

ISSN 2149-9845

E-ISSN 2636-7807

TÜRKİYE
DİN EĞİTİMİ
ARAŞTIRMALARI
DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF RELIGIOUS EDUCATION STUDIES (TJRES)

مجلة بحوث التربية الدينية التركية

Sayı 10 / Number 10

İzmir - 2020

TÜRKİYE DİN EĞİTİMİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Turkish Journal of Religious Education Studies

Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları altı ayda bir yayımlanan uluslararası ve hakemli bir dergidir.

Turkish Journal of Religious Education Studies is an international, peer reviewed and biannual journal.

Sayı/Number 10 • Aralık/December 2020 • ISSN 2149-9845 • E-ISSN 2636-7807

İmtiyaz Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü / Owner and Chief Executive Officer

Mehmet BAHÇEKAPILI

Baş Editör / Editor in-Chief

Mustafa USTA

Sayı Editörü / Editor

Mehmet BAHÇEKAPILI

Editörler / Editors

Siebre MIEDEMA (VU University Amsterdam)	Christopher G. ELLISON (The University of Texas at San Antonio)
Cemal TOSUN (Ankara Üniversitesi)	Recai DOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Muhittin OKUMUŞLAR (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi)	Zeki Salih ZENGİN (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Nurullah ALTAŞ (Marmara Üniversitesi)	Michael NIELSEN (Georgia Southern University)
Ahmet KOÇ (Marmara Üniversitesi)	Friedrich SCHWEITZER (Eberhard Karls Universität Tübingen)
Mehmet BAHÇEKAPILI (Yalova Üniversitesi)	Süleyman AKYÜREK (Erciyes Üniversitesi)
Safnaz ASRİ (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)	Mohammed DERRADJ (University of Algeria II)
Ednan ASLAN (Universität Wien)	Kenan SEVINÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Murat ŞİMŞEK (Karabük Üniversitesi)	

Kitap Değerlendirme Editörleri / Book Review Editors

Hakkı KARAŞAHİN (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)

Ahmet GEDİK (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)	Mehmet Akif ŞENTÜRK (Brunel University London)
Hülya YILDIZ (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)	H. Merve ÇALIŞKAN BAŞER (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)

Yayın Kurulu / Editorial Board*

Ayman AGBARIA, University of Haifa (ISRAEL)	Muhsin AKBAŞ, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)
Süleyman AKYÜREK, Erciyes Üniversitesi (TURKEY)	Sümeyra ARICI, Yalova Üniversitesi (TURKEY)
Ednan ASLAN, Universität Wien (AUSTRIA)	Safnaz ASRİ, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)
Nedim BAHÇEKAPILI, Islamitische Universiteit Europa (HOLLAND)	Mehmet BAHÇEKAPILI, Yalova Üniversitesi (TURKEY)
İrfan BAŞKURT, İstanbul Üniversitesi (TURKEY)	Bayraktar BAYRAKLI, Marmara Üniversitesi (TURKEY)
Beza BİLGİN, Ankara Üniversitesi (TURKEY)	Ahmet Ali ÇANAKCI, Balıkesir Üniversitesi (TURKEY)
Mohammed DERRADJ, University of Algeria II (ALGERIA)	Recai DOĞAN, Ankara Üniversitesi (TURKEY)
Christopher G. ELLISON, The University of Texas at San Antonio (USA)	Ahmet GEDİK, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)
Rıdvan KALAÇ, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi (TURKEY)	Recep KAYMAKCAN, Sakarya Üniversitesi (TURKEY)
Ahmet KOÇ, Marmara Üniversitesi (TURKEY)	Mustafa KÖYLÜ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi (TURKEY)
Michael NIELSEN, Georgia Southern University (USA)	Muhiddin OKUMUŞLAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi (TURKEY)
Siebre MIEDEMA, VU University Amsterdam (HOLLAND)	Friedrich SCHWEITZER, Eberhard Karls University (GERMANY)
Halil İbrahim ŞENAVCU, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)	Bülent UÇAR, Universität Osnabrück (GERMANY)
Mustafa USTA, Marmara Üniversitesi (TURKEY)	Prof. Dr. Edmunt WEBER, Universität Frankfurt am Main (GERMANY)
Samet YAĞCI, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)	Hülya YILDIZ, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)

*Soyadına göre alfabetik sırada / In alphabetical order by surname

Kapak Tasarımı / Cover Design

Furkan Selçuk Ertargin

Tasarım / Graphic Design

Mehmet BAHÇEKAPILI

Baskı / Printed By - Baskı Tarihi / Printed Date

Limit Ofset – 27.12.2020



İNDEKSLER

TRDIZIN



ProQuest.
Start here.

DOAJ DIRECTORY OF
OPEN ACCESS
JOURNALS

CiteFactor
Academic Scientific Journals

INDEX  COPERNICUS
INTERNATIONAL

ATLA
American Theological Library Association

SOBIAD

 **idealonline**

 **Academic
Resource
Index**
ResearchBib

 **BASE**
Worldwide Academic Search Engine

 **OpenAIRE**

 **tei**
Türk eğitim indeksi Eğinimde Bilginin Adresi

JournalTOCs 
The latest Journal Tables of Contents

 **Saji
Journal Index**

Yazım Kuralları

Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi (TUDEAR) altı ayda bir yayımlanan ve içeriğini oluşturan gerek Türkçe gerek İngilizce makalelerin konusunda uzman akademisyenlerce değerlendirildiği bir yapıya sahiptir. Değerlendirilmesi amacıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır. Arz edilen makaleler ilk olarak yayın kurulu tarafından incelenmektedir. Eğer bir makale içerik ve stil açısından gerekli koşulları karşılırsa değerlendirmeyi yapan kişiler, daha sonra makaleyi yayımlanma için uygunluğu yönünden incelemeye tabi tutar.

Tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir ve gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme gönderilir. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır. Yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.

Genel olarak arz edilen çalışmalar şu formatta olmalıdır:

Makaleler en az 5000, en çok 8000 kelimedenden oluşmalıdır. Makaleler MS Word işlemcisinde normal kenar aralıkları, 10 puntoluk Times New Roman yazı tipi ve 1.5 satır aralığıyla sola dayalı olarak yazılmalıdır.

Tablolar, figürler, resimler ve çizelgeler derginin sayfasına uygun boyutta olmalıdır. Eğer gerekiyorsa daha küçük puntolarla ve tek satır aralığıyla da yazılabilirler.

Tablolar ve çizelgeler, yazınızdaki görünümüne uygun olarak sıralı bir şekilde numaralandırılmalıdır. Tablo gövdesinin hemen altına tablolara ait dipnotlar koyulmalı ve bunlar küçük harfli tanımlayıcı harflerle belirtilmelidir. Dikey cetveller kullanılmaktan kaçınılmalıdır. Mümkün olduğu kadar az tablo kullanılmalı ve tablolarda sunulan verilerin hâlihazırda makalenin herhangi bir yerinde belirtilen sonuçlarla aynı olmamasına dikkat edilmelidir. Aynı bir sayfa oluşturulmalı ve yazar(lar)ın tam adı ve kurumsal unvanları ile, yazışmayı yapan yazar(lar)ın posta adres(ler)i, iş/cep telefon numarası ya da numaraları, elektronik posta adres(ler)i buraya yazılmalıdır.

Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

Türkçe bir başlık ve 5-8 anahtar kelime içeren 150-200 kelimelik bir özet.

İngilizce bir başlık ve 5-8 anahtar kelime içeren 150-200 kelimelik bir özet.

Ayrıca, Türkçe yazılmış makalelere makalenin Genişletilmiş İngilizce Özetin de eklenmesi gerekmektedir. Bu geniş özet 1500-2000 kelime arasında olmalıdır; makalenin başlığı, alt başlıkları ve tüm referanslarını da içermelidir. Bu bölüm, yapılan çalışma yayımlanmaya kabul edildikten sonra da gönderilebilir.

TUDEAR'ın referans göstermede kullandığı format, APA (American Psychological Association) Style 6th Edition'dır. Gerek alıntılmalarda gerekse de bibliyografya kısmında yazarlar, Amerikan Psikoloji Derneği'nin yayımladığı Amerikan Psikoloji Derneği Yayım Kılavuzu'nda belirtilen yazım kurallarını ve formatını takip etmelidir.

Yayım aşamasının ilk adımı için makalelerinizi derginin e-mail adresi olan tudearjournal@gmail.com adresine word dosyası halinde gönderiniz. Yazılarınız editörler kurulu tarafından yapılan ilk incelemeden sonra, değerlendirilmek üzere alanındaki uzman akademisyenlere gönderilecek ve değerlendirme sonuçları tarafınıza gönderilecektir.

TUDEAR yazarlardan herhangi bir başvuru veya yayın ücreti talep etmemektedir.

Guidelines for Authors

Turkish Journal of Religious Education Studies (TJRES) is a peer reviewed biannual academic journal publishing articles in both English and Turkish. In order to gain acceptance, all articles submitted to TJRES for evaluation must have never been previously published. Submissions are first reviewed by the editorial board. If an article satisfies the necessary conditions of style and content, reviewers will then proceed to evaluate its suitability for publication.

All articles undergo evaluation by two anonymous reviewers. If necessary, the article may be sent to a third reviewer for further assessment. The publication of an article depends upon the approval of these reviewers. Authors must provide the necessary corrections demanded by reviewers.

In general, any submitted work should provide the following formatting conditions.

Articles must be between 5,000 and 8,000 words. They should be written in MS Word Processor in normal margins and Times New Roman, 10-pt, space 1.5 lines, aligned left.

Tables, figures, pictures, and graphs should fit the journal page. If needed, they may be written in a smaller font size and their text may be single spaced.

Tables and graphs should be numbered consecutively in accordance with their appearance in the text. Place footnotes to tables below the table body and indicate them with superscript lowercase letters. Avoid vertical rules. Be sparing in the use of tables and ensure that the data presented in tables does not duplicate results described elsewhere in the article. In a separate first page the full name and institutional affiliation of all author(s) and mailing address(es), work/mobile phone number(s), and e-mail address(es) of the corresponding author(s) should be included.

The study must include the following sections:

A Turkish title and abstract between 150 and 200 words including 5-8 keywords.

An English title and abstract between 150 and 200 words including 5-8 keywords. A long summary in English should be added for the articles in Turkish. This extended summary should be between 1,500-2,500 words, including the English title, sub-topics of the article, and all references. This section may be sent after the study has been accepted for publication.

TJRES uses APA Style 6th Edition in references. The writing rules and format specified by the Publication Manual of American Psychological Association [APA], published by American Psychological Association, are to be followed both in text citations and bibliography.

Authors are invited to submit contributions electronically as email attachments to the e-mail address of the journal: tudearjournal@gmail.com. Typescripts employing diacritics for transliteration should be submitted in hard copy as well, with an indication of the software used. Authors should reserve one complete copy of their typescript, as hard copies will not be returned in the event that an article is not accepted.

The journal does not demand any article processing or submission charges from authors.

İÇİNDEKİLER/TABLE OF CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

Modern Zamanlarda Klasik Bilgi: Bir İcazetnamenin Anlamı Üzerine Mülâhazalar
Classical Knowledge in Modern Times: Thoughts on The Meaning Of An İjazah
MEHMET FURKAN ÖREN & ALİ İNAN / 11-27

İslam Düşünce Geleneğinin Batı Dünyasına Etkileriyle İlgili Tartışmaları Dag Nikolaus Hasse Üzerinden Okumak
Reading the Debates Concerning the Effects of Islamic Intellectual Tradition on the West via Dag Nikolaus Hasse
SELAHATTİN AKTİ / 29-47

Seçmeli "Temel Dini Bilgiler" Derslerindeki Dini Anlayış ve Dünya Görüşü
Religious Understanding and Worldview in Elective "Basic Religious Knowledge" Lessons
SABAHATTİN BALA & DAVUT IŞIKDOĞAN / 49-78

Geçmişten Günümüze Kuzey Kafkasya'da Din Eğitimi
Religious Education in the North Caucasus from Past to Present
ALİM EMİN YUSUFOĞLU / 79-103

Subhî Fahmâvî'nin Romanlarında Dil ve Üslûp
Language and Style in Şubhî Fahmâwî's Novels
MAZHAR DEDE & MEHMET ŞİRİN ÇIKAR / 105-127

İsveç'te Din Eğitimi
Religious Education in Sweden
AYBIÇE TOSUN & KÜBRA YILDIZ / 129-151

Kur'ân'da "Yed" Kelimesi
The Word Of "Yed" In The Qur'ân
HÜSEYİN TOPAL / 153-172

Pandemik Hastalıklar Tarihine Kaynaklık Açısından Mezar Taşlarının Önemi ve Veba Yönünden Tavşancıl Mezarlığı Örneği
The Importance of Tombstones in Terms of Source To History of Pandemic Diseases and The Example of Tavşancıl Cemetery from The Standpoint of Plague
MUSTAFA SÜRÜN & İLKNUR ERBAŞ / 173-225

Şeyyârî ve Mâturîdî'nin Hurûf-u Muqâttâ'a Konusuna Yaklaşımı
Al-Qushayrî's and Al-Mâturîdî's Approach to Al-Hurûf Al-Muqâttâ'ah
İSKENDER ŞAHİN / 227-251

Hicrî I. Asırda Hadis Uydurma Faaliyeti ve Hadis Uyduranların Tespiti
Hadith Fabrication Movement in the First Century of Hijri and Determination of Inventors
RECEP EMİN GÜL / 253-277

الغدوُّ في العربية بينَ العَدَلِ والمُخْرَجِ عن الأَصْلِ
Arapça'da Kural Uyumsuzluğu ile "Adl" Arasında "Udul" Kavramı
The Concept of "Deviation" Between Rule Incompatibility and "Al-Adl" in Arabic.
TAHSİN YILDIRIM & Sajed ALKHLIF ALSALH / 279-298

الرُّدُّ عَلَى شُبُهَاتٍ مَنَّ أَبَاحُ زَوَاجِ الْمُسْلِمَةِ بِالْكُتَابِيِّ
Müslüman Bir Kadının Ehl-i Kitap'tan Bir Erkekler Evlenmesini Mübah Görenlerin Şüphelerine Reddiye
Responding to The Suspicions of Someone Who Permitted a Muslim Woman to Marrying With el-Ketabi A Jew and a Christian
SHAWİSH MURAD / 299-317

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ/BOOK REVIEWS

Kersten, C, (2019). *Contemporary Thought in the Muslim World: Trends, Themes and Issues*, London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2019, 218s.
Muhammet ÖZDEMİR / 321-323

Çiftçi, F. (2012). *Din Öğretiminde Proje Tabanlı Öğrenme Yaklaşımı ve Uygulama Örnekleri* (1. Baskı). Ankara: Nobel Yayınları, 347 s.
Medinenur ŞAHİN / 323-326

ETİK BEYANI

Türkçe / 329-332
English / 333-336

ARAŞTIRMA MAKALELERİ
RESEARCH ARTICLES



MODERN ZAMANLARDA KLASİK BİLGİ: BİR İCAZETNAMENİN ANLAMI ÜZERİNE MÜLAHAZALAR

Mehmet Furkan ÖREN*
E-mail: yesilagac65@hotmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7568-4166>

Ali İNAN**
E-mail: inan.ali@hotmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8527-3654>

Citation/©: Ören, M. F. & İnan, A. (2020). Modern zamanlarda klasik bilgi: Bir icazetnamenin anlamı üzerine mülahazalar. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 10, 11-27.

Öz

Bu makalede Siirt ilinin Tillo ilçesinde eğitim faaliyetlerinde bulunan Molla Burhaneddin Mucahidi'nin baş müderris olduğu Burhaniye Medresesinde verilmekte olan icazetnameden hareketle çeşitli tahliller yapılmaktadır. Söylem analizi yönteminin kullanıldığı araştırmada icazetnamenin günümüz modern eğitim ve bilgi paradigması içerisinde ne tür anlamlar ihtiva ettiğiyle ilgili çeşitli değerlendirmeler yapılmaktadır. Bu bağlamda çalışma boyunca modern bilgi biçiminin bir sonucu olan diplomayla, geleneksel bilgi yapma biçiminin bir belgesi olan icazetname çeşitli biçimleriyle karşılaştırılmaktadır. Netice itibarıyla yaklaşık on beş sayfalık bilgi içeren icazetnamenin bir söyleme tekabül ettiği, belli bir geleneğin ve paradigmanın yansıması olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bir çeşit mezuniyet belgesi olan icazetnamenin günümüz üniversitelerinde verilen diplomalarla karşılaştırıldığında geleneksel eğitim biçimiyle, modern eğitim biçimi arasındaki farka dair önemli ipuçları verdiği söylenebilir. En basitinden icazetnameler bilginin Allah'tan hareketle konumlandırılışına vurgu yaparken, modern anlamda üniversiteler tarafından verilen diplomalar kurumsal yapılara, bürokrasiye, sermayeye ve iş kollarına işaret etmektedir. İcazetnameler değer

* Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Vala Gedik Özel Eğitim Meslek Okulu.

** Dr., Arş. Gör. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

yargılarına, öteki alemin varlığına ve metafiziğe işaret ederken, dipolamalar fiziğe, metalaşmaya ve dünyevi olana işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Eğitim, Modern, Bilgi, Medrese.

CLASSICAL KNOWLEDGE IN MODERN TIMES: THOUGHTS ON THE MEANING OF AN IJAZAH

Abstract

In this article, various analyzes are made based on the consent given in the Burhaniye Madrasa, where Molla Burhaneddin Mucahidi, who is engaged in educational activities in the Tillo district of Siirt, is the chief director. In the article in which the discourse analysis method is used, various evaluations are made about what meaning the ijazah contains in today's modern education and information paradigm. In this context, throughout the article, diploma, which is a result of the modern form of information, is compared with the various forms of ijazah, which is a document of the traditional way of making information. As a result, it would be appropriate to say that the letter of ijazah, which contains about fifteen pages of information, corresponds to a discourse and is a reflection of a certain tradition and paradigm. It can be said that the kind of ijazah, which is a kind of graduation certificate, gives important clues about the difference between traditional education style and modern education style compared to diplomas in today's universities. In the simplest way, while the ijazahs are placed on the movement of knowledge from God, diplomas given by universities in modern sense point to institutional structures, bureaucracy, capital and business lines. Ijazahs point to value judgments, the existence of the other realm, and metaphysics, while diplomas point to physics, commodification and the earthly.

Keywords: Sociology of Religion, Education, Modern, Knowledge, Madrasa.

GİRİŞ

Bilgiyle uğraşmak, bilgi yapmak, üretmek ve kendinden sonraki nesillere aktarmak insanoğlunun en temel özelliğidir. İnsanı diğer canlılardan ayıran özelliklerden birisi aklını sistematik bir şekilde kullanmasıdır. Akıllı kullanmanın sistematik göstergesi de bilgidir. Konuşmak ve belli sembolleri bir araya getirerek alfabe oluşturmak, alfabeyi organize bir şekilde kullanarak kelimeler üretmek ve nihayetinde bunları belli anlamlar çerçevesinde örüntülendirerek metne dönüştürüp bilgi dağarcıkları meydana getirmek insana özgü bir özelliktir; ancak üretilen bilgiler sosyal bir bağlam olduğu sürece anlamlıdır. Diğer bir ifadeyle insanlar bilgileri sadece kendileri için yapmazlar. Bunları diğer insanlarla paylaşmak, onlara aktarmak için üretirler. Konuşmak, alfabe oluşturmak ve bunları metne

dönüştürmek bunları okuyacak bir başkası olduğu için anlamlıdır. Dolayısıyla bilgede bir çeşit sosyallik vardır. Sosyal bir varlık olarak tanımlanabilecek insanlar birbirleriyle anlaşmak için çeşitli bilgi örüntüleri oluştururlar.

Tarih boyunca bilgi paylaşımına önem veren insanlar bunu çeşitli yöntemlerle yapmışlardır. Okullaşma bunun en belirgin ve sistematik olanıdır. Özelde modern zamanla birlikte kreşler, anaokulları, ilkokulları, ortaöğretimler ve nihayetinde yükseköğretimler bilgilerin sistematik bir şekilde aktarıldığı kurumlardır. Belki de tarihin hiçbir döneminde günümüzde olduğu gibi bilgilerin kolay bir şekilde ve sistematik olarak aktarıldığı okullaşma olmamıştır. Sanayileşme süreciyle birlikte şehirleşme, modernleşme, teknolojik gelişmeler gibi etkenler sonucunda kadınlarında iş hayatına katılması okullaşmanın erken yaşlarda başlamasına kaynaklık etmektedir. Çalışan anne-babalar daha küçük yaşlarda çocukları sistematik bilgi üreten kurumlar olan kreşlere bırakmakta ve çocuklar yükseköğrenim mezunu olana kadar şu veya bu şekilde sistematik bilgiyle hemhal olarak/bu bilgiye maruz kalarak büyümektedirler. En nihayetinde modern anlamda eğitim bireyin davranışlarında istedik değişimler meydana getirmek için organize edilmiş ve belli amaçlar etrafında şekillendirilmiş bilgi kümeleri ve davranış oluşturma faaliyetleri olarak tanımlanmaktadır (Arslan, 2009, ss. 12-13). Elbette ki tarihin her döneminde insanlar kendinden sonraki nesillere bilgi ve tecrübe aktarımında bulunmuşlardır. Düzensiz ve amaçsız gibi görünse de sosyal dokunun kendisi de bir çeşit eğitim faaliyetidir. Her birey gizli veya açık, içinde yetiştiği sosyal dokudan birşeyler öğrenmekte ve bunları davranışa dönüştürebilmektedir. Bu haliyle toplum da bir çeşit okuldur. Gelenek ve görenekler, örf ve ananeler büyük ölçüde bu toplumsal zeminde öğrenilmekte ve davranışa dönüşmektedir. Normal okulları resmi olmayan toplumsal eğitim süreçlerinden ayıran en temel özellik sistematikliktir. Çünkü kamusal alandan farklı olarak okullar müfredatları, amaçları ve ulaşmak istedikleri hedefleriyle daha yapısal kurumlardır.

Tarihsel süreç içerisinde eğitim ve öğretim faaliyetleri düz bir çizgide ilerlememiştir. Kimi dönemlerde önemli kırılmalar yaşanmıştır. Bu kırılmalardan birisi aydınlanma düşüncesinin gelişmesiyle birlikte bilginin akıl merkezli bir şekilde kurgulanması ve eğitim-öğretimin insan merkezli bir paradigmaya evrilmesidir. Bilginin yegâne ölçüsünün akıl ve rasyonalite olarak kurgulandığı bu perspektifte, gücünü ve ilhamını fizik ve olgusal olandan almayan her düşünce dogma olarak kodlanmıştır (Çiğdem, 2009, s. 15). Buna göre dogmatik akıl, kendi üstünde yetkin bir merci gören akıldır. Dolayısıyla dinsel açıdan kuşatılmış ve gücünü vahiyden alan klasik bilgi yapma ve üretme tarzı yoğun bir şekilde eleştiri konusu yapılmıştır (Touraine, 2014, ss. 54-55). Benzer bir çıkış Osmanlı Devleti'nin son dönemi aydınlarınca da gündeme getirilmiştir. Bunun bariz belirtisi mektepli-medreseli tartışmalarıdır (Mardin, 2012; Berkes, 2004). Bu tartışmalar nihayetinde medreselerin resmi hüviyetlerini kaybetmeleriyle sonuçlansa da medreselerin bir şekilde varlıklarını sürdürdükleri görülmektedir. Bunun tipik örnekleri Siirt Tillo medreseleridir.

Bu araştırma Siirt Tillo medresesi merkezli bir analiz içermektedir. Makalenin ana temasını güncel olarak aktif bir şekilde klasik eğitim-öğretim faaliyeti yürüten Tillo Burhaniye medresesinin mezunlarına vermiş olduğu icazetname oluşturmaktadır. Ne yazık ki icazetnamenin basılı bir nüshası olmadığından Ören tarafından kaleme alınan “*Türkiye’de Dini Bilginin Üretimi: Medrese ve İlahiyatlar*” (Ören, 2020, ss. 377-400), başlıklı çalışmada geçen icazetname ve tercümesinden istifade edildi. Bu çalışmada geçen icazetnamenin doğruluğu konusunda Tillo’daki müderrislerden teyit alındı. Yaklaşık on altı sayfadan oluşan icazetnamenin kritiğinde söylem analizi yöntemi kullanıldı. Modern düşünce, modern bilgi ve eğitim-öğretim faaliyetleri çalışmanın ana gündemini oluşturmasa da bu konulara da yer yer temas edildi. Bu açıdan modern bilgi yapma biçimiyle klasik bilgi yapma ve inşa etme biçimi, diploma ve icazetname merkeze alınarak karşılıklı olarak analiz edildi; zira icazetin anlamı ve değeri, modern bilgi ve bilim anlayışının hâkim olduğu günümüz şartlarında varlığını sürdürmesidir. İcazetnamenin sağlıklı bir şekilde anlaşılması, zamanla zeminin analiz edilmesinden ve icazetnamenin modern diplomalardan farklı olan yönlerinin ortaya konulmasından geçmektedir. Bu açıdan çalışmada kimi yönleriyle diplomalara da temas edildi.

1. Anadolu’da Münzevi Bir İlçe: Tillo

Kent üzerinde çalışmaları olan David Harvey, modern anlamda kentle para arasında zorunlu ilişki olduğunun altını çizer. Harvey kentin para ve kapitalistleşmeyle ilişkisinin günceline vurgu yapsa da kentin para ve kapitalizmle ilişkileri çok eskiye dayanmaktadır (Harvey, 2015). Yerleşim yeri, iklim ve insan karakteri üzerine analizler yapan İbn Haldun, mekanla karakter arasında ilişki olduğunun altını çizmektedir. Haldun perspektifinde kent, lüksün, israfın ve toplumsal bağların azaldığı yerlerdir. Kırsal mücadelenin, toplumsal asabiyeğin güçlü olduğu bir bağlama işaret etmektedir (Haldun, 2004, ss. 335-331). Harvey’in yerinde tespitiyle günümüzde kent ve kır arasında ayırım yapmak zor ve hatta anlamsız bir uğraş olsa da (Harvey, 2015, s. 62) her yerleşim yerinin kendine özgü bir yapısının olduğunu teslim etmek gerekmektedir. Gerçekten de günümüzde kır/köy klasik bağlamından çıkmıştır. Bugün köylerde geleneksel yaşam biçimleri bir yana, tüketilen ürünlerin pek çoğunun şehirden geldiğini, köyde duran pek çok insanın akıllı telefon kullandığını, Facebook, Twitter ve Instagram gibi platformlardan haberdar olduğunu ve en azından televizyon kültürüne aşina olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Küreselleşmeyi geç modernite olarak okuyan Anthony Giddens’in vurguladığı gibi, teknik ve teknoloji, seri üretim ve modern eğitimin ulaştığı her yer bir biçimde modernleşmekte ve küresel networklarda yerini almaktadır (Giddens, 1994). Bu anlamda geç modernleşme kır ve kent arasındaki kesin çizginin flulaşması, siyah beyaz sınırların grileşmesidir.

Öte yandan bürokrasi üzerinde çalışmaları olan Max Weber, modern toplumların bürokratik karakterinin altını çizmektedir (Weber, 2012, ss. 79-80). Bugün en ücra köyde bile bürokratik mekanizmanın sacayakları vardır. Muhtarlar, belde belediyeleri, kaymakamlıklar ve çeşitli müdürlükler kentlerin izole olarak değerlendirilmesinin imkânını

ortadan kaldırmaktadır. Kendine özgü bir karakteri olsa da Tillo ilçesi bu tartışmaların bir iz düşümü gibidir. Ticari ürünler bağlamında ilçenin entegre olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra kaymakamlık, emniyet müdürlüğü, müftülük, ilçe milli eğitim müdürlüğü gibi yapılar kentin zaten merkezle bağlantılarının boyutlarını göstermektedir. Dolayısıyla münzevilik olgusunun klasik anlamıyla bir soyutlanma içermediğinin altı çizilmelidir. Ancak tüm bu realitelere rağmen Tillo'nun kendine özgü bir karakteri olduğunun da altı çizilmelidir. Aslında şehrin bu özelliğini bugün Tillo'da faaliyet gösteren Burhaniye Medresesi'nin Baş Müderrisi Molla Burhaneddin Mücahidi'nin Diyanet TV'ye vermiş olduğu röportajda geçen:

"Medreseyi ilk kurduğumuzda İstanbul'dan muhterem bir zat ziyaretime geldi. Dedi ki, 'Hocam benim imkânlarım var. Her türlü desteği veririm. Gelin böyle bir müesseseyi İstanbul'da açalım.' Ama ben kabul etmedim. Tillo'daki 6m² alanı İstanbul'un en iyi şartlarına tercih ederim." (Youtube, Diyanet TV: Köklerin hikayesi)

şeklindeki ifadelerinden anlamak mümkündür. Tüm modern şartlara rağmen Tillo geleneksel kültürünü koruyan bir görünümüdür. Siirt iline 7 km uzaklıkta olan Tillo, medrese düşünce geleneğinde önemli yer tutan bir ilçedir. Bunun örneği, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın hocalarının burada olması ve kendisinin de burada vefat etmesidir (Kazar, 2001, ss. 333-350). Erzurumlu'nun yanı sıra pek çok din adamının türbesinin bu ilçede olması, buranın inanç turizmi açısından da rağbet görmesine neden olmaktadır (Özgen, 2012, ss. 260-265). Bu türbelerin en bilinenleri Erzurumlu Hakkı'nın hocası olan İsmail Fakirullah ve Sultan Memduh'tur. Erzurumlu Hakkı'nın burada medfun olan hocası için yapmış olduğu ışık sistemine ait kalıntılar halen ilçede bulunmaktadır (Sönmez, 2012, ss. 31-35). Bu çerçevede Tillo medreseleri için geniş bir tarihi arka planı oluşturmaktadır. Günümüzde genel olarak bu ilçede üç tane medrese, tarihsel tevarüsü sürdürmektedir. Makalenin çeşitli yerlerinde değinileceği üzere Tillo medreseleri, medrese geleneğini sürdüren en sistematik medreseler arasında yer almaktadır. Kuşkusuz ki buradaki medreseler, sistematikliklerini ilçenin nispeten izole havasından ve bu tarihsel misyondan almaktadır. Öte yandan kentin içerisinde kafe ve eğlence merkezi gibi yerlerin olmamasının, öğrencilerin dikkatlerinin dağılmamasına olumlu etki ettiği söylenebilir. Dolayısıyla şehrin özelliği medrese geleneğinin en sistematik taşıyıcıları olan (Memduhoğlu, 2013, ss. 135-148; Bayram, 2017, ss. 143-172) Tillo'daki medreselerin otantik kalmasında önemli bir yer teşkil etmektedir. Tillo Burhaniye medresesinin icazetnamesinin merkeze alınmasında bu sistematikliğin önemli bir payının olduğu söylenebilir.

2. Otorite, Bilgi ve İcazetname

Modern zamanların en çok konuşulan konularından birisi demokrasi ve liberal duruş olsa da bilgi meselesi önemli ölçüde otorite meselesidir. Hangi açıdan olursa olsun bir bireyin

öteki bireyden bilgi alması asgari ölçüde onu kendinden bilgili görmesiyle mümkündür. Öğrenci şayet talepçi ve alıcı olarak tanımlanacaksa karşısında verilebilecek bir şeylerinin olması gereken satıcının da olması gerekmektedir. Okula giden bir “öğrenci” “öğreticiyi” kendi bilgisi üzerinde otorite olarak görmezse paylaşım denilen hadise de ortaya çıkmayacaktır. Bilgi üzerinde çalışmaları olan Fransız düşünür Michel Foucault bilgi hadisesini büyük oranda otoriteyle ilişkilendirmektedir. Ona göre bilgi, belli bir süreç sonucunda gücü, güçte kendisiyle beraber bilgiye eğilim biçimini meydana getirir (Foucault, 2008). Burada kritik olan husus, hem otorite için hem de otoriteye maruz kalan kişiler için organize bilgilerin önemli ve gerekli olduğu gerçeğidir. Her otorite belli bir anlam örgüsüne, bilgi disiplinine sahip olmak durumudur. Belli bir dünya anlayışı, insan tasavvuru, değer yargısı ve bunların oluşturduğu bakış açısının olmadığı bir düzlemde otorite ve düzenden de söz edilemez. Dolayısıyla bilgiyle otorite arasında diyalojik bir ilişki vardır. Otorite tipleri üzerinde çalışmaları olan klasik sosyolog Max Weber, üç otorite çeşidi üzerinde durmaktadır. Bunlar geleneksel otorite, rasyonel/yasal otorite ve karizmatik otorite biçimleridir (Weber, 2012, s. 34). Burada konumuzla doğrudan ilgili olanlar rasyonel/ussal ve geleneksel otorite tipleridir. Belirtmek gerekir ki yasal/ussal otorite gücünü bürokratik ve rasyonel yapılardan ve kurallardan alırken, geleneksel otoriteye gücünü aileden ve devam ettirdiği gelenekten almaktadır (Weber, 2012, ss. 336-346). Bu açıdan aşağıda da çeşitli biçimleriyle analiz edileceği gibi icazetnameler daha çok klasik otoritelere dayalı bilgiye, modern diplomalar ise rasyonel ve bürokratik otoritelere dayalı bilgiye göndermede bulunur.

Weber modern toplum örgütlenişinin temel karakterinin rasyonel ussal yapılar ve otoriteler olduğunun altını çizmektedir. Ancak geleneksel otorite biçimlerinin yerini rasyonel otorite biçimlerinin almasının uzun bir hikayesi vardır. Günümüz toplum biçimi ve otorite şekilleri birkaç yüzyıla dayalı olan bilgi paradigmalarının güçlenerek zemin bulmasının sonucudur. Örneğin daha 1400’lü yıllarda Erasmus’un kaleme aldığı *Deliliğe Övgü* (Erasmus, 2014), yine Thomas More’nin kaleme aldığı *Utopiya* (More, 2014) gibi çalışmalar hümanist bilgi kırıntılarının ilk örneklerindedir. Din insanları olmalarına rağmen insan merkezli bilgi ve duruşa işaret eden bu düşünürler, belki de 18. yüzyılda ortaya çıkacak olan insan merkezli bilim ve bilgi anlayışının işaret fişekleri gibidir. Nitekim sekülerleşme üzerine tezleri olan Charles Taylor bu sürecin birkaç yüz yıllık uzun bir geçmişi olduğunun altını çizmektedir (Taylor, 2014). Dolayısıyla Tanrı’dan hareketle bilgi üretme, siyaset yapma ve ekonomik faaliyette bulunmadan insan akli merkezli bilgi üretme, siyaset yapma ve ekonomik faaliyette bulunmaya geçiş, uzun soluklu bir bilgi düzenleme ve paradigma değişimi süreciyle olmuştur. Elbetteki uzun soluklu bu değişimin çeşitli nedenleri bulunmaktadır. Eski Yunan düşüncesinin yeniden keşfi, şehir yaşamının yeniden canlanması, yeni bir ticaretin ve endüstri anlayışının gelişmesi, yeni keşif ve buluşlar gibi unsurların insanların kendine olan güvenini artırması, Amerika’nın keşfi, eski paradigmanın çökmesi, eski epistemik konsensüsün dağılması ve dini düşüncenin krizle karşılaşması (Cubberley, 2004, ss. 392-400), Ortaçağ boyunca Hristiyanlığın kozmoloji

anlayışını oluşturan Batlamyus teorisinin kopernik tarafından çürütülmesinin sonucu Hristiyanlık merkezli kozmoloji anlayışının önemli darbeler alması (Kalın, 2018, ss. 357-358) gibi faktörler metafizik merkezli bilgi paradigmanın fizik merkezli bir sürece evrilmesinde rol oynamıştır.

Modern sanayi, kentsel-endüstriyel toplumuna dayalı olan bürokratik otorite merkezli bilginin yükselişi, sarayın belli bir kliğin veya grubun tekelindeki epistemolojinin sonu ve bilginin her yere yerleşmesi demektir (Rojek, 2000, s. 121). Bu süreç, insani faaliyet alanının üç önemli unsuru olan bilgi, siyaset ve iktisadi anlayışların değişmesi ve yeni kurumlar olarak gündemleşmesiyle sonuçlanmıştır. İnsan merkezli bilgi, siyaset ve iktisat girişimleri sırasıyla modern okulları, bürokratik ulus devletleri, kapitalist düzenin meydana gelmesine yol açmıştır. Birbiriyle bağımsız gibi dursa da aslında bu üç alan birbiriyle senkronize bir şekilde ilerler. Modern okulları, siyaset kurumlarını ve kapitalist mantaliteyi birbirinden bağımsız bir şekilde değerlendirmek yanıltıcı olacaktır. Bugün okullarda alınan diplomalarla, devlet bürokrasisi ve sanayi mantalitesi iç içe geçmiş bulunmaktadır. Diplomalarda modern bürokratik hiyerarşiye, fordist iş kollarına, kapitalist iktisadi yapıya, rasyonelliğe ve tüketime işaret etmektedir. Hangi diplomanın hangi fakülteden alındığı iş sektörünün yanı sıra gelir ve gidere de işaret etmektedir. Dolayısıyla üniversitelerden alınan diplomalar belli bir paradigmanın ve bilgi tarzının ifadesidir. Medreselerden alınan icazetnameler farklı bağlamlara ve otorite biçimlerine işaret etmektedir. İcazetneme bilgi anlamında otorite olarak Tanrı'ya göndermede bulunurken, modern diplomalar otorite olarak bürokrasiye ve kurumlara göndermede bulunmaktadır. Nitekim icazetnamenin giriş kısmı: *“Bütün hamdler her varlığın dış dünyada belirmesinden cemal sıfatı zuhur eden, böylece zatıyla tecelli edip hem tanıklık eden hem de tanıklık edilen Allah'a aittir.”* (Ören, 2019, s. 386) şeklinde başlamaktadır. Böylece mezun olan öğrenciye verilen belgenin en üst başlığına ve giriş kısmına medreselerin temsil ettiği paradigmal çizginin en üst otoritesi olan Allah'a göndermede bulunularak hiyerarşinin en üst noktasına vurgu yapılmaktadır. İcazetname Allah'tan hareketle bilgi yapmanın, diploma ise daha çok iş kolları, endüstri ve sanayiden hareketle bilgi yapmanın belgesidir.

Farklı anlamları olmasıyla birlikte *“Bir alimin ilmini talebesine aktarması”* anlamına gelen icazet, tarihsel olarak hadis rivayetinden doğmuş olan bir gelenektir (Akpınar, 2000, s. 393). Burada peygamberin Allah'tan aldığı ya da herhangi bir konuda duruşu ve düşüncesini içeren bir sözün, olayın veya durumun bilen bir kişi tarafından diğer bir kişiye aktarılması söz konusudur. Dolayısıyla peygamberle ilgili herhangi bir bilgiye sahip olan bir kişinin bu bilgiyi kendinden sonra aktaracak güvenilir birine emanet etmesi ve ona bu bilgiyi paylaşma yetkisi vermesi olayı icazet mantığının püf noktasıdır. Hadis geleneği içerisinde ilk başlarda sözlü aktarımı ifade eden icazet uygulaması daha sonra ilim, sanat gibi alanlara da sirayet ederek yaygınlık kazanmıştır (Akpınar, 2000, ss. 393-399). Medrese özelinde icazetnamenin konumlanması bu durumla yakından ilgilidir. İcazetnamenin anlamında bilgi hiyerarşisi ve geleneği sistematik bir şekilde aktarılmaktadır. Buna göre

bilginin temeli olan Tanrı, sonra peygamber, sonra sahabîler, sonra tabiin, sonra onların takipçisi ve nihayet bu geleneğin günümüz temsilcisi olan Molla Burhaneddin Mucahidi gelmektedir (Ören, 2019, ss. 386-396). Nitekim icazetnamede Allah'a çeşitli övgüler yapıldıktan sonra, peygambere saygı ifadeleri bulunmakta ve sonrasında verilmekte olan icazetnamenin tarihsel olarak hangi kanallarla geldiğine değinilmektedir. Buna göre icazet silsilesi şu kanallarla günümüze kadar gelmektedir.

“Allah → Cebrail → Hz. Muhammed → Ali Bin Ebu Talip → Hasan el-Basri → Habüb'ül Acem → Davut et'Tai → Maruf el Kerhi → Sirri Sakati → Cüneyd el-Bağdadi → Ömer'ul Zeccac → Ebu Osman el-Mağribi → Ebu Talb el-Mekki → İmamul Haremeyn el-Cüveyni (1018-1092) → İmam el-Gazali(1058-1111) → Fahreddin el-Razi(1149-1210) → Katib'ül Kazvini (1203-1294) → Allame Şirazi (Kutbeddin) (1236-1311) → Kutbeddin er-Razzi (1293-1365) → Mübarrek Şah Buhari (d1226-ö?) → Şerif el-Cürcani (1339-1414) → Muhammed el-Kevşeknari → Muhammed b Es'ad ed-Devani → Cemaleddin Muhammed eş-Şirazi → Mirza Mahdum → Ahmed el-Mahali → Muhammed eş-Şervuni → Ahmed b. Haydar → İbrahim bin Haydar → İsmail Efendi Seğüviy → Muhammed Salih Efendi → Muhammed el-Bahreyn → Molla Halil es-Siirti → Molla Mustafa → Hüseyyin Efendi → Hüseyyin Fehmi Efendi → Molla Hammid → Molla Abdulhakim el-Helenze → Molla Burhaneddin (şimdiki baş müderrisi)” (Ören, 2020, ss. 160-161).

Elbette ki icazetnamelerde yer alan isimlerin arasındaki dönemlerle ilgili kimi kopukluklar göze çarpmaktadır. Örneğin Hasan el-Basri ile Ali b. Ebu Talib arasında bağlantı sağlayan isimlerin olması gerekir. Oysa Hasan el-Basri direkt Ali b. Ebu Talibe bağlanmaktadır. Öte yandan icazetnamede tasavvufi yönlerinin ağır bastığı isimlere de yer verildiği görülmektedir. Aslında Tillo Burhaniye Medresesi baş müderrisi Molla Burhaneddin Mücahidi üç ayrı silsileden gelen farklı üç icazetin günümüz temsilcisi gibidir. Bunlardan birincisi ilim geleneğini yansıtan ve medrese kanalıyla devam eden bilgi icazetnamesidir. İkincisi Nakşibendi tarikatının silsilesinde yer alan bir tarikat şeyhidir. Üçüncüsü “ameller niyetlere göredir” hadisinin senedinin aktarıcısı konumunda olan rivayet zincirinin bugünkü halkasıdır. Dolayısıyla medresede verilmiş olan icazetnamenin hem tarikat hem hadisi rivayet eden ravi senediyle yer yer örtüştüğü, kimi açılardan farklılaştığı not edilmelidir. Elbette ki burada bu ayrıntılara girmek makalenin hacmini genişleteceği gibi konumuz açısından gerekli bir girişim de olmayacaktır; ancak şu kadarı belirtilmelidir ki medresenin şu anki baş müderrisi Molla Burhaneddin Mucahidi'nin kendisini hadis rivayetinde yer alan senet zincirinin devamı olarak görmesi medresenin nakilci bilgi anlayışına işaret olarak görüleceği gibi bilgideki sürekliliğe ve kesintisizliğe de örnektir. İcazetnamede vurgulanan temel husus budur. Bilgi başta yegâne otorite olan Tanrı ve sonrasında peygamber, sonrasındaysa icazetlendirilmiş otoriteler kanalıyla günümüze kadar sürdürüldüğü için belli bir çizgi ve geleneği yansıtmaktadır.

Burada otoriteye dayalı bilgi belli ölçüde patrimonyal bir karakterde tezahür etmektedir. Esasında klasik bilgi otoritesi, ekonomik anlayış ve siyaset tarzı nispeten patrimonyalıdır.

Osmanlı devlet sistemi üzerinde çalışmaları olan İnalçık patrimonial ilişkilere sık sık vurgu yapmaktadır (İnalçık, 2010, s. 11). Örneğin devlet yönetiminin merkezi olan saray “bürokrasi” çoğunlukla babadan oğula geçmektedir. Hem siyaset tarzı hem ekonomik faaliyet hem de bilgi yapma süreçleri kurum merkezli olmaktan ziyade aileler ve belli kişiler odaklıdır. Bu açıdan icazetnemede geçen bilgi silsilesi öğreticidir. Nitekim silsilede hiçbir şekilde kurum veya kuruluşlara gönderme yapan ifadelere yer verilmemektedir. Silsilede geçen isimler hangi medreselerde okumuştur? Bu medresenin özelliği nedir? gibi sorulara cevap vermekten ziyade icazet veren baş müderrislerin isimleri geçmektedir. Bu açıdan bilgi bürokratik karakter göstermez, daha çok geleneksel otorite karakteri taşır. Örneğin bugün herhangi bir üniversiteden mazun olan birinin diplomasında şahıs ismine yer verilmez. Daha çok diplomayı aldığı kurumu ve bu kurumun yöneticisi pozisyonunda olanların imzası dikkate alınır. Modern anlamda diploma belli bir paradigmadan çok belli bir iş koluna göndermede bulunur. Diploma; Tıp, Diş hekimliği veya herhangi bir branşa göndermede bulunarak diplomayı alanın hangi sektörde çalışılacağıyla ilgili bir işaret belgesi ve pusuladır. Dolayısıyla diplomalar bürokrasiye ve modern ekonomik faaliyetlere işaret eder. İcazetnameyse isimlere göndermede bulunur ve alınan bilginin bir çeşit jeneriğini ortaya koyar ve tüm künyeyi aktarır. Dipolmalarda belirleyici olan sektör, icazenamerdeyse paradigma, anlam ve bakış açıdır. İcazetname, onu alanın temsil ettiği dünya görüşünü, taşıdığı düşünceyi gösteren bir vesikadır.

