dost

که بظاهر ترا نماید بَر Kim sağa gösterir be-žāhir berr

هست ممکن حذر ز دشمن جهر Olur imkân hāzer zi düşmen-i cehr

نیست ممکن حذر ز دشمن سرّ Olmaz imkân hāzer zi düşmen-i siri³⁸

[Ey dost, sana (içinden kin güttüğü hâlde) dış yüzde iyilik gösteren kimseyi en çetin düşman bil! Çünkü açık düşmandan korunmak mümkün; gizli düşmandan sakınmak mümkün değildir.]

من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه [49] (vr. 8b)

[Faydasız şeyleri isteyen, faydalı olanları kaybeder.]

آنچه آید بکار مردم را Her ne hācet degü[!]se insāna

کر بچستش هیچ بکراید Olmasun tālib aña evvelden

فوت گردد زدست او بی شک Ol ele girmez ü bu kolda dañi

آنچه او را همی بکار آید Belki hācet olan gider elden

[İnsana her ne gerekli değilse, kendisi önceden ona istekli olmasın.

O, ele geçmez; bu taraftan da belki ihtiyaç olan şey elden gider...]

[50] السّامع للغيبة احد المغتابين

[Gıybeti dinleyen, gıybet edenlerin biridir]

تا توانی مخواه غیبت کسی Eyleme gıybetini halkuñ hiç

نه گه جدّ و نه گه طیبیت Ne cid ilen ne ez-reh-i tıbet

هر که او غیبت کسی شنود Kim ki bir kimse gıybetin işide

هست همچون کنندۀ غیبت Eylemiş gibidür anı gıybet

[Halkın gıybetini hiç etme! Ne ciddiyetle, ne de şaka yoluyla... Kim ki bir kimsenin gıybetini dinlese, onu gıybet etmiş gibidir.]

[51] الذّل مع الطّمع

[Horluk ve alçalış, aç gözlülükle beraberdir.]

هر که دارد طمع بمال کسان Kim ki ol māl-i halka tāmi' ola

تنش در رنج و جاننش در جزع لست Hātırı bî-sāfā ceza'dan olur

³⁸ Bu kıt'anın altında, metnin temize çekilebileceğini belirten "el-beyāzu el-beyāzu" kelimeleri var.

H`ārlıg sevmeŝen tama‘ etme تا توان طمع مکن زیرا
Nişe kim h`ārlıg tama‘ dan olur هرچه خواریت جمله در طمع است
[İnsanların malına karşı açgözlü olan kimsenin gönlü, sabırsızlık sebebiyle üzüntü ve telâş göstermekten dolayı safasız olur. Horluğu sevmezsen, aşırı istek ve açgözlülüğü âdet etme! Çünkü horluk, itibarsızlık tamahtan meydana gelir.]

[52] الرّاحة مع اليأس

[Rahatlık, ümidi/ beklentisi olmamaktır.]

Tā muḡayyed ümîdedür gönlün تا تو در دل امید بستستی
Renc olur cem‘ ser-be-ser der-dil هرچه رنج است جمله در دل تست
Ḥalḡdan çün ümîd ḡat‘ eyledün³⁹ چون بریدی امید از دگران
Gönlüne büz (?) şafa olur ḡāşıl هرچه آن راحتت حاصل تست

[Gönlün ümide bağlı olduğu müddetçe, baştanbaşa kalbinde zahmet ve ağrı toplanır. İnsanlardan ümidi (bir şeyler ummayı) kestiğin zaman gönlünde kedersizlik ve rahat meydana gelir.]

(vr. 9a) [53] الحرمان مع الحرص

[Mahrumiyet, hırsla beraberdir]

Ey ki hırıs ile pāy-bend olduğ ای که از حرص مانده شب و روز
Oldı senden ḡamu şafa ma‘düm با تن مستمند و با دل ریش
Gönlünġi ḡırısdan ırağ eyle از ره حرص دور شو زیراك
Kim ḡarîş ola dāyimā maḡrüm هر کجا حرص بیش حرمان بیش

[Ey hırsla ayak bağı (olan insan, açgözlülük yüzünden), bütün zevk ve safan yok olmuştur. Gönlünü hırstan uzaklaştır! Çünkü hırslı olan, her zaman mahrum olur.]

[54] من كثر مزاحه لم يخل من حقدٍ او استخفافٍ به

[Çok şaka yapan kimseye karşı ya kin beslenir veya o kişi hafife alınır.]

Kim ki hezli şi‘ār êde dāyim هر که سازد مزاح پیشه خویش
Ĥaşv ola ḡalḡ içinde ḡüftāri گر امیراست پاسبان گردد
Hem ŝaḡîl hep gönlül göze (?) [görine]⁴⁰ در همه دیدهها سبک باشد
Hem ola yeyni ḡadr ü miḡdāri بر همه سینهها گران گردد

[Her zaman şaka yapmayı âdet eden kimsenin sözü, insanlar

³⁹ Bu son kelime, kullanılan aruz kalıbını aksatıyor. Onun yerine aynı manadaki “etdün” kullanılsa, aksama giderilmiş olur.

⁴⁰ Bu mısradaki bir veya iki kelimenin sehven unutulduğu anlaşılıyor. Bu noksanı, Farsça mısramanasına (Bütün gözlerle hafif görünür) bakarak tamamlamaya çalıştık.

arasında (çirkin) fazlalık olur. Hem insanların gönlüne ağır gelir;
gözüne sohbeti çekilmez görünür; hem de değer ve itibarı hafif olur.]

عبد الشَّهْوَةِ اذَلَّ مِنْ عَبْدِ الرِّقِّ [55]

[Şehvetin kölesi olan kimse, parayla satın alınmış köleden daha
aşağıdır.]

| | |
|---------------------------|--------------------------------------|
| هر که او بنده گشت شهوت را | Bende-i şehvet olanuñ dāyim |
| هست نفس خسیس و طمع لئیم | Geh ü geh nefş ḥasîs ü tab‘[1] lejîm |
| بنده شهوتست در خواری | Bende-i şehvet andan ekstükdür |
| بتر از بنده خریده بسیم | Kim alınmış ola o bende be-şîm |

[Şehvetin kölesi olanın her zaman kendisi bayağı, huyu alçaktır.
Şehvetin kölesi, gümüş parayla alınmış köleden daha kusurlu ve
hordur.]

الحاسد مغتاظٌ علی من لا ذنب له [56]

[Kıskanç kimse, günah işlemeyen kişiye karşı öfkelenir.]

| | |
|-------------------------|------------------------------------|
| هست مرد حسود خشم آلود | Ḥased ehli hemîşe ḥîşm iledür |
| بر کسی کو نکرد هیچ گناه | Bir kişiye [ki] yoğ hiç anda günāh |
| نعمت خلق دید نتواند | Göremez ni‘meti revā ḥalkā |
| رنجه باشد ز اصطناع الله | Her ne kim kısmet etmiş olsa İlāh |

[Kıskanç olan(lar), daima hiç günahı olmayan kişiye öfkelenir. İnsanlara
Allah her ne kısmet etmiş olsa, o nimeti lâyık göremez(ler)...]

کفی بالظفر شفیعاً للمذنب [57] (vr. 9b)

[Suçlu olana şefaataçi olmak için zafer yeter.]

| | |
|------------------------------|------------------------------|
| بر گنهکار چون شدی قادر | Çün günehkâra olasin ḳâdir |
| عفو کن ز آنکه بی گنه کس نیست | ‘Afv ilen ḳadrüñi refî‘ eyle |
| ور مرو را شفیع کس نبود | Ger şefî‘ olmasa aña kimse |
| ظفر تو شفیع او بس نیست | Ḳudretüñi aña şefî‘ eyle |

[Bir suçlu veya günahkâra güç yetirsen, onu affetmekle kendi
değerini yükselt! Eğer ona kimse şefaataçi olmasa, senin kudretin,
aracı olarak yeter...]

رَبِّ سَاعٍ فِيمَا يَضْرَهُ [58]

[Zararına çalışanlar çoktur...]

| | |
|--------------------------|------------------------------|
| ای بسا کس که طالب کاریست | Çok kişiler ki olalar tâlib |
| که در آن کار باشدش خذلان | Bir işe k’andan erişe hızlân |
| ناصر او شود از آن غمگین | Ola yâri o süğldan ğamġin |
| حاسد او شود از آن خندان | O[la] ḥasîm o fi‘lden ḥandân |

[Birçok kişi, yardımsız ve yalnız başına kalıp hor duruma düşeceği bir işe istekli olur... Dostu o işten dolayı üzüldü; düşmanı ise güler...]

[59] لا تَتَكَلَّ عَلَى الْمُنَى فَأَتَاهَا بَضَائِعُ التَّوَكُّي

[Arzu ve temenniye güvenme! Çünkü o, ahmakların sermayesidir.]

| | |
|-------------------------------|---|
| تکيه بر آرزو ممکن که نه هر چه | Şanma kim her ne[y]i talep kılsañ |
| آرزو باشدت ببخشد حق | Anı elbette saña verir Hâk |
| هر که بر آرزو کند تکيه | Kim [ki] tekye kılsa maflûba |
| ببر عاقلان بود احق | ‘Uqalâ kıtına şayılar ahmaq ⁴¹ |

[Her neyi istesen, onu Cenab-ı Hakk’ın sana mutlaka vereceğini sanma! Arzu ettiği şeye dayanan kimse, akıllı kişiler katında ahmak sayılır.]

[60] اليأس حزٌّ و الرجاء عبْدٌ

[Ümitsizlik (beklentisiz olmak) hürlük, ümit beslemek köleliktir.]

| | |
|------------------------|----------------------------|
| گر بریدی ز مردمان امید | Ger ümîdüñ var ise maflûqa |
| بن آزادی و بدل شادی | Olasın dāyimā ser-efgende |
| ور بدیشان امید در بستى | Kes ümîdi kim olasın āzād |
| دادى از دست عزّ آزادی | Kim ümîd eyler ādemi bende |

[Eğer yaratılmış olan(insanlar)dan bir ümidin (beklentinin) varsa, daima başı (önüne) eğik olursun. Ümidi kes ki serbest olasın! Çünkü ümit (birisinden bir şeyler ummak, beklenti içinde olmak) insanı köle eder...]

(vr. 10a) [61] ظنّ العاقل كهانةٌ

[Akıllının zannı, kehanettir.]

| | |
|--------------------------|---------------------------------|
| هر اشارت که مرد عاقل کرد | Her işāret ki ehl-i ‘aql eyler |
| بر اشارات او مزید مجوی | Qılmağıl sen işāretine hüçüm |
| ظنّ عاقل بود بحر کارى | ‘Āqılüñ žannı her daqıq işde |
| در اصابت چو حکم اختر گوی | Ola mānend-i ‘ilm-i ehl-i nüçüm |

[Akıl sahibinin ettiği her işarete sen hücum etme! Çünkü her ince işte, akıllı kişinin zannı, yıldızlar ilmini (astronomi veya astroloji) bilen kişilerin bilgisi gibidir.⁴²]

⁴¹ Bu mısradaki vezin aksıyor.

⁴² Yıldızların hareket ve durumlarından, olan veya olacak şeylere dair birtakım hükümler çıkararak, tahminlerde bulunan müneccimlerin sözlerine İslâm tarihinde çok itibar edilmediğini ileri sürmek mümkündür. Bu konuda söylenen “Bütün müneccimler yalancıdır” sözü meşhurdur. Hz. Ali’ye ait şiirleri ihtiva eden divanda, şu manadaki mısralar da yer alır: “Müneccim gelmiş beni yıldızlarla ve

[62] من نظر اعتبار

[(Basiretle) bakan kimse, ibret alır.]

مرد در کارها چو کرد نظر

Murtażā avlidür ulular hem

بهره اعتبار از آن بر داشت

Bu kelāma baup Çeker [d]édiler

هر چه آن سودمند بود گرفت

Nażar ilen ün alınur h ıss e

هر چه ناسودمند بود گذاشت

Ba baıŐuŐ al  l ŐuŐ dedeler

[Bu, beĝenilen Hz. Ali'nin sözüdür. Büyükler bu söze bakıp

Çeker (gibi tatlı) dediler. Mademki hisse, (dikkatli) bakış ve düŐünmeyle

alınır,  yleyse ey dedeler, bakınca (iyice) bakın; ondan payınızı alın!]

[63] العداوة شغل بلا نفع

[Düşmanlık, faydasız bir meŐguliyettir.]

هر که پيشه کند عداوت خلق

Őuĝl-i l -yenfa' oldu d Őmenliĝ

از همه خيرهـا جدا گردد

Her kim ederse d yim  anı

گه دلش خسته عـنا باشد

G h ola beste-i bel  g nli

گه تنش بسته بلا گردد

G h ola h ste-i 'an  c nı

[Düşmanlık, faydasız bir meŐguliyet olmuştur: Her kim daima

düşmanlık ederse, onun bazan g nl  bel ya baĝlı, bazan da ruhu

zahmetin hastası olur.]

[64] القلب اذا آكرو عمى

[Gönül bir Şeye zorlandığında körelir.]

بستم دل بسوى علم مير

'İlmi cevı ile etmek olmaz kesb

كان ستم آتش دل افروزد

Cevı ile olma t lib ey s lim

هيچ خاطر و گر چه تيز بود

Gerçi tiz olsa fehmi-t lib-i 'ilmi

بستم هيچ علم نياموزد

Olmaz asl  cef  ilen ' lim

[İlmi eziyetle elde etmek mümkün deĝildir. Ey saĝlıklı kişi, eza, cefa

ile (ilme) talip olma! İlim isteyenin anlayışı her ne kadar keskin olsa

da (insan) asla eza, cefa ile  lim olmaz...]

(vr. 10b) [65] الادب صورة العقل

[Edep, aklın suretidir (yansımasıdır).]

با ادب باش در همه احوال

Var edeb Őaħla cümle h letde

onların Őerrinden olacaklarla tehdit ediyor. Ben günahlarımdan korkuyorum. Yıldızlara gelince, onların Őerrinden kesinlikle eminim." (*Al  b. Eb  T lib Kerremallahu vecheh ve radiya'llahu anh'a nispet edilen Divanı*, ev. Nevzat H. Yanık, İstanbul 2014, s. 242-244. Ayrıca, s. 182). Mütercim, burada –tıpki *Sad-Kelime Tercümesi* iin örnek aldıĝı K tib Reşid gibi- akıllı kişiye ait tahminin isabetli olduĝunu belirtmek istemiştir. Burada "ilm-i ehl-i n cum" tamlamasıyla astroloji deĝil, astronominin kast edilmiş olması da mümkündür. O takdirde Şairin ikinci beyti, "... Her ince işte akıllı kişinin tahmini, astronomi bilen kiŐilerinki gibidir." manasında anlaşılabilir.

که ادب نام نیک را سبب است Kim saña ola yaħşı ad hâsıl
 عاقل آنست کو ادب دارد ‘Āķıl oldur ki onda ola edeb
 نیست عاقل کسی که بی ادب است Bî-edeb olsa ol degül ‘ākıl
 [Bütün hâllerde edebi gözet, terbiyeye riayet et ki, iyi bir ad elde
 edesin. Akıllı, kendisinde edep, terbiye olan kişidir. (Bir kimse)
 edepsiz olsa, o akıllı değildir...]

[66] لا حیاء لحریص

[Açgözlünün utanması olmaz.]

هر که باشد حریص بر چیزی Her neye kim kişi hâriş olsa
 ناید او را زجستن آن شرم Dāyim ister utanmayıp anı
 برود از نحاد او خجلت Olmaya ‘arızında hiç ābı
 بشود از سرشت او آرم Ɛalmaya çehresinde hiç çanı
 [İnsan, her neye aşırı istekli olsa, utanmayıp onu devamlı ister.
 Yüzünde hiç şeref olmaz; çehresinde hiç kanı (hayâ) kalmaz.]

[67] من لانت اسافله صلبت اعاليه

[(Elinin) altındaki(hizmetçi)leri zayıf olanın, üstündekiler
 (düşmanları) güçlü olur.]

هر که باشد ضعیف اتباعش Kimüñ olsa za‘if etbā‘ı
 در کف اقویا بود مقهور Aķviyālar êde anı maķhūr
 نشود بی متابعان هرگز Olmayınca sipāh ü hayl ü hāşem
 هیچ کس بر منازعان منصور Düşmene kimse ol[a]maz manşūr

[Her kimin kendisine uyan adamları zayıf olsa, kuvvetliler onu
 kahreder! Askeri, beraberinde takımı, hizmetçileri olmayınca, kimse
 düşmana karşı galip gelemmez.]

[68] من اوتی فی عجانہ قلّ حیاءه و بذؤ لسانه

[Kendisine makattan verilen (livata yapılan) kimsenin hayâsı az ve
 dili bozuk olur.]

هر که را وقت کودکی بودست Kim ki oğlanlığında bezl etdi
 پیشه در زیر مردمان خفتن Nefsini hālķa çalmadı ‘ārı
 شرم او رفته باشد و هرگز Ɛalmaya çehresinde āzermi
 ناید از لفظ او نیکو گفتن Olmaya ğayr-ı fuħş ğuftārı

[Çocukluk çağında kendisini halka bol bol veren kimsenin hayâsı
 kalmaz; yüzünde edep, hayâ kalmaz; sözü de adaba, ahlâka aykırı,
 çirkin lâftan başkası olmaz.]

(vr. 11a) [69] السعید من وعظ بغیره

[Bahtiyar, başkalarının hâliinden öğüt alandır.]

نیکبخت آن کسی بود که دلش Nîk-baht anı bil ki bir ğayra
 آنچه نیکی دروست پذیرد Vêrseler pend pend ala andan
 دیگران را چو پند داده شود Bir günehkârî şalsalar bende
 او از آن پند بهره برگیرد Lutf ilen vara bend ala andan⁴³

[Bil ki, bahtiyar, bir başkasına öğüt verseler, ondan öğüt alan kişidir. Bir suçluyu bukağıya göndersler, iyilikle gidip ondan o bağı alandır.]

[الحكمة ضالة المؤمن [70]

[Hikmet, müminin yitiğidir.]

هر که چیزی نفیس گم شودش Her kimünj bir nefîs cinsi ite
 بسته دارد بجستش همت Bağlaya anı bulmağa himmet
 جان آنکس که مؤمن پلک است Mü'min-i pāk olan kişi gönlü
 هم بر آن سان طلب کند حکمت Andan artuğ taleb kıla hîkmet

[Kimin değerli bir şeyi kaybolursa, (o kişi,) gayretini onu bulmaya bağlar. Temiz mümin olan kişinin gönlü de hikmeti ondan fazla ister...]

[الشّرّ جامع لمساوی العیوب [71]

[Şer, bütün kusurların kötü yönlerini toplayıcıdır.]

تا توان مگرد گرد بدی Sa'y eyle tâ yamanlıĝ etmeyesin⁴⁴
 گر ترا هست طینت طاهر Sende var ise tînet-i tâhir
 کز بدی فضل تو شود پنهان K'êder ol fazluñı senünj pinhân
 وز بدی عیب تو شود ظاهر Hem êder 'aybuñı senünj žâhir

[Eğer sende temiz bir yaratılış varsa, kötülük etmemeye çalış!

Çünkü (kötülük edersen), o hem senin faziletini gizler, hem de bütün kusurunu ortaya çıkarır...]

[کثرة الوفاق نفاقٌ و کثرة الخلاف شقاقٌ [72]

[Çok muvafakat nifaka, çok muhalefet de şikaka (bozuşmaya) sebep olur.]

در وفاق کسان غلو مکنید Etme ibrâm der-maħabbet-i ħalk
 که از آن تهمت ریا آید Ki riyâ töhmeti olur lâhîk
 وز خلاف مدام دور شوید Hem hîlâfına etme artık sa'y
 که از آن دشمنی بیفزاید Ki 'adâvet olur saña sâdîk

⁴³ Mütercim, bu Farsça şiirin bilhassa ikinci beytini hatalı çevirmiştir. Çünkü Reşidüddin Vatvat'ın kıt'ası şu manadadır: "Bahtiyar, nerede bir iyilik olsa, gönlü onu kabul eden, başkalarına öğüt verdiklerinde o öğütten pay alan kişidir."

⁴⁴ Bu mısradaki vezin aksiyor. "Sa'y eyle..." yerine "Eyle sa'y..." şeklinde yazılmış olsaydı, aksama meydana gelmezdi.

[İnsanlara dostluk konusunda ağırlık verecek derecede ısrar etme!
Çünkü onun ardından riya töhmeti gelip ulaşır. Ayrıca insanların
zıddına gitmeye de fazla çalışma! Doğru (söz söylemek), sana
düşmanlık olur.⁴⁵]

رَبِّ اَمَلِي خَائِبٌ [73] (vr. 11b)

[Nice ümid (eden sonunda), mahrum ve ümitsiz kalmıştır...]

| | |
|--------------------------|--------------------------------|
| ایکه بستى امید در چیزی | Bağladuñ gerçi bir metâ‘a ümîd |
| غم مخور گر نیاوریش بدست | Ġam yeme girmese ele ey yâr |
| بس امیداکه آن نگشت وفا | Çoğ ümîd ola k’olmaya hâsîl |
| بس شکوفه که بشکفید ونیست | Çoğ çiçek açıla ki vèrmeye bâr |

[Ey dost, her ne kadar faydalanılacak bir şeye ümit bağladıysan da
(o umduğun) eline geçmese, üzülme! Nice ümit (edilen şey) vardır
ki, meydana gelmez... Nitekim meyve vermeyen birçok çiçek açılır.]

رَبِّ رَجَائِیْ یُودِیْ اِلَى الْحَرَمَانِ [74]

[Nice ümitler, (sahiplerini) mahrumiyete uğratmıştır...]

| | |
|--------------------------|----------------------------------|
| نه هر آنکو امید چیزی کرد | Her taleb şanma kim vücûda gelür |
| کسب آن چیز باشدش آسان | Belki anuñ çoğı olur ma‘dûm |
| بس امیداکه هست عاقبتش | Çoğ ümîd ola k’âhırinde kişî |
| محنت یأس و آفت حرمان | Nâ-ümîd ola vü kıala maħrûm |

[Her isteğın meydana geleceğini sanma! Belki onun çoğı yok olur.

Çok ümit vardır ki, onun sonunda insan ümitsiz olur ve mahrum kalır.]

رَبِّ رِبَاحِیْ یُودِیْ اِلَى الْخَسْرَانِ [75]

[Nice kazançlar var ki, sonunda ziyana sebep olur...]

| | |
|----------------------------|---------------------------------|
| ای بسا مرد سود جوینده | Çok kişî var ki sūd çün çalışur |
| که قدم در ره مخوف نهاد | Yolı deryâ-yı bî-kerâna düşer |
| عاقبت چون بدستش آمد سود | Sa‘y ilen gerçi bulur ol sūdî |
| او از آن سود در زیان افتاد | Lîkin ol sūddan ziyâna düşer |

[Çok kişî vardır ki, kazanç (elde etmek) için çalışır; onun yolu,

⁴⁵ Bu kıt’anın son kelimesinden (sâdik) dolayı ikinci beytinin manası muğlak (düşümlü) hâle gelmiştir. Farsça kıt’anın ikinci beytinde, “Devamlı muhalefet etmekten de uzak dur! Çünkü ondan dolayı düşmanlık artar.” denmektedir. İlk beytin sonundaki “lâhik” kelimesine uygun kafiye bulma mecburiyeti, mütercim İsmâil’i böyle kapalı bir söz söylemeye sevk emiştir. Reşidüddin Vatvat’ın Farsça beytine bakıldığında, mütercimin de şunu söylemek istediği anlaşılıyor: “İnsanların zıddına gitmeye de fazla çalışma! Böyle davranıştan düşmanlık artar. Her doğruyu her yer ve zamanda söylemek uygun olmayabilir.” (Eğer 4. mısradaki “adâvet” kelimesi, “adüvvün” şeklinde olsaydı, o zaman Arapça vecizenin manasına uygun düşerdi).

sahilsiz bir denize düşer. Gerçi çalışmayla o kazancı elde eder; fakat o faydadan (sonunda) zarara uğrar.]

[76] رُب طمع كاذب

[Nice açgözlülük var ki, yalancıdır. (Asılsız çıkar).]

در طمع دل نبست باید هیچ Fama‘a bağlama gönül ey dost

که طمع بیشتر دروغ بود Ki tama‘ šāhîbi olur kezzâb

آتشی کان طمع برافروزد Fama‘uñ kavline gönül vèrme

کی ز خاکسترش فروغ بود K’olmaz anuñ sözinde hayr u savâb

[Ey dost, açgözlülüğe gönül verme! Çünkü tamah sahibi çok yalancıdır. Tamahın (aşırı istekli ve açgözlü olanın) sözüne gönül verme! Çünkü onun sözünde hayır ve doğru bulunmaz.]

[vr. 12a] [77] اذا حلت التقادير ضلت التدابير

[Takdir edilenlerin düğümü çözümlünce, tedbirler boşa gider...]

چون قضای خدای عزّ و جلّ Çün kazâ nâzil ola insâna

بر سر بنده شود نازل Cümle tedbirini bozar taqđir

همه تدبیر او شود گمراه Қаç kazâdan Hudâ penâhına kim

همه تقدیر او شود باطل Hem kazâya Hudâ eder tedbir

[Yüce Allah’ın takdir ettiği hüküm, insana indiğinde, onun bütün tedbirini bozar. Kaderin hükmünden Allah’ın sığınağına kaç! Ayrıca (bil ki) kaderin hükmüne tedbir eden (işin sonunu bilerek onu temin edecek sebep ve çareyi yaratan), Allah’tır.]

[78] الاحسان يقطع اللسان

[İyilik, dili keser. (Aleyhte konuşmayı engeller).]

هر که کردی بجای او احسان Var ise gıybetün eder bed-güy

مال دادی و مرد بخردی Söyleyim çâresini bed hūnuñ

هم ضمیرش بمهر پیوستی Keser ihsân yaman dili senden

هم زبانش ز هجو بیریدی Cūd ile kes dilini bed-gūnuñ

[Senin gıybetini eden dedikoducu kimse varsa, o fena huyun çaresini söyleyeyim: İyilik etmek, senin hakkında kötü sözler söylenmesine engel olur. (Öyleyse) kötü sözler söyleyenin dilini ona cömertlik ederek kes!]

[79] الشرف بالفضل و الادب لا بالمال و التسب

[Şeref, mal ve soyla değil, fazilet ve edepledir.]

فضل جوی و ادب که نیست بحق Fazllan var edeb eyle hâsıl

شرف مرد جز بفضل و ادب Ki şeref yoç bi-ğayr-i fazl ü edeb

مرد بی فضل و ادب خردست Fazlı olmazsa yok şeref anda
و رچه دارد بزرگ اصل و نسب Gerçi var anda māl ü aśl ü neseb
[Haydi, durma, edeple fazilet elde et! Çünkü fazilet ve edep olmadan şeref olmaz. (Bir kimsede) fazilet olmazsa, her ne kadar malı, soyu sopu olsa da onda şeref yoktur.]

اکرم التّسب حسن الادب [80]

[Soyun en şerefliyi, terbiye güzelliğidir.]

ای که مغرور مانده شب و روز Ey nesebden yaña olan mağrūr
بزرگی اصل و عزّ و نسب Tutmagil rif`at-i mekân zi neseb
شو بحسن ادب گرای که هست Var edeb hâsıl eyle kim yoñdur
حسب بخت تو حسن ادب Neseb ü faħr ğayr-ı ĥüs-n-i edeb

[Ey soy-soptan yana gururlanan! Soydan dolayı yer ululuğu tutma (kibre kapılma)! Haydi edep elde et ki, edep güzelliğinden başka soy ve övünç yoktur.]

اکرم الادب حسن الخلق [81] (vr. 12 b)

[Edebin en iyisi, güzel ahlâktır.]

مرد بد خوی بر همه عالم Hû[yı] zişt olanuñ bu dünyāda
بی سبب سال و ماه در غضب است Dāyimā rūh[1]dur eşiř-i ğazab
نیکخوی گزین که نزد خرد Eyi hūyı ŧi`ār eđerse müdām
نیکخوی شریفتر ادب است Hâsıl olur aña kirām-ı edeb

[Bu dünyada huyu çirkin (kötü) olanın ruhu her zaman öfkeye esirdir. Eğer (insan) her zaman iyi huyu âdet ederse, onda ahlâkın değerli olanları meydana gelir.]

افقر الفقر الحمق [82]

[Fakirliğin en büyüğü ahmaklıktır.]

گر فقیری و نیستی احمق Ger fağır olsañ olmasañ ahmaq
تا از آن فقر هیچ نندیشی Şükr eyle qalmaduñ cemā`atden
شکر کن اندر ین مقام که نیست Nişe kim yoñ dur[ur] cihānda beter
بدر از حق هیچ درویشی Hiç dervişlik ĥamāqatden

[Eğer fakir olsan, ahmak olmasan, şükret ki (akıllı ve imanlı insanların teşkil ettiği Müslüman) topluluktan (ayrı) kalmadın.⁴⁶

⁴⁶ "Cemaatten (ayrı) kalmadığın için şükret!" manasındaki mısradaki, "Hep birlikte Allah'ın ipine (İslâm'a) sınımsız yapışın; parçalanmayın (...)" (*Kur'an*, Âl-i İmrân Suresi, 3/ 103); "Birlik olmaya bakın. Çünkü sürüden ayrılan koyunu kurt yer." (*Ebü Dâvud*, "Salât", 46; *Nesâî*, "İmâme", 48);

Çünkü dünyada ahmaklıktan daha kötü bir fakirlik yoktur.]

[83] اوحش الوحشة العجب

[Korkulacak şeylerin en korkuncu, kendini beğenmişliktir.]

گر ترا پیشه خویشتن بینیست ‘Ucban kim ki görse kendüsini
مردمان از تو مهر بردارند Êde andan tamâm-ı hâlk inkâr
مر ترا در مضایق وحشت Çala ender-mazâyıq-ı vaĥşet
بی‌جلیس و انیس بگذارند Bî-eniş ü muşâhib ü bî-yâr

[Kendini beğenmişlikten dolayı bencil olan kimseyi bütün insanlar inkâr eder (sevmezler). O, ıssızlığın dar ve sıkıntılı yerlerinde dostsuz, arkadaşsız ve yarsız kalır.]

[84] اغنى الغنا العقل

[Zenginliğin en büyüğü, akıldır.]

ایکه خواهی توانگری پیوست Ey olan tâlib-i ğınâ dâyim
تا از آن ره رسی مهتری Kim ola ħadrûn efdal ü a‘lâ
از خرد جوی مهتری زیرا که ‘Aĥıdan [sen] taleb eyle iĥbâl
نیست همچون خرد توانگری Kim ĥredmenddür ğaniyy-i ğınâ

[Ey değerinin daha üstün ve yüksek olması için daima zenginliğe istekli olan! Sen ikbali (iyi kabulü, bahtlılığı) akıldan iste! Çünkü akıllı kişi, zenginliğin zenginidir.]

(vr. 13a) [85] الطامع في وثاق الدَّلّ

[Aç gözlü olan, horluk zinciriyle bağlıdır.]

تا توان مگرد گرد طمع Kim tama‘dan ırağ olmazsa
اگر از عقل بجره داری Çalbi ĥırs âteşiyile dâĝlu ola
زانکه پیوسته مردم طامع Olmaz âzâd ğamdan ol kimse
بسته باشد برشته خواری Ki tama‘ riştesiyle baĝlu ola

[Aşırı istek ve açgözlülüğten uzak durmayan kimsenin kalbi, hırs ateşiyile yaralı olur. Tamah ipiyle baĝlı olan şahıs, kederden kurtulamaz.]

[86] احذروا نغار التعم فما كل شارح بردود

[Nimetlerin elden kaçmasından sakının! Çünkü her kaçan iade edilmez.]

ایکه با نعمتی بسیرت بد Ni‘metüñ çoĥ u şiretüñ bed ise

“Birlik olmaya bakın ve bölünmekten kaçın. Çünkü şeytan yalnız kalanlarla beraber olur.” (Tirmizî, “Fiten” 7) gibi birlik hâlinde olmayı emreden ayet ve hadislerin ima edildiği söylenebilir.

نعمت خویش را ز خود مروان Ürküdür ni‘meti hisâl-i [bedân?]⁴⁷
 که نه هرچه او رمیده شد ز کسی Eyle şanma ki ürkicek bir şey
 باز آوردنش بود آسان Yine bulmağ⁴⁸ anı ola āsân

[Eğer nimetin çok, hâl ve gidişin kötüyse, (bil ki) fena huylar
 nimeti ürkütür. Bir şey ürkünce, onu geri getirmenin kolay
 olacağını sanma!..]

[87] أكثر مصارع العقول تحت بروق الاطماع

[Akılların belâlarının pek çoğu, açgözlülük şimşekleri altındadır.]

آفت عقل مردم از طمع است ‘Āfet-i ‘aqldur tama‘ bî-şek
 تا توانی سوی طمع مگرای Tama‘ı gel ırağ eyle dilden
 چون طمع دست برد بنماید Çün tama‘ el vère şağın zinhâr
 عقل مردم درو فتد از پای ‘Aql ayağın çıkaramaz gilden

[Açgözlülük, şüphesiz ki, aklın afetidir (onu giderip yok edicidir).
 Gel, tamahı gönülden uzaklaştır! Aşırı istek ve açgözlülük fırsat
 verdiğinde, aman sakın, akıl, ayağını çamurdan çıkaramaz.]

[88] من ابدى صفحته للحق ملك و من اعرض عن الحق هلك

[Yüzünü Hak’a, gerçeğe çeviren kişi, sahip olur; Hak’tan yüz çeviren
 kişi ise helâk olur.]

هر که بر حق بود بحر دو جهان Kim ki Hâk yolını şî‘âr etse
 حاصل آرد بجملگی اغراض Hâsîl ola aña şamu ağrâz
 باز در ورطه هلاک افتد Yine hem varta-i helâke düşe
 آنکه از راه حق کند اغراض Hâk yolundan ger eylese i‘râz

[Doğru yolda gitmeyi âdet eden kimse, bütün isteklerini elde eder.
 Yine insan eğer Hak yolundan yüz çevirse, mahvoluş uçurumuna
 düşer...]

(vr. 13b) [89] اذا املقتم فتاجروا الله بالصدقه

[Fakirleştiğinizde sadaka vererek Allah ile ticaret edin!]

هیچ چیزی مدان تو چون صدقه Bilmegil şadqa⁴⁹ gimi hiç nesne
 هست از و مال و جاه را بیشی Arturur māl [ü] cāhuñı bi-tamām
 او رساند بناز و استغنا Hem seni şurtarır zi fāşa vü faşr

⁴⁷ Yazmadaki silintiden dolayı bu son kelime okunamadı. Vezin ve mana göz önünde tutularak böyle tamir edildi.

⁴⁸ Mısra başındaki silintiden dolayı bir veya iki kelime okunamadı. Bunun, Farsça kıt’anın son mısraında bulunan ve “geri getirmek” manasına gelen “bâz âverden”in karşılığı olduğu anlaşılıyor. Nesre çeviriyi Farsça şiiri de göz önünde tutarak yaptık.

⁴⁹ Şair, “sadaka” kelimesini, kullandığı aruz kalıbına uydurabilmek için böyle yazmıştır.

Hem verir devletüñe ‘izz-i devām
وا رهاند ز رنج درویشی
[Sadaka gibi (belâları giderici ve ömrü artırıcı) bir şey bilme!
(Sadaka,) senin mal ve makamını bütünüyle artırır. Hem seni
fakirlikten kurtarır, hem de senin nimetine devam ululuğu verir.]

من لان عوده كثر اغصانه [90]

[Ağacı yumuşak olanın, dalları çoğalır.⁵⁰]

Kim ki hâdimlerine nerm olsa
هر که با کھتران کند نرمی
Çeke dâyim beliyye ez-işân
ماند اندر بلیت ایشان
Şunmaya kimse emrine gerden
ننھندش براستی گردن
Olmaya kimse hûkmüne fermân
نیرندش بواجبی فرمان

[Hizmetkârlarına karşı yumuşak olan insan, daima onlardan belâ ve zahmet çeker. Kimse onun emrine boyun eğmez; hûkmüne (uymayı gerekli görüp) itaatkâr olmaz.]

قلب الاحق في لسانه [91]

[Ahmağın kalbi, dilindedir.]

Ahmağ olan kişünüñ ey ‘âkıl
هر که او هست باحماقت جفت
Akalb[i] çağ⁵¹ nutk menziline olur
جایگاه دلش دهان وی لست
Hâyır u şer her ne olsa gönjünde
هرچه دارد ز نیک و بد در دل
Her zamânda anuğ dilinde olur
آن همه بر سر زبان وی لست
[Ey akıllı kişi, ahmak olan kimsenin kalbi tam konuşma yerinde olur.
Kalbinde iyi, kötü her ne olsa, her zamanda onun dilinde olur.]

لسان العاقل في قلبه [92]

[Akıllının dili, kalbindedir.]

Olsa her kimsede kemâl-i hîred
هر که او هست باکمال خرد
Hiç sırrı anuğ ‘ıyân olmaz
هست پنهان زبان او در دل
Dili çalbinde gizlütür dâyim
نشود هیچ سز او پیدا
Hiç yanılmaz sözi yalan olmaz
نمود هیچ گفت او باطل

[Her kimde akıl olgunluğu bulunsa, onun sırrı hiç belli olmaz. Dili daima kalbinde gizlidir; hiç yanılmaz, sözü yalan olmaz.]

من جرى في عنان امله عشر باجله [93] (vr. 14a)

[Dizginlerini emellerine (arzularına) veren kişi, eceliyle tökezler.]

⁵⁰ İsmâil Efendi'nin yüz söz tercümesinde کثر (kesüre) şeklinde olan kelime, bu tür eserlerin çoğunda کثف (kesüfe) biçimindedir.

⁵¹ Bu kelime, Arap harfli metinde “hak” şeklindedir. Anılan isim, sözün gelişine ve devamına uymadığından, onun ilk harfinin noktaları unutulmuş “çak” olduğu fikrindeyiz.

در همه کارها بگفت هوا Kim ki nefis ü hevāya tābi‘ ola
هر که بدهد عنان بدست امل İhtiyārın vère be-dest-i emel
زود باشد که آن امل ناگاه Key şaķınsun ki ol emel nāgāh
اندر اندازش بجاه اجل Şalur ol gāfili be-çāh-ı ecel

[Nefis ve onun arzusuna uyan kimse, iradesini isteğın eline vermiş olur. Çok sakınsın... Çünkü o arzu ve ümit, o gafili ecel kuyusuna atacaktır!..]

[94] اذا وصلت اليكم اطراف التعم فلا تتقروا اقصاها بقلة الشكر

[Nimetlerin uçları size ulaştığında, az şükretmekle onun sonunu ürkütmeyin.]

چون بیای تو نعمتی ورجند Bir kişi bulsa ni‘met-i endek
خرد باشد چو نقطه موهوم Kim ola kem çü noġta-i mevħūm
شکر آن یافته فرو مگذار Ĥāzırūş şükriñ etmese bî-şek
کر زنا یافته شوی محروم Ola gāyib na‘imden maħrūm

[Bir kişi, vehmedilen nokta gibi noksan da olsa, az nimet elde etse, göz önünde olanın şükürünü yerine getirmese, görünmeyen nimetten mahrum olur...]

[95] اذا قدرت على عدوك فاجعل العفو عنه شكراً لقدرة عليه

[Düşmanına galip geldiğinde, galibiyetin şükürü olarak onu affet!]

چون شدی بر عدوی خود قادر Qādir olsañ ‘adū-yı bed-h‘āha
عفو را شکر قدرت خود ساز ‘Afvuñı şükri-ñ ģudret eyle saña
رحم کن رحم کن که هرچه کنی Her kime⁵² sen cihānda raħm etseñ
در جهان جز همان نیایی باز Raħm ède Ĥaġ anuñ yerine saña

[Kötülük isteyen düşmana güç yetirsen, onu affetmeyi kendin için kuvvetin şükürü et! Sen dünyada her kime merhamet edersen, Cenab-ı Hak onun yerine (o acımana mükâfat olarak) sana merhamet eder.⁵³]

[96] ما اضر احد شئاً الا ظهر في فلتات لسانه و صفحات وجهه

[Hiç kimse kalbinde bir şeyi gizlemez ki, dilinin sürçmesi ve yüzünün ifadesiyle onu açığa çıkarmasın...]

هر که چیزی نخت اندر دل Kim ki bir nesne gizledi dilde
تا بدان که چیست میجویش Arayıp bulagör beyânında

⁵² Bu kelime Arap harfli asıl metinde "...kim ki..." şeklindedir. Biz onu manaya ve vezne uygun olan "kime" kelimesiyle düzeltmeyi tercih ettik.

⁵³ Buradaki inancın, merhametli olmayı emreden ayet ve hadislere dayandığı muhakkaktır. Örnek olarak şu manadaki hadisi anmak mümkündür: "Merhametlilere Allah merhamet eder. Siz yeryüzündekilere acıyın ki göktekiler de size acısın." (Tirmizî, "Birr", 16).

گاه اندر میانه گفتش

Gāh ruhsarınuñ kenārında

گاه اندر کرانه رویش

Gāh güftārınuñ meyanında

[Kim kalbinde bir şey gizlediyse, onu bazan yüzünün ifadesinde, bazan da sözünün arasında, anlatımında arayıp bulmaya bak!..]

البخیل يستعجل الى الفقر يعيش في الدنيا عيش الفقراء [97] (vr 14b)

و بحاسب في الآخرة حساب الاغنياء

[Cimri, fakirlik hususunda acelecidir; dünyada fakirler gibi yaşar, ahiretteyse zenginler gibi sorguya çekilir.]

هست مرد بخیل ره داده

Kim ki buhl iledür ser ü kārı

فقر را سوی خویش بشتاب

Yol vèrir faqrı kendüye o deni

این جهان همچو مفلسان بمعاش

Bu cihānda ma‘āş çün fuḡarā

و آن جهان چون توانگران بعذاب

Ol cihānda ḥisāb hemçü ganı

[Kimin işi-gücü cimrilikle ise, o alçak, fakirliği kendisine müsaade eder. Bu dünyada fakirler gibi yaşar; öbür dünyada zengin(ler) gibi hesap verir...]

لسان العاقل وراء قلبه [98]

[Akıllının dili, kalbinin ötesinde...]

مرد عاقل گه سخن گفتن

‘Āqıl olan kişi diyende kelām

دل خود هادی زبان دارد

Ḳalbin eyler niḡāhbān-ı zebān

تا حدیثی بدل نیندیشد

Düzmeyince o sözi ḡalbinde

بزبان آن حدیث نگذارد

Diline sürmez ol sözi āsān

[Akıllı olan kişi söz söylediğinde, kalbini diline gözcü yapar. O sözü kalbinde hazırlamayınca, kolayca dile getirmez.]

قلب الاحق وراء لسانه [99]

[Ahmağın kalbi dilindedir.]

مرد احق که سخن گفتن

Ahmağ olan kişi diyende sözi

دل خود تابع زبان دارد

Ḳalbinı tābi‘-i zebān eyler

هرچه یابد بگوید و آنگاه

Ağzına geldigin söyler sonra

دل بر آن قول و گفته بگمارد

Ḳalbi anlar ki dil ziyān eyler

[Ahmak olan kimse, söz söylediğinde kalbini diline uydurur.

Ağzına geleni söyler; sonra kalbi, dilin zarar ettiğini anlar...]

اللهم اغفر رمزات الاحاظ و سقطات الالفاظ و شهوات الجنان و هفوات اللسان [100]

[Allahım, gözlerimizin işaretlerini, sözlerimizin yanlışlarını, kalbimizin şehvetlerini ve dilimizin sürçmelerini affet!]

این گناهان که یاد خواهم کرد

Yā İllāhî bu anđıđım zēnbi

يا رب از ما بفضل در گذران 'Afv ile bizden eylegil ihsân
زدن چشم و زشی گفتار (vr. 15a) Göz kaçup gamzı zışt güftârı
راندن شهوت و خطای زبان Şehvet icrâsı vü hatâ-yı lisân
[Yâ Rabbî, şu anacağım günahımızı, göz kırıpı bakmayı, çirkin söz söylemeyi, şehveti fiile getirmeyi ve (gıybet, yalan, alay gibi) dil hatasını affetmekle bize ihsan eyle!]

Tercüme kıldı çünkü İsmâ'îl⁵⁴

Şad Kelime ki şâhadur mevsûm

Bi-hâkı Ahmed ü 'Alî yâ Rab

Etme Kevşer'den ol kulu mahrûm

[İsmâîl, mademki şahın adına işaretlenmiş *Yüz Söz*'ü çevirdi, yâ Rabbî, Hz. Muhammed ve Ali hakkı için, o kulu Kevser'den mahrum etme!]

تَمَّتْ مائة كلمة حضرت مرتضى على كرم الله وجهه كتبه
و ناظمه اضعف عباد الله اسمعيل ابن همتا عفى عنه يا رب
بحرمة النبي و آله اجمعين و سلم تسليماً كثيراً

[Hz. Aliyyü'l-Murtaza'nın (Allah, onun yüzünü mükerrem etsin!) *Yüz Sözü* tamamlandı. Bunu yazan ve nazmeden, Allah'ın kullarının en zayıfı İsmâîl b. Himmet (?)'dir. Yâ Rabbî, Hz. Peygamber ve bütün ailesi (üzerine çok esenlik ve selâm olsun) yüzü suyu hürmetine onun günahları affedilsin!]

KAYNAKÇA

Alî b. Ebî Tâlib. *Alî b. Ebî Tâlib Divanı*. (Kerremallahu vecheh ve radiya'llahu anh'a nispet edilen). çev. Nevzat H. Yanık, İstanbul 2014.

Ali Emîrî. *Tezkire-i Şuarâ-i Âmid*. Dersââdet 1328.

Ateş, Ahmed. "Raşîd Al-Dîn Vatvat'ın Eserlerinin Bâzı Yazma Nüshaları", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi *Tarih Dergisi*, Eylül 1959, c. 10, sayı: 14, s. 1-24.

⁵⁴ Bu isim, yazmada böyle (mim'den sonra elifsiz) yazılmıştır.

Ateş, Ahmed. *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler*. İstanbul 1968.

Bücük, Tahsin. *İsmail Malatî'nin Destan-ı İsmail Adlı Eseri-Transkripsiyonlu Metin- Dil Bilgisi*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2013.

Ceyhan, Âdem. "Eski Bir Vecizeler Kitabı: Edâyî'nin Sad-Kelime-i Alî Tercümesi". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2005/1 Bahar Sayısı, s. 15-46.

Ceyhan, Âdem, Fatih Koyuncu. "Dört Halifeye Dair Menkıbeler ve Râfizî'ye Nasihatler: Menkabet-i Çehâr-Yâr-i Kibâr". *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Haziran 2017, Cilt: 41, Sayı 1, s. 1-43.

Ceyhan, Âdem, Halil Çeçen. "Diyarbakirli Bir Hattat, Müderris ve Nakîbü'l- eşrâf: Seyid Kâsım Gubârî ve Hz. Ali'den Yüz Söz Tercümesi", *Uluslararası Diyarbakır Sempozyumu* 02-05 Kasım 2016, Diyarbakır 2017, c. 2, s. 819-849.

Ceyhan, Âdem, Hasan Cankurt. "Vardarlı Bir Hocadan Dostlara Armağan: Hz. Ali'nin Yüz Sözünün Şerhi: Tuhfetü'l-ihvân", *Uluslararası Balkanlarda Türk Varlığı Sempozyumu Bildirileri*, (10-12 Mayıs 2012), haz. Ünal Şenel, Manisa 2012, c. 1, s. 279-311.

Ceyhan, Âdem, "Şirvanlı Hatiboğlu Habîbullâh'ın Hz. Ali'den Yüz Söz

Tercümesi". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Eylül 2015, c. 13, Sayı 3, s. 323-354.

Ceyhan, Âdem. *Türk Edebiyatında Hazret-i Ali Vecizeleri*. Öncü Kitap, Ankara 2006.

Ceyhan, Âdem. "17. Asırda Yaşamış Aksaraylı Bir Âlim, Şair ve Yazar: Dânişî Şa'bân bin Mustafa'nın Hayatı, Eserleri ve Hz. Ali'den Yüz Tercümesi". *Türkiyat Mecmuası*, 2017, c.27/1, s. 65- 99.

Ceyhan, Âdem. "Vardarlı Abdülhâdî'nin Hz. Ali'ye Ait Yüz Söz Üzerine Şerhi Tuhfetü'l-ihvân'ın Günümüz Türkçesine Çevirisi". *Yeni Türkiye*, Mart- Haziran 2015, Sayı 67, Rumeli-Balkanlar Özel Sayısı- II, s. 2461-2481.

İnehân-zâde Mehmet Nâil. *Tuhfe-i Nâili, Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*. I-II, 1949. (Tıpkıbasım).

İsmail Hakkî Bursevî. *Divan*. haz. Murat Yurtsever, Bursa 2000.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. (nşr. Kilisli Muallim Rifat- Şerefeddin Yaltkaya) I-II, İstanbul 1360-62/1941-43. *Kitâbu Sad-Kelime el-Müsemmâ bi Matlûbu Külli Tâlib*, Süleymaniye Ktp. Mikروفilm Arşivi nr. 3273, vr. 103a-112b.

Reşîdüddin Vatvat. *Hazret-i Ali'nin Yüz Sözü Gül-i Sad-Berg*. çev. Hocazâde Abdülaziz Efendi, haz. Âdem Ceyhan, Buhara yayını, İstanbul 2008.

Reşîd-i Vatvat. *Matlûbü Külli Tâlib min Kelâmi Emîri'l-mü'minîn 'Alî bin Ebî Tâlib*. haz. Mîr Celâleddîn-i Huseynî Urumavî Muhaddis, Kum 1382/1963.

Sad-Kelimât-ı Çehâr-Yâr-i Güzîn, Konya Mevlana Müzesi Ktp. nr. 650.

Yazıcı, Mehmet Yunus. *Azîz Mahmûd Urmevî ve Tezkire-i Hazret-i Baba Adlı Eseri*. Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, Manisa 2014.

Yeni Tarama Sözlüğü, (Düzenleyen: Cem Dilçin), TDK yayını, Ankara 1983.

Kalemname

e-ISSN: 2651-3595

Haziran/June 2020, 5 (9): 58-87.

İSLAM SİYASAL DÜŞÜNCE METODOLOJİSİ ⁵⁷

İsmail Polat

Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen

Kırıkkale, Türkiye

Ministry of National Education, Teacher

Kırıkkale, Turkey

ipolat09@hotmail.com

ORCID orcid.org/0000-0001-5744-7362

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21.03.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 20.06.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/ June

Cilt / Volume: 5 Sayı /Issue: 9; **Sayfa / Pages:** 58-87.

Atıf / Cite as: Polat, İsmail. "Siyasal İslam Düşünce Metodolojisi". Kalemname 5 / 9 (Haziran 2020): 58-87.

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

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

⁵⁷ Bu makale, 22.01 2020 tarihinde Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk İslam Felsefesi Anabilim Dalında hazırlanan "İslam'da Siyasal Düşüncenin Temel Dayanakları" adlı doktora tezinin birinci bölümünden yararlanılarak hazırlanmıştır.

Öz.

Bu makalede İslam siyasal düşünce metodolojisi irdelenmektedir. Bu bağlamda, iki temel nokta üzerinde durulmuştur. Bu temel noktaların ilki, İslam tevhit inancının mahiyetini ortaya koymaktır. Bu çerçevede İslam tevhit inancının ne olduğu, temel özellikleri ve erdemleri açıklanmıştır. İkinci temel nokta ise, İslam siyasal düşüncesinin derinlikli, bütüncül ve kapsayıcı anlamını kavramada uygun metodolojiyi ortaya koymaktır. Bu çerçevede metodolojik açıdan felsefi düşüncenin etkisiyle ortaya çıkan bir takım rasyonel yaklaşımlardan farklı bütünsel bir açıklama sunan bir ilke olarak, İslam tevhit inancının siyasal düşünceye ilişkin öncülleri, önbilgileri ve arka planları açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Siyasal Düşünce, Metodoloji, İslam, Tevhidi Düşünce, Felsefi Düşünce

Abstract:

In this article, the methodology of Islamic political thought is analyzed. In this context two main points are emphasized. The first of these key points is to revealed the belief of İslamic tawhid (monotheism). In this concept, what is the belief of Islamic monotheism, its basic features and virtues are explained. The Second main point is to put forward appropriate methodology, which is the deep, integrative and inclusive, to comprehend the political thought in İslam. In this concept, as a principle that offers an overall explanation different from a number of rational approaches that emerged from the methodological point of view under the influence of philosophical thought, the predecessors, preconceptions and backgrounds of the political thought in İslam are explained.

Key Words: Political Thought. Methodology, İslam, monotheism (tawhid) Thought, Philosophical Thought.

Giriş

Siyasal olgu, hayatın geniş kapsamlı pratiğiyle ilişkili olduğu için, metodolojik olarak açıklanması gerektiğinde, onu hayatın pratiğini, hedeflerini, sınırlarını belirleyen temel nitelikli bir ilkeye dayandırmak bir zorunluluktur. İnsanlar ancak böyle bir ilkeden hareketle, siyasal olguya ilişkin bütünsel bir kavrayışa ulaşabilirler (Bali, 1991: 108). O halde bu ilkenin kaynağı nedir? Acaba bu ilke olgusal gerçeklerden veya toplumsal ilişkiler ağının içinden mi algılanır, yoksa onun dışında soyut anlamda aşkın bir değerden mi (varlıktan mı) kaynaklanır?

Felsefe tarihinde siyasal olgunun dayandığı bu ilkenin açıklanmasına ilişkin pek çok düşünme biçimi bulunmaktadır. Antik Çağda Platon (M.Ö. 427-347), bu ilkenin “ide” olduğunu söyledi. Ona göre sonsuz ve değişmez bir niteliğe sahip olan ide özdür, görünen dünyadaki her şeyin ilk aslı, ilk örneğidir. Bu nedenle de olguların varoluşu ve bilinebilirliği için bir teminat olarak önceden varsayılmaları gerekir. Doğru bilgi ise ideye uygun olan bilgidir. Eğer ideyi yok sayarsak tüm olguları da yok saymış, onu asıl değerinden düşürmüş oluruz. İdenin ancak soyut akıl yürütme ile bilinebileceğini söyleyen Platon, gerçek siyasal düzeni de bu şekilde kurguladı. Siyasal ve sosyal hayatın açıklanmasına ilişkin esas aldığı ilkeyi de ideler âleminde, yani toplumsal ilişkiler ağının (*mağara*) dışında aradı. Duyular dünyasını (*realiteyi*) hareket noktası olarak ele almayan Platon, ideal dünyada bulunan bilgiyi ve/ya doğal yetenekleri merkeze aldı ve bu çerçevede bir toplum ve siyasal düzen kurmayı öngördü (Platon, 2001: 65, 74-75, 100, 102, 106; Platon, 2002: 257-261). Platon’un aksine Aristoteles (M.Ö. 384-322) bu ilkeyi bir amaca yönelik gelişimselliği ifade eden “töz” kavramına dayandırdı. Bu kavramla o, hakikatin ideler âleminde değil, varlığın kendi içinde gizli olduğunu varsaydı. Yani ona göre her şeyin bir hakikati, bir tözü (*telos*) vardı ve o da varlığın kendi içinde gizliydi (Aristoteles, 1996: 307). Bu töz aynı zamanda her varlığın içinde bulunan güdüsüydü ve oluşa dönüşmesini sağlayan amacıydı (Aristoteles, 1990: 27). Sözelimi nasıl ki bir tohum gelişerek neyin tohumu ise sonunda o olmak isterse, her varlık da kendi içinde bulunan bu güdüyü, bu gücü kullanarak erişebileceği en üst düzeye, yetkinliğe, mükemmelliğe ulaşmak ister (Aristoteles, 1990: 27; 1996: 307; 1997: 241). Aristoteles, siyasal olgunun açıklanmasına ilişkin esas kıldığı ilkeyi de bu şekilde anladı. Ona göre bu ilke yoğunlaşmış toplumsal maddenin içinde yer alır. Başka bir ifade ile bu

maddenin içinde yer alan her oluşum kendi özünü gerçekleştirme yönünde bir çabanın içindedir. Bu anlamda her birey, her toplum, her devlet de var oluşlarını gerçekleştirmek için çabalayan olgulardır. Bunların birbirleri ile olan ilişkilerini düzenleyen yasalar da sosyal realite dünyasında algılanan ve ortaya çıkarılan kanunlardır. Yoksa Platon'un iddia ettiği gibi filozof insanın veya yöneticinin toplumsal hayatın (*mağaranın*) dışına çıkarak soyut akıl yürütme aracılığıyla ideler âleminde bilgisine ulaştığı hakikatler değildi. Böylece Aristoteles siyasal düşünce bağlamında Plâtoncu idealizme karşılık gözlem temelinde realist bir yaklaşım sergiledi (Aristoteles, 2000: 53-54). Stoalılar ise buna doğa yasası dedi. Onlara göre, varlığın özünde zaman ve mekâna göre değişmeyen gizli ve gerçek, ezeli-ebedi olan doğa yasası, tanrısal ya da insani olsun her şeye egemendir. Neyin iyi neyin kötü olduğunu belirleyen yetkedir. Toplumsal yaşamda insanı yönlendirir. Doğru ve yanlışın ölçütünü koyar ve böylece de neyin yapılması ve neyin yapılmaması gerektiğini buyurur. Stoalılar'a göre akıl bu yasayı keşfeder, icat etmez. İnsan aklının görevi sosyal ilişkiler üzerinde düşünerek bu yasayı belirlemek ve toplumsal yasayı bu örneğe göre biçimlendirmektir. Zira bu yasa, siyasal egemenliğin esası olan toplumsal yasanın temel referansı, kriteri ve değer yargısı konumundadır. Büyük toplumsal hedefler, siyasal kurumlar bu yasanın ışığında belirlenir (Ertop ve Yetkin, 1985: 183-185).

Orta çağda bu ilke, önceleri kutsal kitaptı ancak daha sonra siyasal iktidar sorununu Platon'un varsayımlarıyla düşünmeye başlayan Augustinus (ö. 430), tıpkı Platon gibi ezeli ebedi, tüm zamanlar için geçerli, gerçek adalet yasaları düşüncesi üzerinde durdu ve bu bağlamda Platon'un varsayımlarını Hıristiyanlığa uyarlayarak, Grek 'logos'undan Hristiyan 'logos'u türetti. Akıl bu logos' un bir kıvılcımı olarak düşündü. Ona göre insan ancak bu logos sayesinde mutluluğa ulaşabilirdi (Augustinus, 2009: 170-290). Başka bir ifade ile insanın ilk günah nedeniyle zorunlu kötü olan bu dünyadan kurtulması sevgi, şefkat ve rahmete ulaşması, ancak bu logos (Tanrısal yasa) ile mümkündü. Dolayısıyla ne kadar yetkin olursa olsun insan, herhangi bir devletle, yönetimle değil, ancak Tanrısal yasayla mutlu olabilirdi (Augustinus, 2009: 381- 392). Onun düşüncesinde devlet, amacı ve adaleti yönetmesi bakımından iyi ama kökeni bakımından kötüydü. Devlet gerekli kılınmıştı. Çünkü insanlar Tanrı'dan ayrılıp kargaşaya düşmüş ve Tanrı bu yüzden insanları birbirinin üstüne hükümran kılınmıştı. O hâlde devlet, kökeni bakımından ilk günahla malul, bir

cezadan öte bir şey değildi (Augustinus, 2009: 403-411). Bu nedenle ona göre sosyal ve siyasal yaşam da bu bağlamda belirlenmeliydi (Cassirer, 1984: 87-88). Thomas Aquinas (ö. 1274), kutsal kitabı doğa yasasıyla sentezlemeye çalıştı. (Cassirer, 1984: 88). Bu sentezle ilginç sonuçlara ulaşan Aquinas, toplumsal fenomeni, sosyal ve siyasal hayatın açıklanmasını bu bağlamda değerlendirdi.⁵⁸

Orta çağdan Modern döneme geçişte veya Rönesans döneminde⁵⁹ pek çok düşünür, günümüzde klasik olarak nitelenen Eski Yunan'da ve Roma Cumhuriyeti döneminde üretilmiş -yani bir anlamda Ortaçağ'ın dinsel bir çerçevede yorumlayarak eskittiği- çalışmaları yeniden inceleyerek kendi zamanına uyarladı ve yeni bir siyasal perspektif oluşturdu (Koyre, 2004: 19). Bir örnek olması itibariyle, Yeni bilim anlayışını veya bu anlayışın ahlâk ve siyaset ayağını bu çerçevede -var olan somut duruma bakarak veya insan doğasının özelliklerine dayanarak- inşa eden Machiavelli, tarihsel örneklerden yola çıkılarak belirlenen ve gelecekteki olayları da açıklaması beklenen bilimsel bir tutum sergiledi ve siyasal düşüncenin açıklanmasına ilişkin ilkeyi bu bağlamda temellendirdi.⁶⁰

On yedinci yüzyıldan itibaren bu ilke, soyut akla dayalı olarak doğal hukuk, doğal hak, doğal durum ve toplum sözleşmesi çerçevesinde ele alındı ve değişik şekillerde tanımlandı (Grotius, 1967: 9-10; 18-32; Hobbes, 1928: 40, 129; 2004: 92-99; Locke, 2004: 5-7; Rousseau, 1994: 26; 1995: 144). On sekizinci yüzyıla gelindiğinde David Hume (ö. 1776), Adam Smith (ö. 1790), Edmund Burke (ö. 1797) ve İmmanuel Kant (ö. 1804) gibi düşünürler, on yedinci yüzyıl siyasal düşüncesinin pek çok varsayımını yeniden sorguya çektiler. Akıl ve onun siyasetle ilişkisi bağlamında yeni değerler ve ilgiler dizisi üreten bu düşünürler, gerçekte var olan insan hak ve özgürlüklerini tehlikeye attığı gerekçesiyle, soyut akla dayalı

⁵⁸ Ona göre "her şey doğal olarak bir amaca yöneldiğinden (canlı cansız her şey) ve bu amacı gerçekleştirmek varlığın en büyük hedefi olduğundan bu amaca uygun yaşamak aklın bir gereğidir. Doğanın en büyük öğretici olduğuna dair yasa insan ve hayvanların üremelerinde, kadın erkek arasındaki ilişkilerde, çocukların eğitiminde temel olan bir ilkedir. Thomas, Aristoteles'e dayanarak ailedeki erkeğin (baba figürü) rolünü, aile düzenini, kölelerin durumunu hep doğal yasa bağlamında ele alır. İnsan akıl sahibi bir varlık olarak hakikati bilme arzusunda olup, toplumsallık ve politik yaşama eğilimlidir. Thomas bu tespitten hareketle devletin kurulma nedenine ulaşır. Ona göre devletin temel dayanağı insanın doğasında bulunan bu toplu yaşama ve politik varlık olma durumudur. Thomas bu anlamda devletin temelini insanın işlediği ilk günah olarak gören Hıristiyanlık öğretisinden uzaklaşarak açık bir biçimde Aristoteles'in düşüncelerine yaklaşmıştır." (Topakkaya, 2013).

⁵⁹ Rönesans yaklaşık olarak 13. Yüzyılın ortaları ile 16. Yüzyılın sonlarını kapsar. Geniş bilgi için bkz. Burckhardt, Jacob, (1957). *İtalya'da Rönesans Kültürü*, I-II, MEB, İstanbul.

⁶⁰ Machiavelli *Söylevler* adlı eserinde geçmiş, şimdi ve gelecek zamanlar arasında -bilgisel düzlemde- bağlantı kurmaya çalışmaktadır. Ona göre geçmişte-antik kişiler- tarafından kullanılan yöntemler gelecekte de kullanılabilir, başka bir ifade ile dikkatli bir araştırmacı geçmişteki olayları iyi tahlil ederse gelecekte olabilecek olayları öngörebilir. Geniş bilgi için bkz. Machiavelli, Niccolo, (2009). *Söylevler*, (Çev. Alev Tolga), İstanbul Say Yayınları; Quentin Skinner, (2004). *Machiavelli*, (Çev. Cemal Atilla), İstanbul: Altın Kitaplar.

olarak “doğa durumu”, “sosyal sözleşme” gibi hayali varsayımlarla toplumlar, devletler kurma, haklar icat etme düşüncesine karşı çıktılar. On dokuzuncu yüzyılda ise bu tepki daha çok Antikite idealizminin bir biçimine dönüşü temsil eder (Tannenbaum ve Schultz, 2013: 29). On dokuzuncu yüzyılda kendine özgü güçlü sistemler geliştiren G. W. F. Hegel (ö. 1831) ve Karl Marx (ö. 1883) gibi düşünürler, bu bağlamda birbirinden farklı görüşlere sahip olmakla beraber, büyük bir tarihsel planın olduğunu, tüm gelişme ve olayların gerisinde bu planın bulunduğunu iddia ettiler. (Hegel, 1985: 10-11; Selsam, 1995: 15-31).

Siyasal düşüncenin dayandığı ilkenin açıklanmasına ilişkin felsefi düşüncenin etkisiyle ortaya çıkan bütün bu yaklaşımlardan farklı bütünsel bir açıklama sunan bir diğer ilke de İslam tevhit inancıdır. Bilindiği gibi tevhit, her şeyi yaratan ve her şeye hükmeden, eşi ve benzeri olmayan yüce (*vacibu'l vücud*) bir varlığa yani Yüce Allah'a inanmaktır. İsim, sıfat ve fiilleriyle bu varlığı bilmek, ancak gönderilmiş bir elçi ve indirilmiş bir kitap aracılığıyla mümkündür. İnsanlar, ezeli ve ebedi olan bu mutlak varlığı kabul edince, bu inanç, onlara everene ve hayata ilişkin bütünsel bir kavrayış sunacak, geliştirmek durumunda oldukları ilişkilere ve hukuka dair bir açıklama getirecek, siyaset toplum, siyaset iktidar, siyaset bağlayıcılık, meşruiyet iddialarının dayandığı bir ilke veya değer oluşturacaktır.

Tevhit inancının tarih ve siyaset düşünce bağlamındaki etkilerini belirlemek için öncelikle onun saf şeklini ortaya koymak gerekir. Bunu başarabildiğimiz zaman, yani saf tevhit inancından söz ettiğimiz zaman, tevhide geleneğin son halkası olan İslam dininin toplum ve toplumun amaçlarına ilişkin siyasetle ilgili temellerinden veya Kur'an'da yer alan bazı anlamlar ile siyaset felsefesinin çakıştığı geniş bir alandan söz etme imkânı bulabiliriz.

1. İslam Tevhit İnancı

Bilindiği gibi köken itibarıyla tevhit inancı üzerinden temellendirilmiş dinler, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinleridir. Kur'an'da belirtildiği üzere bu dinlerin, korunmuş bir kaynaktan (*Ummu'l-Kitab*), daha açık bir ifade ile Allah'ın yüce ve hikmetlerle dolu ilminden vahiy yoluyla geldiği açıktır (Kur'an, 43/4). Ancak söz konusu kaynaktan vahiy yoluyla gelen mesajların oldukça farklı biçimlerde yorumlanması nedeniyle bu dinlerin her biri, tarihsel süreçte pratik tezahürleri açısından çeşitlilik arz etmiştir. Bu bağlamda bunun bir sonucu olarak bu üç dini geleneğin birbirlerinden ayrıştırılmasının,

çoğunlukla Tanrı anlayışı üzerinden temellendirildiği söylenebilir.⁶¹ Dikkat edilirse Yahudi ve Hıristiyanlar arasındaki teolojik ve politik gerilimler, çoğunlukla Tanrı'nın sıfatları ve temsili konusundaki tartışmalar üzerinden yürütülmüştür. (Küçük, Günay ve Küçük, 2017: 330-426). Bunun yanında tevhit inancının son halkası olan İslam ise, öncekilerin Tanrı anlayışlarındaki sorunlara dikkat çekerek bir tevhit anlayışı inşa etmiş ve bunun tezahürü olarak toplumsal düzeyde vahdeti gerçekleştirmeye çalışmıştır (İbn-i Kesîr, 1983: I, 61-62).

İslâm inancının diğer inanç sistemlerine göre en temel ayırt edici özelliği, Yüce Allah'ın mahiyeti hakkındaki öncülleri ve dayanaklarıdır (İbn-i Kesîr, 1983: I, 61). Başka bir ifade ile Yüce Allah'ın birliği hususunda en mükemmel tanımlamayı ortaya koymuş olmasıdır. Bu bağlamda İslam, hem Yahudilik ve Hıristiyanlıktan hem de felsefi ve mistik geleneklerden mutlak anlamda ayrılmaktadır. Zira İslam'da beyan edildiği şekliyle Allah'ın mahiyeti hakkındaki öncüller ve dayanaklar vahiyden alınmıştır (Cerrahoğlu, 1985: 37-56). Vahiy ise Allah'ın kelimidir (Kur'an, 42/51). Yüce Allah'a, zatına, sıfatlarına, fiillerine, yarattıklarına, evrene, evrenin içindekilerine, bunların Yüce Allah ve birbirleriyle olan ilişkisine ve kurtuluş yoluna ilişkin bu kelâm, Onun seçtiği elçilere bildirilmiş ve bu elçiler tarafından, yine anlaşılabilir bir dil formunda, elçinin kendi özneliği ve idraki karışmaksızın insanlığa tebliğ edilmiştir (Kur'an, 53/3). Nihai olan bu kelâm (*vahiy*), kendinden önceki İlahi hakikatleri, ilk biçimleriyle tasdik ettiği gibi, bu hakikatleri, her türlü şirk ve küfür kalıntılarından temizleyerek, gerçek özlerini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Yüce Allah'ın mahiyetini, zatını, sıfat ve fiillerini de bu bağlamda açıklayan İslam'ın Allah tasavvuru, hiçbir şekilde, ne çeşitli dini, kültürel ve mistik geleneklerin, ne Yunan ve Helenistik felsefi geleneklerin, ne de Batılı felsefi veya bilimsel geleneğin Tanrı tasavvurlarıyla aynıdır.

Her şeyden önce İslam tevhit inancı, Yüce Allah'ın varlığı, her konuda birliği, tekliği, eşsizliği ve benzersizliği üzerine kuruludur. Bu anlamda Kur'an'da Yüce Allah'ın varlığının delilleri üzerinde durulmuş (Kur'an 2/164; 6/73-79;14/10), varlığının esasları, öncülleri ortaya konmuş (Kur'an 21/22), nitelikleri ve yaratıcı olmasının dayanakları mantıksal bir düzlemde

⁶¹ Sözelimi Yahudilikte Tanah ve özellikle mistik geleneği ifade eden Kabala anlayışı içerisinde tanrıya ilişkin kullanılan bazı ifadeler, antropomorfik niteliktedir. Örneğin *Tanah*'da Tanrı tıpkı bir insan gibi zaman zaman sevinen, kıskanan ve öfkelenen bir varlık olarak tasvir edilmektedir. Ayrıca *Şi'ur Koma* adlı risalede ise bu mistik antropomorfizm, gayet abartılı bir biçimde dile getirilmektedir. Benzer şekilde Yahudi mistik geleneğini ifade eden Kabala içerisinde bazı antropomorfik nitelendirmelerin (mistik antropomorfizm) yanında panteizmi ve bir nevi teslisi çağrıştıran anlayışlar da yer almaktadır. Örneğin, daha sonraları ortaya çıkan *Habad Hasidiliği* tarafından dua cümlesinde yer alan "Tanrı Birdir" ifadesi "Her şey bir olan Tanrı'dan ibarettir" şeklinde yorumlanmıştır (Gürkan, 2016: 84-98;). Hıristiyanlıkta ise Tanrı, "Baba, Oğul (İsa) ve Kutsal Ruh" gibi üç ayrı kutsal kişilik şeklinde tanımlanır. (Bayraktar, 2015: 70-88).

ifade edilmiştir (Kur'an 13/2-4; 29/63). Hiç bir varlığın kendi varlığı ile benzer ve eşit olmadığı (Kur'an, 112/1-4; 16/74; 41/11; 57/3), olmasının mümkün olmadığı, kendi varlığı dışında tüm varlığın ilkelerini, konumunu kendisinin belirlediği ve şekillendirdiği ifade edilmiştir (Kur'an, 10/ 5-6; 21/33; 23/18; 55/5; 67/14; 13/8; 25/2; 54/49). Buna göre en güzel isimler ve en yüce sıfatlar Allah'a aittir (Kur'an,17/110; 7/180). O, bütün kemal sıfatların sahibidir ve bütün eksik niteliklerden uzaktır. O, bu nitelikleri ve özellikleri ile bütün varlıklardan ayrı, benzersiz ve eşsizdir (Kur'an, 2/255; 59/22-24). Bu nedenle kutsal, yüce, rab ve ilah olma vasfı sadece O'na özeldir. Bu yönüyle de insan sadece O'na ibadet ve dua eder, O'ndan bağışlanma ve yardım diler, O'na tövbe eder ve öncelikli olarak O'na karşı sorumluluk taşır (Kur'an, 51/56). Yüce Allah böyle bir hakka ve gerçekliğe sahip olduğu için de sadece O, rubûbiyyet ve ulûhiyyet sahibidir. Yani Yüce Allah her şeyin sahibi, yaratıcısıdır. Hayatın başlangıcında, içinde ve akışında bulunur. Güldüren, ağlatan, ölümü getiren ve hayatı bağışlayan, iki cinsi -erkeği ve dişi- yaratan, isteklerden arındıran, rızıklandıran ve mülk sahibi kılan yalnız O'dur (Kur'an, 53/42-49). Kudret ve ihtişam sahibi olan sonsuza dek kalıcı olan O'dur (Kur'an 55/26-27). Öncersiz ve sonrasız bütün evrenin asıl sebebi, O'dur (Kur'an 2/164; 6/73-79; 14/10). Bu nedenle O, ta'zim ve tesbih edilmesi gereken yegâne ilâhtır (Kur'an, 59/24). İbadet ve itaat edilmeye layık tek varlıktır (Kur'an, 1/5). Tüm mükemmellikler yalnız O'na özgüdür. O, her türlü eksiklikten uzaktır (Kur'an, 112/1-4).

İslam tevhit inancı, Yüce Allah'ın, beş duyu ile kavranabileceği, görülebileceğini reddeder, İslam tevhit inancına göre, Eski Ahitte belirtildiği gibi insanın, Yüce Allah'ı görmesi mümkün değildir (İşaya, 6/1-5). Nitekim Hz. Musa (a.s.), Yüce Allah'ı görmek isteyince, O'nun karşı dağdaki bir anlık tecellisine dayanamayıp, baygınlık geçirmiştir (Kur'an, 7/143).

Yine İslam tevhit inancı, Yüce Allah'ın, herhangi bir fiziki görünümle mahlûklara dönüşebileceği, onlarda müşahhaslaşabileceği, tecrübe edilebileceği veya eşleri, oğulları, kızları olabileceği ya da kendisinin daha aşağı, alt derece tanrılara veya tanrısal varlıklara dönüşebileceği yönündeki hiçbir görüş ve tasavvuru kabul etmez. Kur'an, Yahudi ve Hıristiyanların bu bağlamda mutlak varlığın rubûbiyyet ve ulûhiyyet özelliklerine yükledikleri anlam, inanç, düşünce ve eylemleri eleştirmiştir (Kur'an, 2/116; 5/18; 9/30; 19/35). Örnek olması itibariyle Kur'an, Hıristiyanlığın teslis inancını, başka bir ifade ile

Tanrı'nın, "Baba, Oğul (İsa) ve Kutsal Ruh" gibi üç ayrı kutsal kişilik şeklinde tanımlanmasını eleştirir ve bu konuda uyarılarda bulunur. Kur'an, aşkın, yüce ve mutlak bir tevhit anlayışıyla, bu inancı, Hz. İsa'nın (a.s.) Tanrı'nın enkarnasyon olmuş hali olarak değerlendirilmesini reddeder (Kur'an, 5/17, 72-73). Yüce Allah'ın kelâmıyla, düşüncesiyle istediğini yarattığını belirtir (Kur'an, 36/82). Ancak O'nun yarattığı, O'nun kendisi veya cüzü olmaz. Bu nedenle Hıristiyan teolojisindeki "ezeli ve ebedi tanrısal oğul", "tanrısal varlık" tasavvurları kabul edilmez. Sözelimi Kur'an, Allah'ın kelâmıdır; ancak ne Allah ne de O'nun bir parçasıdır. Başka bir ifade ile evren ve içindeki tüm varlıklar nasıl ki O'nun Sâni sıfatının, yaratıcılığının birer görünümü ise, O'nun sözü de kelâm sıfatının bir görünümü yani Allah'ın insana seslenişi ve konuşmasıdır (Kur'an, 42/51).⁶² Fakat Allah değildir. Dolayısıyla İslam tevhit inancına göre, bazı Hıristiyan din adamlarının dile getirdiği "Logos'un (tanrısal kelâm'ın) ulûhiyeti" görüşü de kabul edilmez.⁶³

İslam tevhit inancı Yahudi, Hıristiyan ve müşriklerin kutsal elçi, ara tanrısal varlıklara veya kişilere duyulan ihtiyaç gibi tasavvurlarını da kabul etmez. Nitekim elçinin beşer örneğini temel alan Kur'an, bu tür tasavvurları bazı örneklerle, daha açık bir ifade ile Yahudilerin Hz. Üzeyr (a.s.) ve Hıristiyanların Hz. İsa (a.s.) ile ilgili yanlış inanç ve düşüncelerini (Kur'an, 9/ 30-31), müşriklerin melek peygamber beklentisini (Kur'an, 25/7) örnek göstererek onların elçiyi yüceleştirme ve kutsallaştırma eğilimlerini eleştirmiştir.

Kur'an'da genel anlamda nebi ve resul kavramları ile ifade edilen elçi, yüce Allah tarafından insanlar içinden seçilmiş ve O'ndan almış olduğu vahyi hiçbir şekilde değiştirmeden insanlara tebliğ etmekle görevlendirilmiş kimselerdir (Kur'an, 27/59; 5/67; 7/ 62; 18/110; 41/6). Dolayısıyla elçi gerçekte, vahye muhatap olmuş insandır ve diğer insanlarla aynı nitelikleri taşır (Kur'an, 18/ 110; 41/6; 14/ 11; 5/67; 7/79, 93; 33/ 39). Allah-kul ayırımını yaparken Kur'an bu durumu, yani elçilerin insan söz ve eylemlerinin de insani olduğunu sıklıkla vurgulamaktadır (Kur'an, 2/151; 7/ 158; 21/ 45; 25/7; 33/21; 68/ 1-4). Bu anlamda ne Hz. Muhammed'in (a.s.) ne de diğer elçilerin olağanüstü varlıklar olmadığını belirten Kur'an, onların, Yüce Allah'a kul olma noktasında diğer tüm kullarla eşit olduğunu

⁶² Ayrıca geniş bilgi için bkz. (El-Mâturîdî, 1979: 11; El-İsfahânî, 1986, 858; El-Cürcanî, 1995: 40; Et- Tahânevî, 1984: 1523).

⁶³ İskenderiye Piskopos yardımcısı Athanasius (295-373) İsa'nın (Lagos) Tanrısal cevhere sahip, ebedi oğul olduğunu savunmuştur. Buna karşılık Antakya Ekolünün temsilcilerinden olan Aryus (ö.336.) ise İsa'nın yani Logos' un Tanrısal cevherden olmadığını, diğer yaratıklar gibi sonradan yaratıldığını ileri sürmüştür. Bkz. (Sinanoğlu, 2001; Sarıkçıoğlu, 2004: 322-323.).

(Kur'an, 2/21; 4/36; 15/ 99; 20/14; 39/ 65-66; 57/27) ve vahye muhatap olmak ve onu tebliğ etmekle de hesaba çekileceklerini bildirmiştir (Kur'an, 7/6).

Yine gerek Yahudi ve Hıristiyanların ve gerekse müşriklerin ara tanrısal varlıklara veya kişilere duyulan ihtiyaç gibi tasavvurlarını da bu bağlamda değerlendiren Kur'an, onların bu inançlarını da eleştirmiş ve yanlışlarını ortaya koymuştur. Yahudi ve Hıristiyanlar din adamlarını (haham, rahip vs.) Allah adına hüküm veren yanılmaz kişiler olarak kabul ederlerdi. Nitekim Kur'an da "(Yahudiler) Allah'ı bırakıp, hahamlarını; (Hıristiyanlar ise) rahiplerini rab edindiler..." (Kur'an, 9/31) diyerek bu kabullenmeyi belirtir ve bu durumu Allah'a eş koşmak ve Tanrı edinmek olarak değerlendirir.

Bu durum, yani halkın gösterdiği saygı, Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının din ve siyaset alanında tekel oluşturmalarına neden oldu. Bir yandan ilahi emirleri sadece kendilerinin okuyup anladığını ve yorumlayabileceğini iddia eden din adamları, öte yandan da Tanrı adına hareket ettiklerini söyleyerek halkları kontrol altına alıp yönetmenin, kendilerine bahşedilmiş bir hak olduğunu iddia ettiler.⁶⁴ Başka bir ifade ile hem dünyevi hem dini otoritenin, yani her iki kılıcın onların tekelinde olduğunu söylediler (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 18-22).

İslam, bu tekelleşmeye son verdi. Bu bağlamda İslam, hangi sınıf ve tabakadan olursa olsun her insanı düşünmeye, tefekküre ve ilmi çalışmaya davet eder. Bu anlamda Kur'an'da 275 yerde "düşünmüyor musunuz?", "Akıl erdirmiyor musunuz?" şeklinde soru sorulmaktadır. Ayrıca 200 yerde "düşünme ve tefekkür"; 12 yerde "dolaşarak ibret alma"; 670 yerde ise "ilim ve ilme teşvik" emredilmektedir (Fığlalı, 1999: 14). Böylece yukarıda sözü edilen ve belli bir sınıfın malı haline gelen dini ayrıcalıkları ortadan kaldıran İslam inancı, insanların din adamları sınıfının istismar ve baskısından uzak, düşüncelerini ve fikir yürütmelerini daha açık bir ifadeyle hiçbir şeye körü körüne inanmamalarını, bilgili, araştıran, düşünen ve akıllarını kullanan müminler olmalarını ister (Fığlalı, 1999: 14-15).

⁶⁴ XIII. yüzyılda bu gibi iddialarla ilgili önemli bir çerçeveye çizilir. Sözelimi bu dönemde III. İnnocent (ö. 1216) ilk defa dini ve dünyevi gücün her ikisine de sahip (*Plenitudo Potatis*) unvanının yanı sıra İsa'nın vekili (*Vicarius Christi*) gibi önemli bir sıfat kullanmaya başlar. Papa III. İnnocent, Papa'nın ontolojik açıdan farklı bir konumda olduğunu düşünür. Ona göre Papa Tanrı değildir ancak insan da değildir. Tanrı ile insan arasında bir varlıktır. Bu yüzden onun otoritesine sınır çizilemez. (Granfield, 1980: 44-45; Niyazi, 2015: 141).

“Öte yandan İslam açısından iman edip salih amel işleyen, İslam’ın hükümlerini kabul edip, onlara uyan, akıl ve hikmet sahibi herhangi bir kimse, saltanat, hükümet, siyaset ve idarede etkin rol alabilir, rehberlik yapabilir” (Niyazi, 2015: 141-161).

Benzer şekilde Müşrikler de Allah’a yakınlaşmak için bir takım aracı putları ilah edinmişlerdi. Kur’an’a göre Müşrikler, Allah’ı her şeyin yaratıcısı, sahibi, hükümrani, düzenleyicisi olarak kabul ediyorlardı (Kur’an, 23/84-86; 29/61; 23/79-80; 23/88-89; 43/87; 29/63; 106/3). En güçlü yeminlerini onun adına yapıyorlardı (Kur’an, 35/42). O’nu her türlü rubûbiyyet sıfatıyla tanıyorlardı. Ancak O’nun, bu yüce vasıfların gereği olan ulûhiyetini tanımıyorlardı. O’nun yerine, kendilerini Allah’a yakınlaştırdıklarına inandıkları bir takım aracı putlara tapıyorlardı (İzutsu, 1975: 126).