3. Modern Zamanlarda İcazetname: Para, Anlam ve Değer

Son zamanlarda bilgi üzerinde araştırma yapan kimi sosyologlar bilgiyle sosyal ortam, zamanın şartları ve yetiştirme biçimi arasında doğrudan bağlantı olduğunu altını çizmektedirler (Berger&Luckman, 2008). Bu tezleri farklı örnekleriyle tartışan Arslan *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* adlı çalışmasında farklı bağlamların ve insan popülasyonlarının/egitim ekosistemlerinin kendine özgü bilgi üretebileceklerinin altını çizmektedir. Arslan’ın tespitini konumuz açısından önemli kılan durum, farklı zaman ve zeminlerde farklı bilgi yapma biçimlerinin olabileceğiyle ilgili durumlara göndermede bulunmasıdır (Arslan, 2017, ss. 37-50). Bu tartışmayı paradigma kavramını merkeze alarak yapan Thomas Kuhn, her dönemin belli bir bilgi yapma anlayışı olduğunu vurgulamaktadır. Bu durumu paradigma olarak tanımlayan Kuhn, paradigmanın bir dönemin bilgi çerçevesini oluşturan ve bilgiye yaklaşım tarzını belirleyen genel postulat olduğunu düşünmektedir (Kuhn, 2015, s. 7). Paradigma dönemin toplum ihtiyaç, beklenti ve sorunlarına çözüm üreten genel değerlendirmeler ve bakış açıları bütünüdür (Kuhn, 2015, ss. 87-122). Kuhn’un yaklaşımında tarihselci kimi doneler bulunsa da diploma ve icazetnamenin temsil ettikleri bilgi süreçlerinin sağlıklı bir şekilde anlaşılmasında önemli açılımlar sunmaktadır. Bu anlamda diplomalar farklı bir bilgi yapma biçiminin, otorite şeklinin ve paradigmanın izdüşümüyken, icazetnameler daha farklı bilgi yapma biçiminin, otorite şeklinin ve paradigmanın iz düşümleridir. Nihayetinde iş kolları merkezli bir çerçeveye oturan diplomalarla, anlam ve değer merkezli bir çerçeveye işaret eden

icazetnamelerin birbirinden farklı bilgi yapma biçimlerine işaret ettiği söylenebilir. Nasıl ki diplomalar modern zeminden, insan anlayışından ve bilgi yapma biçiminden ayrı tutulmayacaksa, icazetnameler de klasik zeminden, insan anlayışından ve bilgi yapma biçiminden ayrı düşünülemez.

Diploma merkezli modern eğitim tarihi bir biçimiyle faaliyetlerin dünyayla sınırlandırma tarihidir. Dünyanın kendi iç dinamikleriyle kavranabileceği ve dünyevi mekanizmanın kendi koşulları içerisinde açıklanabileceği varsayımının bir vesikası olan diploma Kopernikci bilgi anlayışının bir tezahürüdür. Nihayetinde Kopernik klasik kozmoloji anlayışının temelini oluşturan Batlamyus teorisini, öznesi ve tasarımcısı insan yapımı bir alet olan teleskopa yerle bir etmiş ve yeni bir kozmoloji anlayışının temelini atabilmiştir (Kuhn, 2007, ss. 209-224). Modern eğitim anlayışının çıkış mantığı da bir çeşit mühendislik merkezlidir. Her şeyin mekanik olarak anlaşıldığı ve tamamen dünyevileştiği bir bağlamda ahlak ve maneviyat gibi durumların ontik yapısını korumasını, en azından klasik bakış açısıyla değerlendirilebilmesini dahi zorlaştırmıştır. Nitekim modern dönemin kimi düşünürlerinin ahlak konularını da Newtoncu paradigmayla ele aldığı görülmektedir. Bunun tipik örneklerinden birisi Helvetius yer çekimi yasalarıyla ahlaki tutkuyu aynı görmesidir. Buna göre yer çekimi için hareket neyse, ahlâk için tutku da odur (Collinicos, 2004, s. 36). Collinicos'un yerinde tespitiyle "David Hume'nin kaleme aldığı *İnsan Doğası Üzerine Bir Yazı* çalışmasının alt başlıklarından biri "*Deneyisel Yöntemi Ahlaki Konularda Kullanma Girişimi*ydü" (Collinicos, 2004, s. 35). Dolayısıyla "*İnsan zihninin niceleyici değerlere ve niceleyici düşünme metotlarına, ilmi bilginin temeli olarak doğrulanabilir, delillere ve daha geniş bir matematiğe kendini vermesi*" öte yandan "*İnsanı zamanın uzayın ve şartların üstüne çıkaran ve ona uzun sürede tarihin gidişine tesir etme imkanı veren zekanın*" (Türkdoğan, 2009, s. 142) merkeze alınması diploma merkezli modern eğitimin temel motivasyonudur.

Bilimin gelişmesi neticesinde doğaya hükmetme, ölçüp biçme, ona şekil verme imkânını elde etmesi, insanın da ölçülüp biçileceği, belli bir formata sokulacağı en azından bilgi ve becerilerinin çeşitli ölçeklerle değiştirilip dönüştürüleceği kabulünü meydana getirmiştir. Son zamanlarda eleştiri konusu yapılsa da 19. yüzyılda okulların meydana çıkması öğrencileri değiştirip dönüştürme amacına matuftur. Eğitim Freire'nin perspektifiyle bankacı edasıyla ele alınmıştır. Öğretmen bilgiyi veren, depolayan ve empoze eden bir konumdayken, öğrenci bilgiyi alan, ezberleyen konumdadır (Freire, 2016). Bunun başlıca nedeninin insanın sanayi toplumunun mekanik paradigmasıyla paralel bir şekilde meta olarak görülmesidir. Bugün bürokrasinin temel birimlerinden birisi "insan kaynakları"dır. Kaynak olmanın ana etkeni beşerin sermayeleşmesidir. "Beşerî sermaye" olarak adlandırılan bu durum bireylerin sağlıklı ve verimli bir şekilde eğitilmesini salık vermektedir. "*Kültür ve bilginin ticarileştiği*" (Rojek, 2000, s. 117) bir çerçevede eğitim yapma faaliyetinin değer endeksli olması da beklenemez. Aslında insanı temele alan modern persektif, Tanrı'sız bir tasarımı merkeze alarak "kel, kör kendi işini kendin gör"

şeklinde bir sloganı gündemleştirir. Nihayet modernlik insanın kendi kendisine yetmesi kendi başının çaresine bakmasıdır (Collinicos, 2004, s. 32). Bugün çocuklarını okula gönderen veliler arasında çokça dolaşımda olan “kendi ayakları üzerinde dursun”, “geleceği parlak olsun”, “iyi bir işte çalışsın” şeklindeki replikler metalaşan eğitim-öğretim faaliyetinin bir iz düşümü olarak okunabilir.

Modernleşme süreciyle birlikte sanayi ve istihdam alanlarının gelişmesi, insanların da "kaynak" olarak görülmesiyle sonuçlanmıştır. Yaygınlaşmaya başlayan formel eğitim bu kaynağı nitelikli yapma motivasyonu ile ilgilidir. Eğitimin/diplomanın parasal olana işaret etmesi ve kazanç kapısı olarak görülerek kitleselleşmesi bireyleri eğitilmiş/diplomalı ve eğitimsiz/diplomasız şeklinde iki kategoriye ayırarak eğitimlilerin ciddi gelirler elde etmesini ve eğitimsizlerin/diplomasızların dezavantajlı konuma gelmeleriyle sonuçlanmasındandır. Geniş kitlelerin eğitim ve öğretim kurumlarının kapısını aşındırmaları eğitimin gelir getirici yönü dolayısıyladır. 18. yüzyılda bilginin serbestleşmesi ve dolaşıma girmesi rahat bir şekilde hareket edilmesinin önünü açarak bilginin her yere yerleşmesini sağladı; ancak aynı zamanda metalaşmasına da yol verdi. (Rojek, 2000, ss. 114-115). Bilginin önemli oranda parasal olana işaret etmesinin ana nedenlerinden biri modern eğitimin bir yönüyle sanayinin ihtiyaçlarına cevap olmasıdır; çünkü

“Eğitim sanayi sisteminde çalışanların sosyal durumu üzerinde geniş ölçüde etkili olmuştur. Böylece istihdam yüksek olduğundan yüksek öğrenimli kişiler için çok sayıda iş bulunabilmiş ve işsizlerin çoğu da yüksek öğrenim veya tecrübesine sahip olmayan kişiler olmuştur. Daha ileri öğrenime sahip olanlara daha çok iş imkânı sağlanmıştır.” Neticede sanayi paradimasında eğitim çok güçlü ve avantajlı bir silahtır. *“Teknolojide uzmanlaşmış insan gücüne ihtiyaç duyulunca, kullanılacak organize bilgiler geniş bir şekilde düşünülmüş, bir amacın gerçekleştirilmesinde ayrıntılı ve bir bütün olarak ortaya konulan bilgi ancak o bilgiye sahip olan insanlar tarafından değerlendirilecektir”* (Türkdoğan, 2009, ss. 163-164).

Modern eğitim faaliyeti bir çeşit vasıfsızlaştırma girişimidir. Bu yönüyle eğitim bir kategorileştirme biçimidir: Kalifiye işçiler, yarı kalifiyeli işçiler ve kalifiye olmayan (vasıfsız) işçiler (Türkdoğan, 2009, s. 164). Diploma, formel kurumlarda verilen bir belge olarak vasıflıyla vasıfsız ayırt eden bir işaret gibidir. Bu bağlamda vasıfsız insan diplomasız insandır. Vasıflı olmanın şartıysa bilgiyi elinde bulunduran ve kurumsallık aracılığıyla bilgi dağıtan devlet tarafından tanınmış bir yerden belge almaktır. Alınan belgelerin ontolojik bir değeri yoktur. Sadece bireyin hangi uzmanlık alanında çalışarak geçimini sağlayacağını ve vasfının ne olduğunu gösteren bir pusuladır. Bu açıdan modern eğitim, bireyleri mekanik bir cenderenin içerisinde sokmuştur (İllch, 2018).

Diplomaların günümüz eğitim paradigmasının insan anlayışına, iş kollarına, parasal getiriye, bürokratik örgütlenişe ve bilginin ele alınış biçimiyle ilgili önemli bir çerçeve

olduğuna dönük pek çok analiz yapılabilir. Bu analizlerin kritik olanlarından birisi icazetnameninin anlamsal olarak ele alınmasıdır. Parasal bir getiriye ve statüye işaret etmeyen icazetnamelerin halen varlık sürmesi, devam etmesi dikkate değerdir. Elbette burada bilginin doğası, dogmatizm, rasyonellik, eleştirel düşünce, güncel sorun ve problemlere duyarlılık, zamanı ve zemini iyi bir şekilde okuma gibi meseleleri tartışma konusu yapmak, kimi durumların sağlıklı anlaşılmasına ket vurabilmektedir. Nitekim uzunca bir süredir medreselerin ezberci, zamanı okuyamayan, bilgiyi eleştirel ve kritik edici bir şekilde ele almayan kurumlar olduğuyla ilgili çeşitli tezler ve eleştiriler gündeme getirilmektedir (Atay, 1981, ss. 15-56). Ne var ki bu eleştirilerin pek çoğu medreselerin nasıl olup da halen varlıklarını sürdürdüğüyle ilgili elle tutulur bir analiz içermemektedir.

Eğitim-öğretim faaliyeti bir ekosistem gibidir. Veliler, öğrenciler, şartlar gibi pek çok unsur bu ekosistemin içerisinde yer almaktadır. Dolayısıyla bir eğitim-öğretim “geleneğinin” ortadan kalkması bu ekosistemin ortadan kalkmasına bağlıdır. Geleneksel eğitim ve öğretim faaliyeti yürüten medreselerin dezavantaja rağmen nasıl olup da bir şekilde ekosistemini koruduğu önemli bir araştırma alanıdır. İcazetnameler bu ekosistemin arkasındaki motivasyona ilişkin önemli doneler içermektedir. Her şeyden önce yukarıda da bir biçimde ifade edildiği gibi icazetname fiziğe, paraya veya iş kollarına göndermede bulunmaz, bilakis bilgi ve bilgi yapma faaliyetinin merkezine Tanrı’yı koyar. Buna göre “*O Allah ki, kemal ehinden fazilet timsâli alimleri biri devir ve teselsülün iptal edilmesine (akli delillere) bağlı, diğeri buna bağlı olmayan iki yolla varlığının zaruriliğini (vacib’ul-vücûd olduğunu) ispat eden şahsiyetler kıldı.*” (Ören, 2020, s. 386) şeklinde bir belirlemeyle alimlerin ve bilgi yapıcılarının Tanrı’nın varlığını ortaya koymak için bizzat görevlendirildiği/yaratıldığı ifade edilmektedir. Devamında bu bilgi geleneğinin iki çizgisine göndermede bulunularak:

“Yok olmaya mahkum mevcudat hakkında tefekkür eden, alemi yerli yerinde ve sapasağlam yaratmasından hareketle Allah Teala’nın - Eş’arilere göre-yedi –Maturîdîlere göre- sekiz sübûtî sıfatını izah eden kıldı. Onların bir kısmı bu sıfatları Allah’ın mekandan münezzeh olan zatına eşitleyerek açıklarken bir kısmı da “sıfatlar ne zattır ne de zattan başka bir şeydir” diyerek sıfatları açıkladılar.” (Ören, 2020, s. 386)

şeklinde ifadeler kullanılmaktadır. Bu yönüyle icazetname bilginin künyesine işaret etmenin yanında eski bağların sürdürüldüğünü ve paradigmal çizginin devam ettiğini göstermektedir. Diğer bir ifadeyle medreseyi bitiren birisinin bağlı bulunduğu bilgi geleneği, kalam mezhebi ve dünya görüşü aldığı icazetnameden hareketle temellendirilebilir. İcazetname bir biçimiyle referans mektubudur; çünkü icazetnameyi alan kişinin icazetnameyi hangi medreseden aldığı değil, hangi kişiden aldığı belirtilir. Burada dikkate değer durumlardan birisi icazetnamede modern anlamda herhangi bir soyadı yerine yine bir şekilde baş müderrisin bağlı bulunduğu bilgiye göndermede bulunan ifadelerin kullanılmasıdır. “*Burhanneddin İbnü’l Hac Muhammed Ali el-Mucahidi el-Halidi*

el-Hamzevi et-Tillovi” şeklindeki belirleme icazeti veren Molla Burhaneddin Mucahidi’nin bağlı bulunduğu aileye, tarikata ve yaşadığı/yetiştirdiği mekana göndermede bulunmaktadır (Ören, 2020, s. 387). Baş müderrisin isminin sonuna aile, mekan ve tarikat gibi aidiyetleri gösteren belirlemeler/tanımlar medresede bilginin künyesine verilen öneme işaret eder. İcazetnamenin kim tarafından verildiği belirlendikten sonra icazetnameyi verenin bilgi ve ilimle ilgili çeşitli ifadelerine de yer verilir. Bu anlamda Molla Burhaneddin Mucahidi’nin ilimle ilgili görüşleri birkaç satırla ifadelendirildikten sonra icazetname verilen kişinin özelliklerine değinilir.

“İş bu şehadetnâme ve belgeyi taşıyan alim, faziletli, edepli, tertemiz, zeki, kabiliyetli, övülen özelliklere sahip, meziyetleri ve kemali ma’lum olan (icazet verilen kişi) Allahın nuruyla akranlarını geride bırakarak, bu yüce mertebenin basamaklarına yükselmeye muvaffak olan, arkadaşlarının nezdinde ulaştığı yüce makama bakarken adeta takım yıldızlarının tecelligahları olan kimselerdendir. Bu şahıs ömrünün bir bölümünü nadir olan akli ilimleri ve nakli ilimleri tahkik üzere ve sağlam bir şekilde bizde okuyarak bizim yanımızda kalmak suretiyle bizden istifade ederek elde etme yönünde harcamıştır. İlimlerden kabule şayan olanları tasdik ve yakını bir teslimiyetle kabul etmiştir. Büyük bir fazilete sahip olduğu ve talebenin kendisini eğitim-öğretim üstatları silsilesine dahil etmesini hak ettiği tarafımızca kesinlik kazanmıştır. Bu kişi, icazet defterine isminin yazılmasına ifade sarayında yaşadığının varsayılmasına layıktır.” (Ören, 2020, s. 388).

Burada parasal bir getiriye, iş kollarına, icazeti alan kişinin ne yapacağına değinilmemektedir. Bilakis bilginin kimden alındığına ve öğrencinin kimin rahleyi tedrisinden geçtiğine vurgu yapmakta ve icazet alan kişinin faziletleriyle ilgili bir çeşit şahitlik edilmektedir. Nitekim yukarıdaki alıntıda geçen *“Büyük bir fazilete sahip olduğu ve talebenin kendisini eğitim-öğretim üstatları silsilesine dahil etmesini hak ettiği tarafımızca kesinlik kazanmıştır”* şeklindeki ifade bu ilim uğraşının bir yolculuk olduğu ve bu yolculuğun belli bir silsile tarafından tevarüs edildiği, bu halkaya katılacak kişinin silsilenin devamı olan birinden icazetname alması gerektiğine delalet eder. Bunun ne demek olduğu ancak modern diplomaya ilişkin bir örnek ile anlaşılabilir.

Örneğin bugün bir öğrencinin Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olduğunu varsayalım. Bu öğrenciye verilecek olan diplomanın en üst kısmında *“Türkiye Cumhuriyeti”* sonra *“Siirt Üniversitesi”* ve sonra *“İlahiyat Fakültesi”* şeklinde bürokratik hiyerarşinin sıralaması dikkate alınacak şekilde bir diploma verilecektir. Bu belgenin, Martin Luther ve Thomas Hobbes’la başlayan Tanrısal olanın devlete inmesi, devletin Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi konumuna gelmesine işaret etmesi gerçeği bir yana bırakılırsa (icazetnamenin Allah’la başlaması, diplomanın devletle başlaması bu konuda fikir vericidir) uzmanlık alanına ve iş kollarına göndermede bulunduğu görülmektedir. Belgeyi

alan kişi hangi hocalardan okumuş? Neleri okumuş? Hangi bilgi ve paradigmayı taşımaktadır? Neyi temsil etmektedir? şeklindeki sorularına cevap oluşturacak herhangi bir ipucu bulunmamaktadır. Oysa icazetnamede bilginin künyesine yer verilerek bilginin kimlerden geldiği tespit edilir (Ören, 2020, s. 388).

Bilginin nerden geldiği, kimden kime verildiği/aktarıldığı, öte yandan verilen bilginin nasıl bir bilgi olduğunun bütünlüklü olarak icazetnamede yer bulması medreselerin geleneksel anlayışa olan bağlılığıyla ilgili bir durum gibidir. Öyle ki icazetname boyunca bilginin hangi kanallarla geldiği ve icazeti verenin kim olduğu sayfalarca anlatılmakta ve en sonunda yine bilginin yegâne temeli olarak görülen Allah'a göndermede bulunularak, ona dua edilerek onu bilginin en üst yerine yerleştirerek bitirilmektedir (Ören, 2020, s. 396).

Her şeyin metalaştığı, parasal bir getiriye işaret ettiği günümüzde çeşitli zorluklara rağmen (bu zorluklara ilişkin içerden gözlemler için bk. Çiçek, 2009; Öztoprak, 2003) medreselerin halen varlıklarını sürdürmeleri dikkate değerdir. Bu kurumların varlıklarını sürdürmelerinin önemli kodlarından birisi icazetnamelerdir. İcazetnameler medrese sistematığının bilgi kodlarına işaret etmektedir. Bu kodların merkeziyse hiç kuşkusuz ki Tanrısal olandan hareketle, bilgi yapma, üretme ve aktarma motivasyonudur. Tanrı için yapılan bilgide her şeyden önce değer kendisi Tanrı için yapılan bilgidir. Özetle diplomalar belli bir paradigmanın, zeminin, bilgi yapma biçiminin izdüşümüyken, icazetnameler farklı bir bilgi yapma biçiminin iz düşümüdür. Birinin yönü dünyevi otorite, fizik, para ve metayken, diğerinin ki metafizik, Tanrısal otorite ve değer yargısıdır. Birinde motivasyon iyi mesleği edinip iyi bir yaşam sürmek iken, diğerinde Tanrısal rıza için bilginin yaygınlaştırılıp kazandırılmasıdır. Günümüz toplumunu metalar ve tüketim toplumu olarak tanımlayan Jean Baudrillard'ın (2013) altını çizdiği gibi bugün her şeyin getirisi ve götürüsüne bakılmakta ve ne kadar kazanılıp tüketileceğine odaklanılmaktadır. En çok tercih edilen fakültelerin parasal getirisi yüksek olan mesleklere hitap eden yerler olması bu açıdan fikir vericidir. Taşıdığı anlamlar açısından parasal getiriyi imlemeyen ve modern bağlamda resmi karşılığı olmayan ve anlam çerçevesinin merkezinde Allah olan icazetnamelerin varlık göstermesi, değer ve anlamların da iyi bir motivasyon kaynağı olabileceğine işaret etmektedir. Nitekim medreselerin göreceli olarak metalaşma kültüründen uzak durmaları, bu kurumların değer olarak gördüğü geleneksel anlayışı sürdürme isteğiyle ilgilidir. Kendisini kısmen zaman ve zeminden soyutlamak ve geleneğin anlaşılmasına odaklanmak medreselerin en önemli motivasyonu olduğu için bilginin hangi kanallarla geldiğini gösteren bir künye olan icazetnameler önemsenmekte, bir miras gibi yeni bireylere aktarılmaya çalışılmaktadır.

Sonuç

Çalışma boyunca Tillo Burhaniye medresesinde verilen icazetnameden hareketle çeşitli analizlere yer vermeye çalıştık. Bilgiye bakış açısının değiştiği, bilgi yapma biçiminin dönüştüğü, eğitimin çeşitli iş kollarına hitap ettiği günümüzde farklı bir formatla

konumlanan icazetler, modern epistemik inşa ile klasik epistemik inşa arasındaki farka dair önemli ipuçları vermektedir. Özet bir tanımla modernite Tanrı'dan hareketle bilgi üretme, siyaset yapma ve ekonomik faaliyette bulunma anlayışından insan ve akıl merkezli bilgi üretme, siyaset yapma ve ekonomik faaliyette bulunma anlayışına geçişi ifade etmektedir. Diplomalardan hareketle bilgi yapma sürecinin izdüşümü gibidir. İcazetnameyse Allah'tan hareketle bilgi üretme ve konumlandırma faaliyetinin bir vesikası gibidir.

Modernitenin yükselişi bir şekilde pozitivist bilgi anlayışı ve fizik merkezli evren tasavvurunun bir sonucudur. Paradigmanın metafizikten fiziğe indirgenmesi kendisiyle beraber her şeyin fizikleşmesi ve dünyevileşmesini getirmiştir. Bu anlamda Tanrısal otorite yerini, en tepesinde devletin yer aldığı bürokratik bir hiyerarşiye bırakmıştır. Fiziksel olanın öne çıkması aynı zamanda insanın metalaşması, sermayeleşmesi, kaynağa dönüşmesi ve çeşitli iş kollarında çalıştırılmak için eğitilmesiyle sonuçlanmıştır. Bugün üniversitelerden alınan diplomalar çeşitli hizmet kollarına, sanayi kuruluşlarına ve parasal getiriye imlemektedir.

İcazetnameler en tepesinde Allah'ın yer aldığı hiyerarşik bilgi yapma biçimine işaret etmektedir. İcazetnamenin girişi kısmında sırasıyla önce Allah, sonra Hz. Peygamber, sonra sahabîler ve sonra sırasıyla bilginin taşıyıcıları olan diğerleri gelmektedir. Günümüzde faaliyet gösteren Burhaniye Medresesi baş müderrisi Molla Burhaneddin Mücahidi bu geleneğin güncel halkasıdır. İcazetnamede Allah'tan başlayarak Hz. Peygambere oradan Molla Burhaneddin Mücahidi'ye kadar gelen süreçte verilen bilgi anlayışının ve aktarılan paradigmanın kimlerden geldiğine değinilir. Elbetteki bu isimler arasında kopukluklar, uzun süreler ve teyide muhtaç bilgiler yer almaktadır. Bu durumlar çalışmanın ana problemi olmadığı için üzerinde durulmadı. Burada okuyucunun aklında tutması gereken ve bizim ısrarla işaret etmeye çalıştığımız şey, icazetnamenin göndermede bulunduğu anlam ve değer çerçevesidir. Metafizikten, dünyevi olmayandan hareketle bilgi yapma, bilgi üretme ve yayma şeklinde konumlanan medreselerde verilen icazetnamede kurum ve kuruluşlara göndermede bulunulmaması bürokratik olmayan geleneksel bağlamlara sahip ve kısmen karizmalaşmış bireylere işaret etmesi, bilginin nakilci bir şekilde ele alındığına dönük bir kârîne olarak okunabilse de medreselerin varlık göstermeleri ve günümüzde faal olmalarının altındaki ana unsur da bu özeldir. Örneğin bugün herhangi bir yerde bir okul açmak, başta devletin üst mercileri olmak üzere sırasıyla bürokrasi zincirinde yer alan çeşitli kurum ve kuruluşların onayıyla olabilmektedir. Oysa medreselerde sadece icazetnamenin kendisi yeni bir medresenin kurulabileceğinin işaretidir. İcazet alan bir kişi medresenin bir çeşit şubesi gibidir. Medrese "açması" için birkaç öğrenciyi ve bu öğrencilerin işlerini sağlayacak birkaç kişiyi bulması yeterlidir. Burada motivasyon bilginin aktarılacağı bir kitlenin bulunmasıdır. Nitekim Siirt Tillo'da bulunan Molla Bedreddin Sancar'la Molla Burhaneddin Mücahidi'nin medreselerinin kuruluşu bu iki müderrisle başlar. Burhaniye Medresesinin kuruluşu Molla Burhaneddin Mücahidiyle başlamaktadır. Dışarıdan bakıldığında otuz kırk yıllık bir geçmişe sahip olan

bu medrese, aslında yüzlerce yıllık geleneği temsil etmektedir. Bunun kodları da icazetnemedede yer almaktadır. Nihayetinde icazetnameden de anlaşıldığı gibi medreselerde bilgi kurumdan kişiye değil, kişiden kişiye geçmektedir. Kurumsallık daha çok birey endekslidir. Dolayısıyla icazetnameler diplomalardan farklı bir bağlama, anlam çerçevesine ve otorite biçimine ve bilgi yapma çerçevesine işaret etmektedir. Medrese kurumsallığı, merkezinde Allah'ın olduğu kendi içerisinde örüntülendirilmiş ve belli bir düzene, bilgi yapma ve yayma sürecine işaret eden bir çerçeveye sahiptir.

KAYNAKÇA

- Akpınar, C. (2000). İcazet. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (C. 21, ss. 393-400) Ankara: TDV.
- Arslan, H. (2017). *Epistemik cemaat: Bir bilim sosyolojisi denemesi*. İstanbul: Paradigma.
- Arslan, M. (2009). Eğitimle ilgili temel kavramlar. Mehmet Arslan (Ed.), *Eğitim Bilimlerine Giriş*, (ss. 12-25), Ankara; Gündüz Eğitim.
- Atay, H. (1981). Medreselerin gerilemesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (24), 15-56.
- Baudrillard, J. (2013). *Tüketim toplumu: Söylenceler/Yapıları*, H. Deliçaylı & F. Keskin (Çev.), (6. bs.), İstanbul: Ayrıntı.
- Bayram, K. (2017). Medrese geleneğinin günümüze yansımış kurumsal bir yapısı olarak Tillo medreseleri. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(1), 143-172.
- Berkes N. (2004). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Ahmet Kuyaş (Haz.) (7. bs.) İstanbul: Yapı Kredi.
- Çiçek, H. (2009). *Şark medreselerinin serencâmı*. İstanbul: Beyan.
- Çiğdem, A. (2015). *Aydınlanma düşüncesi*. (6. bs.) İstanbul: İletişim.
- Collinicos, A. (2004). *Toplum kuramı: Tarihsel bir bakış*. Yasemin Tezgiden (Çev.), İstanbul: İletişim.
- Cubberley, E. P. (2004). *Eğitim tarihi I, II*. Engin Noyan (Çev.) Ankara: Yeryüzü.
- Erasmus, D. (2014). *Deliliğe övgü*. çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa.
- Freire, P. (2016). *Ezilenlerin pedagojisi*. D. Hattatoğlu & E. Özbek (Çev.), (16. bs.) İstanbul: Ayrıntı.
- Giddens, A. (1994). *Modernliğin sonuçları*. E. Kuşdil (Çev.), (1. bs.) İstanbul: Ayrıntı.
- Harvey, D. (2015). *Kent deneyimi*. E. Soğancılar (Çev.), İstanbul: Sel.
- İbn Haldun. (2004). *Mukaddime*. S. Uludağ (Haz.), (C.1.) İstanbul: Dergah.
- İllch, I. (2018). *Okulsuz toplum*. M. Özay (Çev.), (53. bs.) İstanbul: Şule.
- Kalın, İ. (2018). *Ben, öteki ve ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. (17. bs.) İstanbul: İnsan.
- Kazar, M. (2001). Erzurumlu İbrahim Hakkı hayatı, kişiliği ve eserleri. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, 333-350.
- "Köklerin Hikayesi 20 Burhan Mücahidi". Erişim 27 Temmuz 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=feoXjMJXsSY> adresinden alınmıştır.

- Kuhn, T. (2007). *Kopernik devrimi: Batı düşüncesinin gelişmesinde gezegen astronomisi*. H.T. Dursun Bayrak & S. K. Çelik (Çev.), Ankara: İmge.
- Kuhn, T. (2015). *Bilimsel devrimlerin yapısı*. N. Kuyuş (Çev.), İstanbul: Kırmızı.
- Mardin, Ş. (2012). *Türk modernleşmesi*. M. Türköne & T. Önder (Çev.), İstanbul: İletişim.
- Memduhoğlu, A. (2013). Tarihten günümüze Tillo medreseleri. İçinde *Medrese geleneği ve modernleşme sürecinde medreseler uluslararası sempozyum*, Muş: Muş Üniversitesi, 135-148.
- More, T. (2014). *Ütopya*. Ç. Dürüşken (Çev.), İstanbul: Alfa.
- Ören, M. F. (2019). *Türkiye’de dini bilginin üretimi: Medrese ve ilahiyatlar*. İstanbul: Dem.
- Özgen, N. (2012). Siirt’in inanç turizmi mekanları: Ziyaret (Veysel Karani) ve Tillo (Aydınlar). *Doğu Coğrafya Dergisi*, 17(27), 260-265.
- Öztoprak, S. (2003). *Şark medreselerinde bir ömür*. S. Öztoprak (Haz.), İstanbul: Beyan.
- Palmer, R. E. (2008). *Hermenötik*. İ. Görener (Çev.), İstanbul: Ağaç Felsefe.
- Rojek, C. (2000). *Şöhret*. S. Kunt Akbaş & K. Kızıltuğ (Çev.), İstanbul: Ayrıntı.
- Sönmez, M. E. (2011). Tillo (Siirt) ilçe’sinin kültürel turizm potansiyeli. *Türk Coğrafya Dergisi*, 59, 31-35.
- Taylor, C. (2014). *Seküler çağ*. D. Körpe (Çev.), İstanbul: İş Bankası.
- Touraine, A. (2014). *Modernliğin eleştirisi*. H. Uğur Tanrıöver (Çev.), (9. bs.), İstanbul: Yapı Kredi.
- Türkdoğan, O. (2009). *Türk sanayi toplumu*. (2. bs.) İstanbul: Timaş.
- Weber, M. (2012). *Ekonomi ve toplum*. L. Boyacı (Çev.), (C. I), İstanbul: Yarın.

İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNİN BATI DÜNYASINA ETKİLERİYLE İLGİLİ TARTIŞMALARİ DAG NİKOLAUS HASSE ÜZERİNDEN OKUMAK

Selahattin AKTİ*
E-mail: selakti@comu.edu.tr
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5464-8740>

Citation/©: Akti, S. (2020). İslam düşünce geleneğinin Batı dünyasına etkileriyle ilgili tartışmaları Dag Nikolaus Hasse üzerinden okumak. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 10, 29-47.

Öz

Müslüman bilim insanları tarafından yapılan araştırmaların çoğunda İslam medeniyetinin Avrupa'yı bilim ve felsefede etkilediği genel kabul görmektedir. Ancak Müslümanların Batı'daki meslektaşları arasında bu konuda tam bir mutabakatın olduğundan söz edilemez. Batı'da, Müslümanların özellikle Orta Çağ'da Avrupa üzerindeki bilimsel etkisini abartanların yanı sıra söz konusu etkiyi küçümseyen, hatta yok sayanların da olduğu görülür. Bu tartışmaların taraflarından biri de Alman bilim insanı Dag Nikolaus Hasse'dir. Hasse, bu alanda uzun araştırmalar yapmış bir Orta Çağ ve Yeni Çağ felsefesi ve filolojisi uzmanıdır. Hasse, konu hakkında yaptığı çalışmalarda bilimsel bir yaklaşım sergileyerek objektif olmayı başaran, vardığı sonuçları tartışmanın objesi olan kişi veya eserlerin verili ilk kaynaklarına dayandıran bir bilim insanıdır. Ona göre bugünün Batı medeniyetinin oluşumunda eski Doğu, Yunan, Roma, Yahudi ve Hristiyan kültürlerinin yanı sıra Müslümanlardan da söz edilmeli ve bu gerçek ders kitaplarında da yer almalıdır. Elinizdeki çalışma Hasse'nin bu alanda yazdığı bazı eserlerinden yola çıkarak onun, İslam düşünce geleneğinin Batı dünyasına etkileriyle ilgili tartışmalardaki pozisyonunu belirlemeye çalışır.

Anahtar Kelimeler: Arap-İslam etkisi, Dag Nikolaus Hasse, Bilim tarihi, İslam felsefesi, Orta çağ felsefesi.

* Dr. Öğr. Üyesi, ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi ABD.

READING THE DEBATES CONCERNING THE EFFECTS OF ISLAMIC INTELLECTUAL TRADITION ON THE WEST VIA DAG NIKOLAUS HASSE

Abstract

The influence of Islamic civilization on Europe in science and philosophy is generally accepted in most of the studies done by Muslim scholars. However, it cannot be said that there is a full consensus on this issue among their colleagues in the West. It is seen in the West that there are those who exaggerate the scientific influence of Muslims on Europe, especially in the Middle Ages, as well as there are those who underestimate or even ignore this effect. One of the parties of these discussions is the German scientist Dag Nikolaus Hasse. Hasse, who is an expert of Medieval and New Age philosophy and philology, has done a lot of research in this field. Hasse is a scientist who succeeds in being objective by exhibiting a scientific approach in his studies on the subject and bases his conclusions on the first sources of the person or works that are the object of the discussion. According to him, Muslims should be mentioned in the formation of today's Western civilization along with the ancient Greek, Roman, Jewish Christian and eastern cultures, and this fact should also be included in the textbooks. Based on some of his works in this field, the present study attempts to determine Hasse's position in the debates concerning the effects of the Islamic intellectual tradition on the Western world.

Keywords: Arabic-Islamic influence, Dag Nikolaus Hasse, History of science, Islamic philosophy, Medieval philosophy.

Giriş

İslam dünyasında, özellikle İslam felsefesi üzerine yapılan birçok çalışmada Müslümanların Yunan felsefesiyle tanışmaları sonrasında ortaya konulan eserlerle Orta Çağ'da, özellikle Aristo gibi unutulmaya yüz tutmuş filozofların düşüncelerine yeniden hayat verildiği ve Yunan mirasının Avrupa'ya tekrar hatırlatıldığının altı çizilir. Buna göre 10-13. yüzyıllar arası altın çağını yasayan İslam felsefesi, Yunan felsefesi ile Modern felsefe arasında bir köprü vazifesi görmüştür ve Avrupa aydınlanmasında pay sahibidir.¹ Diğer yandan felsefede olduğu gibi matematik, astronomi, coğrafya, kimya vb. alanlarda da kısa sürede büyük bir gelişme gösteren Müslümanların, Avrupalı bilim insanları üzerinde etkili olduğu ve bu alanlarda da Batı bilimine ciddi katkılar sunduğu aynı çevrelerce genel kabul görür.

¹ İbn Rüşd'ün Avrupa aydınlanmasındaki rolü ile ilgili bir çalışma için bkz. Karlığa, (2014). Karlığa bu çalışmada özellikle Orta Çağ ve sonrasında İbn Rüşd'ün Avrupa aydını üzerindeki etkisini felsefe, edebiyat ve resim sanatından örneklerle anlatır.

Ancak bu düşüncenin, dünyanın her yerinde aynı şekilde paylaşıldığını söylemek güçtür. Nitekim yakın zamandaki bir tartışma bunu açıkça göstermektedir. Hatırlanacağı üzere Papa 16. Benedikt'in daha önce görev yaptığı Regensburg Üniversitesi'ni ziyareti sırasında verdiği bir konferans, bütün dünyada önemli bir tartışmanın fitilini ateşlemiştir. Asıl adı Joseph Aloisius Ratzinger olan Papa'nın 12 Eylül 2006'da 'inanç ve mantık' başlığıyla yaptığı konuşmada kullandığı ifadeler, Müslümanlar arasında infiale yol açmış, Batılı bilim insanlarını da ikiye bölmüştü. Söz konusu konuşmasına Ratzinger, Bizans İmparatoru 2. Manuel Paleologus'un (1350-1425) 14. yüzyılda Ankara yakınlarında Farslı bir bilginle arasında geçen İslam ve Hristiyanlık konulu diyalogundan bahsederek başlar. "İnanç, Akıl ve Üniversiteler" üst başlığına sahip metninde Ratzinger, Bizans imparatorunun sözlerini iktibas ederek konuşmasını bu iktibasın üzerine bina eder: "*Bana Muhammed'in getirdiği bir yenilik göster, orada ancak kötü ve insanlık dışı şeyler bulacaksınız, tebliğ ettiği dini kılıçla yayma emri gibi*" (Benedikt XVI., 2006). Her ne kadar Vatikan, metnin bütünü dikkate alınmadan pasajın bağlamından kopararak paylaşıldığını ve Papa'nın kesinlikle Müslümanların duygularını zedeleyecek bir kasıt içinde olmadığını bildirirse de konferans kısa süre içerisinde dünya gündemine oturur. Tübingen Üniversitesi Retorik bölümünün sahip çıktığı ve yılın konuşması seçtiği (Uni-Tuebingen, 2020) bu konferansla ilgili yapılan tartışmalar daha sonra bir şekilde Müslümanların insanlığa katkısı tartışmasına evrilir. Aşağıda bazı örneklerine yer vereceğimiz tartışmanın taraflarından birine göre Müslümanların bilim ve felsefenin gelişimine katkısından söz edilemez. Bundan dolayı da Müslümanların Avrupa'nın gelişim ve aydınlanmasında payı yoktur.

Elbette Batı dünyasında Müslümanların Batı'ya katkısı tartışmalarında aleyhte görüş bildirenler kadar lehte olan bilim insanları da mevcuttur. Bu bilim insanlarına göre Müslümanlar özellikle Orta Çağ'da Avrupa üzerinde etkiliydiler ve astronomiden matematiğe, felsefeden edebiyata kadar birçok alanda Batı'ya katkı sunmuşlardı. Örneğin Matthias Perkams, İslam felsefe geleneğinin Avrupa üzerindeki etkisiyle ilgili kaleme aldığı ve "Arap-İslam Düşüncesinin Felsefe Tarihindeki Anlamı" başlığını taşıyan makalesini şu cümlelerle tamamlar:

"Sonuç olarak Arap-İslam düşüncesi, metodik düşünme yoluyla Avrupa felsefesini derinden etkilemiştir. (Müslüman düşünürler) Aristotelesçi-Neoplatonik ontoloji ve nedensellik ilkelerinden ayrıldıktan sonra bile önemlerini korudular. Böylece, geç Orta Çağ ve Modern düşünce için çözülmesi zor sorunları ortaya çıkaran, keskin hatlara sahip karşıtların ortaya çıkışına katkıda bulundular. Buna örnek, düşünce sisteminin çıkış noktası olarak gerçek bilgi kaynağı olan vahiy-akıl veya özgürlük-zorunluluk arasındaki ilişkilere. [...] Metodik olarak güvenilir ve bilimsel olarak rasyonel bir yaklaşım, bu tür sorunların üstesinden gelmenin en önemli yolu olarak ortaya çıktı. Böylelikle Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd'ün ilk olarak vahyedilmiş İslam dini içerisinde geliştirdiği bilimsel rasyonelitenin inançlar üzerindeki önceliği, Batı Avrupa'da daha önce olduğundan daha fazla önem kazandı. Araplar tarafından sağlanan

felsefenin metodolojik temeli olmasaydı, seküler Avrupa'nın kendi imajını borçlu olduğu entelektüel dinamizm aynı şekilde ortaya çıkamazdı." (Perkams, 2013, ss. 26-27).

Batı dünyasında konuyu Perkams gibi mümkün olduğunca objektif bir şekilde ele almaya çalışan daha nice bilim insanı vardır. Hepsinin konu hakkındaki değerlendirmelerini bu kısa metin içerisinde ele almamız mümkün değildir. Bu çalışmamızda söz konusu tartışmaları hali hazırda Würzburg Üniversitesinde görev yapan ve Almanya'nın en saygın ödülleri olan Leibniz ödülü sahibi Dag Nikolaus Hasse üzerinden yürütmek istiyoruz. Elbette bu tercihimiz rastgele yapılmış bir seçime dayanmamaktadır. Hasse'nin konu hakkındaki düşüncelerine yoğunlaşmamızın gerekçesi, onun aşağıda ayrıntılarına yer vereceğimiz alan ile ilgili yapmış olduğu karşılaştırmalı çalışmalarıdır. Ancak Batılı bir isim üzerinden bu çalışmayı yürütmemizin başka nedenleri de vardır. Bunlardan bir tanesi de Batılı bilim insanlarının alanda yaptıkları araştırmaların İslam düşünce geleneği üzerine çalışmalarını sürdüren Türkiye'deki akademik çevreler için bazı durumlarda geçmişleriyle aralarında bir köprü görevi görebildiği gerçeğidir. Nitekim unutulmaya yüz tutmuş veya eserleri kaybolmuş bazı Müslüman düşünürlerin eserleri yüzyıllar sonra Batılı bazı araştırmacıların çalışmaları sonucunda gün ışığına çıkarılmış ve okuyucuyla buluşturulmuştur. Hellmut Ritter'ın İstanbul kütüphanelerinde yıllarca süren çalışmaları (Taşcı, 2008) buna örnek olarak verilebileceği gibi İbn Rüşd ile ilgili Batı'da yıllardır devam eden projelere şöyle bir göz atılması bile ne demek istediğimizi anlatmaya yetecektir.² Değişen parametreler günümüzde İslam düşünce geleneği alanında çalışmalarını sürdüren araştırmacıların artık Batılı meslektaşlarını dışarıda bırakarak bir çalışma yürütemeyeceği gerçeğini ortaya çıkarmıştır. Zira bir ayağı Yunan felsefesinin Yunanca ve Latince kaynaklarında, diğer ayağı modern felsefenin genişleyen perspektifinde yer alan günümüz Batılı araştırmacılarının yaptıkları karşılaştırmalı bilimsel araştırmalar, bizlere özgün yeni sonuçlar sunabilmektedir. Bir kısmı eleştirel de olan bu çalışmaları dikkate almadan İslam âleminde İslam düşünce geleneği üzerine yapılacak çalışmalar, geleneği tekrar ve onu açıklama gayretinin ötesine geçemeyecektir. Zira İslam dünyasında yapılan çağdaş çalışmalar çoğu zaman üzerinde çalışılan filozofun Batılı ve Doğulu kadim kaynaklarından bağımsız olarak

² İbn Rüşd ile ilgili son yıllarda dikkat çeken bir çalışma Prof. Dr. Andreas Speer ve Prof. Dr. David Wirmer yönetiminde sürmekte olan *Averroes Edition* adlı projedir. *Averroes Edition* projesi Köln Üniversitesine bağlı *Thomas-Institut*'de sürdürülmektedir. Söz konusu proje, 1931 yılında H. A. Wolfson yönetiminde *Medieval Academy of America*'da başlatılmış olan ve *Averrois opera* adındaki daha büyük bir projenin Almanya ayağını oluşturmaktadır. 2016 yılında başlayan ve 25 yıl sürmesi beklenen *Averroes Edition* projesi İbn Rüşd'e ait eserlerin Arapça orijinali ile elde bulunan tüm Latince ve İbranice tercümelerinin karşılaştırmalı edisyonunu tamamlamayı hedeflemektedir. Projenin resmi web sitesi için bkz. (Averroes Edition, 2020). Diğer yandan aynı enstitünün İbn Rüşd ile ilgili bir başka çalışması da *DARE* (Digital Averroes Research Environment) adındaki projedir. Bu proje kapsamında 32 ülkedeki 152 şehrin 193 kütüphanesinde bulunan 636'sı Latince, 497'si İbranice ve 120 tanesi de Arapça olmak üzere İbn Rüşd'e ait el yazması orijinal ve tercüme eserler arşivlenmiştir. Söz konusu eserlerin dijital nüshalarının bir kısmına projenin resmi web sitesi üzerinden erişmek mümkündür. Resmi web sitesi için bkz. (DARE, 2020).