İslam inancı, “aracı olmadan Allah’a ulaşamaz” gibi mesnetsiz bir görüşü de kabul etmez. İslam inancına göre, Yüce Allah, kullarına veya yarattıklarına kendilerinden Kur’an’ın ifadesiyle belirtecek olursak, onların şah damarından daha yakındır (Kur’an, 2/186; 50/16).⁶⁵ O, herhangi bir ağaçtan düşen kuru yapraktan bile haberdardır (Kur’an, 6/59). “Yere gireni, ondan çıkanı, gökten ineni, oraya yükseleni bilir. Nerede olsanız, O sizinle beraberdir. Allah, bütün yaptıklarınızı hakkıyla görendir.” (Kur’an, 57/4). Allah’ın varlıkları duyabilmesi için bir aracıya ihtiyacı yoktur. “Üç kişi gizlice konuşmaz ki dördüncüleri O, olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları O, olmasın. Bundan daha az yahut daha çok da olsalar, nerede olurlarsa olsunlar O, mutlaka onlarla beraberdir.” (Kur’an, 58/7). Bu nedenle İslam inancında tanrısal özelliğe sahip tek yüce varlık Allah’tır. Onun dışındaki tüm varlıklar onun yaratığıdır. Gizli-açık tüm duygularımızı ve eylemlerimizi, daha açık bir ifade ile kalbimizin derinliklerinde, dua ve niyaz, sevgi ve nefret, kin ve haset adına gizlediklerimizi, açığa vurduklarımızı bilen, göreni işiten O’dur. O, Alîm’dir, Basîr’dir, Semî’dir.

⁶⁵ Bu konuda Elmalılı Hamdi Yazır, şunları söylemektedir: “ ‘Ben yakınım’ buyurulup ‘kullarım bana yakındır’ buyurulmaması da gayet anlamlıdır. Çünkü kul, varlığı mümkün olduğundan, kul olması yönüyle yokluğun merkezinde ve faniliğin en aşağı noktasındadır. Bunun Hak Teâlâ’ya bizzat yaklaşması mümkün değildir. Bu bakımdan yakınlık kul tarafından değil, Allah tarafından. Dua eden kimsenin gönlü, Allah’tan başkasıyla meşgul olduğu müddetçe gerçekten dua etmiş olmaz. Allah’tan başka şeylerin hepsinden uzak olduğu vakit de Hakk’ın birliğinin marifetine dalar. Bu makamda kaldıkça kendi hakkını düşünme ve insanlık nasibini talepten kaçınır, bütün vasıtalar kaldırılır ve o zaman Allah’ın yakınlığı hâsıl olur. Çünkü kul, kendi arzusuna yönelik olduğu sürece Allah’a yaklaşamaz, o arzu engelleyici bir vasıta olur. Bu kaldırıldığı zaman ise; ‘Ben işimi Allah’a bırakıyorum. Şüphesiz ki Allah kullarını görür.’ (Mü’min 44) ayetindeki havale, tam bir samimiyetle ortaya çıkmış bulunur. Göz, Hakk’ın gözü olarak görür; kulak, Hakk’ın kulağı olarak işitir; kalp Hakk’ın aynası olarak bilir, duyar, ister. O zaman milyonlarca sebeplerin, asırlarca zamanların yapamadığı şeyler, Allah’ın dilemesi hükmüyle, ‘ol’ demekle olur.” (Yazır, 1970: II, 11).

Yukarıda da belirtildiği gibi Allah'ı zatında, sıfat ve fiillerinde, birliğini, eşsiz ve benzersizliğini belirtmesinin yanı sıra İslam tevhit inancının bir diğer özelliği de bireysel ve toplumsal yaşamda karşılığı olan bir etki alanına sahip olmasıdır. Bu bakımdan tevhit, Yahudi ve Hıristiyanların ifrat ve tefrite düştükleri şeyleri ortadan kaldıran, birey ve toplum yaşamına yön veren merkezi bir konuma sahiptir. Bu tevhit düzeninde her "gerçek" olana bir yer verilmiş, insan hayatı, hiç bir hak ölçüsünün inkâr edilemeyeceği, aynı zamanda hiçbir gerçeğin de aşırı derecede önemsenmeyeceği üstün bir denge üzerine oturtulmuştur. Bu yönüyle tevhit, insan doğasının (*fitrat*) bir parçası olarak işlev gören, onun tüm duygu, düşünce ve davranışlarına nüfuz eden bir özelliğe sahiptir (Kur'an, 30/30). "Allah'ı birlemenin ve buna göre bir yaşam tarzı benimsemenin insanın kendi doğasına en uygun şey olarak görülmesi de bu yüzdendir. Böylece Allah'ın birliğinden, tüm insanların birliğine; nihayetinde toplumsal birlik ve beraberliğe doğru yaşamın tüm alanlarında bir vahdet öngörülür." (Aydın ve Ar, 2016: 15). Nitekim Kur'an'ın, bir hanif⁶⁶ olarak Hz. İbrahim'i (a.s.) ve onun geleneğini örnek olarak vermesi dikkate değerdir (Kur'an, 2/130-133; 16/120-123; 30/30). Bu anlamda Hz. İbrahim (a.s.), hem saf bir biçimde Allah'ı birleyen bir sembol, hem de toplumsal birlik ve beraberliğin bir modeli olarak övülmüştür (Kur'an, 16/120-123). Başka bir ifade ile Kur'an, Hz. İbrahim'in (a.s.) örneğinde bildirdiği hanif dininin, insan fıtratına en uygun din olduğunu vurgulanmaktadır (Kur'an, 30/30). Dolayısıyla Hz. Âdem'den (a.s.) Hz. Muhammed'e (a.s.) kadar, Kur'an'ın davet ettiği tevhit inancı, zaten ontolojik olarak insan doğasında sağlam bir biçimde var olan temel bir gerçeğe, yani hanif dinine (*fitrat*) dayanmaktadır. Bütün peygamberler, bu inancı düzeltmek, özüne kavuşturmak için gönderilmiştir. Getirdikleri şeriatlar birbirinden farklı olsa da hepsi, insanlığın kurtuluşunu ve birliğini sağlayan ana hükümleri veya esasları hatırlatmış, tevhit inancını içinde bulunduğu kaostan kurtararak, toplumun bünyesinden şirkin bütün izlerini tamamen söküp atmaya çalışmıştır. Böylece, zerrece şirk izi ve kalıntısı bulunmayan Hz. İbrahim'in (a.s.) dini, yeniden canlandırılmış ve gerçek özülle, safiyetiyle yeniden kurulmuştur.

İslam tevhit inancı, yukarıda da belirtildiği gibi, nihai olana işaret eden bir sahilik ve kesinlik özelliği taşır. Dolayısıyla bu inancın asli öğeleri de değişmez biçimde tesis edilmiş

⁶⁶ Hanif, eğriliğe sapsaksızın doğru yoldan giden demektir. Terim olarak, Hz. İbrahim'in (a.s.) tevhit dini anlamında kullanılır. (El-İsfahânî, 1986: 253).

olan bütünsel bir perspektifle hayatı ve evreni kuşatan bir gerçeklik ve hakikat vizyonunu yansıtır. İslam açısından dünya hayatı veya olgusal nesnelere, gerçekliğin bütününe kuşatan hakikatin pek çok yönünden sadece tek bir yönüne karşılık gelir. Benzer şekilde İslam'da kutsal ve kutsal dışı (*seküler*)⁶⁷ ayırımı da söz konusu değil, aksine her ikisi de bir bütün olarak veya biri diğerinden ayrılmaz bir biçimde birbirleriyle ilişkilidir (Maraş, 2009: 89-98). Sözelimi İslam'da her ne kadar ahiret hayatı, asıl ve nihâî olsa da, dünya hayatına ahirete bir hazırlık gözüyle bakılır (Kur'an, 67/2). Bu durum, dünyanın ihmal edilmesini, unutulmasını ya da kötülenmesini gerektirmez. Aksine İslam, dünyaya, evrene dikkatleri çekerek, ondaki harikaları, güzellikleri görmeyi, onlar üzerinde düşünmeyi, tefekkür etmeyi ve böylece ondaki faydaları ve gayeleri bulmayı ve onlardan istifade etmeyi teşvik eder (Kur'an, 67/3-5). Dolayısıyla Kur'an perspektifi açısından bakıldığında İslam'ın sadece kutsal veya seküler adını verebileceğimiz bir yönü yoktur. Aksine bunların bir bütünlüğü söz konusudur. İslam, değerler sistemini de, dünya görüşünü de bu bütünlük içerisinde inşa eder ve bunun mantıksal sonucu olarak da bir hayat nizamı sunar. Dolayısıyla İslami gerçeklik ve hakikat vizyonu, bir bütün olarak hayat perspektifi de dâhil olmak üzere görülen ve görülmeyen âlemlerin metafizik tahkikinden ibarettir (Attas, 1989: 181-183). Bütün bunlar ve bunların açığa çıkardıkları anahtar terimler ve kavramlar, tabii bilimlerde olduğu kadar, sosyal bilimler ve dolayısıyla siyasal bilimler alanındaki epistemolojileri de köklü bir biçimde etkilemektedir.

2. İslam Tevhit İnancının Tarih ve Siyasal Düşünce Bağlamındaki Etkileri

İslam inancına göre, mutlak egemenlik ve yönetme yetkisi sadece Allah'a aittir (Kur'an, 5/44; 7/3, 54; 12/40). İslam inancı açısından bakıldığında Platon'un *Devlet* adlı eserinde iddia ettiği gibi sosyal ve siyasal hayatı, her türlü toplumsal hedefleri, kanunları, kurumları belirleyen bir kişi tasavvur edilemez. Aksine bu inanç sisteminde Allah tarafından gönderilen peygamberler vardır (Kur'an, 2/151; 16/36; 27/ 59). O, Allah ile insanlar arasında aracılık yapar, O'ndan almış olduğu mesajları insanlara ulaştırır. Onları tebliğ, tebyîn (açıklama) ve tatbik ederek anlamlarını toplumda vücuda getirir ve yaşatır (Kur'an, 5/67; 7/39, 62; 13/40).

⁶⁷ Sosyal bilimler, felsefe, ilahiyat ve hukuk gibi çok çeşitli alanlarda, birbirinden farklı anlamlarda kullanılan **seküler** kavramı, daha çok kutsal dışı anlamını taşımaktadır. (Altıntaş, 2005: 41).

Bu nedenle Hz Âdem'den (a.s.) Hz. Muhammed'e (a.s.) kadar gelmiş geçmiş bütün peygamberlerin getirdiği mesajlar, Platon'un "ide"si gibi nitelikleri bilinmeyen, belirsiz bir varlıktan kaynaklanmaz. Bütün bu mesajların doğduğu kaynağın ismi, nitelikleri ve zati bellidir. Daha önce de belirtildiği gibi O, her yerde hazır ve nazırdır. Onunla iletişim kopukluğu yaşanmaz, mutlak sıfatlara, bölünmez, paylaşılmaz, tartışılmaz otoriteye sahiptir.

Benzer şekilde İslam inancı açısından büründüğü farklı biçimlerle binlerce yıldır var olan, kozmik düzen, ahlâk ve hukuk arasındaki bağlantılar hakkında sistematik açıklamalar sunan "doğa yasası" anlayışını bütünüyle kabul etmek mümkün değildir. Daha önce de belirtildiği gibi Stoacılar, özellikle doğa yasası anlayışına klasik şeklini veren Cicero (M.Ö. 106-43) özet olarak, insan aklını, bütün bir evrenin kendisinden meydana geldiği, tanrısal bir güç veya ilke (*logos*) olarak düşünmüştür (Cicero, 2000: 33). Cicero'ya göre doğa bu akıl tarafından yönetilir. Dolayısıyla yasa da bu akıldan doğar. "Cicero'nun, insani yasa ve kuralların doğada bulunduğu şeklindeki bu düşüncesinin anlamı, insanın bireysel ve toplumsal düzeydeki işlerinin bu yetkin akıl tarafından yönlendirilmesidir." (Türkeri, 2005: 143-144).

Bu bağlamda İslam, sosyal ilişkilerin doğasında, Kur'an'da 'Sünnetullah' olarak da ifade edilen, bir takım değişmez yasaların olduğunu kabul eder (Kur'an, 35/43). Yine İslam, insan aklının bu yasaları bularak doğru sonuçlara ulaşmasını da ister (Kur'an, 3/103; 4/135; 8/25; 13/11; 35/44). Ancak İslam, insan aklına asla tanrısal bir yetki vermemiştir. Sahip olduğu büyük öneme karşın, aklın evrendeki her şeyi kavraması, olay ve olguların özünü, iyiyi, kötüyü, fayda ve zararı tam ve doğru olarak bilmesi mümkün değildir (Öcal, Şamil, 2000: 425-444). Zira akıl sınırlı bir kaynaktır. Buna bağlı olarak aklın elde edeceği bilgiler de sınırlıdır. Dolayısıyla aklın geçmiş ve geleceği kuşatabilen mutlak bilgiyi sunması düşünülemez. Dahası akıl, elde ettiği bilgilerle manevî bir yaptırım gücü de oluşturamaz. Bütün bu nedenlerle aklın eksik ve sınırlı olduğu, dünya malı, makam, mevki ve şehvet (Kur'an, 3/14; 4/27-28; 7/81; 19/59; 27/55) gibi kimi unsuların etkisiyle sağlıklı düşünmeyi gerçekleştiremediği, dolayısıyla da vahyin yönlendirmesine ihtiyaç duyduğu kabul edilmiştir. Bununla beraber ilahi yasalardan sorumlu olma durumu, akla bağlıdır. Aklın olmadığı yerde yükümlülük de olmaz. Başka bir ifade ile insanın, ilâhî emirler karşısında yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini, Allah'ın nebiler ve resuller vasıtasıyla

gönderdiği mesajlara muhatap olmasını sağlayan akıldır. Akıl olmadan herhangi bir sorumluluktan bahsedilemez. Bu nedenle Hz. Muhammed (a.s.), “Akı olmayanın dini de olmaz.” diyerek bunu belirtmiştir (Es-Suyûtî, 1954: 16).

Benzer şekilde İslam, akı mutlak egemen güç olarak kabul etme konusunda klasik rasyonalizme yönelttiği eleştirilerin aynısını modern rasyonalizme de yöneltir ve onu epistemolojik açıdan yetersiz görür. Bilindiği gibi modern rasyonalizm, insan hayatı üstünde total bir güç olduğu iddiasındaki tüm aşkınlık biçimlerini reddeder. Onun evren şemasında, sosyal siyasal düzen anlayışında Tanrı yoktur. Evren bir şekilde vardır ve kendi kendisini açıklar. Dolayısıyla ne Antiklerin en küçük ve aşağı parçasından en yükseğine tüm evrenin teleolojik bir tarzda yapılandığı evren anlayışı ne de Ortaçağın iyi, doğru ve güzelin ölçüsünü vahiy yoluyla bildiren, insani olanı ilahî olana, daha aşağı olanı yüksek olana tâbi kılan ilahi düzen anlayışı kabul edilir. İrade sahibi insanı, bilginin, iyinin ve kötünün, doğrunun ve yanlışın tek ölçüsü haline getiren modern rasyonalizm, yine onun aklını, vahye karşı yeni bir dünya veya sosyal ve siyasal düzen inşa etmenin aracı hâline getirir ve ilahi vahye, ilahi aydınlanmaya ve ilahî rehberliğe karşı çıkar (Strauss, 1989: 267-269). Bu anlamda bir mücadeleye girişen ve akıl tarafından doğrulanmayan her şeyi akıl dışı, bilim dışı addederek, kendisini sosyal mühendislik türüne indirgeyen modern rasyonalizm, bir yönüyle değerden bağımsız ve her türlü yozlaşmaya açık; diğer bir yönüyle de güç merkezli hakları devre dışı bırakan bir siyasal tasavvur üretmiştir. Bu siyasal tasavvurda her türlü norm ve değeri araçsallaştıran modernlik, eylemi değil, özneyi ön plana çıkarmakla siyaseti, ahlaki bir mesele olmaktan çıkaran bir anlayış üretmiştir. Başka bir ifade ile sosyal ve siyasal olguların “değerden bağımsız” analizinden ya da sosyal dünyayı yöneten yasaların keşfinden söz eden; ancak insanın nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin moral sorunlar karşısında sessiz kalan modern rasyonalizm, toplumsal olarak üzerinde uzlaşmış ortak bir iyinin varlığını imkânsız hâle getirmiştir (Strauss, 2016: 57-78).

Kuşkusuz modern rasyonalizmin, Tanrıyı reddetme veya vahiy çürütme amacından ziyade anlaşılabilir bir evren tasarımının sağlamlığını ortaya koyma amacına hizmet ettiği söylenebilir. Ancak İslam inancına göre modern doğa biliminin yöntemleriyle bile olsa evrenin ve hayatın, her an etkin *vacibü'l vücud* bir Tanrı olmaksızın mükemmelen anlaşılabilir olduğunu kanıtlamak mümkün değildir (İbn-i Sina, 1985: 414-420).

İslam inancına göre Tanrı, daha önce de belirtildiği gibi hükmedip yöneten yüce varlıktır (Kur'an, 7/54). Onun her fiili, şüphesiz bütünüyle gerçek ve yerli yerindedir (Kur'an, 27/88; 45/22). İnsanın yapıp ettiklerinin değeri ise, O'nun iradesine tabi olmakla ortaya çıkar. Bu ilahi irade, varlık âleminde her şeyin nasıl olması gerektiğini belirler. O ilahi varlık mutlak, insani değerlerin üstündedir, aşkındır, varlık, bilgi ve değerlerin kaynağıdır. O'nun değerler sisteminden ayrı tutulması düşünülemez. O, nihai son ve gayedir; varlıktaki bütün nihai bağların varıp dayandığı sondur. Varlıkta her şey bir başka şeye, o da bir üçüncüsüne ihtiyaç duyar ve bu durum böyle sürüp gider. Böylece her şey, bizatihi kendinde son bulan nihai sona ulaşıncaya kadar devam edecek bir bağ veya zincirin varlığını gerektirir. İşte, Allah böyle bir sondur, diğer bütün sonlar zinciri için bir sondur. O, her arzu ve isteğin, her iyiliğin kaynağıdır. Zira nihai son kabul edilmeden, zincirdeki her bağ eksik kalır. Nihai son ve gaye olan Tanrı, bütün son ve gayeler zincirinin değer kuramsal zeminidir.

Bunun yanı sıra İslam açısından modernliğin, özellikle liberalizmin bireyci görüşlerinin etkisiyle siyaset ve etik değerlerin birbirinden ayrılması gerektiği düşüncesini de kabul edilmesi de mümkün değildir. Özellikle Niccolo Machiavelli'nin (ö. 1527) eleştirileri sonrasında siyasi aklın ideal ahlaki-siyasi yaklaşımlardan bağımsızlaşma sürecine girmesi ve özerkleşmesi, klasik düşüncede ön plana çıkan siyasetin ve siyasi aklın ahlaklaşması düşüncesini tersine çevirmiş, ahlak ve siyaset arasındaki ilişkinin ikincil bir dereceye düşmesi ve birbirinden ayrı düşünülmesi gerektiği sonucunu doğurmuştur. İslam inancına göre ahlak ve siyaset arasındaki ilişki ikincil derecede önemli olan bir ilişki değildir. Tam tersine etik değerler insani birlikteliklerin başat dayanağı, yasama ve siyasetin vazgeçilmez bir unsuru olarak görülür (Fârâbî, 1990: 70-74; Tûsi, 2007: 40-41). Ayrıca siyaset ile değerleri birbirinden ayırmak teorik açıdan da tutarlı bir yaklaşım değildir. Modern rasyonalizmin iddia ettiği gibi, tarafsızlık şeklinde bile olsa, siyaset biliminin bağımsız bir varlığa sahip olması, toplumsal meseleler bazında siyasal olan ile siyasal olmayanın ayırımını kabullenmeyi gerektirir. Başka bir ifade ile siyasetin bağımsızlığı, siyasal eylemin mahiyetini tanımlayıcı bir yanıtı zorunlu kılar. Ne var ki siyasal eylem kente, topluma, devlete ve kurumlarına göndermede bulunmaksızın tanımlanamaz. Ayrıca toplumu amacı aracılığıyla tanımlamak, topluma egemen olan bir kriterin varlığını onaylamayı ifade eder.

Zira insanı yeryüzündeki tüm canlılardan ayıran şey, değerler üretebilen ve bu değerleri amaç edinebilen bir varlık olmasıdır. Max Weber'in işaret ettiği gibi, "kişi olmanın onuru" bireyin yaşamını oluşturan inançlar ve değerler konusunda vereceği kararda yatar (Schroeder, 1996: 185). Ne var ki rutinleşmiş, rasyonel ve seküler modern dünyada korunamayacak olan tam da bu nihai değerlere bağlılıktır. Böylece siyaset bir kez daha değerlerle ilişkilendirilmiş olur.

Kaldı ki, etik değerlerin siyasal gerçekler alanından uzaklaştırılması, objektif ampirik bilimin dayandığı tezlerden biri değildir. Tersine o, üstlendiği misyon itibariyle hayata, insana, bilime ve siyasete ilişkin bütünsel kavrayışla ilintili değersel bir hüküm kapsamaktadır. Dolayısıyla Modern rasyonalizmin, objektif ampirik bilimle veya bilimsel metotla hiçbir ilişkisi olmadığı gerekçesiyle etik değerleri reddetmesi makul olmamakla beraber, toplumsal olarak üzerinde uzlaşmış ortak bir iyinin varlığını da imkânsız hâle getirmiştir (Strauss, 2016: 51-78). Böylece tüm değerleri, adaleti, doğruyu ve iyiyi görelî hâle getiren modern rasyonalizmin nihai sonucu, kendisi bir tercih ya da inanç nesnesi olmayan fakat tüm inançların kaçınılmaz olarak içinde yer aldığı ve tüm insani tercihlere adeta bir gölge gibi eşlik eden nihilizmin ufkunu genişletmek olmuştur. Nitekim etik ile siyaset arasındaki bağın Machiavelli ile başlayan bir süreç içerisinde kopması, bir bütün olarak Batı uygarlığını ictimai, siyasi ve ahlaki bir krize sürüklemiştir (Türer, 2017: 208-223.).

Öte yandan İslam inancına göre sosyal-siyasal varlığın temeline ve işleyişine ilişkin modern rasyonalizmin, özellikle Hobbes, Locke, Rousseau gibi sosyal sözleşme teorisyenlerinin ileri sürdüğü doğa durumu varsayımını da kabul etmek mümkün görünmemektedir. Bilindiği gibi Hobbes'ta bu varsayımın temel çıkış noktası, inançtan bağımsız, evrensel ve sözleşme yapabilecek kadar rasyonel bir insan doğasıdır. Ona göre insan, aslında kötülük üzere yaratılmıştır, insanın yaratılışının esasını kötülük oluşturmaktadır. Bu yüzden insan kurtarıcıya muhtaçtır. Bu kurtarıcı zorba iktidar erki şeklinde somutlaşır. O bu araca *Leviathan* adını verir. Ardından siyasal-sosyal varlığı da bu hipoteze dayalı olarak şekillendirir (Hobbes, 2004: 92-96). Hobbes'tan tamamen farklı bir doğa durumu varsayımından hareket eden Locke ve Rousseau da bu varsayımı insanlığın ilk dönemlerinde yöneten ve yönetilenler arasındaki mitolojik bir antlaşmaya dayandırır ve sosyal-siyasal varlığın temelini ve işleyişini de bu bağlamda açıklar. İslam inancına göre

toplumsal varlığın temeli, bir hipoteze değil, realiteye, Hz Âdem'in (a.s.) peygamberliğine dayanır (Kur'an. 2/213). Bunun karakteristik özelliği de insanın ilahi egemenliğe teslim olmasını sağlayan temiz fitratı(doğası)'dır (Kur'an, 30/30-32). Toplumsal hayat bu temele dayalı olarak oluşmuş ve yoluna devam etmiştir. Başka bir ifade ile Kur'an perspektifi açısından bakıldığında, başlangıçta fitrat ve nübüvvet ikilisinin yön verdiği bir toplumsal yapılanma vardı. Beşeri aktiviteler bu ikilinin yol göstericiliğinde gerçekleşiyordu. İnsanların hayatına egemen olan sistem bozulduğunda, tevhidi görüş bulanıklaştığında, ilişkiler yoğunlaşıp haklar iç içe girdiğinde, resuller devreye girerek ilahi vahyi getirmişler, fitri ve nebevi sistemi hatırlatmışlar.

Benzer şekilde İslam inancı açısından pozitivistin bir ürünü olarak ortaya çıkan tarihselci düşünce biçimini de bütünüyle kabul etmek mümkün değil. Bilindiği gibi tarihselcilik, doğa yasası anlayışına karşı ortaya çıkmış bir düşünce biçimidir (Özlem, 2010: 143-154; Acar, 2008: 13-17, 135-142). Doğa yasası anlayışını benimseyenlerin aksine tarihselciler, varlığın özünde gizli ve gerçek ezeli-ebedi olan bir yasanın varlığını kabul etmez ve bu iddiaları da şiddetle eleştirirler. Görünürde bu eleştiriler İslam inancına da yöneltilebilir.

Başka bir ifade ile İslam'ın değişmez bir yasaya dayandığı, bu yasanın fizik ötesi hedeflere uygun olarak madde ötesi bir irade tarafından yönlendirildiği, tarihsel koşulları dikkate almayan ideal bir yasalar sistemini öngördüğü iddia edilebilir. Ancak İslam'ın, biri değişmez koruma altında olan, ilkesel; diğeri değişken, maslahata uygun olmak üzere iki ayrı yönü olduğunu bildiğimiz zaman, bu eleştirilerin isabetli olmadığını anlarız. Peş peşe gelen resullerin getirdiği şeriatlar, insanların çıkarlarını ve değişken tarihsel koşullarını gözetken dinin sürekli gelişen kısmını oluştururlar. İnanç ise dinin değişmez yönünü, ön kabullerini oluşturur. Dinin bu yönü, tarihin akışıyla birlikte değişime ve dönüşüme uğramaz. Bu nedenle İslam dini sahip olduğu bu ön kabullerle, muhataplarının anlayışlarının zaman ve mekâna göre değişmesini kabul etmez. Bütününe bağnaz bir tutum içinde olmasını da kabul etmez. Bu konuda, Kur'an'da yer alan bazı ayetlere bakıldığında Kur'an'ın "nur" ve "hidayet kitabı" olduğu görülmektedir (Kur'an, 3/138; 5/ 15). Kur'an'da bu anlamlara sahip birçok ayet bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Peygamberi izlemeyi gerekli gören ve Müslümanlara kitap ve ilahi nura tabi olmayı farz kılan ayetler de bulunmaktadır

(Kur'an, 6/155; 7/3). Bu ayetlerden anladıklarımız tereddüt taşıyacaksa Kur'an'a tabi olma emrinin anlamı yok demektir. Başka bir ifade ile bu ayetlere tarihselci düşünce tezi açısından bakıldığında, her asırda tabi olunan ve tabi olunması mümkün bulunan bu ayetler, gerçekliğe uygun olabilen veya olamayabilen zan ve hayallerden başka bir şey olmayacaktır.

Eğer tarihselci düşünceden kasıt, siyasal ilkelerin somutlaştırılmasına yönelik girişimlerde tarihsel gelişmelerin göz önünde bulundurulması ise hiç kuşkusuz İslam bu hususu dikkate almış ve fiilen uygulamıştır. İslam, değişen ihtiyaçlar, pratikler karşısında değişmeyen kaynağın, yani Kur'an'ın esas alınması şartıyla doğru yenilikçiliğe ve kelimenin tam anlamıyla kesintisiz ve dinamik içtihadla asla karşı olmamıştır. Bize göre bu konuda yapılacak tartışma daha çok içtihat ve yenilikçiliğin sınırları ve taassubun kaldırılması üzerine olmalıdır. Aksi takdirde İslam inanç sisteminin temel prensiplerinin tarihsel koşullara uyması ise o zaman bunun adı Allah yerine tarihe iman etmek olur. Bu da İslam inancına neredeyse esaslı bir rol bırakmayacağı gibi, hem onu renksizleştirecek hem de geriye isimden başka hiçbir şey bırakmayacaktır. Bu nedenle Müslümanların bu tehlikeyi çok iyi tanımaları ve bu tehlikenin teorik ve fikri temellerini, eleştiri konusu yapmaları gerekmektedir.

Yeri gelmişken İslam dünyasında bu düşüncenin etkisinde kalan düşünürlere de kısaca değinmekte fayda vardır. Bu düşünürleri iki kategoride değerlendirebiliriz. Birincisi İslam ile tarihselcilik arasında tam bir paralellik kurarak, Kur'an'ı veya onun lâfzını ve hükümlerini indirildiği döneme, o dönemin sosyal ve kültürel şartlara hapseden, onun lâfzî ve hükmî icazını, evrenselliğini görmezlikten gelen ve onun tarihsel bir metin olduğunu iddia edenler. İkincisi ise İslam ile tarih arasında bir karşıtlık olduğunu ve bu nedenle onu tarihsel derinliğinden koparmaya çalışanlar.

İlk kategoride yer alanların çoğu, İslam'ın, değişmez inanç prensipleri ile dinamik içtihat yönlerini bir ayırma tabi tutmayan oryantalist düşünürlerdir.⁶⁸ Ancak bunların

⁶⁸ Bu konuda, özellikle Macar Yahudi oryantalist İgnaz Goldzier (ö. 1921), İngiliz oryantalist Anglikan papaz Montgomery Watt (ö. 2006) örnek olarak verilebilir. Goldzier *İslam'da Fıkıh ve Akaid* adlı eserinde İslam'ın, genelde Arap yarım adasındaki tarihsel gelişmelerin, özelde de Hz. Muhammed (a.s.) 'in yetiştiği psikolojik ve tarihsel koşulların doğal bir sonucu olarak belirginleştiğini iddia eder. Buna kanıt olarak Kurandan bazı ayetleri, özellikle Mekke döneminde inen ayetleri örnek gösterir. Buna göre Kuran, siyasal ilkelere, iyimserlik telkin eden, insanları uyandıran bir toplum oluşturmaya ve bir uygarlık kurmaya iten pozitif değerlere ilişkin açık ve net ifadeler yerine, daha çok dünyanın sonunun geleceğine ilişkin tehditlerle karamsarlık telkin eden ve gerçekleşmesi an meselesi olan kıyamet günüyle insanları korkutmayı esas alan ifadelerle doludur. Goldzier, İ. (2004). *İslam'da Fıkıh ve Akaid*, (İ. Başgöz, Çev.), Ardıç Yayınları. Watt da Goldzier'in görüşlerine benzer görüşler ileri sürmüştür. Ona göre Hz. Muhammed (a.s.) başlangıçta kendisini yalnızca kureyş kabilesine gönderilmiş bir elçi olarak görüyordu.

etkisiyle benzer fikirleri savunan Müslüman modernistler de bulunmaktadır. İslam'a yönelik İslam içi tehditlerin belki de en somut örneğini sergileyen bu düşünürlerin, fikirleriyle bir nevi İslam'ı Yahudilik ve Hıristiyanlığın düştüğü duruma düşürme amacı taşıdıkları söylenebilir. Nitekim Yahudi ve Hıristiyanlar, zaman içinde din adamlarının yapmış oldukları yanlış yorumlarla hem dinlerini, hem de büyük ölçüde dinlerinin kaynağını değiştirdiler. Onun için ne Hz. Musa'ya (a.s.) gelen Tevrat'ın aslına ne de Hz. İsa'ya (a.s.) gelen İncil'in aslına sahibiz!

İslam inancı ile tarihselci düşünce arasında tam bir paralellik kurmaya çalışan düşünürlerin yansıra, bir de İslam'ın tarihsel sürekliliği kesintiye uğrattığını iddia edenler de bulunmaktadır. Kur'an perspektifi açısından bakıldığında bu iddianın da isabetli olmadığı görülmektedir. Bu bağlamda Kur'an'da yer alan pek çok ayet, İslam'ın tarihteki sürekliliği kesintiye uğrattığı şöyle dursun, Hz. Âdem'den (a.s.) Hz. Muhammed'e (a.s.) kadar tüm resul ve nebilerin peş peşe gelişini, sonrakilerin öncekilere halife oluşunu, insan kuşaklarının ardışıklığını siyasal birliklere şekil veren bir yasa olarak vurgulamaktadır (Kuran, 6/133, 165; 35/39). Bu ise İslam'ın tarih bilincini geliştiren, onu işlevsel kılan, köreltmeyen ve büsbütün yok etmeyen bir olgu olduğunu veya Kur'an'ın, açık bir dille, tarihin hareketine, insan fiili ve iradesiyle gerçekleşen gelişimine işaret ettiğini göstermektedir. Bunun sonucunda uygarlık bazında bir yükseliş ve çözülüş, çürüyüş ve dağılış süreci gelebilir. Bu durumda da başka bir topluluk devreye geçebilir. Helak olan bir toplumun yerine başka bir toplumun geçmesi, kuşakların sürekli yenilenmesi, Kur'an ayetlerinin işaret ettiği tarihsel gelişimin ta kendisidir. Dolayısıyla Kur'an'da tarihi reddeden, onun objektif, olması gereken akışını kesintiye uğrattığını gösteren bir ipucu bulmak söz konusu değildir. Aksine bu bağlamda Kur'an'ın gerek Hz. Peygamberi ve gerekse müminleri toplumsal tarihin tanıklığından ibret almaya çağırdığını, buna ilişkin bir takım örnek kıssalar sunduğunu görüyoruz. Hatta Yüce Allah, tam olarak anlayabilmemiz için Kur'an ayetlerinin çoğunu, tarihi kıssalar içinde bildirmiştir ki; insanlar bu tarihi hadiselerin müspet ve menfi neticelerini görerek, ibret

Mekke'de bulunduğu süre içinde yapılabilecek her şeyi yaptı, fakat kureyş kabilesi ona inanmadı. Daha sonra Taif kentinde kendine taraftar bulmaya çalıştı. Ancak Taif'in tepkisi Mekke'nin tepkisinden daha çirkindi. Bu tepkiler onu sinirsel çöküntüye ve insanlara karşı güvensizlik duygusuna itti. Konumunda meydana gelen bu sarsıntı, onu başka noktalara yöneltti. Geniş bilgi için bkz.; Watt, M. (1986). *Hz. Muhammed Mekke'de* (M. R. Ayas & A.Yüksel Çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

alsınlar, eski kavimlerin yanlışlarını tekrar etmesinler, zulmetmesinler, kendilerine zulmedilmesine de müsaade etmesinler (Kur'an, 6/11; 11/120;12/3, 111; 47/8-10).

Kur'an, inanç, ibadet, ahlak gibi insan hayatının sadece manevi yönünü değil, aynı zamanda onun muamelata ilişkin bütün sosyal hayatının temel çizgilerini de içermektedir. Bütün bunlar ise tarihle çok yakından ilgilidir. Bu nedenle Kur'an, geçmiş kavimlerin incelenmesini, bunun için de seyahatlerin yapılmasını emrediyor (Kur'an, 6/11). Buradaki amaç ise Kur'an'dan öğrendiğimiz kadarıyla hem peygamberimizi hem de müminleri tarihsel derinlikle yüzleştirmektir (Kur'an, 12/111; 28/51).

Tarihin faydalarını İslam tarihçileri de göz ardı etmemişlerdir. Sözgelimi İbn-i Esir (ö. 1233), *El Kamil fi't-Tarih* adlı eserinde tarihin faydalarını şu şekilde sıralamaktadır:

“Krallar, tarih kitaplarında zorbalık ve zulüm yapanların yaşam tarzlarına ilişkin olarak yazılanları okusalar, onlarla ilgili olumsuz değerlendirmelerin buralarda yazılı olup kuşaktan kuşağa aktarıldığını görseler, geride bıraktıkları kötü nam, çirkin davranış, ülkelerin tahribi, insanların helaki, malların telef oluşu gibi olguları gözlemleseler, hiç kuşkusuz zulüm ve zorbalığı çirkin görecektir, ondan kaçınacaklar. Adil yöneticilerin hayat hikâyelerini, onlarla ilgili anlatılan güzel anıları; geride bıraktıkları iyi namı öğrenseler, ülkelerinin mamur ve mallarının bol olduğunu öğrenseler hiç kuşkusuz bunu iyi karşılayacak ve kendileri de böyle davranmaya gayret göstereceklerdir. Bunun yanında düşmanların zararlarını bertaraf eden, halkı yok olmaktan kurtaran isabetli görüşleri öğrenme imkânını bulacaklardır. Böylece memleketlerindeki görkemli sanat eserlerinin ve göz kamaştırıcı yapıtların korunmasını sağlayacaklardır.” (İbn-i Esir, 1985: 5).

Benzer şekilde İbn-i Haldun da (ö. 1406) *Mukaddime* adlı eserinde şunları söyler: “Bil ki: tarih ilmi, milletler ve kavimlerin birbirinden nakil ve rivayet edegelmekte oldukları ilimlerdenidir. (...) Tarih, insanların ve kavimlerin hal ve durumlarının nasıl değişmiş olduğunu, devlet sınırlarının nasıl genişlemiş, kuvvet ve kudretlerinin nasıl artmış bulunduğunu, ölüm ve yıkılma çağı gelinceye kadar yeryüzünü nasıl imar ettiklerini bize bildirir. Bu, tarihin zahiri (açık anlaşılabilir) manasıdır. Tarihin içinde saklanan mana ise incelemek, düşünmek, araştırmaktan ve varlığın (kâinatın) sebep ve illetlerini dikkatle anlamak ve hâdiselerin vuku ve cereyanının sebep ve tertibini inceleyip bilmekten ibarettir.

İşte bundan dolayı tarih şerefli ve hikmet' in içine dalmıştır. Bundan ötürü tarih, hikmet (felsefe) ilimlerinden sayılmağa lâyıktır." (İbn-i Haldun, 1997: 4-5).

Açıkça anlaşıldığı gibi gerek İbn-i Esir gerek İbn-i Haldun, tarih felsefesi ile siyaset arasında bilinçli bir bağlantının olduğunu düşünüyor. Her ikisi de neredeyse tarihi, dinimiz ve dünyamız için sayısız faydalar içeren, aziz ve onurlu gayesi olan bir ilim olarak değerlendirmektedir. Krallar ve yöneticiler için vazgeçilmez bir araç olarak görmektedir. Onlara göre tarihin bilinmesi, toplumsal yasaların bilinmesini sağlar. Toplumsal yasaların bilinmesi de her türlü tarihi güzelliklerin, yapıtların korumasını ve düşmanlardan gelebilecek zararlarının bertaraf edilmesini sağlar.

Hem İbn-i Esir'in hem de İbn-i Haldun'un tarihe ilişkin bu değerlendirmeleri bile İslam'ın tarihe ne kadar büyük bir önem verdiğini göstermektedir. Bu nedenle İslam'ın tarihsel sürekliliği kesintiye uğrattığını iddia edenlerin hiçbir nesnel dayanağı yoktur.

İslam'ın tarihsel sürekliliği kesintiye uğrattığını düşünenler arasında uçta ve ortada olanlar olmakla beraber burada bir örnek olması itibariyle uçta olanlardan biri olarak son devir İslam bilginlerinden Mısırlı Seyyid Kutub (ö. 1966) üzerinde durulabilir.

Kutub, İslam'ın Kur'an ve sünnette yer alan kurucu metinlerdeki hükümlerin tam anlamıyla uygulandığı sıfırdan bir toplum inşa etmek istediğini iddia eder. Bu iddia Kutub'un, düşüncesinin çerçevesini belirleyen, dolayısıyla radikal ve mutlak devrimci yöntemlere benzeyen bir toplumsal ve siyasal değişim metodu oluşturmasına neden olmuştur. Ona göre İslam'a giren herkes, eski tarihinden soyutlanmalı, ondan bütünüyle kopup ayrılmalı ve bir "ikinci doğuş" gerçekleştirmelidir (Kutub, 2001: 17-27).

Yine bu görüşleri çerçevesinde vahyin gayr-i İslâmî toplumlardaki sorunlara ilişkin hiçbir çözüm önermediğini düşünen Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an* adlı tefsirinde şunları dile getirir:

"İslâm hukuku, hayali ya da salt kurgusal bazda yaşanıp kavranmış olmadığı gibi, hayali ya da salt kurgusal bazda da doğmuş değildir! Tam tersine Müslüman bir toplumda ve de bu toplumun reel bir İslâmî yaşamın gereksinimleri karşısında takındıkları tavırlar sonucunda doğmuştur! İslâm toplumunu doğuran İslâm hukuku değildir! Aksine, İslâm hukukunu ortaya çıkarıp geliştiren İslâm toplumunun, İslâmî bir yaşamın ihtiyaçları karşısında benimsemiş olduğu gerçekçi tavırlardır." (Kutub, 1991: VI, 279).

Görüldüğü gibi Kutub, burada bir yandan, Kur'an hükümlerinin doğru bir biçimde anlaşılması için indirildiği dönemin olgusal durumunun bilinmesi gerektiğine dikkatleri çekerken; diğer yandan da bu hükümlerin tıpkı Medine'deki gibi bir İslâm toplumunda uygulanabileceğini, bu nedenle de günümüz çağdaş toplumuna dair hiçbir şey söylemediğini düşünmektedir (Kutub, 1991: VI, 279- 283). Ona göre günümüz cahiliye toplumu donuklaşmış bir toplumdur. İslam'la, imanla ilgisi bulunmayan değerlere dayanmaktadır. İslam düzeninin kuralları açısından bu toplum, boşluk niteliğindedir. İslam düzeni ve fikhî hükümleri bu toplumda yaşayamaz. Bu nedenle, Müslüman düşünürlerin, bu toplumun temel sorunları olan faiz, sigorta, nüfus planlaması gibi meselelerle uğraşması ve bu meselelere ilişkin çözümler veya fetvalar üretmeye çalışması komik ve beyhude bir iştir (Kutub, 1991: VI, 284). Ona göre bugün yapılması gereken iş, cahiliye toplumunun sorunlarına cevaplar üretmek değil, Kur'an hükümlerinin tam anlamıyla uygulanabileceği yeni bir toplumu inşa etmektir. Bu toplum "yepyeni bir toplumdur... Yeni doğmuştur... insanın özgürlüğünü sağlamak için kendi yolunda sürekli hareket eden bir toplum... Bütün insanların... yeryüzünde... tüm yeryüzünde Allah'tan başkasına kul olmaktan kurtulması için hareket eder... İnsanı kim olursa olsun, tağutlara kul olma zilletinden kurtarmak için mücadele eder..." (Kutub, 1991: VI, 284).

Günü gelince bu özel toplum -cahiliye karşısında oluşumunu gerçekleştirdikten, hayat içinde harekete geçtikten sonra- bankalar, sigorta şirketlerine, nüfus planlamasına ihtiyaç duyabilir de duymayabilir de... Çünkü biz daha şimdiden bu toplumun ihtiyacının aslını, boyutunu ve şeklini belirleyemeyiz. Bu yüzden bu ihtiyaçlara göre kurallar da koyamayız. Aynı şekilde bu dinin elimizde bulunan hükümleri cahiliye toplumlarının ihtiyaçlarına uymazlar, onlara cevap verecek nitelikte değildirler. Çünkü bu din daha baştan bu toplumların varlığını meşru saymıyor, onların varlıklarını sürdürmelerinden hoşnut değildir. Bu yüzden cahiliye toplumu oluşundan kaynaklanan ihtiyaçlarını tanımak zorunlu değildir. Bunlara cevap vermek gereğini de duymaz. (Kutub, 1991: VI, 285).

Şüphesiz Kutub'un bu görüşlerinin birtakım açmazları bulunmaktadır. İlk olarak denilebilir ki, Kutub'un bu önerisiyle Kur'an'a yönelmek, John Locke'un ünlü teorisinde olduğu gibi bembeyaz bir zihinle (*tabula rasa*) yönelmek anlamına gelir ki, bu imkânsız bir şeydir. Zira biz her şeye sosyal ve tarihsel realitenin oluşturduğu akli bir deneyimle

yöneliriz. Kuşkusuz Kur'an'a önceki düşünce ve teorilere bağlı, onları destekleyen veriler bulmak amacıyla yönelmememiz gerektiği bir gerçektir; ancak ne kadar uğraşsaksak uğraşalım, ilk düşüncemizin kültürel kalıntıları Kur'an verilerinin anlaşılmasında etkili olacaktır. Bu, bizim varoluşsal bir özelliğimizdir. Bizi kuşatır ve ondan ayrılmamız mümkün değildir. Dolayısıyla, böyle bir durumda, Kur'an'ın verileriyle diğer kaynakların verileri arasında bir iç mücadele ve diyalogun oluşması kaçınılmazdır. Öte yandan, Kur'an'a başvurduğumuzda, bizzat Kuran'ın kendisinin bizi başka kaynaklara yönelttiğini; değerleri, ilişkileri ve kurumları itibariyle cahiliye menşeli ve cahili bir niteliğe sahip kültürlerden örneklere de ittiğini görürüz. Kuran'da, alelacele algılanıp hemencecik uygulanacak, salt ve soyut düşünce örnekleri çok azdır. Bundan dolayı, bir kez daha bir realiteyle diğeri, bir uygulamayla diğeri arasında yaşanacak ikinci bir diyalog yaşamamız kaçınılmazdır. Bu da bizi uygulamaya koyulmadan önce araştırma, inceleme ve analiz yapmak durumunda bırakır. Çünkü doğal olarak bizim Hz. Salih'in (a.s.) ve Hz. Musa'nın (a.s.) deneyimlerini tüm yönleriyle kavrayıp hemen uygulamaya koymamız mümkün değildir. Dolayısıyla Kur'an'ın ayetlerini incelememiz, anlamları üzerinde derinleşmemiz, her türlü teknik imkâna başvurarak irdelememiz, ilmi yöntemleri devreye sokmamız, sonra Kur'an'ın doğasıyla bağdaşmayan veya objektif koşullara uymayan unsurları bir kenara bırakmamız ve imkânlar elverdikçe gözlemleri yinelememiz bir zorunluluktur.

İkinci olarak Kutub'un yöntemini mantıksal açıdan sonuna kadar sürdüreceğiz olursak, şunu da söylemek durumunda kalırız: Din edinme dönemi, Kur'an'ın inişiyle, tarihin rolü de Ashap kuşağıyla birlikte başladı. Bu, doğru değildir. Çünkü Hz. Peygamber (a.s.) haşa bir türedi değildi ve dinsel risalet onunla başlamadı. Tam tersine din, yukarıda da belirttiğimiz gibi Hz. Âdem'le (a.s.) ve insanlık tarihi de Hz. Âdem'in (a.s.) yeryüzüne inişiyle başladı (Sırma, 2017: 268). Bundan sonra peygamberler peş peşe geldiler. Onları, ashap gibi birçok kuşak izledi. Birçok kuşak da onları yalanladı. Böylece Hz. Âdem'le (a.s.) başlayan tarih, yani insanlık tarihi, ondan sonra iki kutba ayrıldı ve bu iki kutup günümüze kadar geldi. Kıyamete kadar da sürecektir. Bu iki kutup, hâk ile batıl kutuplarıdır. Hâktan yana olanlar, daima Hâkk'ı yani Allah'ın emirlerini; batıldan yana olanlar da daima Tağut'u, yani Allah düşmanlığını savunmuşlardır. Allah'ın emirlerinin tatbikini savunanlar daima hâkk'ı tebliğ; tağut davasını güdenler, yani Allah'ın emirlerine karşı sömürü düzenlerini yürütenler de

daima bu tebliği yapanlara işkence yapmışlardır. Tarih, bu mücadelenin olmadığı hiç bir döneme tanık olmamıştır (Sırma, 2017: 270).

Şüphesiz Kur'an menşei itibariyle indirilmiş bir kitaptır. Bu açıdan hiçbir şekilde farklı kaynakların ona sızması ihtimali yoktur (Kuran, 15/9). Ancak Kur'an, içerdiği önermeler ve davet ettiği yöntemler itibariyle, insanların ortak duyularından, ortak ahlaki anlayışlarından, akli gerçek bildikleri hususlardan, önceki kuşakların tarihsel deneyimlerinden ve içinde yaşadıkları sosyolojik yasalardan birtakım misaller verir. Onlara göre veriler sunar. Aslında bu saydığımız olgular da ilk tevhidin etkileri ve sonuçlarıdır. Hiçbir beşeri düşünce yoktur ki, bir oranda bu olgulardan etkilenmiş olmasın.

Benzer şekilde, Ashap insanın Kur'an'ın berrak kaynağından beslenirken zihninin her türlü deneyimden soyutlanmış boş bir sayfa gibi olduğu da söylenemez. Tam tersine, Hz. Muhammed'e (a.s.) iman eden biricik İslam nesli olan sahabeler, çocukları bir yana bırakırsak, o sırada fizyolojik olgunluğa erişmiş kimselerdi. Bu da gösteriyor ki sahabe insanın akli, o gün için etkin olan tüm yerel, evrensel, putperest ve tevhidi bilgi kaynaklarından etkilenmişti ve Kur'an'ın inişinden önce belli bir olgunluğa erişmişti. Nitekim bu varoluşsal karışımla birlikte İslam'ı benimsediler. Ancak İslam, şirk ve küfürle kirlenmiş bu karışık birikimi tasfiye etti ve tevhit inancı bağlamında berrak hale getirdi (Erdoğan, 2004: 66-68).

Toparlayacak olursak, tarihselci düşüncenin etkisinde kalan evrimci, gelişimci düşünürler, Kur'an'ı maziye hapsedmeyi tasarlamaktadır. İlerlemecilik teorisine, daha açık bir ifade ile tarihin belli bir döneminde geçerli olan çözümlerin günümüz ihtiyaçlarına cevap veremeyeceği düşüncesine dayanan bu düşünürler, Kur'an'ın günümüz insanlığı için bir ilgisinin olmadığı, yalnızca bir moral kaynağı, bir teselli aracı olarak ona başvurulabileceği iddiasını taşırlar. Neredeyse Kur'an'ın tamamını nesh eden, akla ve bilime dayalı her türlü tenkit çerçevesini geniş tutan bu düşünürler göre Kur'an, lâfzı, parça hükümleri ve çözümlendiği meseleler itibariyle tarihseldir; tarihe aittir; belli bir tarihte yaşayan insanların ihtiyaçlarına cevap vermiş, olmuş bitmiştir. Bu yaklaşımın en önemli kusuru, bilim ve aklın alanı ile dinin alanını birleştirmesi, bir görmesi, dinin akla aykırı olmamakla beraber onu aşan yönünü görmezden gelmesi, dini bütünüyle akıllı ve bilim çerçevesine sokması; yani bir

manada dini beşerileştirmesi ve anlamayı gerçekleştirecek olan insanın (beşerin) tarihselliğini gözden uzak tutmasıdır.

Öte yandan Seyit Kutup gibi İslam'ı tarihsel derinliğinden koparmak isteyen diğer düşünürler ise insanların ondan bir ibret alamayacağını ve onun tevhidi izlerinden, uygarlık belirtilerinden herhangi bir şey içermediğini söylemektedir. Ama bizzat Kur'an'ın kendisi bu iddiaların asılsızlığını ortaya koymakta ve bu iddiaları olumsuzlamaktadır. Buna karşılık Kur'an kendisinin bir nur olduğunu, onun aracılığıyla karanlıkları aydınlatabileceğimizi, bir merdiven olduğunu, onun aracılığıyla insanlık tarihine tırmanabileceğimizi vurgulamaktadır. Şu halde Kur'an kendisinden önceki her türlü düşünceyi, toplumsal yapıyı, sosyal kurumları ve uygarlığı yıkıp yerine sıfırdan bir İslami hayat başlatmak üzere gelmemiştir. Aksine o tevhit inancının son halkası olarak yeryüzünde Hz. İbrahim'in (a.s.) dinini, İslam'ı yeniden fonksiyonel kılmak üzere, tevhit zincirinin halkalarını birbirine ulamak üzere indirilmiştir. Hâkka ve hayra gelip dayanan her değer, Kur'an atmosferinde de aynı değerini korur ve buna hiçbir engel oluşturulmaz. Çünkü o, ilk tevhit ağacının bir dalıdır.

Buraya kadar İslam tevhit inancının değişmez asli öğelerin bir özetini, bu öğelerin açığa çıkardığı anahtar kavramları ve bunların tarih ve siyasal düşünce bağlamındaki etkilerini sunmaya çalıştık. Söz konusu bu asli öğeler ve onlarla doğrudan bağlantılı anahtar kavramlar, bütün anlam ve değer sistemlerimizi ve hayat standartlarımızı İslam'ın dünya görüşünü veya gerçeklik ve hakikat vizyonunu oluşturan birleşik bir üst sistem halinde bütünlüklü bir düzene kavuşturmakta, sosyal ve siyasal olgu, değişim, gelişme ve ilerleme hakkındaki fikirlerimizi derinden etkilemektedir. Bununla birlikte gerek felsefedeki, metafizikteki ve dini geleneklerdeki veya kültürlerdeki çeşitlilik ve gerek tarihin akışı içindeki değişim bu asli öğeleri asla etkilememiştir. Bu itibarla üst sistem veya vahiy ile tesis edilmiş dünya görüşü ve bu görüşe hizmet eden anahtar kavramlar bozulmadan devam etmektedir.

Karmaşa sadece İslam dünya görüşünün ve bu görüşe karşı dışarıdan gelen dini, fikri ve ideolojik meydan okumaların mahiyetinin veya modern seküler felsefe ve bilimin beyanlarında veya genel sonuçlarında saklı olan içeriklerin yeterince bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Başka bir ifade ile esas sıkıntı, modern seküler Batı felsefe ve bilimini,

teknoloji ve ideolojisini temel alarak, İslam'ın bu temele uyması gerektiğini iddia etmektedir. Bu büyük bir yanılgıdır. Asıl olan Allah'ın dinidir ve bu din hakikat iddiasının kaynağını kendi içinde taşımaktadır.

Şüphesiz bilim değerden ayrı düşünülemez. Dolayısıyla kendi dünya görüşümüzün sahih bilgisinin yol göstericiliği olmaksızın veya geçerliliği ve amaca uygunluğu muhakeme edilmeden, bilimin varsayımlarını ve genel sonuçlarını kabul etmekle maruz kalacağımız bir değişim, gerçeklik ve hakikat vizyonumuza aykırı bir değişim olacaktır. Böyle bir değişimi, "gelişme" veya "ilerleme" olarak kabul etmek mümkün değildir. Gerçek "gelişme" ve "ilerleme", hâk ile bâtılın, gerçek ile kuruntunun birbirine karıştığı ve buna bağlı olarak zihinlerimizin de karmaşaya maruz kaldığı ve belirsizliğin girdabına düştüğü bir durumda, hayırlı olanı seçmek için ihtiyaçlarımızı isabetli biçimde düşünmek, hürriyetimizi kullanmak ve böylece tevhidin özünü oluşturan müstakim dinde olmaktır. Bunun bilincinde olmak hem metodolojik hem de ameli açıdan büyük önem arz eder. Metodolojik açıdan önemlidir çünkü meseleye bakışımızı etkilemektedir. Yani Kur'an'ı yine Kur'an'ın savunduğu yöntemle okumayı sağlar. Ameli açıdan önemlidir çünkü İslam'ın mesajını Kur'an'ın ideallerine uygun anlamayı ve bu bağlamda fikri ve toplumsal inşayı sağlar. Kısaca İslam tevhit inancının asli öğeleri ve bu öğelerin açığa çıkardığı anahtar kavramlar, metodolojik ve ameli açıdan ne yapmamız gerektiğini belirlemektedir. Bu da bize İslami düşünce ve İslami hayat dediğimiz şeyi temin etmektedir. Siyasal düşünce ve onun temel temaları üzerinde düşünmeye çalıştığımız zaman da tevhidin bu asli öğelerinin yol göstericiliğini görmek mümkündür. İslam'ın siyasal düşünceye de kaynaklık edebilecek mesajlarını doğru anlamak istiyorsak, siyasal düşüncenin temel problem alanlarını tespit etmemiz ve bütün bunları tevhit inancının asli öğeleri çerçevesinde yeniden inşa etmemiz gerekmektedir.

Kaynakça

- Acar, S. (2008). *Halk Milliyetçiliğinin Öncüsü HERDER*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat yayıncılık.
- Augustinus, (2009). *The City of God*, Massachusetts: Hendrickson Publishers
- Ağaoğulları, M., A., & Köker, L. (2001). *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Altıntaş, R. (2005). *Din ve Sekülerleşme*, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Aristoteles, (1990). *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, (C. Gürbüz, Çev.), İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Aristoteles, (1996). *Metafizik*, (A. Arslan, Çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles. (1997). *Fizik*, (S. Babür, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles (2000), *Politika* (Çev. Mete Tunçay), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Attas, M. N. (1989). *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, (M. E. Kılıç, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Aydın, M. & Ar, M. (2016). İbrahim'i Geleneklerde Tevhit ve Vahdet, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 41, (s. 5-18).
- Bayrakdar, M. (2015). *Bir Hıristiyan dogması Teslis*, Ankara Okulu Yayınları.
- Cassirer, E. (1984). *Devlet Efsanesi*, (N. Arat, Çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Cerrahoğlu, İ. (1985). *Tefsir Usulü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Cicero, (2000) *De Re Publica*, (C. W. Keyes, Çev.), Loeb Classical Library, Edinburg: St. Edmundsbury Press.
- El-Cürcanî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, (1995). *Kitabu't Ta'rifât*, Beyrut: Dâr'ul Kutubi'l-İlmiyye.
- El-İsfahânî, el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb, (1986), *el-Mufredât fi-Ğarîbi'l-Kur'ân*, İstanbul.
- El-Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. M. (1979). *Kitâbu't-Tevhîd*, (F. Huleyf, Thk.), İstanbul.
- Erdoğan, Mehmet (2004). Kur'an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fikhî Yorumu, *İslâmiyât*, Sayı: 1, (s. 66-68).
- Ertop, K., & Yetkin, Ç. (1985). *Siyasal Düşünceler Tarihi I*, İstanbul.
- Es-Suyûtî, Celâluddîn A. (1954). *El-Câmiu's-sagîr fi ehâdîsi'l-beşîri'n-nezîr*, I-II, Kahire.
- Et-Tahânevî, Muhammed b. Ali b. Ali el-Fâruki el-Hanefi, (1984). *Keşşâfu Istulâhâti'l-Funûn*, II İstanbul.

- Fârâbî, (1990). *Medinetü'l-Fazıla*, (A. Arslan, Çev.), Ankara.
- Fıġlalı, E. R. (1999). *Çaġımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Ankara: Birleşik yayıncılık.
- Grotius, H. (1967). *Savaş ve Barışın Hukuku Seçmeler*, (S. L. Meray, Çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Granfield, P. (1980). *Papacy in Transition*, New York.
- Gürkan, S. L. (2016). *Yahudilik*, İstanbul: İsam Yayınları.
- Hobbes, T. (2004). *Leviathan*, (S. Lim, Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hobbes, T. (1928). *The Elements of Law Natural and Politic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- İbn-i Esir, (1985). *El Kamil fi't-Tarih*, (A. Ağırakça, Çev.), İstanbul: Bahar Yayınları.
- İbn-i Haldun, (1997). *Mukaddime I*, (Z. K. Ugan, Çev.), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- İbn-i Kesîr, (1983). *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, (B. Karlıġa & B. Çetiner, Çev.), İstanbul: Çaġrı Yayınları.
- İbn-i Sina, (1985) *Eş-Şifa-el-İlahiyyat*, Kahire.
- İzutsu, T. (1975). *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (S. Ateş Çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Koyre, Alexandre, (2004). "Ortaçaġ Felsefesinde Aristotelesçilik ile Platonculuk". *Bilim Tarihi Yazları*, (Çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara: TÜBİTAK Yayınları
- Kutub, S. (1991). *Fi Zilâli'l Kur'an* (S Ucan ve Diğerleri, Çev.), İstanbul: Dünya Yayıncılık.
- Kutub, S. (2001). *Yoldaki İşaretler*, Özgün Yayıncılık.
- Küçük, A., Günay, T., & Küçük M. A. (2017). *Dinler Tarihi*, Ankara: Berikan Yayınevi.
- Locke, J. (2004). *Hükümet Üzerine İki İnceleme*, (F. Bakırcı, Çev.), Ankara: Babil Yayınları.
- Maraş, İ. (2009). Dünyaya Karşı Tavır Tasavvuf ve Dünyevileşme, Anadolu İlahiyat Akademisi, *Eskiyeni/13*, (s. 89-98).
- Niyazi M. (2015). *İslam'da Devlet Felsefesi*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Öcal, Ş. (2000). *Kemal Paşazade'nin Felsefi ve Kelami Görüşleri*, Ankara.
- Özlem, D. (2010). *Tarih Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Platon, (2001). *Phaidon*, (H. R. Atademir, & K. Yetkin, Çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon, (2002). *Devlet*, (H. Demirhan, Çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları.

- Rousseau, J. J. (1994). *Toplum Sözleşmesi*, (V. Günyol, Çev.), İstanbul: Adam Yayınları.
- Rousseau, J. J. (1995). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, (R. N. İleri, Çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Schroeder, R. (1996). *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, (M. Küçük, Çev.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Selsam, H. (1995). *Din, Bilim ve Felsefe*, (A. And Çev.), İstanbul: Sarmal yayınevi.
- Sırma, İ. S. (2017). Müslümanlar ve Tarih, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, Cilt: 1, (s. 241-324), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Strauss, L. (2016). "Siyaset Felsefesi Nedir?", *Siyasi Hermonotik, Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları*, (B. Tatar Çev.), (s. 51-78.), İstanbul: Vadi Yayınları.
- Strauss, Leo, (1989). "Progress or Return", *Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago: University of Chicago Press,
- Topakkaya, A. (2013). Ontolojik Doğal Hukuk Anlayışına İki Farklı Örnek: Stoa ve Hristiyan Doğal Hukuk Öğretileri, *TAAD*, Yıl: 4, Sayı: 15, (s. 67-78).
- Tûsi, N. (2007). *Ahlâk-ı Nâsırî*, (A. Gafarov & Z. Şükürov Çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Türer, C. (2017). Modernliğin Ahlak Bunalımı, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, Cilt: 1, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Türkeri, M. (2005) Etik Tarihindeki Temel 'Doğal Yasa' Anlayışları ve Bunlardaki Dinî Unsurlar, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XXII, (s. 135-164), İzmir.
- Yazır, Elmalılı M. H. (1970). *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat.

Kalemname

e-ISSN: 2651-3595

Haziran/June 2020, 5 (9): 88-100.

تعدد أوجه القراءة والإعراب و أثره في الحكم الفقهي (مسألة لمس المرأة أنموذجًا)

Multiple Recitation and Irab Forms and Influence on the Fiqh Provisions

(The Example of Surah Nisa, 43rd Verse)

Birden Fazla Kıraat ve İrab Şekilleri ile Fıkhî Hükümlerde Tesiri

(Nisa, 43. Ayet Örneği)

Ömer Yeken

Öğr. Gör. Artuklu Üniversitesini, İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

Teacher, Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences

Basic Islamic Sciences Department

omaryakan83@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6175-1188>

&

Aydın KUDAT

Dr. Öğr. Üyesi

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

Asst. Associate Professor, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic

Sciences

Basic Islamic Sciences Department

aydinkudat@hotmail.co

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-8153-8181>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 08.06.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 25.06.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/ June

Cilt / Volume: 5 Sayı / **Issue:** 9; **Sayfa / Pages:** 88-100.

Atıf / Cite as: Kudat, Aydın & Yeken, Ömer. "مسألة تعدد أوجه القراءة والإعراب و أثره في الحكم الفقهي (مسألة لمس المرأة أنموذجاً)

(المس المرأة أنموذجاً). Kalemname 5 / 9 (Haziran 2020): 88-100.

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

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kirikkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

Öz.

Bu çalışma, Kur'an-ı Kerim ayetlerinin bazı kelimelerinde var olan farklı okunuş şekillerinin fikhî hükümlerin oluşmasında/ oluşturulmasında etkisini konu edinmektedir; Bir ayette kıraat imamlarının birden fazla okunuş şekilleri (kıraat vecihleri) olduğunda bu vecihler üzerinde başta sahabe ve tabiîn alimleri olmak üzere Hanefî, Şafiî, Hanbelî ve Malikî mezhep imamlarının temellendirdikleri fikhî hükümler söz konusudur. Ayetteki kıraat vecihleri ve buna bağlı olarak irab farklılıkları ile söz konusu ayetler üzerinde terettüp eden fikhî hükümler arasındaki bağlantı bağlamında bu çalışma önem arz etmektedir. Nisa suresi, 43. ayette yer alan “kadınlara temas” anlamındaki “lems, mess” sözcüğü başta kıraat ilmi olmak üzere birden fazla açıdan tahlil edilmiş, berberinde bazı tartışmaları da gündeme getirmektedir. Söz konusu sözcüğün morfolojik, epistemolojik gibi dilbilimsel açılardan tahlili yanında özellikle kıraat ilmi açısından farklı varyantlarının bulunması, ayetin anlamsal açıdan farklı yansımaları olmaktadır. Bu bağlamda çalışma, “lems, mess” kavramından hareketle “kadınlara temas”ın erkekler için abdestin bozulmasına sebep olup olmadığının delillerinin karşılaştırmalı analizi ve sonuç bölümüyle son bulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat Farklılıkları, İrab Farklılıkları, Fikhî hükümler, Nisa Suresi, Kadına Temas

Abstract

This study focuses on the influence of different reading methods in some words of Quran verses on the formation / creation of fiqh provisions. When there are more than one reading styles of qiraat (recitation?) imams in one verse, the fiqh judgements may vary based on the different reading styles according to companions (of the Prophet Mohammad), tabi'un and the sects of the Hanafi, Shafi'i, Hanbali and Maliki. This study is important in the context of the connection between the verse reading styles and irab differences and the juridical provisions produced from these verses .In the study, the word “lems, mess”, meaning “contact with women” in verse 43 of Surah al-Nisa, has been analyzed from more than one point and brings together some discussions. In addition to the analysis of this word in terms of morphological and epistemological linguistic terms, there are different variants of the

word in terms of the science of qiraat (recitation? reading styles?), and there are semantically different reflections on the meanings of the verse. In this context, the study concludes with a comparative analysis of the evidence of whether "contact with women" causes the ablution of males based on the concept of "lems."

Keywords: Quran Recitation Differences, Differences in Īrab, Juridical provisions, Surah an-Nisa, Physical Contact with Women

ملخص البحث

يهدف البحث الموسوم بتعدد أوجه القراءة وأثره في الحكم الفقهي، إلى الوقوف على دراسة اختلافات القراءات القرآنية التي لها أثرها في الاختلافات الفقهية، وذلك من خلال المقارنة بين الآيات الواردة، التي حصل فيها تعدد أوجه القراءات بين القراء، وما انبنى على ذلك من آراء فقهية على المذاهب الأربعة المشهورة؛ مذهب الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، وكذلك مذهب الصحابة والتابعين، وتكمن أهمية هذا البحث في إبراز ذلك التلازم بين القراءات القرآنية وبين اختلاف الفقهاء في فهم الأحكام من خلال تلك القراءات. وقد قام البحث، على مسألة الاختلاف في حكم لمس المرأة أو ملامستها أيهما يوجب التطهر، فذكر الباحث بدايةً أوجه القراءة في كلمة "لامستم"، ثم عرّج إلى الجانب اللغويّ معرّفاً مصطلحيّ المس واللمس والفرق بينهما، ثم اختلاف الفقهاء في المسألة على ثلاثة مذاهب، المذهب الأول: أن لمس المرأة ينقض الوضوء وأدلته، والمذهب الثاني: أن لمس المرأة لا ينقض الوضوء وأدلته، والمذهب الثالث: أن لمس المرأة ينقض الوضوء بشرطه، وأدلته، ثم الترجيح والخاتمة.

الكلمات المفتاحية: اختلاف القراءات، اختلاف الفقهاء، اللمس، المس، أحكام.

تمهيد:

لعلّ من أهم الموضوعات الجديرة بالبحث والدراسة مما له تعلقٌ بعلوم القرآن الكريم هو الموضوعات الفقهية، ولما كان الباحث من الحفاظ، وممن عنده بعض من علم القراءات، فقد أثار عنده موضوع أثر اختلاف القراء في قراءتهم لبعض الحروف، الرغبة في تتبع ذلك، وفي معرفة أثر الاختلاف في استنباط الأحكام الفقهية لدى الفقهاء، وتكمن أهمية دراسة مثل هذا الموضوع في إظهار ما تتصف به الشريعة الإسلامية من السعة والتيسير، ومراعاة أحوال المكلفين، فضلاً عن مرونة النصوص القرآنية وأهليتها للاستنباط، وقد قام الباحث بتتبع مسألة اللمس في مظانها المختلفة عند القدماء والمحدثين، مع بيان أدلة كل مذهب، وما ذهب إليه من آراء بخصوص القراءة المعتمدة، وتهدف هذه الدراسة إلى بيان ما حصل فيه خلاف بين الفقهاء في مسألة لمس المرأة، اعتماداً على اختلاف القراء في تلاوتهم للآيتين المشتملتين على الأحكام الفقهية، وبيان كيف تم الاستنباط من هذه القراءة وتلك، وترجيح ما يراه الباحث أنسب وأقرب للصواب، بدلائل علمية صحيحة.

1. لمس المرأة أو ملامستها، وأثره في اختلاف الفقهاء

اختلف الفقهاء في معنى اللمس الموجب للتيمم عند قفد الماء، هل هو الجماع، أو لمس اليد، أو الأمران معاً، وذلك من خلال تعدد القراءات في

كلمة "لامستم" في كلٍّ من سورتي النساء و المائدة، وعلى القول بأنَّ المراد من كلمة "لامستم" الجماع، قال الله تعالى في سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾¹.

وقال جل شأنه في سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَجْزَائِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنْبًا فَاطْمِئِنُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾².

فقد قرأ ابن كثير، ونافع، وابن عامر، وأبو عمرو، وعاصم، وأبو جعفر، ويعقوب كلمة "لامستم" بالألف، في السورتين، وقرأ حمزة، والكسائي، وخلف، والأعمش، والمفضل عن عاصم، والوليد بن عتبة عن ابن عامر: "لمستم" بدون ألف.³

1.1 الجانِب اللغوي

واللمس لغةً هو الجَسُّ، وقيل: "هو المسُّ باليد، لمسه يلمسه لمساً ولامسه، وناقاة لمّوس، والجمع لمّس"،⁴ وقد يكنى عن الجماع باللمس واللمّاس، والعرب تقول: فلانة لا تردُّ يدَ لاميّ"، ويقال: ألمسني الجارية، أي: ائذن لي في لمسيها، ويقال: ألمسني امرأةً، أي: زوجتها، وهذا مجاز،⁵ وروي عن عبد الله بن عمر وابن مسعود⁶ أنّهما قالا: القبلة من اللمس، وفيها الوضوء.⁶

وروي عن ابن عباسٍ أنّه كان يقول: المس واللمس والغشيان والإتيان والقربان والمباشرة كنايةً عن الجماع، لكنه عزوجل حي كريم يعفو ويكفي، فكفى باللمس عن الجماع، كما كنى بالغانط عن قضاء الحاجة،⁷ ومنه الملامسة المنهي عنها في البيع.⁸

قال أبو عبيد: "الملامسة أن يقول: إذا لمست ثوبي أو لمست ثوبك فقد وجب البيع بكذا وكذا، ويقال: هو أن يلمس المتاع من وراء الثوب، ولا ينظر إليه فيقع البيع على ذلك"،⁹ وهذا من بيوع الجاهلية التي أبطلها الإسلام لما فيه من الغرر، والملامسة بوزن المفاعلة، وهي تفيد المشاركة بين طرفين. أما المسُّ لغةً من مسَّ الشيء يمسُّه مسّاً، والمسُّ يكون باليد وبالجر، ولا يقتضي أن يكون باليد، ويكون مجازاً قال تعالى: ﴿سَسَّجُوهُمْ أَلْبَاسًا وَالضَّرَّاءَ﴾¹⁰، وقال تعالى: ﴿قَالَ أَبَشْرْتُمُونِي عَلَىٰ أَنْ مَسَّنِي الْكِبْرُ﴾¹¹، وقال البيضاوي: "المسُّ إيصال الشيء بالبشرة بحيث تتأثر الحاسة"، والمسُّ والمماسّة كنايةً عن المباذعة، قال تعالى: ﴿مَنْ قَبِلَ أَنْ يَتَمَاسَّ﴾¹².

والفرق بين المس واللمس قال علي بن عيسى الرماني: المس يكون بين جماديين، أما اللمس فلا يكون إلا بين حيين،¹³ ومعنى كلامه أن المس أعمُّ من اللمس، وقيل: اللمس لصوقٌ بإحساس، أما المس فلصوقٌ فقط بدون إحساس.¹⁴

1 النساء 43/4.

2 المائدة 6/5.

3 أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج3، ص654؛ ابن الجوزي، زاد المسير، ج1، ص411؛ عبد اللطيف الخطيب، معجم الفراءات، ج2، ص80.

4 ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، ج6، ص209.

5 أبو منصور الهروي، معاني الفراءات للأزهري، ج1، ص310؛ محمد أبو الفيض الزبيدي، تاج العروس، ج16، ص489. والحديث أخرجه الحاكم في المستدرک برواية أخرى: "إن القبلة من اللمس فتوضؤوا منها". أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين للحاكم، "الطهارة"، 21.

6 ابن أبي شيبة، "الطهارة"، 496؛ وأخرجه الحاكم في المستدرک برواية أخرى: "إن القبلة من اللمس فتوضؤوا منها". الحاكم النيسابوري، "الطهارة"، 21.

7 بدر الدين العيني، عمدة القاري، ج3، ص47.

8 Akaslan Yaşar, "Kıraatları Fıkhi Hükümlere Etkisine Dair Bir İnceleme", s.14.8

9 الزبيدي، المصدر السابق، ج16، ص488؛ الأزهري الهروي، تهذيب اللغة، ج12، ص316.

10 البقرة 215/2.

11 الحجر 54/15.

12 أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، ص294؛ الحسن بن عبد الله العسكري، معجم الترويق اللغوية، ص468.

13 العسكري، المصدر السابق، ص469.

14 Tugral, "Farklı Kıraatlerin Tefsir'deki Yeri", s.274; 468.

قال أبو حيان في المحيط: "واختلفوا في تفسير اللمس، فقال عمرو بن مسعود وغيرهما: هو اللمس باليد، ولا ذكر للجنب إنما يغتسل أو يدع الصلاة حتى يجد الماء. قال أبو عمر: لم يقل بقولهم أحد من فقهاء الأمصار لحديث عمار، وأبي ذر، وعمران بن حصين في تيمم الجنب. وقال علي وابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة: المراد الجماع، والجنب يتيمم. ولا ذكر للامس بيده، وهو مذهب أبي حنيفة. فلو قبل ولو بلذة لم ينتقض الوضوء. وقال مالك: الملامس بالجماع يتيمم".¹⁵

1.2. اختلاف الفقهاء

تعددت القراءة في الآيتين من سورة النساء وسورة المائدة، فذهب بعضهم إلى قراءتها "لمستم"، وبعضهم قرأها "لامستم" بزيادة ألف، مما أدى إلى اختلاف الفقهاء على مسألتين، وسببه الاختلاف في معنى اللمس واللامسة في كلام العرب، فقد جاء في كلامهم أن اللمس ما كان باليد، وجاء في كلامهم أيضاً أن اللمس كناية عن الجماع، وهذا موافق لمعنى اللامسة عندهم،¹⁶ فكان اختلاف الفقهاء في مسألة لمس الرجل للمرأة هل ينتقض الوضوء أم لا، بناء على اختلاف القراء في قراءة آيتي النساء والمائدة، على ثلاثة مذاهب:

1.2.1 مذهب أن لمس المرأة ينتقض الوضوء وأدلته

حيث قالوا: بأن لمس المرأة ينتقض الوضوء، سواء مسها بيده أو برجله، بشهوة أو بغير شهوة، عامداً كان أو ناسياً، وبأنه على أن اللامسة في هذه الآية مختصة باليد، "وبه قال من الصحابة عمر وابن مسعود¹⁷، ومن التابعين الشعبي والزهري، ومن الفقهاء النخعي والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحاق".¹⁷

وفي أحد القولين عند الشافعية تشمل الآية جميع النساء، حتى ذوات المحارم كالأُمِّ والبنت والأخت والعممة.¹⁸

وقد استدلل أصحاب هذا المذهب القائلون بأن لمس المرأة ينتقض الوضوء بالآتي:

أولاً: عموم الآية الكريمة ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ قالوا: يُفهم من الآية انتقاض وضوء اللامس، "فقد عطف اللمس على المجيء من الغائط، ورتب عليهما الأمر بالتيمم عند فقد الماء، فهو حدُّ كالغائط".¹⁹ وقال الشافعي: "فأشبهه أن يكون أوجب الوضوء من الغائط، وأوجبه من اللامسة، وإنما ذكرها موصولة بالغائط بعد ذكر الجنابة، فأشبهت اللامسة أن تكون اللمس باليد".²⁰

ثانياً: ولأنَّ لمس المرأة مَطْلَنَةُ الالتذاذ والشهوة باعتبار الجنس، فلزم الوضوء تحسُّباً من خروج مذي أو ما شابه.²¹

ثالثاً: ما نقضه الوضوء من الأجانب، ينقضه من المحارم أيضاً، لأنَّ ظاهر الآية يدل على لمس المرأة بإطلاقها.²²

رابعاً: أنَّ ظاهر الآية ملامسة البشرة البشرية، وهذا الأصل عند الشافعية، وهو الأخذ بظاهر القرآن ما لم تأت قرينة تصرفه، وعضد الشافعي

هذا الظاهر بالقراءة السبعية "أو لمستم النساء".²³

خامساً: لو كان المراد باللمس هو الجماع لكان تكراراً في الكلام، ومما يدل على أن إطلاق اللمس يتناول باليد دون الجماع؛ "ما رواه عكرمة عن

15 أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج3، ص269.

16 ومنه قول الشاعر ابن الخياط من البحر الطويل: لمست بكفي كفه أبغني الغنى... ولم أدر أن الجود من كفه يُعدي: إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في شواهد العربية، ج2، ص414.

17 أبو الحسن الماوردي، الحاوي الكبير، ج1، ص183.

18 أبو المحاسن الرُّوماني، بحر المنهوب، ج1، ص147: 11-10: s. "önceki kaynak", Yaşar.

19 أحمد بن الرفعة، كفاية النبيه في شرح التنبيه، ج1، ص393.

20 أبو بكر البيهقي، أحكام القرآن للشافعي، 46/1.

21 ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج، ج1، ص128.

22 ابن الرفعة، المصدر السابق، ج1، ص396.

23 محمد حسن عبد الغفار، شرح متن أبي شجاع، ج1، ص10.

ابن عباس: أن ماعزاً الأسلمي أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعترف بالزنى، فقيل في بعض الأخبار: إنه عليه السلام قال: لعلك قَبِلْتَ أو لَمَسْتَ"، فأطلق اللبس، فلو كان للجماع على ما يقول أبو حنيفة لم يكن في هذا فائدة؛ لأنه يكون قد قال لمن اعترف بالجماع: لعلك جامع، ولا يجوز هذا من النبي صلى الله عليه وسلم، فلما فرّق النبي صلى الله عليه وسلم بين قول الرجل: زينتُ، وبين قوله عليه السلام: "لمست"، علمنا أن اللبس غير الجماع، والنبي عليه السلام سيد أهل اللغة، وبحضرته سادات في اللغة يقول: "لعلك لمست"، فلا يقول أحد منهم: يا رسول الله، اللبس: الجماع، فلما سكتوا مع إطلاقه علم أن إطلاق اللبس في لسانهم هو المس دون الجماع. 24

1.2.2. مذهب أن لمس المرأة لا ينقض الوضوء وأدلته

لمس المرأة لا ينقض الوضوء، وذلك لأن اللبس والملازمة في هذه الآية يُقصد بها الجماع، وهو مذهب الحنفية، 25 وذكروا ما نصّه: "ولا يجب الوضوء على مس المرأة أو تقبيلها إذا تيقن بعدم خروج المذي، وبه قال أصحابنا"، وهو قول عائشة وعطاء والحسن البصري وأبو يوسف ومحمد وزفر والثوري والأوزاعي والشعبي. 26 وقد استدلوا بالآتي:

أولاً: حديث عائشة، "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قَبِلَ بَعْضَ نِسَائِهِ ثُمَّ حَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ، قَالَ عُرْوَةُ: فَقُلْتُ لَهَا: مَنْ هِيَ إِلَّا أَنْتِ؟ فَضَجَّكَتْ". 27

ثانياً: حديث "أبي هريرة عن عائشة، أنّها قالت: فقدتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم ليلةً من الفراش فالتمستهُ فَوَقَعَتْ يَدِي عَلَى بطنِ قَدَمَيْهِ وَهُوَ فِي المسجدِ وهما منصوبتان وهو يَقُولُ: اللهم أعوذُ برضائك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وأعوذُ بك منك لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك". 28 فلو كان وضوء الملموس ينتقض لم يَمْضِ صلى الله عليه وسلم في سجوده. 29

ثالثاً: أنّ حقيقة الملازمة اسم لالتقاء البشريتين لغة وشرعاً.

ثم "إن الملازمة اسمٌ له حقيقةٌ ومجازٌ، وقد يستعمل في الجماع، وفي المسيس، فلم يجز أن يكون حقيقةً فيهما، ولا أن يكون حقيقةً في الجماع، لأنه بالمسيس أخصُّ وأشهرُّ، فصار مجازاً في الجماع، حقيقةً في المسيس، والحكم المعلق بالاسم يجب أن يكون إطلاقه محمولاً على حقيقته دون مجازه، فإن قيل: بل هي حقيقة في الجماع لأمرين: أحدهما: أن علياً وابن عباس حملاه على الجماع، وهو المراد به أعرفُ. والثاني: أنها مفاعلة لا تكون إلا من فاعلين، وذلك هو الجماع دون المسيس". 30

وأما "تأويل علي وابن عباس فقد خالفهما ابن مسعود وابن عمر، وكذلك عمر وعمار، وأما المفاعلة لا تكون إلا من فاعلين فكذلك صورة المسيس باليد، على أن حمزة والكسائي قد قرأ: ﴿لَمَسْتُمْ﴾ وذلك لا يتناول إلا المسيس باليد، فإن حُمِلت قراءةٌ من قرأ ﴿لَمَسْتُمْ﴾ على الجماع كانت قراءة من قرأ ﴿لَمَسْتُمْ﴾ محمولةً على المسيس باليد، فيكون اختلاف القراءتين محمولاً على اختلاف حكمين، على أن زيد بن أسلم وهو من أهل العلم بتفسير القرآن قال: إن في الآية تقديماً وتأخيراً، ورتب الآية ترتيباً حسناً يسقط معه هذا التأويل، فقال: ظاهر قوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾. فيقتضي أن يكون السفر والمرض حدثاً وبالجماع ليسا يحدث فدل على أن في الآية تقديماً وتأخيراً، وأن ترتيب

24 أبو الحسن ابن القصار، عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار، ج 1، ص 518/517؛ شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 224.

25 بدر الدين العيني، البناءة شرح الهداية، ج 1، ص 306؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج 1، ص 183.