İslam felsefesinin kendi iç dinamikleri göz önünde tutularak yapılmakta ve bu yüzden istenilen düzeye ulaşamamaktadır. Bu alandaki bir diğer eksiklik ise özellikle Rönesans sonrası felsefi gelişimin yeterince takip edilemiyor olması ve bundan dolayı eskiyi ve yeniyi karşılaştıracak özgün çalışmaların da ortaya çıkamıyor olmasıdır.

Makalemizin amacını şu şekilde toplamak mümkün görünmektedir: Her ne kadar Müslüman düşünürlerin geçtiğimiz 12 asırda ortaya koymuş oldukları düşüncelerin Batıyı etkilediği ve bundan dolayı da Batının gelişiminde Müslümanların pay sahibi olduğu iddia edilse de bu konuda çağdaş batılı araştırmacılar arasında tam bir mutabakatın sağlanabildiği söylenemez. Bu makalenin amacı, sözü edilen iddiayı Batılı bir araştırmacı olan Dag Nikolaus Hasse üzerinden değerlendirmektir. Hasse, bu alanda yapılan ve dâhil olduğu polemiklerde tarafını net bir şekilde ortaya koyabilmiş bir bilim insanıdır. Bu amaçla önce Hasse'nin hayatı ve çalışmalarıyla ilgili kısa bir bilgi verilecek, ardından İslam düşünce geleneğinin Batıya etkileriyle alakalı Batı'daki tartışmalar onun kaleminden çıkan yayınlar temel alınarak değerlendirilecektir. Ancak bunu yapmadan önce önemli bir ayrıntının altını çizmekte fayda vardır; ülkemizde "İslam Felsefesi" şeklinde isimlendirilen geleneğin farklı ülkelerde farklı adlandırmaları vardır. Nitekim Almanca kaynaklarda, söz konusu gelenek için yazım dilinin Arapça olmasından mütevellit bazen sadece "Arap felsefesi" denilirken bazen de "Arap-İslam felsefesi" denildiği görülür. Hasse de eserlerinde "Arap felsefesi", "Arap etkisi" vb. ifadeleri kullanır ve bununla bir etnisiteyi kastetmediğinin altını çizer. Zira ona göre Arapça ile kaleme alınan söz konusu geleneğin içerisinde Arapların yanı sıra Türkler, Farisiler, Berberiler ve diğer milletlerden düşünürler de bulunmaktadır (Hasse, 2020, ss. 226-227). Dolayısıyla makale boyunca yer alabilecek olan bu isimlendirmenin Hasse'nin eserlerinden kaynaklı olduğu bilinmelidir.

1. Dag Nikolaus Hasse ve İslam Felsefesiyle Alakalı Çalışmaları

Dag Nikolaus Hasse, Almanya'nın Bremen şehrinde 1969 yılında doğdu. 1989 yılında Göttingen Üniversitesinde Orta Çağ ve Yeni Çağ Filolojisi, Felsefe ve Arabistik alanlarında başladığı eğitimini 1993 yılında tamamladı. Amerikan Yale Üniversitesinde bir yıl geçirdikten sonra 1994-1997 yılları arasında eğitim gördüğü Londra Üniversitesi'ne bağlı Warburg Enstitüsünde doktorasını tamamladı. 2005 yılında ise Freiburg im Breisgau Üniversitesi'nde Orta ve Yeni Çağ Latin Filolojisi ve Felsefe alanlarında habitilasyon yaptı. 2005 yılından beri Würzburg Üniversitesi'nde Yunan-Arap-Latin geleneğinin bilim tarihi ve felsefesi alanlarında çalışmalarını sürdüren Hasse, 2016 yılında Almanya'nın en saygın bilim ödülleri olan Leibniz ödülüne layık görüldü (Uni-Wuerzburg, 2020).

Almanya'da yaptığım çalışmalar esnasında ismine sıkça rastladığım Hasse'nin Orta Çağ Latince eserlerle ilgili çalışmalarının yanı sıra İslam düşünce tarihiyle ilgili de birçok çalışması bulunmaktadır. Bunlardan bazılarını değinmek faydalı olacaktır. Hasse'nin yönettiği ve devam etmekte olan üç proje özellikle ilgi çekicidir. İlki, "Arabic and Latin Glossary" adıyla internet üzerinden açık erişime sahip olan ve Arapça-Latince sözlük olarak

hizmet veren bir projedir. Sitenin ana sayfasından elde ettiğimiz bilgilere göre sözlük, Orta Çağ'da yapılan Arapça-Latince çevirilerin kelime dağarcığını temel almaktadır. Sözlüğün iki amacından biri özellikle bilimsel kelimelerle ilgili olarak Avrupa'daki Arap-İslam etkisini daha iyi anlamak olarak açıklanırken diğeri, Arapça ve Latince bilimsel metinlerin anlaşılması için araç olmak şeklinde izah edilmiştir. Henüz "î" harfine ulaşmış olan sözlük şu an itibarıyla tıp, felsefe, teoloji, astroloji, astronomi, matematik, optik, botanik ve zoolojiyi kapsayan Orta Çağ'da yapılmış Arapça-Latince çevirilerden 42 kaynağa dayanmaktadır (Arabic and Latin Glossary, 2020).

Hasse'nin yönettiği göze çarpan bir diğer proje ise "Arabic and Latin Corpus" adıyla yine internet üzerinden açık erişime sahip bir çalışmadır. Bu çalışma 10-14. yüzyıllara ait Arapça-Latince çevirilerin dijital bir külliyyatıdır. Bu külliyyat oluşturulurken iki amacın güdüldüğü dikkat çekmektedir; bunlardan ilki, özellikle metin, çevirmen ve yazarların içinde yer aldığı kapsamlı bir veri tabanı oluşturarak Avrupa'daki Arap-İslam etkisine dair anlayışın gelişmesine katkıda bulunmak iken, ikinci amaç ise bu metinlerin mümkün olduğunca alıntı yapılabilir dijital baskılarını sağlamak olarak açıklanmış. Hala geliştirilmekte olan külliyyat an itibarıyla içlerinde el-Kindî (ö. 866?), Sâbit ibn Qurra el-Harrânî (ö. 901?), Zekeriyâ er-Râzî (ö. 925), Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037) ve İbn Heysem (ö. 1040) gibi isimlerin de yer aldığı filozoflara ait Arapça orijinal ve Latince çeviri olmak üzere toplam 36 dijital metinden oluşmaktadır (Arabic and Latin Corpus, 2020).

"Ptolemaeus Arabus et Latinus" adlı proje Hasse'nin yönettiği ve onun Bavyera Bilimler Akademisi çatısı altında sürdürdüğü bir başka çalışmasıdır (Ptolemaeus Arabus et Latinus, 2020). Online erişime açık olan ve 2016 yılında başlanan projenin amacı Batlamyus'un astronomi ve astroloji alanlarındaki metinlerinin ve bu metinlerle ilgili materyallerin Arapça ve Latince versiyonlarının ortaya çıkarılması ve basılması olarak tanımlanmıştır. Bu kapsamda Batlamyus'un eserlerinin yanı sıra MS. 1700 yılına kadar ona atfedilmiş eserler ve onun eserlerini yorumlayan Latince ve Arapça çalışmalar da oluşturulan külliyyata dâhil edilmiştir. Durum böyle olunca bu proje kapsamında özellikle İslam felsefe tarihinin önemli düşünürlerinin de bu alanda kaleme aldıkları orijinal dildeki eserlerine çevrimiçi ulaşabilmek mümkün hale gelmektedir. Bu düşünürler arasında bir önceki projede saydığımız isimlerin yanı sıra Ebu'l-Hasan Ali bin Rıdvân el-Mısırî (ö. 1068) Nasîrüddin Tûsî (ö. 1274), Kutbeddin Şîrâzî (ö. 1311), Nizâmüddîn Hasen en-Nîsâbü'rî (ö. 1329?) ve Ahmed ibn Yûsuf el-Ṭûlûnî (ö.?) gibi düşünürlerle rastlamak mümkündür.

Hasse'nin Arap-İslam felsefesiyle ilgili dikkat çeken en önemli eserlerinden bir tanesi de kendisine 2018 yılında Sheikh Zayed Book Award ödülünü kazandıran *Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance* adlı kitabıdır. Hasse'nin bu kitabın dışında yazdığı diğer üç kitap da yine Arap-İslam felsefesi ile ilgilidir.³ Kariyerinin

³ Sonuncusu kendisine Sheikh Zayed Book Award ödülünü kazandıran Dag Nikolaus Hasse'nin, tamamı İslam düşüncesiyle alakalı olan kitap listesi şu şekildedir: D. N. Hasse (2000). *Avicenna's De Anima in*

başında İbn Sînâ ile ilgili eserler⁴ kaleme alan Hasse'nin daha sonra İbn Rüşd'ün⁵ yanı sıra Arap-İslam düşünce birikiminin Batı üzerindeki etkileriyle ilgili eserler de kaleme almış olduğu görülür. Arap-İslam felsefesini de içinde barındıran Orta Çağ felsefesi, filolojisi ve bilim tarihiyle ilgili Hasse'nin eserlerinin tamamına tek tek değinmek bu çalışmanın sınırlarını aşacağından, İslam düşünce geleneğinin Batı'ya etkileriyle alakalı Hasse'nin görüşlerini ele alacağımız ilgili bölümde bu eserlerin bir kısmına atıf yapmakla yetineceğiz.

2. İslam Düşünce Geleneğinin Batıya Etkileriyle Alakalı Batı'daki Tartışmalar ve Dag Nikolaus Hasse

Hasse'nin kendini İslam düşüncesinin Batı'ya etkileyip etkilemediğiyle alakalı olarak Batı'da yapılan tartışmaların içerisinde bulması bir tesadüf değildir. Zira çalışmalarını Orta Çağ felsefesi üzerinde yoğunlaştıran ve kendini o dönemde kaleme alınmış Latince eserler ve bunların muhtemel kaynaklarıyla ilgili araştırmaların içinde bulan Hasse'nin, meydana

the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160-1300. London/Turin: The Warburg Institute - Nino Aragno Editore; (2006). *Urzeugung und Weltbild: Aristoteles - Ibn Ruschd - Pasteur*. Hildesheim / Zürich / New York: Georg Olms Verlag; (2010). *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag; (2016). *Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance*. Cambridge: Harvard University Press.

- 4 Doktora çalışmasından üretilen ve yukarıda zikrettiğim *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160-1300* adlı kitabından hariç Hasse'nin İbn Sînâ ile ilgili birçok derleme çalışması ve makalesi mevcuttur. Editörlüğünü yaptığı derlemeler: *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, Berlin / Boston: de Gruyter, 2018; *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin / Boston: de Gruyter, 2012. Makaleler: "King Avicenna: The Iconographic Consequences of a Mistranslation", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 60 (1997), 230-243; "Aristotle versus Progress: The Decline of Avicenna's De anima as a Model for Philosophical Psychology in the Latin West", *Was ist Philosophie im Mittelalter? (Miscellanea Mediaevalia 26)*. Hrsg. J. A. Aertsen. Berlin/New York, 1998, 871-880; "Avicenna on Abstraction", *Aspects of Avicenna*. Princeton: Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies, vol. 9, 2001, 39-72; "Avicenna's 'Giver of Forms' in Latin Philosophy, Especially in the Works of Albertus Magnus", *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. Hrsg. D.N. Hasse und A. Bertolacci. Berlin / Boston: de Gruyter, 2012, 225-249; "Avicenna's Epistemological Optimism", *Interpreting Avicenna: Critical Essays*. Hrsg. P. Adamson. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 109-119.
- 5 Hasse'nin *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century* ve *Urzeugung und Weltbild: Aristoteles-Ibn Ruschd-Pasteur* adlı kitaplarından başka İbn Rüşd ile ilgili birçok makalesi vardır: "Aufstieg und Niedergang des Averroismus in der Renaissance: Niccolò Tignosi, Agostino Nifo, Francesco Vimercato", *Herbst des Mittelalters? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts (Miscellanea Mediaevalia 31)*. Hrsg. J. A. Aertsen, M. Pickavé. Berlin: de Gruyter, 2004, 447-473; "The Attraction of Averroism in the Renaissance: Vernia, Achillini, Prassicio", *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*. Hrsg. P. Adamson, H. Baltussen, M. W. F. Stone. London: School of Advanced Study, 2004, Bd. 2, 131-147; "Arabic Philosophy and Averroism", *Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Hrsg. J. Hankins. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 113-136; "Averroica secta: Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy", *Averroes et les Averroismes juif et latin (Textes et études du moyen âge 40)*. Hrsg. J.-B. Brenet. Turnhout: Brepols, 2007, 307-331; "Averroes' Critique of Ptolemy and its Reception by John of Jandun and Agostino Nifo", *Averroes' Natural Philosophy and its Reception in the Latin West*. Hrsg. P.J.J.M. Bakker. Leuven: Leuven University Press, 2015, 69-88.

alanın uzmanı olmayan popülist yaklaşımlara terk etmesi beklenemezdi. Nitekim 19 Haziran 2008 tarihinde *Frankfurter Allgemeine Zeitung* gazetesinde çıkan bir köşe yazısında Hasse (2008, s. 40), Papa 16. Benedikt'in yukarıda zikredilen konuşmasını kendisine rehber edinen ve İslam dinini eleştiren Fransız tarihçi Sylvain Gouguenheim'i kıyasıya eleştirir. Hasse, *Le Monde* ve *Le Figaro* gibi gazetelerin Gouguenheim'in (2008) *Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chretienne* (Mont Saint-Michel'de Aristoteles. Hristiyan Avrupa'nın Yunan kökenleri) adlı kitabını selamlamalarını şaşkınlıkla karşılar. Yine, *Libération* ve *International Herald Tribune*'de yazan eleştirmenlerin daha temkinli olmakla beraber Gouguenheim'a hayranlıklarını gizlemiyor olduklarını ifade eder. Ancak Hasse'nin de dâhil olduğu ve içlerinde Alain Boureau, Kurt Flasch, Carlo Ginzburg ve Ruedi Imbach gibi farklı ülkelerden 56 tarihçi ve filozofun yer aldığı bir topluluk, bu durumu protesto ederek, 30 Nisan'da *Libération*'da yayınlanan bir bildiri ile Gouguenheim'in tezlerine karşı olduklarını deklere ederler. Aynı günlerde aşırı sağcı internet sayfaları ise söz konusu deklarasyonu "Fetva" diye adlandırarak karşı saldırıya geçerler (Hasse, 2008, s. 40).

Peki, Papa 16. Benedikt'in Regensburg konuşmasından sonra ortaya çıkan ve Papa'nın, Avrupa'nın kimliğinin Yunan aklı ve Hristiyanlık'tan oluştuğu şeklindeki düşüncesini teyit eden Gouguenheim'in Batı basınında bir infiale sebep olan kitabında ileri sürdüğü tezler nelerdi? Hasse, Gouguenheim'in tezlerini kısaca şu şekilde özetler:

"Gouguenheim'in en çarpıcı tezleri şu şekilde özetlenebilir: Birincisi, Araplar Yunan eserlerini tercüme ettiyse de Yunan bilimi İslam dünyasında her zaman yabancı bir cisim olarak kaldı. İkincisi, Arap dilinin yapısı şiir ve din için mükemmel olmakla beraber felsefe ve bilim için öyle değildir. Üçüncüsü, İslam dünyasının Orta Çağ Hristiyan dünyası üzerindeki etkisi önemsiz ve marjinaldir." (Hasse, 2020, s. 226).

Hasse'ye göre Gouguenheim'in kitabı gayri ciddi ve ideolojik olmanın yanı sıra aldatıcı bilgilerle cilalanmıştır. Bunun başlıktan bile anlaşılabilirliğini ileri süren Hasse, başlıkta kullanılan ve Aristoteles'in Yunancadan tercümelerinin yapıldığı Mont Saint Michel manastırının Gouguenheim tarafından Arapçadan tercümelerin yapıldığı Toledo'ya karşı bir panzehir olarak sunulduğunu belirtir. Ancak Gouguenheim'in söz konusu manastırda Aristoteles tercümelediğini söylediği Jakop von Venedig, alana hâkim tüm araştırmacıların yakından tanıdığı önemli bir çevirmendir ve onun bir zamanlar Mont Saint Michel manastırında olduğunu gösteren hiçbir kanıt yoktur. Dahası Gouguenheim'in gereğinden fazla önem atfettiği Normandiya'daki manastır, Hasse'ye göre Chartres veya Paris ile karşılaştırılabilecek bir ilim merkezi değildir. Onun önemi döneme ait birtakım tercüme barındırmasından gelmektedir. Ancak Gouguenheim dürüst davranmayarak orada bulunan Yunanca tercümelemlerden söz ederken Arapça tercümelemlere hiç değinmez. Dahası, Arapçadan yapılan tercümelemlerin 13. yüzyılda başladığı bilindiği halde Gouguenheim, Arapçaya değinmemek için araştırmasını 8-12. yüzyıllar arasına teksif eder.

13-16. yüzyıllar arasında yapılan çalışmalara değinirken de Yunanca kaynaklı olanlara yoğunlaşıp Arapça kökenli olanlara gözlerini kapar. Arapçadan gelen birikim olmasaydı da Avrupa başarırđı iddiasını ileri süren ve bunun için Albertus Magnus'un (ö. 1280) zooloji ve botanik alanlarındaki eserlerini örnek gösteren Gouguenheim'a Hasse'nin cevabı nettir. Hasse, Gouguenheim'ın Albertus Magnus'un ilgili eserlerinin bir sayfasını bile açıp okusa, onların, Arapça kökenli bilimsel kavramlarla dolu olduğunu göreceğini belirtir. Zira o dönemde Arap düşünörlere sık sık yapılan atıflar bir kalite göstergesiydi. Ona göre Gouguenheim'ın kitabını skandal yapan şey, onun kültürel ırkçılığı ve ideolojik programıdır. Gouguenheim için önemli olan, neomuhafazakar Katoliklerin propagandasını yaptığı, rasyonel Yunan-Hristiyan medeniyetine karşı irrasyonel Arap-İslam medeniyeti söylemine sahip bir antagonistik blok inşa etmektir (Hasse, 2008, s. 40).

Hasse'nin Gouguenheim ile yaşadığı polemikle ilgili verdiğimiz bu kısa bilgiden sonra onun Arap-İslam düşüncesinin Batı üzerindeki etkisiyle ilgili fikirlerine geçebiliriz. Onun bu konudaki fikirlerini ele alırken söz konusu tartışmaya dair kaleme aldığı makalelerinden seçtiklerimi kronolojik sıraya göre değerlendirmeye çalışacağım. "Arap Otoritelere Karşı Hümanist Polemik" (Die humanistische Polemik gegen arabische Autoritäten: Grundsätzliches zum Forschungsstand) başlığıyla 2001 yılında yayınlanan makalesine Hasse, önemli bir tespit ile başlar. Retorik bir teknik olarak gördüğü kutuplaştırma, ona göre entelektüel akımların oluşmasında özel bir öneme sahipti ve hümanistlerde de durum farklı değildi. Hümanistler öyle ikna ediciydiler ki çağdaşları onları yenilikçi olarak görmüştü. Hasse'ye göre hümanistler hiçbir bilim dalıyla tıp ile ilgilendikleri kadar ilgilenmemişlerdi ve bu ilgiye 1530'larda en yüksek seviyesine varan Arap karşıtlığı eşlik ediyordu. Bu dönemde İbn Sînâ'ya karşı Galen, Râzî'ye karşı Hipokrat için savaş veriliyordu (Hasse, 2001, s. 65). Hasse, o dönemde Tıp biliminde yaşanan kutuplaşmalardan söz ederek İbn Sînâ yanlılarına ve karşıtlarına örnekler verir. Özellikle üzerinde durduğu isimlerden biri Arap karşıtı bir eser olan *Errata recentiorum medicorum*'ın yazarı Leonhart Fuchs'tur (ö. 1566). Her ne kadar Fuchs'un eserinde kendinden sonra gelen otoriteler tarafından hatalar bulunsa da Araplara karşı verdiği mücadeleden dolayı bu hatalar görmezden gelinir ve takdir görür. Hasse makalesinde, Fuchs'un Arap-İslam birikimine karşı verdiği bu mücadelede bilimsel bir samimiyetin olmadığını ve onun bu davranışının ardında başka bir nedenin yattığını bize açıklar. Hasse'nin tespit ettiğine göre Fuchs'un yaşadığı dönemde özellikle üniversitelerde Yunan öğretisi revaçtaydı ve işsiz Fuchs'un henüz 29 yaşında yazdığı ve anti-Arap hümanist çıkışlarla bezediğı kitabı, ona istediğı şöhreti ve önemli bir üniversitede iş bulabilmesine olanak sağlayacaktı. Fuchs'un çıkışları şöhret, çatışma ve kariyer amaçlıydı. Nitekim Fuchs, kısa sürede Tübingen üniversitesinde hem de 50 yerine 160 Gulden maaşla işe başlayacaktı (Hasse, 2001, ss. 68-72). Tıp ve botanik literatüründeki Arap etkisinin 16. yüzyılın ortalarında tamamen kaybolduğı iddiasının taraftar bulabiliyor olmasını Hasse, Arap karşıtı hümanist propagandanın hala etkili olmasıyla açıklar ve bu kişilerin eserlerinin ideolojik çarpıtmalarla dolu olduğunu ileri sürer (Hasse, 2001, ss. 78-79).

2004 yılında yayınlanan “Rönesans’ta İbn Rüşdçülüğün Yükselişi ve Düşüşü: Niccolò Tignosi, Agostino Nifo, Francesco Vimercato” (Aufstieg und Niedergang des Averroismus in der Renaissance: Niccolò Tignosi, Agostino Nifo, Francesco Vimercato) adlı kitap bölümünde Hasse, 15 ve 16. yüzyıllardaki İbn Rüşdçülüğü incelemeye alır ve onu, Orta Çağın bir mirası olarak değil o yüzyılların içinden çıkan bir fenomen olarak değerlendirir. Araştırmasını Niccolò Tignosi (ö. 1474), Agostino Nifo (ö. 1538) ve Francesco Vimercato (ö. 1571) adlı üç düşünür üzerinden sürdüren Hasse, bu düşünürlerin İbn Rüşd çalışmalarına yer verir (Hasse, 2004, ss. 451-465). Söz konusu yüzyıllarda İbn Rüşdçülüğün yükselişinin ve sonraki zamanlarda da gerilemesinin muhtemel sebeplerine değinen Hasse’ye göre o dönemde İbn Rüşdçülüğün bir akım haline gelmiş olduğunu gösteren en iyi örneklerden biri, Luca Prassicio’nun Agostino Nifo’ya fikrî saldırısı idi (Hasse, 2004, ss. 466-473). 1521 yılında Prassicio, İbn Rüşd’ün doktrinlerini yanlış tanıttığı gerekçesiyle Nifo’yu eleştirir. Hasse’ye göre bu iki yazar arasındaki polemik, İbn Rüşd’ün Aristoteles’i doğru yorumlayıp yorumlamadığı tartışması değil, bizatihi, artık bir akım haline gelmiş İbn Rüşdçülüğün idolü olan İbn Rüşd’ün doktrinlerinin yanlış anlatılıyor olmasıydı. Diğer yandan Hasse’ye göre İbn Rüşd ile yüzleşme Orta Çağın, İbn Rüşdçülüğün doktrinler bir akım haline gelmesi ise Rönesans döneminin bir fenomenidir (Hasse, 2004, s. 448).

Hasse’nin Arap-İslam etkisini araştırma konusu yaptığı bir başka kitap bölümü “13. Yüzyıl Üniversite Literatürünün Edebi Biçimi Üzerindeki Muhtemel Arap Etkisi” (Der mutmaßliche arabische Einfluss auf die literarische Form der Universitätsliteratur des 13. Jahrhunderts) başlığını taşır (Hasse, 2017) ve ilk baskısı 2011 yılına aittir. Hasse bu çalışmasına George Makdisi’nin bir iddiasını gündemine alarak başlar. Makdisi söz konusu iddiasında Batıdaki üniversitelerin hukuki yapısının Müslümanların dini vakıflarının hukuki yapısına benzediğini, kolejlerin de yapısal olarak Müslümanların medreselerine benzediğini iddia eder ve bu kurumların Batıdakilere örneklik teşkil ettiğini ileri sürer. Kanıttan yoksun olduğu gerekçesiyle Makdisi’nin bu iddiasının bilim çevrelerinde haklı olarak yankı bulmadığını belirten Hasse’ye göre, her ne kadar Yunanca ve Arapçadan yapılan tercüme içerdiği etkilemiş olsa da 12. ve 13. yüzyıllarda görülen üniversiteler Latin-Avrupa kaynaklı kurumlardır (Hasse, 2017, s. 241). Batı üniversiteleri üzerinde Arap kültürünün iki şekilde etkili olmuş olabileceğini ileri süren Hasse, bu konudaki iddiaları 1200-1265 yılları arasında telif edilmiş “De Anima” eserlerini temel alarak inceler. Hasse’nin sözünü ettiği iki etkiden ilki ilimlerin tasnifi alanında iken, diğeri o dönemde kaleme alınan eserlerin yazım tarzı, daha doğrusu formel yapısıyla alakalıydı. Hasse ilkinin kaynağı olarak Fârâbî’nin *İhsâu’-Ulûm* adlı eserini zikreder ve yazım tarzıyla alakalı ikinci etki ile ilgili iddiaları incelemeye alır. Bu iddianın sahiplerinden biri Daniel Callus’tur (ö. 1965). Callus’a göre İbn Sînâ parafraz (metni başka sözcükler kullanarak açıklamak), İbn Rüşd ise şerh yazımında özellikle 13. yüzyıldaki üniversitelerin müfredat ve ilmi eserlerin formel yapısının şekillenmesinde etkili olmuşlardır (Hasse, 2017, ss. 242-243). İbn Rüşd’ün Aristoteles şerhlerinin 13. yüzyılın başından 16. yüzyıla kadar olan sürede Batı üniversitelerinde mükemmel bir ikincil kaynak olduğunu ve içerikle ilgili tartışmaları büyük

ölçüde şekillendirdiğini dile getiren Hasse'ye göre bu durum, tam bir başarı öyküsüdür. Ancak içerik üzerinde ileri seviyede etkili olan İbn Rüşd'ün dönemin literatürünün şekli yapıyla alakalı bir etkiye de sahip olduğu söylenebilir mi? (Hasse, 2017, ss. 243, 253). Hasse'nin bu soruya cevabı, İbn Rüşd'ün içerik üzerinde etkisi olmakla beraber dönemin yazım şeklini etkilemediği ve bu konudaki iddiaların abartılı olduğu yönündedir. Ona göre o dönemde üniversitelerde hâkim olan yazım şeklinin kaynağı 11. yüzyılda yazılan mantık eserleridir. Ancak bu durumun İbn Rüşd'ün önemini gölgelememesi gerektiğine vurgu yapan Hasse, İbn Rüşd'den 1210-1230 yılları arasında yapılan çevirilerin kendinden sonraki Batılı çalışmaları ne ölçüde etkilediğini, özellikle 1235-1240 yılları arasında bu alanda yapılan çalışmalarda patlamadan anlayabiliyoruz der. Ona göre eğer İbn Rüşd olmasaydı Batı, Aristoteles'in fikirlerini anlayabilmek için şimdikinden çok daha fazla çaba harçayacaktı. Bununla birlikte özellikle teolojik *De anima* edebiyatının tematik yapısı üzerinde güçlü bir Arap etkisi olduğunu gören Hasse, 13. yüzyılın ilk yarısının pek çok ilahiyatçısının İbn Sînâ'nın *De anima*'sından esinlendiğini ileri sürer (Hasse, 2017, ss. 255-258).

Orta Çağ'da İslam Felsefesi adıyla 2013 yılında yayınlanan bir derlemede "Latin Batı'da İslam Felsefesi Geleneği" (Die Überlieferung arabischer Philosophie im lateinischen Westen) başlığıyla ele aldığı bölümde Hasse (2013), Arap felsefesinden yapılan tercüme Batı'daki etkisini ele alır. Arapçadan Latinceye 11. yüzyılda başlayan çeviri dalgasının 12. yüzyılda İspanya'da en yüksek seviyesine ulaştığını, 13. yüzyılda güney İtalya'da devam ettiğini ve en nihayetinde Rönesans ile birlikte ikinci bir tercüme dalgasının geldiğini kaydeden Hasse, Arap felsefesinin Batı üzerindeki etkisinin 13. yüzyılda yoğun olarak görüldüğünü ve 16. yüzyıla kadar devam ettiğini ifade eder. Bu dönemdeki Arap etkisinin azımsanmayacak boyutta olduğunu ve neredeyse Batı felsefesinin tüm alanlarında kendini hissettirdiğinin altını çizen Hasse, yine de ihtiyatlı davranarak bu etkinin abartılmaması gerektiğini savunur. Zira bu dönemde Anselm von Canterbury (ö. 1109) ve Pierre Abélard (ö. 1142) gibi Arap dünyasıyla hiçbir bağı olmayan düşünürlerin varlığı ve geç skolastik dönemde Etik ve Mantık alanlarında daha önce Arap filozofların hiç ele almadığı konuları ele almış olması böyle düşünmeyi gerektirmektedir (Hasse, 2013, s. 377). Makalesini iki kısma ayırarak ilk kısmında tercüme sürecini, hangi alanlarda olduğunu ve onun etkisinin içeriğini aktaran Hasse, bu kısımdaki açıklamalarında dört önemli mütercim çalışmasını temel alır: Constantinus Africanus (ö. 1187), Dominicus Gundisalvi (ö. 1190), Gerhard von Cremona (ö. 1187) ve Michael Scotus (ö. 1232). İkinci kısımda ise Hasse, o döneme ait Arap felsefesinin en etkili 6 klasik eserini değerlendirir: Anonim eser *Liber de causis*, Fârâbî'nin *De scientiis (İhsâu'l-'Ulûm)*, İbn Sînâ'nın *De anima (Kitâbu'n-Nefs)* ve *Metaphysik* ve son olarak İbn Rüşd'ün *Büyük De anima* ve *Physik* şerhleri.

Her ne kadar Arapçadan yapılan tercüme ilk olarak 10. yüzyılda İspanya'da başladıysa da bunların daha çok Astronomi ile ilgili olduğunu kaydeden Hasse, felsefi metinlerin 11.

yüzyılın sonlarında ilk olarak İtalya'da Tunus asıllı Constantinus Africanus tarafından yapıldığını ileri sürer ve bu tercümelere örnekler verir (Hasse, 2013, ss. 378-379). Dominicus Gundisalvi, diğer mütercimlerden farklı olarak Yunan filozofların eserlerini tercüme ve şerh eden Arapça eserleri değil, doğrudan Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi filozofların telif eserlerini tercüme ediyordu (Hasse, 2013, ss. 379-381). Bütün mütercimler arasında en velüd olan Gerhard von Cremona ise felsefe, astronomi, matematik, tıp, simya ve kehanet üzerine yazılmış en az 70 eser tercüme etmiştir. Onu önemli kılan bir başka ayrıntı da İslam âleminde 17. yüzyıla kadar neredeyse hiç okunmamış olan Kindî gibi müellifleri de tercüme etmiş olmasıydı (Hasse, 2013, ss. 381-383). 1300-1480 yılları arasında Arapça-Latince tercüme faaliyetinin durduğunu belirten Hasse, 1500'lü yıllarda ise Arapça eserlerin İbranice üzerinden Latinceye çevrildiğini gözlemler. Aynı yıllarda özellikle İtalyan üniversitelerinde İbn Rüşd'e karşı büyük bir ilginin olduğunu söylemek mümkünse de 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Arap felsefesine olan ilginin azaldığı görülür. En son yapılan İbn Rüşd baskısı 1578 yılındadır ve bu tarihten sonra üniversitelerde Arabistik bölümlerinin açıldığı yeni bir dönem başlar (Hasse, 2013, s. 385).

Makalesinin ikinci kısmında Orta Çağ Avrupa'sında en fazla etkili olmuş altı eser üzerinde duran Hasse, öncelikle yazarı bilinmeyen *Liber de causis* üzerinde durur. Hasse, önceleri *Liber de pura bonitate* (Arapçası *Kitâb fi maḥdî'l-ḥayr*) ismiyle dolaşımda olan bu risalenin, bilinen 237 el yazması ile Batı'da Arap felsefesine ait en yaygın eser olduğunun altını çizer. Ona göre bu risale, Neoplatonist Proklus'un teolojisine ait kesitleri kendi metninde derleyen, Aristoteles ile Afrodisiaslı İskender ve Plotinus'un teorilerini birleştiren ve onları tek tanrılı ve yaratılışçı bir perspektif altında toplayan, muhtemelen 9. yüzyıla ait, bilinmeyen Arap bir filozofun eseridir. Eser uzun yıllar Aristoteles'in zannedilmiş ve esere 27 tane şerh yazılmıştır (Hasse, 2013, s. 386).

Diğer yandan Fârâbî'nin *De scientiis* (*İhsâu'l-'Ulûm*) adlı eseri ile skolastikler, Hasse'ye göre, Aristoteles külliyatına dayanan ilimlere "sistemli bir giriş" yapmış oldular. Ona göre böylesi daha önce hiç bilinmiyordu. Dominicus Gundisalvi ve Gerhard von Cremona tarafından Latince'ye iki kez çevrilen söz konusu eser çok etkili olmuş, mantık veya müzik gibi müstakil bilimler hakkında bir bilgi kaynağı olarak hizmet etmenin yanı sıra Batı'da bilimlerin taksim anlayışını kalıcı bir şekilde değiştirmişti (Hasse, 2013, ss. 387-388).

Orta Çağ'da etkili olmuş bir diğer isim olarak İbn Sînâ'ya yer veren Hasse, onun *eş-Şifâ* adlı külliyatının bölümler halinde yapılan tercümelerinden söz eder. Adı geçen eserin, Latince adı *De congelatione et conglutinatione lapidum* olan ve üniversitelerin müfredatında yaygın olarak kullanılan mineralojiye ait bölümünün tercümesine ait 130 el yazmasının bulunduğu bilgisini paylaşan Hasse, İbn Sînâ'nın felsefi açıdan etkili eserleri arasında ise *De Anima* (*Kitâbu'n-Nefs*) ve *Metafizik* adlı eserlerini gösterir. İbn Sînâ'nın ruh felsefesinin, Aristoteles, Galen ve Yeni Platoncu gelenekleri bir araya getirdiğinin altını çizen Hasse, bu öğretinin, yeni kurulan üniversitelerde yaklaşık olarak 1220'lerde ruh çalışmalarını domine ettiğini ileri sürer. Ona göre Aristoteles'in aynı dönemde Yunancadan tercüme edilen

kendi *De anima*'sı bile ilk başlarda İbn Sînâ'nın çalışması kadar rağbet görmez. İbn Sînâ'nın ruhun güçleriyle ilgili hiyerarşisi, 13. yüzyılın sonlarına kadar hem teoloji hem de sanat fakültelerinde *De anima* üzerine yapılan çalışmaların tematik yapısını belirlemiş ve güçlü bir şekilde etkilemiştir. Hasse'ye göre İbn Sînâ'nın özellikle öne çıkan akıllar teorisinin yanı sıra bu dönemde etkili olmuş Peygamber öğretisi, optik, duyu ve "uçan adam" örneğiyle açıkladığı ruhun ayrı bir cevher olduğunu ileri sürdüğü teorilerinden de söz etmek gerekir (Hasse, 2013, ss. 388-389).

İbn Sînâ Hasse'ye göre Aristoteles'in *Metafizik*'inden yüzyıllar sonra, onunla karşılaştırılabilir büyüklük ve öneme sahip, peripatetik geleneğin ilk metafizik çalışmasını *Şifâ*'nın dördüncü bölümü olarak yazdı: *Metafizik (İlâhiyyât)*. Bu eser tıpkı yukarıda bahsi geçen *De anima* gibi ses getirmiş ve etkili olmuştur. İlk tercümesi 12. yüzyılda yapılan ve 13. yüzyılda yoğun ilgi gören bu eserin 13. yüzyıla ait 15, 14. yüzyıla ait 7 ve 15. yüzyıla ait 3 el yazması bulunmaktadır. Ancak Hasse'ye göre İbn Sînâ'nın örneğin varlık ile mahiyet arasındaki ayrımla ilgili olarak ortaya koyduğu teorileri, Rönesans döneminde bile, Pedro da Fonseca (ö. 1599), Benedictus Pereira (ö. 1610) ve Francisco Suarez (ö. 1617) gibi yazarlar tarafından tartışılmaya devam etti. Diğer taraftan Hasse, metafiziğin konusu tartışmalarında Albertus Magnus (ö. 1280) ve Thomas von Aquin'in (ö. 1274) İbn Rüşd'e karşı İbn Sînâ'nın fikirlerini kabullendiklerini savunur ve bu alanda yapılan tartışmalara yer verir (Hasse, 2013, ss. 390-392).

Hasse, adı geçen makalesinde son olarak İbn Rüşd'e ait iki eseri incelemeye alır. Bunlar, İbn Rüşd'ün *De anima* ve *Physik* için yazdığı büyük şerhlerdir. Hasse, İbn Rüşd'ün özellikle Aristoteles'in *De anima*, *Physik*, *De caelo* ve *Metaphysik* kitaplarına yazdığı büyük yorumların 13. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar Orta Çağ üniversite kültürü üzerinde muazzam bir etkiye sahip olduğunu iddia eder. Aristoteles külliyyatının 1255 yılında Paris Sanat Fakültesi öğrencileri için zorunlu müfredat haline gelmesiyle, İbn Rüşd'ün yorumları da üniversitede ikincil kaynak haline geldi. Ancak buradan hareketle İbn Rüşd'ün sadece Aristoteles'in yorumcusu olarak görüldüğü sonucunu çıkarmak yanlış olur. Hasse'ye göre Batıda Averroes olarak bilinen İbn Rüşd, kendisinden alıntılar yapıldığı bağımsız bir filozof olarak okunurdu. Ancak İbn Rüşd'ün kendisini Avrupa'da meşhur eden "akılın bir olduğu" tezi, kişinin ahirette alacağı ödül ve cezayı dışlıyor gibi görüldüğü düşüncesinden hareketle teolojik olarak sorunlu görülmüş, 1270 ve 1277 yıllarında Paris'te, 1489 yılında da Padua'da piskoposlar tarafından kınanmıştır (Hasse, 2013, ss. 392-393). Sonraki dönemlerde ortaya çıkan İbn Rüşdçülük akımına kısaca değindikten sonra Hasse, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Fizik*'i için yazdığı büyük yorumuna geçer. Ona göre bu eser 13. yüzyılda çevrilen Aristoteles yorumlarının en uzun olanıydı ve yalnızca fiziğin yorumunu etkilemek ve şekillendirmekle kalmadı, aynı zamanda Orta Çağ'ın sonlarına ait doğal-felsefi ve bilimsel tartışmayı da etkiledi ve şekillendirdi (Hasse, 2013, s. 394).

Hasse'nin Türkçe'ye tarafımızca çevrilen "Alkohol'dan Ziffer'a (*Alkolden Rakamlara*) - Alman Dilinin Aynasında Avrupa'daki Arap Etkisi" (Von Alkohol bis Ziffer - Der arabische

Einfluss in Europa im Spiegel der deutschen Sprache) adlı çalışması *Her Yer Orta Çağ* adlı derleme kitabın bir bölümüdür (Hasse, 2020a). Bu çalışmasında Hasse, Arap-İslam kültürünün Avrupa üzerindeki etkisini Almanca diline yerleşmiş Arapça kökenli kelimelerden seçtiği örneklerle izah eder. Söz konusu çalışmasını Hasse, 2015 yılında ARD adlı bir devlet televizyon kanalında da seyircilerle paylaşmış ve konu hakkında kamuoyunu bilgilendirerek İslam ve Müslümanlar hakkında oluşan önyargıların kırılmasında bir nebze de olsa katkıda bulunmuştu. Benzeri bir televizyon programını Hasse, “Avrupa Düşüncesinin Arap Kökenleri” başlığıyla 2017 yılında yapmıştı (Hasse, 2020b). Batı üzerindeki Arap-İslam etkisinin tartışıldığı ilmî çevrelerde aşırı iki uç olduğundan yakınan Hasse, bir tarafta söz konusu etkiyi inkâr eden, diğer tarafta bu etkiyi olduğundan fazla abartan bilim insanlarının varlığından söz eder ve adı geçen makalesinde bu alanda yaptığı çalışmaların hedefini şu şekilde açıklar:

“‘Arapçanın Etkisi’ konulu tartışma, politik tartışmaların yapıldığı bir alanda cereyan etmektedir. Gouguenheim ve benzerlerinin bu sunumda tartışılmayı gerektirecek önemli bir etkileri yoktur. Aşırılığın diğer tarafında ise Arap etkisini heyecan içerisinde abartan bazı meslektaşlar vardır: Rönesans döneminde perspektif geliştirme (Hans Belting’e göre) veya Orta Çağ’da Alman mistisizminin ortaya çıkışı (Kurt Flasch’a göre) üzerindeki etkisi gibi. Postmodern ve postkolonyal olarak bilinen diğer meslektaşlar ise bir kültürün diğeri üzerindeki etkisi hakkında konuşmanın çok sorunlu olduğuna dikkat çekecektir. Eğer kişi, Avrupa üzerindeki ‘Arap etkisinden’ bahsediyorsa, o zaman (bunu istemiyor olsa bile), daha önce hiç var olmamış iki karşı dünya inşa etme tehlikesine sürüklenmiş olmaz mı?: Biri oryantal ve diğeri oksidental-sanal bir coğrafya. Gerçeklik, gerek bugün ve gerek geçmişte çok daha karmaşık değil midir? Birbirini etkileyen kültürlerden bahsetmeyi tamamen bırakmak daha akıllıca olmaz mıydı? Bu endişeleri anlasam da hayır demek istiyorum. Dil, din veya diğer kültürel uygulamalarla birbirine bağlı olan insanlardan oluşan bir grup olarak ‘kültür’ün ortaya koyduğu bir kavram, metodolojik olarak akıllıca kullanıldığı sürece tarihçi için yararlı bir terim olmaya devam eder. Kültürel etkilerin incelenmesi sadece geçmişi anlamamız için yararlı olmakla kalmaz, aynı zamanda önemlidir. Çünkü tarihçinin en acil görevlerinden biri, hangi kişilerin ve grupların geçmişte hangi şeyleri yaptıklarını ve yapmadıklarını ayırt etmektir. İşimizi iyi yaparsak bu tür araştırmaların sonunda daha fazla tarihsel adalet ortaya çıkacaktır.” (Hasse, 2020, s. 226).

Bu açıklamalardan sonra Müslüman bilim adamlarının Avrupa üzerindeki etkisinin tam olarak anlaşılabilmesi için değişik örnekler veren Hasse konuya ihtiyatlı yaklaşır. Her iki coğrafyada aynı zaman diliminde cereyan etmiş paralel gelişmelerin, o konuda araştırma yapan kişiyi her zaman için çok zorladığını ifade eden Hasse, ele aldığı bazı örneklerle kastını okuyucuya sunmaya çalışır. Örneğin bir kurum olarak hastaneleri ele alan Hasse, özellikle 11. yüzyıldan itibaren Müslümanların yaşadığı coğrafyada bu alandaki

gelişmelerin Avrupa'ya kıyasla ne kadar önde olduğunu anlatır. Ancak Hasse'ye göre Müslümanların sağlık kurumlarında 11-12. yüzyıllarda yakaladığı başarılı modele Avrupalıların ancak 15. yüzyılda ulaşabilmiş olmasından hareketle Avrupa'daki hastanelerin Müslümanların hastanelerini model almış olduğunu iddia etmek için elimizde güçlü kanıtlar yoktur. Buna karşın Arap dünyasındaki eczacılığın Avrupa'yı ciddi bir şekilde etkilediğini ve Batı'da eczacılığın kurumsallaşmasında ve gelişmesinde bu etkinin ne denli önemli olduğunun görülmesi gerektiğini bildirir (Hasse, 2020, ss. 227, 236-238). Hasse bu iki örnekle Arap etkisiyle ilgili Batı'da yapılan tartışmaların aşırı uçlarına birer gönderme yapar. Arapların Avrupa hastanelerinin kurumsallaşmasındaki etkisi abartılmamalı, ancak eczacılıktaki mutlak üstünlükleri ve bu alanda Batıya yaptıkları katkılar da küçümsenmemelidir. Makalenin ilerleyen bölümlerinde verdiği örneklerle Hasse, Arap eczacılığının Batı üzerindeki etkisinin bilinenden de yüksek olduğunu ortaya koyar. Hasse, eczacılıktan Alkol (alkol) ve Sirup (şurup), matematikten zero (sıfır) ve algebra (cebir), ticarete magazin (Arapça mahzen kelimesinin çoğulu mahâzin'den), tara (paketin darası) ve tarif (tarife) gibi kelimeleri örnek vererek Alman dilinde günümüzde kullanılan ve pek çok insan tarafından kökeni bilinmeyen kelimelerin Avrupa dillerine Arapçadan geçtiğini anlatır. Ayrıca astronomiden verdiği örneklerle Hasse, günümüzde özellikle yaygın olan yaklaşık 250 yıldız adının % 70'inin Arapça kökenli olduğunu iddia eder (Hasse, 2020, s. 229).