26 أحمد بن علي الجصاص، أحكام القرآن، ج 4، ص 18؛ 4: 18، "önceki kaynak", Yaşar,

27 أحمد ابن حنبل، المسند، ج 42، ص 497، رقم الحديث: 25766؛ ابن ماجه القزويني، سنن ابن ماجه، "الطهارة"، 69؛ محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، "الطهارة"، 63؛ وصححه ابن سيد الناس في النفع الشذي، شرح جامع الترمذي، ج 2، ص 304.

28 مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، "الصلوة"، رقم الحديث: 486.

29 ابن حجر العسقلاني، تلخيص الحبير في أحاديث الرافي الكبير، "الطهارة"، 10، رقم الحديث: 164.

30 الماوردي، المصدر السابق، ج 1، ص 185؛ فواز المشهداني، أثر القراءات القرآنية في أحكام اليمين، ص 89-90.

الكلام: "يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة من نوم أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق، وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين إن وجدتم الماء، وإن كنتم جنباً فاطهروا، وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاءكم ما تقدّم من الحدث أو الجنابة فتميموا صعيداً طيباً"، وهذا تفسيرٌ يقتضيه ظاهرُ الآية، ويسقُط معه هذا التأويلُ، وليس يمتنع في الكتاب واللغة التقديرُ والتأخيرُ. 31

1.2.3. مذهب أن لمس المرأة ينقض الوضوء بشرطه، وأدلته

ذهب قوم من الفقهاء إلى أن لمس المرأة ينقض الوضوء، ولكن ليس على إطلاقه، وقد اختلفوا في ذلك على أقوال:

- فمالك وجمهور أصحابه قالوا: ينقض الوضوء إن كان لمسها بشهوة، فأما إن لمسها بغير شهوة فلا وضوء عليه، 32 ولا فرق بين اللمس باليد

أو غيرها من الأعضاء إذا التذُّ، وبه قال أحمد وإسحاق. 33

- وقال الأوزاعي: لمس المرأة ينقض الوضوء باليد فقط، "إذا كان اللمس باليد نقض الوضوء، وإن كان بغير اليد لم ينقضه"، سواء في ذلك

اللامس والملموس، لقوله تعالى: ﴿فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ﴾. 34

- وقال علي بن زياد: 35: لمس المرأة ينقض الوضوء إن كان اللمس بلا حائل، "فإن كان عليها ثوبٌ كثيفٌ فلا شيء عليه، وإن كان خفيفاً فعليها

الوضوء". 36

- وقال داود بن علي الظاهري: لمس المرأة ينقض الوضوء؛ إن كان اللمس بقصدي، وإلا فلا ينتقض؛ لأن الوضوء إنما هو على القاصد إلى اللمس

لا على الملموس دون أن يقصد هو إلى فعل الملامسة؛ لأنه لم يلامس. 37

- وبعضهم يقول: لمس المرأة الأجنبية المشتهة باليد ينقض الوضوء، أما لمعالجة أو اضطراب أو رُقِيَّة فلا ينقض الوضوء، سواء وُجِدَت اللذة أم

لا. 38

وقد استدلل أصحاب المذهب الثالث القائلون: بأن لمس المرأة ينقض الوضوء بشرط حصول اللذة، بالآتي:

أولاً: اتباع ظاهر القرآن في قوله تعالى ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ الْبَسَاءَ﴾، فاللمس مع القصد إلى اللذة يوجب الوضوء، وإن لم يلتذ، لأن الله سبحانه لم

يشترط وجود اللذة، كما في ظاهر الآية. 39

ثانياً: حديث أبي سلمة، "عن عائشة قالت: كنت أنام بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجلي في قبلته، فإذا سجد غمزني، فقبضت

رجلي، فإذا قام بسطتها"، قالت: "والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح". 40

ثالثاً: صلاة النبي صلى الله عليه وسلم "وهو يحمل أمامة بنت أبي العاص على عاتقه، فعن أبي قتادة قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم

31 الماوردي، المصدر السابق، ج 1، ص 185؛ المشهداني، المصدر السابق، ص 89-90.

32 عبد الوهاب بن علي الثعلبي، التلخيص في الفقه المالكي، ج 1، ص 22.

33 قال القاضي أبو الوليد الباجي في المنتقى: "والذي تحقق من مذهب مالك وأصحابه، أن الوضوء إنما يجب لقصد اللذة دون وجودها، فمن قصد اللذة بلمسه فقد وجب عليه الوضوء، التذام لا"، أبو الوليد

سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، المنتقى شرح الموطأ، ج 1، ص 92؛ القرطبي، المصدر السابق، ج 5، ص 21.224. "Yaşar, " önceki kaynak"

34 العيني، المصدر السابق، ج 1، ص 306.24. "Yaşar, " önceki kaynak"

35 هو أبو الحسن، علي بن زياد التونسي العبيسي، ثقة بارع في الفقه سمع من مالك والثوري والليث بن سعد وغيرهم لم يكن بعصره بإفريقية مثله، روى عن مالك الموطأ، وكان أهل العلم بالقبور إن إذا اختلفوا في

مسألة كتبوا بها إلى علي بن زياد ليعلمهم بالصواب، وكان خير أهل إفريقية في الضبط للعلم، ومات علي بن زياد والهلول بن راشد سنة ثلاث وثمانين ومائة. برهان الدين البعمرى، السبائك المنهبة في معرفة

أعيان علماء المذهب، ج 2، ص 93.

36 القرطبي، المصدر السابق، ج 5، ص 224.

37 ابن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار، ج 1، ص 247؛ يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، ج 2، ص 30؛ يحيى بن أبي الخير العمري، البيان في مذهب الإمام الشافعي، ج 1، ص 180.

38 محمد بن يوسف اطفيش، كتاب النيل وشفاء العليل، ص 134-135.

39 محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، ج 1، ص 153.

40 البخاري، "الصلاة"، 22؛ مسلم، "الصلاة"، 51؛ مالك بن أنس، الموطأ، "صلاة الليل"، رقم: 2.

يؤم الناس وأمامة بنت أبي العاص على عاتقه، فإذا ركع وضعها وإذا رفع من السجود أعادها" وهذا دليلٌ على أن لمس غير المشتهة لا ينقض الوضوء.⁴¹ رابعاً: ما روي "عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه أنه كان يقول: قُبِلَ الرجل امرأته وجَسَّها بيده من الملامسة، فمن قَبِلَ امرأته أو جَسَّها بيده فعلية الوضوء".⁴² فدلَّ قول ابن عمر على أنَّ الوضوء يكون على اللامس بشهوة، "والمرأة هنا تعني الزوجة، أو أية امرأة من غير محارمه ممن تحلُّ له، إذا بَلَغَتْ حَدًّا يُشْتَبَى".

1.3 الترجيح

إنَّ مسألة الوضوء مكانةً مهمةً في حياة المسلمين، فهي من القضايا الفقهية التي نالت حظاً وافراً من فقهاء الأمة الإسلامية، من خلال اختلافهم في بعض فروع هذه المسألة، وخاصةً في كلمة "لامستم" التي وردت فيها قراءة أخرى، جعلت الفقهاء يعيّنون المسألة حسب فهمهم لكلمة "لامستم" هل يُقصدُ بها اللمسُ باليد، فالرجلُ والمرأة من المحتمَّ أن يمَسَا بعضَهُما البعض في اليوم أكثر من مرّة، أم يُقصدُ بها الجماعُ.

وبعد عرض مذاهب العلماء في مسألة الوضوء من لمس المرأة، واستعراض أدلة كل فريق منهم، يترجح رأي المذهب الثاني، الذين فسروا اللمس بالجماع لا اللمس باليد، وهو مذهب الحنفية، القائلين: بأن لمس المرأة لا ينقض الوضوء، لأنه أكثر ملاءمة للواقع الاجتماعي من المذهب الأول القائل: بوجود الوضوء عند كل لمس، فلا يُنكر أنَّ اللمس باليد هو الحقيقة؛ لأنه السابق إلى الأفهام، إلا أن العلماء حملوه على مجازة وهو الجماع، ويؤيده ما روى الشعبي، عن أصحاب علي، عن علي رضي الله عنه أنه فسّر اللمس بالجماع⁴³، وما روى "سعيد بن جبیر عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال:

الملامسة هي الجماع"⁴⁴، فتفسير علي وابن عباس للملامسة بالجماع فيه دلالة قوية على أنه هو المراد في الآية دون اللمس باليد.⁴⁵

ومما يؤيد حمل الملامسة على الجماع هو أن أول الآية عامٌّ في حق الرجال والنساء، وهو قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾، وهذا عام في الرجال والنساء جميعاً، لذا يجب أن يحمل اللمس على ما يشترك فيه الرجال والنساء وهو الجماع، وبهذا يكون آخر الآية مطابقاً

لأولها، لأننا إن حملناها على اللمس باليد وجب تخصيص آخر الآية بوجود الوضوء على الرجال دون النساء، فيخالف أول الآية آخرها.⁴⁶

وبهذا يترجح أن الوضوء لا ينقض باللمس، لأننا حملنا الملامسة على الجماع، لا بمعنى اللمس، وكذلك ليس في السنة دليل على وجوب الوضوء من اللمس، بل السنة تدل على خلاف ذلك، وقد تقدم ذكر الأحاديث الدالة على عدم النقص، عند الكلام على أدلة الحنفية، القائلين بعدم النقص باللمس.

وهذا المذهب يتوافق مع ما جاءت به الشريعة الإسلامية من يسرٍ وتخفيفٍ على المكلفين، وحتى لا يعرضهم للضيق والمشقة، فجاء هذا المذهب مُتَنَفِّساً للعباد من تكرار عملية الوضوء عند كل لمسٍ أو تقبيل، وأقوى دليل على ذلك هو "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل بعض نساته، ثم يخرج إلى صلاته ولا يتوضأ".⁴⁷ وهو حديث صحيح، وهو نص في المسألة، ثم إنه حُكِّمَ تحكيه أم المؤمنين عائشة، وهي أعرفُ الناس بمثل هذه الأمور؛ في علاقة النبي صلى الله عليه وسلم بزوجاته.⁴⁸

41 البخاري، "الأدب"، 18.

42 المبارك بن محمد بن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، "الطهارة"، باب الوضوء، لمس المرأة، رقم: 5228، إسناده صحيح، أخرجه مالك في الموطأ، "الصلاة"، 24.

43 ابن أبي شيبة، المصنف، "الطهارة" 1771.

44 المصدر السابق 1768.

45 يحيى بن حمزة بن علي الحسيني، الانتصار على علماء الأمصار، ج 1، ص 921.

46 الحسيني، المصدر السابق، 924/1.

47 ابن الأثير، جامع الأصول، "الطهارة"، لمس المرأة أو الفرج، رقم الحديث: 5227؛ 47: 24، "önceki kaynak"، Yaşar،

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث، وبعد عرض أوجه القراءات في الآية، والاطلاع على أثر اختلاف القراءات على الأحكام الفقهية عند الفقهاء، والوقوف عند وجوه الاتفاق والاختلاف فيها، وما كان فيها من أثرٍ عندهم، وقد قاده البحث إلى بعض النتائج التي يمكن إجمالها في الآتي:

النتيجة الأولى: أثر الدلالة اللغوية والنحوية على الحكم الفقهي، وسبب ذلك أن هناك علاقة مباشرة بين اختلاف القراء في قراءة بعض ألفاظ القرآن وبين اختلاف الفقهاء، من حيث دلالة كل قراءة منها من الناحية اللغوية، ومن الناحية الإعرابية أيضاً، لأن مَبَيِّ الاستدلال في أساسه قائم على الدلالات اللغوية، كما في دلالة اللمس والملاسة مثلاً.

النتيجة الثانية: عدم اقتصار الآراء الفقهية على صاحب مذهبٍ بعينه، وسببه أن الاختلاف بين الفقهاء المبني على اختلاف القراءات غير مقتصر على اختلاف الفقهاء الأربعة منهم وحسب، بل سبقهم لذلك فقهاء الصحابة والتابعين، وشاركهم في ذلك أيضاً أصحاب المذاهب الأخرى المعروفة، كالظاهرية، والزيدية، والإباضية، والإمامية.

النتيجة الثالثة: اعتبار الاختلاف بمثابة القيمة المضافة، التي يغني بها البحث، وذلك لأن الاختلاف بين الفقهاء مظهرًا من مظاهر اليسر والسعة على الأمة، ولأن بعض الأحكام المستنبطة من بعض القراءات يتجلى فيها بوضوح رفع المشقة والعنت عن الناس، وهو غاية مقصودة للشارع الحكيم، يمكن الوقوف عليها في كثيرٍ من الآيات التي اختلفوا في قراءتها.

المراجع

- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد ت 606هـ، *جامع الأصول في أحاديث الرسول*، مكتبة الحلواني، القاهرة، ط1، 1970م.
- ابن الرفعة، أحمد بن محمد بن علي الأنصاري ت 710هـ، *كفاية النبيه في شرح التنبيه*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2009م.
- ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري الاشبيلي المالكي، *أحكام القرآن*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003م.
- ابن القصار، أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المالكي، *عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار*، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، د.ط، 2006م.
- ابن حجر العسقلاني، *تلخيص الحبير في أحاديث الرافي الكبير*، المدينة المنورة، د.ط، 1964م.

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي القرطبي الظاهري ت 456هـ، *المحلى بالآثار*، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي ت 520هـ، *البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة*، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1988م.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، برهان الدين اليعمري ت 799هـ، *الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب*، دار التراث، القاهرة، د.ط، د.س.ط.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الأنصاري ت 745هـ، *لسان العرب*، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد الهروي ت 370هـ، *معاني القراءات للأزهري*، مركز البحوث في كلية الآداب، جامعة الملك سعود، السعودية، ط1، 1991م.
-، *تهذيب اللغة*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي ت 474هـ، *المنتقى شرح الموطأ*، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1332هـ.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جردى الخراساني، *أحكام القرآن للشافعي*، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1994م.
- الخصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، الحنفي ت 370هـ، *أحكام القرآن*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994م.
- الخطيب، عبد اللطيف، *معجم القراءات*، دار سعد الدين للطباعة، دمشق، ط1، 2002م.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي ت 630هـ، *مختار الصحاح*، المكتبة العصرية، بيروت، ط5، 1999م.
- الرؤياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل ت 502هـ، *بحر المذهب*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2009م.
- الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني ت 1205هـ، *تاج العروس من جواهر القاموس*، دار الهداية، د.ط، د.ت.
- عبد الوهاب القاضي، أبو محمد بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي ت 422هـ، *التلقيب في الفقه المالكي*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م.
- العسكري، أبو هلال، الحسن بن عبد الله بن سهل ت 395هـ، *معجم الفروق اللغوية*، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط1، 1412هـ.
- العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم اليميني الشافعي ت 558هـ، *البيان في مذهب الإمام الشافعي*، دار المنهاج، جدة، ط1، 2000م.
- العيني، بدر الدين، أبو محمد محمود بن أحمد الحنفي ت 855هـ، *البنية شرح الهداية*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.
-، *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
- القرطبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر ت 671هـ، *الجامع لأحكام القرآن*، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري ت 450هـ، *الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م.
- محمد حسن عبد الغفار، *شرح متن أبي شجاع*، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف ت 676هـ، *المجموع شرح المهذب*، دار الفكر، د.ط، د.ت.

يعقوب، إميل بديع، المعجم المفصل في شواهد العربية، دار الكتب العلمية، ط1، 1996م.

Askerî, ebu Hilâl el-Hasen b. Abdullah b. Sehl, *Mucem el-furûk el-luğaviyye*, Kum: Müessesetu Neşiri'l-İslâmî, 1. Bsk. 1412.

Aynî, Bedreddin ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Hanefî, *el-Binaye şerhu el-hidaye*, Beirut, 2000.

Aynî, Bedreddin ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Hanefî, *Umdetu el-kâri şerhu sahih el-buhârî*, Beirut: Dar et-Turâs el-Arabî, ty.

Bâcî, ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Endülüsî, *el-Munteka şerh el-muvatta*, Mısır, Matbatu'l-Seade, 1. Bsk. 1332.

Beyhâkî, ebu Bekr Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Musa el-Husravcirdî el-Horasanî, *Ahkam el-Kur'an li'ş-şafî*, Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2. Bsk, 1994.

Ezherî, ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî, *Meani el-Kiraat li'l-Ezherî*, Sudi Arabistan: Merkez el-Buhûs fi Külliye el-Âdâb Camiatu's-Sudiyye, 1. Bsk, 1991.

Ezherî, ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî, *Tehzibu'l-luğa*, Beirut, Dar ihya et-Turas el-Arabî, 1. Bsk, 2001.

Hatîb, Abdullatif, *Mucem el-Kiraat*, Dimaşk: Dar Saduddin li't-Tiba'a, 1. Bsk. 2002.

İbn Arabî, el-Kadî, Muhammed b. Abdullah Ebu Bekr el-Meafirî el-İşbilî el-Malikî, *ehkamu'l-kur'an*, Daru Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

İbn el-Esîr, Mecduddin ebu's-Seâdât el-Mubârek b. Muhammed, *Camîu'ul-usul fi ehâdisi'r-rusûl*, Kahire: Mektebt'ul-Helvânî, 1970.

İbn el-Rif'a, Ahmed b. Muhamed b. Ali el-Ensârî, *Kifayetu'n-nihaye fi şerhi't-Tenbih*, Beirut: Daru Kutubi'l-İlmiyye, 2009.

İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali b. Muhammed Burhaneddin el-Y'amerî, *ed-Dibâcu'l-mezheb fii m'arifeti e'ayani'l-ulemai el-mezheb*, Kahire: Dar et-Turâs, ty.

İbn Hacer, el-Askalanî, *Telhisu'l-habir fi ehâdisi er-rafi'iyyi el-kebîr*, Medine: yy. 1964.

İbn Hazm, ebu Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülüsi el-Kurtubi ez-Zahirî, *el-Muhalla bi'l-âsâr*, Beyrut: Dar el-Fikr, ty.

İbn Kassar, ebu'l-Hasan Ali b. Ömer el-Bağdadî el-Malikî, *Uyunu'l-edille fi mesaili'l-Hilaf beyne fukahai'l-emsâr*, Riyad: Mektebetu'l-Melik fahd el-Vatniyye, 2006.

İbn Manzûr, Cemaleddin Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-'arab*, Beyrut: Daru's-Sadr, 1414.

İbn Rüşd, ebu'l-Velîd, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Beyân ve't-tahsil ve's-şerh ve't-tevcih ve't-t'alil el-mesâil el-mustahrice*, Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Bsk, 1988.

İmrânî, ebu'l-Hüseyn yahya b. ebi el-Hayr b. Sâlim el-Yemenî eş-Şafiî, *el-Beyân fi mezheb el-İmam eş-Şafiî*, Cidde: Dar el-Mihâc, 1. Bsk. 2000.

Kadî, Abdulvehhâb ebu Muhammed b. Ali b. Nasr es-S'alebî el-Bağdadî el-Malikî, *et-Telkîn fi fikhi'l-Malikî*, Beyrut: Dar el-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Bsk, 2004.

Kurtubi, Şemsuddin ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. ebi Bekr, *el-Camiu'l-ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire: Dar el-Kutub el-Misriyye, 2. Bsk, 1964.

Maverdî, ebu el-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî, el-Havi el-kebir fi fikhi mezheb el-imâm eş-şafiî, Beyrut:, 1. Bsk. 1999.

Muhammed, Hasan Abdulgaffar, *Şerh mutun ebi şuc'a*, İslâmî web sitesinden indirilen sesli dersler.

Nevevî, ebu Zekeriyya Yahya b. Şerif, *el-Mecmu şerh el-muhezzeb*, Dar el-Fikr, ty.

Razî, ebu Abdullah Muhammed b. ebi Bekr b. abdilkadir el-Hanefî, *Muhtar es-sıhah*, Beyrut, el-Mektebetu'l-Asriyye, 5. Bsk, 1999.

Ruyânî, ebu'l-Muhâsîn Abdulvâhid b. İsmâil, *Bahr el-mezheb*, Beyrut: Dar el-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Bsk. 2009.

Tugral, Rahim, *"Farkli Kıraatlerin Tefsir'deki Yeri"*, Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir 1992.

Yakub, İmîl Bed'i, *el-Mucem el-mufasssal fi şevâhid el-arabiyye*, Dar el-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Bsk, 1996.

Zeydî, ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Hüseynî, *Tâcu'l-arûs min cevahir el-kâmûs*, Daru Hidaye, yy. ty.

Kalemname

e-ISSN: 2651-3595

Haziran/June 2020, 5 (9): 101-118.

**Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri
Arasındaki İlişki**

Şefika Mutlu

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü

Phd., Ministry of National Education Directorate General for Religious Teaching

Ankara, Turkey

sefikakirmizi@gmail.com

orcid.org/0000-0001-6394-6651

Zeliha Karaağaç Cingöz

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü

Phd., Ministry of National Education Directorate General for Religious Teaching

Ankara, Turkey

zelihakaraagac05@gmail.com

orcid.org/0000-0002-5704-7200

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 05.05.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 20.06.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/ June

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 9; **Sayfa / Pages:** 101-118.

Atıf / Cite as: Mutlu, Şefika & Cingöz Karaağaç, Zeliha. "Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişki". Kalemname 5 / 9 (Haziran 2020): 101-118.

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

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakóltesi / Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

Öz.

Milli Eğitim Temel Kanunu ile belirlenmiş olan milli eğitimin genel amaçları incelendiğinde iki temel alana vurgu yaptığı görülmektedir. Bunlar; “ahlaki olgunluk” ve “iyi oluş hali”dir. Bu anlamda öğrencilerin öznel iyi olma hali ile ahlaki olgunluk düzeylerinin tespiti ve bunların birbiriyle olan ilişkilerinin ne boyutta olduğunun da araştırılması önem arz etmektedir. Bu çalışmada da bireylerin iyi oluş hali ve ahlaki olgunluk düzeyi arasındaki ilişkiyi tespit etmek amaçlanmıştır. Anadolu imam hatip lisesi öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri ile öznel iyi oluş düzeylerinin ve iki durum arasındaki ilişki durumunun araştırıldığı bu çalışma nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeline göre yürütülmüştür. Araştırmaya Anadolu imam hatip liselerinde öğrenim gören her sınıf seviyesinden toplam 2074 öğrenci katılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre; öğrencilerin ahlaki olgunluk ve iyi oluş hali düzeylerinde cinsiyet, aylık gelir durumu, sosyal medya ve bilgisayarda geçirdiği günlük süresi değişkenlerine göre anlamlı farklılık bulunmuştur. Ayrıca araştırmaya katılan öğrencilerin öznel iyi oluş ve ahlaki olgunluk düzeylerine arasında orta düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür. Öğrencilerin öznel iyi oluş düzeyi arttıkça ahlaki olgunluk düzeyleri de artmaktadır. Öznel iyi oluş ve ahlaki olgunluk düzeyleri ve bu düzeyler arasındaki ilişkinin incelendiği bu araştırmanın aladaki boşluğu doldurması dolayısı ile literatüre ve gençliğin refahına yönelik etkenleri açıkladığı için politika yapıcılarına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler:

Din eğitimi, öznel iyi oluş, ahlaki olgunluk, anadolu imam hatip lisesi, anadolu imam hatip lisesi öğrencisi.

The Relationship Between Subjective Well-Being and Moral Maturity Levels of Anatolian Imam Hatip High School Students

Abstract:

The general aims of national education which are specified in the Basic Law of National Education are examined, it is seen that it emphasizes two main areas. These are “moral maturity” and “well-being”. In this sense, determining the subjective well-being and moral maturity levels of the students and investigating the extent of their relationship with each other is important. In this study, it is aimed to determine the relationship between subjective well-being and moral maturity. This study, which investigates the moral maturity levels and subjective well-being levels of the Anatolian Imam Hatip High School students and the relationship between the two situations, is conducted according to the relational screening model, which is one of the quantitative research methods. A total of 2074 students from each grade level participated in the study from Anatolian imam hatip high school. According to the research results; significant difference was found in moral maturity and well-being levels according to gender, monthly income status, social media and daily time spent on computer. In addition, it is observed that there is a moderately significant relationship between subjective well-being and moral maturity levels of the students participating in the research. It is thought that this study, which examines the subjective well-being and moral maturity levels and the relationship between these levels, will contribute to the policy makers as it explains the factors related to the literature and the welfare of the youth because it fills the gap in the field.

Keywords:

Religious education, subjective well-being, moral maturity, anatolian imam hatip high school anatolian imam hatip high school students.

GİRİŞ

“Ahlaki olgunluk” kavramı literatüre Kohlberg¹ tarafından kazandırılmıştır. Bu kavram psikoanalitik kuram, bilişsel gelişim kuram, davranışçı kuram ve sosyal bilişsel kuramlar başta olmak üzere alan yazında kendine geniş bir yer bulmuş, farklı kültürlerde “insan-ı kamil”, “ahlaki bütünlük”, ahlaki uzmanlık” gibi farklı şekillerde ifade edilmiş bir kavramdır. Bu kuramlar ahlaki olgunluğu tanımlamaya, ahlaki olgunluğa etki eden faktörleri tespit etmeye ve düzeylerini belirlemeye yönelik farklı açıklamalar getirmektedir.² Ahlaki olgunluk düzeyinin belirlenmesine yönelik geliştirilen teoriler ve ölçekler çoğunlukla yurtdışı kaynaklı çalışmalar olmakta beraber ülkemizde de farklı yaş gruplarının ahlaki olgunluk düzeylerinin belirlenmesine yönelik araştırmalar da mevcuttur.³

Bazı kuramlar; içsel dürtüler, bazıları bilişsel gelişim evresi, bazıları öğrenmeler bazıları da çevresel faktörlerden etkilenen bir ahlaki olgunluk sınıflaması yapmaktadır. Ahlaki olgunluk düzeyinin öğrenmeler yoluyla değişebileceği yönünde de teoriler mevcuttur.⁴ Bu teoriler tüm eğitim sistemlerinin nihai hedefi olan ideal insan tipolojisi açısından büyük önem arz etmektedir.⁵ Bireyleri ahlaken daha olgun kılmak eğitim ile mümkün ise ahlaki olgunluğa etki eden faktörler de eğitim için özel bir önem taşımaktadır. Eğitim süreci, bireyin ahlaken olgunlaşması, öğrenmeler yoluyla kazanılan beceriler ile yetkinleşme sürecidir.⁶ Ahlaki olgunluğa sahip bir bireyin; duygu, düşünce, davranış ve yargılarında güvenilir, sorumlu ve adil olması, iyi bir insan ve iyi bir vatandaş olması beklenir.⁷

¹ Lawrence Kohlberg, ahlaki gelişim üzerine önemli çalışmaları olan ve ahlaki gelişim kuramı ile eğitim bilimleri alanında tanınan Amerikan psikolog ve düşünür.

² Fuad Bakioğlu - Rukiye Şahin, “Kültürlerarası Tolerans ile Ahlaki Olgunluk Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/29 (2014): 108-116.

³ Bülent Dilmaç, *İlköğretim Öğrencilerine İnsani Değerler Eğitimi Verilmesi ve Ahlaki Olgunluk Ölçeği ile Eğitimin Sınanması* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999); Bülent Dilmaç, *Bir Grup Fen Lisesi Öğrencisine Verilen İnsani Değerler Eğitiminin ve İnsani Değerler Ölçeği İle Sınanması* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007); H. Yusuf Acuner, *14-18 Yaş Arası Gençlerde Ahlakî Yargı Gelişimi ve Ahlak Eğitimi* (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2004); Mustafa Şengün, *Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeylerinin Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2008).

⁴ Jean Piaget, *Çocukta Zihinsel Gelişim* (İstanbul: Cem Yayınları, 2004); Lawrence Kohlberg - Richard H. Hersh, “Moral Development: A Review of the Theory”, *Theory Into Practice* 2/16 (1997): 53-59.

⁵ İshak Tekin, “Ahlaki Olgunluk Kavramı Üzerine Kuramsal Bir Çözümleme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017): 2276-2277.

⁶ Tekin, “Ahlaki Olgunluk Kavramı Üzerine Kuramsal Bir Çözümleme”, 2290-2291.

⁷ Mustafa Şengün - Mevlüt Kaya, “Ahlaki Olgunluk Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (2007): 52.

Ahlaki olgunluk üzerine farklı kuramlar tarafından tespit edilen faktörler aynı zamanda bireylerin “iyi oluş”larını etkileyen ve etkilenen faktörler olduğu görülmektedir. İyi olma hali (well-being), bireyin yaşam kalitesini ve memnuniyetini ifade etmektedir.⁸ İyi olma hali kendi içerisinde yaşam koşulları ve özellikle alakalı göstergeler üzerinden farklı şekilde tanımlanabilmektedir. Ancak bu iyi olma hali; erdemli duygu, düşünce, yargı ve davranışlardan oluşan ahlaki olgunluk ile birlikte ele alındığında olumlu ruh sağlığı olarak tanımlanan ve bireyin yaşamını değerlendirmesi, yargı bildirmesi anlamına gelen öznel iyi oluş ile birlikte ele alınmalıdır.⁹ Belli açılardan yaşamları üzerine değerlendirmelerde bulunan yani öznel iyi oluş içerisindeki bireylerin doyumlar, hazlar ile ilgili bir dengede olması ve ahlaki olgunluk düzeyinin yüksek olması beklenir.¹⁰ Zira öznel iyi oluş içerisindeki bireyler hayatlarını olumlu ve olumsuz duygular bakımından değerlendirmeye tabi tutar, olumlu duygulanım üzerine bilişsel bir boyut ekleyerek anlamlı yaşama odaklanırlar.¹¹ Öznel iyi oluş halinde bakış açısı ve beklenti temel belirleyicidir.¹² Öznel iyi oluş değerlendirmesi kişinin kendi deneyimiyle ortaya çıkar. Sözel olan ve olmayan davranışlar olarak belirir ve dikkat bakımından somut olarak gözlenebilir ve ölçülebilir.

Bu bağlamda bireylerin ahlaki yargı gerektiren durumlara karşı bakış açısı onların iyi olma halinden etkilenerek ahlaki yargı ve davranışlarını etkileme potansiyeline sahiptir. Aynı şekilde kişinin benlik saygısı öznel iyi oluşu ile etkilidir¹³ ve kendisine karşı olumlu değerlendirmelerde bulunan bireylerin toplumda kendilerini değerli bir kişi olarak görmesi, akademik açıdan başarılı olması, sağlıklı yaşaması, sosyal destek görmesi yahut vermesi arasında nasıl anlamlı bir ilişki varsa,¹⁴ ahlaki olgunluk düzeyi ile arasında da aynı şekilde anlamlı bir ilişki olduğu düşünülmektedir.

⁸ UNICEF, *Türkiye’de Çocukların Gözünden Çocuğun İyi Olma Hali Alanlarının ve Göstergelerinin Tanımlanması ve Değerlendirilmesi* (Türkiye Ofisi, 2014): 6.

⁹ Ali Eryılmaz, *Başarı Çıkma Stratejilerinin Kişilik Özellikleriyle Ergen Öznel İyi Oluşu Arasındaki Aracı Rolü* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009).

¹⁰ Ali Eryılmaz, “Ergen Öznel İyi Oluş Ölçeğinin Geliştirilmesi”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/4 (2009).

¹¹ David G. Myers - Ed Diener, “Who is Happy”, *American Psychological Society* 6/1 (1995); Katja Rask - Päivi Åstedt-Kurki - Eija Paavilainen - Pekka Laippala, “Adolescent Subjective Well-Being and Family Dynamics”, *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 17/2 (2003).

¹² Martin E. P. Seligman, “Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment”, *Cognitive Behavioral Therapy Book Reviews* 1/8 (2005).

¹³ Özlem Tagay - Hülya Şahin-Baltacı, “Ergenlerde Öznel İyi Oluş ve Zaman Tutumu: Benlik Saygısı ve İyimserliğin Aracı Rolü”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 41 (2017).

¹⁴ Tagay - Şahin-Baltacı, “Ergenlerde Öznel İyi Oluş ve Zaman Tutumu: Benlik Saygısı ve İyimserliğin Aracı Rolü”; Roy F. Baumeister v. dğr., “Does High Self-Esteem Cause Better Performance, Interpersonal Success, Happiness Or Healthier Lifestyles?”, *American Psychological Society* 4/1(2003).

1. Araştırmanın Amacı

Araştırmada, Anadolu İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören öğrencilerin öznel iyi oluş düzeyleri ile ahlaki olgunluk düzeyleri ve bu düzeyler arasındaki ilişkinin incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu anlamda araştırmada aşağıdaki sorulara cevaplar aranmıştır.

1. AİHL öğrencilerinin öznel iyi oluş düzeyleri nedir ve bu düzeyler cinsiyet, sınıf, gelir düzeyine göre farklılaşmakta mıdır?
2. AİHL öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri nedir ve bu düzeyler cinsiyet, sınıf, gelir düzeyine göre farklılaşmakta mıdır?
3. AİHL öğrencilerinin öznel iyi oluş düzeyi ile ahlaki olgunluk düzeyi arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

Bu araştırma, AİHL öğrencilerinin öznel iyi oluş ve ahlaki olgunluk düzeyleri, bu düzeylerin bazı değişkenler açısından değişimi ve aralarındaki ilişkinin ortaya konulması açısından önemli olduğu görülmektedir. Bu iki özelliğin ilişkisini inceleyen bir çalışmaya rastlanılmamış olup, bu araştırma sonucunda ulaşılan bulguların aladaki boşluğu doldurması dolayısı ile literatüre ve gençliğin refahına yönelik etkenleri açıkladığı için politika yapıcılara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

2. YÖNTEM

Bu araştırmada Anadolu imam hatip lisesi öğrencilerinin öznel iyi oluş ile ahlaki olgunluk düzeylerinin ilişkisini incelemek amaçlandığından nicel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Böylece öğrencilerin öznel iyi oluş ile ahlaki düzeyleri, bu düzeylerin çeşitli değişkenler açısından ilişkisi ortaya konulmuştur.

a. 2.1. Araştırmanın Modeli

Bir konuya ilişkin katılımcı görüşlerinin belirlendiği ve genellikle diğer araştırmalara göre görece daha büyük örneklemeler üzerinde yürütülen araştırmalar tarama araştırmalarıdır.¹⁵ İlişkisel tarama modeli¹⁶ veya korelasyonel araştırma modeli¹⁷ ise iki veya

¹⁵ Şener Büyükoztürk v. dğr., Bilimsel Araştırma Yöntemleri (20. Baskı) (Ankara: Pegem Akademi Akademi, 2016): 14.

¹⁶ Niyazi Karasar, Bilimsel Araştırma Yöntemi: "Kavramlar, İlkeler, Teknikler" (21. Basım) (Ankara: Nobel Yayın, 2012): 81.

¹⁷ Büyükoztürk v. dğr., Bilimsel Araştırma Yöntemleri, 15-16

daha fazla değişken arasında değişimin varlığını ve derecesini birlikte belirlemek ve neden sonuç ile ilgili ipuçlarına ulaşmak amacıyla yapılmaktadır.

b. 2.2. Araştırmanın Evreni

Araştırmalarda amaç ulaşılabilir evrenden hedef evrene ilişkin bilgi toplamaktır ve evren birimlerinin tümüne ulaşılabilir durumlarda örnekleme ihtiyacı duyulmamaktadır. Bu anlamda araştırmanın (hedef) evrenini AİHL'lerde öğrenim gören tüm öğrenciler oluşturmaktadır.¹⁸ Araştırmaya Anadolu İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören her sınıf düzeyinden toplamda 2074 öğrenci katılmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilere cinsiyet, sınıf seviyesi, aile geliri, sosyal medyada geçirilen süre olmak üzere belirli sorular sorulmuştur.

Buna göre araştırmaya katılan öğrencilerin cinsiyet bakımından dağılımına bakıldığında 1548 kız öğrencinin 526 erkek öğrencinin katılım gösterdiği görülmüştür (bk.**Error! Reference source not found.**). Buna göre araştırmaya katılan öğrencilerin % 74,63'ü kız, % 25,36'sı erkektir.

Tablo 1. Öğrencilerin cinsiyet dağılımı

| Cinsiyet | N | % |
|---------------|-------------|---------------|
| Kız | 1548 | 74,63 |
| Erkek | 526 | 25,36 |
| Toplam | 2074 | 100,00 |

Sınıf seviyesi bir yaş grubuna tekabül etmektedir ve öğrencinin ahlaki olgunluk düzeyine etki eden faktörlerden biri olarak düşünülebilir. Bu nedenle araştırmaya katılan öğrencilere sınıf seviyeleri de sorulmuştur. Araştırmaya katılan öğrencilerin sınıf düzeylerine göre dağılımlarında öğrencilerin 647'si 9. sınıf öğrencisi, 438'i 10. sınıf öğrencisi, 576'sı 11. sınıf öğrencisi, 413'ü 12. sınıf öğrencisidir (bk. **Error! Reference source not found.**). Buna göre araştırmaya katılan öğrencilerin % 31,19'u 9. sınıf, % 21,11'i 10. sınıf, % 27,77'si 11. sınıf, % 19,91'i 12. sınıf öğrencisidir.

Tablo 2. Öğrencilerin sınıf dağılımı

| Sınıf | N | % |
|-------|---|---|
|-------|---|---|

¹⁸ Büyüköztürk v. dğr., Bilimsel Araştırma Yöntemleri, 80-81.

| | | |
|---------------|-------------|---------------|
| 9.sınıf | 647 | 31,19 |
| 10.sınıf | 438 | 21,11 |
| 11.sınıf | 576 | 27,77 |
| 12.sınıf | 413 | 19,91 |
| Toplam | 2074 | 100,00 |

Aile geliri ekonomik bir gösterge olarak hem bireyin iyi oluş haline hem de ahlaki olgunluk düzeyine etki eden faktörlerden biri olarak düşünülebilir. Bu nedenle araştırmaya katılan öğrencilere ailelerin aylık gelirleri sorulmuştur. Gelir durumları asgari ücret değeri taban olarak belirlenerek çeşitli aralıklar oluşturulmuştur. Buna göre araştırmaya katılan öğrencilerin 884'ünün ailesinin aylık geliri asgari ücret altında, 709'unun aylık aile geliri 2301-4000 TL aralığında, 329'unun 4001-6000 TL aralığında ve 152'sinin aylık aile gelirinin 6000 TL ve üstü düzeyde olduğu görülmüştür (bk. **Error! Reference source not found.**). Buna göre araştırmaya katılan öğrencilerin % 42,62'si ekonomik düzeyi asgari gelir altındadır. Tablo incelendiğinde gelir düzeyi yükseldikçe öğrenci sayısının azaldığı görülmektedir.

Tablo 3. Öğrencilerin aylık gelir düzeyi

| Gelir Düzeyi | N | % |
|---------------------|-------------|---------------|
| 0-2300 | 884 | 42,62 |
| 2301-4000 | 709 | 34,18 |
| 4001-6000 | 329 | 15,86 |
| 6000 ve üstü | 152 | 7,32 |
| Toplam | 2074 | 100,00 |

Günümüzde sosyal medya genç neslin hayatında büyük bir yer kaplamakta, bilgi ve farkındalık kazanma gibi işlevleri bulunmaktadır. Bu nedenle hem bireyin iyi oluş haline hem de ahlaki yargılarına etki etme ihtimali olan sosyal medyada günlük geçirilen süre de sorular arasında yer almıştır. Buna göre araştırmaya katılan öğrencilerin 562'si sosyal medyada günde 1 saatten az vakit geçirirken 605'i 1-2 saat, 648'i 2-3 saat, 257'si 3-4 saat, 182'si ise 4 saatten fazla vakit geçirdiğini ifade etmiştir (bk. **Error! Reference source not found.**).

Tablo 4. Öğrencilerin günlük ortalama sosyal medyada geçirdiği zaman

| Zaman | N | % |
|-----------------|-------------|---------------|
| 0-1 saat | 562 | 27,09 |
| 1-2 saat | 605 | 29,17 |
| 2-3 saat | 648 | 31,24 |
| 3-4 saat | 257 | 12,39 |
| 4 saatten fazla | 182 | 8,7 |
| Toplam | 2074 | 100,00 |

Araştırmaya katılan öğrencilerin % 27,09'u günlük 1 saatten az vaktini sosyal medyada geçirirken, % 29,17'si 1-2 saat, % 31,24'ü 2-3 saat, % 12,39'u 3-4 saat ve % 8,7'sinin günlük 4 saatten fazla vakit geçirmekte olduğu görülmüştür.

c. 2.3. Veri Toplama Aracı

Araştırmanın veri toplama aracı olarak Kişisel Bilgiler Formu, "Ergen Öznel İyi Oluş Ölçeği" ve "Ahlaki Olgunluk Ölçeği" kullanılmıştır. Kişisel bilgi formunda Türkiye İBBS sınıflaması değişkeni doğrudan sorulmamış, yerine öğrencinin bulunduğu il sorulmuştur. Kişisel Bilgiler Formunda, öğrencilerin bulunduğu il, cinsiyet, sınıf, aylık gelir durumu ve sosyal medya ve bilgisayarda geçirdiği ortalama günlük süre sorulmuştur.

Eryılmaz tarafından 2009'da geliştirilen "Ergen Öznel İyi Oluş Ölçeği", 35 maddelik deneme formu 250 kişiye geçerlik ve güvenirlik çalışmaları için uygulanmıştır. Analizle sonucunda ölçek 15 maddeden ve aile ile ilişkilerde doyum, önemli diğerleri ile ilişkide doyum, yaşam doyum ve olumlu duygular olmak üzere dört faktörden oluşmaktadır. Faktörlerin açıkladığı varyans sırasıyla %35,79; %9,70; %8,69 ve %7,44 olmak üzere toplam varyans %61,64'tür. Ölçeğin güvenirliği için Cronbach Alpha değeri faktörler için sırasıyla ,83; ,73; ,81; ,66 olmak üzere toplamda ,86'dır.

"Ahlaki Olgunluk Ölçeği" Şengün ve Kaya tarafından 2007'de geliştirilmiştir. Ölçeğin 85 maddelik deneme formu lisede öğrenim gören 830 kişiye uygulanmıştır. 5'li Likert olarak hazırlanan ölçeğin 52 maddesi olumlu ve 14 maddesi ise olumsuz olmak üzere toplam 66 maddeden ve tek faktörden oluşmaktadır. Ölçeğin geçerliliği uzman görüşü, faktör ve madde analizi, paralel test yöntemleri sonucu sağlanmıştır. Ölçeğin Cronbach Alpha güvenirlik katsayısı ,93'tür.

d. 2.4. Verilerin Toplanması

Verilerinin toplanması için “Ergen Öznel İyi Oluş Ölçeği” ve “Ahlaki Olgunluk Ölçeği”ni geliştirenler tarafından kullanım izni alınmıştır. Daha sonra veri toplama araçlarıyla birlikte Din Öğretimi Genel Müdürlüğünden gerekli izinler alınmıştır. Veri toplama araçları zaman ve mekandan bağımsız olarak verilerin toplanabildiği, geçerli ve güvenilir sonuçların elde edilebileceği bir modül olan e-anket (dogm.meb.gov.tr/anket) sistemine girilmiştir. Öğrencilerin veri toplama araçlarını gönüllülük esasına göre cevaplayabilmesi için gerekli açıklamalar yapılmıştır.

e. 2.5. Verilerin Analizi

Araştırma kapsamında 2074 kişiden toplanan veriler IBM SPSS 23 programına aktarılmıştır. Kişisel bilgi formundaki verilerin analizinde frekans (f) ve yüzde (%) kullanılmıştır. “Ergen Öznel İyi Oluş Ölçeği” ve “Ahlaki Olgunluk Ölçeği”ne ilişkin betimsel ve çıkarımsal testler yapılmıştır. Cinsiyet değişkeni için bağımsız gruplar için t-Testi ve diğer değişkenler için tek yönlü varyans analizi (one-way ANOVA) kullanılmıştır. Gruplar arasındaki farkın manidarlığının hangi gruplardan kaynaklandığını tespiti için post-hoc test istatistiklerinden Scheffe testi kullanılmıştır.¹⁹ Ergen Öznel İyi Oluş ile Ahlaki Olgunluk düzeyi puanları arasındaki ilişki incelemesi için Basit Korelasyon (Pearson Korelasyon Katsayı) kullanılmıştır. Korelasyon katsayısının, mutlak değer olarak 0,70-1,00 arasında olması “kuvvetli”; 0,70-0,30 arasında olması “orta kuvvette”; 0,30-0,00 olması “zayıf düzeyde” ilişki olduğunu göstermektedir.²⁰ Araştırmada anlamlı farklılık değeri $P < \alpha = 0,05$ olarak alınmıştır. Bu araştırmada “Ergen Öznel İyi Oluş Ölçeği”nin Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı ,893 ve “Ahlaki Olgunluk Ölçeği”nin Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı ,944 olduğu tespit edilmiştir.

¹⁹ Murat Kayri, “Araştırmalarda Gruplar Arası Farkın Belirlenmesine Yönelik Çoklu Karşılaştırma (Post-Hoc) Teknikleri”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2009): 52.

²⁰ Murat Bursal, *SPSS ile Temel Veri Analizleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017), 109.

2. 3. BULGULAR VE YORUM

Araştırmanın amacında belirtilen sorulara ilişkin elde edilen bulgular aşağıda sunulmuştur.

Tablo 5. Öğrencilerin cinsiyetine göre öznel iyi oluş ve ahlaki olgunluk düzeyleri dağılımı

| | Değişken | Kategori | n | \bar{x} | ss | sd | t | p |
|-----------------|----------|----------|------|-----------|-----|---------|-------|------|
| Öznel İyi Oluş | Cinsiyet | Kadın | 1548 | 3,12 | ,49 | 2072 | 1,970 | ,049 |
| | | Erkek | 526 | 3,07 | ,52 | | | |
| Ahlaki Olgunluk | Cinsiyet | Kadın | 1548 | 4,14 | ,42 | 778,636 | 6,139 | ,000 |
| | | Erkek | 526 | 3,98 | ,52 | | | |

Cinsiyet değişkeni açısından kız ve erkek öğrencilerin öznel iyi oluş durumuna ilişkin görüşleri arasında anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır sırasıyla [$t_{(2072)}=1,970$; $p=,049$ ve $p<,05$] [$t_{(2072)}=1,970$; $p=,049$ ve $p<,05$]. Kız ve erkek öğrenciler arasında ahlaki olgunluk düzeyine ilişkin görüşleri arasında $p<\alpha=,05$ düzeyinde ($t_{(778,636)}=6,139$; $p=,000$) göre anlamlı bir fark bulunmuştur (Levene varyansların eşitliği testi sonucu $p=,000$). Kız öğrencilerin öznel iyi oluş durumuna ilişkin görüşlerinin ortalamaları $\bar{x}=3,12$; erkek öğrencilerin ise $\bar{x}=3,07$ değeri ile anlamlı olarak farklıdır. Yine kız öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeyi ortalaması $\bar{x}=4,14$ ve erkek öğrencilerin $\bar{x}=3,98$ ile anlamlı olarak farklıdır.

Tablo 6. Öğrencilerin sınıf düzeyine göre öznel iyi oluş ve ahlaki olgunluk düzeyleri dağılımı

| | Kategori | n | \bar{x} | ss | | |
|-------------------|-----------------|------|--------------------|------|------|----------------|
| Öznel İyi Oluş | 9. sınıf | 647 | 3,12 | ,55 | | |
| | 10. sınıf | 438 | 3,09 | ,50 | | |
| | 11. sınıf | 576 | 3,12 | ,46 | | |
| | 12. sınıf | 413 | 3,11 | ,48 | | |
| Varyansın Kaynağı | Kareler Toplamı | sd | Kareler Ortalaması | F | p | Farkın Kaynağı |
| Gruplar arası | ,348 | 3 | ,116 | ,453 | ,715 | – |
| Gruplar içi | 529,403 | 2070 | ,256 | | | |
| Toplam | 529,751 | 2073 | | | | |
| | Kategori | n | \bar{x} | ss | | |
| Ahlaki Olgunluk | 9. sınıf | 647 | 4,11 | ,43 | | |
| | 10. sınıf | 438 | 4,10 | ,45 | | |

| | | | | | | |
|-------------------|--------------------|------|-----------------------|-------|------|-------------------|
| | 11. sınıf | | 576 | 4,06 | | ,45 |
| | 12. sınıf | | 413 | 4,13 | | ,49 |
| Varyansın Kaynağı | Kareler Toplamı | sd | Kareler Ortalaması | F | p | Farkın Kaynağı |
| Gruplar arası | 1,157 | 3 | ,386 | 1,849 | ,136 | – |
| Gruplar içi | 431,638 | 2070 | ,209 | | | |
| Toplam | 432,794 | 2073 | | | | |

Öğrencilerin hem öznel iyi oluş durumuna ilişkin görüşleri [$(F_{(3,2070)}=,453; p=,715$ ve $p>,05]$ hem de ahlaki olgunluk görüşleri [$(F_{(3,2070)}=1,849; p=,128$ ve $p>,05]$ sınıf değişkenine göre anlamlı olarak bir farklılık göstermemektedir. Öğrencilerin sınıf düzeyinde öznel iyi oluş düzeyleri arasında farklılıklar anlamlı görünmemektedir (9. ve 11. sınıfların öznel iyi oluş düzeyi $\bar{x}=3,12$ ve 10. sınıf $\bar{x}=3,09$ değerini almıştır. Sınıf düzeyinde ahlaki olgunluk ortalamalarına bakıldığında $\bar{x}=4,13$ ile 12. Sınıflar en yüksek ve $\bar{x}=4,06$ ile 11. Sınıflar ise en düşük düzeydedir.

Tablo 7. Öğrencilerin aile aylık gelir göre öznel iyi oluş ve ahlaki olgunluk düzeyleri dağılımı

| | Kategori | | n | \bar{x} | ss | |
|-------------------|--------------------|--------------|-----------------------|-----------|------|-------------------|
| Öznel İyi Oluş | 0-2300 | | 884 | 3,09 | ,53 | |
| | 2301-4000 | | 709 | 3,12 | ,47 | |
| | 4001-6000 | | 329 | 3,14 | ,44 | |
| | 6000 ve üstü | | 152 | 3,11 | ,59 | |
| Varyansın Kaynağı | Kareler Toplamı | sd | Kareler Ortalaması | F | p | Farkın Kaynağı |
| Gruplar arası | ,921 | 3 | ,307 | 1,202 | ,308 | – |
| Gruplar içi | 528,829 | 2070 | ,255 | | | |
| Toplam | 529,751 | 2073 | | | | |
| | Kategori | | n | \bar{x} | ss | |
| Ahlaki Olgunluk | (1) | 0-2300 | 884 | 4,15 | ,43 | |
| | (2) | 2301-4000 | 709 | 4,07 | ,45 | |
| | (3) | 4001-6000 | 329 | 4,05 | ,47 | |
| | (4) | 6000 ve üstü | 152 | 4,01 | ,51 | |
| Varyansın Kaynağı | Kareler Toplamı | sd | Kareler Ortalaması | F | p | Farkın Kaynağı |
| Gruplar arası | 5,125 | 3 | 1,708 | 8,269 | ,000 | 1-2/1-3/1-4 |
| Gruplar içi | 427,669 | 2070 | ,207 | | | |
| Toplam | 432,794 | 2073 | | | | |

Öğrencilerin öznel iyi oluş durumuna ilişkin görüşleri [$(F_{(3,2070)}=1,202; p=,308$ ve $p>,05]$ aylık gelir durumu değişkenine göre farklılık göstermezken; ahlaki olgunluk görüşleri [$(F_{(3,2070)}=8,269; p=,000$ ve $p<,05]$ arasında ise anlamlı olarak bir farklılık bulunmuştur. Ailesinin aylık geliri 0-2300 TL arasında olan öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeyine ilişkin görüşleri ($\bar{x}=4,15$), 2301-4000 TL; 4001-6000 TL ve 6000 ve üstü aile aylık geliri olan öğrenci görüşleri arasında anlamlı olarak farklılık vardır (sırasıyla $\bar{x}=4,07$; $\bar{x}=4,05$; $\bar{x}=4,01$). Buna göre ailesinin aylık geliri 0-2300 TL olan öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeyi anlamlı olarak daha yüksektir.

Tablo 8. Öğrencilerin sosyal medyada geçirilen süre göre öznel iyi oluş ve ahlaki olgunluk düzeyleri dağılımı

| | Kategori | | n | \bar{x} | ss | |
|-------------------|-----------------|-----------------|--------------------|-----------|------|----------------|
| Öznel İyi Oluş | (1) | 0-1 saat | 562 | 3,14 | ,56 | |
| | (2) | 1-2 saat | 605 | 3,15 | ,46 | |
| | (3) | 2-3 saat | 468 | 3,12 | ,47 | |
| | (4) | 3-4 saat | 257 | 3,02 | ,47 | |
| | (5) | 4 saatten fazla | 182 | 2,98 | ,53 | |
| Varyansın Kaynağı | Kareler Toplamı | sd | Kareler Ortalaması | F | p | Farkın Kaynağı |
| Gruplar arası | 6,646 | 4 | 1,661 | 6,571 | ,000 | 1-4/1-5/ 2- |
| Gruplar içi | 523,105 | 2069 | ,253 | | | 4/2-5/3-5 |
| Toplam | 529,751 | 2073 | | | | |
| | Kategori | | n | \bar{x} | ss | |
| Ahlaki Olgunluk | (1) | 0-1 saat | 562 | 4,24 | ,43 | |
| | (2) | 1-2 saat | 605 | 4,12 | ,39 | |
| | (3) | 2-3 saat | 468 | 4,08 | ,40 | |
| | (4) | 3-4 saat | 257 | 3,94 | ,49 | |
| | (5) | 4 saatten fazla | 182 | 3,85 | ,57 | |
| Varyansın Kaynağı | Kareler Toplamı | sd | Kareler Ortalaması | F | p | Farkın Kaynağı |
| Gruplar arası | 28,832 | 4 | 7,208 | 36,917 | ,000 | 1-2/1-3/1- |
| Gruplar içi | 403,963 | 2069 | ,195 | | | 4/1-5/2- |
| Toplam | 432,794 | 2073 | | | | 4/2-5/3-4/3-5 |

Öğrencilerin hem öznel iyi oluş durumuna ilişkin görüşleri [$(F_{(3,2070)}=6,571; p=,000$ ve $p<,05]$ hem de ahlaki olgunluk görüşleri [$(F_{(3,2070)}=36,917; p=,000$ ve $p<,05]$ sosyal medya ve bilgisayarda geçirdiği günlük süresi değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir.

Öğrencilerden sosyal medya ve bilgisayarda 0-1 saat zaman geçirenlerin öznel iyi oluş durumlarına ilişkin görüşleri ($\bar{x}=3,14$); 3-4 saat ile 4 saatten fazla zaman geçirenlere göre anlamlı olarak daha yüksektir (sırasıyla $\bar{x}=3,02$; $\bar{x}=2,98$). Yine sosyal medya ve bilgisayarda 1-2 saat süre harcayanların öznel iyi oluş durumlarına ilişkin görüşleri ($\bar{x}=3,15$); 3-4 saat ile 4 saatten fazla zaman geçirenlere göre anlamlı olarak daha yüksektir (sırasıyla $\bar{x}=3,02$; $\bar{x}=2,98$). 2-3 saat süre geçiren ile 4 saatten fazla süre geçiren öğrencilerin de öznel iyi oluş durumları arasında anlamlı farklılık bulunmaktadır (sırasıyla $\bar{x}=3,12$; $\bar{x}=2,98$).

Öğrencilerden sosyal medya ve bilgisayarda 0-1 saat zaman geçirenlerin ahlaki olgunluk durumlarına ilişkin görüşlerinin ortalaması $\bar{x}=4,15$ diğer kategorilerde olan öğrencilere göre anlamlı olarak yüksektir. Hem 1-2 saat hem de 2-3 saat zamanı sosyal medya ve bilgisayarda geçiren öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeyine ilişkin görüşleri, 3-4 saat ve 4 saatten fazla zaman geçirenlere göre daha yüksektir ve bu fark anlamlıdır [sırasıyla $\bar{x}(1-2 \text{ saat})=4,12$; $\bar{x}(2-3 \text{ saat})=4,08$; $\bar{x}(3-4 \text{ saat})=3,94$; $\bar{x}(4 \text{ saatten fazla})=3,85$].

Tablo 9. Öğrencilerin Öznel İyi Oluş ile Ahlaki Olgunluk durumuna ilişkin görüşleri arasındaki korelasyon analizi

| | | Ahlaki Olgunluk |
|----------------|---------------------|-----------------|
| Öznel İyi Oluş | Pearson Correlation | ,381** |
| | Sig.(2-tailed) | ,000 |
| | N | 2074 |

**Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

Anadolu İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören öğrencilerin ergen öznel iyi oluş düzeylerine ilişkin görüşleri ile ahlaki olgunluk düzeylerine ilişkin görüşleri arasında orta düzeyde anlamlı bir ilişki vardır ($r=,381$; $n=2074$; $p=,000$ ve $p<,01$). Buna göre öğrencilerin öznel iyi oluş düzeyi arttıkça ahlaki olgunluk düzeylerine ilişkin görüşlerinin düzeyi de artmaktadır.

SONUÇ

Anadolu İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören öğrencilerin öznel iyi oluş düzeyleri ile ahlaki olgunluk düzeylerinin incelendiği araştırmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

Araştırmaya katılan öğrencilerin büyük bir bölümü kız öğrencilerdir. 9. Sınıfta öğrenim gören öğrencilerin araştırmaya daha çok katılım sağladığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte öğrencilerin sınıf düzeylerinin birbirine yakın olduğu belirtilebilir. Öğrencilerin neredeyse yarısına yakınının aile aylık gelir durumunun 2300 Türk Lirasının altında olduğu görülmektedir (%42). Yine en az her dört öğrenciden üçü ailesinin aylık gelir düzeyinin 4000 TL'den az olduğunu belirtmiştir. Öğrencilerin sosyal medya ve bilgisayarda günlük ortalama 2 saatten fazla zaman geçirdikleri tespit edilmiştir. 2-3 saat zaman geçiren öğrenci oranı ise %31,24'tür. 4 saatten fazla sosyal medya ve bilgisayarda zaman geçirme durumu incelendiğinde erkek öğrencilerin oranının kız öğrencilerden daha yüksek olduğu görülmüştür. Bu anlamda öğrencilerin 24 saatlik zaman dilimi içerisinde sosyal medya ve bilgisayarda geçirdikleri süreler dikkate alındığında, bu zaman geçirmenin nasıl olduğu ve etkilerinin ne olduğu üzerine detaylı araştırmaların yapılması gerektiği söylenebilir.

Kız öğrenciler ile erkek öğrenciler arasında hem öznel iyi oluş hem de ahlaki olgunluk durumuna ilişkin görüşlerinde anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Araştırmada aile gelir durumu öğrencilerin öznel iyi oluş durumlarını anlamlı olarak farklılaştırılmaz; ahlaki olgunluk düzeylerini anlamlı olarak etkilemektedir. Aile aylık gelir düzeyi arttıkça ahlaki olgunluk düzeyinin azaldığı tespit edilmiştir. Bu bulgunun nedenlerine yönelik derinlemesine incelemelerin yapılması gerekmektedir. Öğrencilerin sosyal medya ve bilgisayarda geçirdikleri sürenin ise hem öznel iyi oluş durumları hem de ahlaki olgunluk durumlarına anlamlı olarak etki ettiği belirlenmiştir. Sosyal medyada ve bilgisayarda geçirilen süre arttıkça öğrencilerin öznel iyi oluş durumları ve ahlaki olgunluk düzeylerinin azaldığı tespit edilmiştir. Bu anlamda dijital okuryazarlık, sosyal medya okuryazarlığı ve zaman yönetimi gibi becerilerin öğrencilere daha etkili bir şekilde kazandırılması için çalışmaların yapılması gerektiğini belirtmek gerekmektedir.

Araştırmada öğrencilerin öznel iyi oluş düzeyleri ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı olarak pozitif bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Bu anlamda öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeyindeki bir artışın onun öznel iyi oluş durumuna da olumlu etki yaptığı araştırmada ortaya çıkan bir sonuçtur. Ahlaki değerlendirme ve yargı süreçleri ile yargısal karar vermeleri etkileyen ahlaki olgunluğun, öznel iyi oluş durumunu da etkilemesi bu konu üzerinde daha detaylı araştırmaların yapılmasının önemini göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Acuner, H. Yusuf. *14-18 Yaş Arası Gençlerde Ahlâkî Yargı Gelişimi ve Ahlâk Eğitimi*. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2004.
- Bakioğlu, Fuad - Rukiye Şahin. "Kültürlerarası Tolerans ile Ahlaki Olgunluk Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/29 (2014): 108-116.
- Baumeister, Roy F. – Campbell, Jennifer D. – Krueger, Joachim I. - D. Vohs, Kathleen, "Does High Self-Esteem Cause Better Performance, İnterpersonal Success, Happiness, or Healthier lifestyles?", *American Psychological Society* 4/1 (2003).
- Bursal, Murat. *SPSS ile Temel Veri Analizleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- Büyüköztürk, Şener – Kılıç Çakmak, Ebru – Akgün, Özcan – Karadeniz, Şirin – Demirel, Funda. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri (20. Baskı)*. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Dilmaç, Bülent. *İlköğretim Öğrencilerine İnsani Değerler Eğitimi Verilmesi ve Ahlaki Olgunluk Ölçeği ile Eğitimin Sınanması*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999.
- Dilmaç, Bülent. *Bir Grup Fen Lisesi Öğrencisine Verilen İnsani Değerler Eğitiminin ve İnsani Değerler Ölçeği İle Sınanması*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007.
- Eryılmaz, Ali. *Başta Çıkma Stratejilerinin Kişilik Özellikleriyle Ergen Öznel İyi Oluşu Arasındaki Aracı Rolü*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- Eryılmaz, Ali. "Ergen Öznel İyi Oluş Ölçeğinin Geliştirilmesi". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/4 (2009): 975-989.
- Karasar, Niyazi. (2012). *Bilimsel Araştırma Yöntemi: "Kavramlar, İlkeler, Teknikler" (21. Basım)*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2012.
- Kayri, Murat. "Araştırmalarda Gruplar Arası Farkın Belirlenmesine Yönelik Çoklu Karşılaştırma (Post-Hoc) Teknikleri". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2009): 51-64.
- Kohlberg, Lawrence - Richard H. Hersh. "Moral Development: A Review of the Theory". *Theory Into Practice* 2/16 (1997): 53-59.
- Myers, David G. - Deiner, Ed. "Who is Happy". *American Psychological Society* 6/1 (1995): 10-19.
- Piaget, Jean. *Çocukta Zihinsel Gelişim*. İstanbul: Cem Yayınları, 2004.

- Rask, Katja - Åstedt-Kurki, Päivi - Laippala, Pekka. "Adolescent Subjective Well-Being and Family Dynamics". *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 17/2 (2003): 129-138.
- Seligman, Martin E. P. "Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment". *Cognitive Behavioral Therapy Book Reviews* 1/8 (2005).
- Şengün, Mustafa. *Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeylerinin Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi*, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2008.
- Şengün, Mustafa - Kaya, Mevlüt. "Ahlaki Olgunluk Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (2007): 51-64,
- Tagay, Özlem - Şahin-Baltacı, Hülya. "Ergenlerde Öznel İyi Oluş ve Zaman Tutumu: Benlik Saygısı ve İyimserliğin Aracı Rolü". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 41 (2017): 131-144.
- Tekin, İshak. "Ahlaki Olgunluk Kavramı Üzerine Kuramsal Bir Çözümleme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017): 2275-2298.
- UNICEF. *Türkiye'de Çocukların Gözünden Çocuğun İyi Olma Hali Alanlarının ve Göstergelerinin Tanımlanması ve Değerlendirilmesi*. Türkiye Ofisi, 2014.

Kalemname

e-ISSN: 2651-3595

Haziran/June 2020, 5 (9): 119-134.

Seyyid Fevzî'nin Manzum Kerbelâ Mersiyesi: *Taziye-nâme*

İlyas Kayaokay

Araş. Gör., Munzur Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı

Anabilim Dalı

kayaokay_2323@hotmail.com

ORCID ID: 000-0001-8544-2307

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 01.06.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 20.06.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/ June

Cilt / Volume: 5 Sayı / **Issue:** 9; **Sayfa / Pages:** 119-134.

Atıf / Cite as: Kayaokay, İlyas. "Seyyid Fevzî'nin Manzum Kerbelâ Mersiyesi:*Taziye-nâme*". Kalemname 5 / 9 (Haziran 2020): 119-134.

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

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

Öz.

Taziye geleneğinin edebiyata yansımaları olan mersiyeler, edebiyatımızdaki belki de en samimî metinler olarak kabul edilir. Özellikle Hz. Hüseyin'in acımasızca katlini anlatan Kerbelâ muhtevalı mersiyeler, bu alanda daha çok ön plana çıkmış ve Alevî, Bektaşî kökenli olsun yahut olmasın, yüzlerce şair tarafından pek çok eser verilmiştir.

Bu makalede, daha evvel bilinmeyen bir Kerbelâ mersiyesi ele alınmıştır. Söz konusu manzume, Devlet Arşivleri Başkanlığı, Osmanlı Arşivi, C.MF. 88-4391 yer numarasıyla Seyyid Fevzî adlı/mahlaslı, kim olduğu tam bilinmeyen bir şair adına kayıtlıdır. Rika hattıyla yazılmış olup tek sayfadan ibarettir. H. 1255 / M. 1840 tarihli manzumenin, "Taziye-nâme" başlığı taşıdığı görülmektedir. Mersiye altı bend hâlinde, terki-i bend nazım şekliyle tertip edilmiş, oldukça sanatlı ve ahenkli bir üslupla yazılmıştır.

Çalışmamızda, daha evvel neşredilmemiş 36 beyit hacmindeki bu yeni mersiye, biçim ve muhteva yönünden tahlil edilmiş; ardından Latin harflerine transkripsiyon usulüyle aktararak tıpkıbasımına da yer verilmiştir. Bu manzumenin tanıtılması ile Kerbelâ mersiyeleri literatürüne katkı sunmak istenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Hüseyin, Kerbela, Mersiye, Taziye-nâme, Metin Neşri.

Seyyid Fevzî's Poetic Karbala Dirge: Condolence-namah

Abstract:

The dirge, which are the reflection of the tradition of condolence in literature, are considered as perhaps the most sincere texts in our literature. Especially, the dirge on Karbala, who talked about Hz. Hussein's brutal killing, came to the fore in this area. Hundreds of poets, whether of Alevî-Bektashi origin or not, have produced many works in this field.

In this article, an unknown Karbala dirge was discussed. The poem mentioned, The State Archives Directorate is registered in the Ottoman Archive with the location number C.MF. 88-4391. The poem is registered in the name of a poet named Seyyid Fevzî or a pseudonym. The poem is registered in the name of a poet named Seyyid Fevzî, whose identity is not known exactly. It is written in Rika typeface and consists of a single page. It is seen that the verse dated H. 1255 / M. 1840 has the title "Condolence-namah". It is six bent long and it was written in terki-i bend form. It is written in a very artistic and harmonious style.

In our study, this new lament, 36 couplet long, which has not been published before, was analyzed in terms of form and content. Then transfer transcribed and made this poem is given to the original text. With the introduction of this poem, it was requested to contribute to the literature of Karbala dirge.

Keywords: Hz. Hussein, Karbala, Dirge, Condolence-namah, Text publication.

GİRİŞ

Arapça “resâ” kökünden türeyen mersiye kelimesi, “ölenin iyiliklerini sayıp dökmek” anlamındadır. Terim olarak ise; “ölen birinin ardından duyulan üzüntüyü dile getirmek, o kimsenin iyi taraflarını anlatmak ve ölene karşı şairin ilgisini ifade etmek üzere, ağırlıklı olarak terakib-bend nazım şekliyle yazılan lirik şiirlerin adıdır” (İsen, 2012, 3-4). Mersiyeler taziye geleneğinin bir nevi edebiyata yansımaları olup okundukça acıyı az da olsa dindiren bir vasfa sahiptir. Ölen kimse, edebî eserle âdetâ ölümsüzleştirilir. Mustafa İsen, Türk edebiyatında hakkında mersiye yazılan kişi ve varlıkları sekiz başlıkta toplar. Bu kişiler; padişahlar, şehzâdeler, vezirler, devletin diğer ileri gelenleri, şeyhler, aile fertleri, dost ve arkadaşlardır. Ayrıca şehir ve hayvanlar için yazılan mersiyeler de vardır. (İsen, 2012, 55-316)

Edebiyatımızda mersiyelerin en fazla, İslam tarihinin korkunç, trajik ve pek üzücü hadisesi olan Kerbelâ hadisesi için yazıldığı bilinmektedir.¹ Hatta Redhouse sözlüğünde mersiye sözüyle Kerbelâ olayı için yazılan şiirler kastedilmiştir (Çağlayan, 1997, 2). Kerbelâ Vak’ası, Hz. Peygamber’in Ehl-i Beytinden Hz. Hüseyin ve maiyyetinin, Yezid’in gaddar askerleri tarafından saltanat uğruna 10 Muharrem 61 yılında [10 Ekim 680] acımasızca şehit edilmesidir. (Daha fazla bilgi için bkz: Köksal, 2008; Azizova, 2001; Öz, 2002; Yıldız, 2010) Kerbelâ mersiyeleri konusunda kapsamlı bir çalışma yapan Mehmet Arslan ve Mehtap Erdoğan, 15. asırdan günümüze kadar 204 şaire ait 517 manzume tespit edip neşretmiştir (Arslan ve Erdoğan, 2009). Sadece manzum değil, mensur Kerbelâ mersiyeleri de vardır.

¹ Bu konuda yazılmış bazı çalışmalar için bkz. Aksoyak, İsmail Hakkı ve Arslan, Mehmet (1996). “Gelibolulu Mustafa Alî’nin Kerbelâ Mersiyelerini Muhtevî Bir Risâlesi: Sübhâtü’l Abdâl”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, Sayı 2, s. 49-67; Çağlayan, Bünyamin (1997). *Kerbelâ Mersiyeleri*, Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi; Arslan, Mehmet ve Erdoğan, Mehtap (2009). *Kerbelâ Mersiyeleri*, Ankara: Grafiker Yayınları; Erdoğan, Mehtap (2009). “Sivaslı Ali Şâdî ve Kerbelâ Mersiyelerini İhtiva Eden Sırışk-i Mâtem Adlı Eseri”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 2, Sayı 2, s. 54-72; Kaya, Bilge (2005). “Muharrem Ayı ve Kerbelâ Mersiyeleri”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 33, s. 501-519.

(Yılmaz, 2016) Hilmi-zâde Rıfat'ın *Vak'a-i Dil-sûz-ı Kerbelâ'sı* mensur bir Maktel-i Hüseyin örneğidir (Kayaokay, 2019).

Kerbelâ mersiyelerinin muhtevasında genel olarak; dünyanın geçiciliği, felek ve talihe sitem, Hz. Peygamber ve soyuna methiye, hadisenin tasviri, Yezid, İbn Sa'd ve Ubeydullah bin Ziyad gibi bu elim hadisede rol almış zalim askerler için lanet ve beddua vardır. Diğer mersiyelerde daha ziyade ölenin ve yakınlarının ömrünün uzun ve sağlıklı olması için dua edilirken Kerbelâ mersiyelerinde şair, kendisi için dua talebinde bulunur (Çağlayan, 1997, 2).

Bu makalemizde Kerbelâ literatürüne girmemiş ve daha evvel neşredilmemiş yeni bir mersiye'nin tanıtımı, incelenmesi ve transkripsiyonlu aktarımı yapılacaktır.

1. KERBELÂ MERSİYESİNİN TANITIMI

1.1. Şairi

Mersiye, Seyyid Fevzî adında bir şaire ait olup "Fevzi" kelimesinin mahlas mı yoksa onun gerçek adı mı olduğu belli değildir. Şiirin başlığında "Ta'ziye-nâme-i Seyyid Fevzî" ibaresi olup son bendin vasıta beytinde de şairin adı/mahlası zikredilir:

Yâ Rab bu ta'ziyeyle umar cürm 'afvını

Âl-i 'Abâdan itme cüdâ **Fevzî** bendini (6/6)

Kanaatimizce Fevzî, bir mahlas olmayıp şairin gerçek adıdır. Fevzî, Peygamber soyundan gelen -muhtemelen Alevî-Bektaşî inancına mensup- arşiv kaydındaki tarihe göre 1840 yılından önce doğmuştur. Manzumede bir beytin Farsça olması, şairin bu dile de vâkıf olduğunu gösterir. Bu kriterleri dikkate alarak son devir biyografik kaynaklarını taradık. Elediklerimiz haricinde mersiye'nin sahibi olma ihtimali yüksek Fevzî adlı/ mahlaslı şairler şunlardır:

1. Kütahyalı Abdurrahmân Fevzî Efendi (1802-1864)
2. Hammâmî-zâde Mehmed Fevzî (1828-?)
3. Afyonkarahisarlı Fevzî (?-1835)
4. Mehmed Fevzî Efendi (1826-1900)
5. Kırkağaçlı Mehmed Fevzî Efendi (?-1861)
6. Mehmed Mazhar Fevzî (?-1878)
7. Bağdatlı Muhammed Emîn Fevzî (?-19. yy.)

Bu Fevzîlerden “Seyyid” olma ihtimali Edirne müftüsü Mehmed Fevzî Efendi (4)’de vardır. Zira lakabı Kureyşî-zâde olup bu lakabın nereden geldiği bilinmemektedir. Dinî-tasavvufî pek çok eseri mevcuttur. (Erdoğan, 2014) Erzincan Terzi Baba Dergâhı’nın son post-nîşîni Şeyh Hâcî Fevzî Efendi’nin de “Seyyid” olduğu kayıtlıysa da (Aşçı, 2018) 1861 yılında doğduğu için vesikadaki tarihle örtüşmemektedir.

1.2. Mersiyenin Adı

Eserin başlığında ve sonunda “taziye-nâme” türünde olduğu ifade edilir Taziye-nâme de mersiyelerin bir alt başlığıdır. Türk edebiyatında “taziye kasideleri” adı verilen, maktel ve mersiye türü içerisinde anılan eserler vardır. (Akkuş, 2007, 138). Taziye kelimesi; “Şiîler arasında kendine cefa etme şeklinde ortaya çıkan dînî temsil” anlamına da gelmektedir. Özel olarak da taziye; “Hz. Hüseyin için tutulan matem demektir” (Arslan ve Erdoğan, 2009, 75).

1.3. Yazılış Tarihi

Devlet Arşivleri’nde mersiyenin kayıtlı olduğu vesikannın tarihi H. 29 Zilhicce 1255 / M. 4 Mart 1840’tır. Bu tarihin, mersiyenin yazılış tarihi mi, istinsah tarihi mi olduğu belli değildir.

1.4. Nazım Şekli ve Hacmi

Mersiyeler genellikle terkeb-i bend ve tercî-i bend nazım şekli ile yazılır. Bu mersiye terkeb-i bend tarzında düzenlenmiş olup beyitler, gazel nazım şekliyle (aa xa xa xa...) kafiyeleşmiştir. Her bendin son beytindeki vasıta beyti tercî-i bendlerden farklı olarak değişmektedir. İkinci bendin vasıta beyti Farsça yazılmıştır. Terkeb-i bend, altı bendden müteşekkil olup her bendde altı beyit vardır. Son beyitte şairin mahlası yer alır. Diğer metinlerle mukayese edildiğinde hacim olarak fazla uzun değildir.

1.5. Vezin

Taziye-nâme, Türk edebiyatında en çok kullanılan vezinlerden biri olan muzari bahrinin *mef'ûlü fâilâtü mefâilü fâilün* kalıbıyla yazılmıştır. Şair, genel olarak vezni başarılı kullanmış olup imâle ve zihaf dışında vezin aksaklıkları pek görülmez. Sadece;

Hoşnûd olur H'âce-i 'âlem o kimseden

İtsün âbâ vü âl-i Yezîdî'ye nefreti (3/5)

beytindeki “olur” kelimesinin ikinci hecesi, açık hece sayılmıştır.

1.6. Kafiye ve redif

Manzume bendlerle yazıldığı için her bendin yapısına ayrı ayrı bakmak gerekir. Redif ve kafiyede gelenekten farklı bir kullanım söz konusu değildir. Vasıta beyitleri musarra olduğu için tabloda yer verilmemiştir. Sadece üç bendde redif görülür:

| Bendler | Kafiye | Redif |
|---------|--------|----------------|
| 1. | -âr | - |
| 2. | -â | - |
| 3. | -et | -i |
| 4. | -âh | - |
| 5. | -âre | yâ Hüseyin |
| 6 | -em | dür aglasun |

Kafiye aksaklığı sadece bir beyitte vardır. İntisâb ve intikâm kelimeleri arasında kafiye olmayıp “-ımız” eki rediftir:

Yâ Rab bu mâcerâdan alub intikâmımız

Cân virmedür yolunda aña intisâbımız (b. 4/6)

1.7. Dil ve Üslup Özellikleri

Şiir, ahenkli sayılabilecek bir üslupla yazılmıştır. Bunda terhib-i bend gibi değişken özelliklere sahip nazım şeklinin de katkısı vardır. Özellikle tercih edilen vezin, Türk edebiyatının hareketli bir veznidir. Üç bendde kullanılan redif, aliterasyon sanatı ve artarda gelen atıf terkipleri de manzumeyi ahenkli kılan diğer etkenlerdir:

Dâğ-ı derûn-ı ehl-i dili dâğ [u] dâğ ile

Hün-çeken-i cerâhat-ı manend-i lâle-zâr (1/2)

Āh nūr-ı ‘ayn-ı Aḥmed-i Muḥtār-ı bā-şafā

Vāh yādigār-ı Ḥayder-i Kerrār-ı Lā-fetā (3/6)

Taziye-nâme'nin dili, oldukça sade ve anlaşılır seviyede olup ağır Arapça ve Farsça terkipler görülmez. Bu durum 19. asır dil özelliklerine uygundur. Manzumede bir beytin Farsça olduğu görülür. Şüphesiz dilin aniden değişmesi, mersiyeeye farklı bir hava katmaktadır:

Ān serv-i nāz-ı bāğ-ı nübüvvet ki şod telef

Dād ez Yezīd-i kişver-i Dārā-yı men ‘aref (2/6)

Şiirde, Eski Anadolu Türkçesi devrine ait kelime ve eklere rastlanılmayıp hemen her Kerbelâ mersiyesinde görülebilen kelimelerle manzume inşa edilmiştir. Zira bunun sebebi muhtevanın aynı olmasıdır. Bazı beyitlerde “macûn-ı gam” (1/3) gibi farklı sayılabilecek alışılmamış terkipler de söz konusudur.

Kerbelâ hadisesini konu edinen bütün mersiyelerin muhtevaları tabii olarak benzerdir. Burada şairler arasındaki nüans, dil ve üsluba bakılarak anlaşılır. Şiirin söyleyiş güzelliği, akıcı ve etkili bir dille yazılması daha çok ön plandadır. Kerbelâ mersiyesi yazan şairlerin ekseriyeti mutasavvıftır. Tarikat ehlinin anlayışına göre; manzumenin nasıl bir üslupla ifade edildiği değil, ne anlattığı daha ehemmiyetlidir. Bu açıdan bakıldığında Fevzî'nin mersiyesinin sanatlı bir üslupla yazıldığını, edebî değerinin -diğer metinlere nazaran- yüksek olduğunu söyleyebiliriz.

1.8. Muhtevası

Kerbelâ mersiyeeri, merhun beyitler sâyesinde yek-ahenk görünümündedir. Bu manzumenin altı bendinde de kompozisyon vardır. Hz. Hüseyin'in katledilmesinin acısı, asırlar geçmesine rağmen ilk günkü tâzeliğiyle dile getirilir. Yaşanmış bir hadise, tarihî gerçeklere uygun bir şekilde edebî bir dille aktarılır. Bu da tarih ve edebiyat bilimi arasındaki kayda değer bir farktır.

Şair ilk bendde doğrudan olayı anlatmaz. Muharrem ayının hilalinin göründüğünü ifade ederek Kerbelâ'nın gerçekleştiği zamandan söz eder. Matem ve gözyaşlarını atılan oka teşbih ederek yaşanan hazin hadiseyi tasvir eder. Gönül ehlinin içi, lâle gibi yanaktır. Ateş

saçan felek, gam macununu insana yedirmiştir. Gönül, Kerbelâ olayını hatırlayınca âh ve ızdırabın çığlıkları her yeri inletmektedir. Hayırsız felek, Resul'ün nesline eziyet etmiş, Yezid'e de muradını vermiştir. O Hüseyin ki bir bahçeye benzeyen Hz. Peygamber ailesinin gülü; peygamberlik kandilinin nurudur:

Âh gonce-i hadîka-i âl-i 'Abâ Hüseyin

Nür-ı çerâğ-ı şadr-ı risâlet şafâ Hüseyin (1/6)

İkinci bendde; cinas sanatından istifade edilerek Kerbelâ'nın bir "belâ vakası" olduğu ifade edilir. Düşman sitem oklarıyla saldırmış, ve utanması olmayan asi askerler, kıskançlık rüzgârıyla Hz. Ali'nin ışığını söndürmeye kastetmiştir. Klasik şiirde her kötü olayın müsebbibi sayılan felek, vefasızlığını bu olayda da göstermiş, Hz. Peygamber'in kucağının süsü olan Hz. Hüseyin'i kana bulamıştır. Masum, günahsız ve temiz haremi, türlü eziyetler görmüştür. Dünya, onun fermanlarına itaat eden, esir bir bende olacakken o kötü ve çirkin yüzlü olan Yezid, bahtını karaya döndermiş, peygamberlik bahçesinin nazlı servisini telef etmiştir:

Ân serv-i nâz-ı bâğ-ı nübüvvet ki şod telef

Dâd ez Yezîd-i kişver-i Dârâ-yı men 'aref (2/6)

Üçüncü bendin tamamında Yezid'e beddua edilir. Yezid, düşkünlük zünnarını (papazların bellerine bağladıkları kuşak) beline bağlayarak küfre düşmüş, kendi eliyle lanet ve düşmanlık halkasını boynuna geçirmiştir. Yüzü kara Yezid, Allah'ın Resulü'nden utanmayarak soyundan gelen evlatlarına ihanet etmiştir. Hz. İmam'ın canına kast edenin küfrüne şüphe yoktur. Kâfir bile bu azgınlık ve dalaletten iğrenmiştir. Annesi Hz. Fatıma, kıyamete kadar feryat, figanla inleyecektir. Yezid'in soyundan sopundan her kim nefret ederse, âlem o kişiden memnun ve razı olacaktır. O Hüseyin ki Hz. Peygamber'in gözünün nuru, Hz. Ali'nin biricik yadigârıdır:

Âh nür-ı 'ayn-ı Aḥmed-i Muḥtâr-ı bâ-şafâ

Vâh yâdigâr-ı Ḥayder-i Kerrâr-ı Lâ-fetâ (3/6)

Dördüncü bendde Kerbelâ'da yaşananlara az bir detayla temas edilir. Zira şairin vazifesi, bir tarihçi gibi olayı bire bir nakletmek değildir. Kerbelâ çölünde büyük bir âh kopmuş; Hz. Hüseyin'in katlinden dolayı yakılan ağıt ve feryatlar deprem çıkarmıştır. Kahrolası felek, Hz. Peygamber'in gözünün nurunu kana bulamıştır. Yezid'e seslenen şair,

onun bir eve benzeyen imanı, kendi eliyle yıktığını söyler. O dinsiz, kendini cehenneme atmıştır. Şair Yezid'i yüzü kara bir domuza benzetir. Zira o hain, bir içim suyu bile çok görmüştür. Kızgın sıcaklıkta Peygamber'in ehlini şehit etmiş; yerlerini su yerine kanla doldurmuştur. Fevzî, bu hadisenin intikamının alınmasını ister:

Yâ Rab bu mâcerâdan alub intikâmımız

Cân virmedür yolunda aña intisâbımız (4/6)

“Yâ Hüseyin” redifli beşinci bendde; Kerbelâ hadisesinde rol almış Yezid dışındaki diğer şahıslardan söz edilir. Şairin yaşanan muharebeden ötürü duyduğu üzüntü dile getirilir. Ciğer, parça parça olmuş, bu kanın ateşiyle gönül yanmıştır. Felek, her iki cihanın şâhı olan Hz. Hüseyin'e karşı böyle bir cür'ette bulunmuştur. Hz. Hüseyin, vefasız Kûfe halkının sözüne aldanıp eziyet ve zulüm edenlerin eline düşmüştür. Bu güruhun başında İbn Sa'd ve Ziyad gibi gaddarlar gelmektedir. Yüzü gül gibi olan Haşim'in nesli, bu aşırı susuzluk yüzünden bakır pasına dönmüştür. Fevzî, hem Yezid ile Ubeydullah bin Ziyad'a, hem de bunlara körü körüne bağlı olan inatçı taraftarlarına lanet okumaktadır.