Doğu ve Batı arasında Orta Çağ'daki entelektüel düzeyi her iki taraftan seçtiği iki kütüphane ile karşılaştıran Hasse, Batı adına durumu dramatik bulur. Karşılaştırmaya esas aldığı 900'lü yıllara ait iki kütüphaneden biri Aziz Gallen Manastırı Kütüphanesi, diğeri ise Endülüs Kurtuba'daki Hilafet Kütüphanesidir. Hasse, erken Hristiyan Orta Çağ'ının en önemli kütüphanelerinden birine sahip olduğunu söylediği Aziz Gallen Manastırının ana kütüphanesinin katalogunda toplam olarak 426 başlığın listelendiğini kaydeder. Ancak Arap Endülüs tarihçilerinin bildirdiğine göre aynı dönemde Kurtuba Hilafet Kütüphanesinin 44 cilt halinde kataloglanmış 400.000 başlık içerdiği söyleniyordu. Hasse, 400.000 sayısının abartılı ve sembolik bir sayı olduğunu tahmin etsek bile o dönemde 100.000 başlığa sahip kütüphanelerin İslam dünyasında nadirattan olmadığını ifade eder. Ona göre 426 ve 100.000 başlık arasındaki fark dehşet verici ve dramatiktir. Latince dilindeki bu yoksulluğun hızlı bir şekilde giderilmesi ancak Arapçadan yapılacak tercümeyle mümkün olacaktır. O yüzden 12. yüzyıl tercüme faaliyetlerinin yoğun olduğu bir asır olarak kayıtlara geçmiştir (Hasse, 2020, ss. 230-231).

Yapılan tercüme kısa sürede etkisini göstermiş ve bilim dünyasında ses getirmişti. Hasse, Arapçadan yapılan çevirilerin Batı üzerindeki etkisini çevrilen kitapların baskı rakamlarını vererek izah etmeye çalışır ve 1700 yılına kadar Arapça eserlerin Latince baskılarına dair uzun bir kitap listesi paylaşır. Söz konusu uzun listenin tamamını burada paylaşmak mümkün değilse de bazı isimler şöyledir: Abenguefit (İbn Vâfid, Tabip): 23, Albucasis (ez-Zahrâvî, Tabip): 32, Alcabitius (al-Qabîsî, Astrolog): 13, Alfarabi (Fârâbî,

Filozof): 4, Alkindi (Kindî, Filozof, Doğa bilimci): 20, Avenzoar (İbn Zuhr, Tabip): 16, Averroes (İbn Rüşd, Filozof, Tabip): 123, Avicenna (İbn Sînâ, Filozof, Tabip): 78, Costa ben Luca (Qustâ ibn Lûqâ, Filozof, Tabip): 28, Pseudo-Geber (Câbir ibn Hayyân, Simyacı): 22, Haly Rodoan (İbn Rıdvân, Tabip): 13, Iohannitius (Hunayn ibn Ishâq, Tabip): 21, Maimonides (Mose bin Meymûn, Filozof, Tabip): 18, Mesue (İbn Mâsavayh, Tabip), Ps.-Mesue (Tabip): 76, Rhazes (Zekariyya er-Râzî, Tabip): 68 (Hasse, 2020, ss. 233-235).

Yukarıda sadece bir kısmına yer verilmiş olan uzun listenin ne anlam taşıdığını Hasse, aşağıdaki pasajıyla okuyucuya şu şekilde izah eder:

“Bu tablo, Arap yazarların kitap baskısının icat edildiği 15. yüzyılın ortalarından 1700'lere kadar olan Latince baskılarının sayısını listeler. Birçok Orta Çağ yazarının –bugün ünlü olanların bile– erken modern dönemde neredeyse hiç basılmadığı düşünüldüğünde bu rakamların anlamı daha da netleşir. Örneğin Peter Abaelard sadece bir, Roger Bacon ise iki baskıda ulaşılabilir oldu. Bu çerçevede Arap yazarların baskı sıklığı, özellikle filozof ve tabip olan İbn Rüşd (123 baskı) ve İbn Sînâ'nın (78 baskı) yanı sıra tabip olan İbn Mâseveyh (76 baskı) ve Râzî (68 baskı) için çok etkileyicidir. Bu baskıların çoğu birkaç ayrı ciltten oluşuyordu. Tabip ve filozofların yanı sıra özellikle astrologların eserleri basılıyordu, örneğin Alcabitius ve Haly filius Abenragel. Kitap basmak bugün olduğu gibi ticari bir konuydu. Matbaanın icadından yaklaşık elli yıl sonra kitap fiyatları her yerde düşmeye başladı. Satış yapmayan yazarların yeniden basılma şansı çok azdı. Bu tablo, bu nedenle, en sık basılan Arap yazarlarının, erken modern dönemin entelektüel kültürünün merkezi bir parçası olduğuna şüphe bırakmamaktadır.” (Hasse, 2020, s. 235).

Hasse'ye göre Arap-İslam bilim dünyasının Avrupa üzerindeki etkisi inkâr edilemeyecek boyuttadır. Hasse, bu gerçeğin artık okul kitaplarında da kendisine yer bulması gerektiği fikrindedir:

“Son olarak: Daha önce ‘Sennesblätter (Sinameki)’ veya ‘Sirup (Şurup)’ gibi Arapça kelimeleri bilim dilinden kaldırmak isteyen 16. yüzyıl hümanistlerinden Leonhart Fuchs'tan bahsetmiştim. Diğer birçok hümanist tarafından paylaşılan bu kabul edilemez talebin arkasında, Arapların sadece Yunanlıların eserlerini çalmış olduğu ve bilimlerin Yunanlılardan Arap kültürüne naklinde başarısız oldukları fikri vardı. Bugün bu fikrin ne kadar gerçek dışı olduğunu gördünüz. Hümanizmde [...] Arap dünyasıyla ilgili ortaya çıkan kültürel klişeler maalesef günümüze dek sürmüştür. Bu klişeler, bazı hümanistler ve ne yazık ki bugünün bazı entelektüelleri arasında kültürel ırkçılığa dönüşüyor. Bu yüzden, tabii ki, Avrupa Konseyi bu konuda haklı. Avrupa'daki Arap etkisi abartılmamalı ya da küçümsenmemelidir. Arap etkisi olmadan Avrupa, bugün Avrupa olamazdı. Ve bu (gerçek), ders kitaplarımıza da girmeli.” (Hasse, 2020, s. 243)

Sonuç

Batı medeniyetinin Orta Çağ sonrası yakaladığı ivmenin siyaset ve bilim dünyasında özellikle son iki yüzyılda bir egemenliğe dönüştüğü görülmektedir. Batılı bazı araştırmacıların söz konusu egemenliğin verdiği öz güvenle kendilerini insanlığın ortak mirası olan bilimin yegâne banisi olarak görmeleri ve özellikle doğulu kültürleri dışlamaları, birtakım tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bazen medeniyetler çatışması tartışmalarında da kendine yer bulan söz konusu dışlayıcı tavır, geçmişte Müslümanların yaşadığı coğrafyalarda ortaya çıkmış zengin bilimsel birikimi de hedef alır. Ancak Batı’da, İslam medeniyetinin insanlığa bir katkısının olmadığını iddia eden araştırmacıların yanı sıra konuya salt bilimsel bir yaklaşım sergileyebilen bilim insanları da mevcuttur. Bunlardan biri de Dag Nikolaus Hasse’dir. Hasse, objektif bakış açısı ve Orta Çağ’a ait Latince ve Arapça kaynaklar ile ilgili yaptığı sayısız çalışmayla, kimilerince Almanya’nın Nobel’i gibi görülen Leibniz ödülünün kendisine verilmesinin bir tesadüf olmadığını ortaya koymuştur. Müslümanların hâkim olduğu topraklarda ortaya çıkan bilimsel birikimin Avrupa üzerindeki etkisini abartanların yanı sıra bu etkiyi aşağılayan veya yok sayan araştırmacıların olduğunu ifade eden Hasse’ye göre bu tartışmaların çözümü bilimsel yaklaşımdır. Müslüman bilginlerin geçmişte verdikleri eserlerin yazım dilinin Arapça olmasından yola çıkarak çalışmalarında İslam felsefesi veya İslam düşüncesi gibi kavramlar yerine Arap felsefesi veya Arap düşüncesi gibi kavramları tercih eden Hasse, yaptığı bilimsel çalışmaların kendisini ulaştırdığı noktada, Müslüman bilginlerin özellikle Orta Çağ’da Avrupa üzerinde ciddi etkileri olduğunu ileri sürer. Çalışmalarında verdiği düzinelerce örnekle Hasse, Batı medeniyetinin kökenleri arasında İslam’ın ve Müslümanların da yer aldığını ortaya koyar. Hasse’ye göre bu durum bir sorun değildir ve Batı, artık bu gerçekle yüzleşerek ders kitaplarında ona yer ayırmalıdır.

Kaynakça

Arabic and Latin Corpus (2020, Eylül 26). <http://arabic-latin-corpus.philosophie.uni-wuerzburg.de/index.xhtml> adresinden elde edilmiştir.

Arabic and Latin Glossary (2020, Eylül 26). <https://algloss.de.dariah.eu/?page=home&var=la&nav=i> adresinden elde edilmiştir.

Averroes Edition (2020, 29 Eylül). <https://averroes.uni-koeln.de> adresinden elde edilmiştir.

DARE (2020, 29 Eylül). <https://dare.uni-koeln.de> adresinden elde edilmiştir.

Gougenheim, S. (2008). *Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l’Europe chretienne*. Paris, Seuil.

- Hasse, D. N. (2000). *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160-1300*. London/Turin: The Warburg Institute - Nino Aragno Editore.
- Hasse, D. N. (2001). Die humanistische Polemik gegen arabische Autoritäten: Grundsätzliches zum Forschungsstand. Marc Laureys u. Karl August Neuhausen (Hrsg.), içinde *Neulateinisches Jahrbuch 3* (ss. 65-79). Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag.
- Hasse, D. N. (2004). Aufstieg und Niedergang des Averroismus in der Renaissance: Niccolò Tignosi, Agostino Nifo, Francesco Vimercato. J. A. Aertsen, M. Pickavé (Hrsg.), içinde *Herbst des Mittelalters? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts (Miscellanea Mediaevalia 31)* (ss. 447-473). Berlin: De Gruyter.
- Hasse, D. N. (2006). *Urzeugung und Weltbild: Aristoteles - Ibn Ruschd - Pasteur*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag.
- Hasse, D. N. (2008). Pseudowissenschaft vom Abendland: Frankreich streitet über Sylvain Gougenheim: Der Historiker betreibt islamkritische Legendenbildung am Leitfaden der Regensburger Rede. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (19. Juni 2008).
- Hasse, D. N. (2010). *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag.
- Hasse, D. N. (2013). Die Überlieferung arabischer Philosophie im lateinischen Westen. H. Eichner, M. Perkams, C. Schäfer (Hrsg.). içinde *Islamische Philosophie im Mittelalter - Ein Handbuch* (ss 377-400). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hasse, D. N. (2016) *Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hasse, D. N. (2017). Der mutmaßliche arabische Einfluss auf die literarische Form der Universitätsliteratur des 13. Jahrhunderts. Ludger Honnefelder (Hrsg.), *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee*. içinde *Die Begegnung der Wissenschaftskulturen im 13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft* (ss. 241-258 ve ss. 487-491). Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Hasse, D. N. (2020a). Alkohol'dan Ziffer'a (Alkolden Rakamlara) - Alman Dilinin Aynasında Avrupa'daki Arap Etkisi. Selahattin Akti, (Çev.) *Kilitbahir Dergisi*, 17, 224-248.

Hasse, D. N. (2020b). Die arabischen Wurzeln europäischen Denkens. ARD Alfa Campus Talk. <https://www.br.de/fernsehen/ard-alpha/sendungen/campus/talks/arabisch-wurzeln-europa-hasse-nikolaus-campus-talks100.html> adresinden elde edildi.

Karlığa, B. (2014). *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü - İbn Rüşd*. İstanbul: Mahya Yayıncılık.

Papst Benedikt XVI. (12. September 2006). *Glaube, Vernunft und Universität - Erinnerungen und Reflexionen*. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html adresinden elde edildi. (Erişim: 07.09.2020)

Perkams, M. (2013). Die Bedeutung des arabisch-islamischen Denkens in der Geschichte der Philosophie. Heidrun Eichner, Matthias Perkams und Christian Schäfer (Hrsg.), içinde *Islamische Philosophie im Mittelalter: Ein Handbuch* (ss. 13-31). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Ptolemaeus Arabus et Latinus (2020, Eylül 14). <https://ptolemaeus.badw.de/start> adresinden elde edilmiştir.

Taşcı, Ö. (2008). Hellmut Ritter. içinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 35, ss. 133-134). İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

Uni-Tuebingen (2020, Eylül 7). <http://www.rhetorik.uni-tuebingen.de/portfolio/rede-des-jahres/> adresinden elde edilmiştir.

Uni-Wuerzburg (2020, Temmuz 26) <https://www.philosophie.uni-wuerzburg.de/institut/allelehrsthlefrphilosophie/profdrdnikolaushasse/> adresinden elde edilmiştir.

SEÇMELİ “TEMEL DİNİ BİLGİLER” DERSLERİNDEKİ DİNİ ANLAYIŞ ve DÜNYA GÖRÜŞÜ*

Sabahattin BALA**
E-mail: sabahattinbala@gmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3928-7075>

Davut IŞIKDOĞAN***
E-mail: isikdogan@hotmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5896-3933>

Citation/©: Bala, S. & Işıkdoğan, D. (2020). Seçmeli “Temel dini bilgiler” derslerindeki dini anlayış ve dünya görüşü. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 10, 49-78.

Öz

Araştırmada, seçmeli Temel Dini Bilgiler (İslam) dersi konu edilmiş, derse ait kitaplarda öğretime konu edilen dini anlayışın tespiti amaçlanmıştır. Bu bağlamda kitaplarda yer bulan içeriğin, ele alınan konular itibarıyla temel çerçevesi belirlenmiş, öğretimi hedeflenen dini anlayışın bir dünya görüşü olarak temel felsefesi analiz edilmiştir. Araştırmada nitel içerik analizi yöntemi kullanılmış ve kitap içerikleri, önceden belirlenen kategoriler, temalar ve kavramlar dikkate alınarak taranmıştır. Araştırma bulgularına göre içerikte, yeni bir öğrenme alanı olarak İslam hukuku da yer almış, DKAB ders içeriklerine kıyasla birçok yeni konuya yer verilmiş, kazanımlar açısından tasdik ve amel boyutlarına ağırlık verilmiş, ibadetlerin öğretiminde şekil-mana dengesi sağlanmıştır. Diğer yandan derse ait içerikte yer bulan dini anlayışın akıldan ziyade, birer bilgi kaynağı olarak vahyi, sünneti ve geleneği öncelediği, vahiy ve sünnete dayandırılan bir Allah, evren/varlık ve insan anlayışı sergilediği, dünya hayatına nispetle Ahiret hayatını ön plana çıkardığı ve insan davranışlarının merkezine Allah rızasını yerleştirdiği, bireysellikten çok toplumsallığı öncelediği, belirli bir İslami toplum modeli önerdiği ve nihayet modern dini çoğulculuk anlayışları karşısında mutlak tek hakikat

* Bu makale, “Bala, S. (2020). *Seçmeli Derslere Geline Süreçte Türkiye’de Din Eğitimi Politikalarında Paradigma Değişimi (Temel Dini Bilgiler Dersi Örneği)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.” künyeli doktora tezinden türetilmiştir.

** Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi ABD.

*** Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi ABD.

anlayışını sergilediği tespit edilmiştir. Bütün bu nitelikleriyle Temel Dini Bilgiler dersine ait dini anlayışın, Cumhuriyet tarihi boyunca sergilenen din eğitimi politikalarından önemli oranda farklılaşarak Kur'an ve sünnet merkezli bir içerik inşa ettiği anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, Seçmeli din dersleri, Temel dini bilgiler, Dini dünya görüşü, İslam eğitimi.

RELIGIOUS UNDERSTANDING AND WORLDVIEW IN ELECTIVE "BASIC RELIGIOUS KNOWLEDGE" LESSONS

Abstract

In the study, the subject of the elective "Basic Religious Knowledge" (Islam) lesson is examined, and it is aimed to determine the religious understanding that is the subject of teaching in the course books. In this context, the basic framework of the content in the books was determined in terms of the topics covered, and the basic philosophy of the religious understanding aimed at teaching was analyzed as a world view. The qualitative content analysis method was used in the study and the contents of the book were scanned by considering the predetermined categories, themes and concepts. According to the findings of the research, Islamic law was included as a new learning area, many new subjects were included in comparison to the contents of the Religious Culture and Moral Knowledge course, the dimensions of approval and deeds were emphasized in terms of gains, and a balance of form-meaning was achieved in the teaching of prayers. On the other hand, the religious understanding that takes place in the content of the course prioritizes revelation, sunnah and tradition as a source of knowledge, exhibits the understanding of God, universe/being and human being based on revelation and sunnah, emphasizes the life of the Hereafter in relation to the life of the world and is the center of human behavior. It has been determined that it placed the consent of Allah, prioritized sociality over individuality, suggested a specific Islamic society model, and finally displayed the absolute single truth understanding in the face of modern religious pluralism conceptions. With all these qualities, it has been understood that the religious understanding of the Basic Religious Studies course significantly differentiates from the religious education policies set forth throughout the history of the Republic and has built a content centered on the Qur'an and Sunnah.

Keywords: Religious education, Elective religion courses, Basic religious knowledge, Religious worldview, Islamic education.

Giriş

Günümüz Türkiye'sinin değişen din ve din eğitimi politikalarıyla birlikte zorunlu DKAB dersleri yanında seçmeli din derslerinin müfredata dâhil olduğu bir din eğitimi süreci

şekillenmiştir. Bu durum Cumhuriyet tarihi içerisinde din derslerinin geçirmiş olduğu tecrübeler açısından bir ilk niteliğindedir.

Seçmeli din dersleri, Türkiye’de yaşayan ve çoğunluğu teşkil eden Müslüman halkı temsilen bazı sivil toplum kuruluşlarının, birçok akademisyenin konu ile ilgili çalışma ve önerileri ile 2010 tarihli Milli Eğitim Şurası’nın önerileri doğrultusunda, okulların ders havuzlarına ‘Din, Ahlak ve Değerler’ alanı içerisinde dâhil edilmiştir. Söz konusu dersler içerisinde İslam dini ile ilgili olarak ‘Kur’an-ı Kerim’, ‘Hz. Muhammed’in Hayatı’ ve Temel Dini Bilgiler’ derslerine yer verilmiş ve 2012 yılından itibaren bu dersler okutulmaya başlanmıştır.

Sekiz yıldır öğretime konu edilen seçmeli din derslerinden biri olarak Temel Dini Bilgiler dersine ne tür bir dini anlayışın yansıtıldığı bu araştırmanın temel problemini teşkil etmektedir. Araştırmada, Temel Dini Bilgiler dersine ait kitaplarda öğretime konu edilen dini anlayışın tespiti amaçlanmıştır. Bu bağlamda kitaplara ait içeriğin ele alınan konular itibarıyla temel çerçevesinin belirlenmesi, içerikte yer alan dini anlayışın bir dünya görüşü olarak temel felsefesi, referansları ve yönelimleri açısından analiz edilmesi amaçlanmıştır. Bu çerçevede, ders içeriklerinde yer bulan dini yorumun ontolojik, epistemolojik, eskatolojik, sosyolojik ve çoğulcu yönelimleri analiz edilmiştir. Söz konusu analizlerde, 2018-2019 öğretim yılı içerisinde seçmeli olarak okutulan Temel Dini Bilgiler dersleri için Millî Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanan Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Temel Dini Bilgiler-İslam 1 (OTDB 1) ve Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Temel Dini Bilgiler-İslam 2 (OTDB 2) kitapları ile Ortaöğretim Temel Dini Bilgiler-İslam 1 (LTDB 1) ve Ortaöğretim Temel Dini Bilgiler-İslam 2 (LTDB 2) kitapları ele alınmıştır.

Alan yazında, seçmeli din derslerini veya daha özelde Temel Dini Bilgiler derslerini konu eden birçok araştırmanın yapıldığı anlaşılmaktadır.¹ Söz konusu çalışmaların önemli bir

1 İlgili araştırmaların bazıları şunlardır: Acuner, H. Y. (2016). Öğrencilere Göre Seçmeli Kur’an-ı Kerim Dersi: Artvin İli Örneği. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5(4), 850-871. Bahçekapılı, M. (2013). *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri. İmkânlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. İstanbul: İlke Yayınları. Çekin, A. (2016). *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İle Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı Kazanımlarındaki Duyuşsal Hedefler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. Gündoğdu, Yusuf B. (2015). Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler: Ordu Örneği. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2, 121-155. Gündoğdu, Yusuf B. (2017). Seçmeli Din Dersleri Neden Tercih Edilmiyor? (Ordu İli Örneği). *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(32), 557-582. Kaymakcan, R. & Aşlamacı, İ. & Yılmaz, M. & Telli, A. (2013). *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi. Meydan, H. (2013). Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (40), 219-250. Meydan, H. (2015). Din, Ahlâk ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Öğretmen Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma). *Turkish Studies*, 10(3), 673-694. Sünter, E. (2017). Ortaöğretimde Okutulan Seçmeli Din Eğitimi Dersleri Öğretim Programına İlişkin Öğretmen Görüşleri: Bir Durum Çalışması. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 17(2), 902-913. Yorulmaz, B. (2014). Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Seçmeli Kur’an-ı Kerim, Hz.

kısımının öğretmen, öğrenci, veli ve/veya yönetici görüşlerine dayalı alan araştırması olduğu, az bir kısmının da öğretim programı analizine yöneldiği anlaşılmaktadır. Buna göre, söz konusu araştırmalar içerisinde hem seçmeli ders kitaplarından hareketle içerik analizine yönelen bir araştırmaya hem de seçmeli din derslerine konu edilen dini yorumun temel çerçevesine yönelik kapsamlı bir araştırmaya rastlanılmamıştır.

Bu araştırmada, nitel içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Nitel içerik analizi, araştırma problemi açısından önem arz eden anlam içerikleri üzerine odaklanan ve materyale ait belirgin içerik özelliklerinden, içeriğin belirgin olmayan özellikleri hakkında çıkarımlar yapmaya imkân veren bir arama ve tarama stratejisidir. Bu yönleriyle nitel içerik analizi, araştırmaya konu olan metin içeriğiyle ilgili, ilk bakışta göze çarpan yanları aşmayı sağlayan, daha anlamlı ve derin bir okuma anlamına gelen 'satır arası okuma' olanağı sunmaktadır. Nitel içerik analizinin amacı ise metinlerdeki içeriğin ne anlama geldiğini, temel vurgusunun ne olduğunu ortaya çıkarmak ve bu bağlamda yorumlamaktır (Bal, 2016, s. 258).

Nitel içerik analizinin esasını kodlar ve kategoriler oluşturmaktadır. Kodlar/kavramlar, analiz birimi olarak da kabul edilen ve içerikte yer alan anlamlı birimlerdir. Kodlar bir sözcük veya cümle olabilir (Bal, 2016, s. 267). Kategoriler ise içerikte yer bulan kavramları/kodları üst düzeyde ifade eden genel açıklamalardır. Diğer bir ifadeyle kategoriler, kodların bir araya gelmesiyle oluşan bütünsel ifadelerdir. Bu yönleriyle kategoriler nitel içerik analizlerinde belirleyici konumdadır (Bal, 2016, s. 266).

Kategoriler ve kodlama planı üç kaynaktan üretilebilir: araştırma metni, önceki ilgili çalışmalar veya mevcut kuram ve teoriler (Bal, 2016, s. 279). Yıldırım ve Şimşek'e göre ise (2016, s. 259) tipik bir araştırmada, kodlar ve kategoriler iki şekilde oluşturulabilir: "Araştırmacı, araştırma problemi ile ilgili alan yazını tarayarak bu kategorileri oluşturabilir veya bu kod veya kategoriler, verinin analizi sırasında araştırmacı tarafından oluşturulabilir". Bu araştırmada, alana ait önceki çalışmalarda herhangi bir kuram veya teori tespit edilemediğinden, araştırmaya konu olan materyalin analizi için gerekli kategori ve kodlar, araştırmacı tarafından, konu merkezli sistematik literatür okumaları yapılarak belirlenmiştir. Nihayet araştırmacının analiz aşamasından önce, derse ait kitaplarda öğretime konu edilen dini anlayışın analizine imkân verecek belirli kategoriler tespit edilmiş, bununla birlikte analiz sürecinde, içerikte kodlanan kavramların işaret ettiği yeni kategoriler de oluşturulmuştur. İçerikte taraması yapılan kodlar ise kategoriler dikkate alınarak belirlenmiştir. Bu itibarla araştırma, ciddi katkılara muhtaç ama aynı zamanda bundan sonraki benzer çalışmalara bir basamak olma niteliği ve umidi taşımaktadır.

Araştırma bulgularına göre içerikte, yeni bir öğrenme alanı olarak İslam hukukunun; iman, ibadet, İslam hukuku ve ahlak öğrenme alanlarının dengeli bir şekilde öğretime konu

edildiği tespit edilmiştir. Yine DKAB ders içeriklerine kıyasla birçok yeni konuya yer verildiği görülmektedir. Derse ait içerikte, kazanımlar açısından tasdik ve amel boyutlarına ağırlık verildiği, ibadetlerin öğretiminde şekil-mana dengesinin sağlandığı, güncellik ve öğrenci yaşamına yer verme bağlamında ise yetersiz kalındığı tespit edilmiştir. Diğer yandan derse ait içerikte yer bulan dini anlayışın akıldan ziyade, birer bilgi kaynağı olarak vahyi, sünneti ve geleneği öncelediği, vahiy ve sünnete dayandırılan bir Allah, evren/varlık ve insan anlayışı sergilediği anlaşılmaktadır. Ayrıca dünya hayatına nispetle Ahiret hayatını ön plana çıkardığı ve insan davranışlarının merkezine Allah rızasını yerleştirdiği, bireysellikten çok toplumsallığı öncelediği, belirli bir İslami toplum modeli önerdiği, söz konusu topluma ait temel nitelikleri öğretime konu ettiği ve nihayet modern dini çoğulculuk anlayışları karşısında mutlak tek hakikat anlayışını sergilediği tespitlerine ulaşılmıştır.

1. Temel Dini Bilgiler Ders Kitaplarına Ait İçeriğın Temel Çerçevesi

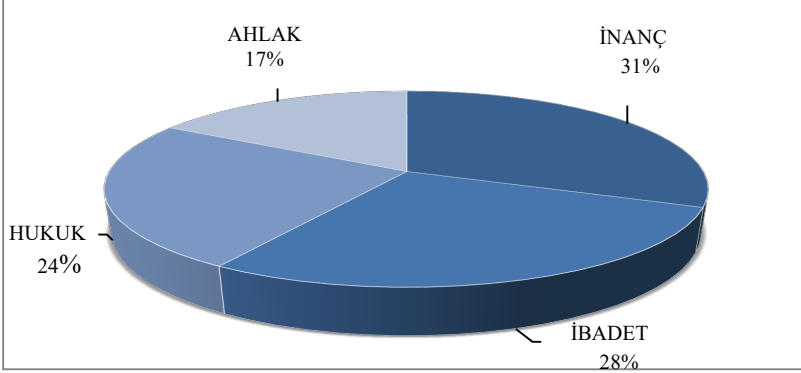
1.1. Ünite ve Konuların Öğrenme Alanları Açısından Dağılımı

Bu araştırmada, İslam düşünce tarihi içerisinde şöhret bulan ve dinin dört temel unsuru olarak bilinen ‘İnanç’, ‘İbadet’, ‘Ahlak’ ve ‘Hukuk’ konuları, öğrenme alanları olarak belirlenmiştir. Diğer bir ifadeyle konu dağılımlarına ait analizler, inanç, ibadet, ahlak ve hukuk öğrenme alanlarına göre yapılmıştır. Bu çerçevede, dinin iman esaslarına taalluk eden konuları ‘İnanç’ öğrenme alanına; namaz, oruç vb. ibadet konuları ile dini yorumun ibadet olarak nitelediği hususlar ‘İbadet’ öğrenme alanına; dinin inanç ve ibadetleri üzerinden şekillenen bireysel ve toplumsal nitelikler ‘Ahlak’ öğrenme alanına dâhil edilmiştir. Bunun yanında dinin sosyal, bireysel, toplumsal, günlük ve gündelik hayata dair dünyevi ve/veya uhrevi yaptırım öngören konuları ‘Hukuk’ öğrenme alanı içerisinde değerlendirilmiştir. Buna göre;

- Ortaokul Temel Dini Bilgiler-İslam 1 ders kitabında yer bulan ünitelerin 21 alt konu başlığından oluğu anlaşılmaktadır. Bu alt başlıklardan 8’i inanç, 6’sı ahlak, 4’ü ibadet ve 3’ü hukuk alanına aittir.
- Ortaokul Temel Dini Bilgiler-İslam 2 ders kitabında yer alan ünitelerin 19 alt konu başlığından oluğu anlaşılmaktadır. Bu alt başlıklardan 8’i inanç, 7’si ibadet, 3’ü ahlak ve 1’i hukuk alanına aittir.
- Ortaöğretim Temel Dini Bilgiler-İslam 1 ders kitabında yer alan ünitelerin 22 alt konu başlığından oluğu anlaşılmaktadır. Bu alt başlıklardan 15’i hukuk, 3’ü ahlak, 3’ü inanç ve 1’i ibadet alanına aittir.
- Ortaöğretim Temel Dini Bilgiler-İslam 2 ders kitabında yer alan ünitelerin ise 16 alt konu başlığından oluğu anlaşılmaktadır. Bu alt başlıklardan 10’u ibadet, geriye kalan 6’sı ise inanç öğrenme alanına aittir.

Temel Dini Bilgiler dersine ait her dört kitabın ünite alt konuları dikkate alınarak, kitaplardaki bütün konuların öğrenme alanlarına dağılımı ise aşığıdaki grafikte gösterilmektedir:

Şekil 1: Temel Dini Bilgiler Ders Kitaplarının Öğrenme Alanlarına Dağılımı



Temel Dini Bilgiler dersinin her dört kitabına ait ünite ve alt başlıklarda, öğrenme alanlarına göre yüzdelik dağılımını veren Grafik 1'e göre kitapların içeriklerinde ağırlıklı olarak inanç konularına ve daha sonra sırasıyla ibadet, hukuk ve ahlak konularına yer verildiği anlaşılmaktadır.

İçeriğin öğrenme alanlarını işleyiş oranına dair bu analizlerle birlikte, içerikte dinin inanç, ibadet, hukuk ve ahlak alanlarını, dinin bir bütünü olarak niteleyen ifadelere yer verildiği anlaşılmaktadır (OTDB 1, ss. 15, 47; LTDB 1, ss. 49, 86, 94; LTDB 2, ss. 12, 13, 17).

1.2. Konuların Genel Dağılımı

Temel Dini Bilgiler dersine ait içeriğin toplamda, İslam'a dair birçok konuyu ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim konuların genel dağılımında İslam, iman, müminlerin özellikleri, ibadetin mahiyeti ve temizlik, namaz, oruç, zekât, hac, kurban ve cihat gibi temel ibadetler, genel ahlak konuları, İslam ve toplum konu alanı çerçevesinde aile hayatı, evlilik, boşanma, sosyal hayatla ilgili bazı temel ölçüler, sosyal hayatı olumsuz etkileyen bazı hususlar, İslam ekonomisiyle ilişkili birçok husus, İslam hukuku ve ahlaki gibi birçok konu öğretime konu edilmiştir (OTDB 1, s. VI; OTDB 2, s. VII; LTDB 1, ss. 7, 8; LTDB 2, s. 8).

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte yer alan birçok husus ve konuda, Cumhuriyet tarihi içerisinde öğretime konu edilen DKAB derslerine kıyasla bazı konulara ilk defa yer verildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu yeni konular içerisinde, Ortaokul TDB kitaplarına ait ünitelerin her birinin sonunda öğretime konu edilen Esmâ'u'l-Hüsna, İslam ekonomisi (LTDB 1, ss. 47-73), İslam hukuku (LTDB 1, ss. 73-85), bütün yönleriyle İslam'da Cihad (OTDB 1, ss. 19, 32, 53; OTDB 2, s. 28; LTDB 1, ss. 37, 97, 107; LTDB 2, ss. 87, 113, 114, 116, 118), İslam'da tesettür (LTDB 1, ss. 34, 35) ve İslamî eğitim (LTDB 1, ss. 92, 93) vb konular zikredilebilir.

Diğer taraftan Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte bazı konular hem başlık düzeyinde hem de içeriğin farklı yerlerinde tekrar edilmiştir. Bu çerçevede 'İman ve İslam' (OTDB 1, ss. 10-14; LTDB 2, ss. 10-12), 'İbadet' (OTDB 1, ss. 38-42; LTDB 2, ss. 38-40), 'İnanç Bakımından İnsanlar' (OTDB 1, ss. 24-28; LTDB 2, ss. 22-26), 'İbadetlerin Kabul Şartları' (OTDB 1, ss. 43-48; LTDB 2, ss. 40-43), 'Ahlaki Sorumluluklar/Vazifeler' (OTDB 2, ss. 12-32; LTDB 1, ss. 94-107), 'Yardımlaşma, Sadaka, İnfak ve Vakıf Kültürü' (OTDB 1, ss. 78, 79; OTDB 2, ss. 30-31; LTDB 1, ss. 28-30; LTDB 2, ss. 90-94), 'Kul Hakkı' (OTDB 2, ss. 111-115; LTDB 1, ss. 55-57), 'Adalet' (LTDB 1, ss. 24, 25, 78), 'Şükür' (OTDB 2, ss. 15, 16, 109, 111), 'Kardeşlik, Dostluk ve Arkadaşlık' (OTDB 2, ss. 106-109; LTDB 1, ss. 26-27) ve 'Cihad' (OTDB 1, ss. 76-78; LTDB 2, ss. 113-119) konularının, birden çok kez öğretime konu edildiği anlaşılmaktadır.

Müstakil, aynı başlık ve benzer içerikle aynı kitap içerisinde tekrar edilen konulara örnek olarak 'Adalet' konusu verilebilir. Buna göre ortaöğretim TDB 1 kitabında benzer başlıklarla iki defa tekrar eden konu, ilkin kitabın birinci ünitesinde 2.3 alt başlığında 'Hak ve Adaleti Gözetme' adıyla (LTDB 1, ss. 4-25) ve yine aynı kitabın üçüncü ünitesinde 2.3 alt başlığında 'Adaletin Gözetilmesi' adıyla öğretime konu edilmiştir; (LTDB 1, s. 78 vd.). Farklı kitaplar içerisinde ancak yine aynı başlık ve benzer içerikle tekrar edilen konulara örnek olarak da 'Kul Hakkı' konusu verilebilir. Buna göre 'Kul Hakkı' konusu, OTDB 2 kitabının dördüncü ünitesinde dördüncü başlık olarak 'Kul Hakkını Gözetmek' adıyla öğretime konu edilirken (OTDB 2, ss. 111-115), LTDB 1 kitabının ikinci ünitesinde beşinci başlık olarak 'Kul Hakkı' adıyla öğretime tekrar konu edilmiştir (LTDB 1, ss. 55-57).

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte öğretime konu edilen konuların birçoğunun, insan hayatıyla ilişkilendirildiği ifade edilebilir. Bu hususun en açık örneklerinden biri inanç, ibadet, hukuk, sosyal hayat ve ahlakla ilişkili birçok konunun bireysel ve toplumsal hayattaki karşılığının öğretime konu edilmesidir. Ancak bütün bu ilişkiler kurulurken içerikte, günümüz/güncel konu ve problem örneklerine sınırlı oranda yer verildiği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle içeriğin güncel/günümüz konularını ve problemlerini öğretime konu etmede yetersiz kaldığı ifade edilebilir. Nihayet sözlük ve kaynakça bölümleri hariç, toplamda 480 sayfalık içerikte günümüzle doğrudan ilişkilendirilebilen dokuz kısa metine yer verildiği anlaşılmaktadır (OTDB 1, ss. 83, 113, 114; LTDB 1, ss. 15, 40, 56, 58, 66, 77).

Diğer taraftan içeriğe yönelik analizde gençlik, öğrenci ve okul yaşamıyla ilişkilendirilebilecek 8 ifade tespit edilmiştir (OTDB 1, ss. 13, 83, 112; OTDB 2, s. 48; LTDB 1, ss. 33, 35; LTDB 2, ss. 93, 94). Söz konusu bu ifade gruplarının yanı sıra içeriğin bazı etkinlik kutularına konu edilen ve yine öğrenci, gençlik ve okul yaşamında dini hassasiyetlerin de dikkate alınması gerektiğine işaret eden 5 ifade tespit edilmiştir (OTDB 1, s. 70; OTDB 2, ss. 44, 50, 113; LTDB 1, s. 18). Bu çerçevede, Temel Dini Bilgiler dersine ait içeriğin, öğrenci yaşamı ve problemleriyle ilgili konuları öğretime konu etmesi bakımından çok yetersiz kaldığı anlaşılmaktadır.

1.3. İçeriğin Marifet, Tasdik ve Amel Yönelimi²

Günümüz eğitim anlayışlarında öğrencilerin bütün yönleriyle, yani bilişsel, duyuşsal ve devinişsel açıdan gelişiminin sağlanması hedeflenmektedir. Aynı şekilde din eğitiminin temel işlevi de bireylerin bilgi, duygu ve davranış alanlarına dair belirlenen hedeflerin gerçekleşmesine katkı sağlamaktır (Akyürek, 2017, s. 14). Ancak eğitimin bir süreç içerisinde gerçekleştiği ve söz konusu eğitimin din ile ilgili olduğu dikkate alındığında, bireylerin öğretime konu edilen dini bilgileri okul ortamında öğrenmeleri durumunda bile, bu bilgileri duygu ve davranışa dönüştürme sürecinin kişiden kişiye ve tercihe göre değişebileceği bir gerçektir. Bu bağlamda da dinin öğretime konu edildiği bir zeminde sürecin ve bu süreç içerisinde öğretime konu edilen içeriğin hem bilgi açısından yeterli nitelikte hem de duygu ve davranışı teşvik edici bir anlayışla yapılandırılması gerektiği ifade edilebilir. Nihayet İslami eğitimin tariflerinden biri de kişiye hayatında takip edeceği yolu nazari olarak ortaya koymak, hayatına uygulamasını sağlamak ve nasıl hareket edeceğini göstermek şeklindedir (Bayraklı, 2015, s. 105). Bu itibarla din eğitiminde bilgi, duygu ve davranış eğitiminin birlikte ve bütüncül bir şekilde yapılandırılması, sadece eğitim anlayışının değil din anlayışının da bir gereğidir.

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte ortaya konulan dini yorumun, öğrencileri dini inanç ve değerleri tasdik etmeye ve öğrencilerin bu değerleri amelleriyle ortaya koymaya yönelik ciddi bir teşvik çabası içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda içerikte hem eğitim hem de din anlayışının gerektirdiği tasdik ve amel boyutları, marifet boyutu da ihmal edilmeden öğretime konu edilmiştir. Bu çerçevede içerikte, dine konu olan marifet, tasdik, amel ve hatta ikrar boyutlarının üçünü veya en az ikisini (OTDB 1, ss. 10, 11, 25, 39, 40, 76; OTDB 2, ss. 12, 26, 76, 105, 110; LTDB 1, ss. 33, 95; LTDB 2, ss. 11, 12, 19, 27, 89), sadece tasdik boyutunu (OTDB 1, s. 57), sadece amel boyutunu (OTDB 1, ss. 10, 21, 22, 70, 75; OTDB 2, ss. 24, 25, 100; LTDB 1, ss. 23, 26, 31, 34, 40, 49, 56, 87, 88, 92, 96; LTDB 2, ss. 26, 82, 113) vurgulayan ifadeler tespit edilmiştir. Söz konusu ifade örneklerinden hareketle ders içeriğinin, dine konu olan marifet, tasdik ve amel boyutlarının her üçünü de öğretime konu ettiği ifade edilebilir.

Derse ait içerikte ayrıca, dinin tasdik ve amel boyutlarına teşvik edici bir dil olarak, birinci şahıs kipli yüklemle kurulan cümle ve ifadeler de tespit edilmiştir (OTDB 1, ss. 12, 21, 24, 57, 80, 86, 88, 90, 96; OTDB 2, ss. 12, 74, 75, 82, 100; LTDB 1, ss. 16, 64, 99, 103; LTDB 2, ss. 93, 108). Nihayet içerikte, formları bakımından dini inanç ve değerleri sahiplenmeye ve amele dönüştürmeye yönelik olarak, gereklilik ve teşvik barındıran çok sayıda ifade

2 Eğitim anlayışlarının bir gereği olarak öğretime konu edilen bilgi/bilişsel, duygu/duyuşsal ve davranış/devinişsel/psiko-motor alanlarının, dini literatürde kullanılan ve dinin marifet, tasdik ve amel boyutlarıyla benzer bir sınıflandırmaya sahip oldukları ifade edilebilir. Bu itibarla da bölüm başlığında kullanıldığı şekliyle bu çalışmada, eğitime konu olan bilgi, duygu ve davranış kavramları yerine dine konu olan marifet, tasdik ve amel kavramlarının kullanımı tercih edilmiştir.

tespit edilmiştir (OTDB 1, ss. 28, 61, 75, 77, 78, 79, 83, 90, 98, 103, 108, 119, 121, 123; OTDB 2, ss. 43, 48, 49, 61, 64, 92, 93, 95, 102, 106, 110, 114, 116, 117, 119; LTDB 1, ss. 27, 32, 36, 55, 57, 61, 101, 102, 103; LTDB 2, ss. 51, 60, 83, 92, 94, 86). Söz konusu bu ifade örneklerinden hareketle, Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte ortaya konulan dini yorumun, öğrencileri dini inanç ve değerleri tasdik etmeye ve öğrencilerin bu değerleri amelleriyle ortaya koymalarına yönelik ciddi bir teşvik çabası içerisinde olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda içeriğe ait dini yorumun hem eğitim hem de din anlayışının gerektirdiği, ancak günümüze kadarki din eğitimi anlayışlarında ihmal edildiği anlaşılan tasdik ve amel boyutlarını, marifet boyutunu da ihmal etmeden öğretime konu ettiği ifade edilebilir.

1.4. İçeriğin Şekil ve Mana Yönelimi

Dini yorumun şekil ve mana yöneliminden kastedilen, içerikte öğretime konu edilen hususlardan olan temel ibadetlerin anlatımında şekil ve mana dengesidir. Diğer bir ifadeyle şekil açısından ibadetlerin yapılaş tarzı, erkânı, ibadetlerde ortaya konulan ritüeller, ibadetlerin farz, vacip ve sünnetleri, ibadetlerin geçerli olma şartları gibi hususlar ile mana açısından ibadetlerin yapılaş amacı, hedefi, kazanımları veya ibadetlerde ortaya konan ritüellerin insanın anlam dünyasındaki karşılıkları gibi hususları içermektedir.

Temel Dini Bilgiler dersine ait içeriğin genel anlamda bir şekil ve mana dengesi ortaya koyduğu, her iki alanı da dikkate aldığı ifade edilebilir. Bu tespite örnek olabilecek bir husus, iki farklı yerde öğretime konu edilen ‘İbadetlerin kabul Şartları’ başlığıdır (OTDB 1, ss. 43-48; LTDB 2, ss. 40-43). Bu başlıkta, ilkin “İbadetlerin kabulü için yerine getirilmesi gereken birtakım şartlar vardır. Bu şartlar Yüce Allah ve Peygamberimiz tarafından kesin olarak ortaya konmuş, ibadetlerin şekli, sayısı ve zamanı belirlenmiştir. İbadetler Allah (c.c.) ve Resulü tarafından nasıl tarif edildiyse o şekilde yapılmalıdır. İbadetlerin nasıl yapılması gerektiğiyle ilgili başvuru kaynağımız Kur’an ve sünnettir. Dolayısıyla insanlar kendilerine göre yeni ibadetler ortaya koyamaz, ibadetlerin şekil ve şartlarında değişiklik yapamazlar” ifadesine yer verilmiştir (OTDB 1, s. 43). İbadetlerde şeklin önemini ön plana çıkaran bu ifadelerin hemen arkasından ise ibadetlerin geçerli olabilmesi için üç temel ilkenin yerine getirilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Bunlar; niyet, samimiyet ve sünnete uygunluktur. Bu hususlardan ilk ikisinin ibadetlerde mananın önemini, sünnete uygunluk ilkesinin ise ibadetlerde şeklin ve peygamber örneğliğinin önemini ön plana çıkardığı ifade edilebilir. İlgili başlık altında, ibadetlerle ilgili her iki hususa da vurgu yapılmıştır.

Derse ait içerikte namaz, oruç, zekât, hac, kurban, sadaka ve Kur’an okumak gibi temel ibadetlerin öğretime konu edildiği, bu çerçevede şekil ve mana dengesi gözeterek, her iki alanın da öğretime konu ettiği anlaşılmaktadır.

1.5. İçeriğin Kaynak Dağılımı

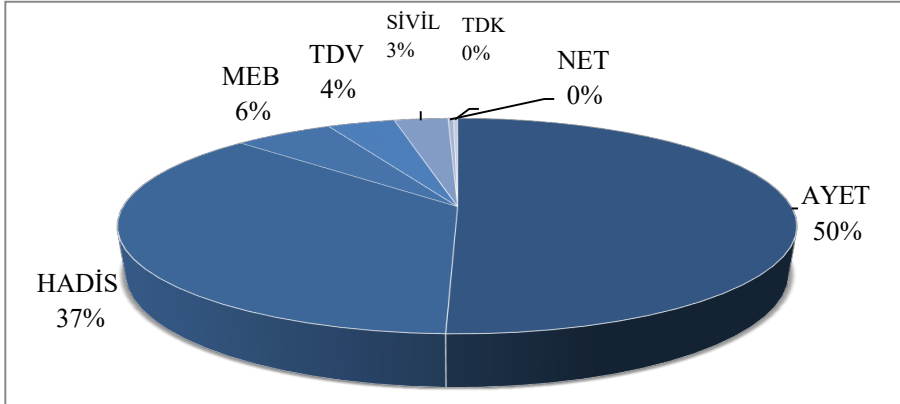
Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte atıf yapılan kaynakların tespit edildiği bu bölümde, kitapların kaynakça bölümlerinden çok kitap içeriklerinde verilen referans ve dipnotlar dikkate alınmıştır. Bu bağlamda ünitelerin değerlendirme alanları ile sözlük ve kaynakça bölümleri haricinde, görsel ve etkinlik kutuları dâhil içeriğin tamamı analiz edilmiştir. İçerikte atıf yapılan kaynakların Kur'an-ı Kerim ayetleri, hadisler, Milli Eğitim Bakanlığı'na ait eserler, Türkiye Diyanet İşleri Vakfı'na ait eserler, Türk Dil Kurumu, bireysel şahıslara ait eserler ve internet kaynaklarından teşekkül ettiği anlaşılmış, bu itibarla söz konusu kaynaklar birer kategori olarak nitelenmiş ve içeriğin kaynak dağılımı bu kategorilere göre tespit edilmiştir. Söz konusu kategoriler çerçevesinde yapılan analizde, ayet grupları tek değer olarak hesaplanmıştır. Ayrıca hesaplamada ayet ve hadislerle ilgili, metin içi tam referans veya sadece dipnotta atıflı referans ayırımı yapılmaksızın konu ile ilgili yapılan bütün atıflar, ayrı birer değer olarak kabul edilmiştir.

Yukarıda belirtilen ölçüler çerçevesinde Temel Dini Bilgiler dersine ait içeriğin kaynak dağılımı, aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 1. Temel Dini Bilgiler Dersine Ait Bütün İçeriğinde Referans Gösterilen Kaynaklar

KİTAP	AYET	HADİS	MEB	TDV	SİVİL	TDK	NET
O. TDB 1	180	124	18	8	20	2	-
O. TDB 2	135	110	25	24	6	1	2
L. TDB 1	165	131	15	2	7	-	2
L. TDB 2	169	105	14	15	6	-	-
TOPLAM	649	470	72	49	39	3	4

Şekil 2: Temel Dini Bilgiler Dersine Ait Bütün İçeriğin Kaynak Dağılımı



Tablo 1’e ait veriler ve Grafik 2’ye ait yüzdelik dağılımları dikkate alındığında, Temel Dini Bilgiler dersine ait genel içerikte en çok atıf yapılan kaynağın % 50’lik oranla Kur’an-ı Kerim olduğu anlaşılmaktadır. En çok atıf yapılan ikinci kaynak ise % 37’lik oranla hadislerdir. Bunları sırasıyla MEB kaynakları, TDV kaynakları, sivil kaynaklar, internet kaynakları ve TDK kaynakları takip etmektedir. Bu analizlerden hareketle, Temel Dini Bilgiler dersine ait içeriğın Kur’an-ı Kerim ve hadis merkezli bir anlayışla inşa edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim her iki kaynağın atıf oranı toplamı % 87’dir.

Ancak ayet ve hadislerin atıf oranı bağlamında LTDB 1 kitabına ait içeriğın, diğer kitaplara oranla en çok atıf yapan olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca LTDB 1 kitabına ait içerikte, TDV kaynaklarının diğer kitap içeriklerine oranla zayıf kaldığı ve MEB kaynaklarının ön plana çıkarıldığı da anlaşılmaktadır. Söz konusu kitaba ait içeriğın İslam’ın sosyal, ekonomik, hukuki ve ahlaki hayata dair konuları işlediği hesaba katıldığında, esasında MEB kaynaklarıyla birlikte TDV kaynaklarının da işe koşulabileceği ifade edilebilir. Ancak TDV kaynaklarına diğer kitaplarda dengeli seyreden bir atıf dağılımı bulunmasına rağmen LTDB 1 kitabında TDV kaynaklarına neredeyse atıf yapılmamıştır. Diğer taraftan, sivil kaynaklara ve internet kaynaklarına yapılan atıf oranının da çok zayıf kaldığı hatta sivil kaynak atıflarının dipnotlarda hiç yer almadığı tespit edilmiştir.

2. Dini Yorumun Temel Felsefesi, Referansları ve Yönelimleri: Bir Dünya Görüşü Olarak İslam

İnsan hayatının her yönüne taalluk eden ilkelerin oluşturduğu bir bütün olarak tarif edilen dünya görüşü kavramı (Açıkgenç, 2016, s. 172), insanın ‘var’ olan hakkındaki tasavvurları, olan bitene ilişkin değerlendirmeleri ve alması öngörülen durumların bütününe içine alacak şekilde geniş bir yelpazeye sahiptir. Bu geniş çerçevesiyle dünya görüşü, bir yönüyle insanın içerisinde bulunduğu zihinsel ortama ve dolayısıyla tasavvurların ifadesi olan kavramlara (Öner, 1999, ss. 52-54), bir yönüyle ortak düşünce, mitos ve değer yargıları toplamına (Ülgener, 1983, s. 98), bir yönüyle de mevcut durumun nasıl olması gerektiğine dair ideallere, dolayısıyla dünya görüşünün birey ve toplumu inşacı yönüne işaret etmektedir (Şeriati, 2011, s. 88). Bütün bu bağlamlarıyla dünya görüşünün, temel önermeleri bakımından tutarlı ve kapsamlı bir bütünlük arz eden ama aynı zamanda ve genellikle içerik açısından karmaşık bir yapı olduğu ifade edilebilir. Bu itibarla herhangi bir dünya görüşü bilgisinin analizi, birçok felsefi ve bilimsel disiplinin dikkate alınmasını; içeriğın felsefi, psikolojik, sosyolojik ve/veya antropolojik yönden incelenmesini zorunlu kılmaktadır. Diğer taraftan herhangi bir dünya görüşünü inşa eden ve tarihsel gelişim içerisinde şekillendiren başlıca unsurun bir tür ‘bilgi’ olduğu ifade edilebilir. Nihayet belirli bir dünya görüşünün geçerliğini koruması veya yitirmesi de bu bilginin benimsenmesi ve aktarılmasıyla ilişkilidir.

İslam dinine ait bilgilerin benimsenmesini ve yetişmekte olan nesillere aktarılmasını amaçlayan Temel Dini Bilgiler dersine ait dini yorumun, belli bir İslami dünya görüşü ortaya

koyduğu anlaşılmaktadır. İçerikte sunulan dini yorumun ortaya koyduğu İslami dünya görüşünü somutlaştırmak üzere konu, dini yorumun epistemolojik, ontolojik, eskatolojik, sosyolojik ve çoğulcu yönelimler açısından ele alınmıştır. Bu çerçevede; ‘Epistemolojik Yönelimler’ dini yorum açısından aklın, vahyin, sünnetin ve geleneğin bilgi değerini, ‘Ontolojik Yönelimler’ dini yorumun Allah, evren ve insan anlayışı ile bunların birbiriyle ilişkisini, ‘Eskatolojik Yönelimler’ dini yorumun dünya ve Ahiret yönelimini, ‘Sosyolojik Yönelimler’ dini yorumun bireysel ve toplumsal yönelimini, ‘Çoğulcu Yönelimler’ dini yorumun İslam dini bağlamında itikâdi ve fihhi mezhep yönelimi ile diğer dinlere bakış açısını ifade etmektedir.

2.1. Epistemolojik Yönelimler

2.1.1. Aklın Değeri

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte sunulan dini yoruma göre akıl, insanın bilgi kaynaklarından birisidir. Nitekim içerikte, insanın iki temel özelliği olarak akıl ve iradeye vurgu yapılmaktadır (OTDB 1, s. 23; LTDB 1, ss. 40, 78).

İnsanın akıl ve irade sahibi olduğunu vurgulayan ifadelerle birlikte içerikte, insanın bu yetilerinin kendisini varlıklar içerisinde ayrıcalıklı bir konuma taşıdığı, iradesini kullanma konusunda özgür olduğu ancak bu özgürlüğün ve ayrıcalığın kendisine bir sorumluluk yüklediğini vurgulayan ifadeler de tespit edilmiştir (LTDB 1, ss. 31, 40, 48, 94; LTDB 2, ss. 22, 33, 38).

İnsanın sahip olduğu akıl ve özgür iradenin, kendisine bir sorumluluk yüklediğine dair vurgularla birlikte, içerikte sunulan dini yoruma göre insanın söz konusu sorumluluğu, en temelde ve nihayetinde yaratılış amacını fark etmesi ve buna göre hareket etmesidir (OTDB 1, ss. 23, 40; LTDB 1, ss. 102-103).

Yukarıda aktarılan ifade örneklerinden hareketle, içerikte sunulan dini yorumun; insanın sahip olduğu temel yetiler olan akıl ve özgür iradeyi esasında birer bilgi kaynağı olarak kabul ettiğini ve bu yetilerle elde edilecek ilk bilginin de yaratıcı olarak Allah’a dair bilgiler olduğunu, dolayısıyla insanın yaratılış amacına uygun davranması gerektiğini vurguladığı anlaşılmaktadır. Ancak bu vurgularla birlikte insanın sahip olduğu özgür iradenin potansiyel bir risk barındırdığı da vurgulanmıştır. Söz konusu risk, insanın akıl ve iradesini doğru kullanmamasından kaynaklanan ve insanı sınırsız arzu ve isteklerinin esiri durumuna düşmesi, dolayısıyla yaratılış amacının dışında hareket etmesidir (OTDB 1, s. 81; LTDB 1, ss. 32, 40). İçerikte sunulan dini yoruma göre insan, söz konusu riski ancak vahiy bilgisine sahip olmakla aşabilir.

2.1.2. Kur’an ve Sünnetin Değeri

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte sunulan dini yorumun İslami dünya görüşüne göre ‘Vahiy’, insanın en temel bilgi kaynağıdır. Nihayet yukarıda aktarılan ve bilgi kaynağı olarak

nitelendiği anlaşılan akıl ve iradeye rağmen insanın özgürlük alanı, onun muhtemel hatalar yapmasına sebep olabilmektedir. Bu itibarla dini yoruma göre insanın hem bu dünyada hem de öte dünyada mutluluğunu sağlayacak bilgiler ihtiva eden vahiyle desteklenmesi gerekir. Hatta dini yoruma göre vahiy bilgisi, insan aklına ve bu aklın elde edeceği bilgilere rehberlik etmesi yönüyle ön plana çıkmaktadır. Bu çerçevede içerikte şu ifadeye yer verilmiştir: “Vahiy yani Allah’tan (c.c.) gelen bilgi ve mesajlar aklımıza rehberlik eder” (OTDB 1, s. 21).

Dini yorumun, vahyi bir bilgi kaynağı olarak nitelemesine yönelik içerikte sayısız konu ve ifade örneğine yer verilmiştir. İçerikte öğretime konu edilen hemen her husus, konu ve kavramla ilgili Kur’an-ı Kerim’den ayetlere mutlaka yer verildiği ve ilgili konularla ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. İçeriğin bu tarzda inşa edilmesi, dini yorumun vahyi bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiğinin ilk ve en somut örneği olarak nitelenebilir. İçerikte, bir bilgi kaynağı olarak vahyi, yani Kur’an-ı Kerim’i ve değerini vurgulayan ifadeler de tespit edilmiştir (OTDB 2, s. 23; LTDB 1, s. 102).

Vahyin bilgi kaynağı olarak temele alındığı vurgusu, farklı konuların işlenişinde de tekrar etmiştir. Örneğin İslam inancının temel kaynaklarının Kur’an ve sünnet olduğu (LTDB 2, s. 12), İslam hukukunun ilk ve temel kaynağının Kur’an-ı Kerim olduğu (LTDB 1, ss. 74, 80) ve İslam ahlakının ilk ve temel kaynağının Kur’an-ı Kerim olduğu ifade edilmiştir (LTDB 1, s. 90). Sonuç olarak içeriğe ait dini yorumun inşa ettiği İslami dünya görüşünde vahiy olarak Kur’an-ı Kerim’in temel bilgi kaynağı olarak nitelendiği anlaşılmaktadır.

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte sunulan dini yorumun İslami dünya görüşüne göre insanın önemli bilgi kaynaklarından biri de Hz. Muhammed’in sünnetidir. Sünnetin bir bilgi kaynağı ve belirleyici olduğu hususunun, Temel Dini Bilgiler dersine ait içeriğin birçok yerinde vurgulandığı görölmektedir. Bu bağlamda verilebilecek ilk örnek, ‘İbadetlerin kabul şartları’ konu başlığı altında işlenen ‘Sünnete Uygunluk’ konusudur. Derse ait içeriğin iki farklı yerinde tekrar eden söz konusu alt başlıklarda, ibadetlerin yerine getirilmesinde Hz. Peygamber’in uygulamalarının bağlayıcı olduğu vurgulanmıştır (OTDB 1, ss. 43-48; LTDB 2, ss. 40-43). Derse ait içeriğin, sünnetin bilgi değerine farklı konularda da vurgu yapıldığı tespit edilmiştir (OTDB 1, ss. 16, 47; LTDB 1, s. 92; LTDB 2, s. 15).

Temel Dini Bilgiler ders içeriğinde sünnetin bir bilgi kaynağı olduğu vurgusu yanında Hz. Muhammed’in Müslümanlara örnek bir şahsiyet olduğu hususu da geniş bir şekilde öğretime konu edilmiştir. Hz. Muhammed’in örneklıği hususunun öğretime konu edildiği ilk alanda, peygamberlerin diğer insanlar gibi insan oldukları ve bunun, onları örnek almayı kolaylaştırdığı vurgulanmış (OTDB 1, s. 21), Hz. Peygamber’in şahsında O’nun insani yönüne vurgu yapan sadece bir ifadeye yer verilmiştir (OTDB 1, s. 19).

Derse ait içerikte, Hz. Peygamber’in örneklıği konusunda sadece bir ifadeyle dikkat çekilen diğer önemli bir husus, sünneti dikkate almayan dini anlayış ve yaklaşımların eleştiri konusu edilmesidir. Bu bağlamda “Sünnete uymak ve Peygamber Efendimizi (s.a.v.) örnek

almak konusunda unutmamamız gereken bir nokta vardır: Bizler sünnete uymakla ve Hz. Peygamberin (s.a.v.) hayatını öğrenmekle yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim'i daha iyi anlar ve yaşarız. Çünkü Peygamberimiz (s.a.v.) hem Kur'an-ı Kerim'i en güzel şekilde yaşamış hem de en güzel şekilde açıklamıştır. Bu sebeple sünneti dikkate almayan yaklaşımlar ve dinî yorumlama biçimleri, İslam âlimleri tarafından doğru bulunmamıştır” ifadesine yer verilmiştir (LTDB 2, s. 16).

Hız Muhammed'in örnekliliği hususuna içeriğin aynı çerçeveye sahip iki farklı başlığında vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre OTDB 2 ders kitabının birinci ünitesinde 'Peygamberimize Karşı Ahlaki Sorumluluklarımız' başlığı altında 'Hz. Muhammed'i (s.a.v.) Örnek Almak ve Sünnetine Uymak' alt başlığı (ss. 20-21) ve LTDB 1 ders kitabının dördüncü ünitesinde 'Peygamberimize Karşı Vazifelerimiz' başlığı altında 'Peygamberimizin sünnetine uymak ve her konuda onu örnek almak' alt başlığı (ss. 101-102) verilerek Hz. Muhammed'in örnekliliği hususu geniş bir şekilde öğretime konu edilmiştir.

Yukarıda aktarılan başlıkların dışında, içerikte Hz. Peygamber'in örnekliliğini dolaylı da olsa vurgulayan iki başlığa daha yer verildiği tespit edilmiştir. Bu başlıkların biri OTDB 1 kitabının dördüncü ünitesinde 'Peygamberimizden (s.a.v.) Nezaket Örnekleri' adıyla (ss. 104-109), diğeri de LTDB 2 kitabının ikinci ünitesinde 'Hz. Peygamberin İbadet Hayatı' adıyla yer almıştır (ss. 47-50). Her iki başlıkta da Hz. Peygamber'in örnekliliğini vurgulayan birçok husus ve ifadeye yer verildiği anlaşılmaktadır.

İçeriğe yönelik analizden, Hz. Peygamber'in örnekliliğinin vurgulandığı alanların, konu başlıklarıyla sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda içerikte konuyla ilgili birçok ifade tespit edilmiştir (OTDB 1, ss. 16, 21, 47, 88, 99; OTDB 2, ss. 15, 18, 20, 21, 104; LTDB 1, ss. 101-102; LTDB 2, ss. 14-15). Söz konusu ifadelerden hareketle, içerikte sunulan dini yorumun, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) bir insan, bir peygamber, bir önder ve bir rehber olarak bütün Müslümanlara örnek bir şahsiyet olduğunu vurguladığı anlaşılmaktadır.

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte, Hz. Peygamber'in sadece örnekliliğini vurgulayan ifadelerin yanında, O'nun örnekliliğini ve bu örnekliliğin müşahhas/canlı örneklerini belli bağlamlarla öğretime konu eden ifade örnekleri de tespit edilmiştir. Buna göre Hz. Peygamber (sav), Yüce Allah'ı tanıma ve O'na kulluk konusunda (OTDB 1, ss. 19, 40), nezaket, hayâ ve yumuşak huyluluk gibi İslam ahlakı alanda (OTDB 1, ss. 98, 100, 105-109, 123; OTDB 2, ss. 101-102), Müslümanların Kur'an-ı Kerim ile ilişkilerinde (OTDB 2, s. 24; LTDB 1, ss. 87, 90, 92, 93, 103; LTDB 2, s. 77), ibadetlerin yerine getirilmesinde gösterilmesi gereken hassasiyet ve hususlarda (LTDB 2, s. 47) ve bu hususlar çerçevesinde temizlik ve abdest konusunda (OTDB 2, ss. 46, 56, 57), Allah'a dua etme konusunda (OTDB 2, s. 91), namaz konusunda (OTDB 1, ss. 73, 74, 75; OTDB 2, ss. 73, 110; LTDB 2, ss. 14, 48, 52, 59, 64), oruç konusunda (LTDB 2, ss. 49, 50, 80), yardımlaşma, dayanışma, cömertlik ve infak konularında (LTDB 1, ss. 29, 52, 87; LTDB 2, s. 50), iyiliği emredip kötülüklerden sakındırma konusunda (OTDB 1, ss. 77; LTDB 2, s. 116), insanlara muamelelerde hak ve adaleti

gözetme konusunda (LTDB 1, s. 24), insanların dışındaki diğer canlılarla ilişkiler konusunda (OTDB 2, s. 114) örnek bir şahsiyettir ve bu örnekliliği bizzat yaşayarak göstermiştir.

İçerikte sunulan dini yoruma göre Hz. Peygamber’in Kur’an-ı Kerim’i anlama, ahlak ve ibadetler başta olmak üzere her konuda Müslümanlara örnek bir şahsiyet olarak nitelendiği anlaşılmaktadır. Nihayet Hz. Peygamber’in konu bağlamli örnekliliğini ortaya koyan ifadelerle birlikte, içerikte Hz. Peygamber’in hayatının her yönüyle örnek olduğu hususu, bütün peygamberler üzerinden ayrıca şöyle ifade edilmiştir: “Peygamberler, Yüce Allah’ın mesajlarını insanlara olduğu gibi tebliğ etmekle, yaşantılarıyla insanlara örnek olmakla da görevlidirler. Bu nedenle peygamberlerin hayatlarının her yönü insanlar için bir örnektir... Sevgili Peygamberimiz de...” (LTDB 2, s. 47).

Hz. Peygamber’in yaşantısından örneklerin çokça yer verildiği anlaşılan içerikte, bu örneklerden hareketle, dini yorumun İslami dünya görüşü çerçevesinde Hz. Peygamber’in, Allah’tan aldığı vahiyleri sadece insanlara aktarmakla görevli bir ‘postacı’ olarak nitelenmediği, aksine O’nun insanlara tebliğ ettiği vahiy bilgisine göre bir yaşam sürdürdüğünün öğretime konu edildiği ifade edilebilir. Derse ait içerikte konuyla ilgili bu kadar çok ifadenin yer bulması, içerikte sunulan dini yorumun, bir bilgi kaynağı olarak ‘sünnet’ hususunu ciddi anlamda önemsemiği ve ön plana çıkardığı şeklinde değerlendirilebilir. Nitekim Allah kelamı ve vahiy olarak Kur’an-ı Kerim’in temel bilgi kaynağı olduğu yönündeki vurgu ve ifadelere kıyasla derse ait içerikte, sünnetin değeri ile ilgili çok daha fazla vurgu ve ifadeye yer verildiği anlaşılmaktadır. Ders içeriğine yönelik analizlerden elde edilen bu sonucu, sünnete yer vermediği ifade edilen birtakım modern dini yorum ve anlayışlara, içerikte yer bulan dini yorumun bir cevabı, reddiyesi ve duruşu olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim içerikte, sünnetin değeri, bağlayıcılığına ve örnekliliğine geniş bir şekilde yer vermek suretiyle İslam’ın ikinci önemli bilgi kaynağı olan sünnete güçlü bir vurgu yapmıştır.

Diğer yandan sünnetin örnekliliğine yönelik içerikte yer verilen ifadelerden hareketle, söz konusu örnekliliğin daha ziyade ahlaki prensipler, ibadetler, âdâb-ı muâşeret vb. alanlarla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle içeriğin ilgili alanlarında peygamber örnekliliğini teşkil eden ifadelerde, her ne kadar Hz. Peygamber’in hayatın bütün alanlarında örnek olduğu ifade edilmişse de örnekliliğinin bazı alanlarla sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır. Örneğin içerikte Hz. Peygamber’in komşuluk ilişkileri, gençlerle ve çocuklarla iletişimi, ticari hayatı ve ahlakı, savaş ahlakı, eş ve babalık yönleri gibi birçok konuda örnekliliğini veya yaşam kesitini ortaya koyan herhangi bir ifade tespit edilememiştir.

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte müstakil ifadelerle ayrı ayrı vahiy ve sünnetin temel bilgi kaynakları olarak nitelendiği, ayrıca sünnetin vahye kıyasla ön plana çıktığı hususlar tespit edilmiştir. Bununla birlikte derse ait içerikte, birer bilgi kaynağı olarak Kur’an ve sünnetin birlikte kullanılarak vurgulandığı anlaşılmaktadır. Kur’an ve sünnetin temel bilgi

kaynakları olduklarına yönelik ortak vurguların, içerikte öğretime konu edilen hemen her konuda yapıldığı tespit edilmiştir (OTDB 1, ss. 12, 28, 43, 68, 76, 99, 100, 103; OTDB 2, ss. 12, 19, 43; LTDB 1, ss. 16, 24, 75, 77, 87, 90, 91, 99, 100, 105; LTDB 2, ss. 10, 12, 13, 14, 16, 40, 42, 85, 114).

Kur'an ve sünnetin temel bilgi kaynakları olduklarına dair yukarıda aktarılan ve her iki kaynağı birlikte zikreden ifade örneklerinden hareketle, dini yorumun söz konusu kaynakları birlikte ve bir bütün halinde değerlendirdiği ifade edilebilir. Diğer bir ifadeyle içerikte ortaya konulan dini yoruma göre bir dünya görüşü olarak İslam dininin temel kaynakları Kur'an ile sünnettir ve bunlar bir bütün halinde değerlendirilmelidir. İslam düşünce tarihi içerisinde, Kur'an-ı Kerim'in temel bilgi kaynağı olduğu hususunda herhangi bir tartışmanın olmadığı, bununla birlikte sünnetin değeri ile ilgili ise farklı yaklaşımlar olduğu dikkate alındığında, dini yorumun her iki kaynağı birlikte vurgulaması, bir yönüyle söz konusu iki kaynağın bütünlüğüne, bir yönüyle de sünnetin değerine ayrıca bir atf olarak değerlendirilebilir.

2.1.3. Geleneğin Değeri

Temel Dini Bilgiler ders içeriğinde sunulan dini yorumun İslami dünya görüşünü tespite yönelik analizde, aklın, Kur'an'ın ve sünnetin birer bilgi kaynağı olduğuna dair birçok somut ifade tespit edildiği halde geleneğin bir bilgi kaynağı olduğu yönünde somut bir ifade tespit edilmemiştir. Bununla birlikte içerikte, dini yaşamın şekillenmesinde bir Müslüman için geleneğin de önemli olduğuna ve dikkate alınması gerektiğine yönelik bir konu başlığı ve dolaylı da olsa bazı ifade örnekleri tespit edilmiştir. Örneğin OTDB 1 kitabının dördüncü ünitesinde 'Geleneğimizden Nezaket Örnekleri' başlığı altında aile büyüklerine ve diğer bireyelerine, akrabalara ve misafirlere nasıl davranılması gerektiği, hasta ziyaretinin önemi ve vefat edenlere karşı yerine getirilmesi gereken görevler gibi hususlar, nezaket konusu merkezinde ve gelenek vurgusuyla öğretime konu edilmiştir (ss. 110-115).

Geleneğin, LTDB 1 kitabının İslam ve sosyal hayatı konu edinen birinci ünitesinde, evlilik ve aşamaları ile ilgili olarak dinin yanında geleneğin de etkili ve değerli olduğu, bu itibarla dikkate alınması gerektiği (s. 15), dinin yardımlaşma ve dayanışmaya teşvik ettiği hususu ile ilgili olarak İslam toplumunda vakıf geleneğinin varlığı (s. 28), ayrıca gönüllü borç verme anlamına gelen karz-ı hasen'in gelenekle birlikte işletildiği (s. 55) vurgulanmıştır. Geleneğin Müslümanlar açısından önemine vurgu yapan yukarıdaki hususların yanında içerikte gelenek, vakıf, medeniyet, ecdâd ve ata gibi kavramların kullanılması suretiyle geleneğe dolaylı vurgu yapan birtakım ifadeler de tespit edilmiştir (OTDB 1, ss. 96, 113; LTDB 1, s. 53; LTDB 2, ss. 93, 94, 118).

Derse ait içerikte tespit edilen alt başlık, konu ve ifade örneklerinden hareketle içerikte sunulan dini yorumun, geleneğin bir bilgi kaynağı seviyesinde olmamakla birlikte önemsendiği ve bir değer olarak nitelendiği ifade edilebilir. Bu bağlamda geleneğin, bir bilgi kaynağından ziyade Müslümanlar açısından dikkate alınması gereken bir miras olarak

nitelendiği anlaşılmaktadır.

2.2. Ontolojik Yönelimler

Dünya görüşlerini incelemek bir anlamda insanların algılarını incelemek demektir. Nitekim hayata ve varlığa, varlık içerisinde insana, onun soru ve sorunlarına dair bir cevap ve öneri niteliği taşıyan dünya görüşleri, bu yönleriyle doğrudan doğruya insan hayatına ve bu hayata etki eden unsurlara odaklanır. Bu bağlamda dünya görüşlerinin üzerinde en çok durduğu hususlar, varlığın ve hayatın anlamı, insanın nasıl yaşaması gerektiği, insanın edim ve davranışlarında uyması gereken ilke ve hedeflerin niteliği, hayatı düzenleyen ilkelerin meşruiyetini nereden alması gerektiği vb. sorular etrafında şekillenir. Buna göre dünya görüşleri, aşkın bir varlık olarak tanrıyı, müşahede edilebilen bir âlem olarak evreni, hayatın merkezindeki insanı ve nihayet bunların arasındaki ilişkileri tanımlama yönleriyle temayüz ederler. Böylece bu kavramlar, onları tanımlayan dünya görüşlerinin her birine göre farklı anlamlar kazanır. Diğer bir ifadeyle insanı, sorunlarını ve geleceğini merkeze alarak görüş ve öneri beyan eden dünya görüşlerinin tamamı, esas itibariyle yukarıda ifadesini bulan tanrı, evren ve insan anlayışları ile bunların birbirleriyle ilişkileri üzerinden kendilerini inşa eder. Buna olgusal, felsefi veya dini dünya görüşleri yanında bütün ideolojiler de dâhildir. Bu çerçevede derse ait içerikte sunulan dini yorumun dünya görüşüne temel teşkil eden Allah, evren ve insan anlayışı ile bunların birbiriyle ilişkisinin analiz ve tespiti bu bölümün temel konusudur.

2.2.1. Allah Anlayışı

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte yer bulan dini yorumun belirli bir ‘Allah’ anlayışını, özellikle OTDB 1 ve 2 ders kitaplarının ünitelerinde öğretime konu edilen ‘Esmâu'l-Hüsna’ başlıklarında ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Temel Dini Bilgiler dersinin lise kitaplarında yer almayan Esmâu'l-Hüsna konusu, ortaokul kitaplarında ve her ünitenin son alt başlığında öğretime konu edilmiştir. Bu çerçevede ünitelerde; Allah, el-Vâhid, el-Ehad, el-Mü'min, es-Samed, er-Rakîb, el-Vedûd, el-Bâsıt, el-Muhsin, el-Mâni', el-Halîm, el-Latif, er-Refik, el-Azîz, er-Rahmân, es-Selâm, el-Kerîm, el-Kuddûs, et-Tevvâb, er-Rab, el-Mucîb, el-Ğafûr, el-Câmi', el-'Afuv, eş-Şekûr ve er-Raûf isimlerine yer verilmiştir. Öğretime konu edilen 26 ismin tercihinde ise ilgili ünite konularının belirleyici olduğu anlaşılmaktadır.

Ortaokul ders kitaplarının ünitelerinde sekiz ayrı alt başlığa konu olan ‘Esmâu'l-Hüsna’ vasıtasıyla varlık âleminin yüce yaratıcısı olarak Allah hakkında birçok bilgiye yer verilmektedir (OTDB 1, ss. 29, 30, 31, 32, 60, 61, 87, 89, 116, 118, 119, 120; OTDB 2, ss. 33, 35, 36, 61, 62, 91, 93, 94, 95, 115, 117, 118). Buna göre Allah, kendisinden başka ilah olmayan, tek, her şeyin yaratıcısı ve sahibi, sonsuz ilim ve güç sahibi, eksikliklerden münezze, karşılık beklemezsizin rızık ve esenlik veren, gözetip koruyan, emniyete kavuşturan, hayatı, ölümü yaratan ve tekrar diriltecek olan, yarattığını sevgi ve merhamet üzere ölçülü, iyi, güzel ve sağlam yaratan, doğru sözlü, temiz, insanı korku ve endişeden emin kılan, hesaba çekecek olan, şükredenleri bağışlayan, tüm varlığın Rabbi, terbiyecisi

vb. birçok özelliğe sahiptir.

Yukarıda ifadesini bulan söz konusu başlıkların dışında, değişik konu başlıkları içerisinde de öğretime konu edildiği anlaşılan 'Allah' anlayışı, dini yorumla göre insan hayatının hem dünya hem de ahiret hayatının merkezi konusudur. Dini yorumla göre Allah, her şeyiyle varlığın yaratıcısı, bütün canlıların rızkını veren, sonsuz güç ve kudret sahibidir (OTDB 1, s. 26). Aynı şekilde O, yarattığı varlık âleminin işleyiş yasalarını belirleyen ve idare eden, diğer bir ifadeyle kanun koyucu olandır (OTDB 1, s. 23).

Temel Dini Bilgiler dersinde yer bulan dini yorumun dünya görüşünde Allah'ın insan hayatı bakımından merkezî bir yere sahip, insanla birlikte bütün varlık âlemini yaratan, yerleştirdiği işleyiş yasalarıyla varlığı sevk ve idare eden ve nihayet insanın hizmetine sunarak insana olan sevgi ve merhametini ortaya koyan yüce bir Yaratıcı olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bu yönleriyle Allah'ı tanıtmaya çalışan dini yorumun, faal/aktif bir Allah anlayışı sergilediği ifade edilebilir.

2.2.2. Evren Anlayışı

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte sunulan dini yorumun evren anlayışını doğrudan konu eden sınırlı sayıda ifade tespit edilebilmiştir. Söz konusu ifadeler şunlardır: "Kâinat birbirine benzeyen ve benzemeyen, birçok unsurun oluşturduğu nesnelere meydana gelmektedir" (OTDB 2, s. 95, 96), "Kâinat, Allah'ın (c.c.) varlığını ve birliğini kanıtlayan bir eserdir. Müminler bu esere baktıkça onu yaratanın varlığını ve birliğini hissederler" (OTDB 1, s. 18).

Kâinatın birçok nesneden meydana geldiğini ve Allah'ın varlık ve birliğini kanıtlayan bir eser olduğunu ifade eden yukarıdaki örneklerin yanında içerikte, Allah-evren ve insan-evren ilişkisine konu olan başka ifadeler de tespit edilmiştir. Söz konusu bu ifadeler, araştırmanın ilgili başlıklarında yer verilmiştir.

2.2.3. İnsan Anlayışı

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte sunulan dini yorumun belirgin bir insan anlayışı ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Buna göre 'Aklın Değeri' başlığında da ifade edildiği üzere insan akıl ve irade sahibi, bu yetilerini kullanma konusunda özgür ve aynı zamanda sorumlu bir varlıktır (s. 9). Bununla birlikte içerikte, dini yorumun insan anlayışıyla ilgili olarak insanın, Allah'ın yarattığı ahenkli âlemin bir parçası olduğu ve Allah'a kulluk için yaratıldığı (OTDB 2, s. 100), insan neslinin Hz Âdem ve Hz Havva'nın zürriyetinden türediği ve devam ettiği (LTDB 1, s. 13), insanın günahsız, tertemiz bir şekilde dünyaya geldiği (OTDB 2, s. 63), insanın kendisine irade verildiği ve bu iradeyi kullanma konusunda sorumluluk taşıyan bir varlık olduğu (LTDB 2, s. 38) ve insanın ihtiyaçlarını karşılamak için başkalarıyla iletişim halinde olması gereken sosyal bir varlık olduğu gibi vurguları yaptığı tespit edilmiştir (OTDB 2, s. 106).

2.2.4. Allah, Evren ve İnsan İlişkileri

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte yer bulan dini yorumun dünya görüşüne göre anlam kazanan ve yukarıda aktarılan Allah, evren ve insan anlayışı ile birlikte içerikte, bunların birbirleriyle olan ilişkilerinin de öğretime konu edildiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Allah ile evrenin, Allah ile insanın ve insan ile evrenin karşılıklı ilişkilerini belirgin hale getiren ifadeler tespit edilmiştir.

Allah ile evren arasındaki karşılıklı ilişkiyle ilgili olarak içerikte, Allah’tan evrene doğru bir ilişki olarak Allah’ın evreni yaratmasını, düzene koymasını ve belirli bir işleyiş yasasıyla donattığını ortaya koyan (OTDB 1, s. 38; OTDB 2, ss. 95, 96, 100; LTDB 1, s. 76); evrenden Allah’a doğru bir hareket olarak da evrenin kulluk ve ibadetle Allah’a itaat ettiğini ortaya koyan ifadelere yer verilmiştir (OTDB 1, s. 38; OTDB 2, s. 100).

Dini yorumun Allah ile insanın karşılıklı ilişkisi ile ilgili olarak, Allah’ın insanı akıllı bir varlık olarak ve dahi kulluk için yaratmasına, evreni ve içindekileri insanın hizmetine vermesine (LTDB 1, s. 94); insandan Allah’a doğru bir yönelim olarak da insanın yaratılış amacına uygun hareket etmesi, diğer bir ifadeyle kulluğunu yerine getirmesi gerektiğine vurgu yapan ifadelere yer verilmiştir (OTDB 1, ss. 39, 40, 42). Dini yorumun insan ile evren arasındaki ilişki bağlamında ise, evrenin insan için yaratıldığı (LTDB 2, s. 38), insanın da kendisi için yaratılan bu evrene değer vermesi, onu koruması, güzelleştirmesi ve kendisiyle kulluk noktasında bir uyum içerisinde yaşaması gerektiğine yönelik vurgular tespit edilmiştir (LTDB 1, s. 37; OTDB 1, ss. 23, 24, 49, 77, 96, 108; OTDB 2, ss. 112, 115; LTDB 2, ss. 92, 94).

2.3. Eskatolojik Yönelimler

2.3.1. Dünya ve Ahiret Dengesi

Dünya ve ahiret dengesi bağlamında tespit edilen ilk husus, dünyanın mümin için bir imtihan alanı olduğu, bu itibarla da geçici ve değersiz olduğudur (OTDB 1, ss. 12, 43, 61, 117; LTDB 1, s. 98; LTDB 2, ss. 31, 32, 39, 65, 84, 90, 108). Dini yoruma göre dünyanın kendisi de dünya hayatı da inanan müminler için bir sınav alanı, geçici, insanı esaret altına alan ve bu yönüyle insanı kötülüğe sevk edebilen bir hayattır. Bu bağlamda sahip olunan dünyalığın da bir değeri yoktur. Ayrıca ahiret hayatının daha değerli ve kalıcı olduğđ, dünya hayatının ahiret hayatı dikkate alınarak yaşanması gerektiği, dünya hayatında yapılanların ahirette karşılık bulacağı ve ibadetler de dâhil bütün dini yaşamın Allah rızası ve ahiret hayatı merkezli yaşanması gerektiği vb. hususlar vurgulanmıştır (OTDB 1, ss. 22, 40, 42, 43; OTDB 2, ss. 12, 16, 17, 26, 62; LTDB 1, ss. 55, 98; LTDB 2, ss. 31, 40, 51, 103).

Dünya hayatının geçiciliğine ve ahiret hayatının kalıcı ve daha değerli oluşuna yapılan vurguların yanında, içerikte kâfirlerin nitelikleri’nin öğretime konu edildiği, dünya hayatını ahirete tercih etmenin kâfirlere ait bir nitelik olduğđ, bu itibarla müminler için ahiret hayatının daha kalıcı ve değerli olduğđ dolaylı da olsa “Onlar dünya hayatını ahirete tercih

ederler ve insanları doğru yoldan ayırmaya çalışırlar” ifadesiyle ayrıca vurgulanmıştır (OTDB 1, s. 26).

Bu tespitlerden hareketle, içerikte sunulan dini yorumun dünya hayatına nispeten ahiret hayatını ön plana çıkardığı; dini bir anlayış olarak dünyanın ve dünya hayatını geçici bir imtihan alanı, ahiret hayatını ise insanın dünyada yapıp etmelerinin karşılığını bulacağı esas kalıcı hayat olarak ortaya koyulduğu anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan dini yorumun, ahiret hayatını, dünya hayatının bir sonucu olarak nitelediği, bu bağlamda dünya hayatının önemine ayrı bir vurgu yaptığı da anlaşılmaktadır. Nitekim Temel Dini Bilgiler dersinde, İslam’ın dünya hayatını şekillendirmeye yönelik sosyal hayat, hukuk, ekonomi ve ahlak gibi hususların öğretime konu edilmesi, dini yorumun dünya hayatını önemsemesine yönelik hususlar olarak nitelenebilir. Ancak dünya hayatının önemine yönelik bütün bu husus ve vurguların, Allah rızası ve ahiret hayatı merkezli yapıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İslami yaşamın dünya hayatına birtakım yansımaları da olacaktır ve bunlar da ikinci derecede önemlidir. Bu bağlamda dünya hayatının da ahiret hayatı yanında ayrı bir önem kazandığı, hatta hayatın dünya ve ahiretiyle birlikte bir bütün olarak nitelendiği ifade edilebilir. Ne ki hayatın bu bütünlüğüyle birlikte, esas hayat ahiret hayatıdır ve dünya hayatı, ahiretle birlikte önem kazanmaktadır. Dini yorumun kendini ortaya koyduğu Temel Dini Bilgiler ders içeriğinde hem dünya hayatının hem de ahiret hayatının önemine veya her ikisinin de dikkate alınması gerektiğine yönelik vurguları da bu kanaati pekiştirmektedir. Dini yorumun, İslam inancından ibadetlere ve sosyal hayata kadar birçok konuda, her iki hayat alanını birlikte zikrederek onlara önem atfettiği ifadelerle yer verdiği anlaşılmaktadır (OTDB 1, ss. 10, 32, 54, 89; OTDB 2, ss. 30, 31, 36, 43, 111, 117, 118, 119; LTDB 1, ss. 25, 31, 32, 37, 48, 49, 50, 56, 61, 65, 80, 82, 88, 92, 98, 99, 102, 103, 107; LTDB 2, ss. 23, 26, 40).

Dini yorumun, dünya hayatına oranla ahiret hayatını önemli ölçüde ön plana çıkardığı ifade edilebilir. Dünya hayatı ise kısa, geçici ve değersizliğiyle birlikte ahiret hayatına hazırlık niteliği taşıması bakımından önemlidir.

2.3.2. Allah Merkezli Yaşam

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte dini yorumun ahiret merkezli yaşam anlayışı yanında, insan yaşamını Allah’ın rızasına, sevgisine ve hoşnutluğuna uygun bir anlayışla geçirmesi ve ifade yerindeyse Allah merkezli bir yaşam ortaya koyması gerektiğine yönelik birçok vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Buradaki Allah merkezli yaşamdan kastedilen, müminin bireysel ve toplumsal hayatında insan ilişkilerinden kişisel inancına, ibadetlerinden geliştirdiği ahlaki ilke ve tutumlara kadar her alanda Yüce Yaraticının sevgi ve rızasının dikkate alınması ve öncelenmesidir.

Dini yorumun Allah merkezli yaşam anlayışını yansıttığı ilk alanlardan biri Esmâ’ül-Hüsna’nın öğretime konu edilmesidir. Derse ait içerikte yer bulan ve Allah merkezli yaşama

konu başlığı seviyesinde vurgu yapan diğer bir alan, ‘İbadetlerin kabul şartları’ başlığı altında öğretime konu edilen ‘niyet’ ve ‘ihlas’ kavramlarıdır (OTDB 1, ss. 43-46; LTDB 2, ss. 40-42). Söz konusu başlıklar altında ihlasın tanımı üzerinden Allah rızası ve hoşnutluğu hususları vurgulanmıştır. Dini yorumun Allah merkezli yaşam anlayışını yansıttığına verilebilecek bir başka örnek vurgu, içerikte Allah’ın ‘gerçek Dost’ ve ‘gerçek mülk, nimet ve servet Sahibi’ gibi sıfatlarla nitelenmesidir (OTDB 1, s. 52; OTDB 2, s. 108; LTDB 1, s. 59; LTDB 2, s. 90).

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte yer bulan dini yorumun, yukarıda aktarılan Allah merkezli vurgularının yanında, içeriğin birçok yerinde Allah merkezli yaşamın müminlerin bir vasfı olduğu ve olması gerektiği hususunu vurguladığı da anlaşılmaktadır. Bu çerçevede müminin inanç, ibadet ve sosyal yaşamının her alanında Allah’ın rızasını, sevgisini ve hoşnutluğunu merkeze alan bir şahsiyet olduğuna/olması gerektiğine yönelik ifadeler tespit edilmiştir (OTDB 1, ss. 10, 12, 20, 40, 42, 45, 79, 84, 123; OTDB 2, ss. 15, 17, 31, 51, 119; LTDB 1, ss. 51, 52, 54, 94, 97; LTDB 2, ss. 39, 43, 46, 52, 73, 76, 79, 81, 83, 84, 86, 89, 90, 92, 99, 101, 107, 108, 110, 111, 112, 118).

Genel olarak ibadetlerin, ibadetler içerisinde de namaz, oruç, zekât, hac, kurban, infak ve sadaka gibi birçok ibadetin temelde Allah rızası ve merkezli yapıldığı/yapılması gerektiğini vurgulayan ifadelerin yanında, içerikte müminin günlük hayatındaki davranışlarını da Allah’ın rızasını merkeze alarak yapması gerektiğini vurgulayan ifadeler de söz konusudur (OTDB 1, ss. 38, 49, 50, 53, 55, 61, 97, 103; OTDB 2, ss. 16, 23, 25, 36, 125; LTDB 1, ss. 25, 30, 32, 50, 54, 101; LTDB 2, ss. 26, 82).

Dini yorumun yoğun bir şekilde işlenen Allah merkezli anlayışı yanında, genel olarak ibadetlerle ilgili hususların öğretime konu edildiği alanlarda, Allah rızasının dışında bazı anlayışlar sergilediği de anlaşılmaktadır. Sayıları az olan bu ifade örneklerinde, ibadetlerin yapılış gayesi olarak Allah korkusu, Allah’a borç ödeme veya sevap kazanma kaygısını ön plana çıkaran bir anlayışın yansı(tıl)dığı anlaşılmaktadır (OTDB 1, ss. 50, 75; OTDB 2, ss. 21, 48, 56; LTDB 1, s. 98; LTDB 2, ss. 46, 50, 64, 74, 83, 94).

2.4. Sosyolojik Yönelimler

2.4.1. Bireysel ve Toplumsal Din Dengesi

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte sunulan dini yorumun, bireysel veya toplumsal din/dindarlık ağırlığının analiz ve tespiti, bu bölümün temel konusudur. Derse ait dini içeriğin genel temasında toplum ve toplumsallığın, bireye ve bireyselliğe oranla daha fazla ön plana çıkarıldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda dikkat çeken en önemli husus, içeriğin birey ve bireyselliği anlatıma konu eden herhangi bir ünite, konu başlığı veya konu çerçevesi vermemesine rağmen toplumu ve toplumsallığı anlatıma konu eden birçok ünite, konu başlığı ve konuyu ihtiva etmesidir.