La'net be-la'net ide Ziyâd'a Yezîd'e de

Ğayret-keşi olan muta'aşşîb 'anîde de (5/6)

“Ağlasun” redifli son bendde; şair, ilk bendde ifade ettiği gibi, Muharrem ayının matem ve gözyaşı ayı olduğunu söyler. Bu ayda gözyaşları sel olmuş, kan ile karışarak akmaktadır. Bu felakete ağlamayan göz, yerinden çıkmalıdır. Şehitler şâhı Hz. Hüseyin'e ağlamayanın yeri süphesiz cehennemdir. Her kim onun yoluna gözyaşı nakdini saçarsa, Allah'ın nazarında onun nesliyle denktir. Son vasıta beytinde Fevzî, kendisi için dua isteyerek günahlarının affını, Âl-i Abâ'dan ayrılmamayı diler:

Yâ Rab bu ta'ziyeyle umar cürm 'afvını

Âl-i 'Abâdan itme cüdâ Fevzî bendini (6/6)

1.9. Nüsha Tavsifi

Taziye-nâme-i Seyyid Fevzî, Devlet Arşivleri Başkanlığı, Osmanlı Arşivi, C.MF. 88-4391 yer numarasıyla kayıtlı olup tek sayfadan ibarettir. H. 29.12.1255 / M. 4. Mart 1840 tarihli belgenin özetinde; “Seyyid Fevzi isminde birisi tarafından terki-i bend suretinde, İmam Hüseyin vafında yazılmış bir manzume” kaydı vardır. Beyitler rika yazı çeşidiyle

siyah mürekkeple yazılmış olup başlık, vasıta beyitleri ve Hüseyin, Fatıma gibi özel isimlerde kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Toplam altı bend olmak üzere 36 beyit kadardır.

1.10. METİN

Ta'ziye-nâme-i Seyyid Fevzî Mersîye-i Berây-ı Zübde-i Evliyâ nür-ı çeşm-i çerâğ-ı enbiyâ yâdigâr-ı Lâ-fetâ a'ni İmâm Hüseyn şâh-ı şehîdân-ı Kerbelâ Raği'allâhu Te'âlâ 'anhu

Destür yâ Şâh

Mef'ülü / Fâilâtü / Mefâilü / Fâilün

Oldı hilâl-i kıavs-i Muḥarrem çün âşikâr
Atdı sihâm-ı girye vü mâtemlerin hezâr

Dâğ-ı derûn-ı ehl-i dili dâğ [u] dâğ ile
Hün-çegen²-i cerâhat-ı mânend-i lâle-zâr

Yutdurdı bir ğidâ ile ma'cûn-ı ğam bize
Fîrûze-fâm-ı hoğğa-i gerdûn-ı pür-şerâr

Yâd eyledikçe Vâkı'a-i Kerbelâ'yı dil
Âh [u] elemle şayḫaları yâdigâr-ı zâr

Âl-i Resûl'e böyle cefâ nâ-sezâ iken
Viridin Yezid'e kâminı ey çerḫ-ı nâ-bekâr

**Âh ğonce-i ḫadîğa-i Âl-i 'Abâ Hüseyn
Nür-ı çerâğ-ı şadr-ı risâlet şafâ Hüseyn**

² çekân şeklinde olmalıdır

2.

Gelmez beyāna biñde biri vaḳ'a-i belā
Tīğ-ı sitemle nışledi a'dā-yı bed-nümā

Söndürme ıaşdıñ itdi çerāğ-ı Velāyeti
Bād-ı hasedle bāğiye-i cünd-i bī-ḫayā

Cism-i laṫıfi zīver-i āğüş-ı Faḫr iken
Çekdi keşār-ı ḫūna amı kevn-i bī-vefā

Pāk-i ḫarem-serāy-ı mübāḫat-ı 'işmetiñ
Çekdikleri cefā-yı ḫiyāl ile ey dilā

'Ālem esīr-i bende-i fermān-beri ola
Kıldı ḫıyānımı aña bed-baḫt bed-liḳā

Ān serv-i nāz-ı bāğ-ı nübüvvet ki şod telef
Dād ez Yezīd-i kişver-i Dārā-yı men 'aref

3.

Bend eyleyüb miyānına zünnār-ı nekbeti
Taḳdı eliyle gerdenine ğill-i la'neti

Şerm etmeyüb Resūl-i Ḥudā'dan o rü-siyeh
Evlād-ı ehl-i seyyide itdi ihāneti

İaşdı İmām idende gümān itme küfrine
Kāfir daḫı teneffür ider bu ğavāyeti

Rûz-ı cezâda n'eyleye feryâd-ı Fâtıma
Hûn-ı Hüseyn için 'araşât-ı kıyâmeti

Hoşnûd olur H'âce-i 'Âlem o kimseden
İtsün âbâ vü âl-i Yezîdî'ye nefreti

Âh nûr-ı 'ayn-ı Aḥmed-i Muḥtâr-ı bâ-şafâ
Vâh yâdigâr-ı Ḥayder-i Kerrâr-ı Lâ-fetâ

4.

Ol dem ki kopdu bâdiye-i Kerbelâ' da âh
Nevḥa-ğırîv-i zelzele-âşûb âh [u] vâh

Lâyık mı böyle kurre-i 'ayn-ı Resûl kim
Âlûde tîğ-i hûn ide *bu* çerḥ-ı kem-tebâh

Yıkđın elinle ḥâne-i îmânın ey Yezîd
Kaldın cehennem içre a bî-dîn-i bed-güvâh

Sedd-i Fûrât ile bir içim *şuyu* virmeyüb
Leb-beste kıldın anları ḥunzîr-i rû-siyâh

Tefsîde-i ḥarâret ile eyledin şehîd
Perverde-i risâlete hûn oldu cây-gâh

Yâ Rab bu mâcerâdan alub intiḳâmımız
Cân virmedür yolunda *ayya* intisâbımız

5.

Olduḳ bu ma'rekeyle ciger-pâre yâ Hüseyn

Yandık derūn āteş-i hūn-bāre yā Hüseyn

Maḳbūl-i Ḥazret-i şeh-i her-*dü*-cihān iken
İtdi felek cesāreti *bu* kāra yā Hüseyn

Kūfî-i bî-vefāların aldandın ‘ahdine
Düşdin gürūh-ı cevr-i cefākāra yā Hüseyn

Gör İbn Sa’d’i n’eyledi cünbiş Ziyād ile
Şahrā-yı Kerbelā’da o ğaddāra yā Hüseyn

Tāb-āver-i ‘aşa ile evlād-ı Hāşim’in
Döndi cemāl-i güli de jengāre yā Hüseyn

**La‘net be-la‘net ide Ziyād’a Yezīd’e de
Ġayret-keşi olan muta‘aşşīb ‘anīde de**

6.

Īmāniyāna māh-ı Muḥarremdür ağlasun
Hengām-ı şayha girye vü mātemdür ağlasun

Seyl-i sirişki hūn ile ālūde eyleyüb
Derpīş idüb o ma’rekeyi demdür ağlasun

Çıksun o göz ki ağlamaya *bu* muşibete
Bî-şübhe cāy-gāh[1] cehennemdür ağlasun

Hūn-ı Hüseyn-i şāh-ı şehīdān-ı Ḥazrete
Yevmü’l-cezā ‘azīz [ü] mükerrermdür ağlasun

Her kim ki eşk-i nakdi nişâr itdi rāhına
Nezd-i Hüdâ'da âl ile tev'emdir ağlasun

Yā Rab bu ta'ziyeyle umar cürm 'afvını
Āl-i 'Abādan itme cüdā Fevzî bendini

SONUÇ

Mersiyeler, yaşanan bir acıyı tasvir ettiği, menfaat taşımadığı için edebiyatımızdaki belki de en samimî metinler olarak kabul görmelidir. Özellikle Kerbelâ konusunu ele alan mersiyeler daha çok ön plana çıkmış ve Alevî, Bektaşî kökenli olsun yahut olmasın yüzlerce şair, bu sahada yüzlerce eser bırakmıştır.

Bu çalışmada daha evvel neşredilmemiş bir Kerbelâ mersiyesi daha gün yüzüne çıkarılmıştır. Söz konusu mersiyenin sahibi Fevzî, 19. asır şairi olup manzumenin yazılış yılı olan 1840 yılından önce doğmuştur. Seyyid olan Fevzî'nin Bektaşî tarikatına mensup Arapça ve Farsça'ya vâkıf, ilim ehli bir şair olduğunu sanıyoruz. Son devir biyografik kaynakları tarandığında bu kriterlere uygun şairin ise; Edirne müftüsü Mehmed Fevzî Efendi olduğu tespit edilmiştir. Taziye-nâme türünde olduğu ifade edilen manzume, altı bendden oluşan bir terkib-i benddir. Toplam 36 beyit hacminde, "me'ûlü fâilâtü mefâlü fâilün" kalıbıyla yazılmıştır. Şiirin gerek teknik, gerek dil ve üslup özellikleri, Fevzî'nin hayli usta sayılabilecek bir mutasavvıf şair olduğunu gösterir. Zira metinde son derece sanatlı ve ahenkli bir üslup göze çarpar. Mersiye, hem biçim, hem muhteva özellikleri açısından ise diğer metinlerden çok farklı değildir.

Bu çalışmayla bilinmeyen bir Kerbelâ mersiyesi tanıtılmış ve tür literatürüne katkı sunulmuştur. Söz konusu mersiyenin yer aldığı Devlet Arşivleri, sadece tarihçilerin faydalandığı bir kaynak olmamalıdır. Burada Türk Edebiyatı tarihi araştırmacılarının ilgisini bekleyen pek çok edebî malzeme de bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

Akkuş, Metin. *Klâsik Türk Şiirinin Anlam Dünyası: Edebi Türler ve Tarzlar*, Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2007.

Aksoyak, İsmail Hakkı - Arslan, Mehmet "Gelibolulu Mustafa Alî'nin Kerbelâ Mersiyelerini Muhtevî Bir Risâlesi: Sübhâtü'l Abdâl", *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 2, (1996), 49-67.

Arslan, Mehmet - Erdoğan, Mehtap. *Kerbelâ Mersiyeleri*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2009.

Aşçı, Kadir. *Şeyh Hacı Fevzi Efendi*, İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2018.

Azizova, Elnure. *Kerbela Vak'ası*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Çağlayan, Bünyamin. *Kerbelâ Mersiyeleri*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997.

Erdoğan, Mehtap. "Sivaslı Ali Şâdî ve Kerbelâ Mersiyelerini İhtiva Eden Sırışk-i Mâtem Adlı Eseri", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2/ 2, (2009), 54-72.

Erdoğan, Mehtap. "Fevzî, Mehmed" Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, 2014.
<http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/fevzi-mehmed-mdbir> E.T. 22.04.2020

İsen, Mustafa. *Dile Duran Ölüm; Klasik Türk Edebiyatında Mersiyeler*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.

Kaya, Bilge. "Muharrem Ayı ve Kerbelâ Mersiyeleri", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 33, (2005), 501-519.

Kayaokay, İlyas. "Mensur Bir Maktel-i Hüseyin: Hilmi-zâde İbrahim Rıfat'ın Vak'a-ı Dil Sûz-ı Kerbelâ'sı", *Çeşm-i Cihan Dergisi*, 6/1, (2019), 70-88.

Köksal, Mustafa Asım. *Hazret-i Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, İstanbul: Karaca Yayınevi, 2008.

Öz, Mustafa. "Kerbelâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları) 25/ 271-272.

Yıldız, Alim (Ed.). *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ 3 Cilt*, Sivas, 2010.

Yılmaz, Müslüm. *Klasik Türk Edebiyatında Kerbelâ Hadisesi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.

تغیبه نامه مید فوزی مرثیه برای ذریه او بیا ندر چشم جلیغ انبیا یادگار لافنا
اعنی امام حسین شاه شهیدان کربلا رضی الله تعالی عنہ

کسوراً

اندک سهام کربه و ما تدرین هزار
خون جگن طراقت مانند لایه نزار
ضروزه فایر حقه کرون پرشار
اه المله صیحه لری یادگار نزار
ویردین بزب کاشی ای می نایبار

اولیک همدار فوس مجرور حورده نکار
واغ دروه اهل دی واغ زاخله
یوتور دیک بر غرابله بونه غم بز
یاد اندک واقعه کربلا دی ول
ال کسورنه بویله جفا ناسزایکن

اه غنچه قدیمه العاصم
نور و باغ صفا حسین

سغ ستمله نیشدر اولیک برشا
یاد صدد باغچه جند بیجا
فکدی کنار فونه انی کون سونا
فکدی کوی جنای هیاله انبیا اول
قندری جیانی اکا بخت برشا

کمز باره بیکه بری وقعه بلد
سوزدقه قصه کوی اندک جلیغ ولایتی
حسم لطفی ذبور اکتوی نزار کن
بانی فرستای میاهات عصمتان
عالم سیر بند ترمانیک اوله

ان سوزنا باغ
واد ازین کسور و لایک من کورت

طغدی ایله کورنه غزل معنی
اولور اهل بیتنه استکاهانک
کافردی تنق ایدر بوغرایتی
خون حسین اکتون عیاض قیامت
ایستون اباران بزیدیه نغز

بند ایلیوب میانه زفان نکیستی
شرم ایستوب کسور فدادن اولور
قصه امام ایدره کمان ایته کفره
دور مزاده نلیله فریاد خاطر
خشنود اولور قویله عالم کور دن

اه نور عیبه اهد مختار
واه یادگار صید کوز

نور غیور ذریه اشوب اه واه
الوره بیخ خورن ایدر بوغرایتی
خالدرین جهم ایجه آیدین بکواه
لب تشنه قیدورن اندک غنیز بر سباه
برورده رساتم خون اولرک جابگاه

اولورکه قویرک بادیه کربلاوه اه
لایق بویله قره خینک کسور کم
بیقدین انکله خانه امانک ای نیر
سد فزاده مراحم صوت و بر سوت
تفسیره هزرت انیم ایدین شهید

یارب بومارادن ایوب
قیان ویرمدر برنده اکا انشاسین

ماندن دردن آتش فرنازه یاهین
استدک فکله جبارن بوکاره یاهین
دوشدین کروه جور جبارک یاهین
صواری کربلاوه اوغداره یاهین
دوتدی جبار کلین ذنکاره یاهین

اولورن بومو کید هر باره یاهین
مقبور حضرت شه هر صبحان ایکن
کوی بوفارین الدنن عیدنه
کور این سیرک ندرک هلیق زماره
تاب اور عظمی عظم اولور هتکله

لصنت بلصنت ایمن
غیرت کشی اولان متعصب بینه

هنکا بر صبی کرم و ما تدر اعلیون
دیش ایوب ادرمه کوی دموغوشون
بی شیشه جابگاه جهمذراخلون
نوم الحیا غنیز بومو در اخلون
نزد فدادن ان ایله توأمدر اخلون

ایمانیا ماه مجرور اخلون
سید رشکی خون ایله الوده ایوب
جمعون او کوزک اعلیه بوسیتنه
خون حسین شاه شهیدان حضرت
هرکم اشک فکدی نزار اندک رهنه

یارب بومغز بیله
ان عبادن ایته جدا فوزی بند

OSMANLI ARŞIVI
C.M.F
88 9391

Kalemname

e-ISSN: 2651-3595

Haziran/June 2020, 5 (9): 135-166.

Kur'ân'da Benzer Âyetlerdeki Anlam Farklılıkları

Mahir Elcudi

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri
University of Yıldırım Beyazıt Institute of Social Sciences Basic Islamic Sciences

Ankara, Turkey

maherelcudi@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1019-0314>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 18.05.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 20.06.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/ June

Cilt / Volume: 5 Sayı / **Issue:** 9; **Sayfa / Pages:** 135-166.

Atıf / Cite as: Elcudi, Mahir. "Kur'ân'da Benzer Âyetlerdeki Anlam Farklılıkları".

Kalemname 5 / 9 (Haziran 2020): 135-166.

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

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

ÖZ.

Kur'ân'ı okuyan bir kimse, aynen veya birbirine benzer âyetlerin tekrarlandığını görür ve bunun neden ve hikmetlerini merak eder. Bu, bazı batılı araştırmacıların ve İslam'a muhalif çevrelerin de sık sık gündeme getirdiği ve polemik konusu yaptıkları bir meseledir. Dolayısıyla bu sorun, değişik akademik çalışmaları hak eden bir konu olarak görülmektedir. Tefsir literatüründe benzer âyetler konusu, "Muteşâbihü'l-Kur'ân", "İ'câzü'l-Kur'ân" ve "Tekrar Meselesi" başlıkları altında ele alınmıştır. Tarih boyunca müfessirler, konu hakkında farklı yorumlar yapmışlardır. Bu bağlamda söz konusu âyetlerin anlamının tek olduğunu, muhataplara hatırlatmak için bunların farklı yerlerde tekrar edildiğini belirtenler olmuştur. Ancak ilgili âyetler, tefsir bilginleri tarafından Belağat, tarihsel ve metinsel bağlamlar yönüyle de ele alınmış, bu çerçevede mana açısından oldukça çeşitli ve açıklayıcı yorumlar yapılmıştır. İşte bu makalenin amacı, benzer âyetleri kendi aralarında tasnif etmek, bunlardaki anlam farklılıklarını ve gerekçelerini ortaya koymaktır. Çalışmada ayrıca benzer âyetlerdeki mana farklılıklarının, Türkçe bazı meallere yansıtılıp yansıtılmadığı konusu üzerinde de durulmuş ve gerekli yerlerde teklifler yapılmıştır. Ulûmu'l-Kur'ân alanında yazılmış kitaplar ve tefsirler bu araştırmada bizim temel başvuru kaynaklarımız olmuştur.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Farklılık, Benzer âyetler, Anlam, Hikmet, Bağlam, Tekrar.

The Difference in the Meaning of Similar Qur'anic Verses.

ABSTRACT

The person who reads the Qur'an realizes the fact that it contains some repeated verses with identical or near identical phrases and wonders the purpose and wisdom of all these repetitions. This is one of the issues that some western researchers and opponents of Islam frequently raise and make polemics. Therefore, this problem appears to be worthy of different academic studies. The issue of similar Qur'anic verses is discussed in the exegetical literature under the headings of *Mutashabih al Qur'an*, *I'jaz al Qur'an* or the issue of repetition. Throughout history, commentators have made different comments on the subject. In this context, some commentators hold the view that the meaning of the said verses is the same and are repeated in different places to remind the interlocutors. However, *Tafsir*

scholars also approach the relevant verses from the angle of *balaghat* (rhetoric) and within the historical and textual contexts, and furnish various and explanatory comments on their meaning. The aim of this paper is to classify similar Qur'anic verses and reveal the different meanings of them with justifications. In addition, the study tackles whether the difference in the meaning of the similar verses are reflected in some Turkish translations and makes some suggestions where necessary. Among our main references are the books written in the field of 'Ulûmu'l-Qur'an and Qur'an commentaries.

GİRİŞ

Tefsir literatüründe Kur'ân'da benzer âyetler konusunun "Muteşâbihu'l-Kur'ân" veya "Tekrar Meselesi" başlıkları altında ele alındığı görülmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın i'cazından bahsedilirken lafzı birbirine benzer bir kısım âyetlerin karşılaştırılmasının yapıldığına görüyoruz. Bazı yazarların Kur'ân'da "belağat" ve "i'caz" başlıkları altında konuyu ele aldıkları ve kitaplar telif ettikleri görülmektedir. Bu konuda kitap ve makale yazarlardan biri, Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'dir. Yazar; "*Esi'letün Beyâniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*", "*el-Lemesâtu'l-Beyâniyye*" ve "*Belâğatu'l-Kelime fi't-Ta'biri'l-Kur'âniyyi*" adlı eserlerinde tekrar görünen bazı âyetleri incelemiştir. Benzer şekilde Fadl Hasan Abbâs (1432-2011) da *Lemesâtun ve Letâif mine'l-İ'câzi'l-Beyâniyyi li'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserinde bazı Arapça kurallar çerçevesinde Kur'ân'dan örnekler vererek birbirine benzer bir kısım âyetleri ele almıştır. Bu tür kitaplarda benzer âyetler, ya tefsir metoduna, yani âyetlerin Kur'ân'da yer aldığı sûrelere göre sınıflandırılmış ya da Arapça'nın belli kurallarına göre incelenmiştir. Bu konuda eser ortaya koyan yazarların tamamının Arap dilbilimcisi olması önemli bir ayrıntı olarak dikkat çekmektedir.

Benzer âyetlerdeki anlam farklılıklarını araştırmamızda esas aldığımız müfessirler şunlardır; Zemahşerî (ö. 1144/538), Râzî (ö. 1209/606), Beyzâvî (ö. 1286/691), Ebû Hayyân (ö. 1344/745), el-Bikâ'î (ö. 1480/885), Ebussuûd (ö. 1574/982), Şevkânî (ö. 1834/1249), el-Kâsimî (ö. 1914/1332), İbn Âşûr (ö. 1973/1392), Şa'râvî (ö. 1998/1419).

Nüzûl sırasına göre Kur'ân'ı tefsir eden Abdurrahmân Habenneke el-Meydânî'nin (ö. 2004/1425), Kur'ân'ı Kerîm'i düşünmek için yazdığı *Kavâidu't-Tedebburî'l-Emseli li-Kitâbi'llâhi Azze ve Celle* adlı eserinde bazı benzer âyetler hakkında açıklamalar yer almaktadır. Ayrıca

yukarıda zikredilen bilginlerin tefsirlerinden hareketle, bazı benzer âyetlerin anlaşılmasındaki farklılıklar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunun yanında araştırmamızda Kur'ân'daki tekrarlarla alakalı müstakil yazılmış eserlere de yer verilmiştir. Çalışmada elde ettiğimiz verilere göre; Kur'ân'da tekrar meselesini ilk ele alan ve inceleyen eser; İbn Kuteybe'nin (ö. 889/276) *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân* adlı eseridir. Bunun yanında konuyla ilgili tarih sırasıyla şu eserlerin kaleme alındığını görüyoruz: Mahmud b. Hamza el-Kirmânî'nin (ö. 1110/505) *el-Burhân fî Tevâhi Muteşâbih'l-Kur'ân limâ fihî mine'l-Hucceti ve'l-Beyân'ı* (Esrâru't-Tekrar fî'l-Kur'ân), Ahmet b. İbrahim el-Ğirnâti'nin (ö. 1308/708) *Melâkut-Te'vîli'l-Kâti'i bi-Zevî'l-İlhâdi ve't-Ta'tîl fî Tevâhi'l-Muteşâbihi'l-Lafzi min Âyi't-Tenzîl'i*, Bedruddin b. Cemâa'nın (ö. 1333/733) *Keşfu'l-Me'ânî fî Muteşâbihi'l-Masânî'si*, Zekeriya el-Ensârî'nin (ö. 1520/850) *Fethu'r-Rahmân bi Keşfi mâ Yeltebisu fî'l-Kur'ân'ı*, eskiden Şam müftüsü olan Ebu'l-Hayr Efendi olarak da tanınan İbn 'Âbidîn lakabıyla meşhur olan Muhammed b. Ahmed'in (ö. 1925/1252) *et-Takrîru fî't-Tekrîr'i*, Abdüşşâfi Ahmet Ali eş-Şeyh'in *Zâhiratu't-Tekrar fî'l-Kur'âni'l-Kerîm'i*, Abdurrahmân eş-Şehrânî'nin *et-Tekrar Mazâhiruhu ve Esraruhu* adlı çalışması (yüksek lisans tezi), Yarzamân Mekîl'in, *et-Tekrâr fî'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Esrâruhu'l-Belağiyye* (doktora tezi) adlı çalışmasıdır.

Benzer âyetlere, İ'cazu'l-Kur'ân hakkında müstakil olarak yazılan kitaplarda, *et-Tekraru fî'l-Kur'ân* yani Kur'ân'da Tekrarlar başlığı altında da değinilmiştir. Mesela; Ebû Süleyman Hamed b. Muhammed el-Hattâbî'nin (ö. 988/388) *Beyânu İ'cazi'l-Kur'ân'ı*, bunun yanında Ebû Bekr el-Bakillânî'nin (ö. 1013/403) *İ'cazu'l-Kur'ân'ı*, Celaluddin es-Suyûtî'nin (ö. 1505/911) *Mu'teraku'l-Akrân fî İ'cazi'l-Kur'ân'ı* ve Mustafa Sadık er-Râfiî'nin (ö.1937/1356) *İ'cazu'l-Kur'ân'ı* bu çalışmalardan bazılarıdır.

Klasik tefsir usûlü (Ulûmu'l-Kur'ân) eserlerinde de benzer âyetler, "Tekrar" başlığı altında değerlendirilmiştir. Zerkeşî'nin (ö. 1344/745) *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân'ı* ve Suyûtî'nin (ö. 1505/911) *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde de konu ele alınmıştır. Bu eserlerden sonra da Ulûmu'l-Kur'ân adını taşıyan kitaplar bu iki eseri esas alarak ve bazı farklılıklarla benzer âyetler hakkında değerlendirmeler yapmışlardır.

Arapça lügat ve belağat kitaplarında eş anlamlı fiillerin asıl manasından bahsedilirken bazı benzer âyetler delil olarak gösterilmiştir. Ebû Hilâl el-'Askerî'nin (ö. 1004/395) *el-Furûku'l-Luğaviyye*, Ragıb el-İsfahânî'nin (ö.1108/502) *el-Mufredât fî Ğarîb'l-Kur'ân*, İbn

Manzûr'un (ö. 1311/711) *Lisânu'l-Arab* adlı eserlerinde de benzer âyetler hakkında bilgiler bulunmaktadır.

Çalışmamızın temel yöntemi; Kur'ân'da geçen benzer âyetlerin tespit edilmesi ve farklı yönlerden karşılaştırılmasıdır. Âyetlerde birden fazla farklılık varsa sıra ile ayrı ayrı belirtilmiştir. Elde edilen bilgiler sistematik olarak değerlendirilmekle beraber zorlama olmadığı düşünülen görüş/görüşlere öncelik verilmiştir. Tefsir literatüründe belirtilen sebep/sebepleri değerlendirip Kur'ân'ın anlatımı, âyetin bağlamı ve taşıdığı anlama göre birden fazla görüş varsa tercih edilen görüş açıklanmaya çalışılmıştır.

Âyetler arasında farklılıkların açıklaması yapıldıktan sonra, ifadelerdeki değişik kullanım sebeplerinin benzer görünen âyete kattığı anlam farklılıkları açıklanmaya gayret edilmiştir. Metinde âyetlerin meali konusunda, Ali Özek ve bir grup akademisyen tarafından hazırlanan Türkçe meal esas alınmış, gerektiğinde farklı tercümeleme görme ve değerlendirme açısından aşağıdaki meallerle de karşılaştırmalar yapılmıştır:

- a. Kur'ân Yolu Meali; Diyanet İşleri Başkanlığı.
- b. Feyzül Furkan /Tefsirli Kur'ân-ı Kerîm Meali; Hasan Tahsin Feyizli.
- c. Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Meali; Süleyman Ateş.
- d. Kur'ân-ı Kerim Meali; Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin.

A) Kur'ân'da Benzer Âyetlerin Yer Almasının Sebep ve Hikmetleri

Kur'an'ı tefsir yöntemlerinden biri, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmektir. Bu yöntemde Kur'an'ın her bir âyetini; önce âyet çerçevesinde veya bütünlüğünde, ikinci aşamada âyeti siyak-sibak dediğimiz geçtiği mana bağlamında, üçüncü aşamada sûre bütünlüğü bağlamında ve son aşamada Kur'an'ın bütünlüğünde olmak üzere dört aşamada da doğru anlamak gerekmektedir. Her Kur'ân âyetini daima bu dört aşama göz önünde bulundurularak anlama ve tefsir faaliyeti yapılmalıdır. Çünkü Kur'an, muhtevası itibarıyla bir bütünlüğe sahiptir.¹ Burada benzer âyetlerin geçtiği yerlerle ilgili olarak yukarıda söylenen aşamalar dikkate alınarak sebep ve hikmetler irdelenecektir.

¹ Habenneke, Abdurrahmân. *Kavâidu't-Tedebburi'l-Emseli li-Kitâbâhî'll Azze ve Celle*, 2 Cilt. 4. Baskı, Dimaşk, Dâru'l-Kalem/Beyrut, ed-Dâru's-Şâmiyye, (2009), s.13.

a. 1.Bilginin Te'kîdi (Te'yâdi)

Te'kîd ifadesi, Kelime veya cümleyi lafız yahut manaca pekiştiren sözel öğeler için kullanılır. Lügatta “güçlendirmek, sağlam hale getirmek” anlamındaki وَكَّدَ kökünden türeyen te'kîd “sağlamlaştırmak, pekiştirmek” manalarına gelmektedir.² Bir kelime veya ifadenin pekiştirmeli şekilde anlatımı, Arap dili ve belâğatının köklü üslûplarındandır. Te'kîd üslûbu lafız te'kîdi ve mana te'kîdi şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. *Lafız te'kîdi*, lafzın kendisinin veya eş anlamlısının tekrar edilmesi suretiyle gerçekleşir. *Mana te'kîdi* ise bir anlamın, farklı ifadeler kullanılarak dile getirilmesidir.³

Mesela; “كَأَلَّا سَوَفَت تَعْلَمُونَ • ثُمَّ كَلَّا سَوَفَت تَعْلَمُونَ”⁴ “وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ”⁵ Arapça'da bu tür ifadeler lafız te'kîdidir.⁶ Benzer âyetler açısından örnek verecek olursak;

A) Firavun'un ileri gelen adamları ile ilgili aşağıdaki üç âyette birbirinden ayrı tabirler kullanılmıştır.

كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ

“(Onların yolu) Firavun hanedanının ve onlardan öncekilerin tuttuğu yola benzer. Onlar bizim âyetlerimizi yalanladılar, Allah da kendilerini günahları yüzünden yakalayiverdi. Allah'ın cezası çok şiddetlidir”.⁷

كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ

“(Bunların gidişatı) tıpkı Firavun ailesi ve onlardan öncekilerin gidişatı gibidir. (Onlar da) Allah'ın âyetlerini inkâr etmişlerdi de Allah onları günahları sebebiyle yakalamıştı. Allah güçlüdür. O'nun cezası şiddetlidir”.⁸

كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَا هُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَعْرَفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَكُلَّ كَاثِرٍ ظَالِمِينَ

“(Evet bunların durumu), Firavun ailesi ve onlardan öncekilerin durumuna benzer. Onlar Rablerinin âyetlerini yalanlamışlardı; biz de onları günahlarından ötürü helâk etmiştik ve Firavun ailesini (denizde) boğmuştuk. Hepsi de zalimler idiler”.⁹

² İsfahânî, Râgıb. *el-Mufredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*. Thk: Safvan Adnan ed-Dâvûdî. 1 Cilt. 1. Baskı. Dimaşk. Dâru'l-Kalem/Beyrut. ed-Dâru's-Şamiyye, (1992), s. 882.

³ Bûtî, M. Sa'id Ramazan. *Min Revâ'i'l-Kur'ân*, 1 Cilt. Baskısız, Beyrut, Muessesetu'r-Risâle. (1999), s.117.

⁴ Vakı'a 56/10.

⁵ Tekâsür 102/3-4.

⁶ Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*. Thk: Ahmet Şakir. 24 Cilt.1. Baskı. Beyrut. Muessesetu'r-Risâle, (2000), 24/581.

⁷ Âl-i İmrân 3/11.

⁸ Enfâl 8/52.

⁹ Enfâl 8/54.

1. Âl-i İmrân sûresinin 11. ve Enfâl sûresinin 54. âyetlerinde كَفَرُوا denilirken, Enfâl sûresinin 52. âyetinde كَفَرُوا denilmiştir.

2. Âl-i İmrân sûresinde بَيِّنَاتِنَا ifadesi yer alırken, Enfâl sûresinin 52. âyetinde بَيِّنَاتِ اللَّهِ ve 54. âyette بَيِّنَاتِ رَبِّهِمْ ifadesi yer almaktadır.

3. Âl-i İmrân sûresinde نَّ/ harfi geçmezken Enfâl sûresinin 52. âyetinde geçmekte, 54. âyetin sonu, diğer âyetlere göre farklı bir şekilde sonlandırılmıştır. Bu farklılıkların sebebi araştırıldığında, tefsir kitaplarında birkaç izaha rastlanılır.

1. İnançsızların Yüce Allah'ı inkâr etmeleri sebebiyle âyette كَفَرُوا "inkâr etmişlerdi" ifadesi kullanılmıştır. كَذَّبُوا "Yalanladılar" ifadesi ise Peygamber'in davası ve Allah'ın âyetlerini yalanlamaları sebebiyle tercih edilmiştir.¹⁰ Başka bir görüşe göre; Allah'tan gelen delilleri ve Peygamber'in söylediklerini inkâr ettikleri için كَفَرُوا "inkâr etmişlerdi" ifadesi kullanılmaktadır. Onlar Allah'ın ihsan ve nimetlerine nankörlük edip şükretmedikleri için كَذَّبُوا ifadesi gelmiştir. Öbür taraftan Yüce Allah'ı ve O'ndan gelen delilleri inkâr etmelerinin büyük günah olması sebebiyle, cezalandırılmaları "Allah'ın yakalaması" şeklinde ifade edilmiştir. Diğer yerlerde ise, Allah'ın gönderdiği Peygamberleri yalanlayıp O'nun nimetlerini inkâr ettikleri için, dünyadaki cezaları helak ve boğulma azabı şeklinde olmuştur.¹¹

2. Âl-i İmrân sûresinde mütekellim zamirinin birleşmesiyle بَيِّنَاتِنَا "âyetlerimiz" şeklinde gelmiştir. Enfâl sûresinin 52. âyetinde ise كَفَرُوا بِبَيِّنَاتِ اللَّهِ "Allah'ın âyetlerini inkâr etmişlerdi" ifadesinde inkâr işi, Allah'ın zatına, sıfatlarına ve birliğine yönelik olduğundan dolayı *lafzatullah* kullanılmıştır. Diğer taraftan Enfâl sûresinin 54. âyetinde *Rab* kelimesi geçmektedir. Bu kelimenin Arapça'da terbiye eden ve nimet veren manasında kullanılması nedeniyle *Rab* olana şükredilmesi gerekmektedir. Nimet verene karşılık olarak; yalanlama, nankörlük etme, nimeti değiştirme, çirkin ve iğrenç işleri yapmamaları için "*Rab*" kelimesi tercih edilmiştir.¹²

¹⁰ Kirmânî, Mahmud b. Hamze. *Esrâru't-Tekrâr fil-Kur'ân*. Thk: Abdulkadir Ahmet 'Ata. 1 Cilt. Baskısız. Kahire. Dâru'l-Fadîle, (tarihsiz), s.132.

¹¹ Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-Gaybet-Tefsîru'l-Kebîr*. 32 Cilt. 3. Baskı. Beyrut. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, (2000), 15/496; İbn Âşûr, Muhammad Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Baskısız, Tûnus, ed-Dâru't-Tûnusiyye lî'n-Neşr. (1984), (1984), 10/43.

¹² Sâmerrâî, Fâdîl Sâlih. *Es'iletün Beyaniyye fi'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*. 2 Cilt.1. Baskı. Şârika. Mektebetu's-Sahabe/Kahire. Mektebetu't-Tabî'in, (2008), 1/81.

3. Enfâl sûresinde te'kîd edici *لَنْ* harfi gelmiştir. Allah'ın varlığı ve delilleri inkâr edildiği için müşriklere gelen tehditte mübalağa ve uyarı vardır. Dolayısıyla hem te'kîd edici *لَنْ* harfi hem de *قَوِيٌّ* "güçlü" ibaresi, ifadeyi güçlendirmektedir.¹³

Aynı şekilde her âyetin başında "Firaun hanedanının ve onlardan öncekilerin tuttuğu yola benzer" ifadesi geçtiği ve yaptıklarının cezasını çekecekleri için, âyetler üç kez benzer şekilde gelerek söylenen anlam vurgulanmaktadır.

B) Aşağıda yer verdiğimiz münafıkları eleştirip onları bir nev'i tehdit eden iki âyet Tevbe sûresinin farklı yerlerinde geçmektedir.

فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ

"Ey Muhammed!) Onların malları ve çocukları seni imrendirmesin. Çünkü Allah bunlarla, ancak dünya hayatında onların azaplarını çoğaltmayı ve onların kâfir olarak canlarının çıkmasını istiyor".¹⁴

وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ

"Onların malları ve çocukları seni imrendirmesin. Çünkü Allah, bunlarla ancak dünyada onların azaplarını çoğaltmayı ve onların kâfir olarak canlarının güçlülükle çıkmasını istiyor"¹⁵

Âyetler arasındaki farklılıklar şu şekildedir;

1. 55. âyet *فَلَا* ile başlarken, 85. âyet ise *وَلَا* ile başlamaktadır.

2. 55. âyette *فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ* ifadesindeki *لَا* edatı tekrar edilirken, diğer âyette edilmemektedir.

3. 55. âyette *لِيُعَذِّبَهُمْ* şeklinde bir ifade geçerken, diğer âyette *أَنْ يُعَذِّبَهُمْ* şeklinde geçmektedir.

4. 55. âyette *الْحَيَاةِ الدُّنْيَا* ifadesi *الدُّنْيَا* ifadesiyle beraber kullanılırken, diğerinde kullanılmamaktadır.

Bu farklılıkların sebep ve hikmetleri incelendiğinde;

a) Elli beşinci âyetteki *فَلَا* ifadesi bir önceki cümleye bağlıdır. Önceki âyette geçen *وَلَا* *يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ* ifadesinde münafıkların mallarından hiç sadaka vermeyip bundan nefret ettikleri tasvir edilmiştir. Münafıklara verilen bu malın mü'minleri imrendirmemesi için âyetteki cümleler birbirine o kadar bağlıdır ki; bunu ifade için *فَا* (sebeb bildiren fa) bağlaç harfi kullanılmıştır. 85. âyete bakıldığında ise bir önceki âyette sadaka meselesi ele alınmış

¹³ İbn Âşûr 10/43-44.

¹⁴ Tevbe 9/55.

¹⁵ Tevbe 9/85.

olduğundan ve âyetlerin arasında sebep-sonuç ilişkisi olmadığı için و bağlaç harfi tercih edilmiştir.¹⁶ Bu şekilde âyet, mal ya da çocuğu olan veya her ikisine birden sahip olan münafıkları kapsayarak, Peygamber ve mü'minlere hitaben, münafıkların dünyada gıpta ile bakılan ve imrenilen bu durumlarına aslında imrenilmemesi gerektiği hatırlatılmaktadır.¹⁷

b) Arapça'da bazı kalıplar olumsuzluk için kullanılır. Bu kalıplardan biri de ...لَا و...لَا kalıbıdır. Bu tür olumsuzluk bildiren ifadelerde, ilk önce derece açısından yüksek olmayan şey, sonra da derecesi daha yüksek olan şey söylenir. Bu kullanım Türkçe'de (... değil ... bile) ya da (ne ... ne ...) şeklindedir. Mesela; "O müdürüne değil, Bakan'ın konuşmasına bile aldırıyor" cümlesinde rütbe ve derecesi hafif olandan başlayıp daha yüksek bir dereceye gidilmiştir.

Âyette aynı şekilde münafıkların gözünde çocuklar, mallardan daha önemli bir mevki ve değere sahip oldukları için, âyet bu değer sıralamasına münafıkların bakış açısı ile işaret etmiştir. Fakat Hz. Peygamber'in nazarında her ikisi (mal/çocuk) aynı rütbededir. Münafıklar çocuk ve mallarıyla kibirlenip böbürlendikleri için âyet, Hz. Peygamber ve sonraki bütün iman edenlere hitaben, münafıkların sadece malları değil, çocuklarının bile Müslümanları imrendirmemesi gerektirdiğini hatırlatmaktadır. Seksen beşinci âyette ise bu kalıba yer verilmemiştir.¹⁸

c) Elli beşinci âyette ل harfinin tekrar edilmesinde emri pekiştirme ve te'kid anlamı bulunmaktadır. Ayrıca اَللَّيْعَنَهُمْ ifadesindeki lam harfi, hem vurgulamak hem de sebep ve sonuç arasındaki bağı kurmak için kullanılmıştır. 85. âyette ise ل harfi tekrar edilmediği için sadece sebebiyet gösteren اِنَّ harfi kullanılmıştır.¹⁹

d) Seksen beşinci âyette te'kid edici edatlar bulunmadığı için, اَللَّيْعَنَهُمْ sıfatsız olarak zikredilmiştir. 55. âyette ise emir fiiline te'yîd edici edatlar geldiğinden sıfat ve mevsufa yer verilerek اَلْحَيَاةِ الدُّنْيَا şeklinde zikredilmiştir.²⁰

2. Aynı Konunun Farklı Açılardan İfade Edilmesi

Kur'ân-ı Kerîm'de bazı kelimelerin farklı anlamlara gelebilecek şekilde zikredildiği görülmektedir. İfadeler bazen fiil cümlesi olarak, bazen de isim cümlesi olarak geçmektedir.

¹⁶ Râzî 16/117.

¹⁷ Şa' râvî, Muhammed Mutevellî. *Tefsîru'ş-Şa' râvî/Havâtır*. 19 Cilt. Baskısız. Kahire. Matbaatu Ahbâri'l-Yevm, (tarihsiz), 9/5399.

¹⁸ Râzî 16/117.

¹⁹ Ğirnâfî, Ahmet b. İbrahim. *Melâkut-Te'vîlî'l-Kâti'i bi-Zevî'l-İlhâdi ve't-Ta'til fi Tevcîhi'l-Muteşâbihî'l-Lafziyyi min Âyi't-Tenzil*. 2 Cilt. Baskısız, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. (tarihsiz), 1/232.

²⁰ Ğirnâfî 1/232.

Fiil, bazen bilinen bir harf-i cer ile, bazen de farklı bir harf-i cer ile kullanılmaktadır. Bunun geniş açıklaması ve anlam bakımından etkisi benzer âyetler karşılaştırılırken yapılacaktır.

Ahiretle alakalı aşağıdaki iki âyet incelendiğinde; son ifadelerinde farklı fiil kullanıldığı görülür. Âl-i İmrân sûresinin 88. âyeti hesap günü bağlamında *وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ* "onlara bakılmaz" ifadesiyle sona ererken, Bakara sûresinin 86. âyeti *وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ* "yardım edilmezler" ifadesiyle son bulmaktadır.

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ

"İşte onlar, ahirete karşılık dünya hayatını satın alan kimselerdir. Bu yüzden ne azapları hafifletilecek ne de kendilerine yardım edilecektir".²¹

*أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنْ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ * خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ*

"İşte onların cezası, Allah'ın, meleklerin ve bütün insanlığın lânetine uğramalarıdır. Bu lânete ebedî gömülüp gidecekler. Onların azapları hafifletilmez; yüzlerine de bakılmaz".²²

Bakara sûresinin 86. âyeti öncesindeki âyetlerde öldürmek, savaşmak ve esir almaktan bahsedilmiştir. Bu ruh haletinde bulunan insan, kendini kurtarmak, zafere ulaşmak veya bir vesile ile muzaffer olmak için başkasının yardımını ister. Bu durumda olanların ahirette bir yardımcı bulamayacaklarını ifade etmek için *وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ* "kendilerine yardım edilmeyecektir" ifadesi uygun düşmüştür. Diğer âyette ise, Yüce Allah'ın, meleklerin ve insanların lanetinin onların üzerine olacağı söylenmiştir. *Lanet* kelimesinin anlamı, Allah'ın rahmetinden uzaklaşmak ve kovulmaktır. Mel'un kişi Allah'ın rahmetinden uzaklaştığı için, kendisine bakılmayacaktır.²³ Bu yüzden *وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ* "yüzlerine bakılmaz" ifadesinin tercihi daha uygun düşmüştür. Arapça'da *يُنظَرُونَ* fiili, bekletmek, ertelemek, bakmak veya merhamet beklemek manalarına gelmektedir.²⁴ Buradaki kişiler, Allah'ın rahmetinden kovulup uzaklaştırıldıkları için, kelimeye "bakmak" manası verilmesi uygundur.

i. 3. Bağlamın Gerektirmesi (Konu Bütünlüğü Açısından)

ii. 3.1. Umum-Husus

"Umum" ifadesi, terim olarak, *kapsamına giren bütün fertleri herhangi bir ayırım ve özel anlatım olmaksızın içine almak* manasındadır. Bir lafzın umumi oluşu o dilin kaidelerince belirlendiği için Kur'an veya hadis lafızlarının *umumilik* ifade etmesi de Arapça'nın

²¹ Bakara 2/86.

²² Âl-i İmrân 3/78-88.

²³ Sâmerî 1/14.

²⁴ İsfahânî, s. 812.

morfolojik ve gramatik yapısı ile yakından ilgilidir. Buna göre, başında *kul* (her) ve *cemî'* (bütün) bulunan kelimeler veya cins ifade eden lââm-ı ta'rif bulunan lafızlar, cins isimler, izafetle mârife olan tekiller, sorular, ism-i mevsuller, şart isimleri, olumsuz cümledeki belirsiz (nekire) kelimeler, *umumilik* ifade etmektedir. Umumi lafzın kullanılış itibariyle içine aldığı fertlerden bir kısmının dışarıda tutulması yani şumûlünün daraltılmasına *tahsis* denilmektedir.²⁵

Bu konuya bağlı benzer âyetler açısından örnek verecek olursak aşağıda verdiğimiz Meryem ve Âl-i İmrân sûrelerinde geçen âyetler de ilgi çekicidir. Burada Hz. Zekeriya ve Hz. Meryem'in, çocuk sahibi olmalarına hayret ettikleri belirtilmektedir. Her ikisi de erkek çocuk müjdesiyle karşılaştıklarında Hz. Zekeriya için *غُلَامٌ* erkek çocuk ifadesi, Hz. Meryem için ise *وَلَدٌ* çocuk ifadesi kullanılmıştır. Malum olduğu üzere, "çocuk" kelimesi hem erkek hem de kız çocuğunu kapsamaktadır.²⁶ Meryem sûresindeki âyette Hz. İsâ'nın kıssası anlatılırken *غُلَامٌ* erkek çocuk ifadesi kullanılmıştır. Âyetler şöyledir;

قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ فَعَلُ مَا يَشَاءُ

"Zekeriyya: Rabbim! dedi, bana ihtiyarlık gelip çattığına, üstelik karım da kısır olduğuna göre benim nasıl oğlum olabilir? Allah şöyle buyurdu: İşte böyledir; Allah dilediğini yapar".²⁷

قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ...

"Meryem: Rabbim! dedi, bana bir erkek eli değmediği halde nasıl çocuğum olur? Allah şöyle buyurdu: İşte böyledir, Allah dilediğini yaratır...".²⁸

قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا

"Meryem: Bana bir insan eli değmediği, iffetsiz de olmadığım halde benim nasıl çocuğum olabilir? Dedi".²⁹

Hız. Yahya ve Hz. İsâ ile ilgili olan yukarıda üç âyetin arasındaki farklılıklar şu şekilde özetlenebilir:

1. Âl-i İmrân sûresinin 40. ve Meryem sûresinin 20. âyetindeki *غُلَامٌ* kelimesi erkek çocuk manasında kullanılmıştır. Âl-i İmrân sûresinin 47. âyetinde Hz. İsâ hakkında *وَلَدٌ* çocuk kelimesi geçmektedir.

²⁵ <https://islamansiklopedisi.org.tr/âm>.

²⁶ İsfahânî, s.883.

²⁷ Âl-i İmrân 3/40.

²⁸ Âl-i İmrân 3/47.

²⁹ Meryem 19/20.

2. Hz. Zekeriya için *كَذَلِكَ اللَّهُ يُفَعِّلُ مَا يَشَاءُ* "Allah dilediğini yapar" ifadesi, Hz. Meryem için *كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ* "Allah dilediğini yaratır" ifadesi kullanılmıştır. İhtilafların nedenleri şu şekilde sıralanabilir:

a) Hz. Zekeriya'ya çocuk müjdesi şöyle aktarılmaktadır; "... Allah sana, kendisinden gelen bir Kelime'yi tasdik edici, efendi, iffetli ve salihlerden bir peygamber olarak Yahya'yı müjdelers".³⁰ Aslında Hz. Zekeriya erkek çocuk isteyerek "... benden sonra bir vekil olarak ver"³¹ diye dua etmiştir. Hz. Zekeriya'nın gelecek çocuğuna Yahya isminin verilmesi ve erkek çocuk olmasına önem verildiği için, "şaşıрма sözünde" oğul (erkek çocuk) lafzı tercih edilmiştir. Âl-i İmrâm sûresinde Hz. Meryem'le alâkalı âyetlere bakıldığında; O'na (Meryem) "Allah sana kendisinden bir Kelime'yi müjdeliyor. Adı Meryem oğlu İsa'dır..."³² denilmiştir. Âyette geçen *Kelime* ibaresi, gelecek çocuğun kendi isminden daha çok, Allah'ın bir kelimesi olması kayda değerdir. Burada "*kelime*" ibaresi genel ve umumi bir ifadedir. Cümlenin akışı, umum ifade ettiği için hem erkek hem de kız çocuğunu kapsayıcı ifade olan *وَلَدٌ* "çocuk" tercih edilmiştir.³³

Özetle bağlama göre hususi ifade gerektiren yerde hususi ifade kullanılırken, umumi ifadelerin altına hususi ifadeler de girdiği için bağlama göre, gerektiğinde umumi bir ifade seçilmiştir.

b) Aynı sûrede Hz. Zekeriya ile ilgili *كَذَلِكَ اللَّهُ يُفَعِّلُ مَا يَشَاءُ* (Allah dilediğini yapar) ve Hz. Meryem ile ilgili ise *كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ* "Allah dilediğini yaratır" ifadesi bulunmaktadır. Hz. Meryem bağlamında *yaratır* fiili geçerken Hz. Zekeriya ile ilgili *yapar* ifadesi geçmektedir. Bunun sebebi, var olan bir anne ve babadan çocuğun doğması sıradan bir olay olduğu halde, babasız olarak bir kadından çocuk olması, diğerine göre sıradan bir olay değildir. Bu nedenle Hz. Zekeriya'ya gelen müjdede genel anlam taşıyan *yapar* fiili kullanılırken, Hz. Meryem'e gelen müjdede yoktan var etme anlamında *yaratır* fiili kullanılmıştır.³⁴

Âyetlerin Türkçe çevirilerine bakıldığında; doğru bir tercih olarak Âl-i İmrân sûresinin 40. âyetinde *عَلَّامٌ* oğul şeklinde çevrilirken 47. âyetinde *وَلَدٌ* sözcüğü çocuk şeklinde çevrilmiştir.³⁵ Oysa bazı meallerde Meryem sûresindeki *عَلَّامٌ* kelimesi, erkek çocuk/oğul şeklinde çevrilmesi gerekirken sadece çocuk şeklinde çevrilmiştir. Hâlbuki burada bağlama

³⁰ Ali- İmrâm 3/39.

³¹ Meryem 19/5.

³² Âl-i İmrân 3/45.

³³ Sâmerâî 1/31.

³⁴ Bikâ'î, İbrahim. *Nazmu'd-Durer fi Tenâsubi'l-Ayâti ve's-Suver*, 22 Cilt. Baskısız, Kahire, Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî. (1984), 5/174.

³⁵ Ateş ve Feyizli'nin meallerinde "oğul" şeklinde çevrilirken, Karaman ve Altuntaş'ın meallerinde "çocuk" şeklinde çevrilmiştir.

uygun olarak âyette geçen عَلَمٌ kelimesinin erkek çocuk ya da oğul şeklinde tercüme edilmesinin uygun olacağı düşünülmektedir.

iii. 3.2. Mutlak-Mukayyed

Mutlak ve Mukayyed ifadeleri, Kur'ân ve hadis metinlerinin açıklamasında ve fıkıh usûlünde geliştirilen metot için önemlidir. Mutlak-Mukayyed terimleri lafzın delaletinin; vasıf, şart, zaman, mekân gibi kayıtlarla sınırlandırılmış olup olmadığını belirten bir kavram çiftidir. *Mutlak* için "gayr-i muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olmayan lafız", *mukayyed* için de "gayri muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olan lafız" olarak bir tanım yapılabilir. Mesela "adam, kitap, öğrenci" kelimeleri *mutlak* iken bunlara "imanlı adam, dürüst adamlar, kıymetli kitap, el yazması kitaplar, terbiyeli öğrenci, çalışkan öğrenciler" şeklinde bazı kayıtlar konduğunda *mukayyed* olur. Gerek mutlak gerekse mukayyet için yapılan bazı tanımlarda mahiyete delalet etme unsuruna ağırlık verilmiştir.³⁶

a. Lafzın delaleti açısından kayıtlanmış lafız örneği

Kur'ân-ı Kerîm'de rızık ile ilgili âyetler bir kaç sûrede tekrar edilmektedir. Âyetlerin ifadeleri birbirlerine benzemekle beraber bazı farklılıkları vardır.

اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ ...

"Allah dilediğine rızıkını bollaştırır da daraltır da ..." ³⁷

... وَيَكُنَّ اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ ...

"... Demek ki, Allah rızıkı, kullarından dilediğine bol veriyor, dilediğine de az..." ³⁸

اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ ...

"Allah rızıkı kullarından dilediğine bol bol verir, dilediğine de kısar ..." ³⁹

Bir kısım âyetlerde mutlak olarak يَشَاءُ وَيَقْدِرُ şeklinde ifade edilirken, iki yerde de mukayyed olarak يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ ile يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ şeklinde geçmektedir. Bu kullanımın sebebine bakıldığında;

a) Bağlam açısından; uyarı genel olunca veya kâfirlerden bahsedince يَشَاءُ وَيَقْدِرُ şeklinde geçmektedir.

b) İman edenlerden bahsederken يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ şeklinde geçmektedir.

³⁶ <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutlak>.

³⁷ Ra'd 13/26 aynı ifade, يَشَاءُ وَيَقْدِرُ ifadesi İsrâ 17/30, Rûm30/37, Sebe' 34/36, Zümer 39/52. ve Şûrâ 43/12 sûrelerinde bulunmaktadır.

³⁸ Kasas 28/82.

³⁹ Ankabût 29/62 aynı ifade, يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ ifadesi Sebe' sûresinin 39. âyetinde geçmektedir.

Bu ifadelerin arasındaki anlam farklılıklarına bakıldığında;

Âyetlerde geçen وَيُقَدِّرُ وَيَشَاءُ ifadelerinin Kur'ân'daki yerleri takip edildiğinde, bir kaç sûrede geçtikleri görülmektedir. *اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُقَدِّرُ* "Allah dilediğine rızıkını bollıştırır da daraltır da" ifadeleri öncesinde Ra'd sûresinde "Allah'a verdikleri sözü kuvvetle pekiştirdikten sonra bozanlar, Allah'ın riâyet edilmesini emrettiği şeyleri (akrabalık bağlarını) terk edenler ve yeryüzünde fesat çıkaranlar; işte lânet onlar içindir ve kötü yurt (cehennem) onlarındır"⁴⁰ âyeti geçmektedir. Görüldüğü gibi, söz konusu âyet inkârcılardan bahsetmektedir. Onlar, kulluk açısından, Allah'a nispet edilmedikleri için, *لِمَنْ يَشَاءُ وَيُقَدِّرُ* ifadesi kayıtsız olarak gelmiştir.

Ankebût sûresinin 62. âyetinde ise *لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيُقَدِّرُ لَهُ* "Allah rızıkını kullarından dilediğine bol bol verir, dilediğine de kısar" ifadesinin bağlamına bakıldığında, mü'minlerden bahsettiği görülmektedir. Bu âyetin bağlamı şöyledir: "İman edip güzel işler yapanları, (evet) muhakkak ki onları, içinde ebedî kalmak üzere altlarından ırmaklar akan cennet köşklerine yerleştireceğiz. (Böyle iyi) işler yapanların mükâfatı ne güzeldir!"⁴¹ İman edenler Allah'a nispet edildikleri için hem *مِنْ عِبَادِهِ* "kullarından" ifadesi, hem de *لَهُ* "onun için" ifadesi kullanılmaktadır. Söz konusu âyette, "rızıkını daraltılması" ifadesinin mü'min kullar için olacağına işaret vardır. Yüce Allah, hikmeti gereği sadık kuluna az veya çok rızık verebilir. Bu sebeple âyetlerdeki *لَهُ* "onun için" kaydı âyetin mana bağlamına uygun olarak gelmiştir.⁴²

Müfessirlerin çoğuna göre, Karun, Tevrat'a iman edenlerden olduğu halde sonradan Hz. Mûsâ'ya karşı çıkmıştır.⁴³ Bu durum âyette şöyle ifade edilmiştir: "Karun, Mûsâ'nın kavminden idi de, onlara karşı azgınlık etmişti".⁴⁴ Taberî, "Karun'un önceleri Tevrat'ı güzel okuduğu, sonraları ise nifaka düştüğüne dair bir görüş nakleder."⁴⁵ Kur'ân'da *مِنْ عِبَادِهِ* ifadesi geçtiği için Karun'un, Allah'a iman edenlerden biri olduğu nakledilmektedir. Allah ona nasıl bol rızık verdiğini şöyle tasvir eder; "... Biz ona öyle hazineler vermiştik ki, anahtarlarını güçlü kuvvetli bir topluluk zor taşırdı ...".⁴⁶ Bu rızık onu aldattığından Karun hakkında *مِنْ عِبَادِهِ*

⁴⁰ Ra'd 13/25.

⁴¹ Ankabût 29/58.

⁴² Ğırnâti 2/281, İbn Âşûr 22/219.

⁴³ Bkz; Beyzâvî, Nâsiruddîn. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Thk: Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşî. 5 Cilt. 1. Baskı, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, (1997), 4/185; İbn Ebi Hâtîm, Abdurrahmân b. İdris. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk: Es'ad Muhammed et-Tayyip. 10 Cilt. 3. Baskı, Suudi Arabistan, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, (1998), 9/3005; Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl*. 4 Cilt. 3. Baskı. Beyrut. Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, (1987), 3/429-430; İbn Atiyye, Abdulhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*. Thk: Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. 6 Cilt. 1. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. (2001), 4/298.

⁴⁴ Kasas 28/76.

⁴⁵ Taberî 19/616.

⁴⁶ Kasas 28/76.

ifadesinden sonra له "onun için" ifadesinin kullanılmadığı hususunu tespit etmek mümkündür. Dolayısıyla bu tür âyetlerin mutlak ve mukayyet şeklinde geldiği anlaşılmaktadır.

Âyetlerin Türkçe meali irdelenecek olursa, "يَشَاءُ وَيَقْدِرُ" ve "لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ" ifadeleri metne bağlı kalınarak uygun tercüme edilirken, "اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ" ifadesinde bulunan له ifadesinin anlamı ve tercümesi verilmemiştir. Dolayısıyla tercümede له "onun için"⁴⁷ ifadesinin yer alması gerektiğini söylemek mümkündür.

3.3. İcmâl –Tafsîl

İcmâl masdarından türetilen mücmel kelimesi sözlükte "ayrıntısı çıkarılmamış hesap, tafsilâtli olarak açıklanmamış söz, müphem, kapalı" gibi anlamlara gelir. Fıkıh usûlünde nasların yorumuyla ilgili kurallar belirlenirken, lafız değişik açılardan ayırma tâbi tutulur.⁴⁸ Tafsîlde bilgi ayrıntılı iken, icmâlde ayrıntılı bilgiye girilmez. Mufassal ise, ayrıntılara girilerek geniş biçimde anlatılan bilginin, detaylı anlatımı yapılır. Kur'ân'daki bazı ifadeler ayrıntılı gelirken, bazısında ayrıntılara girilmez.

Yûnus ve Sebe' sûrelerinde birbirine benzeyen iki âyet bulunmaktadır.

وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

"Ne zaman sen bir işte bulunsan, ne zaman Kur'ân'dan bir şey okusan ve siz ne zaman bir iş yaparsanız, o işe daldığınız zaman biz mutlaka üstünüzde şahidizdir. Ne yerde ne gökte zerre ağırlığınca bir şey Rabbinden uzak (ve gizli) kalmaz. Bundan daha küçüğü ve daha büyüğü yoktur ki apaçık kitapta (levh-i mahfuzda) bulunmasın".⁴⁹

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي أَنَتَأْتِيكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

"İnkârcılar: Kıyamet bize gelmeyecek, dediler. De ki: Hayır! Gaybı bilen Rabbim hakkı için o, mutlaka size gelecektir. Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey bile O'ndan gizli kalmaz. Bundan daha küçük ve daha büyüğü de şüphesiz, apaçık kitaptadır (yazılıdır)".⁵⁰

Yûnus ve Sebe' sûrelerinde yukarıda zikredilen âyetlerin arasındaki farklılıklar şöyledir;

⁴⁷ Diğer meallerde de "له" ifadesinin tercümesi yer almadığı görülmektedir.

⁴⁸ <https://islamansiklopedisi.org.tr/mucmel>.

⁴⁹ Yûnus 10/61.

⁵⁰ Sebe' 34/3.

1. Sebe' sûresinde *وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ* şeklinde geçerken Yûnus sûresinde ise *لَا يَعْزُبُ عَنْهُ* şeklinde geçmektedir.

2. Sebe' sûresinde *مُنْقَالٌ* kelimesiyle beraber *مِنْ* harfi i ceri yer almazken Yûnus sûresinde yer almaktadır.

3. Sebe' sûresinde *الْأَرْضِ* kelimesi *takdim* edilirken Yûnus sûresinde *te'hir* edilmiştir. Ayrıca Yûnus sûresinde *السَّمَاوَاتِ* kelimesi çoğul halde kullanılırken, Sebe' sûresinde hem tekil hem çoğul anlamında kullanılan *السَّمَاءِ* kelimesi ile *te'hir* edilmektedir.

Anlam bakımından farklılıkların izahını yapabilmek için âyetleri ayrı ayrı olarak değerlendirmek istiyoruz.

Yûnus sûresindeki âyet incelendiğinde; baş tarafında " *Ne zaman sen bir işte bulunsan, ne zaman Kur'ân'dan bir şey okusan ve siz ne zaman bir iş yaparsanız, o işe daldığımız zaman biz mutlaka üstünüzde şahidizdir*" ifadesi gelmekte olup Allah'ın ilminin bütün varlıkları kapsayıcı olduğu gösterilmiştir. Bu bilgiye göre; âyetteki *şumûl, tafsîl ve istiğrâk* ifade eden tabirler aranılacaktır. Âyetteki kelime kullanımlarının izahı yapıldığında;

a) Âyet, *وَمَا تَكُونُ* ifadesiyle başlamış olduğundan, *مَا* olumsuzluk harfi ile *وَمَا يَعْزُبُ* ifadesiyle devam etmiştir. Dolayısıyla şimdiki zamanın olumsuzluğunu ifade eden *مَا* edatı ile kullanılmıştır. Başka bir ifade ile *مَا* harfi âyetin başında ve akışa uygun bir şekilde kullanılmıştır. Âyetin başında ise *عَنْ رَبِّكَ* *Rabbinden* kelimesi geçmediği için, âyetin ortasında *عَنْ رَبِّكَ* ifadesi açık bir şekilde getirilmiştir.⁵¹

b) Âyette, Allah'ın ilminin kapsamlı oluşuna işaretle şumûl ve istiğrâk ifade eden *مِنْ* harfi *مُنْقَالٌ* kelimesiyle birlikte gelmiştir. Aynı şekilde cinsini nefy eden *لَا* harfinden sonra *أَصْغَرَ* kelimesi mansup olarak cinsin bütün öğelerini kapsayacak şekilde olumsuz bir mana ifade etmektedir.⁵²

c) Âyetin baş tarafında kullar, hangi durumda bulunurlarsa bulunsunlar, Yüce Allah'ın onların bütün durumlarını bildiği belirtilmektedir. Bu bağlamda *الْأَرْضِ* kelimesi *takdim* edilirken *السَّمَاءِ* kelimesi *te'hir* edilmiştir. Âyetin konusu şumûl ve kapsamlılık ifade ettiği için, insanın üstünde bulunan çatı veya gök/gökler manasına gelen *السَّمَاءِ* kelimesi tercih edilmiştir.⁵³ Oysa *السَّمَاوَاتِ* kelimesi ile sadece çoğula delalet edilir.⁵⁴ Bunun için âyette *السَّمَاءِ* kelimesi kullanılmıştır.

⁵¹ <https://www.youtube.com/watch?v=h0jW73B6fzE>.

⁵² Çirnâti 1/247.

⁵³ İbn Âşûr 11/214, Râzî 17/274.

Sebe' sûresindeki âyete gelince; bunun kıyâmet gününden bahsettiği görülmektedir.

Bu noktadan hareketle;

a) Âyette لَا يَغْرُبُ gizli kalmaz ifadesiyle hem geniş zamanı hem de gelecek zamanı ifade eden muzari sigasının başına gelen ve olumsuzluk ifade eden لَ harfi getirilmiştir. Ayrıca âyetin başında وَرَبِّي ifadesi bulunduğundan tekrar olmaması için عَنْهُ ifadesindeki harfi cer ile bitişik gelen zamirin karşılığı olan bizzat Rab ismile kullanıldığını görmekteyiz.⁵⁵

b) Âyetin başında, Allah'ın ilminin istiğrâk, ihata ve şumûl ifade etmesinden söz edilmediği, yine وَلَا أَصْغَرَ ifadesinde لَيْسَ (leyse) yerine gelen ve olumsuzluk ifade eden لَ harfi bulunduğu için مِنْ مِثْقَالٍ ifadesiyle birlikte مِنْ harfi kullanılmamıştır.⁵⁶

c) Sûrenin başında geçen الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ "Hamd, göklerde ve yerde bulunanların hepsinin sahibi olan Allah'a mahsustur"⁵⁷ âyetinde "göklerde" ifadesi çoğul olarak takdim edildiği için, söz konusu âyette de السَّمَاوَاتِ ifadesi çoğul olarak gelip takdim edilmiştir.⁵⁸ Dolayısıyla bu âyetin hem genel bir mana hem de bir nevi icmâl ifade ettiği görülmektedir.

4. Kişisel Özelliklerin Farklılığı

Kur'ân'da bir peygamber, şahıs veya topluluktan bahsedilirken söz konusu kişi veya topluluğun durumunun dikkate alındığı görülmektedir. Kişinin özelliklerinden söz edilirken, onun yaşam şartları ile uyuşan ifadelere rastlanır. Benzer âyetler bakımından konuya bakıldığında;

Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ ile ilgili aşağıda zikredilen âyetler birbirine benzemektedir. Bununla beraber Kasas sûresindeki âyette وَاسْتَوَى olgunlaşınca ifadesi yer almasına rağmen, Yûsuf sûresindeki âyette bu fiil bulunmamaktadır.

وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ

"(Yûsuf) erginlik çağına erişince, ona (isabetle) hükmetme (yeteneği) ve ilim verdik. İşte güzel davrananları biz böyle mükâfatlandırırız".⁵⁹

وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ

⁵⁴ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. 3. Baskı. Beyrut. Dâru Sâdır, (1994), 14/397-398.

⁵⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=h0jW73B6fzE>.

⁵⁶ Ğırnâfî 1/247.

⁵⁷ Sebe' 34/1.

⁵⁸ İskâfî, Muhammed b. Abdullah. *Durretu't-Tenzil ve Ğurre't-Te'vil*. Thk: Muhammed Mustafa Aydın. 3 Cilt. 1. Baskı, Mekte Cami'atu Ummi'l-Kura, (2001), 1/1075.

⁵⁹ Yûsuf 12/22.

"Mûsâ yiğitlik çağına erip olgunlaşınca, biz ona hikmet ve ilim verdik. İşte güzel davrananları biz böylece mükâfatlandırırız".⁶⁰

Müfessirlerin çoğu Hz. Yûsuf'a peygamberlik geldiğinde gençlik çağında olduğunu belirtmişlerdir. Fakat tam olarak hangi yaşta olduğu noktasında ittifak yoktur. Kimisi Hz. Yûsuf'un 18 yaşında, kimileri ise 33-39 yaşlarında olduğunu ileri sürmüştür.⁶¹ Dolayısıyla Hz. Yûsuf 40 yaşına gelmeden önce kendisine peygamberlik verilmiştir.⁶² Bu şekilde tefsirin gerekçesi بَلَغَ أَشُدَّهُ *erginlik çağına erişince* ifadesine dayanır. Hz. Mûsâ ise 40 yaşındayken kendisine peygamberlik verilmiştir. 40 yaş, bedensel ve zihinsel gücün kemali olduğu için, Hz. Mûsâ hakkında وَاَسْتَوَى *olgunlaşınca* ifadesi tercih edilmiştir.⁶³

Diğer taraftan; Hz. Mûsâ, ulu'l-azm yani büyük peygamberlerden sayılmaktadır. Hayatı itibarıyla de çok gezmiş ve ağır işler yapmak zorunda kalmıştır. Bu noktadan Hz. Mûsâ beden olarak güçlü ve kuvvetli bir yapıya sahip olduğundan, âyette وَاَسْتَوَى *olgunlaşınca* ifadesi kullanılırken, Hz. Yûsuf için bu ifade tercih edilmemiştir.

iv. 5. Hasr ve Kasr

Lügatta hasr kelimesi; kuşatmak, kısaltmak, daraltmak, sıkıştırmak ve hapsetmek gibi değişik manalarda kullanılmaktadır. Belağat yönünden ise i'caz ve te'kid manasını ifade eder. Edebiyat terimi olarak hasr, bir ifade içindeki bir lafız/lafızlar kümesinin diğer bir lafız/lafızlara ait anlamı sınırlandırılmasını veya sadece belirtmesini, belirginlik kazandırmayı ifade eder. Hasr ifadesinde ya sıfat (vasıf, hal, hüküm, haber, fiil) mevsufa veya mevsuf sıfata hasredilir.⁶⁴

a. İsim cümlesi öğelerinin ma'rife gelmesinde hasr örneği;

A'râf ve Fussilet sûrelerinde bulunan aşağıda zikredilen âyetlerde Yüce Allah'ın iki sıfatı سَمِيعٌ عَلِيمٌ *işiten/bilen* geçmektedir. Ancak A'râf sûresinde إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ifadesi lamü't-ta'rif الـ takısı olmadan, Fussilet sûresinde ise هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ şeklinde *marife* geçmektedir. Ayrıca A'râf sûresinde هُوَ zamirine yer verilmezken, Fussilet sûresinde هُوَ zamiri geçmektedir.

وَأَمَّا يُنْزِرُ عَلَيْكَ مِنَ السَّيْطَانِ نَزْعًا فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

⁶⁰ Kasas 28/14.

⁶¹ Bkz: Zeccâc, İbrahim b. Serî. *Ma'âni'l-Kur'ân ve 'Îrâbuhu*. Thk: Abdulcelîl Abdu Şelebi. 5 Cilt. 1. Baskı. Beyrut. Âlemü'l-Kutup, (1988), 4/135-135.

⁶² İbn Ebi Hâtim 9/2951, Bu görüş, İbn Abbas, Mücahit, Katede, Zeyd bin Eslem ve es-Sevri'nin görüşleri olduğunu nakletmiştir.

⁶³ Ğırnâtî 2/267, Râzî, 24/583.

⁶⁴ <http://islamansiklopedisi.org.tr/hasr--belagat>.

"Eğer şeytandan gelen kötü bir düşünce seni dürtecek olursa, hemen Allah'a sığın. Çünkü O, işiten, bilendir"⁶⁵

وَأِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

"Eğer şeytanın fitlemesi seni dürterse hemen Allah'a sığın. Çünkü O, işitendir, bilendir".⁶⁶

Bu farklılıkların sebebine baktığımızda; Fussilet sûresindeki âyetin öncesindeki âyet şöyledir; "İyilikle kötülük bir olmaz, Sen (kötülüğü) en güzel bir şekilde önle. O zaman seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki candan bir dost olur. Buna (bu güzel davranışa) ancak sabredenler kavuşturulur; buna ancak (hayırdan) büyük nasibi olan kimse kavuşturulur".⁶⁷ Burada vurgulanan asıl mesele; yapılan kötülüğe karşı insanın iyilik yapması gerektiği hususudur. Bu davranış uygulama açısından nefse çok ağır gelir. Çünkü insan bir kötülüğe maruz kaldığında, hemen karşılık vermek ister. Kendisine yapılan kötülüğü kabullenmekle beraber kötülüğün karşısında iyilik yapmak, ancak nefsinin terbiye edip tezkiye eden insan için mümkün olabilmektedir. Bu tür davranışı teşvik etmek amacıyla لا takısıyla beraber belirlilik ve hasrı ifade eden هُو zamiri kullanılmıştır. Dolayısıyla mana şöyle olur: şüphesiz ki O (Allah) her şeyi hakkıyla işiten ve hakkıyla bilendir. Bu sebeptendir ki, âyette insanın "kötülüğe karşılık iyilik yapma" gibi nefsinin zor gelen bir teklifin hemen yanında, insanın sözünü işiten ve davranışını hakkıyla bilen ancak Yüce Allah olduğunu özellikle belirtmek, anlamı vurgulamak ve bu iyiliği teşvik etmek için هُو zamiri ile beraber لا takısı yer almıştır. A'râf sûresindeki ilgili âyetin öncesinde de şöyle buyrulmaktadır: "(Resûlüm!) Sen af yolunu tut, iyiliği emret ve cahillerden yüz çevir".⁶⁸ Burada sadece cahil olanlardan yüz çevirme emri gelmiştir. Âyetin akışında cahillerin yapmış olduğu kötülüklerin karşılığında bir iyilik yapma emri bulunmadığı gibi, iyilik yapmaya teşvik etme gereği de duyulmamıştır. Bundan dolayı هُو zamiri ve لا edatı gelmemiştir.⁶⁹

6. Müzekkerlik ve Müenneslik

Birçok dilde, kelimedeki cinsiyet kategorisi bulunmaktadır. Dünya dillerinde en yaygın tasnif, eril ve dişil unsurlar için farklı ifadeler kullanılmasıdır. Bu durum, ilkel insanların her

⁶⁵ Fussilet 41/36.

⁶⁶ A'râf 7/200.

⁶⁷ Fussilet 41/34-35.

⁶⁸ A'râf 7/199.

⁶⁹ İbn Kayyim, Takiyyuddin Ahmet b. Abdilhalim. *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*. 1 Cilt. 1. Baskı. Beyrut. Dâru Mektebeti'l-Hayât, (1990), s.685-686.

şeyin canlı olduğu şeklindeki metafizik tasavvurlarının dile de yansımaları sonucunda fizik âlemdaki her şeyi cinsiyet kategorileri içinde değerlendirmelerinin sonucudur. Genellikle güçlü, hâkim, etkin, yiğit ve saygın öğelere *erillik*, buna karşılık üretken, zayıf, edilgen ve aciz öğelere *dişillik* izafe edilmektedir.⁷⁰

Güç bakımından ifadelerin müzekker ve müennes oluşuna şu gelecek iki âyeti örnek olarak verebiliriz.

وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ

"Zulmedenleri de o korkunç ses yakaladı ve yurtlarında diz üstü çökekaldılar".⁷¹

وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ

"Zulmedenleri ise korkunç bir gürültü yakaladı da yurtlarında diz üstü çökekaldılar".⁷²

Aynı sûrede bulunan yukarıdaki iki âyet birbirine benzemekte olup أَخَذَ ve أَخَذَتِ ifadeleri dışında aynı lafızlara sahiptir. 67. Âyette أَخَذَ fiilinde müenneslik tâsı bulunmazken 94. âyette أَخَذَتِ şeklinde müennes fiil kalıbı ile getirilmiştir. Bunun sebebine bakıldığında;

a) Gramer açısından; fiilin faili *mecazi müennes* olup fiil ve failin arasında bir ifade bulunursa fiilin kipi *müennes* veya *müzekker* olabilir.⁷³

b) Anlam açısından ise; müzekkerlik ifade eden fiil, müenneslik ifade eden fiilden daha güçlüdür. İki âyetin bağlamına bakıldığında; 67. âyet Hz. Sâlih'in kavminden bahsederken, diğer âyet Hz. Şuayb'ın kavminden bahsetmektedir. Buna göre; أَخَذَ ifadesi, Hz. Sâlih'in kavmine gelen azabın, Hz. Şuayb'ın kavmine gelen azaptan daha şiddetli olduğunu belirtmektedir.⁷⁴

B) Kur'ân'da Benzer Âyetlerin Geçme Şekilleri

Genel kaide olarak, manaların farklı olması ibarelerin ve isimlerin de farklı olmasını gerektirir. Şâyet kullanılan her iki fiil veya kelime aynı anlamda kullanılmış olsa, ikinci fiilin veya kelimenin gereksiz olması lazım gelir. Ayrıca, Arapça dilbilimcileri aynı fiilin iki farklı anlama delalet etmesinin caiz olmadığını söylemişlerdir. Böyle bir durumun meydana gelmesi halinde her iki fiilin kendine ait ayırt edici bir özelliğe gelmesinin gerekli olduğunu

⁷⁰ <https://islamansiklopedisi.org.tr/muzekker-ve-muennes>.

⁷¹ Hûd 11/67.

⁷² Hûd 11/94.

⁷³ Ğırnâtî 2/259-260.

⁷⁴ Bkz: Bikâi 9/367, Şa'râvî 11/6544.

ifade etmişlerdir. Mesela; نَزَلَ نَزَلَ / نَزَلَ نَزَلَ / نَزَلَ نَزَلَ fiilleri aynı anlama gelmezler.⁷⁵ Kur'ân'da mana ve lafz itibariyle müteşabih (benzer) âyetlerde kullanılan kelime ve fiillerin seçiminde son derece hikmet ve anlamlar gözetilmiştir. Burada eş anlamlı görülen farklı fiiller, isimler, harfler ve cümleler alt başlığında dört açıdan örneklendirilerek izah edilecektir.

b. 1. Farklı Fiillerin Kullanılması

Aynı çekimden türetilen bir fiilin farklı yerlerde kullanılması örneği;

وَإِذْ نَحَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ

"Hatırlayın ki, sizi, Firavun taraftarlarından kurtardık. Çünkü onlar size azabın en kötüsünü reva görüyorlar, yeni doğan erkek çocuklarınızı kesiyorlar, (fenalık için) kızlarınızı hayatta bırakıyorlardı. Aslında o size reva görülenlerde Rabbinizden büyük bir imtihan vardı".⁷⁶

وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُقْتُلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ

"Hatırlayın ki, size işkencenin en kötüsünü yapan Firavun'un adamlarından sizi kurtardık. Onlar oğullarınızı öldürüyorlar, kadınlarınızı sağ bırakıyorlardı. İşte bunda size Rabbiniz tarafından büyük bir imtihan vardır".⁷⁷

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ

"Hani Mûsâ kavmine demişti ki: "Allah'ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın. Çünkü O, sizi işkencenin en kötüsüne sürmekte ve oğullarınızı kesip, kadınlarınızı (kızlarınızı) bırakmakta olan Firavun ailesinden kurtardı. İşte bu size anlatılanlarda, Rabbinizden büyük bir imtihan vardır".⁷⁸

Hz. Mûsâ, yukarıdaki geçen üç âyette de İsrailoğulları'na Allah'ın nimetlerini hatırlatmaktadır. Ancak Bakara ve A'râf sûrelerinde bazı değişiklikler görülmektedir.

Mesela;

1. Bakara sûresinde نَحَيْنَاكُمْ/ يُدَبِّحُونَ fiilleri geçerken, A'râf sûresinde يُقْتُلُونَ/ يُذَبِّحُونَ ve İbrahim sûresinde أَنْجَاكُمْ fiilleri geçmektedir.

2. A'râf sûresinde يُقْتُلُونَ "öldürüyorlar" fiili getirilirken Bakara ve İbrahim sûrelerinde يُذَبِّحُونَ "kesiyorlar, boğazlıyorlar" fiili getirilmiştir.

Öldürmek fiili, baş kesmek, boğazlamak fiilinden daha umumi ve genel manaya sahip bir ifadedir. Çünkü bu fiille öldürmenin şekli ve çeşidi zikredilmemiş olmaktadır. Ancak

⁷⁵ 'Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-Luğaviyye*. Thk. Muhammed İbrahim Selim, 1 Cilt., Kahire, Dâru'l-İlimi ve's-Sakâfeti li'n-Neşri ve't-Tevzî'i. (tarihsiz).s.22-24.

⁷⁶ Bakara 2/49.

⁷⁷ A'râf 7/141.

⁷⁸ İbrahim 14/ 6.

يُدْبِحُونَ fiili baş kesmek, boğazlama şeklinde öldürmek manasıyla sınırlı bir anlama sahiptir. Sonuçta her iki fiilde de aynı manada masum çocukların hayatına kastedildiği söylenmektedir.⁷⁹

Âyetlerde farklı fiillerin kullanılması sebebine gelince; A'râf sûresinin bağlamı dikkate alındığında, burada Hz. Mûsâ'nın Tûr dağından döndükten sonra ve kavmine gelmeden önceki kıssası anlatılmaktadır. Bu kıssada Firavun'un İsrailoğulları'nı nasıl tehdit ettiği, onlara nasıl zulüm ve işkence verdiği Hz. Harûn'un ismi gibi detaylara girilerek anlatılmaktadır. Dolayısıyla burada umum ifade eden *يُقْتَلُونَ* "öldürüyorlar" fiilinin tercih edilmesi önemlidir. Bakara sûresinde ise, kıssanın bütününe baktığımızda aynı detayları göremiyoruz. Bu sebeple Bakara sûresinde işkencenin çirkinliğini direkt ve açıkça tasvir eden "baş kesiyorlar, boğazlıyorlar" manasına gelen *يُدْبِحُونَ* fiili tercih edilmiştir.⁸⁰

Kirmânî ise konuyu şu ifadelerle açıklamaktadır: İbrahim sûresinin bağlamına bakıldığında, Hz. Mûsâ'nın kavmine hitap ettiği ve Yüce Allah'ın nimetini saymakla bitiremediğinden söz edilmektedir. Burada da kıssa özlü ifadelerle ve genel olarak anlatılmıştır. Dolayısıyla A'râf sûresinde umuma ait hususlara girildiği için *يُقْتَلُونَ* fiili kullanılmıştır. Bakara ve İbrahim sûrelerinde ise, kıssa anlatımında detaylara fazla girilmemesinden dolayı konunun direkt görülebilmesi için cüz'î ve özlü mana taşıyan *يُدْبِحُونَ* fiili tercih edilmiştir.⁸¹

Bakara sûresinde bu âyetin öncesinde bulunan "Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetlerimi hatırlayın"⁸² ifadesinde, Allah'ın İsrailoğulları'na verdiği nimetlerin hatırlanması istenmiştir. Bu nimetlerin büyüklüğünden ötürü, çokluk ve mübalağa ifade eden tef'îl babından *نَجَّيْنَاكُمْ* "sizi kurtardık" fiili seçilmiştir. A'râf sûresindeki konu nimet olmadığı için mübalağa ifade etmeyen if'âl babından yine benzer bir anlam taşıyan *أَنْجَيْنَاكُمْ* fiili kullanılmıştır.⁸³ Bu bakımdan çokluk ve mübalağa ifade eden *يُدْبِحُونَ/نَجَّيْنَاكُمْ* fiillerinin kullanılmasıyla bu anlamları ifade etmeyen *يُقْتَلُونَ/أَنْجَيْنَاكُمْ* fiileri arasında bir uyum bulunmaktadır.