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte her ne kadar toplum ve toplumsallık ön plana

çıkartılmışsa da bireyi esas alarak ancak bireyselliği ön plana çıkarmadan öğretime konu edilen istisnai bir konu tespit edilmiştir. Bu konu, İslam hukukunun temel ilkelerinden biri olarak sunulan ‘Suçun Şahsiliği’ konusudur (LTDB 1, s. 79). Konuya ait çerçeve ve ifadelerden, içeriğe ait bu alanda bireysellikten çok konunun, yani suçun bireyselliğinin vurgulandığı anlaşılmaktadır.

Derse ait içeriğin bireyi ve bireyselliği ön plana çıkarmak bir tarafa, bireyciliği ve bireyselliği eleştiren bir ifadesi dahi tespit edilmiştir. Söz konusu ifade, özgür irade ile sorumluluk arasında bir dengenin olması gerektiğinin vurgulandığı bir içerikte “Hiçbir sınır tanımayan, bireyci, hazcı ve savurgan bir ekonomik tutum sergilemek özgür iradeyle açıklanamaz” şeklinde yer bulmuştur (LTDB 1, s. 48).

Temel Dini Bilgiler dersine ait içeriğin, bireyi ve bireyselliği ön plana çıkarmamakla birlikte birçok konuyu birey ve topluma ortak vurgu yaparak öğretime konu ettiği anlaşılmaktadır. Toplumla ve toplumsallıkla ilişkilendirilen veya onları ön plana çıkaran konularda bile tespit edilen bu ortak vurguya ünite alt başlıklarında dahi yer verilmiştir. Bu çerçevede ortaöğretim TDB 2 ders kitabının ibadetleri konu edinen ‘Namaz’ ünitesinde ‘İbadetlerin Bireysel ve Toplumsal Yönü’ başlığına, ‘Oruç ve Zekât’ ünitesinde ‘Zekâtın Bireysel ve Toplumsal Faydaları’ başlığına, ‘Hac ve Kurban’ ünitesinde ise ‘Kurban İbadetinin Bireysel ve Toplumsal Faydaları’ başlığına yer verilmiştir (LTDB 2, ss. 43, 89, 111). Derse ait içerikte birey ve topluma ortak vurgu yapan hususlar, yukarıda aktarılan başlıklarla sınırlı değildir. Bu bağlamda içerikte birey ve topluma ortak vurgu yapan birçok ifade de tespit edilmiştir (OTDB 1, ss. 13, 20, 42, 57, 97; OTDB 2, s. 57; LTDB 1, ss. 24, 32, 35, 51, 59, 107; LTDB 2, ss. 40, 43, 45, 89, 107).

Temel Dini Bilgiler ders içeriğinin birey ve topluma dair ortak vurgularla birlikte derse ait içerikte, toplumun ve toplumsallığın ciddi oranda ön plana alındığı anlaşılmaktadır. İçeriğin söz konusu niteliğine örnek verilebilecek ilk husus, ders kitaplarına konu edilen ünitelerdir. Bu bağlamda özellikle LTDB 1 kitabında yer verilen ‘İslam ve Sosyal Hayat’, ‘İslam ve Ekonomik Hayat’ ve ‘İslam ve Hukuk’ üniteleri zikredilebilir. Yapılan içerik analizinde söz konusu ünitelerin tamamında, dinin toplumsala ilişkin konularının öğretime konu edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca OTDB 1 kitabında yer alan ‘Nezaket’ ve OTDB 2 kitabında yer alan ‘İslam ve Günlük Hayat’ ünitelerinde de önemli oranda dinin toplum ve toplumsallığa yönelik konuların yer aldığı anlaşılmaktadır.

İçeriğin toplum ve toplumsallığa vurgu yapan ünitelerin yanında, başka ünitelerde yer alan alt başlıkların da toplumsallığa vurgu yaptığı tespit edilmiştir. Buna göre OTDB 1 kitabının birinci ünitesinde yer alan ‘İmanın İnsana Kazandırdıkları’, ikinci ünitesinde yer alan ‘İbadetlerin İnsana Kazandırdıkları’, üçüncü ünitesinde yer alan ‘Müminler İyiliği Emreder, Kötülüğü Engellerler’ ve OTDB 2 kitabında yer alan ‘Topluma Karşı Ahlaki Sorumluluklarımız’ alt başlıkları, içerikte dinin toplum ve toplumsallığa vurgu yaptığı alanlardandır.

İçeriğın toplum ve toplumsallığa vurgu yapan ünite ve alt başlık konuları yanında ayrıca insanın sosyal bir varlık olduğu ile bazı konularda, bireye nispeten kamu ve toplum önceliğinin var olduğunu ve toplum çıkarlarının birey çıkarlarının önünde olduğunu vurgulayan ifadeler de tespit edilmiştir (OTDB 2, s. 106; LTDB 1, ss. 49, 60, 80).

İçeriğın bireye ve bireyselliğe neredeyse hiç vurgu yapmadığı, bunun yanında birey ve topluma ortak vurgu yaptığı ile topluma ve toplumsallığa vurgu yaptığı birçok ünite, alt başlık ve ifadeden, ayrıca toplum ve kamu yararını bireye tercih eden ifadelerden hareketle, Temel Dini Bilgiler dersine ait dini yorumun, birey ve bireyselliğe nispeten toplum ve toplumsallığı ciddi oranda ön plana çıkardığı anlaşılmaktadır.

2.4.2. İslam’ın Toplum Modeli

Toplumu ve toplumsallığı ön plana çıkaran Temel Dini Bilgiler dersine ait dini yorumun, bu bağlamda bir toplum modeli sunması beklenir. Nitekim ders içeriğine ait analizde dini yorumun, ideal bir topluma dair belirli bir öngörüsünün olduğu ve belirli bir model sunduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda içerikte tespit edilen hususlardan biri, söz konusu İslam toplumuna işaret eden ve İslam tarihi, İslam ahlakı, İslam hukuku, İslam ekonomisi, İslam kültürü, İslam medeniyeti, İslam toplumu ve İslami dünya görüşü gibi terkiplerden oluşan ifadelerin kullanılmasıdır (OTDB 1, ss. 92, 98; OTDB 2, ss. 2, 28, 29, 100; LTDB 1, ss. 28, 34, 48, 53, 82; LTDB 2, ss. 24, 93, 127).

İslam’ın bir toplum modeli öngördüğüne dair işaret olarak addedilebilecek terkiplerin yanı sıra içerikte, İslam’ın bir toplum modeli öngördüğüne dair “İslam, dünya hayatında insanların ahlaki ilkeler etrafında bir arada yaşamalarını esas alan bir toplum modelini öngörür” (OTDB 2, s. 26) örneğinde olduğu gibi somut ifadeler de tespit edilmiştir (OTDB 2, ss. 27, 31; LTDB 1, ss. 21, 35, 37, 74, 82, 87, 105; LTDB 2, s. 13).

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte sunulan dini yorumun, belirli bir toplum modeli öngördüğü ifade edilebilir. O halde içeriğe ait dini yorumun, söz konusu toplum modeli ile ilgili birtakım nitelikler ortaya koyup koymadığı hususu da analize konu edilmelidir.

Yapılan içerik analizinde, dini yorumun öngördüğü toplum modeline ait belli bir düzen ve bu düzeni sağlayacak birtakım ilkeler sunduğu anlaşılmaktadır. İslam dininin emrettiği söz konusu toplumsal ilkeler içerisinde; huzur ve güvenliğinin (OTDB 2, s. 26; LTDB 1, ss. 23, 105), hak ve adaleti tesis eden hukuk kurallarının (OTDB 2, ss. 26, 28; LTDB 1, ss. 24, 78, 106), sulh ve barışın (LTDB 1, s. 21), ahlak kurallarının (OTDB 2, s. 27; LTDB 1, ss. 66, 105), sevgi ve saygının (LTDB 1, ss. 23, 26, 105), iyiliği emredip kötülükten sakındırmanın (LTDB 1, s. 107), kardeşlik duygusunun (LTDB 1, s. 26), yardımlaşmanın (OTDB 2, s. 30) ve güçlü bir aile yapısının (LTDB 1, s. 44) ön plana çıktığı anlaşılmaktadır.

2.5. Çoğulcu Yönelimler

Temel Dini Bilgiler ders içeriğine ait dini yorumun, İslam tarihi içerisinde teşekkül eden

itikâdi ve fıkhi mezhepler bakımından gösterdiği yönelim ve dini çoğulculuk bağlamında diğer dinlere bakışının analiz ve tespiti, bu bölümün temel konusudur.

2.5.1. Mezhepler

İçeriğe ait dini yorumun, mezhepler üstü bir nitelikten çok hem itikâdi hem de fıkhi anlamda belirli bir yönelim gösterdiği anlaşılmaktadır. Buna göre dini yorumun, itikâdi mezheplerden Ehl-i Sünnet'in görüş ve anlayışını yansıttığı ifade edilebilir. Dini yorumun Ehl-i Sünnet anlayışını benimsendiğinin somut bir ifadesi tespit edilememiş olmakla birlikte içerikte, itikâdi konu ve kavramların anlamlandırılmasında Ehl-i Sünnet'e ait görüş ve anlayışı merkeze aldığı anlaşılmaktadır.

Dini yorumun Ehl-i Sünnet'in görüş ve anlayışlarını benimsediğine yönelik verilecek örneklerden biri, 'İman' kavramının öğretime konu edildiği alanlarda 'Amentü Esasları' olarak bilinen iman esasları içerisinde 'kaza ve kadere iman' anlayışının da imanın şartlarından biri olarak zikredilmesidir (OTDB 1, ss. 12, 23, 38; LTDB 2, s. 11). İçerikte yer bulan dini yorum 'Kadere iman' konusunu, 'Cibril Hadisi' olarak bilinen ve Hz. Peygamber'in iman, İslam ve ihsanı tarif ettiği hadise dayanarak öğretime konu etmiştir (OTDB 1, s. 23).

Konu ile ilgili verilebilecek bir örnek de yine 'iman'ın öğretime konu edildiği bir alanda imanın mahiyetiyle ilgili Ehl-i Sünnet anlayışını yansıtan "Sonuç olarak bir kimse Hz. Peygamber'in getirdiklerini kalbiyle tasdik ediyorsa o kimse Allah katında mümindir" ifadesinin kullanılmasıdır (LTDB 2, s. 19). Kalp ile tasdik etmenin iman için yeterli olduğunun Ehl-i Sünnet görüşü olduğu hususu, nihayet içerikte de verilmektedir (LTDB 2, s. 17). Bununla birlikte içerikte yer bulan dini yorumun söz konusu iman mahiyeti ile ilgili Haricilik, Mu'tezile, Mürcie, Kerramiyye, Cehmiyye ve Neccariyye gibi diğer itikâdi mezheplerin görüşlerine yer verdiği de anlaşılmaktadır (LTDB 2, ss. 18-19).

İçerikte sunulan dini yorumun Ehl-i Sünnet anlayışını benimsediğine yönelik verilebilecek diğer bir husus, içerikte yer bulan dini yorumun fıkhi mezheplerden, Sünni anlayış içerisinde değerlendirilen Hanefi mezhebini merkeze almış olmasıdır. Özellikle ibadetlerin öğretime konu edildiği alanların tamamında Hanefi mezhebinin ön plana çıkarıldığı ifade edilebilir. Örneğin 'İslam ve Temizlik' ünitesinin 'Abdest' başlığında abdestle ilgili konulardan niyet, tertip, başın (saçların) mesh oranı, abdestin farzları ve abdesti bozan durumlar gibi hususların, Hanefi mezhebine ait görüşler dikkate alınarak öğretime konu edildiği anlaşılmaktadır (OTDB 2, ss. 51-56).

Dini yorumun abdest ile ilgili anlatım çerçevesinin hemen her konuda tekrar ettiği ifade edilebilir. Bu konuda verilebilecek bir başka örnek ibadet, namazdır. Buna göre namazın farz, vacip ve sünnetleri ile namazı bozan durumların öğretime konu edildiği 'Namazla İlgili Hükümler' başlığında, söz konusu hususlar Hanefi mezhebi dikkate alınarak aktarılmıştır (OTDB 2, ss. 72-74). Aynı şekilde namazda okunan dua ve tesbihlerin öğretime konu

edildiği alanda Sübhaneke, Tahiyat, Salavat, Rabbena ve Kunut duaları Hanefi mezhebi dikkate alınarak aktarılmıştır (OTDB 2, ss. 77-79). Aynı şekilde, ‘Namaz’ ibadetinin öğretime konu edildiği bir başka alanda namazların kılış şekli, okunacak dualar, sünnet sayıları, vitir namazının vacip oluşu gibi hususlarda Hanefi anlayışın esas alındığı anlaşılmaktadır (LTDB 2, ss. 55-58). Benzer bir anlayışla, Cuma namazının o günün öğle namazı yerine geçtiği (s. 61), bayram namazının vacip oluşu (s. 62) ve cenaze namazının kılış şekli (s. 62) gibi birçok ibadetin öğretime konu edildiği alanlarda Hanefi mezhebinin esas alındığı anlaşılmaktadır.

Ancak dini yorumun, diğer itikâdi mezhep görüşlerine sınırlı da olsa yer verdiği ve bu sayede öğrencileri söz konusu mezheplerden haberdar ettiği de anlaşılmaktadır. Örneğin abdest, namaz ve diğer ibadetlerin anlatımı çerçevesinde Şafii mezhebine ait bazı farklılıkların da aktarıldığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede namazın rükunleri (LTDB 2, ss. 52, 56), müekked sünnetler (s. 67), kazaya kalan Ramazan orucu (s. 80), nafile orucun kazası (s. 80), genel anlamda oruç (s. 83), haccın farzları (s. 107), umre (s. 108), hacda kurban kesmenin hükmü (s. 109) gibi konularda Şafii mezhebinin görüş ve hükümlerine metin içerisinde birer ifadeyle veya bilgi kutularında yer verildiği tespit edilmiştir.

Bu tespitlerden hareketle, içerikte yer bulan dini yorumun, itikadi mezhepler içerisinde Ehl-i Sünnet inancını ve fihki mezhepler içerisinde de Hanefi mezhebini merkeze aldığı, bununla birlikte diğer mezheplere ait az sayıda hususu da öğretime konu ettiği ifade edilebilir.

2.5.2. Diğer Dinler

Bu başlık altında, Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte sunulan dini yorumun, dini çoğulculuk ve diğer dinlerle ilgili yönelimleri analiz ve tespit edilmiştir. Bu çerçevede içerikte dikkat çeken ilk hususlardan biri, dini yorumun iki yerde, Kur’an-ı Kerim ile birlikte diğer vahiyleri de referans göstermiş olmasıdır (OTDB 1, s. 88; LTDB 1, s. 106). Diğer dinlerin vahiylerine müspet bir şekilde atıf yapan bu ifadelere rağmen içerikte diğer din mensuplarının kendi kitap ve dinlerini tahrif ettiği, peygamberlerin bir kısmına inanıp, bir kısmına inanmadığını vurgulayan ifadeler tespit edilmiştir (LTDB 1, ss. 86, 102; LTDB 2, ss. 22, 29, 30).

Yukarıda aktarılan ifadelerle eş değer mahiyette bir içeriğe sahip olan ve ‘İman Bakımından İnsanlar’ başlığı altında Ehl-i Kitab’ı, ‘kâfir’ alt başlığı altında konu eden şu ifade, dini yorumun mezhepler dengesi bağlamında ayrıca zikredilmeye değerdir: “Kur’an-ı Kerim’de ehl-i kitap (kitap ehli) olarak tanımlanan bir gruptan da bahsedilir. Ehl-i kitap tabiriyle, Müslümanlar dışında Tevrat, Zebur ve İncil’e inanan kimseler kastedilir. Aynı zamanda bu kişiler Hz. Muhammed’e ve onun getirdiklerine inanmayan kimselerdir. Yüce Allah onları kendi birliğine iman etmeye ve hiçbir şeyi kendisine ortak koşmamaya çağırır” (OTDB 1, s. 27). Bu ifadeden sonra da Kur’an-ı Kerim’in Al-i İmran Suresi 64. ayeti verilerek şu ifadeye yer verilmektedir: “Kur’an-ı Kerim Allah’ı (c.c.), meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve

ahiret gününü inkâr edenlerin doğru yoldan saptıklarını bildirir” (OTDB 1, s. 27). Dolayısıyla Ehl-i Kitabın ‘kâfir’ başlığı altında zikredilmesi, son ifadede Allah’a ve peygamberlerine inmayan kişinin sapıklıkla nitelenmesi ve bu hususların Kur’an ayetlerine dayandırılması, dini yorumun, ayetler ışığında Ehl-i Kitabı hak ve hakikatten sapmış bir kesim olarak nitelediğini göstermektedir.

Dini yorumun; Ehl-i Kitap ile ilgili yukarıda ifadesini bulan yönelimlerine karşılık, Müslümanların peygamberler ve ilahi kitaplar konusundaki tutumu, Kur’an- ı Kerim’in tahrif olmadığı, İslam’ın bütün dinlerin ortak adı ve tek kurtuluş yolu olduğu ile Allah katında makbul olan tek dinin İslam olduğu yönünde ifadelere yer verdiği anlaşılmaktadır (OTDB 1, ss. 10, 11, 25, 40; OTDB 2, s. 17; LTDB 1, ss. 86, 99, 102; LTDB 2, ss. 29-30).

Dini yorumun, diğer dinlerin bozulduğunu, Ehl-i Kitap olarak bilinen insanların hakikatten ayrıldıklarını, Müslümanların ise bütün peygamber ve kitaplara iman ettiğini, esasında Allah’ın gönderdiği bütün dinlerin ortak adının İslam olduğunu ve nihayet tek kurtuluşun İslam ve Kur’an-ı Kerim ile olabileceğini vurguladığı anlaşılmaktadır. Bu itibarla söz konusu bütün bu vurgulardan hareketle dini yorumun, günümüz dini çoğulculuk anlayışına itibar etmediği ve diğer dinleri geçersiz kabul ettiği ifade edilebilir.

Sonuç

Temel Dini Bilgiler dersine ait içeriğin temel çerçevesinin tespit edildiği ve bu çerçeveye içerisinde içeriğe yansıtılan dini anlayışın, bir dünya görüşü olarak analiz edildiği bu çalışmada, aşağıdaki bulgu ve sonuçlara ulaşılmıştır:

Temel Dini Bilgiler dersi, inanç, ibadet ve ahlak öğrenme alanları yanında hukuk öğrenme alanını da öğretime konu etmiştir. Buna göre ders içeriğinde ağırlıklı olarak inanç konularına ve daha sonra sırasıyla ibadet, hukuk ve ahlak konularına yer verilmiştir. Bununla birlikte içerikte, dinin inanç, ibadet, hukuk ve ahlak alanları, dinin bir bütünü olarak nitelenmiştir.

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte, İslam dinine dair birçok konuya yer verilmiştir. Buna göre İslam, iman, müminlerin özellikleri, ibadetin mahiyeti ve temizlik, namaz, oruç, zekât, hac, kurban ve cihat gibi temel ibadetler, genel ahlak konuları yanı sıra İslam ve toplum konu alanı çerçevesinde aile hayatı, evlilik, boşanma, sosyal hayatla ilgili bazı temel ölçüler, sosyal hayatı olumsuz etkileyen bazı hususlar, İslam ekonomisi, İslam hukuku ve İslam ahlakı ile ilişkili birçok konu ve husus ayrıntılı bir şekilde öğretime konu edilmiştir.

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte DKAB derslerine kıyasla bazı konulara ilk defa yer verilmiştir. Söz konusu yeni konular Esmâ’ul-Hüsna, İslam ekonomisi, İslam hukuku, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma anlamı başta olmak üzere bütün yönleriyle İslam’da Cihad, İslam toplum yapısı, İslam’da tesettür ve İslamî eğitim konularıdır.

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte günümüz problemlerine, güncel konulara ve öğrencilerin yaşamlarıyla ilintili konulara ise çok az bir oranda yer verilmiştir.

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte, dinin marifet, tasdik ve amel boyutlarının her üçü de dikkate alınmıştır. Buna göre derse ait içerik hem eğitim hem de din anlayışının gerektirdiği, ancak günümüze kadarki din eğitimi anlayışlarında ihmal edildiği anlaşılan tasdik ve amel boyutlarını, marifet boyutunu da ihmal etmeden öğretime konu etmiş ve her üç boyutu da bir bütün halinde ön plana çıkarmıştır.

Temel Dini Bilgiler dersine ait içeriğın tamamında ibadetlerin anlamına önemli oranda yer verilmiş, ibadetlerin hem şekil hem de mana yönleri öğretime konu edilmiş, ancak alanlara ait denge, hem kitaplar hem de ünitelerde tam olarak sağlanamamıştır.

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerik Kur’an-ı Kerim ve Sünnet merkezli bir anlayışla inşa edilmiştir. Nitekim her iki kaynağın içerikte yer bulan atıf oranı toplamı % 87’dir. Bununla birlikte içerikte MEB ve TDV kaynaklarına da önemli oranda atıf yapılmıştır. Diğer taraftan Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte, sivil kaynaklara ve internet kaynaklarına yapılan atıf oranının çok zayıf kaldığı hatta sivil kaynak atıflarının dipnotlarda hiç yer almadığı, atıfların görseller içerisinde yapıldığı anlaşılmaktadır.

Temel Dini Bilgiler dersine ait içerikte belirli bir dini yorumun ve bu yoruma ait belirli bir dünya görüşünün öğretime konu edildiği anlaşılmaktadır. Buna göre;

Epistemolojik yönelimler bağlamında dini yorumun, bilgi kaynakları olarak aklın yanında Kur’an-ı Kerim ve Sünnete vurgu yaptığı, ancak akla oranla Kur’an-ı Kerim ve Sünneti önemli oranda ön plana çıkardığı ve bu çerçevede aklın, taşıdığı muhtemel risklerden dolayı, vahyin rehberliğinde olması gereken bir yeti olduğunu ifade ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre Kur’an-ı Kerim ve Sünnet, İslami dünya görüşünün temel bilgi kaynaklarıdır.

Diğer taraftan dini yorumun, Sünnetin belirleyiciliğine ve Peygamber örneğine ayrı bir önem verdiği ve bu hususları önemli oranda ön plana çıkardığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Hz. Muhammed’in bir insan, bir peygamber, bir önder ve bir rehber olarak bütün Müslümanlara örnek bir şahsiyet olduğu ve bu örneğin hayatın her alanını kapsadığı hususları, O’nun hayatından verilen örneklerle de desteklenerek çok yoğun bir şekilde öğretime konu edilmiştir. Bu bağlamda Allah kelamı ve vahiy olarak Kur’an-ı Kerim’in temel bilgi kaynağı olduğu yönündeki vurgu ve ifadelere kıyasla derse ait içerikte, sünnetin değeri ile ilgili çok daha fazla vurgu ve ifadeye yer verildiği anlaşılmaktadır. Araştırmacıya göre içeriğe yönelik tespit edilen bu sonuç, günümüzde daha çok vurgulanmaya başlanan ve dini anlayışta sünnete yer vermeyen modern anlayışlara, içerikte yer bulan dini yorumun bir reddiyesi, cevabı ve duruşu niteliğini taşımaktadır. Nitekim içerikte geleneğe de bir değer atfedildiği, bu bağlamda, dini yaşamın şekillenmesinde bir Müslüman için geleneğın de önemli olduğu ve dikkate alınması gerektiği vurgulanmıştır.

Ontolojik yönelimler bağlamında dini yoruma göre Allah, insan hayatı bakımından merkezî bir yere sahip, insanla birlikte bütün varlık âlemini yaratan, yerleştirdiği işleyiş yasalarıyla varlığı sevk ve idare eden ve nihayet insanın hizmetine sunarak ve peygamberler aracılığıyla vahiy göndererek insana olan sevgi ve merhametini ortaya koyan yüce Yararıdır. Bütün bu yönleriyle Allah'ı tanıtmaya çalışan dini yorumun, faal/aktif bir Allah anlayışı sergilediği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan dini yoruma göre evren, Allah'ın yarattığı ve işleyiş yasalarını belirlediği bir âlem olarak birçok nesneden meydana gelen ve Allah'ın varlık ve birliğini kanıtlayan bir eserdir. İnsan ise Allah'ın yarattığı ahenkli âlemin bir parçası olarak ilk insanlar olan Hz. Âdem ve Hz. Havva'dan türemiş, günahsız ve tertemiz bir şekilde dünyaya gelmiş, Allah'ın yarattıkları içerisinde akıl ve iradesiyle ayrı bir yeri olan temel sorumluluğu kulluk olan sosyal bir varlıktır.

Sonuç olarak dini yoruma göre yüce ve sonsuz kudret sahibi olarak Allah, bütün varlığın yaratıcısı, sevk ve idarecisi, kanun ve düzen koyucusu ve nihayet hesap görücüsüdür. Evren ise sahip olduğu düzen ve ahenk içerisinde, Allah'ın koyduğu yasalar gereği O'na zorunlu bir şekilde itaat ve ibadet eden, ayrıca insanın hizmetine sunulan bir âlemdir. İnsana gelince o, Allah tarafından akıllı ve irade sahibi olarak yaratılan, bu itibarla hem varlıkların en değerlisi hem de bundan sorumlu olan bir varlıktır. Onun temel sorumluluğu ise içerisinde yaşadığı evren gibi Allah'a kulluk etmek, yani yaratılış amacına uygun davranışlar ortaya koymaktır. Bununla birlikte insan, kendisine sunulan bütün bu imkânlarla evrene sahip çıkmalı, onu koruyup geliştirmelidir.

Eskatolojik yönelimler bağlamında dini yorum, ahiret hayatını dünya hayatının bir sonucu olarak nitelemekte, bu bağlamda kısa, geçici ve değersiz olan dünya hayatına kıyasla sonsuz, kalıcı ve daha değerli olan ahiret hayatını ön plana çıkarmaktadır. Bununla birlikte dini yoruma göre dünya hayatı, ahiret hayatını belirlemesi ve dini anlayışın dünya hayatına değer katması bağlamında bir değer kazanmaktadır. Nihayet dünya hayatının önemine yönelik bütün vurguların, Allah rızası ve ahiret hayatı merkezli yapıldığı anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle dini yoruma göre İslam'a ait inanç, ibadet, davranış ve yaşamın tamamı, Allah rızası ve ahiret hayatı dikkate alınarak ortaya konur. Bununla birlikte İslami yaşamın dünya hayatına birtakım yansımaları olacaktır ve bunlar ikinci derecede önemlidir. Bu bağlamda dünya hayatının da ahiret hayatı yanında ayrı bir önem kazandığı, hatta hayatın dünya ve ahiretiyle birlikte bir bütün olarak nitelendiği anlaşılmaktadır. Ancak hayatın bu bütünlüğüyle birlikte esas hayat ahiret hayatıdır ve dünya hayatı, ahiretle birlikte önem kazanmaktadır. Dini yorumun söz konusu ahiret hayatı vurgusu yanında inancın, ibadetlerin, ahlaki tutumların ve sosyal hayata taalluk eden bütün ilişkilerin, kısaca yaşamın tamamının temeline yönelik 'Allah rızası' vurgusu yaptığı anlaşılmaktadır.

Sosyolojik yönelimler bağlamında dini yorum, bireye ve bireyselliğe neredeyse hiç vurgu yapmamakta ancak her iki alanı birlikte vurgulamakta, buna karşılık toplum ve toplumsallığı önemli oranda ön plana çıkarmaktadır. Dini yorumun toplum ve toplumsallığa yaptığı güçlü vurgu ile birlikte belirli bir İslam toplum modeli sunduğu ve söz

konusu bu toplumun birçok niteliğini öğretime konu ettiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede İslam toplumu ile ilgili olarak hak ve hukuka riayet edilmesi, adaletin merkeze alınması, sulh ve barışın korunması, güvenin ve temel insan haklarını gözetmenin, ahlaki ilke ve sorumlulukları dikkate alınması, iyiliğin yaygınlaştırılarak kötülüğün engellenmesinin gerektiği, sevgi, kardeşlik ve merhametin, yardımlaşmanın, dürüstlüğün ve sağlıklı bir aile yapısının sağlanması gerektiği gibi hususlara yer verilmiştir.

Çoğulcu yönelimler bağlamında dini yorumun, hem itikâdi hem de fihhi alanda belli bir mezhebi ön plana çıkardığı anlaşılmaktadır. Buna göre dini yorum, Türkiye’de büyük çoğunluğu Ehl-i Sünnet inancına mensup ve Hanefi olan Müslümanları hesaba katarak bu görüş ve anlayışları öğretime konu etmiştir. Bununla birlikte hem diğer itikâdi mezheplerin hem de Şafii mezhebinin görüşlerine kısmen yer vermiştir. Diğer taraftan dini yorum, diğer dinlerin bozulduğunu, Ehl-i Kitap olarak bilinen insanların hak ve hakikatten saptıklarını ifade etmektedir. Bununla birlikte Müslümanların bütün peygamber ve kitaplara iman ettiğini, esasında Allah’ın gönderdiği bütün dinlerin ortak adının İslam olduğunu ve nihayet tek kurtuluşun İslam ve Kur’an-ı Kerim ile olabileceğini vurguladığı anlaşılmaktadır. Bu itibarla dini yorum, günümüz dini çoğulculuğu yansıtmamaktadır.

Kaynakça

- Açık, A. & Karataş, V. & Yılmaz, M. (2018). *Ortaöğretim temel dini bilgiler (İslam 2) Ders Kitabı*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Açık, A. & Macit, A. & Menküc, D. & Dirlik, E. E. & Paksoy, H. B. & Yiğit, H. & Beyazal, M. (2018). *Ortaokul ve İmam hatip ortaokulu temel dini bilgiler (İslam 2) Ders Kitabı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Açıkgenç, A. (2016). *Bilgi felsefesi: İslam bağlamında bilgidен, bilimden sistem felsefesine*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Akyürek, S. (2017). *Din öğretimi*. (6. Baskı). Ankara: Nobel Yayınları.
- Bal, H. (2016). *Nitel araştırma yöntem ve teknikleri (Uygulamalı-Örneklі)*. İstanbul: Sentez Yayınları.
- Bayraklı, B. (2015). *İslam ve eğitim*. (1. Baskı). İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Bektaş, A. & Türk Soydaş, D. & Özüdoğru, F. & Pesen, M. N. & Nayir, S. & Özyurt, S. & Kırman, S. & Kevser Uysal, T. (2018). *Ortaokul ve İmam hatip ortaokulu temel dini bilgiler (İslam 1) Ders Kitabı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Milli Eğitim Bakanlığı (2010). Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, 18. *Milli Eğitim Şurası*. http://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_09/29170222_18_sura.pdf adresinden elde edildi.

- Nayir, S. & Yılmaz, M. & Karataş, V. & Pesen, M. N. & Özudoğru, F. (2018). *Ortaöğretim temel dini bilgiler (İslam 1) ders kitabı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Öner, N. (1999). *Felsefe yolunda düşünceler*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Şeriati, A. (2011). *Dünya görüşü ve ideoloji*. Ankara: Fecr Yayınevi.
- Ülgener, Sabri F. (1983). *Zihniyet, aydınlar ve izm'ler*. Ankara: Mayaş Yayınları.
- Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2016). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri. (10. Baskı)*. Ankara: Seçkin Yayınları.

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE KUZEY KAFKASYA'DA DİN EĞİTİMİ

Alim Emin YUSUFOĞLU*

E-mail: yusubov-elvin@mail.ru

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9603-8606>

Citation/©: Yusufoglu, A. E., (2020). Geçmişten günümüze Kuzey Kafkasya'da din eğitimi. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 10, 79-103.

Öz

Din, bir ulusun yaşam tarzını, düşüncesini ve günlük davranışını belirleyen en önemli hususlardan biridir. İnanan için, inandığı dinin temellerini bilmesi çok önemlidir. Dinin anlaşılması bazı insanlar için yaşamın anlamı haline gelirken, bazıları için de, temel bir dini bilgiye sahip olmak yeterli olmaktadır. Bu çalışmada, Kuzey Kafkasya'da İslam'ın yayılması, çeşitli tarihsel gelişim dönemlerinde dinin rolü ve önemi, din eğitiminin oluşum aşamaları ve günümüzde din eğitiminin durumu değerlendirilmektedir. Makale, İslam'ın bölgeye girişinden günümüze Kuzey Kafkasya'da İslam dini özelinde din eğitime bir bakış sunmaktadır. Çalışmanın ilk kısmı, geleneksel İslam eğitim sisteminin oluşumunun ve yapısının tarihini, Çarlık Rusya dönemindeki durumunu ve Kuzey Kafkasya'da Cedid (yeni usul) hareketini ele almaya çalışmaktadır. Makalenin ikinci kısmında, 20. yüzyılda Sovyet yetkililerinin İslam hakkındaki bazı kararları üzerinde durulmakta, devlet politikası çerçevesinde din uygulamaları incelenmektedir. Sovyet döneminde Kuzey Kafkasya'daki İslam eğitiminin durumu ele alınmaktadır. Sovyetlerin dağılmasıyla birlikte, 20. yüzyılın sonunda bölgede yeniden oluşmaya başlayan din eğitimi uygulamaları değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Kuzey Kafkasya'daki örgün ve yaygın İslam eğitim sistemi, mevcut din eğitimi kurumları ve sorunları hakkında bilgi verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, İslam, Kuzey Kafkasya, Dağıstan, Rusya.

* Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

RELIGIOUS EDUCATION IN THE NORTH CAUCASUS FROM PAST TO PRESENT

Abstract

Religion is one of the most important issues that determine the lifestyle thoughts and daily behaviors of a nation. Believers need to know the fundamentals of the religion they believe in. Understanding religion becomes the meaning of the life for some people, while for others it is sufficient to have basic religious knowledge. In this article, the spread of Islam in the North Caucasus, the role and importance of religion in various historical development periods, the formation stages of religious education and the status of religious education today are discussed. The article provides a perspective on religious education, particularly in the context of Islam, in the North Caucasus from the entrance of Islam to the region to today. The first section of the article addresses the history of the formation and structure of the traditional Islamic education system, its status in the Tsarist Russian period and the Jadid (new system) movement in the North Caucasus. In the second section, certain decisions of the Soviet authorities about Islam in the 20th century are addressed, and religious practices are examined within the framework of state policy. Religious education practices that started to re-emerge at the end of the 20th century in the region are evaluated. Information on the formal and non-formal Islamic education system in the North Caucasus, current religious education institutions and their problems are provided.

Keywords: Religion Education, Islam, North Caucasus, Dagestan, Russia.

Giriş

İslam dini Kuzey Kafkasya'da¹ on üç asırdan fazla bir tarihi geçmişe sahiptir (Akhiyadov, 2020). Kuzey Kafkasya'ya yayılan İslam, yalnızca din değil, aynı zamanda bir kültür ve yaşam tarzı olmuş, halkın etnik özelliklerinin önde gelen bir bileşeni hâline gelmiştir. Uzun zamandan beri din, bölge toplumunun sosyal, ekonomik, kültürel ve diğer tüm yaşam alanlarını etkilemiştir. Birçok devleti ve halkı barındıran Kuzey Kafkasya bölgesinde İslamlaşma süreci asırlar almıştır. Bu süreci öncelikle Araplar, daha sonra Türkler istikrarlı bir şekilde sürdürmüştür. 16. yüzyılın sonunda İslam, tüm bölgede resmî din statüsü kazanmıştır (Yarlıkapov, 2003, ss. 49-50). Bu nedenle, İslam unsurunu görmezden gelerek, Kuzey Kafkasya'nın tarihi ve kültürü hakkında bir çalışma yapmak imkansızdır. Arap dili ve

¹ Günümüzde Kuzey Kafkasya denildiğinde Rusya'nın güney-batısında yer alan, Rusya Federasyonu'nun sekiz federal bölgesinden biri olan Kuzey Kafkasya Federal Bölgesi anlaşılmaktadır. Bu bölgede Dağıstan, Çeçenistan, İnguşetya, Kabardey-Balkar, Karaçay-Çerkes, Adige, Kuzey Osetya-Alanya gibi yedi özerk cumhuriyet ve Stavropol ili bulunmaktadır. Kuzey Kafkasya'nın kuzey-batı kesiminde (Stavropol ve Kuzey Osetya-Alanya) hem Rus nüfusunun hem de Hristiyan olan Osetlerin varlığı nedeniyle Müslümanların oranı daha düşüktür. Bölgedeki diğer özerk cumhuriyetlerin nüfusunun neredeyse tamamı Müslüman'dır.

kültürünün bölgeye girişi, Müslüman edebiyatının oluşumu, sosyal ve kültürel yaşam, İslam dünyasıyla olan ilişkiler gibi konular İslam'dan bağımsız olarak düşünülemeyen bilimsel çalışma alanlarının sadece bir kısmıdır. Doğal olarak, yerel İslam eğitimi meselesi de bölgede İslam'ın yayılması sürecinin dışında değerlendirilemez. nk dinin Kafkasya'da kökleşmesi, halkı eğitme ve aydınlatma yoluyla gerçekleşmiştir. Asırlar içinde, İslam dininin Kuzey Kafkasya toplumunun yaşamının tüm alanlarına nüfuz etmesi, bölgede İslam eğitim sisteminin geniş çapta gelişmesine yol açmıştır.

Din eğitimi, bölge Müslümanlarının dini ve sosyal hayatlarında, her zaman önemli bir yere sahip olmuştur. Bu bağlamda, Kuzey Kafkasya'da uzun ve kendine özgü bir tarihe sahip olan İslam eğitimini, 7.-10., 11.-16., 17.-19. yüzyıllar arası, 20. yüzyılın başı - 1980'lerin ikinci yarısı ve 1990'lardan günümüze şeklinde birkaç dönemde değerlendirmek gerekmektedir. Söz konusu dönemlerin her birinin kendine özgü özellikleri vardır. İlk dönemin belirgin özelliği İslam'ın bölgeye yayılması ve tutunması olmuştur. 11.-19. yüzyılların arasında, İslam'ın Kuzey Kafkasya toplumunun eğitim, kültür, siyaset gibi tüm yaşam alanlarında gittikçe artan bir etkisi olmuştur. Yaşam normlarının şeriat'a göre belirlenmesi ve İslam eğitim sisteminin oluşması şeklinde daha derin süreçler meydana gelmiştir. Yirminci yüzyılda Sovyet militan ateizm dönemi, bölgede dinin gerilemesine ve din eğitimi sisteminin kmesine neden olmuştur. 20. yüzyılın sonunda, Kuzey Kafkasya'da yeniden gcl İslami canlanma ve dine karşı ciddi bir ilgi artışı yaşanmıştır (şihsaidov, 2010, ss. 31-32). Yüzlerce caminin inşası, çok sayıda medrese ve mahalli mektebin açılması, dini kitapların yayınlanması, Kur'an'a ve Arap diline artan ilgi, bu canlanmanın yansımalarıdır. İslami değerlere dönüş, Kuzey Kafkasya halklarının ulusal kültürlerinin canlanmasında önemli bir tarihi süreç olarak algılanmaktadır. Bölgede İslam'ın ve din eğitiminin yeniden canlanma süreci, İslam dünyasının ortak alanını oluşturma sürecinin önemli bir parçasıdır. Günümüzde, İslam eğitim sisteminin gelişimi ve modern eğitim alanına entegrasyonu, devlet yetkililerinin, din adamlarının ve İslam eğitim kurumlarının üzerinde durduğu en önemli meseledir.

Bu alışma, yalnızca İslam'ın bölgede yayılması sürecinin özellikleri hakkında bilgi vermeyi değer, aynı zamanda geçmişten günümüze İslam eğitiminin oluşumunu, yerini ve rolünü belirlemeyi hedeflemektedir. Kuzey Kafkasya'da dinin sosyo-kültürel nemi, İslam eğitiminin geçmişle bağlantılı olarak bugünkü durumunun ve mevcut problemlerinin incelenmesini gerekli kılmaktadır. Makalenin ilk kısmında, Kuzey Kafkasya'da İslam'ın varlığından ve din eğitiminin tarihsel oluşum ve gelişiminden söz edilecektir. Ayrıca, arlık ve Sovyet Rusya'sı dönemlerinde bölgedeki İslam eğitiminin durumu ve problemleri hakkında bilgi verilecektir. Makalenin ikinci kısmında ise Kuzey Kafkasya'da Sovyet sonrası dönemde yeniden oluşturulan İslam eğitim sistemi genel olarak tanıtılacaktır. Burada, Sovyet sonrası dönemde din eğitiminin canlanması, gelişimi, mevcut durumu ve problemleri üzerinde durulacaktır. Günümüzde İslam eğitim kurumlarının toplumdaki mevcut rolü, finansman ve mezunlarının istihdamı meselesi ve karşılaştıkları diğer sorunlar

değerlendirilecektir. Bununla birlikte çerçevenin belirlenmesi için bu çalışma, Kuzey Kafkasya'da Müslüman nüfusun yoğun olduğu bölgelerle sınırlı tutulacaktır. Ağırlıklı olarak Dağıstan, Çeçenistan ve İnguşetya cumhuriyetlerindeki din eğitimi uygulamalarından söz edilecektir.

Türkiye'de Kuzey Kafkasya ve Rusya Müslümanları hakkında belli bir Türkçe literatür mevcut olsa da bölgedeki İslam eğitimi ve öğretimiyle alakalı çalışmaların sayısı oldukça sınırlıdır. Bu çalışmalarda, genellikle Kuzey Kafkasya Müslümanlarının durumu, bölge halklarının İslam dinini kabul etmeleri, kimi bölge ülkelerindeki din eğitimi ve öğretimi meseleleri, Rus okullarında din eğitimi meseleleri ve var olan medreselerle ilgili konular ele alınmıştır (Abdurrazak Pelier, 2015; Aliyev, 2008; Beyler, 2016; Emelyanova, 2003; Fedakar, 2001; Gülçür, 1996; Kozyrev, 2005; Uyar, 2018). Dolayısıyla bu yayınlarda Kuzey Kafkasya'da İslam eğitimi müstakil bir araştırma konusu olmamıştır. Bizim bu çalışmamızda literatür incelemesi gerçekleştirilmiştir. Öncelikli olarak konuyla ilgili Rusça kaynaklardan yararlanılmış, ardından Türkçe kaynaklar incelenmiştir. Bunun için konu ile ilgili resmî yayınlar, dergiler, makaleler, tezler, yönetmelikler ve ders müfredatlarından faydalanılmıştır. Bunun yanında Kuzey Kafkasya'da İslam eğitiminin durumunu tasvir etmek için, betimleme ve tarama yöntemleri de kullanılmıştır.

1. Kuzey Kafkasya'da İslam Eğitiminin Oluşumu

Kuzey Kafkasya'da İslam eğitiminin tarihi, bölgeye İslam'ın yayılması ve ilk camilerin yapılmasıyla başlamıştır. İslam'ın Kuzey Kafkasya'ya yayılması Arapça "Kapılar Kapısı" anlamına gelen Bab-ul Ebvab kentiyle başlamıştır. Bu kent, günümüzde Dağıstan'ın en eski tarihine sahip olan Derbent şehridir. Bu şehire, yerli halka İslam'ı tanıtmak için yaklaşık 642 yılında Emevi Halifesinin ilk elçileri gelmiştir. 733 yılına gelindiğinde, Derbent ve çevresinde İslam Halifesinin iktidarı yerleşmiş ve camiler inşa edilmiştir. Bu camiler, bugünün Rusya Federasyonu topraklarında Halife Harun Reşid döneminde inşa edilen ilk camilerdir. Camiler sadece ibadet yeri değil, aynı zamanda toplumun sosyo-kültürel ve eğitim yaşamlarının merkezi olmuştur. Camilerde, Kur'an ve temel dini bilgiler öğretilmiştir. Kuzey Kafkasya'da oldukça erken bir zamanda, üst seviye din eğitimi kurumları olan medreseler açılmaya başlanmıştır. Bu süreçte, Güney Dağıstan'ın aktif olarak yer aldığı ve hatta İslam dünyasının diğer bölgelerinden önde olduğu belirtilmelidir. Kuzey Kafkasya'daki ilk medrese, 11. yüzyılın sonlarında Tsahur köyünde inşa edilmiştir. Sonraki yıllarda Dağıstan'da medrese sayısı giderek artmış, Derbent, Kuzey Kafkasya'da büyük bir dini eğitim merkezi hâline gelmiştir. Böylece, 13-14. yüzyıllara gelindiğinde Güney Dağıstan topraklarında, başarılı bir şekilde işleyen aşamalı bir İslam eğitim sistemi gelişmiştir. Bu sistemin ana unsurları, mektep ve medreseler olmuştur (Sadikov, 2009, ss. 33-34). Mekteplerde, temel dini bilgiler, okuma-yazma ve Kur'an-ı Kerim gibi temel dersler okutulmuş, medreselerde ise, çeşitli ilimlerin okutulmasına ve incelenmesine özen gösterilmiştir.

Kuzey Kafkasya’nın bu bölgesinde İslam eğitiminin bu büyük başarısı, burada sadece yabancı eserlerin tercüme edilmesinden kaynaklanmaz, aynı zamanda bazı dini eserlerin Arapça kaleme alınmasının da katkısı vardır. Rus oryantalist, akademisyen Krakovskiy, Arap olmayan ülkelerin hiçbirinde, Arap dilinde yazılan eserlerin, 20. yüzyılın ikinci çeyreğine kadar tam bir canlılık sağlayamadığını söylerken, Dağistanlı bilgin Hasan Alkadari’nin görüşüne dayanarak, Kuzey Kafkasya’da 16. yüzyıldan sonra yerli Arapça edebiyatın ortaya çıktığını dile getirmiştir (Krakovskiy, 1960). Bununla birlikte, Dağistanlı araştırmacılar tarafından yapılan son araştırmalara göre, yerli Arapça el yazma eserlerin oluşumu daha erken dönemlere dayanmaktadır. Kafkas halkları Arap alfabesine ek olarak st ve alt hareketleri kullanarak hazırladıkları “acem” yazısını kullanmışlardır. Bu yazı stili dini, tarihi, felsefi ve diğer eserlerin yazılmasında da yaygın olarak kullanılmıştır. 15. yüzyıldan itibaren medreselerde yetişmiş olan Dağistanlı alimlerin Tarih, İslam Hukuku, Arapça, Tefsir, şiir, Mantık, Matematik, Tıp, Astronomi gibi alanlarda hazırladıkları el yazmalarının tematik çeşitliliği dikkat çekmektedir. Ayrıca tüm bu disiplinler, Orta ağ Dağistan medreselerinde uygulanan müfredatı da yansıtılmaktadır. Bölgede iletişim dili olarak Türkçe kullanılmasına rağmen, zamanla Arapça’nın Kuzey Kafkasya’daki kullanım alanı giderek büyümüş ve Arapça 17.-19. yüzyıllarda sadece eğitim değil, aynı zamanda bilimsel ve edebi eserlerin, resmî ve özel yazışmaların genel dili hâline gelmiştir. Bugün, Rus Bilimler Akademisine bağlı Dağistan Tarih, Arkeoloji ve Etnografya Enstitüsü’nün El Yazmaları Kütüphanesinde en eskileri 12. yüzyılda yazılmış,  binden fazla el yazması eser ve altı bin belge bulunmaktadır (Yarlıkapov, 2002, s. 9).

Bununla birlikte, Kuzey Kafkasya bölgesinde İslam’ın yayılmasında ve din eğitimi faaliyetlerinde, Nakşibendiyye ve Kadiriyye gibi tasavvufi tarikatların ve şeyhlerin büyük rolü olmuştur. rnek olarak, İnguş halkı üzerinde Nakşibendi şeyhi een asıllı şeyh Mansur’un (1760-1794) büyük etkisi olmuştur. Ayrıca 19. yüzyılın ilk yarısında Kuzey Kafkasya’da Nakşibendi tarikatının yayılmasında önemli bir rol de şeyh şamil’e (1797-1871) aittir. Aynı dönemde şeyh Kunt-Hacı Kişiyyev’in (1812-1867) alışmaları sayesinde, Kafkasya’da Kadiri tarikatı yayılmaya başlamıştır (Albogaçiyeva, 2019, s. 188; Aydın ve Ergün, 2019; Azimli, 2017; Lemercier-Quellejey, 1993). Önde gelen bu alimlerle birlikte, bölge toplumuna ihtiyaç duyulan dini bilgileri öğreten ve İslam eğitimi veren Avar, Kumık, Dargin, Lezgin ve een asıllı birçok alim bulunmaktadır. Kuzey Kafkasya’da İslam’ın yayılması ve Arap dilinin yaygınlaşması nedeniyle, İslam eğitim kurumlarına olan ihtiyaç artmış ve 19. yüzyıla gelindiğinde Kuzey Kafkasya’daki mektep ve medreseler oldua artmıştır (Adiloğlu, 2008; Neflyayeve, 2005). Bu bakımdan, Dağistan’daki kadar gelişmiş olmasa da Kuzey Kafkasya’nın Çeçenistan, İnguş ve Karaçay gibi diğer bölgelerinde de İslam eğitim kurumları var olmuştur.

2. Çarlık Rusya’da Müslümanların Din Eğitimi

Kuzey Kafkasya’da 18.-19. yüzyıllara gelindiğinde, üç aşamalı İslam eğitim sistemi oluşmuştur. Evlerde Kur’an dersleriyle başlayan din eğitimi, daha sonraki aşamada mektep

ve medrese eğitimiyle devam etmiştir. Medreselerde tanınmış alimlerden eğitim görmek, İslam eğitiminin en son ve en yüksek aşaması olmuştur.

İslam eğitiminin başlangıç aşaması, evlerde çocuklara ebeveynleri veya akrabaları tarafından özel olarak verilen alfabe ve Kur'an derslerinden oluşmuştur. İlk aşamadaki din eğitiminin asıl amacı, Kur'an okumayı, ahlak ve ibadet alanına ait temel dini bilgileri öğretmek olmuştur. Rus bilim insanı Petr Uslar'ın belirttiği gibi, ebeveynler çocuklarının en azından Kur'an okuyabilecek seviyeye gelmelerini, kendileri için dini bir görev olarak görmüşlerdir (Uslar, 1887, ss. 3-4). Bu husus çoğu zaman araştırmacılar tarafından dikkate alınmamaktadır. Halbuki bu eğitim şekli okuryazarlığın ve temel dini bilgilerin Müslümanlar arasında yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Özellikle evlerde verilen Kur'an dersleri, çoğunlukla İslam eğitiminin sonraki aşamalarına katılamayan kız çocukları için önemli bir yere sahip olmuştur. Örnek olarak 19. yüzyılın sonunda kızlar, Dağıstan mekteplerinde öğrencilerin sadece %10'unu oluşturmuş, medreselerde hiç okuyamamışlardır. Bu nedenle, evde aldıkları Kur'an dersleri, kadınların büyük çoğunluğu için tek eğitim imkânı olmuştur (Sadikov, 2009, s. 34; Yarlıkapov, 2002).

İslam eğitiminin ikinci aşaması mahalle mektebi eğitimidir. Genellikle imamın girişimiyle ya camide ya da kendi evinde düzenlenmekteydi. Mekteplerin özel olarak yapılmış müstakil binaları olmadığı için, o dönemde Kuzey Kafkasya'da mekteplerin sayısını hesaplamak imkânsız görülmektedir. Mekteplerde eğitim ezbere dayalı gelenekçi yöntemlerle yapılmaktaydı. Kur'an'ı yüzünden okuma derslerine ek olarak, belli sureler ezberlenmekte, ibadet esasları öğretilmekte ve aynı zamanda başlangıç seviyesinde Arapça dilbilgisi okutulmaktaydı. Öğrenci, eğitime sene içinde istediği zaman başlayabilmekte ve dilediğinde de daha tanınmış olan hocaya geçebilmekteydi. Dersler tek sınıfta/odada yapılmakta, sabah namazından sonra başlayan dersler gün boyunca devam etmekteydi. Eğitim süresi, 3-4 ay olabildiği gibi birkaç seneye de uzayabilmekteydi. Mektep eğitimi tamamlamış bir öğrenci dini kurumda görev alamamaktaydı. Bunun için, İslam eğitiminin bir sonraki aşaması olan medreseden mezun olmak gerekmektedir (Yarlıkapov, 2002, ss. 13-14).

Din eğitiminin üçüncü aşaması medrese eğitimidir. Medreseler yüksek din eğitimi seviyesindeydi. Mekteplerden mezun olan öğrencilerin çok azı medreselerde eğitimlerine devam edebilmekteydi. Medrese seviyesindeki eğitimi genellikle varlıklı ailelerden gelen çocuklar alabilmekteydi. Mekteplerin aksine, medreseler genellikle özel inşa edilmiş bir binada ya da caminin ekinde veya caminin arka odalarından birinde bulunmaktaydı. Genellikle alimler veya kadılar tarafından açılan medreselerde eğitim ücretli bir şekilde yapılmaktaydı. Medrese eğitiminin temelini tefsir ve hadis oluşturmaktaydı. Abdurahman Gazikumuh'a göre, Dağıstan medreselerinde yaygın olarak, Kur'an, Arapça dilbilgisi (sarf ve nahiv), tefsir, mantık, fıkıh, İslam tarihi, siyer, tasavvuf, akaid, hitabet, hat ve şiir (edebiyat) gibi çeşitli ilimler okutulmaktaydı. Bunlara ek olarak medresede coğrafya, astronomi, fizik, felsefe ile Türkçe ve Farsça da öğretilmekteydi. Kuzey Kafkasya medreselerinde eğitim dili

Arapçaydı. Medreselerin büyük çoğunluğunda belli bir müfredat yoktu ve eğitim sresi belli bir sreyle sınırlandırılmamıştı. Genellikle eğitim sresi c ila beş yıl arasında değişmekteydi. Eğitim süreci genellikle tek bir hoca riyasetinde yürütülürken, bazı hllerde başarılı ve kidedli öğrenciler arasından seçilen asistanlar tarafından da yürütülmekteydi. Bu eğitim sistemi, Kuzey Kafkasya'da Müslümanların yaşadığı tüm bölgelerde hkimdi (Sadikov, 2009, ss. 34-35). Kuzey Kafkasya'da bilinen en meşhur medreseler, Sorgat, Kudutlu, Kudali, Ahtı, Kumuh, Urad, Alkadar, Aksay ve diğer yerleşim yerlerinde bulunmaktaydı. Dağıstan'dan ve Kafkasya'nın diğer bölgelerinden öğrenciler, bu medreselerde eğitim görmek için bu şehirlere gelmekteydi. Medreselerin en yoğun olduğu yer olan Dağıstan, Kuzey Kafkasya'da yaşayanların tamamına din eğitimi olanağı sağlamaktaydı. Ayrıca alimlerin ve zenginlerin kitap koleksiyonları ile cami kütüphaneleri eğitim sürecinde önemli bir rol oynamaktaydı. Dağıstan'ın Akuş ve Usiş köylerinde bulunan kütüphaneler, bölgenin dört bir tarafında yaşayan ilim talebelerinin ilgisini çekmekteydi (Yarlıkapov, 2002, ss. 14-15).

Bu bölgede İslam eğitim sisteminin belli problemleri bulunmaktaydı. Müslümanlara ait okullar, devlet finansmanına sahip olmadığından srekliplik arzetmiyordu. Çarlık yönetimi döneminde, İslam eğitim sistemi devletten tamamen bağımsızdı. Rus makamları, halkın dini eğitiminin düzenlenmesinde hiçbir sorumluluk stlenmemekteydi. Mektep ve medreselerin işleyişi için hazineden kaynak ayırılmamaktaydı. Eğitim kurumları ğrenci velilerinin, yerli halkın ve hayır severlerin bağışlarıyla ve zekat gelirleriyle ayakta kalmaktaydı. Buna ek olarak, öğrenciler her Cuma günü en yakın köy ve kasaba halkını dolaşmakta, düşük bir ücret karşılığında Kur'an okuyarak ve sadaka toplayarak kendilerine ek gelir kazanmaya çalışmaktaydılar. şunu söylemek gerekir ki, mektep ve medreselerde eğitim sürecinin organizasyonu, imkân ve içerik bakımından Rus Hıristiyan okullarına göre çok yetersiz kalmaktaydı (Albogayeva, 2019, s. 189). Eksiklerine rağmen, halkın eğitim seviyesinin gelişimi üzerinde olumlu etkisi olan Müslümanlara ait bu okullar, nüfusun ekseriyeti için tek bilgi kaynağıydı.

ar hükümeti, bu bölgelerde Müslümanlara yönelik din eğitimi sürecini organize edecek, mevcut sorunları üzecek, hocaların bilgi ve hazırlık seviyesini geliştirecek bir sistem oluşturmak için uğraşmamıştır. Aksine, Kuzey Kafkasya'da cami ve medrese sayısındaki büyümeden rahatsız olan Rus idaresi, özellikle, tarikatları toplumun güvenliği için tehdit olarak görmüş, birçok tarikat şeyhini tutuklayarak sürgün etmiştir. İktidar, yerli halkın Rus arlığına bağlılıklarını sağlayacak bir eğitim siyaseti geliştirmiş ve uygulamaya başlamıştır (Albogayeva, 2019, s. 190). İslam eğitim sisteminde mevcut olan sorunlar, yürütülen siyaset sebebiyle daha da artmıştır.

Kafkas nüfusunun zorla Ruslaştırılmasını ve İslam eğitiminin ve kültürünün gelişiminin kısıtlanmasını amaçlayan arlık politikası, 26 Mart 1870 tarihinde kabul edilen "Müslümanların hızlı bir şekilde Ruslaştırılması ve Rus halkıyla birleşmelerini amaçlayan sistemin oluşturulması" kararına istinaden gerçekleştirilmiştir. İslam eğitiminin devlet

eğitim standardına uygun olarak düzenlenmesindeki ilk uygulama, Müslümanlara ait okullarda Rus dili dersinin zorunlu hâle getirilmesi olmuştur. İslam eğitim kurumları, yalnızca maaşını ödedikleri bir Rus dili öğretmenini bulundurmaları şartıyla eğitimlerini sürdürebilmişlerdir. Devletten herhangi bir maddi destek alamayan Müslüman okulları, yeni çıkan masrafları da karşılamak zorunda kalmışlardır. İslam eğitimine alternatif olarak açılan Rus okullarında, eğitimin tamamen Rus dilinde yapılması, halkın tepkisini çekmiş ve bu da okullara olan ilginin azalmasına neden olmuştur. Dönemin aydınlarından Dzasohov, bölgede zorla uygulanan Çarlık politikasını: “Bir ulusun ana dilini unutturmak, onun kimliğini yok etmek demektir. Anadilde, milletin mahiyeti ve varlığı saklıdır. Dil, bir ulusun ruhunu yansıtır.” sözleriyle eleştirmiştir. Müslüman toplulukların Ruslaştırılma siyaseti, anadillerinde eğitim görmeye alışkın olan çocukların zihinsel gelişimlerini olumsuz yönde etkilemiştir (Haçidogov, 2015; Tanrıverdi, 2017; Yıldız, 2017).

İslam eğitiminin yapılanmasındaki bir sonraki dönem 20 Kasım 1874’te, Müslümanlara ait okulların Eğitim Müdürlüklerinin kontrolü altına alınmasıyla başlamıştır. Bu dönemde, mektep ve medrese üzerindeki kontrol yetkisi, devlet müfettişlerine devredilmiştir. İlk olarak, teftiş memurlarının çıkardıkları sorunlardan dolayı Müslüman halkın yeni mektep veya medrese açması oldukça zorlaşmıştır. Çoğu mektep ve medrese sınıfların kalabalıklığı, yetersiz havalandırma ve harap yapıları nedeniyle, eğitim kurumlarında istenilen hijyenik koşulları sağlamadığı gerekçesiyle, müfettişler tarafından kapatılmaya çalışılmıştır. Müfettişlerin eğitim sürecinde kullanılan el yazması ve yabancı eserleri yasaklaması sıkıntılar yaratmış, mektep ve medreselerde yeteri kadar basılı kaynak olmadığı ve çoğunlukla el yazma eserler kullanıldığı için bu yasak din eğitime ciddi bir darbe indirmiştir. Ayrıca, yabancı yayınlara getirilen yasak da Müslüman ülkelerden Kur’an, Hadis ve diğer dini eserlerin satın alınmasını engellemiş, bu da ders kitaplarının ve öğretim materyallerinin yetersizliğini arttırmıştır. Özellikle de müfettişlerin dini meseleleri bilmemeleri, kurumların kontrolünü zorlaştırmış ve eğitim-öğretim sürecini önemli ölçüde yavaşlatmıştır (Haçidogov, 2015, s. 69). Böylece, bu zor koşullar, neredeyse Müslüman okullarının eğitim faaliyetini imkânsız hâle getirmiş ve gençlerin din eğitimi almak için diğer Müslüman ülkelere gitmelerine sebep olmuştur. Müfettişler eliyle yürütülen bu devlet kontrolü uzun yıllar boyunca, sadece Kuzey Kafkasya bölgesinde değil, Rusya genelinde Müslüman eğitim kurumlarının gelişmesine engel olmuştur. Ancak Müslümanları zorla Ruslaştırma çabalarında Çarlık yönetimi başarılı olamamıştır.

Rus idaresinin Kuzey Kafkasya’da yürüttüğü eğitim politikasından memnun olmayan Müslüman aydınlar, halkın din eğitimini iyileştirme konusunda, geleneksel eğitim-öğretim yöntemlerini ve medreselerde okutulan derslerin çeşitliliğini yeniden düzenlemek için girişimde bulunmuşlardır. Müslümanlara ait okulları 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, toplumsal ihtiyaç ve taleplere göre değiştirme yönünde çalışmalar yürütmüşlerdir. İslam eğitim sisteminin yenilenmesi gerektiğini düşünen bazı aydınlar yeni bir eğitim modeli geliştirmeye çalışmışlardır. İsmail Gaspıralı’nın Tercüman gazetesindeki yazıları ve

Kuzey Kafkasya'da yenilikçi fikirleri yayma konusunda, Dağıstanlı Abusufyan Akayev tarafından aktif bir faaliyet yürütülmüştür. Ayrıca Dağıstan'daki yeni eğitim modelinin önde gelen destekçileri Kayaev, Alibekov, Abdullayev gibi aydınlar olmuştur. Akayev, eğitim sisteminin reformu konusunda Kuzey Kafkasya'da yaşayan halkların anadillerinde fikir ve ders kitapları yayınlamaya başlamıştır. Bu kitapların çoğu Türkçenin farklı lehçelerinde yayınlanmıştır. Arapça ve Türkçeye ek olarak Avar, Adige, Dargin, Kabardin, Lezgi, Osetin, een dillerinde de kitaplar basılmıştır. Abusufyan Akayev ve destekçilerinin başlattığı bu çalışmalara rağmen Ceditçilik fikri ve yeni eğitim modeli Kuzey Kafkasya'da yaygınlaşmamıştır. Örneğin, 1908'e geldiğinde halkın ogunluğunu Türkçe konuşanların oluşturduğu Dağıstan bölgesinde yalnızca sekiz yeni yöntem uygulayan okul açılmıştır. Kuzey Kafkasya'da Ceditiliğin tam manasıyla yayılmamasının nedeni, yalnızca arlık yönetiminin oluşturduğu engeller değildir. Bunun yanında, Kuzey Kafkasya Müslümanlarının Kırım ve Volga bölgesindeki Müslümanlarla iletişim bağlarının gelişmemiş olması başlıca sebepler arasında gösterilebilir (Mirzoyev & Donogo, 2015, ss. 44-45; Yarılkapov, 2002). Ceditçilik hareketinin Kuzey Kafkasya'daki başarısızlığının nedenleri ise ayrı bir araştırmayı gerektirmektedir.

3. Sovyet Döneminde Kuzey Kafkasya'da Din Eğitimi

şubat 1917 Devrimi arifesinde, Müslümanlar sosyo-ekonomik ve politik açıdan zor bir durumda bulunmaktaydı. İslam eğitiminde üzüm bekleyen sorunlar çoğalmış durumdaydı. Müslümanlar devrimin, Kafkasya'daki sorunları zeceğini, Rusya'daki tüm ulusların ve milletlerin eşit olacağını, uluslara kendi kaderlerini tayin etme hakkının tanınacağını, inançların, gelenek ve göreneklerin yaşatılacağını umut etmekteydiler. O zamana ait Sovyet verilerine göre, 1917 devriminden önce bölgede, yaklaşık iki bin cami ve medresede kırk bine yakın ğrenci din eğitimi görmekteydi (Sulayev, 2013, s. 51). Kuzey Kafkasya'da bulunan Müslümanlara ait okulların sayısı şubat 1917 devriminden sonra artmaya başlamıştı. Bu büyümede, devrim sonrası kurulan Kafkas Dağ Halkları Geçici Hkmetinin eğitim alanında yürüttüğü, Müslüman nüfusun ihtiyaını göz önünde bulunduran demokratik politikaları ve Bolşevik liderlerinin 1920'lerin başlarına kadar İslam'a ve din eğitimine karşı nispeten hoşgrl siyaseti etkili olmuştur.

Kafkasya'da yaşayan Müslümanlar, Mayıs 1917'de Kafkas Dağ Hkmeti Merkez Komitesi'nin, Müslümanların davalarına yönelik şeriat mahkemesi oluşturulmasını ve Vladikavkaz'da Kafkasya Müslümanları Dini İdaresi'nin teşekkülünü sevinç ve coşkuyla karşılamışlardır. Merkez Komite, hem laik hem de dini eğitimin yaygınlaştırılması ve geliştirilmesi gerektiğini düşünerek, hükümetin şeriat Kurulu bünyesinde özel bir medrese

ve vakıf bölümü açmış, ayrıca her bölgede din görevlisi yetiştirecek bir medresenin açılmasını da uygun görmüştür. Yine, Vladikavkaz'da yüksek din eğitimi kurumu olarak Şeriat Bilimleri Hukuk Akademisi kurulması kararlaştırılmıştır. Kafkasya'nın farklı bölgelerinde yerel Alimler Meclisi oluşturulmuştur. Meclis toplantılarında eğitim ile ilgili, yeni din eğitimi kurumlarının açılması, müfredatların hazırlanması, eğitimin Arapça veya Türkçe yapılmasının gerekliliği vb. meseleler tartışılmıştır. Şubat devrimi sonrasında, Bolşevik Komünist ideologlarına güvenmiş olan Kafkasya Müslümanları, Sovyet iktidarının Kuzey Kafkasya'da tutunmasına ciddi destek vermiştir (Albogaçiyeva, 2019, s. 190).

Ekim Devrimi ile Bolşeviklerin iktidara gelmesi, Rusya'da din ve din eğitimi alanında büyük değişiklikler meydana getirmiştir. 20 Ocak 1918 tarihli, Kiliseyi devletten ve okuldan ayıran Sovyet hükümeti kararı, tüm devlet, kamu ve özel eğitim kurumlarında dini inançların düzenli olarak öğretilmesini kısıtlamıştır. Devlet Eğitim Komisyonu'nun 26 Eylül 1918 tarihli toplantısında, İslam eğitim kurumlarının Bolşevik ideolojisine uygun ders programları ve öğretim yöntemleri geliştirmeleri gerektiğine karar verilmiştir. Bölge halkı üzerinde Sovyet rejiminin konumunun güçlenmesinden önce, Bolşevik liderler bölgelerin ulusal ve dini özelliklerini dikkate almaya çalışmıştır. Yetkililer siyasi çıkarları için politikalarında İslam'a ilişkin ciddi tavizler vermişlerdir. Bu nedenle Sovyetlerin İslâm'a karşı yürüttükleri siyasal tavrı, devrimin tutunması açısından Müslümanlara karşı hoş görünme dönemi ve komünizmin esas yüzünü gösterdiği dönem olarak temelde iki aşamaya ayırmak mümkündür (Gülçür, 1996; Yusufoglu, 2019).

Sovyet devleti, iç savaşın zor yıllarında ve rejimin ilk dönemlerinde Rusya Müslümanlarının dini haklarına riayet etmek zorunda kalmıştır. Bu durum, resmî düzeydeki kararlara da yansımıştır. 6 Aralık 1922'de Rusya Halk Eğitim Bakanlığı'nın toplantısında, Müslümanlara ait okullarda dini inancın öğretilmesinin üzerine kabul edildiği genelgede, Müslüman halka vaaz veren, camilerde ve evlerde din dersi yürüten din görevlilerine yönelik baskı yapılması yasaklanmıştır. Özel kişiler tarafından gönüllü bağışlarla yapılan İslam okulları kapatılmamış, ancak bölgedeki devlet okullarında İslam'ın öğretilmesine izin verilmemiştir. Ayrıca tüm mektep ve medreselerin buldukları yerlerdeki halk eğitim müdürlüklerince tescil edilmesi zorunlu tutulmuştur. Rus asıllı olmayan vatandaşlara din eğitimi konularında verilen imtiyazlara bağlı olarak, 14 Şubat 1924 tarihli Bolşevik Merkez Komitesinin kararıyla SSCB'nin Müslüman bölgelerinde Müslüman okullarına izin verilmiştir. Sovyet hükümeti yerel koşulların özelliklerini göz önünde bulundurarak, 1925 yılına kadar Kur'an derslerinin yapılmasına müsaade etmiştir (Sulayev, 2013, ss. 52-53). Örneğin, 1 Şubat 1925 itibarıyla, yalnızca Dağıstan'da 644 mektep ve 175 medresede beş binden fazla öğrenci eğitim görmekteydi. Yaklaşık 75 bin nüfusu bulunan Çeçen-İnguş Özerk Bölgesi'nde 146 cami ve 32 medresede din eğitimi faaliyeti yapılmaktaydı (Tombak, 2011, ss. 363-364; Sadikov, 2009, s. 35). 1926 yılına kadar Müslüman okul sayısında artış görülmüş, SSCB genelinde 923 yeni Müslüman okulu açılmıştır. 1927'de Dağıstan'da müfettiş Sinelnikov önderliğinde araştırma yapan Komünist Partisi Merkez Komitesi

Komisyonu, bölgedeki dini okulların hl egemen olduğunu ve ğrenci sayısının Sovyet devlet okullarındaki ğrenci sayısını önemli ölçüde aştığını belirtmiştir. Bu nedenle, 18 Ağustos 1927’de Komnrist Partisi Merkez Komitesi SSCB’nin Müslüman nüfusuna sahip olan özerk bölgeleri ve cumhuriyetlerinde, ilkokul eğitimini devlet okulunda bitirmiş ve en az 14 yaşını doldurmuş olan kişilerin din eğitimi alabilmelerine izin veren bir kararnameyi kabul etmiştir (Sulayev, 2013, s. 54).

SSCB’de başlatılan büyük çaplı sanayileşme ve kültür devrimi kapsamında 1920’lerin sonlarında alınan kararlar, Bolşeviklerin Müslümanların dini hayatları üzerinde tam bir kontrol sağlama isteklerini yansıtılmaktadır. Sovyet iktidarının güçlenmesinin ardından dine karşı mücadele daha da artmaya başlamıştır. SSCB’nin genelinde olduğu gibi, Kuzey Kafkasya’da da tüm din eğitimi kurumları 8 Nisan 1929 tarihli Komnrist Partisi Merkez Komitesinin “Dini Kurumlar” hakkındaki kararı ile kapatılmaya başlanmıştır. Din ğretimi, yalnızca devlet okullarında değil, tüm kamu ve özel eğitim kurumlarında yasaklanmıştır (Sulayev, 2013, s. 54; Dualı, 2012). Özellikle de Merkez Komitesinin 18 Haziran 1929 tarihli İslam inancını öğretme yasağıyla ilgili kararnamesi, ülke genelinde mektep ve medreselerin kapatılmasını sağlamıştır. Müslüman okulların kapatılmasına, Sovyet devletinin, vakıf mülklere el koyması, din görevlilerine karşı baskı ve fiziksel şiddet uygulaması gibi sert önlemler de eşlik etmiştir. Dinle mücadele kampanyası doğrultusunda, 1 Mayıs 1937’ye kadar SSCB’de tek bir ibadethane ve din eğitimi kurumu kalmamış ve din kavramının kullanımının yasaklanması planlanmıştır. SSCB’nin her bölgesini etkileyen 1937’deki şiddet ve terör Kuzey Kafkasya’yı da teğet geçmemiştir. Neredeyse tüm dini liderler, bölgenin st düzey yetkilileri, köy başkanları ve din görevlileri tutuklanarak hapse atılmıştır. Halk üzerinde otoriteye sahip olan 800’den fazla din görevlisi Sibirya’ya sürgün edilmiştir. İkinci Dünya Savaşı yılları, bölgedeki durumu daha da ağırlaştırmış, Çeçenler, İnguşlar, Darginler, Türkler ve diğer bazı halklar vatana ihanet suçlamasıyla Orta Asya’ya sürgün edilmişlerdir (Albogayeva, 2019, s. 191).

Sovyet politikası büyük ölçüde hedefine ulaşmıştır. Bu yıkıcı tutum, Dağıstan ve een-İnguşetya’ya göre din eğitimi kurumlarının sayısı ve kalitesi açısından önemli derecede geride olan Kuzey-Batı Kafkasya bölgesinde etkisini daha fazla göstermiştir. Bununla birlikte yetkililerin tüm baskı ve yasaklarına rağmen, Kafkasya’nın dağlık bölgelerinde din eğitimi süreci durdurulamamıştır. Baskıdan kurtulan din görevlileri, yerel halkın desteğiyle gizlice ğrenci toplayarak, onlara İslami ilimleri okutmaya devam etmişlerdir. Medrese düzeyinde yüksek din ğretimi engellenmesine rağmen, evlerde Kur’an ve din dersleri uygulaması bölgenin çoğu yerinde varlığını sürdürmüştür. Din görevlileri sayesinde kapalı kapılar arkasında dini öğretiler ve uygulamalar yaşamaya devam etmiş ve yeni nesillere aktarılmıştır. Doğal olarak bölgede uygulanan baskıcı tutum, 20. yüzyılın ikinci yarısında İslam eğitimi kalitesinin keskin bir şekilde gerilemesine neden olmuştur. Bazı yerlerde hocalar, Kiril alfabesiyle yazılmış olan Kur’an üzerinde öğrencilere sure ve duaları okumayı öğretmek zorunda kalmıştır (Albogayeva, 2019). Yine de halk, hocalara ve din

görevlilerine karşı hürmet göstermeye devam etmiş, Arapça okuyabilen ve yazabilen bir kişi, her zaman saygı ile karşılanmıştır. Ayrıca, Kafkasya'nın dini ve kültürel hayatının bu zor dönemlerinde tarikatlar dinin korunmasında ve aktarılmasında özel bir rol oynamıştır. Tarikatlar sayesinde bölgede İslami bilgi ve geleneklerin korunması mümkün olmuştur.

İkinci Dünya Savaşı yıllarında, İslam eğitimi konusunda bazı değişikliklere gidilmiştir. 1944'te KGB (Rus Devlet İstihbaratı), yasaklara rağmen gizli bir şekilde yapılmaya devam eden İslam eğitimi uygulamalarını devletin kontrolüne almak için bir dizi önlem almıştır. Şubat 1944'te, Komünist Partisi Merkez Komitesi "Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dini İdaresi'nin" kurulmasını, Taşkent'te 60 ve Buhara'da da 40 kişilik birer medresenin açılmasını uygun görmüştür. Bu kararlar sonucunda 1946'da Buhara'da Mir-Arab Medresesi, 1956 yılında da Taşkent'te Barakhon Medresesi çalışmaya başlamıştır. Daha sonra 1961 yılında Barakhon Medresesinin kapatılması ve yeniden 1971 yılında İmam el-Buhari adıyla dört yıllık İslam Enstitüsüne dönüştürülmesi ile SSCB topraklarında tek bir medrese kalmıştır. Mir-Arab Medresesinde eğitim 9 yıl sürmüş ve hem pozitif hem de din dersleri okutulmuştur (Dursun, 1993; Yusufoglu, 2019, ss. 39-40). Savaş sonrası yıllarda Buhara Mir Arap Medresesi ve Taşkent'teki İslam Enstitüsünde, sadece sayılı sayıda Kuzey Kafkasyalı okuyabilmiştir. Bunlar daha sonra Kuzey Kafkasya Müslümanları Dini İdaresi'nde görev almışlardır. Örneğin medrese mezunları arasında, Çeçenistan eski başkanı Ahmed Hacı Kadırov, Rusya Müftüleri Talgat Tacuddin ve Ravil Gaynutdin, Kafkasya Müslümanları Başkanı Allahşükür Paşazade de vardır. Kafkasya'dan Orta Asya'ya sürgün edilen Müslüman halk, rehabilitasyon öncesinde bu eğitim kurumlarında din eğitimi alma fırsatına sahip olamamıştır. Bu yasak ancak 10 yıl sonra, Stalin'in ölümünden bir müddet sonra ortadan kalkmıştır. 1 Ocak 1970'e gelindiğinde bölgede yüz elliden fazla gayri resmî meşit, gizli bir şekilde ibadet ve eğitim faaliyeti yürütmüştür. Müslümanlar arasında tanınmış, saygın din görevlilerinin çabalarıyla, yıkılmış olan camilerin restorasyonu ve bazı yerlerde de yeni camilerin inşası için yetkililerden izin alınmıştır. Eylül 1980'de, SSCB Bakanlar Kurulu'na bağlı Diyanet İşleri Konseyi ilk camileri tescil etmeye başlamıştır. Dinin yasallaşması zamanla olumlu sonuç vermeye başlamıştır. Bölgede 1989'dan itibaren İslam'ın gerçek anlamda canlanmaya başlaması, camilerin inşa edilmesine, ibadethanelerin restore edilmesine, dini kurumların açılmasına imkan tanımıştır. 27 Ocak 1990'da Kuzey Kafkasya Müslümanları toplantısında Bagautdin İsayev Kafkasya müftüsü olarak seçilmiştir. Bununla birlikte, Kuzey Kafkasya Cumhuriyetleri ilk defa kendi yerel müftülüklerini kurma ve müftülerini seçme şansını elde etmişlerdir.² "Perestrojka" dönemiyle din üzerindeki devlet kontrolünün kademeli olarak zayıflaması,

² Söz konusu Müftülükler şunlardır: Çeçen-İnguşetya Müslümanları Dini İdaresi 1989'da kurulmuş, Müftü olarak Şahid-Hacı Gazabayev seçilmiştir; Kabardina-Balkarya Müslümanları Dini İdaresi 1989'da kurulmuş, Müftü olarak Şafik Pşıhaçev seçilmiştir; Kuzey Osetya-Alanya Müslümanları Dini İdaresi 1990'da kurulmuş, Müftü olarak Canhot-Hacı Hakilayev seçilmiştir; Karaçay-Çerkes ve Stavropol Bölgesi Müslümanları Dini İdaresi 1990'da kurulmuş, Müftü olarak İsmail Berdiyev seçilmiştir.

Kuzey Kafkasya Müslümanlarının bölgedeki İslam eğitimi yeniden canlandırmasına imkân tanımıştır (Albogayeva, 2019, ss. 192-193; Yarılkapov, 2002). Dinin ihyası maksadıyla, Müslümanların dini bilgilerinin seviyesini yükseltmeyi hedefleyen mektepler, medreseler, İslam enstitüleri ve niversiteler açılmıştır.

4. Günümüzde Kuzey Kafkasya'da İslam Eğitiminin Durumu

Sovyet sonrası dönemde Rusya'da dini alanda önemli değişiklikler meydana gelmeye başlamıştır. Rusya Federasyonu Anayasa'sının 14. maddesinde geçen, "*Rusya Federasyonu laik devlettir. Hiçbir din resmî ve zorunlu değildir. Tüm dinler devletten ayrıdır ve kanun karşısında eşitir.*", ibaresiyle din ve devlet ilişkisi konusunda yeni bir döneme girilmiştir (Konstitutsiya Rossiiskoy Federatsii, 2009, s. 8). Rusya'nın parçası olan Kuzey Kafkasya bölgesinde de bu dönemde yaşanan dini yükselişin ardından, giderek din eğitimi önem kazanmıştır. Bu dönemin en ayırt edici özelliği, dini kurumların sayısında hızlı büyümenin gerçekleşmesidir. Birkaç yıl içinde cami ve medrese sayısı kat be kat artmıştır. Örneğin, 1987-2006 yılları arasında, Dağistan'da kayıtlı dini kurum sayısı 27'den 599'a yükselmiş, 1.679 cami, 132 medrese ve 14 İslam niversitesi açılmıştır. İslam eğitiminin hızla yayılması aynı zamanda eleştirilere de neden olmuştur. 1990'lı yılların başlarında din eğitimi veren kurumların en önemli eksiği, Dini İdareler tarafından geliştirilen ve onaylanan bir ders programlarının olmamasıydı (Bobrovnikov, 2017, ss. 111-113; Navruzov, 2007, ss. 24-25). Her bir medresenin yöneticisi, kurumda kendi özel hedefleri doğrultusunda eğitim sürecini oluşturmaktaydı. İslam eğitim sürecinin düzenlenmesi, uygulanması ve sürdürülmesi yetkili hiçbir makam tarafından kontrol ve koordine edilmemiştir. Din eğitimi alanındaki bu durum, dinini renememiş bir toplumda aşırılığa eğilimli grupların ortaya kmasına neden olmuştur. Bu sebeple Rusya'daki bazı gler, dini kurumları İslam radikalizmini yaymakla ve Müslümanları saldırganlıkla suçlamıştır. Rusya'daki zor sosyo-ekonomik durum, manevi, ahlaki ve politik kriz, etnik ilişkilerin şiddetlenmesi, yolsuzluk, merkez hükümetin ulusal bölgelerdeki belirsiz politikası, bölgedeki jeopolitik dönüşümler ve din görevlilerinin düşük eğitim seviyesi gibi nedenler radikalleşmeyi çok daha kolaylaştırmıştır. Birinci (1994-1996) ve ikinci (1999-2009) een savaşından sonra, Kafkasya'da durum daha da zorlaşmış, militanlar toplumun arasına karışmıştır. Halkın düşük seviyedeki dini bilgileri, radikal grupların gençleri kendi saflarına çekmelerine fırsat tanımıştır. Bu zor dönemde din eğitimi konusunu ihmal etmek, öngörülemeyen sonuçları doğuracağı için, bölgedeki Müftülükler toplumun radikalleşmesinin önüne geçmek için, aktif bir şekilde mücadele vermişlerdir. Kuzey Kafkasya Cumhuriyetlerinde kurulan müftülükler, etkili ve koordineli bir çalışma yürütebilmek için tüm yerleşim yerlerine birer imam atamışlardır. Atanan bu imamların görevleri arasında, namazları kıldırarak, çeşitli dini törenleri yönetmek, dini konularda halkı aydınlatmak da yer almıştır. Aynı zamanda bölgede de bazı okullarda müfredata zorunlu din dersi konulmuş, hocalar halkı din konusunda aydınlatmaya başlamıştır (Albogayeva, 2019, s. 195).

Sovyet sonrası dönemde tüm sıkıntı ve zor koşullara rağmen Kuzey Kafkasya'da İslam eğitim sistemi yeniden oluşturulmaya çalışılmıştır. Bölgedeki mevcut İslam eğitim sisteminin durumu ile ilgili bir bilgi eksikliği bulunmaktadır. Dolayısıyla burada, Sovyet sonrası din eğitiminin gelişimi ve mevcut durumu üzerinde durmak önem arz etmektedir. Günümüzde Kuzey Kafkasya'da mevcut olan din eğitimi sistemini daha net kavrayabilmek için din eğitimi uygulamalarına göz atmak gerekmektedir. Özetle din eğitimi uygulamaları aşağıdaki şekilde açıklanabilir:

a. İlk ve orta öğretim düzeyinde din eğitimi cami ve medreselerde yürütülmektedir. 1990'ların başında camilerde açılan ve Müslümanların temel dini bilgilerinin seviyesini yükseltmeyi hedefleyen Kur'an kurslarının sayısı hızla artmıştır. Camilerde hocalar, genellikle Arap alfabesini, Kur'anı ve namaz dualarını okumayı ve ezberlemeyi ve çeşitli ibadetleri yerine getirmeyi öğretmektedirler. Tarihte olduğu gibi, günümüz Kur'an kurslarında kesin olarak belirlenmiş bir eğitim süresi yoktur. Sayıları Kur'an kurslarından daha az olsa da, bölgede İslam eğitiminde orta öğretim düzeyinde dini öğretim veren medreselerin sayısı da artış göstermiştir (Yarlıkapov, 2003). 2012 yılında bölgede faaliyet gösteren 327 medresede dört binin üzerinde öğrenci eğitim görmekteydi. Bununla birlikte, medreselerdeki eğitim seviyesi devrim öncesi yıllarına göre daha düşüktür. Bunun da sebebi, İslam eğitiminin bu aşamasının tamamen tahrip edilmesidir. Medrese hocalarının büyük çoğunluğu eğitim bilimlerinin ilke ve yöntemlerine uygun bir eğitime sahip değildir. Ders kitapları ve öğretim materyallerinde ciddi eksikler ve yetersizlikler görülmektedir. Müfredatta pozitif bilimler yer almamaktadır. Yine de bazı istisnalar mevcuttur. Örneğin, Çeçenistan'da 1997'de kurulan Urus-Martan'daki medrese devlet okulu statüsüne sahiptir. Eğitim kurumu resmi olarak, Urus-Martan bölgesinin İslam Devlet Medresesi adını taşımaktadır. Medrese öğrencileri, dini ilimler (Kur'an, İtikad, Arapça, Tefsir, Hadis, İslam Hukuku) ile birlikte bilgisayar, Rusça ve İngilizce derslerini de almaktadır. Ayrıca, bölgede hafızlık eğitimi uygulamaları da bulunmaktadır. Söz konusu eğitim, medreselerin bünyesinde gerçekleştirildiği gibi müstakil hafız yetiştirmek üzere kurulmuş okullarda da yapılmaktadır. Örneğin, 2013 yılında İnguşetya Cumhuriyeti'nde hafız yetiştiren ilk Kur'an kursu açılmıştır. Okulda çoğunluğu Tacikistan'dan gelen hafız hocalar eğitim vermektedir. Okulda 9-13 yaşları arasında öğrenciler hafızlık yapmaktadır. Şimdiye kadar, 29 öğrenci hafızlık eğitimini başarıyla tamamlamıştır (Albogaçiyeva, 2019; Beyler, 2016; Muhetdinov, 2010, ss. 38-41).

b. Yüksek din eğitimi düzeyinde eğitim yürüten (İslam Enstitüleri ve İslam Üniversiteleri) öğretim kurumları iki çeşittir. Bunlardan bir kısmı, Rusya Müslümanları için din görevlisi yetiştiren ve aslında eğitim seviyesi açısından medreseden bir farkı olmayan müesseselerdir. Diğer bir kısmı da lisans seviyesinde dini ilimlerle birlikte, federal devlet eğitim standartlarının ön gördüğü dersleri de içeren müfredatları uygulayan yüksek din eğitimi kurumlarıdır. Bu kurumlara, gelecekte sadece din görevlisi olmayı düşünmeyip,

aynı zamanda devlet tarafından tanınan resmi bir diplomaya sahip olmak isteyen kişiler başvurmaktadır.

İslam enstitü ve üniversitelerinin açılışı din eğitimi konusunda bölge için yeni bir dönem başlatmıştır. İslam niversiteleri 1990'lı yıllardan itibaren, Kabardina-Balkarya, Çeçenistan, İnguşetya ve Karaçay-erkesya'da açılmaya başlamıştır. İslam niversitelerinin sayısının oldukça hızlı bir şekilde arttığı ve günümüzde 14'e ulaştığı Dağistan bu konuda da ön plana çıkmaktadır (Abdulayeva, 2011, ss. 134-135). Kuzey Kafkasya'da yüksek din ğretimi düzeyinde eğitim veren kurumların özelliklerini birkaç örnek vererek açıklamak doğru olacaktır. İlk olarak, Dağistan'ın en eski İslam niversitesi olma özelliğine sahip olan ve İmam şafi'nin adını taşıyan Dağistan İslam niversitesini rnek olarak göstermek mümkündür. Bu niversite 1990 yılında medrese olarak açılışı, 1991 yılında da enstitü olmuştur. Burası 1993'ten itibaren Dağistan Cumhuriyeti Adalet Bakanlığı'nda kayıtlı ve resmi bir niversite olarak faaliyet göstermektedir. Öğrenciler buraya dini bilgi seviyelerini ölçen bir mülakatla kabul edilmektedir. Mülakat sonuçlarına göre, başarılı olan öğrenciler doğrudan ikinci veya nc sınıfa yerleşebilmektedir. Üniversitede, İslami İlimler Fakültesi olmak üzere tek fakülte bulunmaktadır (Ustav, 2014). Eğitim süreci şafi mezhebine göre düzenlenmiş olup, ders kitapları olarak da çoğunluğu geçen yüzyılın başında basılan kitaplar kullanılmaktadır. Üniversitede 14 ğretim elemanı çalışmakta ve yaklaşık üçte biri kız ğrenci olmak üzere 250 ğrenci eğitim görmektedir. Öğretim Rusça ve Arapça olarak yapılmaktadır. Kurumda, Kur'an, Ahlak, Arapça, Tefsir, Hadis, İslam Tarihi, İslam Hukuku, Akaid, Rusça, Bilgisayar, Dağistan Tarihi, Mantık, Psikoloji gibi dersler okutulmaktadır. Üniversitede eğitim ücretsiz olup, eğitim sresi hazırlık sınıflarıyla birlikte yedi yıldır. Eğitim birinci ve ikinci ğretim şeklinde düzenlenmiş olup 4. ve 5. sınıfta, öğrenciler camilerde staj yapmaktadırlar. Üniversitenin kendi eğitim binası ve kütüphanesi bulunmakta olup, vatandaşların gönüllü bağışları sayesinde faaliyetlerini yürütmektedir. İmam şafi niversitesi, başta imam hatip olmak üzere din görevlisi ve Arapça ğretmeni yetiştirmektedir ("Universitet İmeni İmama şafii"). İmam şafi niversitesi, Kuzey Kafkasya'daki en iyi ve en donanımlı üniversitelerden birisi sayılmaktadır. Diğer bölgelerde açılan niversiteler genellikle gayrı resmi, maddi ve donanım olarak yetersiz şartlarda faaliyet yürütmeye çalışmaktadır.