İbrahim sûresinde ise âyetin başında bulunan "Hani Mûsâ kavmine demişti ki" ifadesinde, Hz. Mâsâ'nın İsrailoğulları'na hitabı aktarıldığı için, fiili mazinin üçüncü zamirini gösteren sigası *أَنْجَيْنَاكُمْ* kullanılmıştır. Ancak bu sûrede *وَيُدْبِحُونَ* fiiline "ve" bağlaç harfi ilave

⁷⁹ Ğirnâti 1/22.

⁸⁰ Sâmerrâi 1/13.

⁸¹ Kirmânî, s.138.

⁸² Bakara 2/47.

⁸³ Ğirnâti 1/34.

edilirken, diğer yerlerde bu ilave yapılmamaktadır. Bağlaç harfi ile bir önceki cümlenin anlamına atıf yapılmıştır. Burada Hz. Mûsâ'nın, kavmine Allah'ın nimetlerini hatırlattığını görüyoruz. Diğer taraftan da âyette Firavun'un sadece kavmindeki yeni doğan erkek çocukları kesip kızları hayatta bırakması değil, aynı zamanda kavmini başka zorluklara da düşürdüğü anlatılmaktadır. Bu durumu beyan etmek için وَيَذُحُونَ fiili "ve" bağlaç harfiyle birlikte kullanılarak zulmün daha da detayları olduğuna işaret edilmiştir. Bu bakımdan bağlaç harfinin anlam açısından âyete özel bir katkı sağladığı görülmektedir.⁸⁴

Meallerde metne sadık kalınmakla birlikte, bağlaç harfinin manası tam olarak beyan edilmemiştir. Bu âyette "ilave, ayrıca" manasında kullanılan bağlaç harfi (ve) dikkate alındığında âyetin tercümesinin şu şekilde yapılması uygundur; "Hani Mûsâ kavmine demişti ki: Allah'ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın. Çünkü O, sizi işkencenin en kötüsüne sürmekte ayrıca oğullarınızı kesip, kadınlarınızı (kızlarınızı) bırakmakta olan Firavun ailesinden kurtardı. İşte bu size anlatılanlarda, Rabbinizden büyük bir imtihan vardır".⁸⁵

c. 2. Farklı İsimlerin kullanılması

İsim; canlı ve cansız, insan, hayvan, bitki, bölge, ülke, devlet gibi v.b tüm nesnelere, varlıkların unvanıdır. Arapça'da bir kelimenin isim olup olmadığının kendine göre göstergeleri vardır. Örneğin: tenvin, ـا takısı, harf-i cer, nidâ ve tamlama işlemini kabul eden kelimeler isimdir. Mükerrer görünen benzer âyetlerde eş anlamlı gibi duran bazı ifadeler ve farklı isimler kullanılmaktadır. Örneklerle bu farklılıklar üzerinde durmak istiyoruz. Âyetler arasında farklı isimlerin bulunmasına örnek:

... وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

"... (Bundan sonraki) amelinizi Allah da görecektir, Resûlü de. Sonra görüleni ve görülmeiyeni bilene döndürüleceksiniz de yapmakta olduklarınızı size haber verecektir".⁸⁶

وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

"De ki: (Yapacağınızı) yapın! Amelinizi Allah da Resûlü de mü'minler de görecektir. Sonra görüleni ve görülmeiyeni bilen Allah'a döndürüleceksiniz de O size yapmakta olduklarınızı haber verecektir".⁸⁷

Tevbe sûresinde birbirine benzeyen bu iki âyetin farklılıkları;

⁸⁴ Râzî 19/66.

⁸⁵ Bu anlam meallerde görülmemektedir.

⁸⁶ Tevbe 9/94.

⁸⁷ Tevbe 9/105.

1. 94. âyette وَسَيَرَى şeklinde geçerken, 105. âyette فَسَيَرَى şeklinde geçmektedir.
2. 94. âyette وَالْمُؤْمِنُونَ kelimesine yer verilmezken, 105. âyette yer verilmiştir.
3. 94. âyette ثُمَّ تُرَدُّونَ şeklinde ثُمَّ atıf harfi ile geçerken, 105. âyette وَسُتْرُودُونَ şeklinde و atıf harfi ile geçmiştir.

Bu iki âyetin konuları tamamen birbirinden farklıdır. Doksan dördüncü âyetin başında "(Seferden) onlara döndüğünüz zaman size özür beyan edecekler. De ki: (Boşuna) özür dilemeyin! Size asla inanmayız; çünkü Allah, haberlerinizi bize bildirmiştir" ifadesi, münafıklar hakkındadır. 105. âyetin öncesinde ise "Onların mallarından sadaka al; bununla onları (günahlardan) temizlersin, onları arıtıp yüceltirsin. Ve onlar için dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir (onları yatıştırır). Allah işitendir, bilendir"⁸⁸ âyeti geçmektedir. Bu âyette de konu ve içerik olarak iman edenlerden bahsedilmektedir.

Kullanım farklılıklarının sebebi;

a) Doksan dördüncü âyetin başında قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا "De ki: (Boşuna) özür dilemeyin!" ifadesi tehdit manasına gelip وَسَيَرَى ifadesinde yer alan وَ bağlaç harfi ile bu tehdide atıfta bulunulmuştur. 105. âyette ise وَقُلْ "de ki" şeklindeki emir kipinin taşıdığı talep manası ile ilişkili bir yapıda gelmiştir. Arapça dil kuralları açısından talebin cevabında bağlaç harfi olan فَ bulunması gereklidir. Bundan dolayı âyette bu kurala uygun olarak فَ harfi kullanılmıştır.⁸⁹

b) Bilindiği üzere 94. âyet münafıklardan bahsetmektedir. Münafıkların isimlerini sadece Allah ve O'nun bildirmesiyle Resulü de bilmektedir. Münafıkların aldatmaları ve hileleri Allah (cc) tarafından Resulü'ne bildirilmişti. İman edenlerin bu meselede bilgisi olmadığı için وَالْمُؤْمِنُونَ ifadesi kullanılmamıştır. 105. âyet ise iman edenlerden bahsetmektedir. Onların amelleri (namaz, hac, oruç, ibadetleri v.s) herkes tarafından açıkça görülebildiği için âyette وَالْمُؤْمِنُونَ ifadesi kullanılmıştır.⁹⁰

c) Münafıklara hitaben inen 105. âyet va'îd (tehdit) manası taşımakta olup ثُمَّ تُرَدُّونَ ifadesinde "tertiple ve ara verme" bildiren ثُمَّ ifadesi kullanılmaktadır. Münafıkların azabının bu dünyada ertelendiği ve cezalarının ahirete bırakıldığını beyan etmek için getirilmiştir. Mü'minlere hitaben gelen 94. âyet ise vaad (mükâfat) manası taşıdığından dolayı وَسُتْرُودُونَ ifadesinde yakın geleceği ifade eden س harfi kullanılmıştır. Dolayısıyla âyet, mü'minlerin

⁸⁸ Tevbe 9/103.

⁸⁹ Ğirnâti 1/234.

⁹⁰ İbn Cemâa, Bedruddîn. Keşfu'l-Ma'ânî mine'l-Muteşâbihî mine'l-Mesâni. Thk: Abdulcevâd Halef. 1 Cilt. 1. Baskı, Mısır/el-Mensûre. (1990), s.199, Ğirnâti 1/234-235.

mükâfatının hem bu dünyada hem de ahirette olacağını ifade etmektedir. Bu durum Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok yerinde geçer. Mesela; iman edenler hakkında Nahl sûresinde "Erkek veya kadın, mü'min olarak kim iyi amel işlerse, onu mutlaka güzel bir hayat ile yaşatırız. Ve mükâfatlarını, elbette yapmakta olduklarının en güzeli ile veririz"⁹¹ buyurulmaktadır.⁹²

d. 3. Farklı Harflerin kullanılması

Arapça'da harf, tek başına kullanıldığında tam bir anlam ifade etmeyen kelimenin çeşitlerinden biridir. Edatlara, harfler gibi tek başına tam anlam ifade etmedikleri ve bu açıdan harflere benzedikleri için, harf denilmiştir. Edatların etkilediği durumlar da vardır. Harf veya edatın kullanılması, benzer görünen âyetlere farklı anlamlar katmaktadır. Bu durum benzer âyetler üzerinden örneklerle incelenecektir.

Aynı fiil ile kullanılan harflerin manaya etkisiyle ilgili örnek:

قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آدَنَ لَكُمْ

"(Firavun) Şöyle dedi: Ben size izin vermeden önce ona inandınız öyle mi!"⁹³

قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آدَنَ لَكُمْ

"Firavun, (kızgınlık içinde) dedi ki: Ben size izin vermeden ona iman ettiniz ha"⁹⁴

قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آدَنَ لَكُمْ

"Firavun dedi ki: "Ben size izin vermeden ona iman mı ettiniz?"⁹⁵

Tâhâ ve Şu'arâ sûrelerinde âyet *آمَنْتُمْ لَهُ* ifadesi ile gelirken, A'râf sûresinde *بِهِ آمَنْتُمْ* şeklinde gelmiştir. Ayrıca Tâhâ ve Şu'arâ sûrelerindeki âyette Firavun'un ismi bulunmazken, A'râf sûresinde buna yer verilmektedir.

Söz konusu âyetlerdeki *آمَنْتُمْ لَهُ* ve *آمَنْتُمْ بِهِ* ifadelerinde harf-i cerin *بِهِ* kullanılmasında ince bir anlam farkı vardır. Kur'ân-ı Kerîm'in bütününe tetkik ettiğimizde, Yüce Allah'a isnad edilen imanda yalnızca (ـِ) harf-i ceri gelmektedir. İman fiili Allah'tan başkasına isnad edilerek kullanıldığında ise çoğunlukla (ـِ) harf-i ceri ile geçmektedir.⁹⁶ Bu çerçevede şu örnekleri verebiliriz.

يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْدُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

⁹¹ Nahl 16/97.

⁹² İbn Cemâa, s.199, Ğirnâti 1/234-235.

⁹³ Tâhâ 20/71.

⁹⁴ Şu'arâ 26/49.

⁹⁵ A'râf 7/123.

⁹⁶ Sâmerriâi 1/75.

"o Allah'a inanır, mü'minlere güvenir ve o, sizden iman edenler için de bir rahmettir"⁹⁷.

وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا

Onlar: "Sen, dediler, bizim için yerden bir kaynak fışkırtmadıkça sana asla inanmayacağız".⁹⁸

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً

"Bir zamanlar: Ey Mûsâ! Biz Allah'ı açıkça görmedikçe asla sana inanmayız".⁹⁹

Bu örneklerde görüldüğü gibi, Allah'a isnad edilen iman (بِ) harf-i ceri ile gelmiştir. Diğerlerinde ise (لِ) harf-i ceri, bir isim veya bitişik zamirle birlikte (...لك، لنا) v.b. şekillerde gelmektedir. Dolayısıyla أَمَنْتُمْ لَهُ ifadesine "ona (Mûsâ'ya) inandınız" şeklinde, بِه ifadesinde ise "O'na (Allah'a) iman ettiniz" şeklinde mana verilebilir.

Bu konuda dikkat çeken bir başka husus da, Firavun'un isminin neden açıkça zikredildiği sorusudur. A'râf sûresinde sadece Firavun'un değil, Firavun'un çevresindeki ileri gelenlerin de zikredildiğini görüyoruz. "O'na (Allah'a) inandınız" ifadesi Firavun'un bizzat kendisi söylemiştir. Başkasına ait böyle bir durum olmadığı için aynı sûrede onun ismi açıkça tekrar edilmiştir.¹⁰⁰

Başka bir açıdan bakınca; burada bilindiği gibi "Ona inandınız" manasındaki بِه ifadesiyle kastedilen Yüce Allah'tır. Diğer taraftan Firavun, kendisini kavmine bir ilâh olarak takdim etmiştir. Böylece Firavun kavmine sanki şöyle demek istemiştir: "Ben bir ilâh olduğum halde Mûsâ'nın ilâhına nasıl iman ediyorsunuz?". Dolayısıyla bu harf-i cer üzerinden baktığımızda, âyette Firavun'un kendisinin tek ve mutlak bir ilâh olduğu iddiasında bulunduğu anlaşılmaktadır.

Âyetlerin Türkçe çevirilerine bakılacak olursa, "Ona iman ettiniz" ya da "Ona inandınız" şeklinde tercüme edildikleri görülür.¹⁰¹ Yukarıdaki bilgiye göre A'râf sûrenin 123. Âyetinde بِه "O'na (Allah'a) iman ettiniz" Tâhâ ve A'râf sûrelerinde ise "Ona (Mûsâ'ya) inandınız" şeklinde tercüme edilebilir. Dolayısıyla Mûsâ hakkında أَمَنْتُمْ لَهُ "ona iman ettiniz" ifadesinin, metne uygun bir tercüme olmadığı söylenilebilir.

⁹⁷ Tevbe 9/61.

⁹⁸ İsrâ 17/90.

⁹⁹ Bakara 2/55.

¹⁰⁰ Ğirnâtî 1/219.

¹⁰¹ Altuntaş'ın mealinde sadece Tâhâ sûresindeki (أَمَنْتُمْ لَهُ) ifadesinde (Mûsâ'ya) ifadesi parantez içine alınmıştır. Diğer meallerde ise bu konuda farklı bir bilgi bulunmamaktadır.

e. 4. Farklı Cümlelerin kullanılması

Cümle, "Bir yargı bildirmek için tek başına çekimli bir fiil veya isimlerden oluşan kelimeler dizisine" denilir.¹⁰² Benzer âyetler bakımından farklı cümle kullanımı örnekleri:

Kur'an-i kerîm'daki her sûreinin kendine has bir teması ve mana bütünlüğü olması sebebiyle, farklı fiil cümlelerinin kullanılması şu gelecek iki âyeti örnek olarak verebiliriz.

إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ

"Hakikaten bu (bütün peygamberler ve onlara iman edenler) bir tek ümmet olarak sizin ümmetinizdir. Ben de sizin Rabbinizim. Öyle ise bana kulluk edin".¹⁰³

وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ

"Şüphesiz bu (insanlar) bir tek ümmet olarak sizin ümmetinizdir; ben de sizin Rabbinizim. Öyle ise benden sakının" (denildi)¹⁰⁴

Enbiyâ ve Mü'minûn sûrelerinde yukarıda zikredilen benzer iki âyet geçmektedir. Bu âyetlerin son kısımları farklıdır. Enbiyâ sûresindeki âyet فَاعْبُدُونِ ifadesiyle biterken, Mü'minûn sûresindeki âyet فَاتَّقُونِ ifadesiyle bitmektedir. İnsanların ibadet yapması ve takva sahibi olması birbirinden farklı iki özelliştir. Zira ibadet yapan kişinin takva sahibi olması gerekmez. Ancak ibadet, takva kavramını içerir.

Kur'ân-ı Kerîm'de insanın takva sahibi olabilmesi için ibadet yapması teşvik edilmiştir. Bu çerçevede bir âyette; "Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet ediniz. Umulur ki, böylece korunmuş (Allah'ın azabından kendinizi kurtarmış) olursunuz"¹⁰⁵ buyurulmuştur. Yani ibadetler insanın takva sahibi olması için yerine getirilen temel amellerdir. Bu noktadan hareketle yukarıda geçen benzer iki âyetin birinde ibadet, diğesinde takva emredilmiştir.¹⁰⁶

Her iki sûrenin ana teması farklıdır. Şöyle ki; Enbiyâ sûresinin ana temasının beşerin Allah'a karşı kulluk görevini ubûdiyet sorumluluğunu yerine getirmek olduğunu görüyoruz. Mesela; "Senden önce hiçbir Resûl göndermedik ki ona: "Benden başka İlâh yoktur; şu halde bana kulluk edin" diye vahyetmiş olmayalım".¹⁰⁷ Bu âyette insan oğulunun Allah'a karşı kulluk görevi ifade edilmektedir. Zikredilen âyetin mana bağlamında geçmiş ümmetlerden bahsedilmekte olup sûrenin ana teması Allah'ın birliğine inanmak ve yalnız O'na ibadet

¹⁰² <https://sozluk.gov.tr/?kelime>.

¹⁰³ Enbiyâ 21/92.

¹⁰⁴ Mü'minûm 23/52.

¹⁰⁵ Bakara 2/21.

¹⁰⁶ İbn Âşûr 17/139, Ğırnâti 2/353.

¹⁰⁷ Enbiyâ 21/25.

etmektedir. Dolayısıyla söz konusu âyetin sonu tıpkı sûrenin genel maksadına uygun olarak *فَاعْبُدُون* ifadesiyle bitirilmiştir.¹⁰⁸

Mü'minûn sûresinde ise takva ifadesinin üç kez geçtiği görülmektedir. Âyetleri şöyle sıralamamız mümkündür:

1. "Andolsun ki, Nûh'u kavmine gönderdik ve o: Ey kavimim! Allah'a kulluk edin. Sizin için O'ndan başka bir tanrı yoktur. Hâla sakınmaz mısınız? dedi".¹⁰⁹

2. "Onlar arasından kendilerine: "Allah'a kulluk edin. Sizin O'ndan başka bir tanrınız yoktur. Hâla Allah'tan korkmaz mısınız?" (mesajını ileten) bir peygamber gönderdik".¹¹⁰

3. ""(Bunlar da) Allah'ındır" diyecekler. Şu halde siz Allah'tan korkmaz mısınız! de"¹¹¹

Anlaşıldığına göre bahsedilen âyette *فَاتَّقُوا* ifadesinin tercih edilmesinin sebebi budur.¹¹² Ancak bazı müfessirler (*denildi*) ifadesinin bu âyetlerde gizli olduğunu söylemişlerdir.¹¹³ Bu nedenle Mü'minûn sûresindeki âyetin mealinde (*denildi*) ifadesi eklenmiştir. Bu ibarenin Enbiyâ sûresindeki âyetin tercümesine ilave edilmesi uygundur.

SONUÇ

Çalışma neticesinde maddeler halinde şu tespitleri yapmamız mümkündür:

1. Kur'ân'daki "benzer âyetler" konusunun, "tekrar meselesi" ile ilgili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla âyetlerdeki tekrarın sebep ve hikmeti "benzer âyetler"de de geçerlidir. Kur'ân'da gereksiz tekrar yoktur. Dolayısıyla âyetlerde bulunan her tekrarın bir amacı ve hikmeti vardır. En temel amaç, insanın inanç, ibadet ve ahlaki değerler konusunda eğitilmesidir. Biraz daha açacak olursak bu bağlamda; *hatırlatmak, inancı pekiştirmek, ders ve ibret vermek, korkutmak, muhataptan kabul etmesini beklemek, uyarmak ve i'cazı göstermek* konularını sıralayabiliriz.

2. İnsanda bir takım davranış değişikliklerinin gerçekleşmesi zaman isteyen ve yoğunlaşmayı gerektiren bir konudur. Kur'ân'ın muhatapları, asırlardır devam eden ve bünyelerinde kökleşmiş bir takım inanç, örf ve adetlere sahiptiler. Dolayısıyla ilk etapta İslâm dinine girmeleriyle, Kur'an'ın ilk muhatapları olan fret ve toplumlarda kökleşmiş olan

¹⁰⁸ Kâsimî, Cemâluddîn. *Mahâsinu't-Te'vil*. Thk: Muhammed Basil 'Uyûnus-Sûd. 11 Cilt. Beyrut 1. Baskı. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, (1997), 7/292.

¹⁰⁹ Mü'mimûn 23/23.

¹¹⁰ Mü'mimûn 23/32.

¹¹¹ Mü'mimûn 23/87.

¹¹² Ğırnâfî 2/354.

¹¹³ İbn Âşûr 17/139.

inanç, örf ve adetlerin kısa vadede değiştirilmesi mümkün değildi. Dolayısıyla batıl inanç ve uygulamaların yanlışlığı ve İslam'ın haklılığının ortaya konması için konuların sürekli gündemde tutulması gerekiyordu. Kur'an'ın bu üslûbu ilk mulataplar açısından olduğu gibi aynı fitrat ve insani özellik taşıyan kıyamete kadar bütün insanlık için geçerlidir. İşte Kur'an'da benzer âyetlerin bulunmasının temel amacı, değişik ifade ve üslûplarla dini terbiye maksadıyla konuların tekrar tekrar muhataplara aktarılmasıdır.¹¹⁴

3. Benzer âyetlerin Kur'an'da geçme biçimleri birbirinden farklı olabilmektedir. Bunlar aynı sûrede olduğu gibi farklı sûrelerde de yer alabilmektedir. Ayrıca bazı âyetler birbirine tam olarak benzerken, bazıları da birbirine kısmen benzemektedir. Birbirine kısmen benzeyen âyetler de, fiil, isim, harf ve cümle düzeyinde olmak üzere dört farklı şekilde Kur'an'da yer almaktadır.

4. Mekkî ve medenî âyetler açısından bakıldığında, benzer âyetlerin çoğu mekkî sûrelerde geçmektedir.

5. Benzer âyetlere bakıldığında, bunların çoğunun kıssalar yoluyla birtakım yanlış davranışları düzeltmekle ve doğru inancı pekiştirmekle ilgili olduğu görülmektedir. Namaz ve benzeri konular hariç, hükümlerle ilgili âyetlerde benzerliklere pek rastlanmamaktadır.

6. Benzer ve tekrar edilen âyetler hakkında Kur'an'a yapılan itirazların temel sebebi, insanın alışık olduğu kitap tertibi ve yazı dili ile Kur'an'ın tertip ve dilini aynı görmek eğilimidir. Oysa Kur'an kendine has anlatım ve ifade üslûbuna sahiptir. Müsüman olsun veya olmasın belağat ehlinin ittifakıyla bu üslûbun eşsiz ve mucize olduğu gerçeği inkar edilemez bir hakikattir.

7. Benzer âyetlerdeki anlam farklılıklarının en önemli sebebi ise âyetin tarihsel ve metinsel bağlamıdır. Bağlam, âyetteki ifadelerin seçilmesinde ve çekiminde büyük ölçüde rol oynamaktadır. Bağlamın farklı şekilleri vardır. Bunlardan umum/husus, mutlak/mukayyed, mücmel/mufassal gibi v.b. türleri sayılabiliriz.

9. Özellikle farklı fiillerin kullanıldığı benzer âyetler açısından baktığımızda, Arapça'da eş anlamlı kelime veya ifadelerin olmadığını söylememiz mümkündür. Çünkü eş anlamlı görülen fiillerde, her iki fiilin ortak anlam alanları bulunduğu gibi aynı zamanda her bir fiilin diğerine göre özel bir anlamı da bulunabilmektedir.

¹¹⁴Bu konuda geniş bilgi almak için bkz: Şengül, İdris. *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*, 1 Cilt, Ankara, OTTO, (2019), s.223-234.

10. Birbirine benzer olan âyetlerde cümledeki kelimeler veya ifadeler arasında takdim ve te'hir yöntemi de uygulanmıştır. Bu yönetime göre konunun merkezi ve öne çıkan ifadesi her zaman takdim edilir. Ayrıca bu âyetlerde takdime çoğunlukla konuya önem kazandırmak için müracaat edilmiştir.

KAYNAKÇA

'Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-Luğaviyye*. Thk. Muhammed İbrahim Selim, 1 Cilt., Kahire, Dâru'l-İlimi ve's-Sakâfeti li'n-Neşri ve't-Tevzî'i. (tarihsiz).

Beyzâvî, Nâsiruddin. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Thk: Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî. 5 Cilt. 1. Baskı, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, (1997).

Bikâ'î, İbrahim. *Nazmu'd-Durer fî Tenâsubi'l-Ayâtî ve's-Suver*, 22 Cilt. Baskısız, Kahire, Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî. (1984).

Bûfî, M. Sa'id Ramazan. *Min Revâ'i'l-Kur'ân*, 1 Cilt. Baskısız, Beyrut, Muessesetu'r-Risâle. (1999).

Ğırnâtî, Ahmet b. İbrahim. *Melâkut-Te'vîli'l-Kâti'i bi-Zevi'l-İlhâdi ve't-Ta'tîl fî Tevcîhi'l-Muteşâbihi'l-Lafziyyi min Âyi't-Tenzîl*. 2 Cilt. Baskısız, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. (tarihsiz).

Habenneke, Abdurrahmân. *Kavâidu't-Tedeburi'l-Emseli li-Kitâbi'llâhi Azze ve Celle*, 2 Cilt. 4. Baskı, Dımaşk, Dâru'l-Kalem/Beyrut, ed-Dâru's-Şâmiyye. (2009).

İbn Âşûr, Muhammad Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Baskısız, Tûnus, ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr. (1984).

İbn Atiyye, Abdulhak b. Ğâlib el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*. Thk: Abdüsselam Abduşşâfi Muhammed. 6 Cilt. 1. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. (2001).

İbn Cemâa, Bedruddîn. *Keşfu'l-Ma'ânî mine'l-Muteşâbihi mine'l-Mesânî*. Thk: Abdulcevâd Halef. 1 Cilt. 1. Baskı, Mısır/el-Mensûre. (1990).

İbn Ebi Hâtim, Abdurrahmân b. İdris. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Thk: Es'ad Muhammed et-Tayyip. 10 Cilt. 3. Baskı, Suudi Arabistan, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, (1998).

İbn Kayyim, Takiyyuddin Ahmet b. Abdilhalîm. *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*. 1 Cilt. 1. Baskı. Beyrut. Dâru Mektebeti'l-Hayât, (1990).

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. 3. Baskı. Beyrut. Dâru Sâdır, (1994).

İsfahânî, Râgıb. *el-Mufredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*. Thk: Safvan Adnan ed-Dâvûdî. 1 Cilt. 1. Baskı. Dımaşk. Dâru'l-Kalem/Beyrut. ed-Dâru's-Şamiyye, (1992).

İskâfî, Muhammed b. Abdullah. *Durretu't-Tenzîl ve Ğurre't-Te'vîl*. Thk: Muhammed Mustafa Aydın. 3 Cilt. 1. Baskı, Mekke Cami'atu Ummi'l-Kura, (2001).

Kâsimî, Cemâluddîn. *Mahâsinu't-Te'vîl*. Thk: Muhammed Basil 'Uyûnus-Sûd. 11 Cilt. Beyrut 1. Baskı. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, (1997).

Kirmânî, Mahmud b. Hamze. *Esrâru't-Tekrâr fil-Kur'ân*. Thk: Abdulkadir Ahmet 'Ata. 1 Cilt. Baskısız. Kahire. Dâru'l-Fadîle, (tarihsiz).

Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-Gaybet-Tefsîru'l-Kebîr*. 32 Cilt. 3. Baskı. Beyrut. Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, (2000).

Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Es'iletün Beyaniyye fi'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*. 2 Cilt.1. Baskı. Şârîka. Mektebetu's-Sahabe/Kahire. Mektebetu't-Tabî'in, (2008).

Şa'râvî, Muhammed Mutevellî. *Tefsîru's-Şa'râvî/Havâtır*. 19 Cilt. Baskısız. Kahire. Matbaatu Ahbâri'l-Yevm, (tarihsiz).

Şengül, İdris. *Kur'an Kıssalarının Tarihî Değeri*. 1 Cilt. Ankara. OTTo. (2019).

Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. Thk: Ahmet Şakir. 24 Cilt.1. Baskı. Beyrut. Muessesetu'r-Risâle, (2000).

Zeccâc, İbrahim b. Serî. *Ma'âni'l-Kur'ân ve 'Îrâbuhu*. Thk: Abdulcelîl Abdu Şelebi. 5 Cilt. 1. Baskı. Beyrut. Âlemu'l-Kutup, (1988).

Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl*. 4 Cilt. 3. Baskı. Beyrut. Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, (1987).

İnternet

<https://islamansiklopedisi.org.tr/muzekker-ve-muennes> .

<https://islamansiklopedisi.org.tr/âm>.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/mutlak>.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/mucmel>.

<http://islamansiklopedisi.org.tr/hasr--belagat>.

[https://www.youtube.com/watch?v=h0jW73B6fzE.](https://www.youtube.com/watch?v=h0jW73B6fzE)

[https://sozluk.gov.tr/?kelime.](https://sozluk.gov.tr/?kelime)

Kalemname

e-ISSN: 2651-3595

Haziran/June 2020, 5 (9): 167-181.

Üsküdarlı Hakkı'nın Devlet Arşivlerinde Kayıtlı Sultan Abdülaziz Cülûsiyesi

İlyas Kayaokay

Araş. Gör., Munzur Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı

Anabilim Dalı

kayaokay_2323@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-8544-2307

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 01.06.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 20.06.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/ June

Cilt / Volume: 5 Sayı /Issue: 9; **Sayfa / Pages:** 167-181

Atıf / Cite as: Kayaokay, İlyas. "Üsküdarlı Hakkı'nın Devlet Arşivlerinde Kayıtlı Sultan Abdülaziz Cülûsiyesi ". Kalemname 5 / 9 (Haziran 2020): 167-181.

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

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kirikkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

Öz.

Divan edebiyatında şehzâdelerin tahta çıkması üzerine genellikle kaside nazım şekliyle yazılan kutlama ve tebrik manzumelerine "cülûsiye" adı verilir. Bu çalışmada Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nde TSMA-E 860/13 yer numarasıyla kayıtlı, rika hatlı tek sayfadan ibaret bir cülûsiye örneğinin tanıtımı ve incelenmesi yapılacaktır.

Söz konusu cülûsiye, klasik tertibe uygun düzenlenmemiş 33 beyitlik "refâh" redifli bir kasidedir. H. 1293 / M. 1876 tarihli bu manzume, Hakkı adlı/mahlaslı bir şaire aittir. Hakkı'nın ise Nef'î tarzındaki kasideleriyle tanınan son devir Encümen şairlerinden Üsküdarlı Hakkı Bey (1823-1895) olduğu düşünülmektedir. Belgenin üzerinde II. Abdülhamid'e takdim edildiği kayıtlıysa da manzumenin Sultan Abdülaziz için yazıldığı tespit edilmiştir. Makalede, daha evvel neşredilmemiş bu cülûsiyenin biçim ve muhteva yönünden tahlili ve Latin harflerine aktarımı yapılarak tür literatürüne katkı sunmak istenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sultan Abdülaziz, Üsküdarlı Hakkı, Devlet Arşivleri, Kaside, Cülûs

Registered in the Public Archives of Üsküdarlı Hakkı The Cülûsiye about Sultan Abdulaziz

Abstract:

In Ottoman literature, on the occasion of the princes of the princes, the celebratory and congratulatory writings, which are usually written in verse form, are called "cülûsiye". In this study, "State Archives Presidency Ottoman Archive" with the location number TSMA-E 860/13 registered, a variety of rika writing, introducing a cülûsiye instance consists of a single page will be made.

Aforementioned cülûsiye is in an ode, redif is the word "refâh", it consists of 33 couplets not written in accordance with the classical layout. This poem dated H. 1293 / M. 1876 belongs to a poet named Hakkı or pseudonym. This poetry of Hakkı is thought to be the Üsküdarlı Hakkı Bey (1823-1895), one of the last period Council poets, known for his poems in Nef's style. Although it was recorded that it was written for Abdülhamid II on the document, it was determined that this verse was written for Sultan Abdülaziz. In the article, This cülûsiye,

which has not been published before, is evaluated in terms of form and content and transferred to Latin letters thus it was intended to contribute to the genre literature.

Keywords: Sultan Abdülaziz, Üsküdarlı Hakkı, State Archives, Ode, Cülûs.

GİRİŞ

Arapça'da "tahta çıkmak", "oturmak" anlamındaki cülûs; "hükümdarların ve özellikle Osmanlı şehzâdelerinin tahta geçmesi hakkında kullanılan bir tabir"dir (Özcan, 1993, 108). Eski Türk devletlerinde cülûs, özel bir törenle kutlanarak tertip edilirdi. Osmanlı'da resmî bayram olan cülûs merasiminde, başta yabancı elçiler olmak üzere devlet erkânının tebrikleri ve armağanları kabul edilir; hemen her kesime bahşış dağıtılarak görevlilerin maaşına zam yapılırdı. (Tuğluk, 2010, 56) Cülûs, top atılarak tellallar aracılığıyla ülkenin her yerine duyurulur; halk ve asker duaya ve alkışa davet edilirdi. (Akkuş, 2007, 51)

Devrin şairleri de tebrik ve temennilerini dile getirerek özellikle bahşışe nail olabilmek için padişaha, nesib kısmı "cülûsiye" olan armağan kasideler sunmuştur. Şairin gizli gayesi ise göze girerek makam mevki sahibi olmaktır. Cülûsiyeleri, sadece dönemlik şiirler olarak görmemek gerekir. Zira padişahın tahta çıkışının yıl dönümünü kutlamak için yazılan cülûsiyeler de vardır. Kaside dışında terki-i bend, tercî-i bend, kıt'a gibi farklı nazım şekilleri de kullanılmıştır. Sadece manzum değil özellikle Sultan II. Abdülhamid hakkında mensur cülûsiyeler de düzenlenmiştir. (Canım, 2012, 31) Bu kasidelerde, başta padişahın cömertliği olmak üzere adaleti ve saltanatı, çeşitli teşbih ve mecazlarla methedilerek ideal bir sultanın nasıl olması gerektiği tasvir edilir.

Cülûs hadisesine denk gelmiş pek çok şairin divanında cülûsiye görülürken edebiyatımızda en meşhur örneklerini Bâkî ve Nef'î vermiştir. Klasik edebiyatta bir padişah için yazılmış cülûsiyeleri ihtiva eden özel mecmualar bulunmaktadır. Örneğin Topkapı Sarayı Müzesi, Y. 4414 demirbaş numarasıyla kayıtlı *Tevârih-i Cülûs-i Sultân Mustafâ* adlı eserde, III. Mustafa cülûsiyeleri biraraya getirilmiştir. (Yıldız, 2020) Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nde TSMA No: 103/1 yer alan bir mecmua ise; *Sultan II. Mahmud'un cülûsu münasebetiyle şairlerin tanzim ettikleri tarih düşürme manzumeleri*'ni muhtevidir.¹

¹ Tarafımızdan yayına hazırlanmaktadır.

Bu makalede, Devlet Arşivi'nde kayıtlı, bilinmeyen bir cülûsiyenin tanıtımı, incelenmesi ve yeni harflere aktarımı yapılarak ilgililerin dikkatine arz edilecektir. Hakkında cülûs yazılan padişah, Osmanlı'nın 32. padişahı Sultan Abdülaziz² (1830-1876) (hk. daha fazla bilgi için Küçük, 1988, 179-185) olup hakkındaki manzume daha evvel literatüre girmemiştir.

1. CÜLÛSİYENİN TANITIMI

1.1. Şairi

Manzumenin sahibi Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nde "Şair Hakkı" olarak belirtilse de şairin tam olarak kim olduğu ancak bazı tahminlerden hareketle bulunabilir. Şiirin son beytinde şairin adı yahut mahlasına yer verildiği görülür:

Ḥāne-i eşriyesi elde du'āsı dilde

Çākeri **Hakkı'yı** sevķ itdire Mevlā-yı refāh (33)

19. asır biyografik kaynaklarını taradığımızda, "Hakkı" adlı/mahlaslı pek çok divan şairi tespit edilmiştir. Şiirin yazılış tarihini esas alarak yaptığımız mütalaada, bazı Hakkı'lar tarih tutarsızlığı sebebinden dolayı elenmiştir. Geriye "Hakkı" adlı/ mahlaslı on şair kalmış olup manzumenin bu şairlerden birine ait olduğunu sanıyoruz:

1. Üsküdarlı Hakkı Bey (1823-1895),
2. İstanbullu Hacı İbrahim Hakkı Efendi (1826-1889)
3. İşkodralı Hasan Hakkı Paşa (1826-1896)
4. Süleyman Bey-zâde İsmail Hakkı Bey (1828-1883)
5. Hüseyin Hakkı Efendi (1832-1891)
6. İsmail Hakkı Paşa (1839-1913)
7. Bereket-zâde İsmail Hakkı (1851-1918)
8. Adanalı Mehmed Hakkı Bey (1853-1912)
9. Eskişehirli Müftü Süleyman Hakkı Efendi (?- 1899)
10. Edirneli Hakkı Bey (?-1904)

² Devlet arşivlerinde Sultan Abdülaziz için, tercî-i bend tarzında yazılan bir cülûsiye daha tespit edilmiş olup bu manzumenin Ziya Paşa'ya ait, yayımlanmış bir şiir olduğu tespit edilmiştir.

Bu şairlerin çoğu devlet memuru, fikir adamı, mutasavvıf olup sadece birkaç manzumesi günümüze ulaşmıştır. Örneğin; Edirneli Hakkı (10), mutasavvıf olup daha ziyade münşîliği ile ön plana çıkmıştır. Adanalı Mehmed Hakkı Bey (8), devlet memurudur ve Sultan II. Abdülhamid karşıtı sözler söylediği bilinmektedir. Bereket-zâde İsmail Hakkı (7), Namık Kemal'le birlikte sürgüne gönderilmiştir.

Oysa bu şiirin sahibi olan Hakkı, padişah taraftarıdır ve manzumenin şekil ve üslup özelliklerine bakıldığında şiirle uğraşan, şairlik kabiliyetini haiz biri olduğu müşahede edilmektedir. Bu kriterlere göre; manzumenin sahibi olması kuvvetle muhtemel üç isim ön plana çıkmaktadır. Divan sahibi Üsküdarlı Hakkı Bey (1), divanı olduğu söylenen ancak günümüze ulaşmayan İşkodralı Hasan Hakkı Paşa (3) ve Sultan Abdülaziz'in yaveri olan İsmail Hakkı Paşa (2).

Şahsî tahminimize göre, bu manzume Üsküdarlı Hakkı Bey'e ait olmalıdır. Zira onun divanında yer alan şiirler ile elimizdeki manzumeyi mukayese ettiğimizde müşterek hususiyetlerin varlığı dikkat çekicidir. Üsküdarlı İbrahim Hakkı Bey, son devir "Encümen" şairlerinden olup Nef'î tarzındaki kasideleriyle tanınmaktadır. (Yıldırım, 2006, 11) Üsküdarlı Hakkı'nın Dîvânı'ndaki 20 kasidesine baktığımızda şairin nesib bahsini atlayıp Nef'î gibi doğrudan övgüyle başladığı görülür. Elimizdeki kaside de doğrudan övgü ile başlamakta ve kimi ifadeler benzerlik göstermektedir:

Hazret-i 'Abdü'l-'Azîz Hân-ı mu'allâ-kevkebe

Kim Hudâ takdîrini emr ile etmiş hem-'inân (Üsküdarlı Hakkı Dîvânı, K.6/31)

Hzret-i 'Abdu'l-'azîz Hân-ı cihân-ı pîrânın

Gün-be-gün himmetidir takviye-bahşâ-yı refâh (2)

Üsküdarlı Hakkı'nın da sultan için yazdığı bir kasidesi vardır. Yanılmaya payı da bırakarak şimdilik şiirin sahibini Üsküdarlı İbrahim Hakkı Bey olarak kabul ediyoruz.

1.2. Yazılış Tarihi

Osmanlı Arşivi'ndeki kayda göre bu manzume; H. 6 Cemaziyel-evvel 1293 / M. 30 Mayıs 1876 tarihli olup II. Abdülhamid'in cülûsu vesilesiyle kaleme alınmış ve padişaha sunulmuştur.

Burada çelişkili bir durum söz konusu olup bahsi geçen cülûsiyede Sultan Abdülaziz'in methi yapılmaktadır. Ayrıca II. Abdülhamid, 31 Ağustos 1876 yılında, manzumenin tarihinden dört ay sonra tahta çıkmıştır. Muhtemelen kaydı yapan arşiv görevlisi tarafından sehven bu bilgi eklenmiştir. Tek sayfalık vesikanın üzerinde bir tarih yoktur. Kanaatimizce arşive yanlış kaydedilmiş bir bilgi olup Sultan Abdülaziz için yazılmış bir cülûsiyedir:

Rûz-ı firûz-ı **cülûsiyla** şetâret buldı

Gitdi ğam geldi zamân içre tecellâ-yı refâh (10)

Sultan Abdülaziz 25 Haziran 1861 yılında tahta çıktığından manzumenin yazılış tarihini de 1861 olarak kabul edebiliriz. Ancak Üsküdarlı Hakkı Bey'in 1875 yılında Eşref Paşa vesilesiyle bastırılan 55 sayfalık Dîvânı'nda bu şiir yoktur. Bize göre bu şiir, Sultan Abdülaziz'in cülûsunun yıl dönümü vesilesiyle yazıldığından divanına girememiştir.

Cülûsiye, arşiv kaydındaki gibi II. Abdülhamid için yazılmış ise manzumenin neden Dîvân içerisinde yer almadığı anlaşılabilir. Çünkü II. Abdülhamid, şiirlerin basımından bir sene sonra 1876 yılında tahta çıkmıştır. Şiirin Sultan Abdülaziz için yazıldığı, manzume üzerindeki "Hüve'l-azîz" yani "Aziz odur" başlığından da anlaşılabilir.

1.3. Nazım Şekli

Manzume kaside tarzında düzenlenmiştir. 17. asırda Nef'î ile başlayan kasidenin bazı bölümlerinde tasarrufa gitme, bu şiirde de görülür. Klasik anlayıştaki kasidelerin çoğunda bulunduğu söylenebilecek nesib bölümü, bu kasidede yer almamakta; manzume doğrudan methiyeyle başlamaktadır:

Lücce-i salţanatı cevşen-i deryâ-yı refâh

Sâhil-i lütfa çıkar keşî-i vâlâ-yı refâh (1)

1.4. Beyit Sayısı

Kaside, 33 beyitten müteşekkil olup hacim olarak uzun değildir. Kasidenin 1-23. beyitleri methiye; 24-27. beyitleri fahriye; 28-30. beyitleri methiye; 31-33. beyitler dua bölümüdür. Şairin mahlasını zikrettiği taç beyit makta beytidir. Tegazzülün olmadığı

kasidenin fahriye beyitlerinde Hakkı'nın, kendi şairlik kabiliyeti hakkında övgüde bulunmaması dikkat çekicidir.

1.5. Vezin

Cülûsiye, divan şiirinde en çok tercih edilen remel bahrinin *feilâtün feilâtün feilâtün feilün* kalıbıyla yazılmıştır. Şairin vezni başarılı uyguladığı; imale, zihaf, med gibi hususlar dışında vezin aksaklıklarının olmadığı görülür. Metin üzerinde imale, med, zihaf gibi aruz hususiyetleri italik şekilde gösterilmiştir.

1.6. Kafiye ve Redif

Kaside, müreddef olup “â” kafiye sesi ve “-yı refâh” redifiyle yazılmıştır. Edebiyatımızdaki beş yüz kadar divanı taradığımızda “refâh” redifli bir kaside yahut gazele şairlerin divanlarında tesadüf edemedik. Kaside, redif tercihi yönüyle orijinal görünümündedir. Kafiyenin biçim olarak aksadığı tek beyit:

Ye's ile bağı yanık gel dime üfle dinle

Her maqâmâtı feraḥ-nāk virir nāy-ı refâh (23)

olup “nây” kelimesi söyleyiş olarak değil, imla itibarıyla kafiyeyi bozmaktadır. Sadece “dünyâ” kelimesi iki yerde kafiye olarak kullanılmış olup başka kafiye tekrarlarına rastlanılmaz:

Burc-ı lütfunda toğar necm-i ümîd-i ‘âlem

Mâh-ı ‘adlin görelî dîde-i dünyâ-yı refâh (8)

Ḳanamam şükr-i ‘inâyâtına ben ol şâhın

Ḥāk-ı rāhında fedâ cān ile dünyâ-yı refâh (25)

1.7. Dil ve Üslup Özellikleri

Kaside son derece akıcı, değişebilen vezin tercihi ve aliterasyon sanatının da katkısıyla ahenkli bir üslupla yazılmıştır. Yer yer mısraın tamamında kullanılan atıf terkipleri bir edebî sanata dönüşür:

Lücce-i salṭanatı cevşen-i deryâ-yı refâh

Sâhil-i lûtfâ çıkar geştî-i vâlâ-yı refâh (1)

Maṭla'-ı nûr-ı hilâfet şeh-i şâhib-'âzamet

Fâtiḥ-i bâb-ı kerem kâşif-i ma'nâ-yı refâh (4)

Manzumenin ahenginde redifin de katkısı unutulmamalıdır. "Refâh" kelimesinin ilk defa bu kasidede redif hâlinde kullanılması, bir yönden bıkı-i mana sayılabilirse de diğer taraftan alışılmamış terkiplerin de görülmesine sebep olmuştur. Bolluk, rahatlık anlamındaki bu kelime "belge redif" (Kurnaz, 1997, 265) anlayışına aykırıdır. Zira rediflerin bir kısmı devrin karakterini de yansıtır. Osmanlı Devletinin eski kudretini kaybettiği son zamanlarında "refâh" gibi zıt bir kavramın redif olarak tercih edilmesi hayli şaşırtıcıdır.

Kasidenin dili -19 asrın özelliklerine uygun olarak- ağır değildir. Hemen her kasidede görülebilen methiye ibareleri kullanılmıştır. Ek ve kelime olarak arkaik unsurlara tesadüf edilmez. Bazı beyitlerde alışılmışın dışındaki hayal ve kurgular dikkat çekicidir. Mesela fahriye beytinde şair, sultanın adalet incisinin Anka kuşunun yemi olduğunu söyler:

'Aded-i incimi mümkün mi geçürmek ḥable

Lü'lü-i 'adli anıḡ dâne-i 'Ankâ-yı refâh (27)

1.8. Muhtevası

Kaside edebî tür olarak cülûsiyedir ve nesib bölümüyle girizgâh olmadan doğrudan methiye ile başlar. Methi yapılan hususlar; padişahın cömertliği, adaleti, idare tarzı eksenindedir. Padişahın saltanatı, refah denizindeki bir dalgaya benzetilir. Şair, onun yüksek, ferah gemisinin lütuf sahiline çıktığını söyleyerek cömertliğine vurgu yapar. İkinci beyitte Sultan Abdülaziz'in adını zikrederek lütuflarının giderek bolluk bahsettiğini söyler. 24. beyte kadar şair, sultanı çeşitli yönlerden metheder.

Padişah, düzenin koruyucusu olarak refah tuğrasını feleğe çekmiştir. O güç sahibi, hilâfet nurunun doğuş yeridir. Cömertlik kapısının fâtihi, refahın manasını bulup çıkarandır. Cömertliği, bir gölge misali bütün yaratılanları kuşatmıştır. O "aziz" şahlar şahı, Hakk'ın insanlara bağıışı olup Allah'ın emirlerini uygulayarak refah bahsetmiştir. Refah dünyasının gözü, sultanın adaletinin ayını gördüğünden beri âlemin ümit yıldızı, onun lütfunun burcunda doğar. Herkesin durumunu gözeterek fermanlarıyla ferah tebliğ eder.

10. beyitten kasidenin cülûsiye olduğu anlaşılmaktadır. Cülus ettiği o kutlu zamanda keder son bulmuş, her yeri sevinç kaplamış, refah tecelli etmiştir. Aşırı çaresizlik ve süregelen hastalık bitmiş; kâinatı koruyarak refah getirmiştir. Allah, herkese sağlık vermiştir. Zira sultanın devlet yönetimi refah veren ecza gibidir. Her verdiği hükümde zorlukları aşmakta; feryatları dindirmektedir. Gönül ehli, onun sayesinde feyz ve sevince nail olmuştur. Refah verici meziyetleriyle insanlara güç vermektedir.

Şair, cömertliği denize, saltanatı da bir sadefe benzeterek sultanı, o sadef içindeki eşsiz inci gibi görür. Sultanın gönül alıcı refah veren güzelliğini, sevgilinin yüzüne benzeten Hakkı, memduhunun yüzünün güneşten daha parlak olduğunu ifade eder. Böyle mertebesi yüksek bir padişahın zamanında halk, lütuflardan dolayı durmaksızın sevincinden raks etmektedir. Kim onun bahşettiği nimetlerin kıymetini bilmezse, gözleri kör olacaktır. Kıymet bilmeyenler, ancak refaha karşı olan düşmanlardır.

Genel olarak şair, sultanın devrinde her türlü refaha kavuştuklarını ifade ederek 24. beyitten itibaren sözü kendisine getirir ve hasbihal yoluyla methiyeye devam eder. Bu fahriye beyitlerinde şiirine ve şairlik kabiliyetine dair ifadeler görülmez. Hakkı, yıkık olan gönlünün gül bahçesine döndüğünü, refaha kavuşan bülbül gibi öttüğünü söyler. Sultanın ihsanlarına doyamayacağını ifade eden şair, yolunda canını feda edeceğini belirtir. Padişahı, Hz. Yusuf'a, eteğinden çekiştirenleri de Züleyha'ya benzeterek küssaya telmihte bulunur.

Son üç beyit, dua bölümüdür. Onun adaletine düşman olanların, bir göz açıp kapayıncaya kadar dahi olsa hatta rüyasında bile asla rahat yüzü görmemesini Allah'tan ister. Allah'tan, sultanının meramına ermesini niyaz eder. Son beyitte de kendisi için dua talep eden Hakkı, Allah yolunda olmayı diler.

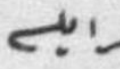
1.9. Nüsha Tavsifi

Kaside, Devlet Arşivleri Başkanlığı, Osmanlı Arşivi, TSMA-E 860/13 numarasıyla kayıtlıdır. Tek sayfalık bu vesika üzerinde H. 06.05.1293 / M. 30.06.1876 tarihi bulunmaktadır. Belgenin özetinde “Şair Hakkı'nın Sultan II. Abdülhamid'in cülusu münasebeti ile takdim ettiği bir manzume” kaydı vardır. Siyah mürekkepli rika hattıyla iki sütun hâlinde beyitler alt alta yazılmıştır. 33 beyitten ibaret olup başlığında “Hüve'l-Azîz” ibaresi yer alır.

1.10. Metin

Hüve'l-'Azîz

Feilâtün / Feilâtün / Feilâtün / Feilün

1. Lücce-i salṭanatı cevşen-i deryâ-yı refâh
Sâhil-i lütfâ çıkar keştî-i vâlâ-yı refâh
2. Hâzret-i 'Abdü'l-'azîz Hân-ı cihân-pîrânın
Gün-be-gün himmetidir takviye-bahşâ-yı refâh
3. Kâh-ı âsâyiş-i bünyâda muvaffak olarak
Çekdi ser-levha-i nüh-tâka da tuğrâ-yı refâh
4. Maṭla'-i nûr-ı hilâfet şeh-i şâhib-'azamet
Fâtih-i bâb-ı kerem kâşif-i ma'nâ-yı refâh
5. Sâye-i şevket ü ihsânı 'umûma mahşûr
Sâha-i mekremeti oldı berâyâ-yı refâh
6. Ne 'inâyât-ı Hudâ'dır bu şehinşâh-ı 'azîz
Şer'a tevfiķ iderek eyledi i'tâ-yı refâh
7. Âşiyân-sâz olacak evc-i semâda 'ankâ 
Mümkin olsaydı eger **ylese** ihdâ-yı refâh
8. Burc-ı lütfunda toğar necm-i ümîd-i 'âlem
Mâh-ı 'adlin göreli dîde-i dünyâ-yı refâh

9. Cümlenin hālını taḥkīka mürüvvet iderek
Ḥaṭṭ-ı ‘ālisi ile kılmada inhā-yı refāh
10. Rūz-ı firūz-ı cülüsüyla şeṭāret buldı
Gitdi ğam geldi zamān içre tecellā-yı refāh
11. ‘İllet-i müzmine vü farṭ-ı zarūret gitdi
‘Āleme ‘āṭifeti nüsha-i kübrā-yı refāh
12. Ḥamdü li’llāh ki Ḥudā cümleye şıḥhat viridi
Re’y ü tedbīr-i mülūkānesi eczā-yı refāh
13. Her meḥākimde kesilmekde enīn ü feryād
Faşl olur şübhe mi var müşkil-i da’vā-yı refāh
14. Nā’il-i feyz ü meserrāt oluyor ehl-i dilān
Taḫviyet virmededir ṭab’a mezāyā-yı refāh
15. Baḥr-i in‘ām ü ‘aṭāsı şadef-i saltanatın
Zāhir oldı göriniz ol dürr-i-yektā-yı refāh
16. Feleğin pençe-i ḥürşidine ğālib geliyor
Vech-i dilber gibidir ḥüsn-i dilārā-yı refāh
17. Ṭab’-ı āyinesi ilhām-ı füyüzāt-ı ‘aziz
‘Āleme gösteriyor rü-yı mücellā-yı refāh
18. Böyle bir şāh-ı celilü’ş-şiyemin ‘aşrında
Ṭurmayub rakşa çeker ḥalkı ‘aṭāyā-yı refāh

19. Kör olur gözleri bu ni‘meti kim bilmez ise
Var ise bilmeyecek belki de a‘dā-yı refāh
20. ‘Aşr-ı şāhinşeh-i ‘ālīde felek yār oluyor
Pister-*i* rāhatımız atlas-ı dībā-yı refāh
21. Mektebe gitse eger kūdek se rūze daḥi
Ḥ‘āceden aldığı dersler de elif-bā-yı refāh
22. Pādişāhım kulumı eyleyecekdir iḥyā
İderek vāşıl-ı ser-menzil-i şahrā-yı refāh
23. Ye’s ile bağı yanık gel dime üfle dinle
Her maḳāmātı feraḥ-nāk virir nāy-ı refāh
24. Dil-i vīrānemi seyr eyle gülistān oldı
Ne du‘ā neşr idecek bülbül-i gūyā-yı refāh
25. Ḳanamam şükr-i ‘ināyātına ben ol şāhıḡ
Ḥāk-i rāhında fedā cān ile dünyā-yı refāh
26. Zāt-ı şāhānesidir Yūsuf-ı sānī ḥaḳḳa
Nice dāmen-keş olur ḡayrı Züleyhā-yı refāh
27. ‘Aded-*i* incimi mümkün mi geçürmek ḥable
Lü’lü-*i* ‘adli anıḡ dāne-i ‘Anḳā-yı refāh
28. Evc-i rāyında olur ol şeh-i ‘ālī-güheriḡ
Mihr-i pür-tāb-ı emel şa‘şa‘-i fermā-yı refāh

29. Sāyesinde toğacak şems-i emel şabr eyle
Hāll olur ‘ahd-i qarīb içre mu‘ammā-yı refāh
30. Zūlmeti hāne-i dil nūr ile tenvīr eyler
Meh gibi devr idicek ğurre-i ğarrā-yı refāh
31. Düşmen-i ‘adline göstermeye Rabb-i Müte‘āl
Rūz u şeb rāhat-ı yek-lahza vü ru’yā-yı refāh
32. Kālb-i şāhānesini eyleye Allāh mesrūr
Olsun efrād-ı beşer maḥmedet-ārā-yı refāh
33. Hāne-i eşniyesi elde du‘āsı dilde
Çākeri **Hakkı’yı** sevķ itdire Mevlā-yı refāh

SONUÇ

Divan edebiyatı araştırmalarında, kütüphane katalogları gibi devlet arşivleri de bakılması gereken yerlerden biridir. Devlet arşivlerinde kayıtlı edebî değeri olan pek çok vesika bulunmaktadır. Bu çalışmada ele aldığımız Hakkı’nın cülûsiyesi de bunlardan biridir.

Belgede, Sultan II. Abdülhamid’in cülûsu için yazılan bir kaside olduğu ifade edilse de bu bilginin arşiv çalışanları tarafından sehven verildiği, kasidenin Sultan Abdülaziz’in cülûsu için yazıldığı anlaşılmıştır. Gerek belgenin tarihi, gerek kasidenin başlığı ve bazı beyitleri, 1861’de tahta çıkan Sultan Abdülaziz için yazıldığına işaret eder.

Kasidenin şairi Hakkı’nın ise -ihtiyatla- Üsküdarlı İbrahim Hakkı olduğunu tahmin ediyoruz. Üsküdarlı Hakkı’nın Nef’î muakkibi bir şair olduğu bilinir. Bu kasidede de nesib bölümü olmadan doğrudan methiye ile başlanmıştır. Üsküdarlı Hakkı’nın da 1875 yılında bastırılan dîvânında Sultan Abdülaziz hakkında bir methiyesi vardır. Şayet arşivdeki belgenin tarihi gerçekten 1876 ise, bu kasidenin Sultan Abdülaziz’in cülûsunun yıl

dönümünden dolayı yazıldığı, bu nedenle 1875'te tab edilen dîvânına girmediği anlaşılmaktadır.

Klasik tertipten uzak bu kaside, beyit sayısı bakımından az hacimlidir. Daha evvel dîvân şiirinde pek göremediğimiz "refâh" redifiyle yazılmış olup bu yönüyle orijinaldir. Şairin dil ve üslubundaki akıcılık, vezindeki başarısı ve yer yer karşımıza çıkan bîk-i manalar, Hakkı'nın iyi bir şair olduğunu göstermektedir. Bu cülûsiyenin tanıtılmasıyla tür literatürüne az da olsa katkı sunulmuştur.

KAYNAKÇA

Akkuş, Metin. *Klâsik Türk Şiirinin Anlam Dünyası: Edebi Türler ve Tarzlar*, Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2007.

Canım, Rıdvan. *Divan Edebiyatında Türler*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012

Kurnaz, Cemal. "Divan Şiirinde Belge Redifler", *Divan Edebiyatı Yazıları*, Ankara: Akçağ Yayınları, 265-276, 1996.

Küçük, Cevdet. "Abdülaziz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1, (1988), 179-185.

Özcan, Abdülkadir. "Cülûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8, (1993), 108-114.

Tuğluk, İbrahim Halil. "Divan Şiiri'nde Manzum Tebrik-Nâmeler", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 42, (2010), 41-68.

Ünal, Mehmet. "Hakkı Bey, Yek-çeşm, Üsküdarlı" *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2014, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/hakki-bey-yekcesm-uskudarli> E.T. 17.03.2020

Yıldırım, Arzu. *Üsküdarlı Hakkı Bey Dîvânı (İnceleme-Metin)*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Yıldız, Enes. "Sultan III. Mustafa'ya Sunulan Cülûsiyyeleri İçeren Bir Mecmua", *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*, 6/12, (2020), 130-153.

Original Metin

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞIVI DAİRE BASKANLIĞI (BOA) ©

هولاندین

بویله برتاه صلیب اشک عسرت
 ظور مویب رقصه مکر صفتی عطا یای شاه
 کور اولور کوزلی بونصمن کیم بیغرای
 وایس پیلد جلیک کجیغ اعدای شاه
 عشرت اهنتم عالیله فلک یار اولور
 یستر اهنتم اطلسم دیای شاه
 عتبه کیم اکر کوردک سه روزه بیغی
 خواهر دمه ایلینی در سردر انصاف شاه
 یار تاهم قونن ایلله کیم احصا
 ایریک واصل سرفه کوی شاه
 یاسنه بیغری بانو کل ویم اولور دیکه
 قوشقمانی قوشاک ویر نای شاه
 دل ویران من سید ایلله کت با اولور
 ندره ندره ایدر جلیک بیل کوی شاه
 قانم مکر عبا تانه به اول ساک
 خاکرا اهنده فر جانی زبانی شاه
 ناله ساکانه سید یوسف تانی حقا
 نیچر وانکسه اولور غیری زبانی شاه
 عدر انجی مکنی کور ملک جیوه
 دوزغ عدلی ایلک دانه عفا ی شاه
 اوج زاین اولور اول شعا کوریک
 مودر تانیا امل شعت فرمای شاه
 ساپ سنخ طوق جویسین امل میراند
 صول اولور عید قرینه اکره موی شاه
 ظهن خانز دل نورا ایلله تور ایدر
 دیکدی دور ایدر جلیک غوغای شاه
 دشمه عدل کور ترم به شغال
 روز و شب راحت یلک فطنه و زبانی شاه
 قلبه ساکانه نسی ایلله ایه سرور
 اولسویه اولدیر محمد آری شاه
 خانه اهنسی اده رعای دله
 جاکی حقیقی سوه ایدر به مولانا شاه

لیله سلطنتی حوسبه دریای شاه
 ساحن لطفه جیفا کستی وای شاه
 حضرت عبدالعزیز خان به جلا به بیلک
 کور به کور هتیدر تقویه کتی شاه
 کای اهنسی نیام موفه اولور
 کیدی ریزه نه طاقور ظفری شاه
 طلع نور خلقت سه صاحب عظمت
 فاتح بابا کیم کاشف معنی شاه
 ساین توکت وصالی عمومی محصور
 ساهر کرمی اولور برایی شاه
 زغایات خدادار برت شاه عزیز
 شکر تقویه ایدرک ایلدی اعطای شاه
 ایا سنا اولور اوج سار عفا
 مکره اولیدی اکر ایلله الهدی شاه
 برع بطنع طوعا - تمیم اید عالم
 ماه عدله کور لی دیر زبانی شاه
 حمدنک صانی تحفه مروت ایدرک
 فط عیسی ایلد قیده انای شاه
 روز قیروز حوسبه شطرت بوی
 کندی تم کوری زمانه اکره قوی شاه
 عفت مزین: وظ ضرورت کدی
 عالم عطفی نشوه کبراک شاه
 حمدنک کور خا صدم صحت ویردک
 زای و تدبیر مکر کاشی اجزای شاه
 هر مکره کسکک انبه و فیا د
 فصول اولور سبب من وار شکر رعای شاه
 نای فیه و صلت اولور اهل دولت
 تقویت ویردور بر طبع فرمای شاه
 جرانعام و عطاسی صدف سلطنت
 فطهر اولدی کوریک اول درینای شاه
 فطکک نیچر خورشید غلب کلور
 ویر دیر کبیر حسبه ولازای شاه
 طبع اهنسی الام فیوضات عزیز
 عالم کور تیرور روی جوی شاه

TSMA - E

860/13

TSMA.E.0860

Kalemname

e-ISSN: 2651–3595

Haziran/June 2020, 5 (9): 182–219.

**Sosyal Bilimlerde Araştırma Yaklaşımları erevesinde Din Eğitimi Biliminde
Kullanılan Yöntem ve Teknikler**

Emrah Gençer

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din
Bilimleri Bölümü

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Social Sciences Institute, Department Of
Philosophy And Religious Sciences

Ankara/Turkey

basgenc_06@hotmail.com

ORCID orcid.org/0000-0002-6530-3892

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 01.06.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 20.06.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/ June

Cilt / Volume: 5 Sayı /**Issue:** 9; **Sayfa / Pages:** 182–219.

Atıf / Cite as: Gençer, Emrah. "Sosyal Bilimlerde Araştırma Yaklaşımları erevesinde Din Eğitimi Biliminde Kullanılan Yöntem ve Teknikler ". Kalemname 5 / 9 (Haziran 2020): 182–219.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewedby at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

Öz.

Bilimsel araştırmaların nasıl yürütüldüğünü bilmek hem sosyal bilimler hem de din bilimleri için önemli bir konudur. Araştırmalarda problemi ortaya koymak, çalışmanın önemini ve amacını açıklamak, bu probleme uygun yöntem ve teknikleri belirlemek, araştırmayı ilerletme aşamalarını ve bu süreçte nelere dikkat edileceğinin bilinmesinden geçmektedir. Bu makalede; sosyal bilimlerde araştırma yaklaşımları çerçevesinde Din Eğitimi biliminde kullanılabilir yöntem ve teknikler ortaya konmaya çalışılmıştır. Bilimsel bir çalışma hazırlanırken uygulanması gereken kurallar vardır. Önemli olan kurallardan birisi de araştırmacının konuyu bilimsel yöntem ve teknikler muvacehesinde yani bir metodoloji çerçevesinde hazırlaması gerekmektedir. Makalenin amacı da, Din Eğitimi Bilimi araştırmacıları için yöntem ve yaklaşım noktasında onlara ışık tutarak konu hakkında teknik bilgiler vermek, uygun örnekler ile konuyu pekiştirmeye çalışmaktır. Çalışmamızda; Din Eğitimi bilimi ile ilgili yapılan çalışmalar, sosyal bilimler alanında ortaya çıkan yöntem ve yaklaşımlar, nicel yaklaşım, nitel yaklaşım ve karma yaklaşım araştırma yöntemlerine dair literatürdeki bilgiler göz önüne alınarak literatür taraması yapılmıştır. Bu başlıklar çerçevesinde de var olan literatür incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Eğitimi Araştırma Yöntemi, Bilimsel Araştırma Yaklaşımları, Yöntem ve Yaklaşımlar, Sosyal Bilimlerde Yöntem ve Yaklaşımlar.

Methods And Techniques Used In The Science Of The Religion Education In The Framework Of Research Approaches In Social Studies

Abstract

Knowing how researches are done is an important issue for social studies and theology. It's all about stating the problem, explaining the importance and aim of the study, deciding on the techniques and methods suitable for the solution of the problem, stages of the process and knowing the things needed to be careful about. Methods and techniques used in the science of religion education in the framework of research approaches in social studies are revealed in this article. There are rules to obey while preparing a scientific study. One of the important rules is that the researcher must prepare the study using scientific

methods and techniques. The aim of preparing this article is to give technical information to researchers of science of religion education about the subject while enlightening the researchers at the point of methods and techniques and reinforcing the subject with appropriate examples. In our study; the studies about the science of religion education, methods and approaches in the field of social studies are done literature review considering the information about quantitative approach, qualitative approach and mixed approach searching methods in literature. The literature that exist in the frame of these titles are examined.

Key Words: Religion Education, Ways Of Religion Education Research, Approaches Of Scientific Studies, Methods And Approaches, Methods And Approaches In Social Studies.

Giriş

Bilim ile din arasındaki ilişkinin niteliği tarihsel süreçte sürekli tartışılan bir konu olmuştur. Batıda bu tartışma bir çatışmaya dönüşmüş ve Aydınlanma, Rönesans ve Reform hareketleri ile birlikte birçok fikir akımının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Felsefe ve fikir alanındaki bu çatışma sürecinde Natüralizm, Materyalizm ve Pozitivizm gibi düşünce akımları ile güçlenen bilimsel düşünce hâkimiyetini ilan ederken, dini alan zayıflamış ve batı toplumları hızlı bir sekülerleşme sürecine girmiştir.¹

Her bilim için, kendisine özgü bilimsel yöntem ve tekniklere sahip olduğundan bahsetmek mümkündür. “Eğitim Bilimi çerçevesinde araştırma; eğitsel gerçekliğin araştırılması için yapılan metodolojik bilimsel süreç demektir.”² Yöntem ise, bu gerçeklik açıklamasına ulaşmak için tutulan yoldur.³ Bu sebeple yöntem, bilimsel bir bilgi ortaya koymak için araştırmacılara hazırlamakta oldukları çalışmalarını için süreci nasıl yönetmesi gerektiği hakkında sistematik bir yol haritası çizmektedir. Yöntem, araştırmalarda nasıl sorusuna verilecek cevabı ararken araştırma teknikleri ise bu süreçte hedefe ulaşmak için uygulanan araçların tamamıdır.⁴

1 Engin Akyürek, Ortaçağ'dan Yeniçağ'da Felsefe ve Sanat (İstanbul: Kocabalci, 1994), 25.

2 Hermann Röhrs, Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft, Verlag W. Kohlhammer Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971, s. 41 akt. Cemal Tosun, Din Eğitimi Bilimine Giriş, 9. (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 76.

3 Cemal Tosun, Din Eğitimi Bilimine Giriş, 9. (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 76.

4 Özcan Güngör, Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş El Kitabı, 1. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 11.

Bilinmeyene giderek, bilinenleri çoğaltma çabalarının tümü, araştırma adı altında bir araya getirilebilir. Bir yönü ile araştırma, bilinmeyen şeylere ulaşmak için tutulan yolların ortak adıdır. Bu açıdan bakıldığında bütün bilimlerde araştırmadan faydalanıldığı görülmektedir. Adı ve konusu ne olursa olsun her bilimsel çalışmada araştırmadan bir araç olarak faydalanılabilir. Bilimsel araştırmalar objektif olmalı, tarafsız olarak ele alınmalı, bilimsel yöntem ve teknikler kullanılarak yapılmalıdır. Aksi takdirde yapılan çalışmaların bilimsel geçerliliği bulunmamaktadır.

Herhangi bir bilim dalını, o alanda gerçekleştirilmiş bilimsel çalışmalardan tanımamız mümkündür. Bir bilim dalı, bilimsel alandaki yerini bilimsel çalışmalarda kullandığı model, yöntem ve kendine ait terminoloji geliştirerek oluşturulabilir. Bilimsel bir disiplin olarak varlığını kabul ettirmesi yeni olsa da Din Eğitimi Bilimi de kendi alanında gelişim sağlayarak bilimsel alandaki yolunda hızla ilerlemektedir. Her bilim dalında olduğu gibi Din Eğitimi bilim dalında da yapılan faaliyetlerin niceliksel özelliği kadar niteliksel özelliği de önemlidir. Bilimsel çalışmaların niteliği, bilim dalının alandaki yerini belirlemede önemli bir etkidir.⁵

Ülkemizde Din Eğitimi biliminin nasıl konumlandırıldığı konusunda alanın kurucusu olarak ifade edebileceğimiz Prof. Dr. Beyza Bilgin; “Din Eğitimi’nin bilim olarak (teoride) ilahiyatın bir yan disiplini olarak düşünülebileceği gibi, eğitimin bir yan disiplini olarak da düşünülebilir. Ayrıca o, hayatın bütünü ile ilgilenen çok boyutlu bir problem alanı olarak da kabul edilebilir. Pratikte ise Din Eğitimi, bir okul görevi olarak düşünülebildiği gibi, bir aile görevi olarak, bir cami görevi ve cemaat etkileşimi olarak da düşünebiliriz”.⁶

Din Eğitimi, din ve eğitim kavramlarından meydana gelmiş bir tamlamadır. Yapısında din ve eğitim gibi iki farklı alan bulunduran bu tamlamanın, yapısını oluşturan kavramlardan farklı bir tanımının yapılması gerekmektedir. İlk bakışta, bu tamlamada dinin ön planda olduğu ve bu yeni alana eğitimin katkısının sınırlı olacağı izlenimi oluşmaktadır. Oysa din eğitimi, tek başına din değildir. Din eğitimi, tek başına eğitim de değildir. Yani din eğitimi bu haliyle ne dinin tanımını ne de eğitimin tanımını vermektedir. Din eğitimi, dinden

5 Veyssel K. Altun, “Din Eğitimi Alanındaki Bilimsel Çalışmaların Seyri Hakkında Bir Değerlendirme”, Artuklu Akademi 2/2 (28 Aralık 2015): 3.

6 Beyza Bilgin, Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi (Ankara: Gün Yayıncılık, 2001), 28.

ve eğitimden bağımsız değildir. Din Eğitimi din ve eğitim kavramlarının bir araya gelmesiyle, din ve eğitimden bağımsız bir alan haline gelmiştir. ⁷

Türkiye’de Din Eğitimi’nin bilimsel bir disiplin haline gelmesi yakın zamanda olmuştur. Bu yeni alanın kısa zamanda gelişip bilimsel alandaki varlığını hissettirmesinin temel nedeni böyle bir ihtiyacın fark edilmiş olmasıdır. Cumhuriyet Dönemi’nden bu yana Türkiye’de din derslerinin okullarda verilmesi meselesi hep tartışıla gelmiştir. Bu tartışmalarla birlikte ilkokul, ortaokul ve liselerde kademeli olarak din derslerinin konulması, imam-hatip okullarının açılıp yaygınlaşması, yukarıda bahsi geçen ihtiyacı hissettirecek sebeplerdi. Nitekim Din Eğitimi alanında yapılan ilk bilimsel çalışmalar da din derslerinin durum ve problemleri alanında olmuştur. ⁸

Eğitim bilimi çerçevesinde araştırma; eğitsel gerçeğin açıklanması için yapılan metodolojik bilimsel süreç demektir. Metot ise bu gerçeğin açıklanmasına ulaşmak için tutulan yoldur. Burada üzerinde durulması gereken, bilim olmak için bilimsel araştırma yöntemlerini kullanmanın gerekliliğidir. Dolayısıyla Din Eğitimi biliminin araştırmalarında kullandığı/kullanması gereken bilimsel araştırma yöntemlerinin belirlenmesi gerekmektedir. Fakat bu konu çok boyutluluk göstermektedir. Disiplinler arası özellik taşıyan, üstelik tarih, dini metin, güncel ve gelecek boyutlu olan bir araştırma alanının tek bir yöntem veya yöntemler grubu ile çalışması imkânsızdır. Bu açıdan bakıldığında Din Eğitimi bilimi çok yönlü araştırmaya izin veren bir metodoloji, bir bilimsel araştırma aracı geliştirmek durumundadır. Bu araç manevi bilimsel metodun yanında deneysel anlayışı da içermelidir. Hatta bu araç, şimdiye kadar iki taraf arasında hüküm sürmüş olan zıtlıkları da aşmış olmalıdır. ⁹

Din Eğitimi yöntemlerinin bilimselleştirilmesi ile tarihten günümüze din eğitimi ve öğretiminde kullanılan ve yeni üretilen yöntemlerin, günümüz din eğitiminde; hangi seviyelerde, hangi tür hedeflere ulaşmak için, hangi konuların öğretiminde, ne tür teknik ve materyallerle birlikte ve nasıl kullanılabileceğinin bilgisinin, bilimsel araştırma yöntem ve teknikleriyle elde edilmesi süreci kastedilmektedir. ¹⁰

7 Şükrü Keyifli, “Eğitim ve Din Eğitimi”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/2 (2013): 117.

8 Suat Cebeci, Din Eğitim Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi (Ankara: Akçağ, 2005), 101.

9 Muhiddin Okumuşlar, “Din Eğitiminin Bilimselliği/Neliği”, Din Eğitimi El Kitabı, 5. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 69.

10 Nurullah Altaş - Mustafa Köylü, Din Eğitimi, 8. (İstanbul: Ensar, 2017), 71.

Eğitimde kullanılan genel öğretim yöntemlerinden başka her konunun, her branşın özelliklerine göre özel öğretim yöntemleri vardır. Aynı bir alan olması sebebiyle din eğitimi ve öğretiminin de kendine özgü özel öğretim yöntemleri kullanılmalıdır. Ancak din eğitimi, değişik alanlarda, farklı hedef kitlelere, farklı niteliklerde uygulanmaktadır. Bu sebeple değişik kategorilerdeki din eğitimi, her birine ait özel metotlarla yürütülmektedir. Hangi alandaki din eğitiminde hangi yöntem kullanılacağı, mesleki din eğitiminde okutulan meslek derslerinin her birinde hangi yöntemlerin nasıl uygulanacağı, deneysel yöntemlerle yapılacak bilimsel çalışmalarla tespit edilecektir.¹¹ Çalışmamızda; Din Eğitimi bilimi ile ilgili yapılan çalışmalar, sosyal bilimler alanında ortaya çıkan yöntem ve yaklaşımlar, nicel yaklaşım, nitel yaklaşım ve karma yaklaşım araştırma yöntemlerine dair literatürdeki bilgiler göz önüne alınarak literatür taraması yapılmıştır. Bu başlıklar çerçevesinde de var olan literatür, sosyal bilimlerdeki yöntem ve yaklaşımlar ve Din Eğitimi bilimindeki yöntemler bağlamında incelenmiştir. Din eğitimi biliminde yapılan çalışmaların yelpazesi gün geçtikte genişlemektedir. Acuner'in hazırlamış olduğu çalışmada örneğini görebileceğimiz gibi Din Eğitimi bilimi alanında yapılan çalışmalara yönelik çalışmaların da yapıyor olması alanda büyük bir ilerleme olduğunun göstergesidir.¹² Makalemizde; sosyal bilimlerde mevcut yöntemlerden hareketle kısaca tanıtımlar yapılarak konu ile ilgili örnekler verilecektir.

Dinin kendisi, esasları ve öğretileriyle yakından ilgilenen, dinin teorik bilgileri yanında onun eğitim-öğretimini, bunlarla ilgili uygulama ve tecrübelerin mazideki ve bugünkü durumlarını, dini inancın eğitimle ilişkisi konularını ele alan Din Eğitimi Bilimi artık kendi kendine has alanı, metotları, ilke ve prensipleri olan bağımsız bir bilim dalıdır. Din Eğitimi biliminin araştırma yaklaşım ve yöntemleri ile alakalı literatür incelendiğinde Tosun'un ve Okumuşlar'ın belli tasnifler yaparak Din Eğitimi biliminde kullanılan yaklaşım ve yöntemlere araştırmalarında yer verdikleri görülmektedir. Bu makalede de öz olarak bu yöntemlere yer verilmiştir.

Araştırma Yaklaşımları, Yöntemleri ve Örnekleriyle Din Eğitimi Bilimi

Din Eğitimi bir bilim dalı olarak düşünüldüğünde çok geniş bir araştırma alanına sahiptir. Bilimsel araştırma metotları bağlamında bu geniş araştırma alanını

11 Altaş - Köylü, Din Eğitimi, 72.

12 Hacı Yusuf Acuner, "Türkiye'de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmalarında Yöntem Sorunu", 1. Din Eğitimi Kongresi, Kocaeli, Türkiye, 26 - 28 Ekim 2017.

düşündüğümüzde, din eğitiminin farklı araştırma yaklaşım ve yöntemlerini kullanması gerektiğini görürüz. Tarih, metin ve alan araştırmalarında kullanılan tüm metotlar, din eğitiminin kendi alan özellikleri doğrultusunda kullandığı metodolojiyi oluşturmaktadır.¹³

Bilinmeyene uzanarak, bilinenleri artırma çabalarının tümü, araştırma adı altında toplanabilir. Bir yöneyle araştırma, bilinmeyenleri ulaşmak için tutulan yolların adıdır. Bu açıdan bakıldığında, bütün bilimlerde araştırmadan faydalandığı görülür. Adı ve konusu ne olursa olsun, her bilimsel çalışmada araştırmadan bir araç olarak faydalanılır. Bilimsel araştırma, problemleri güvenilir çözümler aramak amacıyla; -planlı ve sistemli olarak- verilerin toplanması, analizi, yorumlanarak değerlendirilmesi ve rapor edilmesi sürecidir. Araştırma yoluyla, yeni bilgi, teknoloji, metot veya yeni ürünleri daha uygun şartlarda elde etmek mümkün olur. Bilimsel araştırma yaklaşımlarını kuramsal (teorik) ve deneysel (ampirik) olarak iki ana kategoriye ayırmak mümkündür.¹⁴

1. Kuramsal (Teorik) Araştırma

Kuramsal araştırma, bir objeyi veya olguyu tanımayı, anlamayı ve açıklamayı amaçlar. Kuramsal araştırma bilgi ile ilgili soyut bir yöntemdir. Başka teorilerden hareketle nedensel açıklamaları öngörür. Kuramsal araştırma, kavramların açıklanmasına katkı sağlar ve hipotez formu altında kavramlar arasındaki ilişkileri ortaya koyar. Kuramsal araştırmada araştırmacı kendi elde ettiği verileri değil başkalarınınkini kullanır. Kuramsal araştırma yorumlama işlevi ile olgulara, nesnelere yeni birer anlam vererek açıklamaya çalışır; ele alınan konuyu aydınlatmak için uygun teorik bilgilerin tamamlanmasını, analizini ve sunulmasını içerir.¹⁵

Din Eğitimi biliminde kuramsal araştırma yöntemi çoğunlukla kutsal ya da daha önce yazılmış dini metinlerin içerik araştırması şeklinde kullanılmaktadır. İçerik araştırması, yazılı ve sözlü malzemenin sistematik olarak incelenmesi tekniğidir.¹⁶

13 Cemal Tosun, "Bir Anabilim Dalı Olarak Türkiye'de Din Eğitiminin Doğuşu, Gelişmesi ve Alanına Katkıları", Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi 2/1 (2009): 300.

14 Okumuşlar, "Din Eğitiminin Bilimselliği/Neliği", 70.

15 Okumuşlar, "Din Eğitiminin Bilimselliği/Neliği", 70.

16 R. Sommer ve B. B. Sommer (1986), A Practical Guide to Behavioral Research, N.Y.: Oxford University Press. akt. Muhiddin Okumuşlar, "Din Eğitiminin Bilimselliği/Neliği", Din Eğitimi El Kitabı, 5. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 70.

Din Eğitimi bilimindeki içerik analizleri söylemin görünen veya ilk bakışta algılanan içeriği yerine, gizli içeriğini ortaya çıkarmayı hedeflemektedirler. Araştırmacının kendi yorum ve çıkarımlarına dayandığı için sübjektif yanlar taşımaktadır.

“Nipkow Din Eğitimi araştırmalarında metod hususunda ayrıntılı bilgi vermektedir. Onun tespitlerine göre, “Dini Eğitimi biliminde uzun süre normatif-dedüktif yöntem kullanılmıştır. Daha sonraları manevi bilimsel-hermönetik yaklaşım hâkim olmaya başlamıştır. Son yıllarda ise, 1970’lerin başlarından itibaren, manevi bilimsel pedagoji yerini empirik-analitik ve dialektik-eleştirel eğitim anlayışına bırakma eğilimine girmiştir. Aynı gelişme Din Eğitimi alanı için de geçerlidir”.¹⁷ Bu yöntemler kısaca şöyle izah edilebilir.

1.1. Normatif Yöntem

Normatif yöntem, eğitimde ve din eğitiminde kullanılan en eski yöntemdir. Konu ve öğretmen merkezli eğitim anlayışının yöntemidir de denilebilir. Öğrenen ve hedef merkezli eğitim anlayışının yaygınlaşmasından sonra, önemini tam anlamıyla yitirmemekle birlikte, yerini büyük ölçüde diğer yöntemlere bırakmış gözükmektedir.¹⁸

Bu yöntem belli normları esasa alan ve bu normlardan tümden gelim yoluyla sonuca ulaşmaya çalışır. Din ve Din Eğitimi araştırmaları açısından bu yöntem, inanç, fikir ve davranış normlarını bir üst değer olarak kabul eden yaklaşımdır. Bu anlayışa göre, din eğitiminin bütün boyutlarında o dinin kutsal metinlerinde ve geleneğinde yer alan normlar esasa alınmalıdır. Din Eğitiminin konusu, amacı, ilgili bilimleri ve teorik boyutları ilgilendiren din dersinin hedefleri, konuları, muhtevaları ve metotları, üst değer olarak kabul edilen bu normlardan çıkarılır.¹⁹

Normatif anlayış; Din Eğitimi bilimi açısından bakıldığında gerekli ve önemli bir yaklaşımdır. Çünkü kutsal metinler, gelenek ve bunların normları olmaksızın Din Eğitiminin söz edilemez. Ancak bu yöntem tek taraflıdır, her şeyi teolojik açıdan görmektedir.²⁰

17 Karl Ernst Nipkow, “Grundfragen der Religionspädagogik”, in: K: Wegenast Religionspädagogik, Darmstadt, 1981, C. I, s. 367 akt. Cemal Tosun, Din Eğitimi Bilimine Giriş, 9. (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 76.

18 Tosun, Din Eğitimi Bilimine Giriş, 80.

19 Tosun, Din Eğitimi Bilimine Giriş, 79.

20 Okumuşlar, “Din Eğitiminin Bilimselliği/Neliği”, 71.

1.2. Manevi Bilimsel – Hermenötik Yöntem

Bu yöntemin merkezinde “anlama” kavramı yer almaktadır. Din Eğitimi açısından bakıldığında yine metne bağlılık söz konusudur. Normatif yöntemden farkı ise metnin, günün insanı tarafından günün şartları ve birikimi doğrultusunda anlaşılmasının esas alınmış olmasıdır.²¹

Manevi bilim yönteminde yazılmış olan araştırmalar yazımlar kendi başına bir bütünlük arz eder. Bu yazımlara ait kendine özgü bazı parçalar, yazımların geneli olarak ele alınmamalı ve bu şekilde değerlendirilmemelidir. Bu yönüme göre yazın bir bütün olarak kabul edilir ve kendisine ait bir takım özelliklere sahiptir. Bu nedenle manevi bilimsel yönüme göre inceleme yapılırken yazın kendi bütünlüğü içinde ele alınır.

Manevi bilimsel hermenötik pedagojisinde amaçlar oldukça önemlidir. Ama amaçların isabetini sınamak için ampirik bulgulara ihtiyaç vardır. Burada sadece eğitimi veren kimselerin sübjektif yaklaşımları söz konusudur. “Eğitim biliminde anlama yalnızca metne bağlı olmamalıdır, aksine eğitim gerçekliğine de dayanmalıdır. Anlama, Eğitim Bilimi araştırmalarının hepsinde tabii bir tamamlayıcı olarak yer almak durumundadır. Anlama olmaksızın sosyal bilimsel bir araştırma mümkün değildir.”²² Öte yandan, eğitim araştırmalarında sadece hermenötik yeterli olmaz. Çünkü onun var olanlar üzerine (metinler, tarihi olaylar gibi) uygulanabildiğini ve dolayısıyla şu andakini tespit edip yeni bir şey getirebilmesi için ampirik ve diyalektik yöntemler ile birlikte kullanılması gerekir.²³

Manevi bilimsel anlayışın yaygınlaşmasıyla birlikte, Eğitimde ve Din Eğitiminde hermenötik yaklaşım ağır basmaya başlamıştır. Hermenötik anlayışa geçildiği zaman normatif-dedüktif yaklaşımda bazı sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Konu ve öğretmen merkezli anlayış, öğrenen ve hedef merkezli anlayışa dönüşmesiyle önemini yitirmeye başlamış ve bu sıkıntılarının önemli kısmı aşılmıştır. Ancak norm problemleri tam olarak aşılamamıştır. Çünkü, yine merkezde kutsal metin ve normalar bulunmaktadır. Getirilen yenilik, o metin ve normaların zamana göre kendi tecrübeleri çerçevesinde anlamak olmuştur. Aslında bu küçümsenecek bir gelişme sayılmazdı.²⁴ “Hermenötik görüşün üstünlüğü, problemi

21 Tosun, Din Eğitimi Bilimine Giriş, 80.

22 Tosun, Din Eğitimi Bilimine Giriş, 81.

23 Tosun, Din Eğitimi Bilimine Giriş, 81.

24 Nipkow, “Grundfragen der Religionspädagogik”, in: K: Wegenast Religionspädagogik, Darmstadt, 1981,C. I, s. 362-363 akt. Tosun, Din Eğitimi Bilimine Giriş, 9. (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 80.

yukarıdan çözmek yerine uygulama ile bağlantı kurarak, eğitim gerçekliğini yorumlayarak çözmek istemesindedir.”²⁵ Ancak bu yaklaşım da Din Eğitimi araştırmaları açısından istenen sonucu verememiştir. Çünkü, her ne kadar hermenötik anlayış, uygulamadan hareket etse de teori ile pratik arasındaki denge yine kurulamamıştır. Teorinin ağırlığı sürekli hissedilmiştir.²⁶

Eğitim bilimleri incelemelerinde deneysel yöntemin ağırlık kazanması ile Din Eğitimi bilimlerinde de bu yöntem kullanılmaya başlandı. Bu yöntem Din Eğitiminde giderek yaygınlaşmaya başlamıştır.

2. Deneysel (Ampirik) Araştırma

Deneysel araştırma deney ve gözlem yapılarak verilerin elde edildiği araştırmalardır. Deneysel araştırma, uygun verileri elde ederek araştırma sorularına mantıklı yanıt bulmayı öngörür. Ampirik araştırma içerik analizi, deney, anket veya nitel görüşmeyi içeriyorsa, burada veri toplama yöntemi belirginleştirilmelidir. Anket yönteminde evren ve örneklem oldukça önemlidir; evren ve örneklem seçimi, araştırmada elde edilen bulguların sıhhatini doğrudan etkileyen en önemli faktörlerden biridir.²⁷ Deneysel araştırma yöntemi nicel ve nitel olmak üzere ikiye ayrılır.

2.1. Niceliksel Yaklaşım

Niceliksel yaklaşıma, görgül (ampirik) yaklaşım ya da sayısal yaklaşım da denmektedir. Niceliksel yaklaşım, sosyal bilimlerin şekillenmeye başladığı 20. yüzyılın başında, fen bilimlerinin kullanmakta olduğu araştırma yöntemlerinin ve veri toplama tekniklerinin sosyal bilimlere uyarlanmasıyla oluşmuştur. Niceliksel yaklaşıma göre, bilimle bilim dışı birbirinden kesin sınırlarla ayrılmaktadır. Bilimin nesnel (objektif) gerçeklikle, bilim dışının öznel (sübjektif) gerçeklikle uğraştığı öne sürülmektedir. Nesnel gerçeğin ise, değer yargılarından ve kişisel yorumlardan bağımsız yapılan gözlem veya ölçümlerden elde edilen verilerden oluştuğu varsayılmaktadır. Dolayısıyla, niceliksel araştırma yürüten

25 Nipkow, “Grundfragen der Religionspädagogik”, in: K: Wegenast Religionspädagogik, Darmstadt, 1981,C. I, s.373 akt. Tosun, Din Eğitimi Bilimine Giriş, 9. (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 80.

26 Nipkow, “Grundfragen der Religionspädagogik”, in: K: Wegenast Religionspädagogik, Darmstadt, 1981,C. I, s.373 akt. Tosun, Din Eğitimi Bilimine Giriş, 9. (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 80.

27 Recai Doğan - Remziye Ege, Din Eğitimi El Kitabı, 5. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 72.

araştırmacılar, veri toplama ve analizi süreçlerine kendi değer yargılarını ve kişisel yorumlarını katmamak için yoğun çaba göstermektedirler.²⁸

Nicel araştırmalar, sayısal veriler kullanarak kesin ve genellenebilir sonuçların ortaya konulabildiği araştırmalardır. Görgül nitelikli ve tündengelim yaklaşımını benimseyen nicel araştırmalar, gözlem ve ölçümlerin tekrarlanabildiği ve nesnelliğin ön plana çıktığı araştırmalar olarak da bilinmektedir. Bu tür araştırmalarda, olguya ilişkin ne kadar, ne ölçüde, ne sıklıkla gibi sorulara yanıt aranmaktadır. Nicel araştırmalarda genellikle sayısal veriler toplanır, istatistiksel ve matematiksel yöntemler kullanılarak analiz gerçekleşir ve kesin olduğu kabul edilen sonuçlara ulaşılır. Araştırmaların amacı betimlemeler, genellemeler yapmak ve geleceği ilişkin kestirmelerde bulunmaktır. Nicel araştırmalar uygun olabilir. Pozitivist sosyal bilimin anlayışının bir neticesinde ortaya çıkan nicel araştırmalarda, başlıca veri toplama tekniği anket ve deneylerdir. Bu sebeple genellemeler yapabilmek için geniş örneklem ve oldukça yapılandırılmış veri toplama araçları kullanılmaktadır.²⁹

Genel özellikleri açısından nicel araştırmalar önceden oluşturulmuş olan hipotezleri sınamak amacıyla geniş çaplı örneklemelerden nicel veriler toplayan, bu veriler aracılığıyla toplumsal olgu ve olaylar arasındaki neden sonuç ilişkilerini ortaya koyarak toplumsal düzenin kanunlarını keşfetmeyi amaçlayan, verilerini istatistiksel olarak çözümleyen ve bulgularını genelleme amacı taşıyan araştırmalardır.³⁰

Nicel araştırma, olgu ve olayları nesnelleştirerek gözlemlenebilir, sınanabilir ve sayısal olarak ifade edilebilecek şekilde ortaya koyan bir araştırma türüdür. Bu araştırma yöntemi, bireylerin toplumsal davranışlarını gözlem, deney ve test yoluyla objektif bir şekilde sınamak ve sayısal verilerle açıklamaktır. Din Eğitimi biliminde de niceliksel yaklaşım temelli kullanılan araştırma yöntemleri vardır. Aşağıda bunları kısaca açıklayacağız.

2.1.1. Tarama Araştırma Modeli: Sosyal bilimlerde en fazla kullanılan araştırma türü, tarama ya da anket tipi (survey) araştırma desenleridir. İşyerinde veya yaşamın diğer alanlarında çoğu kişi kendisine bir şekilde ulaştırılmış anketleri doldurma deneyimini yaşamıştır. İşte, kişilerin belirli konulardaki tutum, inanç, görüş, davranış, beklenti ve

28 Gönül Kırcaali İftar v.dğr., Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 1999), 1081: 6.

29 Sait Gürbüz - Faruk Şahin, Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz, 4. (Ankara: Seçkin, 2017), 103.

30 Temmuz Gönç Şavran v.dğr., Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2012), 66.

özelliklerini anketler yardımıyla tespit etmeyi amaçlayan araştırmalara tarama araştırmaları denilmektedir. Bir siyasi partinin seçmen tercihlerini öğrenmek için yaptırdığı seçim anketi, bir şirketin piyasaya sürdüğü ürüne ilişkin müşteri görüşlerini tespit etmek için yaptırdığı anket, bir araştırmacının çalışanların iş tatminleri ile işten ayrılma niyetlerini tespit etmek için uyguladığı anket, bir düşünce kuruluşunun kamuoyunun belirli bir sosyal konu hakkındaki düşüncelerini öğrenmek için yaptırdığı anket veya bir öğretim üyesinin öğrencilerin hangi öğretim tekniklerini daha faydalı bulduklarına dair yaptığı anket tarama araştırmalarına verilecek birer örneklerdir.³¹

Tarama araştırmalarında kullanılan başlıca veri toplama tekniği anketlerdir. Anketlerde yer alan soru ve maddeler, araştırmanın amacı doğrultusunda oluşturulur ve anketler birçok farklı kişiye (katılımcı/denek) çeşitli yollarla (yüz yüze görüşme, posta, internet, telefon vb.) uygulanarak veri toplanır. Tarama araştırmalarında anketlerde hangi soru ve maddelerin olacağı ve bunların doğru bir şekilde tespit edilmesi oldukça önemlidir. Anketlerde katılımcılara genellikle çeşitli demografik özelliklerini (Örneğin cinsiyetiniz nedir?) ve belirli olgulara yönelik tutumlarını belirlemek için açık uçlu (Türkiye'nin en önemli sorunu nedir?) veya kapalı uçlu (Sizce doların kuru artacak mı azalacak mı? Ya da aynı mı kalacak?) soruları yer alır. Davranış ve tutumların ölçümlemesini amaçlayan tarama desenli sosyal bilim araştırmalarında kullanılan anketlerde genellikle deneklerin belirli değişkenlere yönelik tutumlarının ölçüldüğü ölçekler (scales) (örneğin iş tatmin ölçeği) ve envanterler (örneğin, kişilik envanteri) kullanılır. Çoğu zaman tarama araştırmasında kullanılan anketlerde araştırma sorularını cevaplandırmak ve araştırma hipotezlerini test etmek için farklı özelliklerde soru ve ölçeklere yer verilir.³²

Söz konusu yöntemle alakalı olarak Bozkurt'un hazırlamış olduğu "Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı-Kerim Dersi Öğretim Programının İncelenmesi (Afyonkarahisar Örneği)" konulu Yüksek Lisans Tezi örnek gösterilebilir.³³ Bu araştırmada "Kur'an-ı Kerim Dersi" öğretim programının öğretmen ve öğrenci görüşleri doğrultusunda incelenmesi ve değerlendirilmesi yapılırken yöntem olarak da nicel araştırma yöntemlerinden tarama

31 Gürbüz - Şahin, Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz, 105.

32 Gürbüz - Şahin, Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz, 106.

33 Sema Nur Bozkurt, Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programının İncelenmesi (Afyonkarahisar Örneği) (Yüksek Lisans, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim, 2019).

modeli uygulanmıştır. Araştırmanın öğrenci örneklemini Afyonkarahisar il merkezinde 11 farklı ortaokulda öğrenim gören 500 öğrenciden, öğretmen örneklem grubunu ise Afyonkarahisar il merkezinde görev yapan 150 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) branş öğretmeninden oluşturmuştur. Veri toplama araçları olarak araştırmacı tarafından hazırlanan “Kişisel Bilgi Formu” ve öğretmenlere ve öğrencilere yönelik ayrı ayrı geliştirilen “Kur’an-ı Kerim Dersi Öğretim Programı Değerlendirme Ölçeği” kullanılmıştır. Araştırma sonucunda, öğrencilerin Kur’an-ı Kerim dersi öğretim programına ilişkilerinin görüşlerinin olumlu ve iyi düzeyde olduğu; bu görüşlerin cinsiyet, okul türü, bireysel çalışmalar yapma, sınıf, dersin zorluk derecesi, ders çalışma süresi ve ders eksikliklerini tamamlama şekli değişkenleri açısından anlamlı olarak farklılaştığı görülmüştür.

Tarama modeli de 3 kategoride incelenmektedir

a-) Genel tarama araştırmaları; genel tarama araştırması çok sayıda elemandan oluşan bir evrende, evren hakkında genel bir kanıya varmak amacı ile araştırmaya dâhil edilen deneklerin belirli konulardaki özellik ve tutumların tespit edildiği araştırmalardır.³⁴ Bu tür araştırmalara örnek olarak seçmenlerin eğilimlerini belirlemeye yönelik seçim araştırmaları, genel nüfus sayımları, işsizlik araştırması verilebilir.

b-) İlişkisel tarama araştırmaları; tarama araştırmasının diğer bir türü olan ilişkisel tarama araştırmalarında genellikle iki veya daha fazla değişken arasındaki ilişkiler ortaya çıkartılır.³⁵ İki veya daha fazla değişken arasındaki birlikte değişimin derecesi nasıldır? Veya incelenen bir olgunun düzeyi (örneğin işe geç kalma), belirli değişkenler açısından (örneğin cinsiyet) karşılaştırıldığında anlamlı farklılaşma var mıdır? gibi sorular ilişkisel tarama araştırma desenleri ile çözülebilir niteliktedir. İlişkisel tarama araştırmalarında değişkenlere ilişkin verilerin genellikle gerçek yaşamda, alanda (işletmeler, okullar, devlet kurumları, sosyal örgütler vb.) çalışan kişilerden toplanmaktadır. Söz konusu yöntemle alakalı olarak Karakuş’un hazırlamış olduğu “DKAB Öğretmenlerinin Aldıkları Din Eğitiminin, Duygusal Zekâ Düzeyleri İle Mesleki Öz-Yeterliliklerine Etkisi Üzerine Bir Araştırma (İstanbul Anadolu Yakası Örneği)” konulu Yüksek Lisans Tezi örnek gösterilebilir.³⁶ Hazırlanan

34 Niyazi Karasar, Bilimsel Araştırma Yöntemi (Ankara: Nobel, 2005), 79.

35 Şener Büyüköztürk v.dğr., Bilimsel Araştırma Yöntemleri, 14. Bs (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 15.

36 Kübra Karakuş, DKAB Öğretmenlerinin Aldıkları Din Eğitiminin, Duygusal Zekâ Düzeyleri İle Mesleki Öz-Yeterliliklerine Etkisi Üzerine Bir Araştırma (İstanbul Anadolu Yakası Örneği) (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, 2020).

çalışma yöntem olarak, tarama modelleri arasından ilişkisel tarama modeline göre hazırlanmış ve araştırmannın evren kümesi, ortaokul düzeyinde çalışan din dersi öğretmenlerinden oluşan, örneklem kümesi ortaokulda görev yapan 122 kadın ve 64 erkek din dersi öğretmeninden oluşmaktadır. İstanbul'un Anadolu yakasında görev yapan bu öğretmenler, olası örnekleme yöntemlerinden biri olan uygun örnekleme yöntemiyle belirlenmiştir. Araştırmanın sonucunda din dersi öğretmenlerinin hayat boyu aldıkları din eğitimi ve bu eğitim dolayısıyla geliştirdikleri din anlayışı ile duygusal zekâ düzeyleri ve mesleki öz-yeterlik inançları arasında anlamlı ilişkiler bulunmuştur.

c-) Nedensel tarama araştırmaları; bir veya birden fazla bağımlı değişken üzerinde etkili olan bağımsız değişken veya değişkenlerin tespit edilmeye çalışıldığı tarama araştırmalarına nedensel tarama araştırması denilir. Bu tür araştırma desenlerinde araştırmacı genellikle, bir bağımlı değişkeni yordayan (tahmin eden) öncül değişkenleri, bir değişkenin muhtemel ardıllarını (sonuçlarını) veya bunların her ikisini birden incelemeye çalışır. Nedensel tarama araştırmalarda, deneysel yöntemlerde olduğu gibi araştırmacının değişkenler üzerinde bir müdahalesi (intervention) söz konusu değildir. Araştırmacı anketler yoluyla deneklerde elde ettiği verileri doğrudan analiz ederek ilişkileri ortaya çıkarmaya çalışır.³⁷

2.1.2. Deneysel Araştırma Modeli

Bilimsel yöntemde olduğu kadar sistematik olmasa bile günlük kullanımda karşılaştığımız sorunlar karşısında “bazı şeyleri dene (değiştir) ve sonucun değişip değişmediğin gör” şeklindeki eylemlerimiz aslında birer deneydir. Örneğin diz üstü bilgisayarınızın açma düğmesine bastınız ancak çalışmadı. Bataryasının boş olduğundan şüphelenip, adaptörünüzü prize taktınız (değişiklik) ancak yine çalışmadı (sonuç). Bu defa elektrik olmadığından şüphelenerek başka bir odaya geçip orada denediniz (değişiklik), bu defa çalıştı (sonuç). Bu eyleminizde, sonuç (bilgisayarın çalışmaması) üzerinde etkili olan neden üzerinde (elektrik gelmemesi) değişiklik yaparak, sonuçların bir önceki duruma göre değişip değişmediğini mukayese ettiniz. Basit olarak deneysel çalışma bu mantıkla çalışmaktadır. Sosyal bilim araştırmalarında değişkenler arasında nedensel ilişkileri test etmek için en güçlü yöntem deneysel araştırma yöntemleridir. Deneysel araştırmalar,

37 Gürbüz - Şahin, Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz, 108.

araştırmacıya incelediği bağımsız değişkenlere müdahale ederek bağımlı değişken üzerindeki değişimleri mukayese etme imkânı verdiği için olgular arasında sebep-sonuç ilişkisi (nedensellik) yorumu daha kolay yapılabilir. ³⁸

Deneyel araştırmalar yapıldıkları ortamlara göre laboratuvar deneyi ve alan deneyi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Gerçek deneyel araştırmalarda, araştırmacı laboratuvar ortamında deney ve kontrol grubu oluşturarak, deney grubunda kontrollü olarak gerçekleştirilen herhangi bir değişimin belirli bir değişime yol açıp açmadığını kontrol grubu ile karşılaştırarak sınar. Alan deneyleri, grupların yansız bir şekilde oluşturulmadığı veya deney ortamının tam olarak kontrol edilemediği durumlarda kullanılır. ³⁹

Deneyel araştırmalar, araştırmacı tarafından oluşturulan farkların bağımsız değişken üzerindeki etkisini test etmeye yönelik çalışmalardır. ⁴⁰ Söz konusu yöntemle alakalı olarak Coşkun'un "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin 2010 Yılı ve 2018 Yılı Öğretim Programlarının Din Eğitimi Açısından Karşılaştırılması -Merhamet Değeri Örneği-" konulu Yüksek Lisans Tezi örnek gösterilebilir. ⁴¹ Hazırlanan çalışmada yöntem olarak deneyel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Deney grubunda ise araştırmacı tarafından merhamet eğitiminin kazandırılmasına yönelik zenginleştirilmiş bir içerik ve etkinlik programı uygulanmıştır. Bu kapsam da içerik ve etkinlikler görseller, video, yaratıcı drama, çalışma yaprağı, poster, afiş, istasyon, gibi birçok aktiviteyi içermektedir. Uygulamaya başlamadan önce deney ve kontrol grubuna bir hafta önce merhamet ölçeği uygulanmıştır. Daha sonra 5 hafta boyunca deney grubu ile içerik etkinlikleri yürütülmüştür. Araştırmanın genel amacı çerçevesinde cevapları aranan probleme yönelik merhamet ölçeği ile elde edilen veriler içerik analiziyle analiz edilmiştir. Araştırmanın sonucunda deney grubu ile yapılan aktivitelerin öğrencilerin merhamet duygusunu/değerini olumlu yönde geliştirdiği görülmüştür.

2.1.3. Meta Analizi Modeli

"Analizlerin analizi" olarak ifade edilen meta analizi, belirli bir konuda bağımsız olarak yapılan bireysel çalışmaların bulgularını çeşitli istatistikî yöntemlerle birleştirilerek

38 Gürbüz - Şahin, Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz, 109.

39 Shadish, W., Cook, T. ve Campbell, D. (2002), Experimental and quasi-experimental designs for generalized causal inference, HoughtonMifflin, Boston akt. Gürbüz - Şahin, Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz, 109.

40 Büyüköztürk v.dğr., Bilimsel Araştırma Yöntemleri, 195.

41 İlhan Coşkun, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin 2010 Yılı ve 2018 Yılı Öğretim Programlarının Din Eğitimi Açısından Karşılaştırılması -Merhamet Değeri Örneği- (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, 2019).

daha genellenebilir ve güvenilir sonuçlara ulaşılmaya çalışıldığı üst çalışmalar olarak tanımlanabilir.⁴² Meta analizinde amaç, daha önce yapılmış bireysel çalışmalarda elde edilen etki büyüklüğü bulgularını birleştirip, örneklem büyüklüğünü artırarak araştırmacıların daha doğru, geçerli ve güvenilir sonuçlara ulaşmasını sağlamaktır.⁴³ Meta analizi konusunda öncü çalışmalar yapan Schmidt ve Hunter, belirli bir konuda birikmiş araştırma yazınına meta analizi uygulaması sonucu elde ettikleri bulgularla sanılanın aksine birbiriyle tutarsız sonuçların elde edilemeyeceğini, var olan araştırmalardan kullanılabilir ve genellenebilir sonuçların çıkarılabileceğini göstermişlerdir.⁴⁴

Meta analizi yönteminde araştırmacı diğer nicel araştırma yöntemlerinde olduğu gibi sahadan veri toplamaz. Araştırmacı, daha önce başka araştırmacılar tarafından belirli değişkenler üzerinde yapılmış müstakil araştırmaların raporlamış olduğu korelasyon katsayısı ve etki büyüklüğü gibi istatistiki değerleri kullanarak birikmiş araştırmaların bulgularını sentezleyip özel analizler ile yeniden yorumlamaktadır.⁴⁵ Ayrıca Din Eğitimi Biliminde kullanılacak niceliksel yaklaşım temelli araştırma modellerini literatürde incelediğimiz zaman farklı bir bakış açısı ile Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar'ın da aşağıdaki gibi tasniflediği görülmektedir.

2.1.1. Tarihsel Model: Tarihsel modelle belli bir geçmiş olay ve bu olayın günümüze olan etkileri ele alınmaktadır. Örneğin, 'bilgisayarlı öğretime geçiş ve etkileri' bir tarihsel araştırma problemidir. Tarihsel araştırmaların verilerini, yazılı kaynaklar (örneğin, kitaplar, dergiler, resmi yazışmalar, sözleşmeler vb.) ve sözlü kaynaklar (örneğin, olayı yaşamış kişilerle yapılan görüşmeler) oluşturmaktadır. Tarihsel modelle yürütülen araştırmalarda verilerin, olabildiğince, birincil kaynaklara giderek toplanması önerilmektedir. Örneğin, bir toplantı tutanağındaki bilgiler, o toplantıyla ilgili yazılan yazılardan önemli bir veri kaynağıdır. Konuyla ilgili bilgileri olduğu gibi incelemek araştırmacıya, başka kişilerin yorumlarının etkisi altında kalmadan kendi yorumuna ulaşma olanağı vermektedir.⁴⁶

42 Hunter, J. H. ve Schmidt, F.L. (2004). *Methods of metaanalysis: Correcting error and bias in research findings* (2nd Edn.), California: Thousand Oaks: Sage akt. Gürbüz - Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz*, 110.

43 Rosenthal, R. ve Dimatteo, M.R. (2001), *Meta-analysis: Recent developments in quantitative methods for literature reviews*. *Annual Review of Psychology*, 52(1), 59-82, 61 akt. Gürbüz - Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz*, 110.

44 Hunter, J. H. ve Schmidt, F.L. (2004). *Methods of metaanalysis: Correcting error and bias in research findings* (2nd Edn.), California: Thousand Oaks: Sage akt. Gürbüz - Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz*, 110.

45 Gürbüz - Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz*, 110.

46 Okumuşlar, "Din Eğitiminin Bilimselliği/Neliği", 72.

Söz konusu yöntemle alakalı Zengin'in "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Kur'an Kurslarının Kurulması ve Gelişimi" konulu makalesi örnek gösterilebilir.⁴⁷ Hazırlanan makalede Din Eğitimi hakkında, tarihsel yöntem kullanılarak, cumhuriyet döneminden başlayarak 1924-1950 arasındaki yıllarda Kur'an Kurslarının açılması ve gelişmesi süreci akabinde 1950'den sonra Kur'an Kursları hakkında bilgiler verilmiştir.

Tarihsel model ile alakalı bir örnek daha vermek yerinde olacaktır. Söz konusu yöntemle alakalı Yazıbaşı'nın "II. Meşrutiyet Dönemi Sıbyan/İptidai ve Rüştüye Mekteplerinde Ahlak Eğitim ve Öğretimi (1908-1918)" konulu Doktora Tezi örnek gösterilebilir.⁴⁸ Hazırlanan çalışmada yöntem olarak tarihsel model kullanılmış, II. Meşrutiyet döneminde iptidai ve rüştüye mekteplerinde verilen ahlâk eğitiminin nasıl olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken dönemin iktidarının, fikir akımlarının, önde gelen eğitimcilerin ve ahlâkçuların ahlâk anlayışlarının okul ve ders kitaplarına etkileri de ortaya konulmaya gayret edilmiştir.

2.1.2. Betimsel Model: Bu modelle; bir konudaki hâlihazırdaki durum araştırılır. Betimsel modelle sürdürülen bir araştırmanın başında araştırma evreni belirlenir. Evren araştırma bulgularının genelleyeceği bireylerinin tümüdür (örneğin, Konya ilindeki orta öğretim öğretmenleri). Belirlenen evrenden çok fazla birey bulunması durumunda, evrenden bir örneklem alınır. Örneklem, evrene genelleme yapmaya olanak verecek biçimde evrenden belli sayıda bireyin seçilmesiyle oluşan katılımcı grubudur (örneğin, Konya ilinden seçilen beş ortaöğretim kurumundaki öğretmenler). Örneklem alması durumunda, araştırmada tüm evren üzerine değil yalnızca örneklem üzerine çalışılır. Örneklemden elde edilen araştırma bulguları ise, tüm evrene genellenir.

Betimsel araştırmalar, bilindiği üzere "ilişki ya da farkı merak etmeyen, neyin ne olduğunu saptamaya dönük çalışmalardır. Bu bakımdan, bilimin betimleme amacına hizmet etmekle birlikte, sonraki çalışmalar için denence üretmeye yönelik öngörü sağlarlar".⁴⁹

Betimsel modelle incelenebilecek bir araştırma problemi 'Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin çoklu zekâ kuramına göre öğretime ilişkin görüşleri' olabilir.

47 Zeki Salih Zengin, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Kur'an Kurslarının Kurulması ve Gelişimi", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD) 11/2 (01 Haziran 2011): 1-24.

48 Muhammed Ali Yazıbaşı, II. Meşrutiyet Dönemi Sıbyan/İptidai ve Rüştüye Mekteplerinde Ahlak Eğitim ve Öğretimi (1908-1918) (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Din Eğitimi) Anabilim Dalı, 2014).

49 Adnan Erkuş, Davranış Bilimleri İçin Bilimsel Araştırma Süreci, 3. (Ankara: Seçkin, 2011), 92.

Betimsel araştırmalar iki Şekilde geręekleřtirilebilir. Öz aktarım araştırma ve gözlem araştırmalarıdır. Öz aktarım araştırmalarının verileri, örnekleme de yer alan bireylerin kendilerinden bilgi alınarak toplanır. Katılımcılardan, anketler aracılığıyla yazılı olarak bilgi alınacağı gibi, görüşmeler yoluyla sözlü olarak da bilgi toplanabilir. Gözlem araştırmalarında ise veriler, katılımcıların araştırmacı tarafından gözlenmeleri ile toplanır. Betimsel araştırma verileri betimsel istatistikler kullanılarak (örneğin, frekans, yüzde vb.) analiz edilir.⁵⁰

Söz konusu yöntemle alakalı Özkan'ın "Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri" konulu Doktora Tezi örnek gösterilebilir.⁵¹ Hazırlanan çalışma nicel araştırma yöntemleri tarama modelleri arasından betimsel tarama modeline göre hazırlanmıştır. Araştırmanın örnekle mi, 2016-2017 öğretim yılında Ankara, Marmara, İstanbul, Uludağ, Sakarya, Erciyes, Necmettin Erbakan, Süleyman Demirel, On dokuz Mayıs ve İstanbul 29 Mayıs üniversitelerindeki ilahiyat fakültelerinde son sınıfta yükseköğrenim gören 330 uluslararası öğrenciden oluşturulmuştur. Araştırmada veri toplama aracı olarak, araştırmacı tarafından geliştirilen İlahiyat Fakültesi Uluslararası Öğrenci Memnuniyeti Ölçeği (İFUÖMÖ) kullanılmıştır. İki bölümden oluşan veri toplama aracının birinci bölümünde katılımcıların kişisel özelliklerine ve öğrenim sürecindeki tecrübelerine dair bazı sorulara yer verilmiş, ikinci bölümünde fakültenin imkânları, Arapça öğretimi, fakültede alınan derslerin içerikleri ve akademisyenlerin donanımından memnuniyet düzeylerine yer veren dört faktörlü ve 33 maddeden oluşan ölçek sorularına yer verilmiştir. Araştırmanın sonuçlarına bakıldığında, Türkiye'de öğrenim görmenin en önemli avantajları arasında ilk sıralarda 'iyi bir eğitim alma', 'daha iyi ve özgür yaşam şartlarında öğrenim görme' ve 'saygın bir diploma sahibi olma' avantajlarının geldiği tespit edilmiştir. Katılımcıların uyum eğitimi almadıkları Türk gelenekleri, yemek kültürü ve Şehir yaşantısına alışmakta problem yaşadıkları; katılımcıların en başta aile ve memleket özlemi ve barınma ve beslenme sorunları yaşadıkları tespit edilmiştir. Ayrıca katılımcıların meslek hayatına, din görevliliğine ve öğretmenlik mesleğine hazırlayıcı derslerin kalitesinden,

50 Okumuşlar, "Din Eğitiminin Bilimselliği/Neliği", 74.

51 Fatih Özkan, Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri (Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, 2019).

akademisyenlerin pedagojik yeterliğinden ve öğrencilerle iletişim becerilerinden yeterince memnun olmadıkları sonucuna ulaşılmıştır.

2.1.3. Bağıntısal Model: Bağıntısal modelle gerçekleştirilen bir araştırmada, araştırma probleminde yer alan iki ya da daha fazla değişkene ilişkin olarak örneklemdaki katılımcılardan veri toplanır. Değişkenler, bir araştırmada incelenen özelliklerin her biridir. Örneğin, öğrenci başarısı, öğretmen kişiliği, öğretim yöntemi vb. Toplanan verilerin istatistiksel tekniklerle incelenmesi sonucunda değişkenler arasında bir bağlantı olup olmadığı belirlenir. Bağıntısal bir araştırmayla “ Öğrenci Velilerinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Karşı Tutum Düzeyinin Dini Tutum Düzeyleri İle İlişkili” incelenebilir. Bunun için örneklemdaki velilerin derse karşı tutumları ile dini tutum düzeyleri tutum ölçekleriyle belirlenebilir. Daha sonra bu iki değişken arasında bir bağlantı olup olmadığı istatistiksel analizlerle sınanmalıdır.

Bağıntısal araştırma bulgularının değişkenler arasında bağıntı olduğunu göstermesi, hiçbir şekilde, neden-sonuç ilişkisi biçiminde yorumlanamaz. Dahası bu değişkenlerin her ikisi de bir üçüncü değişken tarafından belirleniyor olabilir. Dolayısıyla, olası neden-sonuç ilişkilerini sınamak için, deneysel araştırmalara gereksinim vardır.⁵²

2.1.4. Deneysel Model: İki ya da daha fazla gruba yapılan uygulamaların, belli değişkenler üzerindeki etkilerinin farklılaşp farklılaşmadığı ele alınır. İstatistiksel tekniklerle gruplar arası kıyaslama yaparak sonuca ulaşılmalıdır. Gruplama yapmanın zor ya da olanaksız olması durumunda, yarı-deneysel araştırma tasarlanarak, önceden olmuş gruplar kullanılabilir. Nicel araştırma yöntemi ile yapılan incelemeler genellikle sayısal değerlendirmesi ile yapıldığı için bazı sosyal olguları ifade etmekte yetersizliğinden hareketle 20.yy'ın sonlarına doğru niteliksel inceleme yaklaşımı gelişerek hızla gelişim göstermeye başlamıştır.⁵³

2.2. Niteliksel Yaklaşım

Niteliksel yaklaşım, sosyal bilimlerin ilgi alanını oluşturan sosyal gerçeklikle, fen bilimlerinin ilgi alanını oluşturan fiziksel gerçekliği birbirinden ayırmaktadır. Fiziksel gerçekliğin kişisel yorumlardan bağımsız olduğu kabul edilirken; sosyal gerçekliğin, bir

52 Okumuşlar, “Din Eğitiminin Bilimselliği/Neliği”, 74.

53 Okumuşlar, “Din Eğitiminin Bilimselliği/Neliği”, 74.

ölçüde de olsa, kişisel yorumlarla oluştuğu öne sürülmektedir. Bu nedenle, sosyal gerçeğin nesnellik kadar öznellik de içerdiği ve her bireyin algılayış biçimine bağlı olarak farklılaşmaktadır. Gözlem ve ölçümler yoluyla nesnel olarak incelenebilen davranış, konuşma vb. özelliklerin, istekler ve ilgiler gibi gözlenemeyen süreçlerin de dikkate alınmasıyla anlam kazandığı öne sürülmektedir.⁵⁴

Nitel araştırma, gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik bir sürecin izlendiği araştırma türüdür. Bu araştırma yönteminin amacı da insanların kendi toplumsal dünyalarını nasıl kurmakta, oluşturmakta olduğunu anlamak ve içinde yaşadıkları toplumsal dünyayı nasıl algıladıklarını yorumlamaya çalışmaktır. Niteliksel araştırmalar dünyanın sosyal yönü ile ilgilenir ve şu sorulara cevap arar:

- İnsanlar niçin böyle davranır?
- Kanaatler ve vaziyet alışlar nasıl oluşur?
- İnsanlar çevrelerinde olup bitenden nasıl etkilenir?
- Kültürler niçin ve nasıl gelişir?
- Sosyal gruplar arasındaki farklar nelerdir?

Temelde, nitel araştırma niçin, nasıl, ne şekilde, sorularına cevap arar. Bunun için kişilerin, değerleri, kanaatleri, tecrübeleri, algıları ve duyguları gibi sübjektif verilerle yani bilgilerle meşgul olur. Nitel araştırma bir sosyal olayı doğal ortamı ve doğal oluşumu içinde tasvir eder, bir durumu ilişki bağlantıları içinde anlamaya çalışır ve bir olayı etkileyen değişkenleri kendisi ortaya çıkarır.⁵⁵

Araştırma literatürüne göre nitel araştırmanın temel bölümleri şunlardır:⁵⁶

a-) Veri; farklı farklı kaynaklardan gözlem, mülakat ve anket aracılığıyla elde edilebilen bilgilerdir. Nitel araştırmalar uzun soluklu olması sebebi ile küçük örneklemeler üzerinde çalıştırılır.

b-) Analitik-Tahlili- veya yorumlayıcı prosedürler; bunlar bulgulara veya teorilere ulaşmak için kullanılırlar. Bu prosedürler verilerin kavramlaştırılmasını da içerir.

54 Okumuşlar, "Din Eğitiminin Bilimselliği/Neliği", 75.

55 Okumuşlar, "Din Eğitiminin Bilimselliği/Neliği", 75.

56 Okumuşlar, "Din Eğitiminin Bilimselliği/Neliği", 76.

c-) Yazılı veya sözlü raporlar; Bilimsel dergilerde veya konferanslarda sunulabilen raporlardır.

Din Eğitimi Biliminde de kullanılabilir nitel yaklaşım temelli araştırma desenleri bulunmaktadır. Aşağıda bu modeller hakkında bilgiler vereceğiz.

2.2.1. Anlatı Araştırması

Çok sayıda uygulama biçim bulunan anlatı araştırması, çeşitli analitik süreçleri kullanmakta ve birbirinde farklı sosyal ve beşeri disiplinlere dayanmaktadır.⁵⁷ Anlatı bir yöntem olarak ele alındığında, bireylerin anlattıkları öykülerden ve yaşadıklarını ifade ettikleri deneyimlerinden başlar. Yazarlar yaşanan ve anlatılan öykünün anlaşılması ve analiz edilmesi için çeşitli yöntemler sunarlar. Anlatı araştırmasını, “anlatıyı bir olay veya birbiri ile kronolojik ilişkisi bulunan olaylar hakkında yazılı metinler veya konuşmalar şeklinde yorumladığı” nitel araştırma desenin özel bir biçimi olarak tanımlanmaktadır.⁵⁸ Bu yaklaşımın uygulanması bir veya birden fazla bireyin deneyimlerini araştırmayı, bu bireylerin yaşam öykülerini bir araya getirerek veri toplamayı, kişisel deneyimleri rapor etmeyi ve bu deneyimlerin içerdiği anlamları kronolojik olarak sıralamayı içermektedir.⁵⁹

Anlatı araştırması edebiyat, tarih, antropoloji, sosyoloji, toplumbilim ve eğitim gibi alanlardan kaynağını almasına rağmen, bunların dışındaki disiplinlerin kendi yaklaşımlarına uyarlanarak da kullanılmıştır.⁶⁰

Anlatı araştırmalarında bireylerden kişilerin yaşanmış ve anlatılmış deneyimleri ile ilgili hikâyeler toplanır. Bu hikâyeler, araştırmacıya anlatılan bir yaşam öyküsünden, araştırmacı ve örnekleme yer alan katılımcının birlikte kurguladıkları bir öyküden veya bazı mesajlar veya hususları yayan bir performansa yönelik olan bir hikâyeden doğmuş olabilmektedir. Böylece bu hikâye, araştırmacı ve katılımcılar arasındaki etkileşimden

57 Daiute, C.,-Lightfoot, C. (Eds). (2004). Narrative analysis: Studying the development of individuals in society. Thousand Oaks, CA: Sage akt. John W Creswell v.dğr., Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni, 4. (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 70.

58 Czarniawska, B. (2004). Narratives in social science research. Thousand Oaks, CA: Sage akt. John W Creswell v.dğr., Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni, 4. (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 70.

59 John W Creswell v.dğr., Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni, 4. (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 70.

60 Chase, S. (2005). Narrative inquiry: Multiple lenses, approaches, voices. In N. K. Denzin-Y.S. Lincoln (Eds), The Sage handbook of qualitative research (3rd., pp. 651-680). Thousand Oaks, CA: Sage akt. Creswell v.dğr., Nitel araştırma yöntemleri, 70.

doğduğu için anlatı araştırmasının önemli bir özelliği olan işbirliğinin ortaya çıktığı söylenebilmektedir.⁶¹

Anlatı araştırması, insanların belirli bir konuya ya da olguya yükledikleri anlamların hikâyeler ile anlatılması şeklinde tanımlanmaktadır. Aslında anlatı araştırmasında kullanılan hikâyeler, olaylar hakkında gerçek bilgi vermek değildir, asıl amaç anlamlar vasıtasıyla olguları zenginleştirme ve güçlendirmektir. Bu durum anlatı araştırmasının hem güçlü hem de zayıf yanısıdır. Anlatı araştırması ilgi çekicidir ve okuyucuyu eğlendirerek hikâyenin geçtiği zamana götürür ve okuyucunun geçmişteki insanların duygularını anlamasını sağlar. Anlatı araştırmasında genellikle mülakat, hikâye anlatma, sözlü tarih, otobiyografi, biyografi, gözlem kayıtları gibi veri toplama araçları kullanılır.⁶²

Özet olarak söyleyecek olursak, anlatı araştırması bireylerin hikâyelerini anlatmaktadır. Bu hikâyeler bireylerin deneyimlerinin içinde yer alan temalar da dâhil olmak üzere kişisel, sosyal ve tarihsel bağlam hakkında bilgilerde sunmaktadır. “anlatı araştırmasının yaşanan ve anlatılan hikâyeler” olduğunu ifade etmiştir.⁶³

Söz konusu yöntem ile alakalı Kalfa'nın “Gençlik Dönemi İnanç Gelişimi ve Eğitiminde Etkili Olan Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma” isimli Yüksek Lisans çalışması örnek gösterilebilir.⁶⁴ Hazırlanan çalışmada yöntem olarak nitel araştırma yöntemlerinden anlatı araştırması yaklaşımı kullanılmıştır. Araştırmada gençlik dönemi inanç gelişiminde etkili olumlu ve olumsuz faktörlerin neler olduğunu tespit etmek, gençleri inanç veya inançsızlığa sürükleyen süreç ve problemleri ortaya koymak, bu problemlerin çözümü için uygun yöntem ve yaklaşım önerileri sunmaktır. İnanç gelişimi belli oranda şekillendiği düşünülen, dinî yöneliş ve dinî tutum bakımından birbirinden farklılaştığı varsayılan 31 kişilik bir örneklem grubu ile derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Görüşmeye katılanlar, 15'i Felsefe, 16'sı da İlahiyat bölümlerinde öğrenim görmekte olan üniversite öğrencilerinden seçilmiştir. Araştırma sonucunda, gençlik dönemi inanç gelişimi ve eğitiminde en etkili faktörün, çocukluk dönemi yaşantılarını da içerecek tarzda, aile olduğu tespit edilmiştir.

61 Creswell v.dğr., Nitel araştırma yöntemleri, 71.

62 Gürbüz - Şahin, Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz, 112.

63 Clandinin, D.J., - Connelly, F. M. (2000). Narrative inquiry: Experience and story in qualitative research. San Francisco: Jossey-Bass akt. Creswell v.dğr., Nitel araştırma yöntemleri, 76.

64 Nazlı Tutku Kalfa, Gençlik Dönemi İnanç Gelişimi ve Eğitiminde Etkili Olan Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma (Yüksek Lisans, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, 2019).

Ayrıca gençlerin, ergenlik ve son ergenlik dönemlerinde bağımsız kişilik geliştirme ve kendilik bilinci kazanma evrelerinde olmaları ve kendi karar mekanizmalarını yönetir konuma gelmelerine bağlı olarak, inanç gelişimlerinde kendilerini bir özne olarak görme eğiliminde oldukları fark edilmiş, dolayısıyla gençlik döneminin bu gelişim özelliklerini göz ardı eden bir Din Eğitimi yaklaşım ve uygulamasının sağlıklı bir inanç gelişimi açısından başarılı sonuçlar vermeyeceği sonucuna varılmıştır.

2.2.2. Fenomenolojik Araştırma

Anlatı araştırması, bir veya birkaç kişinin deneyimlerine ilişkin hikayeleri rapor ederken, fenomenolojik çalışma birkaç kişinin bir fenomen veya kavramla ilgili yaşanmış deneyimlerinin ortak anlamını tanımlar. Fenomenolojistler bir fenomeni deneyimleyen bütün katılımcıların ortak özelliklerinin tanımlanmasına odaklanırlar. Fenomenolojinin temel amacı bir fenomenle ilgili bireysel deneyimleri evrensel nitelikteki bir açıklamaya indirgemektir. Bu amaçla, nitel araştırmacılar fenomeni tanımlar. Bu deneyim uykusuzluk, dışlanmışlık, öfke, keder veya cerrahın kalp ameliyatına katlanması gibi bir fenomen olabilir. Daha sonra araştırmacılar fenomenle ilgili deneyime sahip olan kişilerden veri toplar ve bütün bireylerin deneyimlerinin özünü tanımlayan bütüncül bir betimleme yapar. Bu betimleme, onların “neyi”, “nasıl” deneyim ettiklerinden oluşur.⁶⁵

Fenomenoloji birkaç birey tarafından deneyimlenen bir fenomenin derinlemesine anlaşılmasını sağlamaktadır. Fenomenoloji, katılımcılar ile bir veya birden fazla yapılan mülakatlardan elde edilen verilerin gelişmiş bir formunu içerebilmektedir. Bu yaklaşım bazı nitel araştırmacılara göre oldukça sıkı bir yapı olarak değerlendirilebilir. Öte yandan, fenomenoloji en azından geniş felsefi varsayımların biraz olsun anlaşılmasını gerektirmektedir. Bu felsefi fikirler soyut kavramlardır ve yazılı bir fenomenolojik çalışmada görülmesi kolay değildir. Buna ek olarak, çalışmanın sonunda araştırmacının yaygın bir anlayış ortaya çıkarabilmesi için, çalışmaya katılanların söz konusu fenomeni bütün yönleriyle yaşamış bireylerden dikkatlice seçilmiş olması gerekmektedir. Önemle hatırlatmak gerekir ki, kişisel deneyimlerin ön yargılardan arındırılması, uygulamada

65 Creswell v.dğr., Nitel araştırma yöntemleri, 77.

araştırmacı için zor olabilir çünkü veriye ilişkin yorumların içinde her zaman araştırmacının konu ile ilgili varsayımları bulunmaktadır.⁶⁶

Veriler fenomen ile ilgili deneyimi olan bireylerden toplanmaktadır. Fenomenolojik çalışmalarda veri toplama genellikle katılımcılarla derinlemesine ve çoklu mülakatlar kullanılarak toplanmaktadır. Araştırmacıların mülakatları fenomeni bütünüyle deneyimleyen ve sayıları 5 ile 25 kişi arasında değişen bireyler ile yapılması gerektiğini belirtmektedir. Diğer toplama araçları gözlemler, günlükler, şiir, müzik ve diğer sanat formları olabilmektedir.⁶⁷

Söz konusu yöntem ile alakalı Yemenici'nin " İslamofobi Karşısında İslam Algısına Dair Bir Türkiye Örneği: Hoşislamlar ve Pedagojik/Eğitsel Değeri" isimli bildirisi örnek gösterilebilir.⁶⁸ Hazırlanan çalışmada yöntem olarak nitel araştırma yöntemlerinden fenomenoloji yaklaşımı kullanılmıştır. Fenomenolojik bir çalışma, deneyimlerin değişiklik göstermeyen özünü ortaya çıkarmaya çalışır. Bu araştırmada, Hoşislamlar bölgesinde yaşayan ve misafir olarak gelen insanların yaşantılarından yola çıkılarak; islamofobi karşısında Hoşislamlardaki dini algılama ve yaşama deneyimlerinin onlardaki anlamı ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Elde edilen sonuçlarla da yaygın din eğitimi uygulamaları için veri niteliği taşımakla birlikte yeni araştırma alanları için farklı konulara dikkat çekmektedir.

2.2.3. Kuram Oluşturma Araştırması

Araştırmacının bir süreç, eylem ya da etkileşime ilişkin çok sayıda katılımcının görüşleri çerçevesinde genel bir açıklama ortaya koyduğu bir nitel araştırma desenidir. Araştırmacıların zaman içinde oluşan farklı adım veya evreye sahip bir süreç veya bir eyleme odaklanır. Bu yüzden, bir kuram oluşturma çalışmasında araştırmacının açıklamaya çalıştığı faaliyetler veya bazı eylemler bulunmaktadır. Bir genel eğitim programının gelişimi veya iyi araştırmacılar yetiştirmek için fakülte desteği bir süreç olabilir.⁶⁹

Araştırmacı ayrıca, en son aşamada bu süreç veya eyleme ilişkin bir kuram geliştirmeye çalışır. Kurama ilişkin literatürde mevcut birçok tanım vardır, fakat genel olarak

66 Van Manen, M. (1990). Researching lived experience. New York: State University of New York Press akt. Creswell v.dğr., Nitel araştırma yöntemleri, 83.

67 Polkinghorne, D.E. (1989). Phenomenological research methods. In R.S. Valle – S. Halling (Eds.), Existential-phenomenological perspectives in psychology (pp.41-60). New York: Plenum Press akt. Creswell v.dğr., Nitel araştırma yöntemleri, 81.

68 Ahmet Yemenici, "İslamofobi Karşısında İslam Algısına Dair Bir Türkiye Örneği: Hoşislamlar ve Pedagojik/Eğitsel Değeri", Bartın Üniversitesi Uluslararası İslamofobi ve Terör Sempozyumu (01-02 Aralık 2016) Bildiriler Kitabı, ed. Azize Toper Kaygın - Cüneyt Aydın, (Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2017), İslami İlimler Fakültesi Yayın No: 2/159

69 Creswell v.dğr., Nitel araştırma yöntemleri, 84.

bir kuram, araştırmacının geliştirdiği bir açıklama veya anlayış, kuramın nasıl çalıştığını göstermek için kuramsal kategorilerle birlikte düzenlenir. Örneğin, bir fakülte için destekleme kuramı, belirli kaynaklarla, bireylerin eylemleriyle, bir ğretim üyesinin araştırma performansını arttıran bireysel sonuçlarla, zaman içinde fakültenin nasıl desteklendiğini gösterebilir.⁷⁰

Hatırlatıcı notlar tutma, veriler toplanıp analiz edildikçe araştırmacıların fikirlerini kğıda dökmesi kuram geliştirmenin bir parçası haline gelir. Bu notlarda, söz konusu fikirler araştırmacı tarafından belirlenen süreci açıklama ve bu sürecin akışın özetleme girişiminde kullanılır. En temel veri toplama şekli genellikle mlakatlardır. Bu mülakatlarda araştırmacı gelişmekte olan kuramla ilgili katılımcılardan temin ettiği fikirleri sürekli karşılaştırır. Bu süreç katılımcılar arasında ileri ve geri gitme, yeni mülakat verileri toplama ve sonra boşlukları doldurma ve kuramın nasıl işleyeceğini detaylandırmak için gelişmekte olan teoriye tekrar dönme aşamalarından oluşmaktadır.⁷¹

2.2.4. Etnografik Araştırma

İnsan (etno) ve tasvir (grafya) kelimelerinden oluşan etnografi temelde etnografların insan ve toplumların kültürel yapı ve davranışlarını, yaşam biçimlerini betimlemek için kullandıkları bir araştırma alanıdır. Saha veya katılımcı gözlem araştırması olarak da bilinen Etnografik araştırma, insanları eylemlerinin ve günlük faaliyetlerinin, yaşadıkları doğal ortamlarında doğrudan gözlemlenerek incelenmesidir.⁷²

Genellikle kültür araştırmalarında kullanılan Etnografik yöntemde; insan, grup, örgüt ve topluluklarının davranış ve eylemleri, gözlem ve görüşme yoluyla tasvir edilmeye çalışılır. Etnografik araştırmada temel veri toplam tekniği katılımcı gözlemdir. Araştırmacı aylar bazen yıllar alan bir süre boyunca insanlarla doğrudan görüşmeler yapar ve onları gözlemler. Bu tür araştırma yapacak araştırmacıların; ayrıntılara dikkat etme, sabır ve tahammül, empati becerisi, muhakeme yeteneği gibi özellikleri sahip olmaları son derece

70 John W. Creswell - Martha L. Brown, "How Chairpersons Enhance Faculty Research: A Grounded Theory Study", Review of Higher Education 16/1 (1992): 41-62.

71 Creswell v.dđr., Nitel araştırma yöntemleri, 85.

72 Brewer, J. D. (2000). Ethnography, Buckingham: Open University Press akt. Gürbüz - şahin, Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz, 111.

önemlidir. Özellikle küçük grupların ve toplulukların anlaşılmasına oldukça etkili bir yöntemdir.⁷³

Araştırmanın hem bir süreci hem bir sonucu olarak etnografi, hem aynı kültürü paylaşan bir grubun incelenme şekli hem de bir araştırmanın nihai, yazılı ürünüdür. Bir süreç olarak etnografi, en çok katılımcı gözlem yoluyla olmak üzere, araştırmacının insanların günlük yaşamının içine girdiği ve grup katılımcılarını gözlemleyip kendileriyle mülakat gerçekleştirdiği, gruplara yönelik geniş çaplı gözlemleri kapsamaktadır. Etnograflar, aynı kültürü paylaşan grup üyeleri arasındaki davranış, dil ve etkileşimin anlamını incelemektedir.⁷⁴

Etnografik araştırmalarda temel veri toplama tekniği katılımcı gözlemdir. Araştırmacı, aylar bazen yıllar alan bir süre boyunca insanlarla doğrudan görüşmeler yapar ve onları gözlemler. Bu nedenle bu araştırma heyecanlı ve maceralı olmakla birlikte daha fazla özveri, emek ve zaman gerektirir. Bu tür araştırma yapacak araştırmacıların; ayrıntılara dikkat etme, sabır ve tahammül, empati becerisi, muhakeme yeteneği gibi özelliklere sahip olmaları son derece önemlidir. Özellikle küçük grupların ve toplulukların anlaşılmasında oldukça etkili bir yöntemdir.⁷⁵ Amerikan liselerinde, İncil'in edebiyat dersi gibi öğretildiği bazı dersler vardır. Buradaki önemli olan nokta, İncil'in dini bir kitap olarak değil de, edebiyat gibi, ortak bir inanca sahip belli bir topluluğun kutsal kitabı olarak, dini olmayan farklı bir açıdan öğretilmesidir.⁷⁶ Dünyadan örneklerini verebildiğimiz bu uygulamaların dinler etnolojisi⁷⁷ çerçevesinde yavaş yavaş gelişen bir süreç olduğundan bahsedilebilmektedir.

Etnografik araştırmaya bir örnek daha verecek olursak, 2005 yılında Üzeyir Ok ve M. Ali Özkan tarafından çevrili yapılan Robert Jackson'ın "Din Eğitimi: Yorumlayıcı Bir Yaklaşım" isimli kitabının 5. bölümünde, 8-13 yaşlarındaki Hindu, Hristiyan, Sih, Yahudi ve Müslüman bazı çocuklara etnografik metot eşliğinde bazı çalışmalar yapılmış olmasıdır.

2.2.5. Durum Çalışması Araştırması

73 Gürbüz - Şahin, Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz, 112.

74 Creswell v.dğr., Nitel araştırma yöntemleri, 90.

75 Gürbüz - Şahin, Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz, 112.

76 John M.Hull, "Demokratik Çoğulcu Toplumlar Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler", çev. Didem Nasman, Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü (2004), 44.

77 Robert Jackson Religious Education: an Interpretative Approach London, Hodder and Stoughton 1997 akt. Hull, "Demokratik Çoğulcu Toplumlar Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler", 45

Durum çalışması araştırmanın hem ürünü hem de nesnesi olabilecek nitel araştırma içerisindeki bir desen türüdür. Durum çalışması araştırması, araştırmacılarının gerçek yaşam, güncel sınırlı bir sistem (bir durum) ya da belli bir zaman içerisindeki çoklu sınırlandırılmış sistemler (durumlar) hakkında çoklu bilgi kaynakları, örneğın gözlemler, mülakatlar, görsel-işitsel materyaller, dokümanlar ve raporlar vs. aracılığıyla detaylı ve derinlemesine bilgi topladığı bir durum betimlemesi ya da durum temaları ortaya koyduğı nitel bir yaklaşımdır. Durum çalışmasındaki analiz birimi birden fazla durum (ok mekânlı çalışma) veya tek bir durum (tek mekânlı çalışma) olabilir.⁷⁸

Durum çalışması araştırmasının kendisi ayrı bir yöntemeye dayanır görünmektedir ve bu aşama, nitel ve yarı deneysel alanlarla ilgidir ancak tamamen onların bir parçası değıldir. Durum çalışması yönteminin kendisine ait deseni, veri toplama ve analitik işlemleri vardır. Yöntemin ayrılığının bir göstergesi olarak günümüzde çağcıl bilim insanları ve öğrenciler, bir bölüm boyunca belirtildiğı gibi, nitel ve nicel teknikler kullanarak kendi durum çalışmalarını başlatmakta ve tamamlayabilmektedir. Ayrı bir beceriselliğın varlığı, kişinin, yeni bir çalışmada (alternatif olarak, deneysel bir araştırma, tarama, tarihsel bir araştırma veya yarı deneysel bir araştırma yapmak istediğini söylemesinden çok da farklı olmayan bir şekilde) ana metot olarak durum çalışması yapmak istediğini söylediğinde kolaylıkla kabul edilir. Durum çalışmaları, aynı zamanda karma yöntem araştırmalarının bir bölümü olarak diğerk seçimlerle bir arada kullanılabilir.⁷⁹

Söz konusu yöntemle alakalı Karabulut'un hazırlamış olduğı "Yurt Dışındaki Türk ocukları İçin Türkçe ve Türk Kültürü Dersinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Açısından Değerkendirilmesi (İsviçre Örneğı)" Yüksek Lisans Tezi örnek gösterilebilir.⁸⁰ Araştırmada nitel araştırma desenlerinden durum çalışması kullanılmış ve dersin mevcut işleyişi betimsel olarak analiz edilmiştir. MEB tarafından 2010 yılında hazırlanan Türkçe ve Türk Kültürü Öğretim Programı ve Türkçe ve Türk Kültürü Dersi öğretim materyali Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi üniteleri doküman inceleme tekniğı ile incelenmiş, aynı zamanda İsviçre'de 2017-2018 eğitim öğretim yılında MEB tarafından görevlendirilen Türk

78 Creswell v.dğr., Nitel araştırma yöntemleri, 97.

79 Robert K Yin - İlhan Günbayı, Durum çalışması araştırması uygulamaları, 3. Bs (Ankara: Nobel, 2017), 19.

80 Hale Karabulut, Yurt Dışındaki Türk ocukları İçin Türkçe ve Türk Kültürü Dersinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Açısından Değerkendirilmesi (İsviçre Örneğı) (Yüksek Lisans, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2019).

öğretmenlerin, bu derse katılan öğrencilerin, öğrenci velilerinin ve konu ile ilgili üst düzey bilgi ve yetki sahibi toplamda 40 kişinin görüşleri, yarı yapılandırılmış görüşme formu ile toplanmıştır. Araştırma sonucunda; İsviçre'nin anadil ve kültür derslerinde din öğretimine izin vermemesi, farklı etnik kimliğe ve dini mezhebe mensup velilerin din eğitimini çatışma zemini olarak görmesi ve dersin dil ve anlama seviyesini aşan yoğun bir içeriğe sahip olması gibi durumlara bağlı olarak dersin işlenemediği sonucuna ulaşılmış, Türkçe ve Türk Kültürü dersinde verilecek din öğretiminin içeriğinin sadeleştirilerek; dini, kültürel ve ahlaki kimliği besleyen zengin içerikler ve disiplinler arası yaklaşımla yeniden değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

2.2.6. Doküman İncelemesi

Doküman incelemesi, araştırma konusu hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin çözümlenmesidir. Doküman incelemesi, gözlem veya görüşmenin mümkün olmadığı araştırmalarda tek başına veri toplamak amacıyla, diğer veri toplama yöntemleriyle birlikte kullanıldığında ise verilerin çeşitlendirilmesini sağlamak ve araştırmanın geçerliğini artırmak amacıyla kullanılan bir tekniktir.⁸¹

Nicel araştırmalar için de kullanılan doküman tekniği, nitel yöntemin de önemli bir veri toplama aracıdır. Bu teknik, çeşitli materyallerin, araştırma konusu için çözümlenmesidir. Doküman incelenmesi tekniği, veri toplamada çeşitliliği sağlamak için ve araştırmanın diğer tekniklerle yürütülmesinin mümkün olmadığı zamanlarda başvurulabilecek bir tekniktir.⁸²

Doküman tekniği, gözlem ve görüşme tekniğinde olan yazıya dökme işlemi gerçekleştirilmeye gerek kalmadan verilerin hazır olması avantajına sahiptir. Araştırma konusu ile ilgili kişiler, ulaşılmaz olduğunda, araştırma için en uygun tekniktir. Hatırat, günlük gibi kaynakların incelenmesi ile ilk ağızdan, daha samimi ve doğal bir şekilde duygu ve düşüncelere ulaşılabilir. Bununla beraber dokümanların tespit edilmesinde birtakım zorluklar yaşanabilir. Dokümanların güvenilir ve orijinal olmama ihtimalleri de zaman zaman söz konusu olabilir. Kayıp ya da eksikler olabilir. Yazılı materyallerin çözümlenmesi

81 Hasan Şimşek ve Ali Yıldırım, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri (Ankara: Seçkin Yayınları, 2005),188-189 akt. Gönc Şavran v.dğr., Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri, 79.

82 Özcan Güngör, Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş El Kitabı, 1. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 213.

beklenen bir araştırmada, okuryazar olmayan gruplar araştırma kapsamın dışında kalabilirler.⁸³

Doküman inceleme tekniği, aşağıdaki adımlara uygun bir şekilde planlanabilir:

- Öncelikle “Ne tür belgelere ihtiyacım var?”, “Dokümanlara nereden ve nasıl ulaşabilirim?” sorularını yanıtlayıp, zamanınızı ihtiyacınız olan dokümanlar için ayırınız. Böylece, ihtiyacınız olmayan dokümanlar için zaman harcamamış olursunuz.
- Belgelerin doğru ve güvenilir olup olmadığını araştırınız. Araştırma sorularınız için ne derece faydalı olduklarını değerlendiriniz. Belgeleri kullanmak için gerekli izinleri alınız.
- Belgelerin taranması, verilerin tasnif edilmesi ve işlenmesi.
- Yorumlama ve raporlama süreci.

Söz konusu yöntemle alakalı Çolak’ın hazırlamış olduğu “7-12 Yaş Dönemi Çocuklara Yönelik Hz. Peygamber’i Anlatan Kitapların Dinî Gelişim Teorileri Açısından İncelenmesi” Yüksek Lisans Tezi örnek gösterilebilir.⁸⁴ Araştırmada nitel araştırma desenlerinden doküman incelemesi kullanılmıştır. Araştırmada, çocuk kitaplarının bir parçası olan ve çeşitli yayınevleri tarafından hazırlanan Hz. Peygamber’in hayatını anlatan çocuk kitaplarının, çocukların dinî gelişim özellikleri açısından incelenmiştir. Bu çerçevede Hz. Peygamber’in hayatını anlatan Belkıs İbrahim Hakkıoğlu’nun Peygamber Öyküleri Muhammed (S.A.V.) kitabı; Ahmet Efe’nin Sevgili Peygamberim kitabı; Halide Çakıcı’nın Peygamberimiz Hz. Muhammed kitabı; Mürşide Uysal’ın Peygamberimizin Hayatı kitabı; Orhan Sezgin’in Sevgili Peygamberimiz Hazreti Muhammed’in Hayatı isimli kitabındaki kavramlar, resimlerin kullanımı, olay örgüsünün ortaya konulması, kronoloji sorunu ve ana kahramanın sunuluş biçimine ait bulgular değerlendirilmiştir. Çalışmanın sonucunda Hz. Peygamber’in hayatını anlatan kitaplarda çocukların dinî gelişim özelliklerinin dikkate alınmasının gerekliliği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

83 Miles, M.B. ve Huberman, A. M. (2016), Nitel Veri Analizi. (çev. S. A. Altun ve A.Ersoy), 2. Baskı, Ankara: Pegem Akademi, 288 akt. Güngör, Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş El Kitabı, 124.

84 Mikail Çolak, 7-12 Yaş Dönemi Çocuklara Yönelik Hz. Peygamber’i Anlatan Kitapların Dinî Gelişim Teorileri Açısından İncelenmesi (Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, 2018).

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız nitel araştırma desenleri hakkında kısa bir mülahaza yapacak olursak şunlar söylenebilir; bu yaklaşımların tümü araştırma problemi ile başlayıp sorular, veri, veri analizi ve araştırma raporu ile devam eden genel araştırma sürecine sahiptir. Bunun yanı sıra bu yaklaşımlar, değişen derecelerde, mülakatlar, gözlemler, dokümanlar ve görsel-ışitsel materyalleri içeren benzer veri toplama süreçlerinden faydalanmaktadırlar. Bununla birlikte, desenler arasındaki birkaç potansiyel benzerlik de dikkate alınmalıdır. Anlatı araştırması, etnografi ve durum çalışması araştırması analiz birimi tek bir kişi olduğundan benzer görünebilir. İşin doğrusu, tek bir kişiye yönelik bir kullanılabilir bu yaklaşımdan herhangi biri çalışmada; ancak toplanması ve analiz edilmesi gereken veriler önemli ölçüde farklılık gösterecektir. Anlatı araştırmasında, araştırmacı bireyin anlattığı öykülere odaklanıp bunları kronolojik olarak sıralarken; etnografide, bireylerin kendi kültürü ve kültür paylaşım grubu bağlamı içerisindeki öykülerinin ortamına odaklanılır; durum çalışması araştırmasında ise, genellikle bir konuyu örneklendirmek için tek bir durum seçilir ve ardından araştırmacı bu durumun ortamına dair detaylı bir betimleme sunar. Araştırmacının tek bir birey üzerinde çalışmak istemesi durumunda sizleri önerilecek yaklaşım, etnografinin kültürün çok geniş kapsamlı bir resmi olmasından dolayı, anlatı yaklaşımı ya da tek bir durum çalışmasıdır. Devamında tek bir bireyin araştırıldığı anlatı çalışması ile tek bir durum çalışmasını karşılaştırdığımızda, durum çalışmaları genellikle birden fazla durumu ele alırken anlatı çalışmalarının sadece tek bir birey üzerine odaklanmasından dolayı anlatı çalışması daha uygun görünmektedir.⁸⁵

2.3. Karma Yaklaşım

Karma araştırma, nitel ve nicel yöntem ya da paradigmaların karması bir yaklaşımdır. Karma araştırmanın taraftarları, paradigmanın uygunluk tezi ve felsefesine bağlılık duyarlar. Uygunluk tezi, nicel ve nitel yöntemlerin uyumlu olduklarını, tek bir araştırmada (karma araştırma) her ikisinin de kullanılabileceğini öngörür. Paradigma felsefesi ise; araştırmacıların, gerçek dünyada en iyi çalışan yaklaşım ya da yaklaşımların karmasını kullanması gerektiğini öngörür. Bu felsefeye göre kısaca her şey, faydalıdır ve kullanılmalıdır. Karma araştırma taraftarları, ayrıca “karma araştırma temel ilkesini”

85 Creswell v.dğr., Nitel araştırma yöntemleri, 102.

kullanırlar. Bu temel ilkeye göre araştırmacı güçlü tarafları birleştiren ve zayıflıkları katlamayan yöntemlerin bir kombinasyonunu ya da karmasını kullanmalıdır.⁸⁶

Nicel araştırma ile nitel araştırma yönelimlerinin özellikleri farklı olsa da bazen araştırmacılar her iki yöntemi birlikte kullanabilmektedir. Her iki yöntemin birlikte kullanıldığı araştırmalar karma araştırmalara olarak nitelendirilmektedir. Örneğın bir sosyal bilim araştırmacısı, önce nitel bir araştırma tasarımı ile çalışmak istediğı konu hakkında derinlemesine bilgi elde ederek, bazı önermeler ortaya atabilir. Daha sonra da nicel yöntemler kullanarak bu önermeleri test edebilir. Bazen de araştırmacılar nitel ve nicel verileri eş zamanlı toplayarak nitel ve nicel verilerin birbirlerini destekleyip desteklemediğini teyit ederler. Bu tür araştırma desenleri zenginleştirilmiş (triangulation) desen olarak adlandırılmaktadır.⁸⁷

Karma model araştırma, araştırmacının araştırmanın bir aşamasında ya da araştırma süreçlerinin iki ya da daha fazla aşaması boyunca hem nitel hem de nicel araştırma yaklaşımlarını karmasıdır. Örneğın; bir araştırmacının bir taramada, çoklu kapalı uçlu (multiple closed-ended) ya da nicel tipte maddeler yanında birkaç açık uçlu nitel tipte maddeleri içeren bir anketi kullanması böyledir. Bir araştırmacının nitel veri toplaması sonra da verileri nicelleştirmeye çalışması da bir örnektir. Karma model araştırma iki tipte olmalıdır.⁸⁸

Aşama içi karma model araştırma (in within- stage mixed model research); nicel ve nitel yaklaşımlar araştırmanın bir aşaması ya da daha fazla aşaması için de karmalanır. Örnek verilecek olursa, veri toplama tekniğı olarak açık uçlu (nitel) soruları ve kapalı uçlu (nicel) soruları içeren bir anket uygulaması böyledir.

Aşama boyunca karma model araştırma; nicel ve nitel yaklaşımlar en azından araştırmanın iki aşamasında karmalanır. Örnek verilecek olursa; insanların bireysel gelişim kursları almalarının nedenleri araştırılmak istendiğinde (nitel bir amaç) araştırmacı, açık uçlu bir mülakat (nitel veri toplama) yapabilir; böylece niçin bireysel gelişim kursları aldıklarını sorabilir; sonra da sonuçları her bir cevabın ne kadar tekrarlandığını sayarak

86Johnson, B. Ve Christensen, L.Educational Research, Quantitative, Qualitative and Mixed Research. www.southalabama.edu/coe/bset/johnson/lectures/lec2.htm, 16.12.2008 akt. Ali Balcı, Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem Teknik ve İlkeler, 12. (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 42.

87 Creswell v.dğr., Nitel araştırma yöntemleri, 105.

88 Ali Balcı, Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem Teknik ve İlkeler, 12. (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 44.

nicelleştirebilir (nicel veri analizi). Ayrıca araştırmacı tepkiler yüzde yüz olarak rapor edilebilir, kategori setleri ya da değişkenler arası ilişkileri olabilirlik (kontincensi) tabloları yoluyla sınavabilir.⁸⁹

Söz konusu yöntemle alakalı olarak Koyuncu'nun "Anadolu İmam Hatip Liselerinde Örtük Programın Tespiti (Konya İli Örneği)" konulu Yüksek Lisans Tezi örnek gösterilebilir.⁹⁰ Hazırlanan çalışmada yöntem olarak Karma yöntem kullanılmıştır. Karma yöntemle hazırlanan araştırmalarda hem nitel yöntem hem de nicel yöntem aynı anda uygulandığı görülmektedir. Araştırmada Anadolu İmam Hatip Liselerinde örtük programın, ders kitapları, bina dekorasyonları ve öğretmen merkezli okul yönlendirme ve beklentileri bağlamında tespitler yapılmış, görüşme ve doküman incelemesi yapılmış bununla beraber anket verilerinin istatistiksel olarak değerlendirilmesi de yapılmıştır. Bu sebeple çalışma yer yer nitel bir araştırma özelliği taşıırken yer yer nicel araştırma özelliği taşımaktadır. Dolayısıyla bu araştırmada nitel ve nicel araştırma yöntemleri nitel ağırlıklı olarak birlikte kullanılmıştır. Buna göre araştırmada, AİHL'de var olan örtük program, Konya ili örneğinde, meslek dersleri ders kitaplarında ve bina duvar, kolon ve panolarında yer alan örtük öge ve öğretiler ile öğrenci algıları ve okul yönlendirme ve beklentileri bağlamında ortaya konmaya çalışılmış ve bu yönde araştırma sonunda yer alan sonuçlara ulaşılarak öneriler sunulmuştur.

Karma yöntemle alakalı Ulu'nun "Bir Öğretim Yöntemi Olarak Hizmet Ederek Öğrenme Uygulamalarının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerindeki Yeri ve Değeri" konulu hazırlanmış olduğu yüksek lisans tezini de örnek olarak gösterebiliriz.⁹¹ Araştırmada, öğrenmenin sosyal ve davranışsal boyutunun öne çıkaran bir yaklaşım olarak "Hizmet Ederek Öğrenme" metodunun DKAB öğretmenlerince bilinme düzeyini ve din eğitiminde uygulanabilirliğini ve etkisi araştırılmıştır. Nicel ve nitel yöntemin birlikte kullanıldığı bu araştırmada; eğitim, eğitimin amaçları ve sosyal yönü, eğitimin sosyal yönünü öne çıkaran yaklaşımlar ve Türkiye'de hizmet ederek öğrenme uygulamaları ele alınmıştır. Ayrıca ABD de hizmet ederek öğrenme örnekleri incelenmiş, bu yaklaşımın din eğitiminde

89 Balcı, Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem Teknik ve İlkeler, 45.

90 Mehmet Koyuncu, Anadolu İmam Hatip Liselerinde Örtük Programın Tespiti (Konya İli Örneği) (Yüksek Lisans, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, 2019).

91 Sakine Ulu, Bir Öğretim Yöntemi Olarak Hizmet Ederek Öğrenme Uygulamalarının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerindeki Yeri ve Değeri (Yüksek Lisans, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2017).

uygulanabilirliği tartişılmış, din eğitiminde bu yöntemle yapılabilecek uygulamalara örnekler verilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte hizmet ederek öğrenme metodunun öğretmenler tarafından bilinirliği tespit etmek; derslerde kullanılıp kullanılmadığını, kullanılıyorsa nerelerde, ne şekilde kullanıldığını belirlemek; bu yöntemin kullanılmasının din öğretime katkısı olup olmayacağı hakkındaki düşüncelerini öğrenmek amacıyla 64 DKAB öğretmenine anket çalışması uygulanmıştır. Sonuç olarak, çalışmaya katılan DKAB öğretmenlerinin bu metodu ya hiç bilmediği ya da çok az bildiği dolayısıyla bu yöntemi derslerinde kullanmadıkları, daha çok düz anlatım ve soru-cevap yöntemlerini tercih ettikleri görülmüştür. Öğretmenlerin büyük bir kısmı DKAB derslerinde öğrenmenin psikomotor boyutunun eksik kaldığını, bu derste yeni öğretim yöntem ve tekniklerine ihtiyaç duyduğunu belirtmişlerdir. Öğrenci merkezli, eğitimin sosyal boyunu öne çıkaran, yaparak-yaşayarak öğrenme esasına dayalı bir yaklaşıma olumlu baktıkları görülmüştür.

Sonuç

Bilim olmanın en önemli şartlarından birisi kendine özgü bilimsel yöntem ve tekniklere sahip olması gerekliliğidir. Bu çalışmanın amacı da Din Eğitiminde hazırlanacak araştırmaların bilimsel bir yöntemle ele alınarak araştırılıp incelenmesi ve bilimsel bir geleneğe yaslanarak özelde Din Eğitimi alanına genelde ilahiyat alanına hatta sosyal bilimler alanına katkı sağlamaktır.

Din Eğitimi bilimi alanında hazırlanmış çalışmalara bakıldığında, literatürde nicel yaklaşımda hazırlanan çalışmalarda daha çok tarama ve deneysel yöntem kullanıldığı halde meta analizi yönteminde çalışmalara pek rastlanılmamıştır. Nicel yaklaşımda hazırlanan araştırmalarda tarihsel yöntem ve betimsel yöntem sıklıkla yer verildiği de görülmüştür. Nitel yaklaşımda hazırlanan çalışmalarda ise daha çok doküman analizi, durum çalışması, fenomenoloji ve anlatı araştırması yöntemlerine yer verilmiş, etnografik ve kuram oluşturma yöntemlerinin kullanıldığı araştırmalara pek rastlanılmamıştır. Bununla beraber karma yaklaşımın da sıklıkla kullanılan yaklaşımlardan olduğu görülmektedir.

Din Eğitimi biliminde de olduğu gibi bütün bilimler, mevcutta olanı açıklama, irdeleme ve kontrol etme ihtiyacına binaen ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu ihtiyacı belirli bir metodoloji ile ortaya konması daha tutarlı sonuçlar almaya ve geçmişten gelen birikimleri de ekleyerek bilimselleşme sürecinin gelişmesine de katkı sağlamaktadır. Alanında duayen

hocalar, Din Eğitimi Bilimi hakkında araştırmalarda kullanılabilir yöntem ve yaklaşımları belli tasniflerden geçirmişlerdir. Araştırmacılar, araştırma esnasında kaynakları oldukça geniş yelpazede ele aldığında daha nitelikli bir çalışma ortaya koymaktadırlar. Bununla beraber Din Eğitimi bilimi alanında yapılan çalışmalara yönelik çalışmaların da yapılıyor olması alanda büyük bir ilerleme olduğu hakkında ipuçları vermektedir. Yukarıda paylaşılan bilgiler muvacehesinde Din Eğitimi biliminin tarihi süreçte hangi aşamalardan geçtiği görülmekle beraber hangi araştırmalarda hangi yöntemin kullanılacağına dair araştırmacılara ışık tutmaktadır. Nihayetinde araştırmacılar, araştırmalarında kullanabileceği alternatif yaklaşım ve yöntemleri değerlendirme imkânı bulabileceklerdir.

Kaynakça

Acuner, Hacı Yusuf. *“Türkiye’de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmalarında Yöntem Sorunu”*, 1. Din Eğitimi Kongresi, Kocaeli, Türkiye, 26 - 28 Ekim 2017.

Akyürek, Engin. *Ortaçağ’dan Yeniçağ ’da Felsefe ve Sanat*. İstanbul: Kocabı, 1994.

Altaş, Nurullah - Arıcı, İsmail. "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci", *Din Eğitimi*. 8. ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş, İstanbul: Ensar, 2017.

Altun, Veysel K. *“Din Eğitimi Alanındaki Bilimsel Çalışmaların Seyri Hakkında Bir Değerlendirme”*. Artuklu Akademi 2/2 (28 Aralık 2015): 1-27.

Balı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem Teknik ve İlkeler*. 12. Ankara: Pegem Akademi, 2016.

Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 2001.

Bozkurt, Sema Nur. *Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur’an-ı Kerim Dersi Öğretim Programının İncelenmesi (Afyonkarahisar Örneği)*. Yüksek Lisans, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim, 2019.

Büyüköztürk, Şener - Kılıç Çakmak, Ebru - Akgün, Özcan Erkan - Karadeniz, Şirin - Demirel, Funda. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. 14. Bs. Ankara: Pegem Akademi, 2013.

Cebeci, Suat. *Din Eğitim Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ, 2005.

Coşkun, İlhan. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin 2010 Yılı ve 2018 Yılı Öğretim Programlarının Din Eğitimi Açısından Karşılaştırılması -Merhamet Değeri Örneği-*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, 2019.

Creswell, John W. - Brown, Martha L. "How Chairpersons Enhance Faculty Research: A Grounded Theory Study". *Review of Higher Education* 16/1 (1992): 41-62.

Creswell, John W - Bütün, Mesut - Demir, Selçuk Beşir. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. 4. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.

Çolak, Mikail. *7-12 Yaş Dönemi Çocuklara Yönelik Hz. Peygamber'i Anlatan Kitapların Dinî Gelişim Teorileri Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, 2018.

Doğan, Recai - Ege, Remziye. "Din Eğitiminin Bilimselliği/Neliği", *Din Eğitimi El Kitabı*. 5. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.

Erkuş, Adnan. *Davranış Bilimleri İçin Bilimsel Araştırma Süreci*. 3. Ankara: Seçkin, 2011.

Gönç Şavran, Temmuz - Turhanoğlu, Ayşin Koçak - Suğur, Nadir - Çetin, Oya Beklan. *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2012.

Güngör, Özcan. *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş El Kitabı*. 1. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz*. 4. Ankara: Seçkin, 2017.

Hull, John M. "Demokratik Çoğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler", çev. Didem Nasman, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar*, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü (2004), 43-50.

Jackson, Robert. *Religious Education: an Interpretative Approach* London, Hodder and Stoughton 1997.

Kalfa, Nazlı Tutku. *Gençlik Dönemi İnanç Gelişimi ve Eğitiminde Etkili Olan Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma*. Yüksek Lisans, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, 2019.

Karabulut, Hale. *Yurt Dışındaki Türk Çocukları İçin Türkçe ve Türk Kültürü Dersinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi (İsviçre Örneği)*. Yüksek Lisans, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2019.

Karakuş, Kübra. *DKAB Öğretmenlerinin Aldıkları Din Eğitiminin, Duygusal Zekâ Düzeyleri İle Mesleki Öz-Yeterliliklerine Etkisi Üzerine Bir Araştırma (İstanbul Anadolu Yakası Örneği)*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, 2020.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel, 2005.

Keyifli, Şükrü. "Eğitim ve Din Eğitimi". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/2 (2013): 103-126.

Kırcaali İftar, Gönül - Bir, Ali Atıf - Özdamar, Kazım - Özmen, Ahmet. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. 601 Cilt. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 1999.

Koyuncu, Mehmet. *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Örtük Programın Tespiti (Konya İli Örneği)*. Yüksek Lisans, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, 2019.

Nipkow, Karl Ernst. "Grundfragen der Religionspädagogik", in: K: Wegenast Religionspädagogik, Darmstadt, 1981, C. I, s. 366-387.

Okumuşlar, Muhiddin. "Din Eğitiminin Bilimselliği/Neliği". *Din Eğitimi El Kitabı*. 5. ed. Recai Doğan - Remziye Ege, Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.

Özkan, Fatih. *Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri*. Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, 2019.

Röhrs, Hermann. *Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft*, Verlag W. Kohlhammer Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971, s. 41.

Tosun, Cemal. "Bir Anabilim Dalı Olarak Türkiye'de Din Eğitiminin Doğuşu, Gelişmesi ve Alanına Katkıları". *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009): 293-303.

Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. 9. Ankara: Pegem Akademi, 2017.

Ulu, Sakine. *Bir Öğretim Yöntemi Olarak Hizmet Ederek Öğrenme Uygulamalarının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerindeki Yeri ve Değeri*. Yüksek Lisans, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2017.

Yazıbaşı, Muhammed Ali. *II. Meşrutiyet Dönemi Sıbyan/İptidai ve Rüştîye Mekteplerinde Ahlak Eğitim ve Öğretimi (1908-1918)*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Din Eğitimi) Anabilim Dalı, 2014.

Yemenici, Ahmet. "İslamofobi Karşısında İslam Algısına Dair Bir Türkiye Örneği: Hoşsımlar ve Pedagojik/Eğitsel Değeri", *Bartın Üniversitesi Uluslararası İslamofobi ve Terör Sempozyumu (01-02 Aralık 2016) Bildiriler Kitabı*, ed. Azize Toper Kaygın - Cüneyt Aydın, İslami İlimler Fakültesi Yayın No: 2/159-185, Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2017.

Yin, Robert K - Günbayı, İlhan. *Durum çalışması araştırması uygulamaları*. 3. Bs. Ankara: Nobel, 2017.

Zengin, Zeki Salih. "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Kur'an Kurslarının Kurulması ve Gelişimi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD) 11/2 (01 Haziran 2011): 1-24*.

Kalemname

e-ISSN: 2651-3595

Haziran/June 2020, 5 (9): 220-228.

Kitap Değerlendirmesi

Lütfi Şeyban, *Reconquista: Endüls'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri*, İz Yayıncılık, İstanbul
2010 (504 s.)

Değerlendiren / Reviewed by

İlyas Uçar

Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları

Dr., Amasya University, Faculty of Divinity, History of Islam and Arts, Turkey

ilyasucar@gmail.com

ORCID ID : 0000-0002-7125-8995

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 02.05.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 25.06.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume:5 **Sayı / Issue:** 9; **Sayfa / Pages:** 220-228.

Atıf / Cite as: Uçar, İlyas. "Reconquista: Endüls'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri, yazar Lütfi Şeyban (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 504 sayfa". Kalemname 5 / 9 (Haziran 2020): 220-228.

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

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kirikkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

Lütfi Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010 (504 s.)

Öz.

Reconquista, 718 yılında başlatılan ve yaklaşık sekiz asır boyunca devam eden, 1492 yılında son Endülüs devletinin yıkılmasıyla etkileri daha net görülmeye başlayan bir sürecin adıdır. Aslında Hristiyanların Endülüs'ü Müslümanlardan geri alma projesi olan bu hareket, Mülûkü't-tavâif arasında başlayan ve kıyasıyla devam eden savaşlar sonucunda Müslümanların gittikçe zayıf düşmesiyle tam bir fırsat haline döndü. İşte incelemesini yapacağımız eser, bu süreci hem Hristiyanlar hem de Müslümanlar tarafından değerlendiren önemli bir çalışmadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Endülüs, Reconquista, Hristiyanlar, İberya Yarımadası.

Abstract

Reconquista is the name of a process that was started in 718 and continued for about eight centuries, the effects of which became clearer with the collapse of the last Andalusian state in 1492. In fact, this movement, which is the project of Christians to take Andalusia back from Muslims, has become a complete opportunity with the increasingly weak Muslims as a result of the wars that started between Muluk at-Tawaif. Here, the work we will examine is an important study that evaluates this process by both Christians and Muslims.

Keywords: History of Islam, Andalus, Reconquista, Christians, Iberian Peninsula.

Endülüs döneminde İber Yarımadasındaki Hristiyanların, yarımadaadaki Müslümanların varlıklarını ortadan kaldırma amaçları ve çabalarına verilen ad olan Reconquista, İspanyolcada "Yeniden fetih" anlamına gelir. 1492 yılında son Endülüs devletinin yıkılmasıyla etkileri daha net görülmeye başlayan Reconquista hakkında ülkemizde belki de tek müstakil çalışma olan bu eser, giriş, üç bölüm, ekler ve tablo-resim haritalardan oluşmaktadır. Tanıtımını yapmaya çalışacağımız eser, ikinci baskı olup, 2010 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır. Kitabın yazarı Prof. Dr. Lütfi Şeyban ise 1966 yılı Adapazarı doğumlu olup 1993 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olmuştur. Yüksek Lisans eğitimini Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Orta Çağ Tarihi Bölümü'nde (1996) ve Doktora eğitimini İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Orta

Çağ Tarihi Bölümü'nde (Temmuz 2002) tamamlamıştır. 1996 yılından bu yana Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesinde, öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Giriş bölümünden önce müellifimiz kitapta geçen kısaltmalara yer vermiş, ardından kısa bir önsöz ile çalışmaya ait kısa bilgiler sunmuştur. Giriş bölümüne (s. 20-104) ise Nev'î Efendi'den almış olduğu şu cümleler ile başlamıştır:

“Tarih ilmi, dünyanın ibretlerini gösteren ve insanoğlunun basiretini artırandır. Kişiyi geçmiş zamanların olaylarına vâkıf olmakla tecrübe sahibi ve toplumsal işlerde tedbir sahibi eder. Faydasına sınır yoktur.”

Kitabın neredeyse 1/5'ini oluşturan giriş bölümü, **“Endülüs üzerine güncel bilgi ve değerlendirmeler”** ve **“Kitabının konusunun geri planı”** adı altında iki başlıktan oluşmaktadır. İlk başlıkta (s. 21-40) Endülüs tarihi çalışmalarının günümüz dünyası için önemine, Endülüs tarihinin temel özelliklerine, Endülüs hakkında yapılan değerlendirmelere, günümüzde Endülüs coğrafyasında İslamiyet'in durumuna ve Endülüs için yapılabilecekler için bilgiler vermiştir. Mesela; İslam cevherine sahip binlerce İspanyol'a İslam'ın yanlış anlatılmasına engel olmak, İspanya ile Tarih-Turizm alanlarında iş birliği yapmak, Kurtuba Camii'nin Müslümanlara verilmesini ve ibadete açılmasını sağlamak, Türkiye ve Dünya'da Endülüs kültür-medeniyetinin anlaşılmasına, ihyasına ve tanıtımına gayret etmek bunlardan bazıları olarak söylenmiştir.

İkinci başlık, Endülüs adı hakkında bilgiler vererek başlamıştır. Günümüzde Batı Avrupa'yı oluşturan İberya Yarımadası'na Araplar tarafından verilen bu ismin, ilk kez 716 yılında basılmış bir sikke üzerinden görülmüş ve beşinci yüzyılda İspanya'nın güneyinde kısa süre yerleşmiş olan Vandallar'ın (Vandalus) adıyla anılan yani, Vandalların yurdu anlamına gelen Vandalucia'dan türemiş olduğu belirtilmiştir.

Ayrıca İslam fethinden önce, İberya yarımadası ve Avrupa, İslam fetihleri, İspanya'nın fethi ve Endülüs'te İslam Devleti, İslamiyet'te insan hakları, Müslüman-Hıristiyan kavramları ve İslam hukukunda Uluslararası ilişkiler, İspanyanın fethine kadar İslam tarihinde Müslüman-hıristiyan ilişkileri, Endülüs'te Murabıtlar dönemine kadar Müslüman_Hıristiyan İlişkileri ve Hıristiyan İspanya Krallıklarının oluşumu, Convivencia

ve Influenca, Endülüs'ün Abbasiler ve Fatımiler ile ilişkilerinin Reconquista'ya etkileri, Genel olarak Endülüs Medeniyeti, tesirleri ve tarihinin önemine dair bilgiler verilmiştir.

Kitabın ilk bölümü “**Endülüs'te Murabıtlar Döneminde Müslümanlar ile Hıristiyanlar Arasında Siyasi İlişkiler (Reconquista'nın Hızlanması 1085-1147)**” dir. Bu bölüm iki ana başlıkta incelenmiştir. İlk başlık “Endülüs'te Murabıtlar Döneminde Hıristiyan İspanya'nın Durumu (1085-1147)” olup şu konular ele alınmıştır:

Birleşik Leon-Kastilya Krallığı: VI. Alfonso'nun Tuleytula'yı İşgali ve Reconquista Hareketinin Hızlanması

Sid (El Cid Campeador, Rodrigo Diaz De Viar, 1043-1099)

Aragon Krallığı: I. Alfonso ile Kastilya Kraliçesi Urraca (1109-1126)

I. Alfonso ile Loen-Kastilya Kralı VII. Alfonso Raimundez (1126-1157) ve Büyük Aragon Krallığının Kuruluşu

Kastilya Kralı VII. Alfonso ve Diğer Hıristiyan Krallıklar

Şövalye Tarikatlarının Kurulması

Portekiz Krallığının Kurulması (1109) ve Kral Alfonso Henriquez (1128-1185)

Endülüs ile İspanya Krallıkları Arasındaki Çatışmada Endülüslü Hıristiyanların Rollerini

Hıristiyan Dünyasında Endülüs'e Karşı Haçlı Düşüncesinin Doğuşu ve Saldırıların Başlaması

İlk bölümün ikinci başlığı ise “Murabıtlar Döneminde Müslüman-Hıristiyan İlişkileri” olup şu konular ele alınmıştır:

Yusuf b. Taşfîn Dönemi (1085-1109)

Ali b. Yusuf Dönemi (1106-1143)

Taşfîn b. Ali Dönemi (1143-1146 veya 1149)

Kuzey Afrika ve Endülüs'te Murabıtların Sonu

Kitabın ikinci bölümünde ise ilk bölümle benzer olarak siyasi ilişkiler ele alınmış ancak bu sefer Muvahhidler Dönemi incelenmiştir. Bölümün adı “**Endülüs'te Muvahhidler**

Döneminde Müslümanlar ile Hıristiyanlar Arasında Siyasi İlişkiler (Reconquista'nın Hızlanması 1147-1238". Aynı ilk bölüm gibi bu bölüm de iki ana alt başlık ile okuyucuya sunulmuştur. İlk başlık "Endülüs'te Muvahhidler Döneminde Hıristiyan İspanya'nın Durumu (1147-1238)" olup şu başlıklar incelenmiştir:

Kastilya Krallığı (930-1217, Leon Kastilya: 1037-1157 ve 1217-1504)

Leon Krallığı (911-1230, Leon Kastilya: 1037-1157 ve 1217-1504)

III. Fernando Döneminde Kastilya Krallığı (1217-1252)

Aragon Krallığı (809-1137, Büyük Aragon Krallığı: 1137-1516)

Navar Krallığı (810 veya 820-1512)

Portekiz Krallığı (1109-1910)

İkinci bölümün ikinci başlığı ise yine ilk bölümün ikinci başlığı gibi ancak dönemi farklı olarak "Muvahhidler Döneminde Müslüman-Hıristiyan İlişkileri" olup şu konular ele alınmıştır:

Abdülmü'min Dönemi (1145-1163)

Ebu Yakub Yusuf b. Abdülmü'min Dönemi (1163-1184)

Ebu Yusuf Yakub el-Mansur Dönemi (1184-1199)

Muhammed en-Nâsır Dönemi (1199-1213)

Ebu Yakub Yusuf el-Müntasır Dönemi (1213-1222)

Abdülvâhid b. Yusuf ve Abdullah İbnü'l-Mansur el-Âdil Dönemi (1222-1228)

Ebu'l-Ula İdris el-Me'mun Dönemi (1228-1232)

Abdülvâhid er-Reşîd Dönemi (1232-1242)

Reconquista Sürecinde Murabıtlar ve Muvahhidler'in Rolü

Siyasi ilişkiler ve Endülüs Devleti'nin en önemli iki döneminin reconquistayla olan bağlantılarının sunulduğu iki bölümden sonra, üçüncü ve son bölüm olarak bu ilişkiler bağlamında "**Reconquista'nın Başarıya Ulaşmasının Sebepleri, Müslümanlar ile**

Hıristiyanlar Arasında Medenî, Sosyal, Ekonomik, Ticarî ve Kültürel İlişkiler” konusu ele alınmıştır. Bu bölüm altında beş ana başlık yer almaktadır.

İlk başlık, “Reconquista’nın Başarıya Ulaşmasının Sebepleri”dir. Reconquista’nın bu bölgede başarılı olmasının ilk sebebi, fiziki ve coğrafi şartların getirdiği avantajlar olarak belirtilmektedir. Çünkü yollar, kaleler, barınak imkanları ve bölgenin daha önceden Hıristiyan hakimiyetinde olması Müslümanların sıkıntı yaşamalarına neden olmuştur. İkinci sebep olarak, Reconquista sonucunda Hıristiyan halkın yeniden bölgeye iskan edilmesi gösterilmiştir, bu ekstra bir güç olduğu için Müslümanlara yine sıkıntı doğurmuştur. Üçüncü sebep olarak, Hıristiyanların askeri güç ve teşkilatlarının yapısının güçlü olması ve Müslümanlardan önde olması gösterilmiştir. Dördüncü sebep olarak, kilisenin motivasyonu, gücü ve Hıristiyan idealleri, beşinci sebep olarak ise Müslümanların tavırları ve toplumsal zaafı gösterilmiştir. Yani başarının bir kısmı Hıristiyanların kendi gayret ve çabaları, bir kısmı da Müslümanların zayıf ve güçsüz olmalarından kaynaklanmış olmaktadır.

İkinci başlıkta ise “Müslüman Endülüs ile Hıristiyan İspanya Arasındaki Medeni İletişim ve Etkileşim” işlenmiştir. Burada Yahudiler, Hıristiyanlar (Müsta’rebler), Müdeccenler (Hıristiyanların eline geçen İslam topraklarında kalan Müslümanlara verdikleri ad) ile olan karşılıklı ilişkilerden bahsedilmiş, karşılıklı evlilikler, kültür hayatı, savaşlar, esirler, siyasi sığınmalar ve ücretli askerler etkileşim açısından değerlendirilmiştir.

Üçüncü başlıkta ise “Müslümanlar ile Hıristiyanlar Arasındaki Sosyal İlişkiler” ele alınmıştır. Toplumsal ilişkiler bağlamında, insani etkileşimler, bayramlar, eğlence, kültür, giyim-kuşam, yeme-içme kültürleri incelenmiş, şehrin mimari ve genel yapısındaki benzerlikler vurgulanmıştır.

Dördüncü başlıkta ise “Müslümanlar ile Hıristiyanlar Arasındaki Ekonomik ve Ticari İlişkiler” ele alınmıştır. Burada da tarım, zanaat, endüstri, ticaret alanlarındaki ilişkiler ve para (sikke) konusu incelenmiştir.

Beşinci ve son başlıkta da “Müslümanlar ile Hıristiyanlar Arasındaki Kültürel İlişkiler” konusu ele alınmıştır. Burada da dini etkileşim, Endülüs’e gelen İspanyol ve Avrupalı öğrenciler vasıtasıyla gerçekleşen etkileşim, tercüme hareketleriyle gerçekleşen ilişkiler ve etkileşim, dil-edebiyat, bilim-sanat alanlarında gerçekleşen etkileşimler incelenmiştir.

Böylece beş ana başlık ile Müslüman-Hıristiyan ilişkileri tüm boyutlarıyla ele alınmış ve merak edilen pek çok nokta açıklığa kavuşmuştur.

Sonuç bölümünde (s. 419-425) kitabın genel bir özeti yapıp önemli noktaların altı bir kez daha çizilmiştir. Mesela, Kurtuba'nın 1236 yılında kaybedilmesi, Reconquista'nın önlenemez olduğunu gösteren en önemli olay olduğu, Hıristiyanların daima saldırı yapmak için fırsat kolladıkları ve her fırsatı değerlendirmeye çalıştıkları, Hıristiyanların iki tarafında da dilini bilip İslam medeniyetini İspanyollara ve Avrupalılara nakletmeleri ve bunun doğal sonucu olarak Doğu-İslam kültürünün İspanyalılar ve Avrupa Hıristiyanlarına kadar ulaşması bunlardan birkaçı olarak zikredilebilir.

Sonuç bölümünden sonra müellifimiz hemen hemen her kitapta olduğu üzere kullandığı kaynakları sıralamıştır. (s. 427-460) Ardından ekler bölümünde, Emeviler'e bağlı Endülüs Valileri Listesi, Endülüs Emevi Emir/Halifeleri Listesi, Endülüste Mülükü't-Tavâif (Beylikler) Listesi, Murâbit ve Muvahhid Hükümdarları Listesi, Gırnata Emirleri Listesi ve Hıristiyan Krallıkları Listesini ek olarak okuyucuya vermiştir.

Haritalar bölümünde toplam 6 haritaya yer verilmiştir. Bunlar:

- İslam fethi öncesi Roma-Vizigot İberyası
- İberya Yarımadası'nda İslam fetih yolları
- Endülüs Emevileri / Mansur Muhammed b. Ebî Âmir döneminde Endülüs (X. yüzyıl sonu)
- Mülükü't-Tavâif döneminde Endülüs (XI. yüzyıl)
- Murâbitlar ve Muvahhidler dönemlerinde Endülüs (XII. yüzyıl)
- Endülüs'te Muvahhidler'in sonu ve Gırnata Sultanlığı (XIII. yüzyıl)

Kitabın en son kısmında ise toplam 15 adetten oluşan resimler bölümü ile çalışma sona ermektedir. Dolu dolu üç bölüm ve tasnif açısından kolaylık sağlayan liste ve tablolardan sonra yer alan bu görsel malzeme kitaba ayrı bir değer katmış, okuyucuya da önemli bir bilgi sağlamıştır. Görsel malzemenin, yazılı malzemedan daha çok akılda kalması düşünüldüğünde müellifimizin ne kadar doğru ve güzel bir katkı sağladığı görülecektir.

Bu 15 resim ise şunlardır:

- Hıristiyan İspanya'nın doğusunda ilk adı geçen isim: Don Pelayo
- İspanyol reconquistası ya da Haçlı ruhunun oluşumunda etkili olan Şente Yakub (Santiago de Compostela) Kilisesi
- X. Alfonso'ya ait bir XIII. Yüzyıl minyatürü (Müslüman-Hıristiyan çarpışmalarından bir sahne)
- Kastilya Krallığı içerisinde Gotik-Mudejar tarzında inşa edilmiş Belmonte Kalesi
- 1085 yılında Hıristiyanların eline düştüğünde katedrale çevrilen Tuleytula Ulu Câmii
- İşbiliye'de (Sevilla) Muvahhidler döneminde inşa edilen Burcu'z-Zeheb (La Giralda)
- Barselona (Katalonya) bölgesinde, Akdeniz kıyısında bir İspanyol Kalesi
- Leon Krallığında Vâdî İbnü'l-Velîd (Volladolid, Simancas) Kalesi
- Doğu Endülüs bölgesinde Müslüman-Hıristiyan karışımı yapı tarzına sahip el-Meriye (Almeria) Kalesi Alcazaba
- Muvahhidler ile Hıristiyanlar arasında yapılan İkâb Savaşı'nı tasvir eden bir resim (Francisco de Paula van Halen, Madrid Senato Sarayı)
- Bugün korunmakta olan tipik Endülüs tarihi evleri ve sokakları
- Endülüs'te bir arada yaşama biçimini sembolize eden bir minyatür (Alfonso X el Sabio, Libro de los juegos, Escorial Kütüphanesi)
- Endülüs Emevileri döneminde inşa edilen Kurtuba Ulu Camii'nden bir kesit
- Endülüs tarzı hat örneği
- İkâb Savaşı sonunda İspanyolların eline geçen, ipek kumaş üzerine nakışlı Muvahhid sancağı (Huelgas Manastırı, Burgos-İspanya)

Kalemname

e-ISSN: 2651-3595

Haziran/June 2020, 5 (9): 229-257.

Kitap/Makale Çevirisi

Fuat Sezgin ve İslam Fıkhı

(Dört Fıkıh Mezhebinin Ana Kaynakları Üzerine Bir Araştırma)*

Çev. /Trans. Adem Yıldırım

Dr. Öğretim Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

Fıkıh Anabilim Dalı

ademyildirim@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-7020-8099

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap / Makale Çevirisi / Book / Article Translation

Geliş Tarihi / Received: 09.06.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 25.06.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume:5 Sayı /Issue: 9; **Sayfa / Pages:** 229-257.

Atıf / Cite as: Yıldırım, Adem. "Dört Fıkıh Mezhebinin Ana Kaynakları Üzerine Bir Araştırma)", Trc. Yıldırım, Adem. Kalemname 5 / 9 (Haziran 2020): 229-257.

*Bu makale, Kalemname Dergisi Aralık / December 2019, 4 (8) (:159-176) sayısında فؤاد سزكين والفقہ الإسلامی (دراسة) isimli çalışmamızın Türkçe tercümesidir.

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

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakóltesi / Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

Öz

Bu makale merhum Prof. Dr. Fuat Sezgin'in perspektifinden İslam fıkhnın tarifi, fıkhn gelişimi ve fıkhn İslam tarihindeki yeri hakkında kaleme alınmıştır. Fuat Sezgin'in fıkhn ilmine dair yazdıkları bu makalede yer alan bilgilerden çok daha fazla olmasına karşın biz bu bilgileri konumuzla sınırlı tuttuk. Bu bağlamda makalede Fuat Sezgin'in biyografisi, O'nun genelde Arap kültürü ve özelde İslam fıkhu ile olan alakası ele alınmıştır. Fuat Sezgin Arap kültürü kavramını, sadece Arapların ürettiği bir kültür şeklinde değil, aksine Arap veya acem olsun Müslümanların Arap dili ile ürettiği tüm eserleri Arap kültürü içerisinde kabul ederek izah etmiştir. Yine makale, İslam fıkhn tarihi kronolojisinin, oryantalistlerin iddia ettikleri gibi hicri 2. asırda başladığı ve Müslümanların zihninde bunun kabul edilmiş bir gerçek olduğu fikrini yerleştirmek değil bilakis fıkhn Hz. Muhammed (sav) devrinden itibaren var olmaya başladığının önemini vurgulamaktadır. Makalede bazı Arap araştırmacıların Fuat Sezgin'in *Arap Kültür Tarihi* isimli çalışmasına yönelik işaret ettikleri birtakım açıklama ve düzeltmelere dair bilgiler yer almaktadır. Bunun yanı sıra çalışmada Fuat Sezgin'in *fıkhn kapsamı* üzerine yaptığı açıklamalara yer verilerek konu aydınlatılmıştır. Sezgin'e göre zihinlerdeki karışıklığın sebebi Batı'nın İslam dünyasındaki işgalleridir. Bu işgaller neticesinde Müslümanlar hem maddi hem de fikren olumsuz etkilenmişlerdir. Bu işgal döneminden sonra Müslümanlar için fıkhn sadece ibadetler ve ilmihâl bilgilerinden ibaret kalmıştır. Fakat aslında fıkhn bunlardan ibaret olmayıp daha kapsamlıdır. Fuat Sezgin'e göre fıkhn; İslam'ı amelî, ilmî, siyasî ve sosyal konulara tatbik etmektir. "*Fıkhn İslam medeniyetinin kimliğidir. Eğer fıkhn olmazsa, İslam medeniyeti döneminde sosyal, zihni, bilimsel ve ahlak alanlarında Müslümanlarının hayatlarını nasıl değiştirdiklerini anlayamayız.*"¹ Ebu Şâme'nin (ö. 665/1267) bildirdiğine göre İmam Şâfiî (ö. 204/820) Mısır'da insanlara fıkhn dersi vermeden önce, uzun süre onların tarihlerini ve yaşayışlarını öğrenmekle meşgul olmuş ve şöyle demiştir: "*Bunu, ancak fıkhta kullanmak için yaptım.*"² İmam Şâfiî'nin bu metodunu Fuat Sezgin'de görmek mümkündür. Fuat Sezgin önce oryantalistlerin İslam fıkhn tarihi hakkındaki yanlış görüşlerini düzeltmiş daha sonra gerçek fıkhn tarihi hakkında kendi görüşlerini anlatmıştır.

¹ Fuat Sezgin, *Mevsûatu Târîhi't-Turâsi'l-Arabî*. Tercüme: Mahmud Fehmi Hicâzî vd., (Riyad: Muhammed b. Suud Üniversitesi Yayınevi, 1996), 3: ص، ط، 6، هـ.

² Mustafa b. Fethullah el-Hamevî, *Fevâidu'l-İrtihâl ve's-Sefer fi Ahbâri'l-Karnî el-Hadî Aşâr*. Tahkik: Abdullah Muhammed el-Kenderî (Kuveyt: Daru'n-Nevâdir, 2011), 1: 34.

Anahtar Kelimeler: Fuat Sezgin, İslam Hukuku, Tenkit ve İstidrâk, İslam Hukuk Mirası, Arap Kültürü, İslam Hukukunun Evreleri ve Kaynakları.

Giriş

Hiz. Peygamber (sav) döneminden İslam fıkıh müktesebâtının oluşturulduğu hicri 2. ve 3. yüzyıla kadar yazılan kitapların ve İslam hukuku alanında yazılan el yazmalarının incelenmesi, fıkıh tarihi araştırmalarda elzem hususlardan biri olarak kabul edilir. Hadis, fıkıh, tarih, biyografi, tabakât ve siyer kitaplarında dağınık şekilde bulunan yazma eserler arasından ilgili konu hakkındaki araştırmaların yapılıp sonuca ulaşılması yoğun gayret gerektiren bir süreçtir. Fuat Sezgin çalışmalarının bir kısmını bu yöntem üzerine kurmuştur. Diğer taraftan çağdaş Müslüman bilginler arasında benzer araştırma yapanlar da mevcuttur.³ Ancak Fuat Sezgin'i diğerlerinden ayıran husus, Fuat Sezgin'in konuyu makâsıd veya usûlü fıkıh perspektifinden değil, tarihî perspektiften ele almasıdır. Fuat Sezgin bu perspektifle İslam fıkıh esaslarının, Müslümanların Roma Medeniyeti ve İslam'dan önceki uygarlıklarda yaşayan ve şehirleşmiş halklarla iç içe geçmesi sonucu hicri 2. asırda ortaya çıktığını iddia eden müsteşriklere karşı çalışmalarıyla bu alana dair tarihi bir boşluğu doldurmuştur. Arap kültür tarihi alanına dair yazdığı ansiklopedideki araştırmalar, hicri 2. asırdaki İslam fıkıhının Hiz. Peygamberden (sav) nakille hicri 1. asırda sahabe ve tabiine ait İslam fıkıh ekollerine kadar uzandığını tespit etmiştir. Aynı şekilde Sezgin'in kitapları bu sahada müsteşriklerin kasıtlı veya kasıtsız olarak birtakım kavramlara gerçek anlamının dışında verdikleri manaları tashih eden bilgiler içermektedir. Fuat Sezgin daha sonra farklı İslami dönemlerdeki İslam fıkıhının gelişme evrelerini inceleyerek bu yolculuğu tamamlamıştır. Sezgin bu yolculuğunda daha önceki İslam fıkıh âlimlerinin alana ilişkin gayretlerine dikkat çekmiş, ardından onların İslam fıkıhına ait kronolojiyi kasıtsız olarak unuttuklarını ifade etmiş ve asırlar boyunca uygulanan içtihadın önemini ortaya koyarak bu yoldaki büyük gayretleri takdir etmiştir.

1.Fuat Sezgin'in Biyografisi

Merhum Prof. Dr. Fuat Sezgin 24 Ekim 1924 tarihinde Türkiye'nin Bitlis vilayetinde dünyaya geldi. Burada ilk, orta ve lise eğitimini tamamladı. Eğitimine dair hedefi teknoloji üzerine bir üniversitede öğrenim görmektir, fakat 1943 yılında bir gün, 1926'dan beri Türkiye'de ders

³ Mahmut Şakir el-Mısri, *Risalatü'n fi't-Tarîk ilâ Sekâfetinâ*, (Kahire, Mısır Milli Kütüphanesi Yayınları, 1997), 24-26; Ömer Süleyman el-Aşkâr, *Tarîhu'l-Fıkhî'l-İslamî*, (Kuveyt, Felah Yayınevi, 1982), 5-7.

veren Alman bilim adamı Hellmut Ritter'in (ö. 1971) seminerine katıldı.⁴ Arap kültürüne dair klasik kaynakları yayınlayan Hellmut Ritter mühendislik yerine Arap ve İslam Tarihi okuması yönünde Fuat Sezgin'i ikna etti. Bundan sonra Fuat Sezgin iyi bir şekilde Arapça öğrenmeye başladı ve kısa bir sürede hocasıyla Arapça konuşabilecek seviyeye geldi. Hocası Hellmut Ritter gözetiminde *Mecâzü'l-Kur'ân* isimli doktora tezini yaptı. Akabinde hazırladığı *Buhari'nin Kaynakları* başlıklı teziyle doçentlik derecesini elde etti.⁵ Bu tezinde Avrupalı müsteşrikler arasında yaygın olan görüşü reddederek, *Sahîhi Buhârî*'de toplanmış olan hadislerin hicri 1. miladi 7. yüzyılda yazılmış olan yazılı kaynaklara dayandığını savundu. Sezgin bu konudaki teorisini şu sözlerle ifade etmektedir: "*Daha evvel oryantalistler, hatta son yüzyıllarda Müslümanlar da bütün hadis kitaplarının muhtevasının şifâhî olarak kulaktan anlatma yoluyla insanlara ulaştığını zannederlerdi. Meselâ Buhârî'nin kaynaklarının ta hicri birinci yüzyıla kadar yazılı olduğuna inandım, ispat ettim. Doçentlik tezi olarak da bu konuyu almıştım. Almanca olarak, 1967'de ilk cildi çıkmış olan kitabımda bütün ilim dünyasına hadis teorimi anlattım.*"⁶

Fuat Sezgin aralarında Süryanice, İbranice, Latince, Arapça ve Almancanın da olduğu birçok dili biliyordu. Kendisi yeni dil öğrenme ihtiyacını şu şekilde ifade ediyor: "*Zaruri bulduğum zaman hemen bir dili öğrenmeye çalışıyorum; mesela coğrafya ciltlerini yazmaya başladığımda baktım Rusçasız olmaz, Rusça öğrenmeye karar verdim, gittim Rusya'ya...*"⁷

Fuat Sezgin 1954 yılında İstanbul Üniversitesi'nde ders vermeye başladı. Erken dönemden itibaren en çok ilgi duyduğu konu hicri 1, 2 ve 3 yüzyılda ilimlerin gerçek tarihinin yeniden yazılması ve bu ilimlerin batı bilim dünyasına etkilerini ortaya koymaktı.⁸ Fuat Sezgin'in İslam medeniyeti düşünce tarihi veya yazılı kültürünün haritası niteliğindeki kapsamlı çalışması⁹ olan *Arap Kültür Tarihi* isimli abidevî eseri, İslamî araştırmalarda ve İslam medeniyeti içerisindeki şehircilik, kültür, doğa, sosyal, iktisadi bilimler fıkıh, hadis ve diğer birçok alanda vazgeçilmez bir referans kaynağı hüviyetini haizdir.¹⁰

⁴ Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, (Söyleşi: Sefer Turan), (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 87.

⁵ Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 16-17.

⁶ Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 51.

⁷ Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 50.

⁸ Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 86.

⁹ Hüseyin Hansu, "Fuat Sezgin: Arap-İslâm Bilimleri Tarihi I, İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmalı Vakfı Yayınları 2015, XIII + 1072 Sayfa", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2016): 221-228.

¹⁰ Fuat Sezgin, *Mevsûatu Târîhi't-Turâsi'l-Arabî*, Tercüme: Mahmud Fehmi Hicâzî vd. (Riyad: Daru's-Sekafeti ve'n Neşr, Muhammed b. Suud Üniversitesi Yayınevi, 1991), 1: 6-8.

Fuat Sezgin, *Ursula Hanım* ile evlendi. Ursula Hanım Fuat Sezgin'i tanımadan kısa bir süre önce İslam'ı benimsemişti. Ursula Hanım Fuat Sezgin'in hayatında büyük bir rol oynadı. Kendisi Fuat Sezgin'in Almanca yazdığı kitaplarını gözden geçirip düzeltiyor, eserlerinin yayınlanmasında Fuat Sezgin'e akademik destek veriyordu.¹¹

Fuat Sezgin Almanya'ya gidişinden itibaren burada Almanca ismiyle *Arap Kültür Tarihi* (*Geschichte des Arabischen Schrifttums*), Türkçe ismiyle *İslam Bilimler Tarihi* kitabının kaynaklarını toplama ve yeniden yayınlama yönündeki hayalini gerçekleştirmeye koyuldu. İslâmi ilimler, şiir, tıp, eczacılık, jeoloji, veterinerlik, kimya, botanik, ziraat, matematik, astronomi, astroloji, meteoroloji, sözlük çalışmaları, gramer ve edebiyat gibi disiplinleri kapsayan *Arap Kültür Tarihi* adlı eserinin ilk cildini 1967 senesinde yayımladı. Birinci ciltte tefsir, hadis, tarih, akaid fıkıh, kelam ve tasavvuf gibi dini ilimler yer almaktadır.¹² Fuat Sezgin bu eserini yazmaya başlarken, hocası *Carl Brockelmann*'ın (ö. 1956) yazdığı *Arapça Yazma Eserler Literatürü*¹³ adlı kitaba bir düzeltme yapma niyetiyle yola çıkar. Kendisi bu konuda şöyle demektedir: "*Brockelmann'ın GAL'mu (Geschichte der Arabischen Litteratur) kullanırken hem İstanbul'da hem de Türkiye'nin diğer şehirlerinde bulunan çok güzel yazmalara nadiren atıf yapmış olduğunu fark ettim. Bu esere, eksikliklerini tamamlayan bir zeyl yazmanın lazım geldiğini düşündüm.*"¹⁴ Fakat Brockelmann'ın eserinin eksikliklerinin çokluğu sebebiyle Fuat Sezgin'in düşüncesi müstakil bir kitap yazma yönünde değişir. Bu durumu kendisi şu şekilde açıklamaktadır: "*Bu eserin bir zeyl değil, müstakil yeni bir eser olması gerektiğine karar verdim. Dünyadaki bütün yazmaları ihtiva etmeliydi.*"¹⁵ Bu arada Fuat Sezgin, *Carl Brockelmann*'ın müslümanlara bakışını şu şekilde ifade etmektedir: "*Brockelmann'a birçok yönden şükran duyuyorum. Fakat bu adamcağız İslam dünyasını sevmiyordu. Kitabında maalesef hiçbir müspet hüküm yoktur.*"¹⁶

Fuat Sezgin Arap ülkeleri ile birlikte *Arap-İslam Bilimler Tarihi* alanında uzman uluslararası bir enstitü kurma fikrini uygulamak için gayret gösterdi. İslam dünyasından destekçileri,

¹¹ Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 86.

¹² Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 92.

¹³ Eser hakkında daha fazla bilgi için bkz. Atabey Kılıç, "Fuat Sezgin'in *Geschichte des Arabischen Schrifttums* İsimli Eserinin İslam Araştırmalarındaki Yeri", Fuat Sezgin ve Temel İslam Bilimleri, Editörler: İbrahim Özcoşar - Ali Karakaş - Mustafa Öztürk - Sıracettin Aslan (İstanbul: Divan Kitap, 2019), 345.

¹⁴ İhsan Fazlıoğlu, "Fuat Sezgin ile 'Bilim Tarihi' Üzerine", (Röportaj), *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2/4, (2004): 357.

¹⁵ Fazlıoğlu, "Fuat Sezgin ile 'Bilim Tarihi' Üzerine", 358-359.

¹⁶ Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 92.

arkadaşları ve kuruluşlar dışında 14 Arap ülkesi, ilk ana sermaye olarak ön görülen paranın üçte birini vakfa bağışlayarak bu çalışmaya ortak oldular. Bu devletlerden sadece Irak ve Kuveyt, üniversite yakınında uygun bir bina kurma ve enstitünün çalışmalarını yerine getirebilecek şekilde yenilenmesi için bağışta bulundular. 1982 yılında Frankfurt Üniversitesi bünyesinde *Arap-İslam Bilimler Tarihi Enstitüsü* kuruldu. Fuat Sezgin'in bu enstitü yıllarında gerçekleştirdiği en önemli işlerden biri de Müslümanların önceden yapmış olduğu bilimsel aletleri yeniden yapmasıdır ki bunu yapan ilk kişi kendisidir. Yine o, yazma eserlerde birçok kadim bilimsel aletleri ortaya çıkaran kimsedir. 1983 yılında eski yazma eserler esas alınarak ilk alet yapılmış ve daha sonra bu aletlerin sayısı 800'ü geçmişti.¹⁷ Aletlerin yapımı sadece enstitü içindeki atölye ile sınırlı kalmadı. Bilakis İspanya, İsviçre, İstanbul ve Kahire gibi başkentlerde ve diğer İslam ve batı ülkelerinde enstitü için aletler yapılıyordu.¹⁸ 2010 yılında İstanbul'daki *İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi*'nin faaliyetlerini desteklemek amacıyla *İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı* kuruldu.

Prof. Dr. Fuat Sezgin, astronomi, denizcilik, geometri, optik, fizik, mimarî, matematik, coğrafya, tabiat ilimleri, tıp, kimya, felsefe, tarih, edebiyat, ve dini ilimler gibi birçok alanda telif, tercüme, edisyon kritik şeklindeki yüzlerce kitaba imzasını atarak devâsâ bir te'lîfat¹⁹ bırakarak, İslam medeniyetindeki bilimsel aletleri içeren maddesel tarihin yeniden ihyası yolundaki ilmi çalışmalarla dolu uzun bir hayat yolculuğunun sonunda 30 Haziran 2018 tarihinde yaşı 93'e yaklaşırken İstanbul'da vefat etti.

2.Fuat Sezgin'in İslam Fıkhı ve Arap Kültürü ile İlişkisi

Fuat Sezgin'in *Arap Kültür Tarihi* adlı eserine, Carl Brockelmann'ın (1868-1956) meşhur *Arapça Yazma Eserler Literatürü* (Geschichte der Arabischen Litteratur) adlı kitabı üzerine tamamlama ve düzeltme olması amacıyla yazmaya başladığı bilinen bir husustur. Fuat Sezgin'in bu kitabı (Geschichte des Arabischen Schrifttums) genellikle GAS şeklinde kısaltılarak söylenir. Kitap تاريخ الأدب العربي ismiyle Arapça'ya da tercüme edilmiştir.²⁰

Arap Kültür Tarihi adlı ansiklopedisi vasıtasıyla Fuat Sezgin'in düşünceleri incelendiğinde, onun *Arap Kültürü* terkiibinden, ırk kavramını esas kabul ederek Arap milletinde olan

¹⁷ Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 33, 54.

¹⁸ Tarık Muhammed Urhayyim, "Muarrih Fuat Sezgin ve Mefâhimu Sahhahâ fi Târîhi'l-Hadâratî'l-İslâmiyye", *Mukaddime Dergisi*, 8/2, Erbil, Irak, (2017): 370-371.

¹⁹ Fuat Sezgin'in Eserlerinin Künyeleri için Bkz.: Seyfi Kenan, "İslâm Dünyası'nın Duraklama Sebepleri Üzerine Ünlü İlimler Tarihçisi Fuat Sezgin'i Dinlemek", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1/4 (2003): 79-98.

²⁰ Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, Tercüme: Abdülhamid en-Neccâr, (Kahire: Maarif Yayınevi, 1988), 3-5.

kişilerin yazdığı kitabı kastetmediği fark edilecektir. Gerçekte *Arap Kültürü* kavramı ile kastettiği, ister aslen Arap olsun veya Arap diline sahip diğer Müslümanlardan olsun, Arapça diliyle yazılmış ve derlenmiş olan el yazması ve eserlerdir. Kendisi Araplığı, özellikle hicri birinci yüzyıldan sekizinci yüzyıla kadar İslam medeniyetinin bir kültürü olarak kabul eder. Bu sebeple bazıları, Fuat Sezgin hakkında, onun batılı müsteşriklerin teorilerinin arkasında durarak, İslam ümmetinin iki kanadı olan Arap ve Arap olmayan iki millet arasında, İslam kültürü içinde üstünlük çekişmesi ve tercih yaptığını düşünerek karıştırabilir veya zanda bulunabilir. Sezgin'e göre İslam fıkının araştırılmasında ve anlaşılmasında Arapça anahtar mahiyettedir.²¹

3.Fuat Sezgin'e Göre İslam Fıkının Kaynakları ve Tarihsel Kronolojisi

İslam fıkı tarihi araştırmalarında Arap yayın dünyası, geçen asrın başlarında fıkın ortaya çıkışı, fıkın toplumsal rolü ve farklı fıkı ekolleri ile ilgili olarak fikhî te'lîfâtın yeni bir renginin ortaya çıkmasına tanıklık etmiştir.²² Bu, benzerine daha önce çok şahit olmadığımız Arap dünyasında ve Türkiye'de ortaya çıkan bir renktir. Bu durum kadim ulemanın İslam fıkı tarihini ihmal ettikleri anlamına gelmemektedir. Ancak onların her türden yazdıkları, özellikle de fukahânın hayatı, menâkıbı ve faziletleri hakkında yazılan kitaplarda, tabakât, terâcim, cedel ve hilaf kitaplarında bu bilgiler dağınık şekilde işlenmiştir. Yine bu bilgiler kâmus, müsned ve fihrist kitaplarında dağınık olarak verilmiştir. Bu kitaplar dolaylı olarak fıkı tarihine değinmişler, ancak cüz'î meselelerle ilgilenerek, fıkın geçirdiği süreçleri açıklayan kapsamlı bir çerçeve sunmamışlardır. Buradan hareketle müsteşrikler, özellikle de Alman müsteşrik okulu bu boşluğu doldurmak için çalışmıştır. Ancak, müsteşrikler genelde objektif değerlendirmelerden uzak yaklaşımları sebebiyle, İslam düşüncesini kavramak ve algılamak için gayret etmiş değillerdir. İşte burada, her ne kadar eğitim ve yaşam çevresi sebebiyle bazı vakitlerde bu okuldan etkilenmiş olsa da Fuat Sezgin Alman müsteşrik okulunun yanlışlarını düzeltmede büyük rol oynamıştır. O aynı zamanda, asırlar boyu İslam fıkı tarihinin geçirdiği evreler alanında onların birçok hatalarını düzeltmiştir.

Fuat Sezgin, İslam fıkının Roma hukuk yasaları ile Yunan ve Hint felsefelerinden tercüme edilen kitaplardan etkilenerek hicri 2. asırdan itibaren tedvininin başladığı şeklindeki

²¹ Fuat Sezgin, *Târîhi't-Turâsi'l-Arabî, Ulumu'l-Kur'an ve'l-Hadis*, Mütercim ön sözü, 1: B.1, 5, 6, 14.

²² Mahmut Şakir, *Risalatün fi't-Tarîk ilâ Sekâfetinâ*, 24-26; Ömer Süleyman el-Aşkar, *Târîhu'l-Fıkhî'l-İslamî*, 5-7.

müsteşriklere ait bazı yanlış düşünceleri tashih etmiştir.²³ Zira müsteşrikler İslam fıkının Hz. Peygamber (sav) döneminden itibaren başladığı gerçeğini yok saymışlardır. İşte bu noktada Fuat Sezgin, Hz. Peygamber (sav) döneminden itibaren İslam fıkının birtakım yazılı kaynaklar vasıtasıyla sonraki dönemlere intikal ettiği hakikatini, çeşitli tabakât kitaplarından derleyerek ortaya koymuştur. Fuat Sezgin'in bir bütün halinde *Arap Kültür Tarihi* kitabında kaydettiği bu bilgileri biz maddeleyerek şu şekilde tasnif edebiliriz:

- (1) *"el-Velid b. Abdülmelik (h.86-96/m.705-715)'in hilafeti döneminde Medine-i Münevvere valisi tayin edilen Ömer b. Abdülaziz, Rasûlullah'ın zekât hakkında yazdığı iki mektubunu ve Ömer b. Hattab'ın yazdığı zekât mektubunun araştırılmasını ve nüshalarının çıkartılarak ülkelere dağıtılmasını emretti. Ebu Bekir Muhammed b. Amr b. Hazm (h.120/m.737) bu iki mektubun orijinal nüshalarını muhafaza etmiştir. Dedesi Amr b. Hazm ise Rasûlullah'ın kendisine yazdığı ve içinde ferâiz, zekât, diyet ve diğer başka meselelerin de ifade edildiği mektubu rivayet etmiştir. Bu mektup daha sonra Ebu Davud ve Nesai'nin hadis kitaplarına girmiştir.*
- (2) *Yine Enes b. Mâlik, Rasûlullah'ın emrettiği şekliyle zekâtın sarf yerleri hakkında Ebu Bekir'den (r) yazılı metin okumuştur. Bu mektubu İmam Ahmed b. Hanbel müsnedinde nakletmiştir.*
- (3) *Yine Halife Ömer b. Hattab'ın (r) torunu Salim b. Abdullah, dedesinin kılıcının kabzasında bulunduğu ve hayvanlar üzerine verilmesi vacip olan harâcu'l-kifâye hakkında yazılmış olan mektubu zikretmiştir.*
- (4) *Aynı şekilde Ali b. Ebî Talib (r) içinde fikhî meselelerin yazılı olduğu mektubunu kılıcının kınına bırakmıştı. Bu mektubu da İmam Ahmed b. Hanbel aynı şekilde müsnedinde kaydetmiştir.*
- (5) *Şia nezdinde Muhammed b. Hanefiyye ismiyle meşhur olan Muhammed b. Ali b. Ebî Talib babasının ona, halife Osman b. Affan'a (r) ulaştırması için içinde zekât hakkında bilgiler ve Rasûlullah'ın vasiyetlerinin de yazılı olduğu bir kâğıdı verdiğini zikreder.*
- (6) *Yine zikredilenler arasında sahabeden Ensar Sa'd b. Ubâde'nin (h.15/m.636) teşri' (ana fıkıh konuları) hakkında yazdığı fıkıh kitabını kaybettiği de zikredilmektedir.*

²³ ed-Dusûkî es-Seyyid ed-Dusûkî, *İstiklâlü'l-Fıkhî'l-İslâmî anî'l-Kânûnî'r-Rûmânî ve'r-Reddu ale'l-Müsteşrikîn* (Kûfe, Irak: Mektebetu't-Tev'iyye el-İslâmiyye li İhyâi't-Turâs, 1989), 7, 9, 11-16.

(7) Halife Ömer b. Hattab'ın Irak'ta bulunan Ebu Musa el-Eşari'ye yazdığı fıkıh hakkındaki mektubu ve Şam'daki sahabe Muaviye b. Ebî Sufyan'a yazdığı yargı kararları hakkındaki diğer mektubu da zikretmemiz gerekir.

(8) Bunun yanı sıra Hişam b. Urve'nin bildirdiğine göre babası Urve b. ez-Zubeyr'in eli altında birçok fıkıh kitabı vardı, ancak Medine'deki Harre vakiasında (h.63/m.683) kitaplarını yakmış, daha sonra onları kaybettiği için çok üzülmüştü.

Bu ve diğer başka rivayetler, Goldziher ve Brockelmann'ın bu el yazmalarının aslında kitap manasında kullanılan sayfeler olduğu hakkındaki yanlışlarını reddetmektedir. Zira onlar yani sahabiler 'sahîfe' ve 'kitap' kavramlarının arasını ayırırlar, 'sahîfe' için 'kitap' kelimesini kullanmazlardı. Ancak Rasûlullah'ın diğer ülke kralları için yazdığı ve kralların aralarında yazdıkları mektuplar olması halinde 'kitap' ismini kullanırlardı.'²⁴

Fıkıh tarihinin bu ilk döneminden günümüze ulaşan nadir eserler de bulunmaktadır. Bunlar Haccac b. Yusuf (ö.95/714) döneminde yaşayan Selim b. Kays el-Hilâlî'ye nispet edilen kitap; Katâde b. Dî'âme'ye (ö.118/736) ait *Kitâbu'l-Menâsik*; Zeyd b. Ali'ye (ö.122/740) ait *Kitâbu Menâsiki'l-Hacc ve Âdâbih* ve yine Zeyd b. Ali'ye ait *Kitâbu'l-Mecmû'* dur.²⁵

Yukarıda Fuat Sezgin'in ifade ettiği hususlar, müsteşriklerin İslam fıkı hakkında iddia ettikleri ve İslam hukukunun kendisinden önce gelen Roma kanunu ve Yunan felsefesinin bir ürünü olduğu ve İslam'dan önce gelen medeniyetlerden etkilenmiş olduğu yönündeki iddiaları izale edici bir delil olarak kabul edilebilir. Fuat Sezgin, asırlar boyunca İslam fıkında irtibatın hiç kesilmediğini ve bütün fikhî müktesebâtın Hz. Peygamber'den itibaren sonraki dönemlere kadar birbiri üzerine kümelenildiğini, sonuç olarak ise bu yüksek binanın oluştuğu görüşünü benimsemiştir.

Fuat Sezgin bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır: "İslam'ın ilk dönemine ait olan ve az önce zikredilen kitaplar ve diğerleri, hicri 2. asırda üzerine bina edilen fıkın alt ve fûru konularından bahseden fikhî risaleler olmasından daha çok, fetvalar ve usulü fikha ait fikhî kurallar olarak kabul edilir. Gerçekte fûru meselelerinden bahseden, maslahat-ı mürsele ve istihsan kurallarını içeren fikhî risalelerin ilkinin sahabenin gençlerine ait olduğunu kabul edebiliriz. Şöyle ki Mısırlı tarihçi İbn Yunus (v. h.347/m.958) bu iddiayı açıklığa kavuşturarak, Abdullah b. Amr b. el-As'ın (h.65/ m.684)

²⁴ Fuat Sezgin, *Târîhi't-Turâsi'l-Arabî, el-Fıkh*, 1: B.3, 3-5.

²⁵ Fuat Sezgin, *Fıkıh Literatürüne Giriş*, Tercüme: Said Nuri Akgündüz, Dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2014, Cilt:2, Yıl:2, Sayı:4, 2: 71.

öğrencisi olan Huseyn b. Şufeyy b. Mateh el-Esbahi'nin (ö.h.129/m.746) Mısır'da kendisinden iki kitap rivayet ettiği örneğini zikreder. Birincisi Rasûlullah'ın değişik konularda kendisiyle hüküm verdiği ve bazı fikhî meseleler hakkında söylediklerini, ikincisi ise kıyamete yakın zamanda olacak birtakım olayları içeren kitaptır. Sahabeden Zeyd b. Sabit (h.45/m.665), meşhur fukahânın ilklerinden ve fıkıh konusunda yazdığı en meşhur kitaplarından 'Kitabu'd-Diyât' kitabı...'²⁶

Fuat Sezgin eserlerinde bu örneklere çok defa yer ayırmıştır. Fuat Sezgin'in *Arap Kültür Tarihi* adlı eseri incelendiğinde, fıkıh ve fıkıh ekollerinin geçirdiği evreler hakkında kendi derledikleri ile İbni Kayyim'ın (ö. 751/1350) *İ'lâmu'l Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemin* adlı kitabını, ayrıca İbn Hacer (ö. 852/1449) ve İbn Sa'dî'nin (ö. 230/845) *Tabakat* kitapları ile kaynaklarda yazılanlar arasında karşılaştırma yaparak iddialarını temellendirdiği görülecektir.²⁷

Hicri 1. asırdan sonraki safhayı dört temel ehli sünnet fıkıh ekolleri evresi izler. Bunlar da Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fıkıh okullarıdır. Fıkıhı, Hz. Peygamber'den (sav) günümüze kadar kesintisiz tek bir silsile olarak gören Fuat Sezgin, bu mezheplerin oluşumu hakkında şunları söylemektedir:

"Irak'ta ehli re'y okulundan sayılan Hanefi fıkıh okulu, bazı müsteşriklerin hoşlarına gittiği ve bunun propagandasını yaptıkları gibi, ilmî ve tarihî bir dayanağı olmadan, bir anda veya benzersiz şekilde ortaya çıkmış bir olay değildir. Bundan dolayı ehli re'y okulunun başında İmam Ebu Hanife en-Numan'dan önce, büyük sahabe Abdullah b. Mes'ud'u (h.32/m.653) görürüz. Onu Irak'ta Alkame b. Kays (h.62/m.681), el-Esoed b. Yezid (h.75/m.694) ve yine ehli re'y okulundan ve İmam Ebu Hanife'nin en meşhur hocalarından Hammâd b. Süleyman (h.120/m.738) takip etmiştir. Medine'de ise Rabîatü'r-Re'y diye kendisine övgü ile lakap takılan ve Muvatta sahibi İmam Mâlik'in en meşhur hocalarından Rabîa b. Ebî Ferruh et-Tenûmî'yi (h.136/m.752) görürüz. Goldziher gibi bazı müsteşrikler fıkıh meselesinde, ehli hadisin ehli re'y'e muhalif olduğunu ve asla onlarla bir araya gelmediklerini iddia etmişlerdir. Aslında ehli hadis ve ehli re'y olarak her iki taraf da kendi ekollerini desteklemek ve üzerine fıkıhlarını bina etmek için hadisleri ve rivayetleri ortaya koymuşlardır. Eğer bu delil olarak kabul edilirse, müsteşrik Goldziher'in hadis ve hadis usulünü bilmediğine delalet eder. Aksine re'y okulu hadis okulu gibi, hadisleri yazarlar ve onları dikkate alırlardı. Ancak içtihad meselesinde hadis okulu hadisle sınırlı kalırken, re'y okulu farklı kıyas metotlarını hadis üzerine bina ederlerdi. Bundan dolayı iki ekol akaid usulünde bir olduğu halde, fikhî meselelerde farklıdır. İmam

²⁶ Fuat Sezgin, *Târîhi't-Turâsi'l-Arabî, el-Fıkh*, 1: B.3, 5-7.

²⁷ Fuat Sezgin, *Târîhi't-Turâsi'l-Arabî, el-Fıkh*, 1: B.3, 8.

Mâlik ve İmam Ahmed b. Hanbel ehli hadis okuluna öncülük etmişlerdir. İmam Mâlik'in hocası olan Rabîa'nın külliyyatı sadece Mâlikî fıkhi için değil, diğer fıkıh okulları için de en önemli kaynak olarak kabul edilir. Çünkü Rabîa bu külliyyatta hicri 1. asırdaki fıkıh kaynaklarını, müelliflerin ve kitaplarının ismini konumlarıyla birlikte toplamıştır. Rabîa'nın külliyyatı ve Abdullah b. Vehb'in (h.197/m.813) Muvatta'sı çok defa kendisinden alıntı ve tahkik yapılmıştır. Bu kitaplarda İbn Rabîa, İbn Vehb ve İbnü'z-Zennâd'ın görüşlerini buluruz. İmam Mâlik Muvatta eserinde yazılan hadislere yakınlığı dolayısıyla, oğlu Mahrame'nin rivayet ettiği Bekir b. Abdullah'ın (h.120/m.737) fikhî meselelerini esas almıştır. Çok zaruri durumlar dışında Hanbeli okulu re'y'e dayanmazken, Mâlikî okulunun hadisi temel alarak re'y ve istinbat'a itimat ediyor olması Mâlikî okulunu fıkıh konusunda ehli hadis Hanbelî okulundan farklı kılmaktadır.²⁸

Hanbelî okulu, Şâfiî okuluyla aynı dönemde ortaya çıkmıştır. Ehli re'y ve ehli hadis'in ortasında yer alan Şâfiî fıkıh okulu, kurucusu olan İmam Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'ye (ö. 204/820) nispet edilir. İmam Ebu Hanife (ö. 150/767) ve İmam Mâlik'in (ö. 179/795) aksine İmam Şâfiî'nin, mezhebini bizzat kendisinin yazdığı kabul edilir. Zira diğer iki imamın yerine öğrencileri mezhebin görüşlerini yazmıştır. İmam Şâfiî, fıkıh usulü kaidelerini ilk yazıya geçiren ve tasnif eden kimsedir. Hatta bazıları İmam Şâfiî'yi, fıkıh usulü ilminin kurucusu olarak zikretmişlerdir. Yine kendisi, kıyas prensibine bağlı olarak belirli sınırlarda re'ye de kendi alanında yer vermiştir. Genel fıkıh ekolleri, kaynak olarak Kur'an-ı Kerim, Sünnet ve Arapça dilini esas almışlar ve bu üç temel üzerinde sabit kalmışlardır. Bu fikhî silsilenin isnadı asla kesintiye uğramamıştır.²⁹

4.Fuat Sezgin'e Göre İslam Fıkıhı Kavramı

Fuat Sezgin fikhî şu şekilde tarif eder: *"İster siyasi veya sosyal veya dünyevi isterse doğa bilimleri hakkındaki ilmi zeminde olsun, İslam dinine ait dînî ve dünyevî tüm alanları kapsayan hukuk manzumesidir. Zira fıkıh, haram, kerâhat, müstehâb, mendûb, vâcib, mubah ve karşılıklı zarar vermenin yasak olması gibi kaideler uyarınca, İslam fikhına uygun olarak üzerine bilimlerin inşa edildiği gayeleri sınırlar. İşte bu fikirden hareketle İslam medeniyetindeki bilimler, özelde Müslümanlara, genelde ise hayatın yaşamsal veya fikrî, kültür veya tıbbî veya faydası tek bir kimseyle sınırlı olmayıp tüm beşeriyete faydası dokunan dünyevî bilim alanlarından olan bütün alanlarda insanlığa yararlı hizmet gayesi taşırlar. Bununla birlikte İslam, din, mal, akıl, can ve nesil gibi*

²⁸ Fuat Sezgin, *Târîhi't-Turâsi'l-Arabî, el-Fıkh*, 1: B.3, 8-12,215,216.

²⁹ Fuat Sezgin, *Târîhi't-Turâsi'l-Arabî, el-Fıkh*, 1: B.3, 180.

korunmasını zorunlu gördüğü beş husus gereğince doğa, sosyal bilimler, tıp ve diğer dünyevî bilimler hakkında araştırmaya teşvik edici faktör olmuştur.”³⁰

Fıkhın ilgi alanına dair diğer bir husus da Fuat Sezgin İbn Rüşd’ün (ö. 595/1198) *İslam’da tekâmül nazariyesi* hakkında bir tartışma başlattığına işaret etmiş olmasıdır. *İslam’da tekâmül nazariyesi* kavramı, günümüzde imkânsız olan şeylerin, başka bir zaman dilimi içinde kolayca ve zahmetsiz bir şekilde gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Fuat Sezgin öğrencilerinin veya Müslüman araştırmacılar arasından birinin, *İslam’da tekâmül nazariyesi* çerçevesinde fıkıh ve İslam’a dair bilgilerin, pozitif bilim kitapları arasında dağınık parçalarını toplayıp bir kitap yayınlanmasını arzu etmiştir.³¹

5. Bazı Arap Araştırmacıların Fuat Sezgin’e Yönelik Eleştirileri

Prof. Dr. Fuat Sezgin’in Almanca olarak kaleme aldığı ve İslam medeniyet tarihi literatürünü ihtiva eden (*Geschichte des Arabischen Schrifttums*) kitabının Arapça tercümesi olan *Mevsûatu Târîhi’t-Turâsi’l-Arabî* (*Arap Kültür Tarihi*) üzerine yapılan eleştiriler tasnif edildiğinde, kendisine yöneltilen eleştirilerin iki konuda yoğunlaştığı görülür. Birincisi Hadis ilmiyle alakalı bölüm³², diğeri ise Şii Câferi fıkıhıyla ilgili yazma eserlerin tahkikine ait bölümdür.³³ Almanca’dan Arapça’ya tercüme edilirken eser üzerinde yapılan *istidrâk* yani düzeltme yapılan yerler, Fuat Sezgin’in *Arap Kültür Tarihi* adlı eserindeki İmam Buhari hakkında yazdığı ve bu konuda kendisine eleştirilerin geldiği bölümü ve bu hususta yapılan tashihi kapsar.³⁴ Bu durum, Fuat Sezgin ile Necmeddin Abdurrahman Halef arasında gerçekleşen ve Fuat Sezgin’in *Arap Kültür Tarihi* adlı eseri üzerine *istidrâk/düzeltilme* yapılması fikrinin kabulü ile sonuçlanan ilmi münazaralardan sonra gerçekleşmiştir.³⁵ Şunu da ilave etmemiz gerekir ki, söz konusu *istidrâk Arap Kültür Tarihi* eserinin Arapça nüshası üzerinde yapılmış, Almanca nüshası üzerinde yapılmamıştır.

³⁰ Mevlüd el-Üveymir, “el-Allâme Fuat Sezgin Muarrih et-Turâs el-İlmî el-Arabî”, (Cezayir: el-Basâir Dergisi, 2018), elbassair.org/3210/

³¹ Tarık Muhammed Urhayyim, “Muarrih Fuat Sezgin ve Mefâhimu Sahhahâ fi Târîhi’l-Hadârati’l-İslâmiyye”, 377.

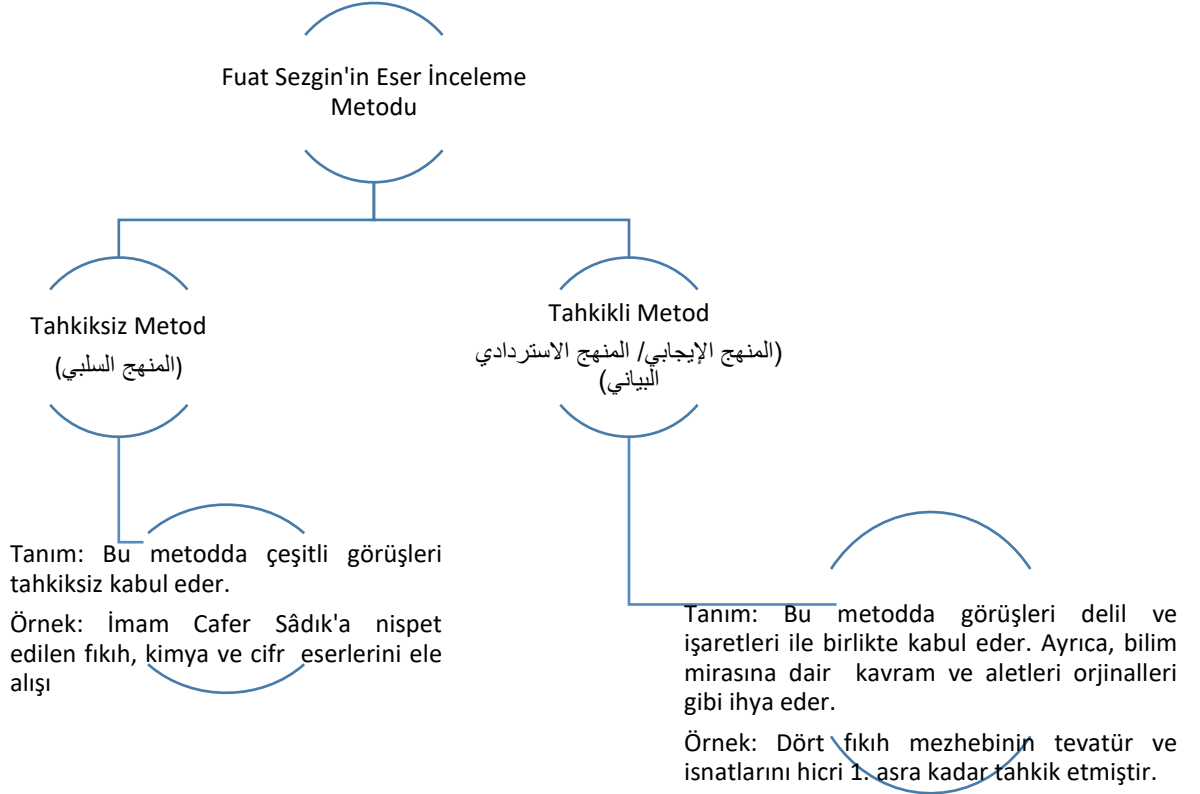
³² Necmeddin Abdurrahman Halef, *Istidrâkât alâ Târîhi’l-Turâsi’l-Arabî li Fuat Sezgin fi İlmi’l-Hadis* (Beyrut: Daru’l-Beşâiru’l-İslâmiyye, 2015), 6-8.

³³ Cafer es-Sâdık, *Münâzaratu Ca’fer es-Sadık Ma’â er-Râfizî fi’Tafdîli Beyne Ebi Bekr ve Ali*, Tahkik: Ali Abdülaziz Âl-i-Şibil, (Riyad: Rüşd Yayınevi, 1996), 41.

³⁴ Halef, *Istidrâkât alâ Târîhi’l-Turâsi’l-Arabî li Fuat Sezgin fi İlmi’l-Hadis*, 8.

³⁵ Bu bilimsel müzâkere 2001 yılında gerçekleşmiştir. Bkz: Halef, *Istidrâkât alâ Târîhi’l-Turâsi’l-Arabî li Fuat Sezgin fi İlmi’l-Hadis*, 8.

Fuat Sezgin'in eski yazmaları inceleme konusunda izlediği iki metot vardır. Bunlardan birincisi, dini el yazmaları incelerken izlediği ve hocası Brockelmann'ın etkisinde kaldığı المنهج السلبي (tahkiksiz metot) yöntemidir.³⁶



(1) Selbî/Tahkiksiz Metot (المنهج السلبي)

Burada Fuat Sezgin'in çeşitli eser ve görüşleri incelerken takip ettiği tahkiksiz metoda dair üç örneğe yer vermek istiyoruz.

Örnek 1: Sahîhî Buhârî'deki Muallakâta Yaklaşımına Dair Fuat Sezgin'e Yöneltilen Eleştiriler

Hadislerin fıkıhın temel kaynaklarından biri olması sebebiyle bu konuya bu makalede yer vermeyi uygun bulduk. Fuat Sezgin *Sahihi Buhari* hakkındaki muallakâta dair görüşleri sebebiyle bazı Arap araştırmacılar tarafından birtakım eleştirilere hedef olmuştur. Buna göre İmam Buhari eseri Sahîhî Buhârî'yi oluştururken bazı hadisleri tekrarlaması sebebiyle konu tasnifinde muvaffak olamadığı ve muallak hadisleri (yani, doğrudan Hz. Peygamber'e veya bir sahabi yahut bir tabiiye isnat edilen hadisleri) Sahîhî Buhârî'ye alması sebebiyle Carl Brockelmann ve Goldziher tarafından eleştirilmektedir. Fuat Sezgin ise, müsteşrik Carl Brockelmann ve Goldziher'in de yazdığı görüşü kabul ederek bu eleştirilere katılmış

³⁶ Hasan Osman, *Menâhîcu'l-Bahsu't-Târîhî*, (Kahire: en-Nehdetul-Arabiyye Yayınevi, 1964), 20-23.

olmaktadır. İddialara cevap veren araştırmacı Abdurrahman Halef ise İmam Buhari'nin *Sahihi*'nden önce telif ettiği *Tarihi Kebir* adlı kitabında isnad ve rivayetlerin tahkik edilmeden yazıldığı iddiasını reddetmektedir. Daha sonra Fuat Sezgin müsteşrik hocası Alman Carl Brockelmann'ın (ö. 1956) *Arapça Yazma Eserler Literatürü* eserine ve yine diğer müsteşrik Danimarkalı Goldziher'in (ö. 1921) bakış açlarına dayanarak, fıkıh, fıkıh tarihi ve alfabetik sıralama yapma hususunda başarılı olmadığı suçlamasıyla İmam Buhari (ö. 256/870) eleştirisine devam etmiştir.³⁷ Böylelikle Fuat Sezgin müsteşrik Goldziher'in; '*Sahihi Buhari'de muallakâtın*³⁸ bulunması, *Sahihi Buhari'deki isnadların değerini şüpheye düşürüyor. Bu durum Buhari'nin çalışmasındaki isnadların dörtte birinin eksik olduğuna delildir*³⁹ şeklindeki iddiasını onaylamış olmaktadır.⁴⁰ Abdurrahman Halef'e göre Goldziher'in bu konudaki görüşlerinin büyük kısmı, doğruluğuna delil olmayan hatalı görüşlerdir. Çünkü İmamı Buhari'nin muallakâtındaki metinler, Kuran ve sahih sünnet naslarına ters düşmemektedir. Hatta İmam Buhari senedindeki râvilerin sika oluşunun sıhhati ve râvi zincirinin tam olduğu durumlarda bile, senedde zikrettiği kişinin hadisin ona nasıl ulaştığı, kendisinden sonraki râviye nasıl aktardığını bilmediği hadisleri muallakatta zikretmesi, Goldziher ve Brockelmann'ın iddia ettiği gibi İmamı Buhari'nin zaaf veya eksikliğine değil, kuvvetine delildir. Zira asıl zaaf bu şekildeki isnatlara göz yumması, onlara işaret etmemesi ve bu eksikliğe senedinde sahih olarak itibar etmesi olurdu. Ancak İmam Buhari bu şekildeki hadisleri, hakkında müspet veya menfi delil olmadığı için muallakat'ta zikretmiştir. Zira muallakta tutulan râvinin cerh ve tadile tabi tutulma ihtimali mevcuttur. Netice itibariyle aşağıda isimleri geçen Arap araştırmacıların yaklaşımına göre Fuat Sezgin'in, müsteşrik hocalarının sözlerinden etkilendiği söylenebilir. Evet, ömrünün son zamanlarında imam Buhari'nin muallakâtı hakkındaki görüşlerinden dönmüş,⁴¹ ancak Abdurrahman Halef'e göre Fuat Sezgin İmam Buhari hakkında yazdığı tezi ve *Arap Kültür Tarihi* adlı eserinde yer alan Buhari hakkındaki sözlerini, kitabın Almanca nüshasında düzeltmemiştir. Fuat Sezgin'in *Arap Kültür Tarihi* isimli eserinin Arapça çevirisinde Dr. Ekrem Ziya Umeri, Dr.

³⁷ Fuat Sezgin, *Mevsûatu Târîhi't-Turâsi'l-Arabî*, 1: 10.

³⁸ Muallak: Senedin müellif tarafındaki kısmından bir veya daha çok râvisi zikredilmeyen hadis anlamına gelen hadis terimidir. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم şeklinde doğrudan Hz. Peygamber'e veya bir sahabi yahut bir tabiiye isnat edilen hadis demektir. (Abdullah Aydın, DİA, "muallak", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005, 30: 309-310)

³⁹ Sezgin, *Mevsûatu Târîhi't-Turâsi'l-Arabî*, 1: 14.

⁴⁰ Halef, *Istıdrakât alâ Târîhi't-Turâsi'l-Arabî li Fuat Sezgin fi İlmi'l-Hadis*, 8.

⁴¹ Halef, *Istıdrakât alâ Târîhi't-Turâsi'l-Arabî li Fuat Sezgin fi İlmi'l-Hadis*, 8.

Hikmet Beşir, Dr. Necmeddin Abdurrahman Halef ve diğerleri, Fuat Sezgin'in eksik bıraktığını düşündükleri veya fıkıh, hadis, tefsir ve Kuran ilimleri tarihinde kasıtsız olarak hataya düştüğünü iddia ettikleri yerlerde düzeltme (istidrâk) yapmışlardır. Abdurrahman Halef, Fuat Sezgin'i diğer müsteşriklerin görüşlerini araştırıp incelerken, müsteşrik hocalarının yanlışlarını araştırma ve inceleme yapmaksızın tasdik etmesini ve onların görüşlerini hemen almasını doğru bulmadığını belirtmiştir. Mezkûr araştırmacılara göre bu durumun nedeni Fuat Sezgin'in, hocasını takip etmesidir. Hocanın talebe üzerindeki manevi etkisi, bazen talebenin az da olsa hocasının fikirlerini benimsemesine sebebiyet verebilmektedir.⁴² Muallak hadislerin fıkıhta delil olarak kullanılması söz konusu olduğunda bu konu önem kazanmaktadır. Zira muallak hadisler üzerindeki tartışmalar ve yaklaşımlar fikhî içtihatları yakından etkilemektedir.

Örnek 2: İmam Cafer Sâdık'a Nispet Edilen El Yazmaların Tahkik Metodunda Fuat Sezgin'e Yönelik Eleştiriler

Arap araştırmacılar tarafından Fuat Sezgin'e yöneltilen ikincisi eleştiri noktası Cafer Sadık'a⁴³ (ö.148/765) nispet edilen el yazmalarının tahkiki konusudur. Bu konuda Fuat Sezgin'in *Arap Kültür Tarihi* isimli eserinde takip ettiği metot güvenilir bulunmamıştır. İddiaya göre Fuat Sezgin'in İmam Cafer'in eserlerine yönelik araştırmasındaki metodu, Brockelmann ve Goldziher yapıcı olmayan eleştirel metodunun izini taşımaktadır. Fuat Sezgin Cafer Sadık'ın biyografisinden bahsettiği kısımlarda büyük çoğunluğunu Şemseddin ez-Zehebî'nin (ö.748/1348) *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, İbn-i Hallikân'ın (ö.681/1282) *Vefiyyâtü'l-Â'yân*, Hayreddin ez-Zirikli'nin (ö.1976) *el-A'lâm* ve bunların dışında ehli sünnet kitaplarından alıntı yaparken, bazen bunların yanında İmamiyye Şia'sının kitaplarına uygun olan tarihi bilgileri de nakletmektedir. Fuat Sezgin, Cafer Sadık'ın hayatını anlatırken daha çok ehli-sünnet kaynaklarından destek almıştır. Bu hususta kendisine yöneltilen bir eleştiri noktası yoktur. Zaten Cafer Sadık sünnet kaynaklarında da her daim saygı ve hürmetle anılan, fıkıhta müctehid olmuş, doğru sözlü, nakline ve görüşlerine itibar edilen güvenilir hadis ve

⁴² Halef, *Istidrâkât alâ Târîhi't-Turâsi'l-Arabî li Fuat Sezgin fi İlmi'l-Hadis*, 6-9.

⁴³ Cafer Sadık: Tam ismi imam Ebu Abdullah Cafer es-Sadık Muhammed b. el-Bakır b. Ali Zeynel Abidin b. Reyhânetü'n-Nebi el-Huseyn b. Ali b. Ebi Talib, annesi Umm Ferve bint el-Kasım b. Muhammed b. Ebi Bekr et-Temîmî ve onun annesi Esmâ bint Abdurrahman b. Ebi Bekr'dir. Annesinin nesebi anne ve babası tarafından Ebu Bekir'e (r) ulaşır. Hicretin 80 yılında doğmuş ve hicri 148'de vefat etmiştir. (Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Tahkik: Şûayb el-Ârnâvut ve Beşar Maruf vd. (Beyrut: Neşr Muesseti'r-Risâle, 1982) 6: 255).

fıkıh alimi bir şahsiyet olarak yerini almıştır.⁴⁴ Ancak eleştiri ve ihtilaf noktası, bazı Şii fırkaları tarafından fıkıh alanında yazılan ve Cafer Sadık'a nispet edilen eserler üzerinedir. Cafer Sadık'ın h.148/ m.765 yılında vefat ettiği bilinen bir husustur. Diğer taraftan Cafer Sadık'ın fikhî görüşlerine dair rivayetlerin çoğu, Moğolların h. 656 m.1258 tarihinde Abbasi hilafetinin başkenti Bağdat'a yaptıkları saldırılarda kaybolmuştur. İki milyondan fazla el yazması Dicle Nehri'ne atılmıştır. Ayrıca bir milyondan fazla kitap da yakılmıştır. Bağdat kütüphanesinden kurtarılabilen çok az sayıdaki eser Mısır'a getirtilmiştir.⁴⁵ Suda yok olan eserler arasında ilk dönem Caferi fikhına ait yani hicri 656 miladi 1258 yılından önceye ait yazma eserler de kaybolmuştur.

O dönemde Caferi fikhı Şia'ya mensup olmayıp, İmam Ebu Hanife'nin de içtihatla bulunduğu rey ekolunun bir kolu durumundadır. Ebu Hanife, hocaları olan tabiinden Hammâd b. Ebî Suleymân (ö. 120/738) ve Cafer Sadık'tan (ö.148/765) beslenmiştir.⁴⁶ Doğal olarak Hanefi Mezhebi ile Cafer Sadık fıkıh okulunun birbirlerine yakın anlayışta buldukları söylenebilir. Ancak Cafer Sadık re'y ile kıyasın arasını ayırıp ve kıyası reddederken, İmam Ebu Hanife, re'y ile kıyasın arasını ayırmamıştır. Akabinde Ebu Hanife'nin Ebu Yusuf, Muhammed eş-Şeybânî ve diğer öğrencileri onun fikhî görüş ve kaidelerini korumuşlar ve onu yazılı hale getirmişlerdir. Caferi Sadık'ın talebeleri ise hocalarının görüşlerini yenilemeyip sadece İmam Ebu Hanife'nin yenilemesiyle yetinmişlerdir. Hâlbuki onlar ve Mısır'daki Leys b. Sa'd'ın takipçileri, Ebu Hanife'nin, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin içtihatlarının Caferi Sadık mezhebinden ayrı müstakil bir ekol olacağını bilselerdi, imamları olan Caferi Sadık'ın görüşlerini yazarlar ve oradaki içtihatlarını yenilerler, ayrıca onlar için müstakil fikhî bir ekol kurulmuş olurdu.⁴⁷

Cafer Sadık'ın günümüze ulaşan eserlerine ve bunların sayılarına dair ehli sünnet ile şia arasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Ehli sünnete göre Cafer Sadık'ın günümüze ulaşan eserlerini üç alanda toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi; Buhari dışındaki

⁴⁴ Mustafa Öz, "Ca'fer es-Sâdık", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 1.

⁴⁵ Abdul Mun'im Hâmid, "Te'sîru'l-Gazv el-Moğolî alâ el-Hayâtî'l-İlmiyye fî Bağdat", *Midâdu'l-Âdâb Dergisi*, 5. Sayı, (Enbar, Irak: 11 Ocak 2019), 496-497; Ali Muhammed es-Sallâbî, *Devletu'l-Moğol ve't-Tatâr Beyne'l-İntişâr ve'l-İnkisâr*, (Beyrut: Dâru'l-Mârife, 2009), 202-204; Fethi Zağrût, *en-Nevâzilu'l-Kubrâ fî't-Târîhi'l-İslâmî* (Kahire: Endelüs el-Cedîde li'n-neşri ve't-tevzi, 2009), 119.

⁴⁶ Ebu'l-Kelâm el-Mezâhirî, *Mahmûdu'l-Kelâm fî Sîretü'l-İmâm Ebi Hanîfe en-Nu'mân li'l-İmâm ez-Zehbî*, (Riyad: el-Alûka Yayınları, 2018), 105-111.

⁴⁷ Muhammed Ebu Zehrâ, *el-İmam Cafer es-Sâdık*, (Kahire: Daru'l Fikri'l-Arabî, 2016), 14-16, 179-180; Cafer es-Sâdık (ö. 148/765), *Münâzaratu Ca'fer es-Sadık Ma'â er-Râfizî fi et-Tafâdîli Beyne Ebi Bekr ve Ali*, Tahkik: Ali Abdülaziz Âlâ eş-Şibil (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1996), 32-33.

hadis kitaplarında Cafer Sadık'a ait hadis rivayetleridir.⁴⁸ İkincisi; ehli sünnet fıkıh ihtilaf kitaplarında (كتب الإختلافات الفقهية) yer alan Cafer Sadık'a ait fetvalardır.⁴⁹ Üçüncüsü ise Cafer Sadık'ın, Hz. Ebubekir'in Hz. Ali'den üstünlüğü hakkında bir Rafızı ile yaptığı münazaraya ait *Münâzaratu Ca'fer es-Sadık Ma'â er-Râfizî fi et-Tafdîl Beyne Ebi Bekr ve Ali* isimli eserdir. Bu eserin tahkikini yapan Ali Abdülaziz Âli-Ş-Şibil, kitabın iki nüshasının olduğunu söylemekte ve esere dair araştırmalarını kaydetmektedir.⁵⁰ Buna göre, birinci nüsha hadis ve itikat hakkında yazılmış birtakım risaleleri içermektedir ve İstanbul'da *Şehit Ali Paşa Kütüphanesi* 2764 numaralı risaleler arasında 11. risalede bulunmaktadır. Bu nüshanın ikinci nüshadan farkı, Cafer Sadık'ın kaybolan el yazması nüshasından, icma ve şifahi rivayetlerle hatasız bir şekilde tevatür ve isnatlarla direkt olarak nakledilen nüsha olmasıdır. İkinci nüsha ise Şam'da *Zâhiriyye Kütüphanesi*'nde, 111 numaralı toplu risaleler arasında yer alan 19. risaledir.⁵¹ İstanbul nüshası Şam nüshasından bir asır önce nakledilen ve Cafer Sadık'a nispet edilenler arasında ona en yakın olma özelliğini taşıyan nüshadır. Brockelmann *Arapça Yazma Eserler Literatürü*⁵² adlı kitabında ve öğrencisi Fuat Sezgin *Arap Kültür Tarihi* adlı eserinde, İstanbul ve Şam nüshalarını on iki rakamı altında Cafer Sadık'ın eserleri arasında zikretmişlerdir. Bu noktada Fuat Sezgin "Bu yazmayı Ebu'l Kâsım Abdurrahman b. Muhammed el-Ensari el-Buhari tehzib etmiştir."⁵³ ifadesini kullanmaktadır. Cafer Sadık'ın bu kitabını tahkik eden Âli-Şibil'e göre Fuat Sezgin'in kullandığı *tehzib* tabiri doğru değildir. Zira Fuat Sezgin burada 'esne' lafzı yerine Brockelmann'ın kullandığı 'hezzebe' lafzını kullanmıştır. Çünkü *tehzib* lafzının manası, metinde bulunan hata sebebiyle manayı düzeltmek için metinlere müdahalede bulunma anlamına gelir. Bu durum ise yazma eserin değerinde ve yazarına nispetinde şüphe oluşturur. Hâlbuki *isnad* lafzı yani Cafer Sadık ile Râfizî arasındaki

⁴⁸ Bkz.: Latife İbrahim el-Kâsım el-Hâdî, "Merviyâtü'l-İmâm Câfer es-Sâdık fi's-Sünneti'n-Nebeviyye ve Ahvâlu'r-Ruvâtu anhu ve Nevemâzic mimmâ Nusibe ileyhi", *Câmiâtu Ummu'l-Kurâ Kulliyeti'd-Da 've ve Usûlid'Dîn*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mekke (h.1422).; Ahmed Sanavber, "Esbâbu Udûli'l-İmam el-Buhârî ani't-Tahrîc li'l-İmam Cafer es-Sâdık fi Sahîhihi", Mu'temer el-İntisar li's-Sahîhayn, Ürdün Üniversitesi, Şeriat Fakültesi Dergisi, (2010): 10-11, 14-15.

⁴⁹ Bkz.: Muhammed Muhammed Musâleme, *el-İmam Ca'fer es-Sâdık ve Ârâuhu'l-Fikhiyye fi'l-Hudûd Dirâse Fikhiyye Mukârene "Fikh el-İmam Ca'fer es-Sâdık fi'l-Hudûd Mukârenen bi'l-Mezâhibi'l-Fikhiyye"*, (Kudus: Mektebetü'n-Nûr, 2017).

⁵⁰ Cafer es-Sâdık, *Münâzaratu Ca'fer es-Sadık Maa'r-Râfizî fi't-Tafdîli Beyne Ebi Bekr ve Ali*. Muhakkikin önsözü, 50.

⁵¹ Cafer es-Sâdık, *Münâzaratu Ca'fer es-Sadık Maa'r-Râfizî fi't-Tafdîli Beyne Ebi Bekr ve Ali*, 49-73.

⁵² Brockelmann, Emevi dönemine ait olan ve İmam Cafer Sadık'a nispet edilen tüm el yazmaların, diğer asırlardaki Emevi döneminde ona uydurulduğunu ve tevatür olmaması sebebiyle İmam Cafer Sadık'a nispetinin sabit olmadığını kabul etmiştir. (Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, Tercüme: Abdulhalîm en-Neccâr, (Kahire: Daru'l-Maarif, 1959), 1:159).

⁵³ Fuat Sezgin, *Târîhi't-Turâsi'l-Arabî el-Fikh*, 1: B.3, 271.

münazaranın rivayeti, metne lügavî açıdan hiçbir işlem yapmadan, isnatlarla olduğu gibi nakletmektir.⁵⁴

Sahihi Buhari dışındaki muteber ehli sünnet kitaplarında Cafer Sadık'tan tevatür ve isnatla gelen hadis ve fıkıh rivayetlerinin Cafer Sadık'a nispeti sabittir.⁵⁵ İmam Buhari, *Sahihi Buhari*'nin ravilerinin hal tercümelerinin yer aldığı kitabı mahiyetindeki *Tarih-i Kebir*'inde Cafer Sadık'ın çocuklarından Cafer Sadık'ın hal tercümesini yazmış olmasına rağmen, *Sahihi Buhari*'de Cafer Sadık'tan herhangi bir hadis nakletmemiştir. Çünkü İmam Buhari'ye göre sahih ve tevatür yoluyla Cafer Sadık'tan gelen bir rivayet bulunmamaktadır.⁵⁶ Erken dönemde yazılan kitapların çoğunun Cafer Sadık'a isnadının mütevatir olmadığı ve bu kitapların batını fırkalar tarafından uydurularak Cafer Sadık'a isnat edildiği Brockelmann'ın da işaret ettiği bir husustur.⁵⁷

Cafer Sadık'a dair fıkıh araştırmalarında hicri 4. ve 5. asırda ortaya çıkan Büveyhî İsnâaşeriyye İmâmiyye mezhebi ile hicri 10. asırda ortaya çıkan Câferî İsnâaşeriyye İmâmiyye mezhebinin birbirinden farklı olduğu gerçeği gözden kaçırılmaktadır. Büveyhîler Irak'a gelmeden önce Abbasi hilafetinin resmi fikhî mezhebi Hanefi idi. Büveyhî İsnâaşeriyye İmâmiyye Irak bölgesini işgal ettikten sonra sünni resmî itikadını Irak'ta iptal edip Zeydî Hanefi fikhını kabul etmişlerdir. Caferî İsnâaşeriyye İmâmiyye Mezhebi'nin ortaya çıkışı ise İsmail Safevi tarafından h.907 m.1501 senesinde İran'da kurulan Rafizî Safevi devletine denk gelmektedir. Bu devlet fikhî ve akîdevî bir mezhebi benimsemiştir.⁵⁸ Başka bir deyişle İran'daki bu Şii Caferî Mezhebi, Safevi Caferî fikhının kurucusu iddia ettikleri İmam Cafer Sadık'ın vefatından 759 sene sonra ortaya çıkmıştır. Şu hâlde, müellifinin vefatının üzerinden 7 asırdan fazla bir süre geçtikten sonra, senedi kopuk

⁵⁴ Cafer es-Sâdık, *Münâzaratu Ca'fer es-Sadık Maa'r-Râfizî fi't-Tafdîli Beyne Ebi Bekr ve Ali*, 50.

⁵⁵ Latife İbrahim el-Kâsimu'l-Hâdî, "Merviyyâtü'l-İmam Cafer es-Sadık fi's-Sünneti'n-Nebeviyye ve Ahoâlu'r-Ruvâti anhu ve Nemazic mimmâ Nusibe ileyhi", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi (Mekke: Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Usuluddin ve'd-da've Fakültesi, h.1422), 1: 3.

⁵⁶ Ahmed Sanavber, "Esbâbu Udûli'l-İmam el-Buhârî ani't-Tahrîc li'l-İmam Cafer es-Sâdık fi Sahîhihi", Mu'temer el-İntisar li's-Sahîhayn, Ürdün Üniversitesi, Şeriat Fakültesi Dergisi (2010): 10-11, 14-15.

⁵⁷ Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, 1: 159.

⁵⁸ Mahmud Şâkir, es-Sûrî, *el-Asrû'l-Abbâsî Mevsûatu't-Târîhi'l-İslâmî, Ans.*, 6: 71, Osmanlı Dönemi, 8: 98-99 (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2000); Ali Muhammed es-Sallabi, *ed-Devletü'l-Osmâniyye Avâmî'l-Nuhûd ve Esbâbu's-Sukût* (Kahire: Daru't-tevzi' ve'n-neşri'l-İslamiyye, 2001), 177-182; Muhammed Suheyl Takkûş, *Tarihu'd-Devletu'l-Abbasiyye*, (Beyrut: Nefâis Yayınevi, 2009), 220, 223, 224; Muhammed Suheyl Takkûş, *Tarihu'd-Devletu's-Sefeviyye fi İran*, (Beyrut: Nefâis Yayınevi, 2009), 7, 8; Mânî b. Hamâd el-Cehnî vd., *el-Mevsûatu'l-Muyessera fi Târîhi'l-Edyân ve'l-Ehzâbu'l-Muâsira*, (Mekke: en-Nedvetu'l-Âlemiyye Yayınları, H.1418), 1: 85, 137-142; Colin Trainer, *et-Teşîu ve'l-Tahavvül fi'l-Asri's-Sefevî*, Tercüme: Hüseyin Ali, (Berlin: Cemal Yayınevi, 2008), 97-106, 116-129, 135-161.

ve tevatür olmayan rivayetlerle müellifine nispet edilen kitaplara itimat mümkün gözükmemektedir.

Mezkûr araştırmacılar nazarında Brockelmann'ın, İslam'ın doğuşu ve Müslümanlar konusunda belirgin hatalar yaptığı bilinmektedir. Örneğin Brockelmann Kur'an'ı Tevrat ve dört İncil'in gelişmiş bir kopyası olarak görmektedir.⁵⁹ Yazma eserin sıhhatli kabul edilmesinin şartı, yazma eserin üzerinde kitabın yazarının isminin bulunmasıdır. Hatta İslam inanç esaslarına açıkça ters olan ve eserin sahibine isnat ve tevatüründe kesinti bulunan, herhangi bir fırkaya nispet edilen bu yazmaların sıhhatinin reddi hakkında cerh ve tadil ulemasının icması bulunsa dahi, bu kurala binaen eseri kabul etmişlerdir. Tahkiksiz metot sebebiyle bazı grupların Caferi Sadık'a nispet ettikleri fıkıh, sihir, astroloji, sayılarla cifer ilmi, Mutezile'ye ait tevhid akidesi ve diğer yazma eserler Fuat Sezgin'in kabulü ile sonuçlanmıştır.⁶⁰ Hâlbuki Cafer Sadık gibi takva ve ilmiyle meşhur olmuş ehli beytten bir kimsenin, İslam inançlarına aykırı bu yazıları yazmış olması düşünülemez. Âl-i-Şibil'e göre, Brockelmann ve öğrencisi Fuat Sezgin'in bu konuda takip ettiği bu metodun yanlışlığı yazma eserin incelenmesinde şifahi rivayet (icazet zinciri) ve yazılı senet silsile kuralının ihmal edilmiş olmasıdır. Diğer bir ifade ile Fuat Sezgin, Şia Caferi Mezhebi tarafından ilham yoluyla Caferi Sadık'a nispet edilen kitapların doğruluk değerini sünni kaynaklardan tahkik etmeden kabul etmiştir. Muhakkik, kitap ile yazarı arasındaki nispetin yanlış yapılabildiğine örnek sadedinde, Berlin Devlet Kütüphanesi'nde bulunan ve İbni Kayyim el-Cevziyye'ye (ö.751/1350) nisbet edilen '*el-İ'lâm bi Beyânı Edyani'l-Âlem ve Fıraki'l-İslam*' adlı kitabı göstermektedir. Bu nispetin yanlış yapılmasının sebebi kitabın kenarında '*Bu İbn Kayyim'a nispet edilen bir başlıktır*' yazısıdır. Hâlbuki İbn Kayyim h.8 /m.14.yy'da vefat etmiştir. Aslında bu kitap h.6/m.12.y.y.'da vefat etmiş olan eş-Şehristânî'ye (ö. 548/1153) ait *el-Milel ve'n-Nihal* kitabıdır.⁶¹

Örnek 3: İmam Cafer Sadık'a Nispet Edilen *Risâletü'l-Kimyâ*' İsimli Eser Üzerinden Fuat Sezgin'e Yönelik Eleştiriler

Risâletü'l-Kimyâ ve'l-Cifr kitabını İmam Cafer Sadık yazmadığı halde Brockelmann bu kitabı İmam Cafer Sadık'a nispet etmiş ve Fuat Sezgin de bu iddiayı kabul ederek kitabına almıştır.

⁵⁹ Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, 1: 143,144.; Şevkî Ebu Halîl, *Carl Brockelmann fi'l-Mîzân* (Şam: Daru'l-Fikri'l-Muâsir, 1987) 8-10.

⁶⁰ Fuat Sezgin, *Târîhi't-Turâsi'l-Arabî*, el-fıkıh, 1: B.3, 268-273.

⁶¹ Cafer es-Sâdik, *Münâzaratu Ca'fer es-Sadık Maa'r-Râfizi fi't-Tafdîli Beyne Ebi Bekr ve Ali*, 42.

İmam Cafer Sadık'a asılsız olarak isnad edilen kimya hakkındaki risale (*Risâletü'l-Kimyâ'*) ile Cafer Sadık'ın kimya ile uğraştığı iddiasına Fuat Sezgin katılmış ve bu sebeple eleştirilmiştir. Diğer taraftan Alman araştırmacı Johann Jacob Reiske (ö. 1774) Cafer Sadık'ın yaşadığı dönemde fakihlerin kimya ve diğer pozitif ilimlerle ilgilenmesinin hoş karşılanmaması sebebiyle onun kimya ile uğraşmasının mümkün olamayacağını, dolayısıyla *Risâletü'l-Kimyâ'* isimli eserin Cafer Sadık'a ait olamayacağını iddia etmiştir.⁶² Fuat Sezgin ise her ne kadar Reiske'nin pozitif ilimler noktasındaki iddiasının kabulünün mümkün olmadığını haklı olarak ifade etse de kendisi neticede Brockelmann'ın izinden giderek *Risâletü'l-Kimyâ'* eserini Cafer Sadık'a *tahkiksiz metot* ile nispet etmiştir. Öncelikle burada delilinin sıhhatinden dolayı ne Fuat Sezgin'in ne de gösterdiği sebepten dolayı Johann Jacob Reiske'nin sözü kabul edilebilir. Çünkü bu dönemde İslam medeniyetinin gelişmesi için, fukahânın fıkıh ilminin yanında müspet ilimlerle uğraşmasında hiçbir engel yoktur. Zira onlar çok yönlü ilim sahibi kimselerdir. Örneğin İmam Ebu Hanife ticaretle uğraşısı yanında inşaat işleri ile de ilgilenmiştir. H.145-149/m.762-766 tarihleri arasında Abbasi halifesi Ebu Cafer el-Mansur döneminde (754-775) bizzat kendisi Bağdat'ta caddelerin ve surların inşasını idare etmiştir.⁶³ Bunun yanı sıra Emevi döneminde Emir Halid b. Yezid b. Muaviye de (ö. 85/704) kimya, astronomi ve tıp ilimleriyle meşgul olmuş, fıkıh ve akaid öğrenmiş, bununla birlikte o ve onun gibi birçok âlim müspet ilimlerde de ihtisaslaşmışlardır.⁶⁴

Araştırmacı Âli-Şibil'e göre kimya ile ilgili Cafer Sadık'tan kendisine isnad edilen hiçbir rivayet nakledilmemiştir. Vefatından yaklaşık 50 yıl sonra bazı bâtinî fırkalar (İsmâiliyye) tarafından gelen isnatlar dışında kimya ilminde Cafer Sadık'a isnat edilen tek bir kitap mevcut değildir. *Risâletü'l-Kimyâ ve'l-Cifr kitabı* h.200/ m.815 tarihinde vefat etmiş olan filozof, kimyacı, mütercim ve râfizî olan Ebu Musa Câbir b. Hayyan es-Sûfî et-Tartûsî'ye aittir. Safevî İmamiyye mezhebinin biyografisini yazarlar Ebu Musa Câbir b. Hayyan es-Sûfî et-Tartûsî hakkında, onun Cafer Sadık'ın arkadaşı olduğunu ve onun risalelerini yazdığını zikretmişlerdir. Sünnî cerh ve tadil âlimleri nezdinde, tarihçi İbn Hallikân'ın (ö.681/1282) Tartûsî'nin risalelerinin sayısının 1500 yapraktan oluştuğu iddiası ve Tartûsî ile İmam Cafer Sadık arasındaki ilmî müzakerenin mahiyetine dair rivayeti şüpheli bulunmuştur. Zira Ebu

⁶² Fuat Sezgin, *Târîhi't-Turâsi'l-Arabî, el-fıkh*, 1: B.3, 267, 268, 271.

⁶³ Mehdi Abdulhekim Huseyn es-Samrâ'î, "el-Halife Ebu Cafer el-Mansûr ve Devruhû fi Binâi Bağdât", *Mecelletu Kulliyetü't-Terbiyetü'l-Esasiyye*, 14 (Babil, Irak Aralık 2013): 284.

⁶⁴ Halid Abdulkerim Ebu Şeneb, *et-Târîhu'l-Hadârî li'Mısr mine'l-Fethi'l-İslâmî hattâ Nihâyeti'l-asri'l-Ubeydi*. h. 21-57/m.641-1171 (Kahire: y.y., 2013), 171.

Musa Câbir b. Hayyan es-Sûfî et-Tartûsî kişiliği, mezhebi, dürüstlüğü ve Cafer Sadık ile olan arkadaşlığı konusunda ciddi bir ithamla suçlanmıştır.⁶⁵

Ali Abdülaziz Âl'i-Şibil'e göre meşhur olan görüş kimyacı Câbir b. Hayyan es-Sûfî et-Tartûsî'nin, Abbasi yönetiminde görevli Cafer b. Yahya el-Bermekî (ö.187/803) ile arkadaşlığının olduğu şeklindedir. Ayrıca kimyacı Câbir b. Hayyan es-Sûfî et-Tartûsî ile yönetici Cafer b. Yahya el-Bermekî Bağdat'ta ikamet ederlerken, İmam Cafer Sadık bu arkadaşlığın iddia edildiği vakitte Medine'de ikamet ediyordu. Kimyacı Câbir b. Hayyan es-Sûfî et-Tartûsî'in kimya, fizik, astronomi, astroloji ve cifr ilimleriyle uğraşması, risalelerinin büyük bir kısmının Cafer Sadık'a nispet edilmesine sebep olmuştur. Hâlbuki Tartûsî, *Risâletü'l-Kimyâ ve'l-Cifr* kitabını, arkadaşı Cafer b. Yahya el-Bermeki için yazmıştır. Durum İmam Cafer Sadık ve Cafer b. Yahya el-Bermeki olarak iki Cafer arasında karışıklığa sebep olmuştur. Bu kitap, h.170-193/m.786-809 tarihleri arasında görev yapan Harun Reşid dönemine yazılmıştır. İmam Cafer Sadık ise hicri 148 miladi 765 tarihide vefat etmiştir. Yani *Risâletü'l-Kimyâ ve'l-Cifr* kitabı İmam Cafer Sadık'ın vefatından en az 22 yıl sonra yazılmıştır.⁶⁶ Bu durumda Brockelmann'ın iddia ettiği ve Fuat Sezgin'in de kabul ederek kitabına aldığı şekliyle *Risâletü'l-Kimyâ ve'l-Cifr* kitabının İmam Cafer Sadık'a nispetinin kabul edilmesi mümkün değildir.

(2) İstirdâdî/Tahkikli Metot (المنهج الإيجابي/ المنهج الاستردادي البياني)

Fuat Sezgin'in eski yazmaları inceleme konusunda izlediği ikinci metot ise المنهج الإيجابي/ المنهج الاستردادي البياني *istirdâdî/ihyâ*⁶⁷ ve *itsibyâni*⁶⁸/tahkikli metottur. Bu tahkikli metot Fuat Sezgin'in İslam medeniyetindeki sosyoloji, fen ve doğa bilimleri hakkında yazılmış olan eserleri incelemede takip ettiği yoldur. Fuat Sezgin İslam âleminde kullanılan ve kaybolmuş alet ve resimleri tekrar ihya etmek için inceleme, mukâyese ve şifahi rivayetleri (semmâât) araştırma yolunda büyük gayret göstermiştir. Bu sebeple Almanya'da, İslami ilimler tarihi için kale sayılabilecek Frankfurt Akademisi'ni oluşturmuştur.⁶⁹ İzlediği *itsibyâni/tahkikli* metot hocaları Brockelmann ve Goldziher'in metoduna aykırı bir metottur. Arzu edilirdi ki, Fuat Sezgin

⁶⁵ Cafer es-Sâdık, *Münâzaratu Ca'fer es-Sadık Maa'r-Râfizî fi't-Tafdîli Beyne Ebi Bekr ve Ali*, 42; Vâil Hafız Halef, "Berâtu'l-İmâm Ce'far min Kitabi'l-Cifr", *el-Alûka Dergisi*. Erişim: 07.05.2020. <https://www.alukah.net/sharia/0/47442/>

⁶⁶ Cafer es-Sâdık, *Münâzaratu Ca'fer es-Sadık Maa'r-Râfizî fi't-Tafdîli Beyne Ebi Bekr ve Ali*, 42.

⁶⁷ İstirdâdî Metot: Bilim mirasına dair kavram ve aletleri orijinaleri gibi ihya eden metot.

⁶⁸ İstibyâni Metot: Görüşleri delil ve işaretleri ile birlikte kabul eden metot.

⁶⁹ Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 105-106.

bilimsel aletlerin yeniden ihyası konusunda takip ettiği istirdâdî/ihyâ metodu, dînî yazma eserlerin incelenmesinde de tatbik ederek tabakât yazmış olsaydı. Burada sorun bir kişinin doğruyu yakalayamaması veya ondan bir şeyi unutmuş olması değildir. Ancak bir âlimin hatası, bütün bir toplumu etkilemektedir. Zira, Fuat Sezgin'in İslami ilimler konusundaki ustalığı ve kitaplarının şöhreti, İslam medeniyeti hakkında bilgisi olmayan kimse nezdinde Brockelmann ve Goldziher'in Müslüman bilincini yanılarak söylediği sözleri samimiyetle kabul etmesine sebep olacaktır. Fuat Sezgin, şöhreti tüm dünyaya uzanmış ve İslam Medeniyeti ilimlerinde âlim olan Müslüman bir şahsiyet olması itibariyle sözleri nakledilen ve referans gösterilen bir konumda bulunmaktadır. Göz ardı edilmemesi gereken konu gelecekteki araştırmacılara yönelik eksik ve yanlış şeylerin telafisi için istidrâk/düzeltilme yönteminin kullanılması ve Fuat Sezgin'in *Arap Kültür Tarihi* adlı eserindeki özellikle de fıkıh, fıkıh tarihi ve fıkıh ekolleri alanındaki istidrâki/düzeltilmeyi okuyucuya göstermektir.

Sonuç

Araştırmamızın sonuçlarını maddelere halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

- (1) Fuat Sezgin'in fikri duruşunun üç evreden geçerek süreç içerisinde durulduğunu söylemek mümkündür. Birinci evre Türkiye'de, özellikle de İstanbul'da yaşadığı yıllarda, müsteşrikler vasıtasıyla İslam medeniyetini tutkuyla sevdiği, devamında mühendislik alanında değil de İslam medeniyeti bilim tarihi hocalığına evrildiği dönemdir. İkinci evre İslam fıkıhı, İslam tarihi, hadis ilmi ve yazma eserler konularında hocalarından ve onların bu ilimlere bakış açılarından etkilendiği evredir. Bu etkilenme, onu müsteşrik hocası Danimarkalı Goldziher'in, Buhari'nin muallakatına bakış açısı konusunda hocasının görüşünü benimsemesine zemin hazırlamıştır. Üçüncü evre ise Fuat Sezgin'in ilim ve şöhrette zirveye ulaştığı evredir. Yine bizzat kendi ansiklopedisinde düzeltmeler yaptığı, Brockelmann, Goldziher ve diğer müsteşrikler üzerine düzeltmeler yaptığı dönemdir.
- (2) Fuat Sezgin İslam fıkıhı hakkında yanlış anlaşılan birçok kavramı tashih etmiştir. Târihî ve fikhî kaynaklara ve yazma eserlere dayanarak, İslam fıkıhının hicri 1. asırda Hz. Peygamber'den (sav) başlayarak sahabe, tabiin, tebei tabiin döneminde şekillendiğini ortaya koymuş, müsteşriklerin özellikle de Brockelmann ve Goldziher'in iddiasını delil ve kanıtlarla geçersiz kılmıştır. Zira onların iddiasına göre İslam fıkıhı ve fıkıh okulları, Hint ve Yunan felsefe kitaplarının ve Roma kanunlarının

Arapça'ya tercümesiyle birlikte hicri 2. asırda Abbasi halifesi Me'mun döneminden itibaren başlamıştır. Gerçekte ise İslam Hukuku'nun, Roma kanunları ve Yunan felsefe kitapları ile bir ilgisi yoktur. Bu sebeple Fuat Sezgin, hicri 1. ve 2. asırlar arasında İslam fıkında isnadın kesintiye uğradığı şüphesiyle, İslam fıkına hücum etmeyi arzu eden kişilere karşı açılan bu gediği kapatmıştır. Daha sonra ortaya çıkan dört fıkıh ekolü ise, hicri 1. asırda sahabenin, onların gençlerinin ve tabiinin oluşturduğu okulların sadece doğal uzantıdır.

- (3) Çalışma, fakihin fıkha bakışı ile İslam medeniyet tarihçisinin fıkha bakışı arasındaki farkı göstermektedir. Fakih fıkha hüküm ve hükmün temelleri ve dayanakları yönünden bakarken; medeniyet tarihçisi fıkın üniteler şeklinde bir aradaki tarihsel kronolojisine, zaman ve mekânı aşarak geçirdiği gelişme evrelerine yoğunlaşır.
- (4) Fuat Sezgin'in *Arap Kültürü* tarifi meşhur ve alışlagelmiş olan geleneksel tariften farklıdır. O'na göre *Arap Kültürü*, sadece Arapların Arap lisanıyla kültür alanında ürettikleri şey değil, aksine Arap veya Acem olsun fıkıh ve diğer alanlarda Arap lisanıyla Müslümanların ürettiği her şeyi kapsamaktadır. Araplar ise bu konuda, ana dilleri Arapça olması itibarıyla başı çekmektedirler. Sezgin'e göre İslam'dan sonra Arapçılık kavramının içerdiği mana, dil ve fikirde Arapçılık olup, ırk Arapçılığı değildir.
- (5) Fuat Sezgin'in fıkıh tarifi, İslam medeniyetini araştıran diğer çağdaşlarından farklıdır. Zira o İslam fıkını diğer birçok alanı da kapsayan bir disiplin olarak görür. İslam hukukunun Müslümanların sosyal, siyasî, fikrî, mânevî, ahlâkî ve iktisâdî hayatlarına ve pozitif ilimlere yaptığı katkı bunun en büyük delilidir. Fıkıh kavramının şümulü olmaktan çıkıp sadece ilmihal meselelerine indirgenmesi, İslam medeniyetinin geçirdiği durgunluk dönemi ve sonrasında 19. yüzyıldan beri devam eden İslam dünyasındaki işgaller sayesinde olmuştur. Maalesef fıkıh kavramı bugün çoğu Müslümanın zihninde hâlâ sadece ibadetler ve ilmihal ile bağlantılıdır ve bu çerçevenin dışına çıkamamaktadır. Hâlbuki Fuat Sezgin'e göre fıkıh; din, mal, akıl, can ve nesli korumak gibi dinin zorunlu gördüğü beş hususu gerçekleştirmek için, haram, mekruh, müstehab, mendub, vâcib, mubah ve karşılıklı zarar vermenin yasak olması gibi kaideler uyarınca, beşerî ilimlere rehberlik etmeyi de kapsamaktadır.

- (6) Fuat Sezgin İslam fikhını Müslümanlara has kabul etmekle birlikte, İslam ülkeleri ve diğer ülkelerde, ehli kitap ile yaşamanın keyfiyetine dair gayri müslimler hakkında içerisinde hükümler benimsediği için, gayri müslimleri de kapsadığı görüşündedir.
- (7) Fuat Sezgin, farklı ekolleri ve tarihi ile birlikte İslam fikhının, temel üç saç ayağına dayandığı görüşündedir. Bunlar Kur'an'ı Kerim, Sünnet ve Arapça'dır. Bu üç esastan birinde eksiği olan kimse için gerçek şekliyle İslam fikhının özümsemesi mümkün değildir.
- (8) Hadis, Fıkıh, İslam Tarihi gibi alanlarda Dr. Ekrem Ziya, Dr. Hikmet Beşir Yasin, Dr. Necmeddin Abdurrahman Halef, Ali b. Abdulaziz Âl'i-Şibl gibi bir takım Arap araştırmacılar, Fuat Sezgin'e ait *Geschichte des Arabischen Schrifttums* isimli Almanca külliyatının Arapça tercümesi (تاريخ الأدب العربي) olan *Arap Kültür Tarihi* isimli eser üzerinde düzeltme (istidrâk) yapmışlardır.
- (9) Çalışmada Fuat Sezgin'in gayret edip isabet ettiği ve isabet etmeyip hata yaptığı ve üzerine düzeltme yapılan birkaç konu ele alınmıştır. Kendisi de hayatta iken *Arap Kültür Tarihi* adlı ansiklopedisi üzerine düzeltme yapılmasını kabul etmiştir. Kanaatimizce ansiklopedinin Arapça'ya tercüme edilen ve üzerinde istidrâk yapılan Arapça nüshası, Almanca nüshasından üstündür. Bununla birlikte eserin orijinal dilinin Almanca olması ve batılıların bu dili Arapça'ya nazaran daha rahat kullanabileceği gerekçesiyle Fuat Sezgin'in, araştırmalarının çoğunda Almanca nüshasını esas aldığı ve bunu teşvik ettiği göze çarpmaktadır.
- (10) Fuat Sezgin, el yazmalarının incelenmesinde iki farklı metot izlemiştir. Fıkıhla ilgili el yazmalarla uğraşırken *tahkiksiz metodu* kullanırken, İslam medeniyetindeki pozitif ilimler ile ilgili el yazmalarında *tahkikli metodu* izlemiştir. Birtakım araştırmacılar birinci metoda bazı eleştiriler yapmakla birlikte, ikinci metodu takdirle karşılamışlardır.
- (11) Son olarak Fuat Sezgin araştırmacılarından birinin, İbn Rüşd'ün düşüncesi olan *İslam'da tekâmül teorisini* tamamlamasını arzu etmiştir. Kendisi bu düşünce ile İslam fikhındaki değişimin tahkikini ve bu konuda farklı fıkıh ekollerinde yazılan kitaplardaki müktesebatı toplamayı ve tekrar tasnif etmeyi hedefliyordu. Hanefilerin *el-fıkhü't-takdirî* diye isimlendirdikleri istihale fikri ile Fuat Sezgin'in kastettiği şey; bir

zaman dilimi içinde imkânsız olan şeyin, başka bir zamanda olağan ve kolay hale dönüşebilmesidir.

Kaynakça

Arapça Klasik Kaynaklar

- Ebu Şâme, Şihâbuddîn Abdurrahman İsmail b. İbrahim el-Makdisî ed-Dimaşkî (ö.665/1267). *Kitâbu'r-Ravdateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn en-Nuriyye ve's-Selâhiyye*. Tahkik: İbrahim ez-Zeybek, (Beyrut: Risâle Yayınları, 1997).
- el-Hamevî, Mustafa b. Fethullah (ö.1123/1791). *Fevâidu'l-İrtihâl ve's-Sefer fi Ahbâri'l-Karnî el-Hadî Aşar*. Tahkik: Abdullah Muhammed el-Kenderî, 2 Cilt, (Kuveyt: Nevâdir Yayınevi, 2011).
- es-Sâdık, Cafer (ö.148/765). *Münâzaratu Ca'fer es-Sadık Ma'â er-Râfizî fi et-Tafdîli Beyne Ebi Bekr ve Ali*. Tahkik: Ali Abdülaziz Âlâ eş-Şibil, (Riyad: Rüşd Yayınevi, 1996).
- ez-Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö.748/1348). *Sîyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. Tahkik: Şuayb el-Ânavut ve Beşar Maruf vd., (Beyrut: Risâle Yayınları, 20 Cilt, 1982).

Güncel Kaynaklar

- el-Aşkar, Ömer Süleyman. *Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî*, (Kuveyt, Felah Yayınevi, 1982).
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*. Tercüme: Abdulhalîm en-Neccâr, (Kahire: Maarif Yayınevi, 4 Cilt, 1959 ve 1988).
- el-Cehnî, Mâni' b. Hammâd, vd., *el-Mevsûatu'l-Muyessera fi Târîhi'l-Edyân ve'l-Ahzâbu'l-Muâsıra*, (Mekke, en-Nedvetu'l-Âlemiyye Yayınları, h.1418).
- Ebu Halîl, Şevkî. *Karl Burkulman fi'l-Mîzân*. (Şam: Fikru'l-Muâsır Yayınevi, 1987).
- Ebu Şeneb, Halid Abdulkerim. *et-Târîhu'l-Hadârî li'Mısr mine'l-fethi'l-İslâmî hattâ nihâyeti'l-asri'l-Ubeydi*. (Kahire: yy., 2013).
- ed-Dusûkî es-Seyyid. *İstiklâlü'l-Fikhi'l-İslâmî ani'l-Kânûni'r-Rûmânî ve'r-reddü Ale'l-Müsteşrikîn*. (Irak, Kûfe: Mektebetu't-Tev'iyye el-İslâmiyye li İhyâi't-Turâs, 1989).

- el-Hâdî, Latife İbrahim el-Kâsim. “Merviyyâtu’l-İmâm Câfer es-Sâdık fi’s-Sünneti’n-Nebeviyye ve Ahvâlu’r-Ruvâtu anhu ve Nevemâzic mimmâ Nusibe ileyhi”, *Câmiâtu Ummu’l-Kurâ Kulliyeti’d-Da ‘ve ve Usûlid’Dîn*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mekke (h.1422).
- Halef, Necmeddin Abdurrahman. *Istıdrakât alâ Târîhu’t-Turâsi’l-Arabî li Fuat Sezgin fi İlmi’l-Hadis*, (Beyrut: Beşâiru’l-İslâmiyye Yayınevi, 2015).
- el-Kâsimu’l-Hâdî, Latife İbrahim. “Merviyyâtu’l-İmam Cafer es-Sadık fi’s-Sünneti’n-Nebeviyye ve Ahvâlü’r-Ruvâti anhu ve Nemâzic mimmâ Nusibe ileyhi”, Ummu’l-Kurâ Üniversitesi, Usuluddin ve’d-da’vâ Fakültesi, (Mekke: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, h.1422, 2 Cilt).
- Kılıç, Atabey. “Fuat Sezgin’in *Geschichte des Arabischen Schrifttums* İsimli Eserinin İslam Araştırmalarındaki Yeri”, Fuat Sezgin ve Temel İslam Bilimleri, Editörler: İbrahim Özcoşar - Ali Karakaş - Mustafa Öztürk - Sıracettin Aslan (İstanbul: Divan Kitap, 2019).
- el-Mezâhirî, Ebu’l-Kelâm. *Mahmûdu’l-Kelam fi Sîretü’l-İmâm Ebi Hanîfe en-Nu’mân Li’l-İmâm ez-Zehebî*. (Riyad: el-Alûka Yayınları, 2018).
- Musâleme, Muhammed Muhammed. *el-İmam Ca’fer es-Sâdık ve Ârâuhu’l-Fıkhiyye fi’l-Hudûd Dirâse Fıkhiyye Mukârene “Fıkh el-İmam Ca’fer es-Sâdık fi’l-Hudûd Mukârinen bi’l-Mezâhibi’l-Fıkhiyye”*. (Kudus: Mektebetu’n-Nûr, 2017).
- es-Sallâbî, Ali Muhammed. *ed-Devetu’l-Osmâniyye Avâmi’l-Nuhûd ve Esbâbu’s-Sukût*. (Kahire: el-İslâmiyye Yayınevi, 2001).
- *Devetu’l-Moğol ve’t-Tatâr Beyne’l-İntişâr ve’l-Inkisar*. (Beyrut: Ma’rife Yayınevi, 2009).
- Sezgin, Fuat. *Mevsûatu Târîhi’t-Turâsi’l-Arabî*. Tercüme: Mahmud Fehmi Hicâzî vd., (Riyad: Muhammed b. Suud Üniversitesi Yayınevi, 10 Cilt, 1996).
- *Bilim Tarihi Sohbetleri*. Söyleşi: Sefer Turan, İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.
- *Fıkıh Literatürüne Giriş*, Tercüme: Said Nuri Akgündüz, Dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2014, Cilt:2, Yıl:2, Sayı:4, 2: 65-72.
- Osman, Hasan. *Menâhıcu’l-Bahsu’t-Târîhî*, (Kahire: en-Nehdetul-Arabiyye Yayınevi, 1964).
- Şâkir, Mahmut es-Sûrî. *Mevsûatu’t-Târîhi’l-İslâmî*. (Beyrut: Mektebu’l-İslâmî Yayınevi, 36 Cilt, 2000).

- Şakir, Mahmut el-Mısırî. *Risâlatün fi't-Tarîk ilâ Sekâfetinâ*. (Kahire, Mısır Milli Kütüphanesi Yayınları, 1997).
- Takkûş, Muhammed Suheyl. *Tarihu'd-Devletu'l-Abbasiyye*. (Beyrut, Nefâis Yayinevi, 2009).
- *Tarihu'd-Devletu's-Safeviyye fi İran*, (Beyrut, Nefais Yayinevi, 2009).
- Trainer, Colin. *et-Teşîu' ve'-Tahavvül fi'l-Asri's-Safevî*, Tercüme: Hüseyin Ali, (Berlin: Cemal Yayinevi, 2008).
- Yasin, Hikmet Beşir vd. *Istidrakât alâ Târîhi't-Turâsi'l-Arabî li Fuat Sezgin*. (Riyad: İbnu'l-Cevzî Yayinevi, 12 Cilt, h.1422).
- Zağruz, Fethi. *en-Nevâzilu'l-Kubrâ fi't-Târîhi'l-İslâmî*. (Kahire: Endülüs el-Cedîde Yayinevi, 2009).
- Ebu Zehrâ, Muhammed. *el-İmam Cafer es-Sâdik Hayâtehu ve Asrahû ve Ârâuhû el-Fıkhiyye*. (Kahire: Fikru'l-Arabî Yayinevi, 2016).

Makaleler

- Fazlıoğlu, İhsan. "Fuat Sezgin ile 'Bilim Tarihi' Üzerine", (Röportaj), Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 2/4, 355-370, 2004.
- Hâmid, Abdul Mun'im. "Te'sîru'l-Gazv el-Moğolî alâ el-Hayâti'l-İlmiyye fi Bağdât". *Midâdu'l-Âdâb Dergisi*, 5, Irak, Anbar (11 Ocak 2019).
- Hansu, Hüseyin. "Fuat Sezgin: Arap-İslâm Bilimleri Tarihi I, İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmalı Vakfı Yayınları 2015, XIII + 1072 Sayfa". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2016), 221-228.
- Halef, Vâil Hafız. "Berâtu'l-İmâm Ce'far min Kitabi'l-Cefr", *el-Alûka Dergisi*, 6/12/2012, <https://www.alukah.net/sharia/0/47442/>
- Kenan, Seyfi. "İslâm Dünyası'nın Duraklama Sebepleri Üzerine Ünlü İlimler Tarihçisi Fuat Sezgin'i Dinlemek", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (4), 79-98.
- es-Samrâ'î, Mehdi Abdulhekim Huseyn. "el-Hâlife Ebu Cafer el-Mansûr ve Devruhû fi binâi Bağdât". *et-Terbiyetul-Esasiyye Fakültesi Dergisi*, 14, Irak, Babil (Aralık 2013).

Sanavber, Ahmed. "Esbâbu Udûli'l-Îmam el-Buhârî ani't-Tahrîc li'l-Îmam Cafer es-Sâdık fi Sahîhihi". *el-Întisar Li's-Sahihayn Kongresi 14-15/07/2010*, Ürdün Üniversitesi, Şeriat Fakültesi Dergisi, Amman.

el-Üveymir, Mevlüd. "*el-Allâme Fuat Sezgin Muarrih et-Turâs el-İlmî el-Arabî*", (Cezayir: *el-Basâir Dergisi*, 2018), elbassair.org/3210/

Urhayyim, Tarık Muhammed. "Muarrih Fuat Sezgin ve Mefâhîmu Sahâha fi Târîhi'l-Hadâratî'l-İslâmiyye". *Mukaddime Dergisi*, 8/2, Erbil, Irak (2017).

Ansiklopedi Maddeleri

Aydınlı, Abdullah. DİA, "muallak", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, (2005), 30: 309-310

Kalemname

e-ISSN: 2651-3595

Haziran/June 2020, 5 (9): 258-276.

Chichester Projesi:

Hristiyanlık Öğretimi: Dünya Dinleri Yaklaşımı¹

Çev. /Trans. Hacer Çetin

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı,

e posta: hacercetin66@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2044-7913.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap / Makale Çevirisi / Book / Article Translation

Geliş Tarihi / Received: 06.06. 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 25.06.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume:5 Sayı /Issue: 9; **Sayfa / Pages:** 258-276.

Atıf / Cite as: Brown, Alan. " Chichester Projesi: Hristiyanlık Öğretimi: Dünya Dinleri Yaklaşımı ", Trc. Çetin, Hacer. Kalemname 5 / 9 (Haziran 2020): 258-276.

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

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kirikkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

1. Alan Brown, "The Chichester Project: Teaching Christianity: A World Religions Approach", Michael Grimmutt (Ed.), "Pedagogies of Religious Education" in, United Kingdom: McCrimmons Publishing, 2000, ss.53-70.
Alan Brown, Ulusal Toplum Din Eğitimi Merkezinin Müdürü ve Eğitimde Dünya Dinleri hakkında proje yapan Şap Çalışma Grubunun başkanı ve sekreteri olarak görev almıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. "Din Eğitimi Pedagojileri", s. 228.

Öz.

Bu makale Michael Grimmitt editörlüğünde hazırlanan "Pedagogies of Religious Education" adlı çalışmada Alan Brown tarafında kaleme alına, "Chichester Project: Teaching Christianity: A World Religions Approach" adlı makalenin tercüme edilmiş halidir.

Bugün gelinen dünya düzeninde dinlerin konumu ve öğretimi önemli bir araştırma ve tartışma konusu olmuştur. Dinler ve eğitim şekilleri insanlığa ait bütünü içinde konumlanma ve işlevsel olma sorunu yaşamaktadır. Bu makale Hristiyanlık dininin eğitim ve öğretimini bir dünya dini yaklaşımıyla ele alan Chichester projesini konu edinmektedir. Hristiyanlık eğitim ve öğretimi perspektifinde dünya dinleri yaklaşımına ait süreçleri tartışmaktadır. Bu tartışmalar bu projenin ortaya çıkış süreci, kadrosu, içeriği, araştırma ve geliştirme süreci, amaçları, öğretim stratejileri, ders kitapları gibi konuları içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Pedagoji, Din Eğitimi, Dünya Dini Yaklaşımı, Hristiyanlığın Öğretimi.

The Chichester Project:

Teaching Christianity: A World Religions Approach

Abstract

This article is the translation of the work "Chichester Project: Teaching Christianity: A World Religions Approach" written by Alan Brown and published in the issue "Pedagogies of Religious Education" which is prepared by the editor Michael Grimmitt.

In today's world order the status and teaching of religions has become an important subject of research and discussion. Religions and forms of education go through the problem of positioning and being functional within the wholeness regarding humanity. This article is about the Chichester Project addressing the education and teaching of the Christian religion as a world religious approach. This article discusses the processes of the world religions approach in the perspective of Christian education and teaching. These discussions include topics such as the occurrence process, staff, content, research and development process, objectives, teaching strategies, textbooks of this project.

Keywords: Pedagogy, Religious Education, World Religions Approach, Teaching of Christianity.

Giriş

Eğitimde dünya dinleri hakkında öğretim yaklaşımı 1969'da Shap Çalışma Grubu heyetinin Shap Well oteldeki toplantısıyla başladı. Shap'ın kuruluşu okullarda ve üniversitelerde dünya dinleri öğretimine ilginin artması anlamına gelmekteydi.. Bu nedenle İngiliz orta dereceli okullarında Hristiyanlık öğretimi hakkında yapılan Chichester Projesinin temelinde Shap Çalışma Grubunun bulunması biraz sürpriz olabilir.

1970'ler boyunca dünya dinleri öğretimi yaklaşımına artan ilgi, konunun içeriğinin ne olacağı ve Hristiyanlığın nasıl öğretileceği hakkında derin bir etkiye sahip dini çalışmaların içeriği ve tarzını düşsel (hayalci) bir bakışla tanımaya sebep oldu. O dönemde Shap'ın sekreteri olan Prof. Edward Hulmes, Shap'ın 10.yıl genel toplantısı için Hristiyanlık öğretimi hakkında bir projeye ihtiyaç olduğuna dikkat çektiği bir makale yazdı:

“Shap Çalışma Grubunun (SWP) önemli bir dünya dini olarak Hristiyanlığa zaman ayırması gerektiğine kesin olarak inanıyorum, ancak Shap'ın diğer dünya dinleri hakkındaki bilgilerin yayılmasına özel bir katkısının olduğunu ve halen olması gerektiğini düşünen üyelerinin olduğunu da biliyorum.”

13 Aralık 1976

Shap'ın bazı üyeleri İngiliz orta dereceli okullarında Hristiyanlık eğitimi hakkında bir proje gerekliliği için kararsız olmalarına rağmen, Shap Çalışma Grubunun bir üyesi olan John Rankin, böyle bir projenin koordinasyonunu sağlama ve girişimi desteklemek için fon bulmanın mümkün olduğu fikrine sahipti. Edward Hulmes ve Ninian Smart'ın süreç hakkında yazdığı ortak makale ilk defa Hulmes'in Shap A.G.M (SWP) için hazırladığı makaleydi:

“Hristiyanlık üzerine yapılagelen öğretimin başlıca özelliklerini aşağıda bizler sıraladık:

İlk olarak, Hristiyanlığa sık sık Budizm'den farklı bir şekilde davranılması, öğrenciler arasında Hristiyanlık yönelik empati kaybına yol açıyor gibi görünmektedir. Farklı inançlar çeşitli sebeplerden dolayı çok daha çekici görülebilir.

İkincisi, din eğitimi ve İngiliz teolojisindeki bazı gelenekler nedeniyle, Hristiyanlığın açıklanması, işlevsel bir inanç olarak ortaya çıkması için yuvarlaklaştırılmış bir görüş için çok seçici olabilir ve kısıtlanabilir. Örneğin, Hristiyanlığın farklı dini ifadeleri, sadece İncil materyalinin incelenmesinden türetilemez.

Üçüncüsü, biz inançlı öğretmenler ya da onun bazı farklı düşünceye sahipler sorunlarının diğer dinlerle ilişkiden daha problematik ve daha belirgin olduğunun farkındayız. Pozitif olarak bağlılık öğretimde yetenek ve isteği harekete geçirebilir. Negatif bir şekilde de Hristiyanlığın duyguları ve gerçeklerini açıklamanın bir yolu olabilir. Bu büyük oranda öğretmenin mizacı sorunudur. Hristiyanlık ile ilgili eğitim sürecine yardım amacıyla bu ilişki yönleri araştırılmalı ve açık bir şekilde tartışılmalıdır.

Dördüncüsü, Hristiyan olmayan (Müslüman ya da Hindu) bir öğrenciye Hristiyanlığın tanıtımı için yeterli düzeyde uygun materyal yoktur.

24 Şubat 1976

Bugün bu konuların bazıları din eğitimi öğretmenlerinin tecrübe ve görüşleriyle ve onların 1976'dan beri tutum ve bakış açılarında nasıl bir değişimin yaşandığını ortaya koyarak yeniden gündeme gelebilir. Bu dört noktada 25 yıldan daha fazla bir zamandır önemli ölçüde daha dikkatli ele alınması gereken bir konu herhangi bir dine sahip olmayan öğrencinin durumunun göz ardı edilmesi konusudur. Bu konuya projenin ilk yıllarında değinildi. Gerçekten on bir yaşında olan bir öğrencinin din ile ilişkisi olmaz mı? Bu soruya verilecek cevap, öğrenciye ilkokul yıllarında sunulan dini eğitimin tarzı ve bütünüyle laik (dinsel olmayan) olan çağdaş İngiliz toplumuna inanan biri olup olmadığına dayalı olarak verilebilir.

Chichester projesi böyle bir başlangıçla doğdu. Aslında din öğretimi geçmişte ve şuanda da köken ve ideoloji olarak Shap yaklaşımıyla ilgilidir. 1970'ler, din eğitimcileri tarafından dünya dinleri hakkında öğretimin on yılı olarak kabul edilirken, böyle bir yaklaşımı teşvik etmede kilit bir rol oynayanların, İngiliz ortaokullarında Hristiyanlık öğretiminde daha etkili bir yaklaşıma olan ihtiyacı çok erken yansıtmaya başlaması gerçekten dikkate değerdir.

Proje Gelişimi

Chichester, projesinin ilk toplantısı 14-15 Aralık 1977 tarihinde gerçekleşmiştir. Bu ilk yayınlar sonraki beş yılda ortaya çıkmayacağı için bu tarih önemlidir. Basıma giden yolda uygun içeriğe karar vermek kolay değildir. Yayın tarafından başlatılan süreç, projenin gelişimindeki pedagojik yaklaşımlarda olduğu gibi büyük bir öneme sahipti.

İlk toplantılar Edward Hulmes ve Ninian Smart tarafından öne sürülen konulardan bazılarını gündemine aldı. Hulmes ilk istişare toplantısına katıldı fakat Smart katılmadı. Tartışmalar, öğretim sürecinde özellikle belli bir inanca sahip olan öğretmenlerin kişinin inancına etkisi üzerine odaklandı ve diğer taraftan objektif olarak, Hristiyanlık inancındaki çeşitlilikten ve değişiklikten ortaya çıkan eğitim problemleri ve bir “ temel Hristiyanlık” olup olmadığı, Hristiyanlık hakkında eğitime uygun metodolojiler üzerine yoğunlaştı.

İlk görüşme katılımcılar tarafından üzerinde mutabakat sağlanan beş amaç ile sonuçlandırıldı:

- (1) Hristiyanlıkta yer alan değerlerin, inançların ve uygulamaların bilgisini yaymak;
- (2) Hristiyanların yaşamlarındaki değerlerin, inançların ve uygulamaların önemli ve etkili oluşunun değerini bilmeyi teşvik etmek;
- (3) Hristiyan geleneğinde yer alan yorumların çeşitliliğinin farkındalığını geliştirmek;
- (4) Hristiyanlık iddialarına dayalı kanıtlar hakkındaki ciddi refleksleri teşvik etmek;
- (5) Hristiyan söylem ve ibadet dilini anlamayı geliştirmek.

Dördüncü amaç, geriye kalan durum en tartışmalı konuydu ve yayınların yaklaşım ve stili üzerinde etkili olduğu kadar katılımcıların proje içinde ve dışındaki hareketleri üzerinde de etkili oldu.

Kadro ya da İnsan Kaynağı

Her bir proje onun mütevelli heyeti tarafından yürütülürdü ve Chichester projesi de aynı şekilde yürütüldü. Heyet içerisinde, Projenin Direktörü, John Rankin, West Sussex Yüksek Eğitim Enstitüsü'nün (WSIHE) Din Çalışmaları başkanı olarak bulunuyordu,

David Naylor, Hampshire RE Danışmanı ve Din Araştırmaları Kıdemli Öğretim Görevlisi (WSIHE) Alan Brown yer almaktadır, . Alan Brown şuan projenin mevcut direktörüdür ve David Naylor 'un yerine de Mary Hayward gelmiştir.

Proje, akıllı bir istişare usulü çerçevesinde çalışacak şekilde oluşturuldu. Belki dokuz ya da on kişiden oluşan bireyler makaleleri, yayın taslaklarını vb. 24 saati aşkın süre boyunca tartışıp sunacaklardır. Bu süreç, her ne kadar sağlıklı gözükse de, önemli teolojik ve eğitimsel farklılıkların olduğu muhtemel bir sonuç ortaya çıkardı. Buna göre, bazı kişiler projeye dâhil olurken, bazıları da hiçbir çalışması yayınlanmadan projeden çıktı. Kimisi azmini kaybetti, kimisi de cesaretlendirilmeye ihtiyaç duydu.

Yazarlar için Projenin en ürkütücü yönü ise kitaba dönüşmesi için hazırlanan her bir makale veya taslağa yapılan yoğun ve güçlü eleştiriler olmuştur. Kendisinin bulunduğu bir yerde herhangi bir yazara ait çalışmalara yoğun eleştiriler yapıldığını düşünmek oldukça zordur. Özellikle de tecrübesiz yazarların beraber kitap yazmak için gönüllü olarak oluşturduğu bir birliktelik olduğu zaman bu çok daha zor bir duruma dönüştü. Aslında her bir yazar diğer çalışma arkadaşlarının çalışmasını geliştirmek ve çok yüksek bir kalitede tavsiye ve destek sağlamak için eleştirdiklerinin farkındaydı. Özellikle çoğu mazur görülebilir olduğu gibi, bazıları çok gurur kırıcı ve rahatsız edici eleştiriydi.

Projenin pedagojik yaklaşımının bu yönü onun gelişimi içerisinde yeni ufuklar açan özgün bir unsurdu. Bunun sonucunda, pedagojik yaklaşım metodu ve eğitim stratejileri, sadece bir eğitim danışmanının yaptığı bir eleştiriye değil, aksine sınıf pratiğine odaklı birçok eğitimcinin yaptığı eleştiriye amaçlıyordu. Bununla birlikte, her ne kadar proje Shap Çalışma Grubunun ideolojisinden çıkmış olsa da (nadiren de olsa fikir birliğine sahip) ve her ne kadar danışma üyelerinin her biri dini eğitimin farklı felsefi görüşlerini temsil ediyor olsalar da, müteveli heyetindekilerin ve projenin 5 yıllık gelişimi boyunca çalışan diğer kişilerin mutabık oldukları bir yaklaşım birliği ortaya çıkmıştı.

İçindekiler

1978'e kadar her ne kadar bazıları gün yüzünü görmemiş olsa da, Projenin içeriğe ait özel konuları karara bağlanmıştı.

- Hristiyan Topluluklar

- Vakıf Belgeleri
- Edebiyat, Sanat ve Müzikte Hristiyanlık
- Hristiyanların İnançları
- Hristiyan Bireyler
- Hristiyan Maneviyatı
- Hristiyan Bayramları
- Batı dışı kültürlerde Hristiyanlık
- Hristiyan Ahlakı

Not: Tarihte ve bugün din eğitimi yayınlarına ilgi devam ediyordu! O zaman bazı materyallere ihtiyaç vardı, günümüzde halen daha var, fakat aynı zamanda, onları alışılmadık kavram ve fikirlerle mücadele etmeye cesaretlendirirken, bunlar öğretmen ve öğrencileri cezbedecek uygun bir formatta nasıl üretilebilecekti?

O dönemde ve yirmi yıldan fazla bir süreden sonra muhtemelen bugün de din eğitimi gündemine yapılan katkılar bağlamında Proje tarafından yayınlanmayanlar yayınlananlara göre konuyla daha alakalıdır.

Ortaokul öğrencileri için batı dışı toplumlardaki Hristiyanlık çeşitliliğini fark etmeye yardım edecek rahat erişilebilir bilgi bulmanın zorluğu hala devam ediyor. Edebiyat sanat ve müzikte Hristiyanlık hala çok yavaş ilerliyor. Manevi gelişim üzerine yapılan mevcut vurgu (not: Hristiyanlık maneviyatı değil), bazı işe yarar gelişmeler sağlamış olsa da, 1970'lerden beri Hristiyanlık maneviyatı dini eğitimin gelişmesi gerektiğini büyük ölçüde anlayamadı. Belki önümüzdeki on yıl dünyadaki farklı dinlerin maneviyat yaklaşımlarına odaklanacak – bu kısmen de olsa zaten ortaya çıkması gereken çok önemli bir sorumluluktur.

Ne gariptir ki, en zor konu “Hristiyan inancı” konusuydu. Hristiyanlığın içerisinde bulunan çeşitli yorumlar bazı şeyler hakkında farklı farklı düşündükleri anlamına gelmekte ve daha da önemlisi, diğer Hristiyan inanışlarının tamamen yanlış yolda olduklarına inanıyorlardı. Bir inanç olgusu yapılıp yapılmaz, birisi teolojik, dilsel, felsefi veya diğer nedenlerle ona itiraz edecektir. Herhangi biri Temel Aşama 3 (Key Stage 3) öğrencilerine, Hristiyan geleneğinin gerçekte tamamen tartışma, farklılık ve çeşitlilikle dolu olan bu karmaşıklığı verilmeli mi? Ya da, üzerinde uzlaşmış çok genel konulara odaklanıp güvenli

alandan mı kalmalı ve güvende fakat var olmayan bir monolitik/ yekpare Hristiyan inancı ve pratiğine işaret etme tehlikesi içinde mi kalmalı?

Uygulamada, yayınlanan başlıkların sıralaması bu çeşitliliğin üstesinden gelmek için bir denemeydi. Aslında Hristiyan inancının bazı formları, hatta teolojik farklılığın daha az olduğu Hristiyanlığın ayin, inanış veya uygulanmasından çok az anlayan ve artık dini çalışmaları ciddiye almaya motive olmayan öğrenciler için değerli ya da teolojik olarak ayırt edici görünmektedir.

Bu farklılığın keskin bir göstergesi, Roman Katolik ve Protestan Hristiyanlık arasındaki bir farkı ortaya koyan öneri bir yayında (hiç doğmasa da) ortaya çıktı. Bu apaçık bir teklif olarak gözükse de, aslında uygulamada, özellikle de Hristiyanları ayıran konuları öğrencilerin anlayıp anlayamayacağı üzerine problemler silsilesi ortaya çıkardı. Ayrıca çeşitli Hristiyan anlayışları bu problemleri çok ciddi görmelerine rağmen, dışarıdaki sıradan Hristiyanlar için bu problemler yok denecek kadar az önem arz etmekteydi. Bazı Protestanlar oldukça "Katolik", bazı "Katolikler" de oldukça "Protestan"dı ve o zamanlar bir de İngiltere Kilisesi vardı. Farklılıkları birleştiren/dönüştüren konuları 13 yaşındakilerle keşfetmek uygun olur muydu? Etkileyici farklılıklar Papalığa veya Kilise kavramına yönelik tavırlarında mı yatıyordu? Bu tür sorunlar dini pratiklere ait gözleminin azınlık eylemi olduğu bir toplumda önemli midir? Odak noktasını farklılıktan ziyade ekümeniklik üzerine getirmek daha makbul olmaz mıydı? Bütün bu konular Kiliseler için şüphesiz bir anlama ve öneme sahipken, zorunlu olarak RE takip eden öğrenciler için gerçekten direk olarak anlama ve öneme sahipler miydi? **Tartışma Ortalarına Doğru**

1979'da Chichester Projesi hibe veren kurumlardan fon çekme umuduyla bir yardım kuruluşuna dönüştü. Bazı fonlar geldi ancak bunların bazıları yavaş ve düzensizdi. Lutterworth yayıncılık başarılı olması halinde ikinci bir 4 kitapçık daha basma şartıyla ilk 4 kitapçığı 1982 yılında yayımlama kararı aldı. Bir öğretmenin el kitabının yayınlanması konusunda bir tartışma vardı ve sonunda bir tanesi 1987 yılında yayınlandı (Clive Erricker editörlüğünde) ancak çalışmanın itici gücü, öğrenciler tarafından kullanılan iyi ders kitaplarının öğretmenlerin öğretme biçimini olumlu etkileyeceği varsayımına dayanıyordu. Diğer bir deyişle, sağlam pedagojik prosedürleri içeren kaliteli sınıf kitaplarının üretilmesi öğretmenlerin uygulamasını etkileyecekti.

Hayır kurumu olarak Projenin faaliyetleri sadece yayınlarla ilgili Olmamasına rağmen yayınların yanı sıra, G.C.E ve C.S.E. seviyelerinde yapılan kamu sınavlarında Hristiyanlığın nasıl sunulduğunu araştıran bir faaliyette yürütecekti. Dr. William Kay, bu araştırmayı üstlenmesi için davet edilmişti ve 1981–82 yılları arasında projeyi üstlendi. Aralık 1981'de 16+ sınavları ve yeni sınavların (G.C.S.E.) Hristiyanlık öğretimi önemi üzerine bir konferans düzenlendi.

Araştırma ve Geliştirme

Dr. William Kay tarafından yürütülen Hristiyanlık Hakkında Dini Eğitim İncelemesi isimli pilot çalışmanın sonuçlarından biri, anketi yanıtlayan okulların (toplamda 145 okul) %53'ünün Hristiyanlığın anlatımı üzerine hazırlanan müfredatın yetersiz olduğuna inanmaktaydı ve %33'ünün Hristiyanlığın yeterince anlatıldığını düşünmekteydi Dr. Kay'ın çalışma hakkında vardığı geçici sonuç ise;

“Belki, anket sonuçlarını en iyi şekilde okumanın yollarından biri, birinci yüzyılda başlayıp ileriye doğru hareket etmek yerine, yirminci yüzyılda başlayan geriye doğru çalışan yeni bir inceleme müfredatı stili oluşturma olasılığının desteklemesi olabilir.”

(Din Eğitimi Sınavı Pilot çalışma uygulaması,1982)

Araştırma aynı zamanda öğretmenlerin Hristiyanlığı nasıl öğrettiği ve Hristiyanlığın öğretimi esnasında 7-9 yaş aralığındaki ortaokul öğrencileri üzerinde oluşturdukları asıl etkilerin neler olduğuna dair bazı sonuçlar da ortaya çıkarmasını sağladı.

Yönetimin anketine geçmeden önce, Projede çalışan kişiler, ders etkinliklerine katılmalarının başlıca etkilerinin ne olabileceğini tahmin etti: başlangıç eğitimi, vicdani kanaat, mutabık programlar, inceleme programı, eğitimsel araştırmalar, eğitim felsefesi, ulaşılabilir kitaplar, din eğitimi danışmanları ve okul geleneği. Fakat araştırma sadece aşağıdakilerin en etkili faktörler olduğunu gösterdi:

| | |
|---------------------|--------------|
| Vicdani kanaat : | (Ort.) 3.44 |
| Profesyonel eğitim: | (Ort.) 3.069 |
| Eğitim felsefesi: | (Ort.) 2.855 |
| Eğitim araştırması: | (Ort.) 2.490 |

Kitaplar: (Ort.) 2.483

Belirtmek gerekir ki, yapılan araştırmada Mutabık Programlardan bahsedilmedi ve sınav programı listede 9. oldu, bu da ikisinin sınıflardaki uygulamalar üzerinde açıkça minimum etkiye sahip olduğunu gösterdi. Buna karşın, vicdani kanaat diğer faktörler ile ilişkilendirildiğinde, önemli (genelde. 001 seviyesinde) korelasyonlar (Kendall's Tan) ortaya çıktı:

Profesyonel eğitim;

Okul eğitimi;

Din Eğitiminde danışma;

İnceleme programı.

Görünüşe bakılırsa, aralarındaki ilişkiyi açıklamak çok kolay olmasa da, bunu yapabilmenin en kolay yolu; şunlardan ikisinden birini tavsiye etmektir, ya öğretmenlerin başlangıç seviyedeki eğitim deneyimleri sonraki vicdani kanaatlerini etkiledi ya da vicdani kanaatleri başlangıç seviyedeki eğitim seçimini belirledi. Aynı değerlendirmeler din eğitim danışmanının etkisi hariç diğer faktörlerin çoğu için de geçerlidir.

Kay'ın yapmış olduğu araştırmanın geçici sonuçlarının günümüzde hala geçerli olup olmadığını görmek için öğretmenler üzerindeki etkilere inceleme vakti gelmiş olabilir. Bu arada, belirtmek gerekir ki Din Eğitimi Mutabık Programlarının çok az etkisi olduğu görüldü ve ayrıca 20. yy'den başlayıp geriye doğru çalışma hak ettiği kadar ilgi çekmedi. Proje çalışmasının daha tartışmalı yönlerinden biri de, kişisel bağlılığın çeşitli Hristiyan gelenekleri hakkında doğru bilgilerin sunumunu nasıl engelleyebileceği ve engellediğine dair içsel bir soruşturma idi.

Chichester Projesinin Amaçları

Projenin amacı 1976 yılında Hulmes ve Smart'ın sunduğu makaleden 1977'de Projenin yapılan ilk toplantısında mutabık olunan ilkelerden, Projenin yayınladığı ilk 10 kitabın kapak sayfasında belirtilen amaçlara doğru evrildiğini söylemek doğru olacaktır. Bu amaçlar bütün olarak burada tekrardan gözden geçirildi ve projenin eğitim felsefesinin 5 yıldaki dönüşümüne ait bir özeti ortaya konuldu.

Chichester Projesi ortaokullarda Hristiyanlığın öğretilmesi için malzemelerin üretilmesi ile ilgilendi. Bu, Din Eğitimi alanında birçok profesör tarafından desteklenen bir araştırma projesiydi. Proje aşağıda belirtilen ilkeler doğrultusunda Hristiyanlığın öğretilmesine açık bir yaklaşım geliştirmeye çalıştı;

Proje tarafından uygun bulunan pedagojik ilkeler

1. Her ne kadar Hristiyanlık bir dünya dini olarak görülüyor olsa da, özellikle de Britanya'nın kültürel yaşamında ve hükümetinin ahlaki temelinde olduğu gibi, Proje büyük ihtimalle daha geniş anlamda Din Eğitimi ders programlarının birçok alanı için materyal sağlayacaktır.

2. Öğrencilerin Hristiyanlık doktrinini kabul etmeleri veya onu reddetmeleri, öğretmenlerin direkt ilgilendikleri bir konu değildi. Materyal herhangi bir inançtan bir öğrenciyi rahatsız etmeden kullanılabilir. Din Eğitiminin amacı öğrencilerin anlayışlarını desteklemektir. Bu ülke için en önemlisi ise, öğrencilerin Hristiyanlığı birçok biçimde anlamalarını sağlamaktır. Bu, eğitimsel açıdan bizzat önemliydi, fakat bu aynı zamanda, Din Eğitimin' öğrencilerin mümkün olan en geniş anlamda dini anlama kapasitesini geliştireceği yönündeki daha genel bir beklentiye de katkıda bulunmaktadır.

3. Dini duyarlılığın varsayımından başlayan bu proje insan gelişiminin temel bir boyutudur, ancak kendi manifesto çeşidi insanın doğal kapasitesinin tezahürleridir. Bu duyarlılığa sahip her bir öğrenciyi eğitmek ve uyandırmak -ki dinin anlaşılması için temeldir, bu Din Eğitimi öğretmenin asıl görevidir.

Proje tarafından uygulanan öğretim yöntemleri metotları

Proje tarafından üretilen ilk materyaller, öğrenci kitapları şeklindeydi. Her kitap, kendilerine mesleki görüş ve düşüncelerini ifade etme özgürlüğü verilen kişi tarafından hazırlanmıştır; içeriğe yaklaşım veya içeriğin işlenmesi üzerine tekdüze bir yöntem empoze edilmeye çalışılmamıştır. En başından beri Projenin görüşü, Din Eğitimi öğretiminin iyi uygulama örnekleri ile bilinen çeşitli yaklaşımları kullanan öğretmenlerden faydalanması gerektiği yönünde kalmıştır.

Her kitap kendi yazarının tarzını yansıtır ve proje içinde ayrı bir yere sahiptir. Burada bir kurs ya da Din Eğitimi müfredatı oluşturma girişimi olmadı. Ancak, materyalin

okullarda öğretmenler tarafından tasarlanan çeşitli Din Eğitimi müfredatlarına ve çalışma planlarına uyum gösterebileceği beklendi.

Genel olarak bu yaklaşım, Hristiyanlığın uygulamalarının veya deneyimlerinin gözlenebilecek bir yönü ile başlamak ve bu konu hakkında sorular sorarak devam etmektedir. Geçmişte çok sık, Hristiyanlığa sadece Yeni Ahit'in bir çalışmasından yaklaşıldı, gerçekten, genellikle İnciller aracılığıyla ve bazen de sadece bir tanesiyle. İncil Proje, Yeni Ahit'in çalışmalarını teşvik etmek istiyordu, fakat bunun tek başına öğrencileri çalışmalarında ve yaşamlarında karşılaştıkları çeşitli Hristiyanlık ifadeleri hakkında yeterli bir anlayış geliştirecek kadar donatamayacağını farkındaydı.

Buradaki endişe, öğrencilerin, dini inanç ve uygulamaların kendiliğinden ilginç olduğunu ve hatta bazılarının onların yaşamlarının olaylarına ve koşullarına yanıt vermede bir anlamı olabileceğini keşfedebilecekleriydi.

Öğretmenin Rolü

Genel ilkeler hakkında söylenenlerden, bazıları Hristiyan inançlarına sahip öğretmenin onları(öğrencileri) baskı altına alacağı sonucuna varabilir. Aslında, durum bu değildi, öğretmenlerin inançlı olması Hristiyanlığın anlamını keşfetmeye çalışan öğrenciler için değerli bir kaynak dahi olabilir. Ancak bu, öğrencileri kendi sonuçlarına ulaşmakta özgür bırakan ilkeye aykırı olmamalıdır ve öğretmenler, öğrencilerin bir kısmı üzerinde herhangi bir tür dini bağlılık için baskı kurulmasına karşı dikkatli olmalıdır. Böyle bir girişim malzemelerin niteliğine ve amacına aykırı olacaktır.

Çok güçlü bir şekilde vurgulanmazdı bu materyal ancak bu sadece bir materyaldir ve biz öğretmenlerin ana hatları kendi deneyim ve kaynaklarından canlandırmasını ve zenginleştirilmesini güvenle bekliyoruz. Yoksa sınıfların köleleştirilmiş bir şekilde tüm önerilen etkinlik ve aktivelerin yapıldığı bir program takip etmesini beklemiyoruz. Bunlar, öğretmenlerin daha samimi bir sınıf veya bireysel olarak öğrencilerin bilgisine göre bir paylaşım olabilir.

Her kitap konuyu daha iyi anlamamızı sağlayacak bir bibliyografyaya sahiptir.

Chichester Project, eğitimde dünya dinleri üzerine yapılan, Shap Çalışma Grubu tarafından desteklenen ve yükseköğrenim için Batı Sussex Enstitüsünce desteklenen bir araştırma projesidir. Hibeler, Spalding Vakıflar tarafından(Tüm Azizler Vakfı) ve Hristiyan literatürü için Birleşik Toplumlarca yapılmıştır. Daha fazla finans kaynakları aranıyordu. Proje bir hayır kurumu olarak kayıtlar altına alınmıştır. Öğretmenler daha fazla gelişime destek olmaları, materyaller hakkında öneriler ve yorumlarda bulunmaları için davet edilirler.

John Rankin, Project Director,1982.

Sonraki Yıllar

1986'ya gelinceye kadar 10 öğrenci kitabı yayınlandı ve sonrasında 1987'de öğretmen el kitabı, *Hristiyanlık Öğretimi; bir dünya dinleri yaklaşımı*, çıktı. Ayrıca, Proje 1986'da bu kitabı, aynı tarzda bir video olarak geliştirmeye çalıştı. Ancak mali durum plan aşamasının ötesine geçmesine izin vermedi. Mütevelli o zaman Longmans'tan Lutterworth'a kadar ki yayınları değiştirmeye karar verdi ve 2 tane daha öğretmen kitabı üretildi İlkokuldaki Din Eğitimi Konuları (1989) ve Müfredatta Din Eğitimi Konuları(1991). İçeriğin çoğu Hristiyanlıkla ilgili olmasına rağmen diğer dünya dinleri de içeriğe dâhil edildi. Bu süreç ortaokul içerik çalışmasından biraz farklı oldu. Her durumda materyallerin taslaklarını derinlemesine yorumlamak için o zaman 24 saat süren konferansa katılan 20 öğretmen gönderildi. 20 yıl sonra Proje şuanda 2001 öngörülen yayın tarihi ile "Temel Aşama 3" için Hristiyanlık hakkında kaynak materyali üretmek için Ulusal Toplum ile işbirliği yaparak çalışıyor.

Öğretim Stratejileri

Bir dünya dini olarak Hristiyanlığı tartışırken görülen en yaygın hatalardan biri de kullanılan ifadelerin kastını yanlış anlamaktır. Eğer öğrencilere dünyada Hristiyanlığın farklı türleri hakkında bilgi verilirse tabii ki yararlı olacaktır, fakat projenin amacı farklıdır. Başından itibaren proje çıktıları, öğrencilerin, dini yapı, uygulamalar ve inançlar açısından çok az bilgi veya anlayışa sahip oldukları bir Hristiyanlık yaklaşımını kabul eder. Eğer öğretmenler ve öğrenciler aynı metodolojik tarzda Hristiyanlığın öğretilerine yaklaşır ve İslam, Hinduizm, Budizm, vb. yaklaşımlarda da aynı stratejileri kullanırsa, bu

projenin yapmak istediği şey açısından ilginçtir. Diğer bir deyişle, Hristiyanlık Britanya’da büyüyen öğrenciler tarafından bir ‘dünya dini’ olarak görülebilir ve anlaşılabilir. Open Üniversitenin ilk Dinsel Araştırmalar kursu tarafından, kısa bir girişten sonra, Open Üniversitesi öğrencilerinin çoğu için bütünüyle tanıdık olmadıkları bir din olan Hinduizm’i, öğretmenin zorluğunu anlatan, 1970’lerde ve 1980’lerde geliştirilen, İnsanın Dini Görevi’nde, bu duruma paralel bir olgu sunulmuştu. Bu Open Üniversitesi öğrencileri Hinduizm’e aynı onların tortulaşmış ‘Hristiyan’ modelini verdiler ve bunun bu şekilde yapılamayacağını çabuk keşfettiler. Sonuç olarak, Chichester Projesi üyeleri, öğretmen ve öğrencilerin açık ve keşfedilmiş bir şekilde Hristiyanlık çalışmalarına yaklaşılabilmelerinin mümkün olup olmadığı ya da onların sınıfa önyargılarını taşımalarının kaçınılmaz olup olmadığını merak ettiler. Bunların çoğu, öğretme ve öğrenme materyallerinin yaklaşımına ve kalitesine bağlı olacaktır - elbette bu Projede ele alınan bir şeydi.

Proje, ilk dört yayında ele alınacak konulara ve içeriğe karar vermek için fenomenolojik bir yaklaşım benimsemiştir. -Hristiyan Toplulukları, Hristiyan Deneyimleri, Hristiyan İbadetleri ve İsa.-Bunun Proje için gerekçesi, öğrencilerin çevrelerinde gördükleri Hristiyanlık olgu ve dini pratiklerden ipuçları alabilmektir. ‘Bir kilise’ farkındalığıyla başlayan bir soru ortaya çıkar, bu ne anlama geliyor ve bir kilise Hristiyan topluluk için ne demek olabilir?

Yaşamın ve Hristiyan toplumunun çalışmalarının merkezi Hristiyan ibadetidir ve hem Hristiyan toplulukları hem de Hristiyan ibadetleri tecrübelerini onlara katılacak bireylere sunmaktadır. Hristiyan deneyiminin kalbinde İsa’nın karakteri vardır. Tamamı 1982 yılında yayınlanan bu ilk kitapları, daha sonra İncil üzerine iki kitap, Noel ve Paskalya üzerinde bir ve Hristiyan Ahlakı üzerine dördüncü bir kitap takip etti. Lutterworth tarafından yayınlanan serinin son iki kitabında Aşai Rabbani Ayini (şarap ve ekmek) ve Hristiyanlık için genel bir giriş vardı.

Ders Kitaplarında Yer Alan Öğretim Stratejilerinin Özellikleri

Proje tarafından yayınlanan ders kitaplarının her birinin yazarı kendi tarzını geliştirdi - ki bu zamanda kitapların eleştirisinin meşru kaynağı oldu. Bununla birlikte, materyallerin arkasındaki felsefe, Proje'nin amaçlarıyla tutarlı kaldı; her kitapta yer alan bir öğrenme tarzı oldu. Ancak aynı zamanda bu çeşitlilik, öğrencilerin her kitapta aynı üslup ve görev odaklı yaklaşıma maruz kalmaları gerekmediği için bir güçtü, bugün Din Eğitimi ders kitaplarının bazı çoklu seri yazarları için bir dersdi! Projenin Din Eğitimi dar bir fenomenolojik ve tanımlayıcı yaklaşıma indirgemekten daima kaçınmaya çalıştığı, Projenin yayınlarından ikisinde, Erricker tarafından benimsenen yenilikçi pedagojiye atıf yapılarak örneklendirilebilir. - Hıristiyan Deneyimi (1982) ve Hıristiyan Ahlakı(1984).

Hristiyan Deneyiminde, Erricker (I) Cennet Bahçesi hikâyesini (II) Grant Wood tarafından Amerikan Gothic'i ve (III) Henri Rousseau tarafından Yılan Oynatıcısı' nı sıraladı. Onun sorduğu şey aralarında nasıl bir bağ olduğu idi.

'Onların ve metnin söyledikleri ile ilgili neler hissediyorsun ?'

- a) kendin hakkında?
- b) kişilerin dünya ile ilişkisi hakkında?
- c) kişilerin tanrı ile ilişkisi hakkında?

O, Hristiyan Ahlakında, P.C Schumacher tarafından bir hikâyede tasvir edilen ahlaki bir ikilemi kullandı ve öğrencileri hikâyedeki karakterleri kendi ahlaki kabullerine göre sıralamaları ve sebeplerini açıklamaları hususunda teşvik etti. Daha sonra o, karakterlerin davranışlarından hangisinin bir Hristiyan davranışı olabileceğini düşünmelerini istedi.

Erricker, her iki durumda da bazı bilgilere ulaştı, fakat öğrenmenin temel bileşeni öğrencilerin yanıtı olarak görüldü. Etkinliklerin amacı, çalışılana bir cevap geliştirmek için öğrencinin iç gözü ve deneyimini kullanmaktı. Projenin kuruluşundan itibaren her zaman her bir kitabın merkezine, öğrencinin deneyimleri, görüşleri ve değişen bilgilerini yerleştirmek için çok uğraşıldı. Başka bir deyişle bu, Hristiyanlık hakkında öğrenciyi bilgilendiren bir didaktik yaklaşım ve öte yandan onların kendi anlayış ve bakış açılarını geliştirmeyi amaçlayan aktif öğrenme stratejileri arasında bir denge arayışı anlamına gelmekteydi.

Trevor Shannon tarafından yazılan en popüler kitap *İsa*'dır. Bu, dünyanın farklı bölgelerindeki Hristiyanlar tarafından sunulan İsa'nın bir insan şeklinde ele alındığı ilk

ders kitaplarından biriydi. Shannon, a) okuduklarını kontrol et, b) hayal gücünü kullan ve c) senin için önemli olanı bul yöntemini kullanmayı tercih etti. O, Noel ve Paskalya' da kutsal metinden bir bölüm ve büyük Hristiyan festivallerinden birinde sunulan bireysel araç-gereçleri ve bir görgü tanığının rivayetini kullandı. Shannon, Erricker gibi henüz gerçek bilgi edinmeden, bu yaklaşımı kullanarak Hristiyanlık duygu ve hisleriyle olaylara bakarak empati yapmaya öğrencileri cesaretlendirmenin önemine vurgu yapmaya önemli ölçüde yer verdi. Bu, okul din eğitimi ders kitabı tarihinde zaten eskimiş konularda çok okunabilir ve yaratıcı iki ders kitabı üretebileceği anlamına geliyordu.

Hristiyan Topluları eserinin yazarı olan Alan Brown, kitapta ilk Hristiyan toplumlarından 20.yüzyılın ortalarının kadar Taize toplumuna değişen toplumların bütününde mevcutmuş gibi ilk insanı yazdı. John Rankin, Aşai Rabbanî Ayini'nde, geçmiş olayların hatırlanmasında çok farklı yolları keşfettiren en etkili strateji 'beni hatırla' (sayfa 5) ile kiliseye kabul adayları için mükemmel bir öğretim modeli elde etti. Öğrenciler için hazırlanan etkinlikler, birlikte yemek yemenin, tanıdık hikâyeleri paylaşmanın, geçmiş olayları hatırlamanın ve bu tür olayların ve deneyimlerin yaratabileceği sosyal bağların önemini anlamalarını geliştirmeye çalıştı.

Peter Curtis tarafından ikisi İncil hakkında biri Hristiyanlık hakkında yazılan 3 kitap belki de proje tarafından basılan ders kitaplarının herhangi birinin en didaktik yaklaşımını sunar. Curtis, Hristiyanlığın Temel Aşama 2 ve 3'teki öğrenciler için uygun ve başlıca temel özelliklerinin ustaca seçildiği ve sergilendiğini, Temel Aşama 3 ve 4'te öğrenciler için İncil'in uygun, çok hassas işlenişini sağladığını söyledi. Hristiyan'ın Kitabı'nın başlığı ve bakış açısı Projenin fenomenolojik vurgusunu yansıttı ve Yahudi ya da Hristiyan inanç topluluğunun Tanrı'yı anlamalarının ve ona nasıl tepki vermeleri gerektiğinin kaynağı olarak İncil'i kullanması ya da kavramasını bağlamsallaştırmada başarısız olan İncil üzerine daha önce yayınlanmış pek çok okul kitabıyla keskin bir tezat oluşturuyordu.

Projenin Devamı

Chichester Projesi materyallerine katkı sağlamak isteyen tüm öngörülen kitaplar ve yazarlar listelense bir hikâye olurdu. Projeye 17'si çalışmayı bırakan ya da çalışmalarını reddedilmiş olan 25 kişiden fazla kişi katıldı.

Bir teklifin reddinin, genellikle böyle olmasına rağmen, her zaman kalite ile ilgili olmadığı söylenmelidir aksine önemli olan yazarlar arasında temsil edilen eğitim felsefelerinin çeşitliliğidir. Projeden bazıları, projenin temelde Ahlak hakkında ya Hristiyanlığın Nihai Doğruları hakkında, ya kendi kıymet verdikleri her ne ise bunlarla ilgili olduğuna inandı. Bu nedenle, Shap Çalışma Grubu içinde Proje çalışmalarının yeri çok önemliydi. Bu, projeden ayrı düşünülmemeyen bir güç, bir gerekçe ve bir ideoloji sağladı. Bunun nedenleri büyük ölçüde o zaman ki proje yöneticisi, John Rankin'in azim ve titizliğinden, aynı zamanda eleştirmeye ve eleştirilmeye hazır, küçük fikir bir grubun yaratılmasından kaynaklanıyordu.

Orada Hristiyan İnancı, Geçiş Ayını Hristiyanlık ve Dinler arası Diyalog hakkında hiçbir şey ortaya çıkmadı. Tüm metinler ya onların aşırı didaktik olmaları ya aşırı tartışmalı ya da öğrencilerin anlama kapasitelerinin ötesinde olduğunu hissettirmeleri yüzünden gerekli standartların altına düştü. Örneğin, öğrenciler diğer inançlarla omuz omuza geldikleri, karşılaştıkları zaman inancın nasıl fonksiyonel hale gelebildiğini anlamadan önce, inanç hakkında daha fazla bilgi sahibi olmaya ihtiyaç duyarlar. Herhangi bir dinin karmaşıklığı onun özüdür ve fakat yine de öğrenenin ulaşabileceğinin ötesinde yer alan bir çevredeki karmaşıklığı ve daha tartışmalı olarak, karmaşıklığın basit kolaylık modeli lehine reddedildiği yerdeki karmaşıklığı öğretmek çok zor olabilir.

Hristiyanlığın çeşitliliği ve karmaşıklığı ile meşgul olmak, onun gizem ve esrarı ile meşgul olmaktır. Başarılı bir öğrenme ve anlama, öğrencilerin sadece Hristiyanların deneyim ve inancı 'hakkında öğrendikleri' zaman değil, onlarla 'meşgul olmaları' için cesaretlendirildikleri zaman ve sadece Hristiyanların neye inandıkları ve neyi yaptıkları hakkındaki 'gerçekleri bilmekle' değil, inanmayı ya da ait olmayı seçtiği için Hristiyanları (ya da diğer herhangi bir din mensubunu) 'takdir' edebildiği zaman gerçekleşir.

Proje Eleştirileri

Proje tarafından yayınlanan ders kitaplarına yöneltilen belli başlı eleştiriler onların renksizliğine (kitapların kapaklarının parlaklığı göz önüne alındığında!), stillerinin

çeşitliliğine; öğrenciler için bazı kitapların içeriklerinin diğerlerine göre daha az erişilebilir olmasına; sınırlı konu seçimine ve özellikle geçit adetleri ve Hristiyan inancı hakkındaki kitapların yetersizliğine yönelikti. Üçü de farklı tarzda ve farklı bir kitle için yazılmasına rağmen, öğretmen el kitabı ve ilkökul öğretmenleri için yazılan iki kitap olumlu karşılandı.

Bu eleştirilerin bazıları muhtemelen bir araya getirilebilir ve Projenin elde etmeye çalıştığı şey konusunda çok eleştirel ve bilinçli olması ve yayıncının bu yeni yaklaşım tarzının sunum açısından neye ihtiyaç duyduğu hakkında yanlış anlamalara çok yatkın olmasının sebebi projenin oluşum sürecinin çok uzun olmasının bir sonucu olarak görülebilir. 1980'lerin ortalarından sonuna kadar tam renkli malzemeler yaygınlaşmamış olsa da, 1982'de böyle bir serideki renkli fotoğraflar ile desteklenmiş Din Eğitimi kitaplarının tarzında bir miktar ilerleme oluşturmuştur. Belki de bu üretim tarzının belirleyicisi 1984'de Macdonald tarafında yayınlanan Hristiyan Dünyası' adlı eserdir. Yazılı tarzda ve erişilebilirlikte farklılık sorunları 5 farklı yazar tarafından yazılan 10 kitaplık serinin kaçınılmaz bir sonucudur. Daha önceden belirtildiği gibi, bu zayıflıkta bir güç olabilir.

Tüm projeler tabii bir ömre sahiptir. Chichester Projesinin şuan ki görevi Ulusal Toplum ve belki de bir veya iki diğer iki ilgili paydaşla, Temel 1-3 aşama üstünde Hristiyanlığı ya da Hristiyanlık öğretilerini öğretmek için kaynak materyallerin farklı tarzını üretmektir. Bu materyal 2001 veya 2002'de kullanılabilir olmalıdır ve bu Chichester Projesinin 25 yıllık tarihinin altına bir çizgi çizecektir.

Sonuç

Chichester Projesinin Din Eğitiminin çehresini değiştirdiğini iddia etmek aşırı bir iddia olurdu. Ancak bu proje, Hristiyanlık öğretiminin bir dünya dinleri yaklaşımı bağlamındaki yerinin kesin bir şekilde belirlenmesini sağladı. Eğitimde Dünya Dinlerine ilişkin Shap Çalışma Grubunun düşüncesiyle uyumlu bir felsefeyi destekleyerek, o zamana göre nispeten yeni olan Hristiyanlığın öğretimine bir kıstas uyguladı. Ayrıca öğrencilerin sadece materyalle öğretildikleri değil, materyalle etkileşime girmeye davet edildikleri bir öğretim tarzını geliştirmeye çalıştı. Burada kabul edilebilecek başarılar varsa, bunlar daha

sonra, birçoğunun hala Chichester Projesinin yöntemine ve çalışmalarına borçlu olduğu, eğitimsel bir tarzda Hristiyanlığın öğretilmesi için materyallerin geliştirilmesinde kaydedilen ilerleme açısından değerlendirilmelidir.

Chichester Projesi Tarafından Yapılan Yayınlar

- Brown, Alan (1982) Hristiyan Toplulukları (Lutterworth / Clarke) KS3/4.
- Curtis, Peter (1984) İncil Araştırması (Lutterworth/Clarke) KS3/4.
- Curtis, Peter (1984) Hristiyanların Kitabı (Lutterworth/Clarke) KS3/4.
- Curtis, Peter (1986) Hristiyanlık (Lutterworth/Clarke) KS2/3.
- Doble, Peter and Hayward, Mary (1987, 1993'te revize edildi) Hristiyanlık Öğretimi için Kaynakça (Chichester Project) KS3/4.
- Erricker, Clive (1982) Hristiyan Deneyimi (Lutterworth/Clarke) KS3/4.
- Erricker, Clive (1984) Hristiyan Etiği (Lutterworth/Clarke) KS3/4.
- Erricker, Clive (1987) Hristiyanlık Öğretimi (Lutterworth/Clarke) KS3/4.
- Jones, Alan (1984) Ortaokullarda Hristiyanlığın öğretimi ile ilgili mevcut Materyallerin Değerlendirilmesi (Chichester Project) KS3/4.
- Rankin, John (1982) Hristiyan İbadeti (Lutterworth/Clarke) KS3/4.
- Rankin, John (1985) Aşai Rabbani Ayini (Lutterworth/Clarke) KS3/4.
- Rankin, John, Brown, Alan and Hayward, Mary (1989) Din Eğitimi: İlkokul Konuları (Longmans) KS3/4.
- Rankin, John, Brown, Alan and Hayward, Mary (1991) Müfredat Boyunca Din Eğitimi: İlkokul Konuları (Longmans) KS3/4.
- Shannon, Trevor (1982) İsa (Lutterworth/Clarke) KS3/4.
- Shannon, Trevor (1984) Noel ve Paskalya (Lutterworth/Clarke) KS3/4.