Bölgede açılan bir başka niversite rneği de 1991 yılında Dağistan'ın Hasavyurt kentinde bir cami imamının evinde açtığı medresenin geliştirilmesiyle 2002 yılında kurulan İmam al-Eş'ari İslam niversitesidir. Üniversitede, hepsi yerli olan hocalar çalışmakta ve yalnız erkek öğrenciler okumaktadır. Eğitim Avarca ve Arapça yapılmaktadır. Yedi yaşını tamamlayanlar hazırlık bölümüne, orta okulu bitirenler de niversiteye kabul edilebilmektedirler ("İslamskiy Universitet İmeni İmama Aşari"). Günümüzde niversitede, devrim öncesi ve ilk Sovyet dönemi medreselerinde uygulanan müfredatın bir benzeri uygulanmaktadır. Öğrenciler, İmam Hatip veya İslami ilimler ğretmeni şeklinde, iki ana uzmanlık alanına göre yetiştirilmektedir. Eğitim kurumu medreseden

üniversiteye dönüşmesine rağmen, aslında orta dini öğretim seviyesinde klasik medrese eğitimi yapılmaktadır. İsim değişikliği dışında, yapısal ve içerik olarak medreseden farklı değildir (Navruzov, 2007, ss. 30-31; Ustav, 2013). Üniversitenin ana maddi kaynağını, yerli ve yabancı hayırseverlerin bağışları, yatırılan harc paraları ve çeşitli girişimcilik faaliyetlerinden elde edilen gelirler oluşturmaktadır. Dolayısıyla, buradaki üniversite kavramını alışık olduğumuz şekilde anlamak doğru olmaz.

2007’de Dağıstan’da kurulan Kuzey Kafkasya İslam Eğitim ve Bilim Üniversitesi de diğer bir yüksek din eğitimi kurumudur. Üniversitenin temel görevleri arasında, bölgedeki din eğitimi kurumlarının faaliyetlerinin koordinasyonu, bu kurumların eğitimsel ve örgütsel olarak desteklenmesi, din görevlilerinin ve eğitim kurumlarının öğretmenlerinin meslek içi eğitimlerini sağlamaktır. Üniversitede İlahiyat ve Uluslararası İlişkiler, Yabancı Diller (Arapça ve İngilizce), İktisat, Sanat ve Beşeri Bilimler şeklinde dört fakülte bulunmaktadır. Kurum, İslam ilahiyatçılarının yetiştirilmesinde devlet standardını uygulayan ve devlet akreditasyonunu elde eden bölgedeki ilk yenilikçi eğitim kurumlarından biridir. Tüm öğrenciler, seçtikleri uzmanlık alanına bakılmaksızın, din (İslam) ve dil (Arapça, İngilizce) eğitimine tabi tutulmaktadır. Örneğin, İktisat Fakültesi’nde devlet eğitim standardı çerçevesindeki ekonomik disiplinlere ek olarak, İslam ekonomi modeli incelenmektedir. Dilbilimcilerin yetiştirilmesinde, sadece edebi metinler okutmakla yetinilmeyip, aynı zamanda dini metinler ve kavramlar da verilmektedir. İslam Üniversitesi hem Rusya’da hem de yurtdışında eğitim kurumlarıyla iletişim ve ilişkiler kurmak için aktif olarak çalışmaktadır (Sadikov, 2009, s. 37).

Günümüzde İslam eğitiminin bir başka merkezi de kırktan fazla medresenin, Malgobek ve Sunja kentlerinde İslam Enstitülerinin bulunduğu İnguşetya Cumhuriyetidir. Nisan 1994’te İnguşetya’nın Sunja kentinde, Kral Abdul-Aziz Fahd adına bir İslam Enstitüsü açılmıştır. Geçen yıllar içinde kurumda yaklaşık 500 kişi yüksek öğretim görmüştür. Günümüzde Enstitüde, 150’den fazla öğrenci eğitim görmektedir. Kurumda “İmam Hatip” ve “Din Öğretmeni” branşında eğitim yürütülmektedir. Öğrenciler din derslerinin yanı sıra, Rusça, İnguşça, İngilizce, Rus tarihi ve sosyal bilimler gibi dersleri de okumaktadırlar (Albogaçiyeva, 2019, ss. 200-201; “İslamskiy İnstitut”). Ayrıca, 2007 yılında Malgobek şehrinde İnguş İslam Üniversitesi kurulmuştur. Kız ve erkek öğrencilerin ayrı sınıflarda eğitim gördüğü üniversitenin eğitim programında Kur’an, Tefsir, Fıkıh, Arapça gibi derslerin yanı sıra, Rusça, İngilizce, Edebiyat, Hitabet ve sosyal bilimler dersleri de okutulmaktadır. İslam Üniversitesi bünyesinde bir de İslam Koleji bulunmaktadır. Kolejde eğitim Rusça, Arapça, İngilizce ve İnguşça dillerinde yapılmakta olup, orta öğretim programı uygulanmaktadır (“İnguşkiy İslamskiy Universitet”; Ustav, 2017).

Çeçenistan’da 1990 yılında Kurçaloy medresesi adıyla açılan, daha sonra ise İslam Enstitüsüne dönüştürülen kurum, bölgede açılan din eğitimi müesseselerinin bir başka örneğini oluşturmaktadır. Bugün enstitü, Ahmad Hacı Kadyrov Kurçaloy İslam Enstitüsü adını taşımaktadır. 2018 yılı itibarıyla enstitüde 332 öğrenci eğitim görmekteydi. Daha

nce de, enstitüden toplam 627 ğrenci mezun olmuştur (Tamayev, 2018). Enstitü, her yıl onlarca yeni ğrenci almaktadır. Bunların arasında yerli ğrenci olduğu gibi, Kafkasya'nın diğer cumhuriyetlerinden gelen öğrenciler de bulunmaktadır. Enstitüde, Kur'an, İtikad, Ahlak, Dinler Tarihi, Arapça, Tefsir, Hadis, İslam Tarihi, İslam Hukuku, Rusya Tarihi, Sosyal bilgiler gibi dersler okutulmaktadır. Çeçenistan Hkmetinin desteğiyle, enstitü için üç katlı yeni bir eğitim binası ve 150 yataklı ğrenci yurdu inşa edilmiştir (Tagayev, 2007, ss. 35-37).

Görüldüğü gibi, Kuzey Kafkasya'daki bütün din eğitimi kurumlarının yarısından fazlası Dağistan'da bulunmaktadır. Ancak bununla birlikte birçok İslam enstitüsü ve niversitesi henüz oluşum aşamasında olup, bu kurumların birçok yapısal meselesi çözüm beklemektedir. Maalesef günümüzde, Kuzey Kafkasya'da yüksek seviyede bir ilahiyat eğitimi sunabilecek İslam niversitesi sayısı oldukça azdır.

c. Okullarda verilen din dersleri, bölgedeki din eğitimi uygulamalarının bir diğer örneğidir. Rusya'da son yıllarda din eğitimi konusu ateşli tartişmalara neden olmuştur. Din dersinin birçok destekçisi olduğu gibi karşı çıkanı da olmuştur. şubat 2012'de Rusya Federasyonu Hkmeti, tüm okullarda okutulmak üzere Ortodoksluk, İslam, Budizm, Yahudi kültürü, Dünya dinlerinin kültürü ve Ahlak derslerinin müfredata dahil edilmesini kararlaştırmıştır. Öğrencilerin ve velilerin sayılan derslerin içinden birisini seçmesi zorunludur. Rusya'nın 19 blgesinde³ ilk iki yılda gerçekleştirilen pilot projeler, okulların ve ebeveynlerin din dersini düzenli bir şekilde almaya hazır olduklarını göstermiştir. Bugün, ğrencilerin % 42'si "Etik ve Ahlak Temelleri" dersini, % 29'u "Ortodoks Kültürünün Temelleri" dersini, % 18'si "Dünya Dinlerinin Kültürü" dersini, % 9'u "İslam Kültürünün Temelleri" dersini, % 1'i "Budist Kültürünün Temelleri" dersini ve % 1'i "Yahudi Kültürünün Temelleri" dersini seçmiş durumdadır (Sinyayeva & Smolitskiy, 2012). 1 Eylül 2015 tarihinden bu yana, Kuzey Kafkasya'nın Müslüman cumhuriyetlerindeki okullarda "İslam Kültürünün Temelleri" dersi eğitim programında zorunlu ders olarak yer almaktadır. Bölgenin bütün okullarında 5. sınıftan 11. sınıfa kadar haftada 2 saat İslam hakkında temel dini bilgilerin öğretildiği bu dersin içeriği şafii mezhebinin görüşlerine göre hazırlanmıştır. Söz konusu dersi okutacak nitelikli öğretmenleri yetiştirmek için, İslam Enstitülerinde din dersi ğretmenliği bölümleri açılmaya başlamıştır. Alan hocalarının yetersizliği nedeniyle, dışarıdan ücretli ğretmen olarak gelen hocalar, görev alabilmek için her yıl yapılan sınavda başarılı olmak zorundadır. Sınav komisyonu hem bölge Müftülüğü hem Eğitim Bakanlığı temsilcilerinden oluşmaktadır. Sınavı geçen bir ğretmen bir yıl boyunca din dersini okutma hakkı için bir sertifika almaktadır. Komisyon, bir yıl boyunca öğretmenin dersi öğretebilme seviyesini dikkate almakta ve yeni eğitim yılında devam edebilmesine karar vermektedir

³ Pilot proje kapsamında seçilen bölgeler: Yahudi zerk Bölgesi, Kamçatka, Penza, Udmurtya, vaşistan, Vologda, Kaliningrad, Krasnoyarsk, Novosibirsk, Tomsk, Kurgan, Sverdlovsk, Kostroma, Tambov, Tver, Kalmıkya, Karaçay-erkesya, Stavropol ve Çeçenistan'dır.

(Albogaçiyeva, 2019, ss. 197-198; Kozyrev, 2005, ss. 216-218). Bu uygulama, okullara radikal görüşlü insanların girmesini engellemek için başvurulmuş bir uygulamadır. Yetkililer, radikalizmle mücadele ve okullarda insani ve ahlaki ilkelerin eğitimi konusunda, din dersini en önemli hususlardan biri olarak görmektedirler.

d. Enstitü ve medreselere ek olarak, bölgede başka din eğitimi uygulamaları da bulunmaktadır. Bölgede, çeşitli dil kursları, kültür ve eğitim merkezleri adı altında din eğitimi faaliyeti yürütülmektedir. Örneğin, İnguşetya’da özel “Rassvet” (Şafak) kültür ve eğitim merkezi faaliyet göstermektedir. Merkezde kız ve erkek öğrencilerden oluşan yaklaşık 30-40 kişi Arapça ve Kur’an dersleri almaktadır. Bu kurs altı ile yedi ay sürmekte, öğrenci bu süre zarfında müfredata hâkim olamadığında, yeniden başlayacak olanların grubuna dahil edilmektedir. Bu grubun ise belirli bir eğitim süresi olmayıp, öğrenci programa hâkim olana kadar eğitimine devam etmektedir. Merkezde eğitim ücretli olup, dersler haftada üç kez yapılmaktadır (Albogaçiyeva, 2019, s. 202).

Kuzey Kafkasya’da önceden, üniversite düzeyinde bir İslam eğitimi mevcut değildi. Üniversite, enstitü, beş yıllık bir eğitim süresi, müfredat ve ders programları, sınav ve diploma gibi kavramlar İslam eğitimi pratiğine 20. yüzyılda, Sovyet eğitim sisteminden geçmiştir. Yeni uygulamalarla birlikte, İslam eğitimi kurumları kendi çalışmalarında devrim öncesi medreselerin önceliklerini, program ve ders kitaplarını korumuştur. Bununla birlikte, bugün İslam eğitim sistemi daha parçalı ve resmi hâle gelmiştir. Özetle Kuzey Kafkasya’da İslam eğitiminin modern hiyerarşik sistemi, özel Kur’an ve Arapça kurslarından, camilerde yapılan Kur’an ve din derslerinden, medrese eğitiminden, İslam Enstitü ve Üniversite öğretiminden oluşmaktadır. İslam eğitiminin ilk iki türü, yaygın din eğitimi şeklini oluşturmaktadır. Amacı ve doğası gereği, temel Arapça grameri, temel dini bilgilerin ve Kur’an okuma kurallarının öğretimini içermekte, öğrencilerinin sayısı ve yaş aralıkları sıklıkla değişmektedir. Medreseler ise esasen büyük merkez camilerin bünyesinde yerleşmişlerdir. Kur’an kurslarının aksine medreselerde daha kaliteli ve daha uzun süreli (genellikle üç ile beş yıl arası) bir din eğitimi yapılmaktadır. Bununla birlikte enstitü veya üniversite adını taşıyan birçok yüksek din öğretimi kurumu, seviye itibarıyla medrese eğitimine tekabül etmektedir.

5. Kuzey Kafkasya’da Din Eğitiminin Sorunları

Yukarıda anlatılanlardan, Sovyet sonrası dönemde Kuzey Kafkasya’da din eğitiminin sorunları nelerdir sorusu akla gelmektedir. Postsovyet dönemde dini kurumların sayısındaki hızlı büyümenin ardından, son on yılda bölgede büyüme yavaşlamış, hatta İslam eğitimi kurumlarının sayısında düşüş yaşanmıştır. Bu da din eğitimi sisteminin bir nevi istikrar kazandığını göstermektedir. Bununla birlikte kısa zaman içinde çok sayıda farklı düzeyde din eğitimi kurumunun açılması, elbette ki, eğitim kalitesi ve seviyesi konusunda zihinlerde soru işaretine yol açmaktadır. Sonuçta bugün, bölgedeki çoğu İslam eğitim kurumunun eğitim seviyesinin düşük olduğu da bir gerçektir. Sovyet baskısından

sonra, Kuzey Kafkasya'da din eğitimi kurumlarının ortalama eğitim seviyesinde düşüş yaşanmıştır. Bu nedenle mevcut sorunların başında Kuzey Kafkasya'daki din eğitimi kurumlarında uygulanan ders programlarının içeriğinin yetersiz olması gelmektedir. Çoğu din eğitimi kurumunda hla eski ğretim biçimleri ve yöntemleri uygulanmakta, eğitim sürecinde geçmiş yüzyılda hazırlanan ders kitapları kullanılmaktadır. Dağıstanlı din bilimcisi merashab Amirhanov'a göre, din eğitimi kurumlarının asıl sorununu, İslami ilimlerin tek taraflı öğretilmesi oluşturmaktadır. Ona göre, din eğitimi kurumlarında felsefe ve mantık gibi derslere çok az dikkat edilmekte, çoğunlukla temel İslami ilimlere ağırlık verilmektedir. Bu da beraberinde mevcut müfredatın devlet eğitim standartlarına uygunluğu sorununu doğurmaktadır (Nuhov, 2007, s. 32).

Din eğitimi kurumlarının teknik, eğitimsel, örgütsel birikiminin zayıflığının yanı sıra, kaliteli personel yetersizliği bir diğer sorunu oluşturmaktadır. Öğretim elemanlarının yeterli seviyeleri doğrudan eğitim sürecinin kalitesini etkilemektedir. Din dersi ğretmeni modern ğretim yöntemlerine, yetkin pedagoji ve psikoloji bilgisine sahip olmalıdır. Böyle bir bilgiye sahip olmayan hoca, eğitim sürecinde eski materyal ve yöntemleri kullanmak zorunda kalmakta ve dolayısıyla öğrencinin gelişimini sekteye uğratmaktadır (Nuhov, 2007, s. 33).

Bu nedenle Kuzey Kafkasyalı çok sayıda Müslüman genç, yurt dışında din eğitimi almayı tercih etmektedir. Müslüman gençlerin arasında yerli İslam eğitim kurumları pek prestijli görülmemektedir. Sovyetlerin dağılmasıyla yüzlerce genç, Arap lkeleri, Türkiye, Malezya ve Pakistan'daki İslam niversitelerinde okumak ve geniş dini bilgilere ve pratik Arapça'ya hâkim olmak için yurtdışına gitmektedir. Çoğu ğrenci, yetkili organların haberi olmadan turist ve hac vizesiyle yurtdışına gittikleri için gerçek sayı bilinmemektedir. Gençlerin yurtdışında çeşitli din eğitimi kurumlarında gördükleri eğitimin niteliğinin bilinmiyor olmasından dolayı Rus istihbaratı bu gençleri aşırılık yanlısı kişiler olarak değerlendirmektedir. Din eğitimlerini tamamladıktan sonra evlerine dönmekten korkarak, Arap lkelerinde kalanların sayısı da oldukça fazladır. Bu durum, öncelikle Suudi Arabistan niversitelerinde eğitim gören öğrenciler için geçerlidir. Ayrıca, Rusya'da Arap İslam niversitelerinin diplomalarının tanınmaması ve dolayısıyla işsiz kalacakları endişesiyle, mezunlar vatanlarına geri dönmekten çekinmektedir. Potansiyel alışma alanları olan devlet üniversitelerinin ve yerli din eğitimi kurumlarının kapıları onlara kapalıdır. Son zamanlarda, Rusya'da dini aşırılıkla mücadele kapsamında, din eğitimi görmek için yurtdışına ancak Din İşleri Komisyonunun kontrolü ve koordinasyonuyla gidilebildiği için Arap ülkelerine giden öğrencilerin sayısında düşüş görülmektedir (Navruzov, 2007, ss. 33-34).

İstihdam sorunu, aynı zamanda yerel İslam niversitelerinden mezun olanlar için de geçerli bir durumdur. Genellikle, mezunlar için tek fırsat ya camilerde imam, ya da medreselerde müderris olarak çalışmaktır. Uzmanlık alanında iş bulamayan gençler ise bu sefer devlet üniversitelerinde yeniden eğitim görmek zorunda kalmaktadır. İstihdam

konusundaki zorluklar, her şeyden önce, Rus devletinin laik yapısından kaynaklanmaktadır. Devlet kurumlarının, İslam üniversitelerinin diplomalarını tanımayor olması, din eğitimi kurumlarındaki müfredatın Rusya Eğitim Bakanlığı'nın devlet standardını karşılamıyor olmasına bağlıdır (Yarlıkapov, 2002, s. 24).

Din eğitim kurumlarının finansal kaynak meselesi bir diğer sorunu teşkil etmektedir. Eskiden dini kurumların geliri sadaka, zekat ve vakıf yardımları şeklinde halkın katkılarına dayanmaktaydı. Bugün ise eğitim kurumları daha çok sponsorların ve hayırseverlerin bağışlarıyla ayakta kalabilmektedir (Navruzov, 2006, s. 85). Devlet desteği ve düzenli gelir kaynağı olmadığı için her kurum kendi başına maddi sorunları çözmek için uğraşmaktadır. Finansal problemler ise eğitim öğretim sürecini ve kalitesini doğrudan etkilemektedir.

Bölgedeki din eğitiminin ayırt edici bir başka özelliği de İslam üniversitelerinin tarikatlarla yakın bağlantısının olmasıdır. Pek çok din eğitimi kurumu, tarikat şeyhlerinin adını taşımaktadır. Bazı üniversitelerde son sınıflara gelindiğinde, öğrencilerden tarikatın müridi olmaları beklenmektedir. Bir yandan, yüksek din eğitiminde tasavvuf bileşenin yer alması önemlidir, diğer yandan tarikat şeyhlerinin kendi aralarındaki anlaşmazlıkları, eğitim sürecini ve kurumlar arasındaki kardeşliği olumsuz yönde etkilemektedir. Cemaat liderleri birbirlerini kabul etmeyip, rakiplerini sahte şeyhler olarak ilan etmektedirler (Navruzov, 2006, ss. 83-84).

Diğer önemli konu, bölgedeki aşırılık yanlısı hareketlerin İslam eğitim sistemine girmeye çalışmalarıdır. Toplumun ve genç neslin din eğitimi yetersizliği, modern koşullarda tehlikeli hâle dönüşebilmektedir. Bu nedenle, din eğitiminin arttırılması, özellikle de etkili bir din eğitimi sisteminin oluşturulması aşırı ve antisosyal ideolojilerin önlenmesi için gerekli bir ihtiyaçtır (Sadikov, 2009, s. 38). Her millet için en büyük sorun cehalettir, dini konulardaki cehalet ise daha büyük bir sorundur. Dolayısıyla, mevcut sorunların farkına varılması ve çözümüne yardım edilmesi, kuşkusuz bölgede geleceğe daha bir ümitle bakılmasına yol açacaktır.

Kuzey Kafkasya'da Sovyet sonrası İslam eğitimi değerlendirirken, yukarıdaki faktörlerin tamamını dikkate almak gerekmektedir. Sorunlara rağmen, İslam eğitiminin halk arasında talep edilmediğini düşünmemek gerekir. Bölgede din eğitimine olan talep çok yüksektir. Bununla birlikte, genel olarak din alanında ve din eğitimindeki sorunların sadece dini kurumların sorunları olmadığını unutmamak gerekir. Burada devletin yardımı ve desteği olmadan, tespit edilen sorunların kısa sürede çözülmesi zor görülmektedir.

Sonuç

Kuzey Kafkasya'da İslam eğitimi, geçmişten günümüze toplumun hayatında büyük bir rol oynamıştır. 18.-19. yüzyıllara gelindiğinde, bölgede evlerde Kur'an derslerinden, mektep ve medrese eğitiminden oluşan aşamalı bir din eğitimi sistemi oluşmuştur. Çarlık Rusya'sının Müslüman bölgelerde yürüttükleri Ruslaştırma ve İslam eğitimi engelleme

siyaseti neticesinde, Müslüman nüfusun büyük bir kısmı, ancak asgari seviyede bir din eğitimi alabilmiştir. 19. yüzyılın sonlarında, Kuzey Kafkasya'daki İslam eğitim sisteminin bir durgunluk yaşadığı anlaşılmış, o zamanın aydınları, din eğitiminin yeniden yapılanmaya ihtiyacı olduğunu dşnmştir. Eğitim sisteminin zamanın gereksinimlerini karşılayabilmesi için yüzyıllarca değişmeyen ders kitaplarının yenilenmesi, ders müfredatının başka derslerle zenginleştirilmesi ve eski ğretim yöntemlerinin değiştirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Ancak, Ceditçilik fikirleri ve bölgedeki Müslüman aydınların, mektep ve medreselerin yenilenmesi gerektiği yönündeki görüşleri, Kuzey Kafkasya'da yaygın kabul görmemiştir. Daha önce de belirtildiği gibi, bu durumun nedenleri müstakil bir araştırmayı gerektirmektedir.

Sovyet iktidarı yıllarında bozulan İslam eğitim sistemi, 20. yüzyılın sonlarında yeniden canlanma fırsatı yakalamıştır. Bölge halkı arasında İslam eğitimi odaklı, geniş bir din eğitimi çalışması yrtlmeye başlanmıştır. Kuzey Kafkasya'nın her bölgesinde camiler inşa edilmiş, medrese ve yüksek din ğretim kurumları açılmıştır. En önemli gelişme ise "İslam Kültürünün Temelleri" dersinin okul programına girmesi olmuştur. Bu ders, toplumun din eğitimi seviyesini arttırmada önemli bir işlev grmştir. Bununla birlikte, din eğitimi sisteminde hla zayıflıklar ve eksiklikler bulunmaktadır. Farklı nedenlerden dolayı İslam eğitiminde tam anlamda bir yapılanma henüz gerçekleşmemiştir. Sürecin zorluklarına rağmen, bölge cumhuriyetleri arasında İslam eğitim sisteminin belli lde Dağistan'da olduğunu söylemek mümkündür. Kuzey Kafkasya'nın geri kalan bölgelerinde İslam eğitimi süreci, geleneklerin kaybolması, birikmiş bir din eğitimi deneyiminin olmaması ve yetkili kadroların bulunmaması nedeniyle büyük zorluklarla karşılaşmaktadır. Bugün bölgedeki din eğitiminin canlanmasınının asıl unsuru ve öncüsü olması gereken İslam niversiteleri, günümüzde hla medrese düzeyinde eğitim vermektedirler. Eğitimin kalitesi, Kuzey Kafkasya'daki İslam eğitimi kurumlarının temel sorunlarından olmaya devam etmektedir. Sovyet döneminde yüksek din ğretimi uygulamalarının neredeyse tamamen bozulmuş olması, günümüzde yerel dini liderlerin neden modern düzeyde bir din eğitimi sistemini oluşturamadıklarını ortaya koymaktadır. Yani, geçen yüzyılda ortadan kaldırılmış olan bir eğitim sistemini günümüzde yeniden oluşturmaya çalışmak, din eğitiminin temel meselesini teşkil etmektedir.

Rus devletinin, dini kurumların yabancı İslam eğitim merkezleriyle her türlü bağlantılarını şüpheli görmesi İslam eğitimindeki sorunu daha da çoğaltmaktadır. Vatandaşların yurtdışındaki İslam niversitelerinde aldıkları eğitim devlet yetkililerince ulusal güvenliğe karşı bir tehdit olarak görülmektedir. Yabancı eğitim kurumlarından mezun olanların, Kuzey Kafkasya'da din eğitimi kurumlarında çalışmalarına izin verilmemesi, yerel eğitim sisteminin verimsizliğini ve izolasyonunu daha da arttırmaktadır. Günümüzde Kuzey Kafkasya'nın yerel gerçekliklerine uyarlanmış özgün ve modern bir din eğitimi modeline ihtiy vardır. Bölge Müslümanları söz konusu sorunların üzümünde kabul edilebilir çeşitli yöntemler geliştirmeye çalışmaktadır. Son yıllarda, bölge Müslümanlarının, bu

sorunların çözümünde olumlu deneyimler kazanmış olmaları, geçmişte olduğu gibi günümüzde de güçlü ve başarılı bir İslam eğitimi sistemini oluşturabileceklerine olan inancı güçlendirmektedir.

Kaynakça

- Abdulayeva, M. (2011). İslamskoye Obrazovaniye v Dagestane: Kulturolojiçeskiy analiz. *Kulturologiya*, 8, 133-136.
- Abdurrazak Peler, G. Y. (2015). XX. Yüzyılın başında gönüllü bir Türkleşme örneği olarak Dağıstan. *Karadeniz Araştırmaları*, 45, 151-166.
- Adiloğlu, A. (2008). Karaçay Türklerinin İslâm dinini kabulü. *Turkish Studies*, 3(2) Spring, 12-32.
- Akhiyadov, M. (2020). Kuzey Kafkasya raporu: Kafkasya'da din, siyaset ve etnisite. *İNSAMER, Araştırma* 111, 1-46.
- Akpınar, Y. (2017). *İsmail Gaspiralı: Eğitim yazıları (Usûl-i Cedit Eğitim Hakkındaki Yazıları, Eserleri)*. Ankara: Ötüken.
- Albogaçiyeva, M.S.-G. (2019). İslamskoye Obrazovaniye v İnguşskom Obşestve: İstoriya i Sovremennost. *Minbar*, 12(1), 186-207.
- Aliyev, A. (2008). *Tarihi süreçte Dağıstan'da din*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Aydın, N., & Ergün, E. (2019). Kafkasya Gazavati ve Şeyh Şamil. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(12), 87-114.
- Azimli, D. (2017). XIX. Asrın başlarında Çar Rusyası'na karşı mücadelede "Nakşibendiye" tarikatı'nın rolü. İçinde VIII. *Uluslararası Atatürk Kongresi* (ss. 1691-1704). Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Beyler, F. (2016). Rusya'da medreseler ve İslami eğitim-öğretim alanındaki faaliyetleri. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV(7), 88-103.
- Bobrovnikov, V. (2017). İslamskoye vozrojdeniye v Dagestane: Dvadsat pet let spustya. *İslamology*, 7(1), 106-121.
- Dualı, Ş. M. (2012). Rusya Müslümanları örneğinde din ve vicdan özgürlüğü sorunu. *Milel ve Nihal*, 9(1), 81-104.
- Dursun, D. (1993). Sovyetlerdeki Müslüman Türklerin sosyal yapısı üzerine bir çalışma. *Sosyoloji Konferanslar*, 24, 173-192.

- Emelyanova, N. (2003). XX. Yüzyılın birinci yarısında Kuzey Kafkas'ta (İnguşetya ve Osetya'da) sufilik. İçinde *III. Uluslararası Mevlana Kongresi* (ss. 129-134). Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Erkan, Ü. (2019). Rusya'da modernleşme hareketleri, Rusya Müslümanları ve İsmail Gaspıralı. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 12(27), 758-776.
- Fedakar, C. (2001). Kuzey Kafkasya ve Çeçenler. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 134, 81-92.
- Gülçür, M. K. (1996). *1917'den günüümüze Dağistan'da din eğitimi ve öğretimi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Haıdogov, R.A. (2015). Rossiyskaya politika v oblasti Musulmaskogo obrazovaniya kontsa XIX naala XX vekov na severnom kavkaze. *İstoriçeskaya i Sotsialno Obrazovatel'naya Mysl*, 7(5), 67-71.
- İnguşskiy İslamskiy Universitet. Erişim: 22 Temmuz 2020. <http://ingislamuniver.ru> adresinden elde edilmiştir.
- İslamskiy İstitut. Erişim: 21 Temmuz 2020. <http://www.islamsunzha.ru/obinstitute> adresinden elde edilmiştir.
- İslamskiy Universitet İmeni İmama Aşari. Erişim: 22 Temmuz 2020. Adres: <http://www.ashari.ru> adresinden elde edilmiştir.
- Konstitutsiya Rossiiskoy Federatsii (2009). *Rusya federasyonu anayasası*. Moskova: Yuridieskaya Literatura.
- Kozyrev, T. (2005). Rusya okullarında din eğitiminin çağdaş durumu ve onun mezheplerarası modelinin perspektifleri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLVI (1), 215-221.
- Krakovskiy, İ.Y. (1960). *Arabskaya literatura na severnom kavkaze*. (C. 6). Moskova: İzbranniye Soçineniya.
- Lemercier-Quelquejay, C. (1993). Kuzey Kafkasya'da tarikatlar. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, 226-242.
- Mirzoyev, ř.A., & Donogo, Z.M. (2015), Musulmanskaya sistema obrazovaniya v Dagestane: Novometodnaya şkola. *İzvestiya DGPU*, 2, 42-46.
- Muhetdinov, D. (2010). Sovremennoye medrese dlya sovremennoy ummi v rossiyi. *Filosofiya, Etika i Religiovedeniye*, 37-45.
- Navruzov, A. (2006). Perspektivi İslamskogo Obrazovaniya v Dagestane. *Obrazovaniye*, 78-89.

- Navruzov, A. (2007). Ziyayuşıye vısotı İslamskiye vuzı postsovetskogo Dagestana i mezhdunarodniye obrazovatelniye seti. *Tsentrálnaya Aziya i Kavkaz*, 1(49), 24-36.
- Neflyaşeva, N. (2005). Kuzeybatı Kafkaslarda Adıgelerde İslam'ın yayılma tarihine dair. *Karadeniz Araştırmaları*, 7, 11-18.
- Nuhov, O. (2007). Problemi sovremennogo religioznogo obrazovaniya v respublike Dagestan. İ.K. Zagidullin (Ed), içinde II. *Vserossiyskaya Naučno-Praktičeskiaya Konferentsiya* (ss. 25-34). Kazan: İnnovatsiyi v Sisteme Religiznogo Obrazovaniya v Rossiyi.
- Sadikov, M. (2009). İslamskoye Obrazovaniye v Dagestane: İstoriya i Sovremennost. *Minbar*, 2(4), 33-39.
- Sinyayeva Y., & Smolitskiy G. (2012, 14 Şubat). V Moskovskoy Oblasti Obyedinat Miroviye Religiyi. <http://www.iz.ru/news/515374> adresinden elde edilmiştir.
- Sulayev, İ.H. (2013). Gosudarstvennaya politika v Dagestane v oblasti Musulmanskogo obrazovaniya (pervaya tret XX v.) istoriko-pravovoy aspekt. *İslamovedeniye*, 2, 50-54.
- Şihaidov, A.R. (2010). Rasprostraneniye İslama v Dagestane. *İslamovedeniye*, 1, 31-50.
- Tagayev, S. (2007). Tseli i printsıpy raboti kurçaloyevskogo İslamskogo instituta imeni A. Kadırova. İ.K. Zagidullin (Ed), içinde II. *Vserossiyskaya Naučno-Praktičeskiaya Konferentsiya* (s. 35-38). Kazan: İnnovatsiyi v Sisteme Religiznogo Obrazovaniya v Rossiyi.
- Tamayev, M. (2018, 8 Eylül). Perviy İslamskiy Vuz. *Gazeta*. <http://www.vesti95.ru/2018/09/perviyislamskiyvuz> adresinden elde edilmiştir.
- Tanrıverdi, M. (2017). Kafkasya'da Ruslaştırma siyaseti (XIX. Yüzyıl ve XX. Yüzyıl başları). *Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 538-557.
- Tombak, F. (2011). 20. Yüzyıl Sovyet Rusya'sında sin, İslamiyet ve nüfus üzerine bir değerlendirme. *History Studies*, 3(2), 359-370.
- Universitet İmeni İmama Şafii. Erişim: 21 Temmuz 2020. Adres: <http://www.iuis.ru> adresinden elde edilmiştir.
- Uslar, P.K. (1887). *O Rasprostraneniye gramotnosti mejdu gortsami*. Tiflis: Etnografiya Kavkaza.
- Ustav, İslamskoy Religioznoy Organizatsiyi Uçrejdeniye Vısşego Profesionalnogo Religioznogo Obrazovaniya. "İslamskiy Universitet İmeni İmama Aşari". (2013). *İmam al-Eş'ari İslam Üniversitesinin Tüzüğü*. <http://www.ashari.ru/images/documents/ustav> adresinden elde edilmiştir.

- Ustav, İslamskoy Religioznoy Organizatsiyi Urejdeniye Vişşego Profesionalnogo Religioznogo Obrazovaniya. "Universitet İmeni İmama şafii". (2014). *İmam şafi Dağistan İslam niversitesinin Tüzüğü*. http://www.iuis.ru/svedeniya_ob_obrazovatelnoy_organizatsii/dokumentı adresinden elde edilmiştir.
- Ustav, Religioznoy İslamskoy Obrazovatelnoy Organizatsiyi Vişşego Obrazovaniya "İnguşskiy İslamskiy Universitet İmeni Hamathana Hacı Barziyeva". (2017). *İnguş İslam niversitesinin Tüzüğü*. <http://www.ingislamuniver.ru/wpcontent/uploads/2018/09> adresinden elde edilmiştir.
- Uyar, M. (2018). Dağistan tarihinin Türk tarihi ile ilişkisi ve Dağistan'ın Türkiye için nemi. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 119(234), 217-233.
- Yarlıkapov, A. (2002). İslamskoye obrazovaniye na severnom Kavkaze v proşlom i v sastoyaşem. *Obrazovaniye*, 5-31.
- Yarlıkapov, A. (2003). Problemi vozrajdeniya İslamskogo obrazovaniya na severnom Kavkaze. *Tsentralnaya Aziya i Kavkaz*, 1, 49-57.
- Yıldız, Y. (2017). 18. Yüzyılda Rusya'nın Kuzey Kafkaska'yı Hristiyanlaştırma politikası. *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 18, 429-451.
- Yusufoğlu, A. E. (2019). *Kırgızistan'da din eğitimi*. Ankara: Sonçağ Akademi.

SUBHÎ FAHMÂVÎ'NİN ROMANLARINDA DİL VE ÜSLÛP*

Mazhar DEDE**

E-mail: mazhardede@yyu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9876-1577>

Mehmet Şirin ÇIKAR***

E-mail: sirinvan@yyu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5798-0439>

Citation/©: Dede, M., & Çıkar, M. Ş. (2020). Subhî Fahmâvî'nin romanlarında dil ve üslûp. Türkiye *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 10, 105-127.

Öz

Her sanatçı, şair ve edebiyatçı hatta her insanın üslûbundan bahsedildiği halde üslûbun, eskilerin deyimiyle efradını cami ağıyarını mâni bir tanımı yapılmış değildir. Her tanımın öne çıkan farklı yönleri olmakla beraber Buffon'un, *üslûp, kişinin kendisidir* tanımı, her bireyin kendisine özgü özelliklere sahip olmasını ifade eden önemli bir tanımdır. Buna göre bir edebiyatçının eserlerindeki üslûbundan bahsedildiğinde, eserin sahip olduğu dilsel, sözel, sözdizimsel ve anlamsal anlamda öne çıkan ve onu diğer eserlerden bu yönüyle farklı kılan tüm özellikler kastediliyor demektir. Kaleme aldığı ondan fazla romanla öne çıkan Filistin asıllı Ürdünlü yazar Subhî Fahmâvî (صبحي فحموي), eserlerinde ele aldığı konular kadar tercih ettiği dil ve üslûp ile de dikkat çekmektedir. Fahmâvî, sahip olduğu "halk için sanat anlayışı" fikri doğrultusunda fikirlerini okuyucuya ulaştırmak için anlatıda yararlanılabilecek her teknik ve malzemeyi kullanmaya gayret gösterir. Lafız ve mana ile ilgili sanatlar başta olmak üzere anlatımda tercih ettiği fıkra, hikâye, atasözü, şiir, şarkı, anı ve diğer anlatı araçları ile metinlerini zenginleştirmiştir. Anlatıcı olarak hem homodiegetik hem de heterodiegetik anlatıcı tipini tercih eden yazar, zaman zaman yazar olarak kendisi olay örgüsüne dahil olarak olay anlatımını sonlandırma veya sonlandırmayı okuyucuya bırakmakla da farklı bir üslûba sahiptir. Hüzünlü konuları espri malzemeleriyle yoğurup trajedyâ ile komedyâyı bir araya

* Bu makale, 2020 yılında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalında hazırlanan *Subhî Fahmâvî'nin Romanlarında Üslûp* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör. Dr. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı ABD.

*** Prof. Dr. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı ABD.

getirmesi kahbeke olarak isimlendirilen yazar, bu yönüyle kendisine has bir üslûba sahiptir. Bu makalenin amacı, Fahmâvî'nin *Hurmetân ve mahrem*, *'Alâ Babi'l-Hevâ*, *Kıssatu 'İşki Ken'âniyye*, *el-Ermeletu's-Sevdâ*, *'Azbe*, *Sirvâlu Belkîs*, *Sadîkatî el-Yehudiyye*, *el-Hubb fî zemeni'l-'avleme* ve *el-İskenderiye 2050* adlı romanlarını ele alarak yazarın sahip olduğu dil ve üslûp özelliğini ortaya koymaktır. Üslûp ve üslûpbilimle ilgili kısa bir girişten sonra adı geçen romanlar farklı açılardan ele alınarak yazarın, anlatımda tercih ettiği anlatı malzemeleri ortaya konmak suretiyle sahip olduğu üslûbu belirlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Subhî Fahmâvî, Kahbeke, Üslûp, 'Atebe.

LANGUAGE AND STYLE IN ŞUBHÎ FAHMÂWÎ'S NOVELS

Abstract

Eventhough every artist, poet, literary figure, and it can be said that even every human has a style, there is not a perfect or one definition of the style. It is obvious that each definition has prominent features but the definition of "stylereflect its creator" of Buffon's is important and expresses that every individual must have her/his own sui generis features. According to this definition, when the style of a writer is mentioned, it is meant the linguistic, verbal, syntactic and semantic features of the work and all the features that make it different from other works. Palestinian-origin, Jordanian writer Şubhî Fahmâwî, who comes to the forefront with more than ten novels, draws attention with his preferred language and style as well as the subjects he deals within his works. In accordance with "art for people's sake" opinion, Fahmâwî tries to use every forms and technique that can be used in narration to convey his ideas to the readers. He enriched his texts with anecdotes, stories, proverbs, poems, songs, memoirs and other narrative tools. The author, who prefers both homodiegetic and heterodiegetic narrator types, has a different style by sometimes relinquish the finishing of the novel to the reader or winds up the novel by absorbing himself in the novel. Fahmâwî, re-handles sad stories with jokes, brings tragedy and comedy together and titles this style kahbeke, has an idiosyncratic style. The aim of this article is to present the language and style characteristics of Fahmâwî's "*Hurmetân u mahrem*, *'Alâ Bâb'l-Hevâ*, *Kıssatu 'İşki Ken'âniyye*, *el-Ermeletu's-Sevdâ*, *'Azbe*, *Sirvâlu Belkîs*, *Şadîkatî el-Yehûdiyye*, *el-Ḥubb fî zemeni'l-'avleme* ve *el-İskenderiyye 2050*" novels. After a brief introduction on style and stylistics, the mentioned novels will be discussed from different angles and the author's style will be determined by presenting the narrative materials preferred by the author.

Keywords: Arabic Language, Şubhî Fahmâwî, Kahbeke, Style, 'Atebe.

Giriş

Üslûbun farklı metotlardan yola çıkılarak yapılmış birçok tanımı bulunmaktadır. Bu tanımlar içerisinde en dikkat çeken Recâizâde Mahmut Ekrem'in "Üslûb-ı beyan aynıyle insandır" şeklinde Türkçeye çevirdiği (Kaplan, 2016, s. 185) ya da Cenap Şehabettin'in "Edâ-yı lisân timsâl-i insandır" (Çoban, 2004, s. 14) ifadesinin karşılığı sayılabilecek, Buffon'un "Le style c'est l'homme-même" tanımıdır. Bu tanım "üslûp, şahsiyetin ta kendisidir" ve "üslûp, kişidir." şeklinde de çevrilmiştir (Buffon, 1941, s. 37; Emin, 2012, s. 102; Fadl, 1998, s. 96; İyâd, 1992, s. 14; Kaplan, 2016, s. 185). Üslûbu Bloomfield (öl. 1949), sahibinin düşünce yöntemini oraya koyan özellik ve kriterler diye tanımlarken, Schopenhauer (öl. 1860), "üslûp, düşüncenin fizyonomisidir." demektedir, Gustave Flaubert (öl. 1880) ise üslûbu tek başına eşyayı değerlendirmede mutlak bir yöntem olarak görmektedir. Max Jakob (öl. 1944) da "insanın sahip olduğu cevheri dilinde ve hassasiyetlerinde gizlidir." diyerek (el-Misiddî, t.y., ss. 61, 67) üslûba farklı bir tanım getirmektedir. "Üslûp, ruh ve şahsiyettir. Sanatsal yaratıcılıktır. Yazarın, metinde sesini duyurmasıdır. Kendini ispat etmesidir. Senin önceki etkilerden kurtularak 'sen' olmandır." (İyâd, 1992, s. 17), "Üslûp, muhatabı duygusal olarak etki altına alacak ve onu derinden etkileyecek dilsel gereçlerin tercih edilmesidir." (Rababae, 2003, ss. 25-27), "Üslûp, manayı ifade etmek için birbiriyle uyumlu olarak bir araya gelmiş lafızlardır." (Şayib, 1991, s. 46), "Üslûp, alışık olunandan farklı bir dil ve herkesten ayrı bir anlatım tarzını benimsemektir." (Metar, 2004, ss. 14-16), "Üslûp, kişinin ses biyometrisidir."¹ (el-Misiddî, t.y., s. 64; Emin, 2012, s. 102) şeklinde tanımlar da yapılmıştır.

Yapılan bütün tanımları bir araya getirmek mümkün değildir ancak genel olarak üslûp tanımlamalarının ya hitaptan yani dilden ya hatipten ya da muhataptan yola çıkılarak yapıldığını söylemek mümkündür.

Eserlerini dil ve üslûp yönünden ele alacağımız yazarın asıl adı Subhî Ahmed Hasan Halîl'dir. Subhî Fahmâvî ismi ile şöhret bulmuş olan yazar, Filistin asıllı Ürdün vatandaşıdır. Hikâye ve roman yazarı Fahmâvî, 1948 yılında Filistin'de dünyaya gelmiştir. Fahmâvî, lisans eğitimini İskenderiye Üniversitesi'nde; yüksek lisansını ise Kaliforniya Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Başkent Amman'da peyzaj mühendisi olarak hayatına devam eden yazar, tiyatro oyun yazarlığı ve çeşitli gazete ve dergilerde köşe yazarlığının yanında dokuz hikâye ve on bir roman yazmıştır. Yazmadaki amacını, Filistin başta olmak üzere Arap ülkelerinde

¹ Ses Biyometrisi, temel olarak bir ses imzasıdır. Müşterilere "noktalı çizgide konuşma" imkânı sağlar. Ses biyometrisi yazılımı bir kişinin kimliğini "eşsiz" ses izi ile tanımlar. Her bir insanın ses izi, ağız ve boğazın fiziksel karakteristik özelliğine dayanarak oluşmuştur ve daha sonra gelen telefon aramaları üzerinde kimliklerini doğrulamak için Çağrı Merkezi yazılımları tarafından kullanılmaktadır. Hiçbir zaman iki sesin aynı olması mümkün değildir, ikizlerin bile farklı ses örnekleri bulunmaktadır. Ayrıca bkz. <https://www.karel.com.tr/blog/ses-biyometrisi-ve-ses-imzasi-nedir-neden-kullanilir>. Erişim tarihi: 24.08.2020.

yaşayan insanların sorunlarını tüm dünyaya duyurmak olarak ifade etmektedir (Abdulmuhsin, 2011, s. 117; Haydar, 2011, s. 14). Romanlarda, Filistinlilerin Nekbe'den sonra tahammülü güç şartlar altındaki yaşantıları, mülteci kamplarında yaşayan Filistinlilerin yaşam savaşı, Filistinlilerin, çıkarıldıkları topraklara tekrar dönmek için verdikleri mücadele gibi konular da yoğun olarak işlenmektedir. Fahmâvî, yazma eylemini bu ve buna benzer konuları dile getirip bu anlamda bir kamuoyu oluşturmak için bir araç olarak kullanmaktadır. Fahmâvî'nin yazmayı araçsallaştırdığını, romanında kimsenin umursamadığı yoksul bir çocuğun vefatından duyduğu üzüntüyü ifade etmek için bir taziye mesajı yazmasından (Fahmâvî, 2008, s. 279) çıkarabiliriz.

Yazar, dile getirdiği konular kadar tercih ettiği dil ve anlatım üslûbuyla da dikkat çekmektedir. Kur'an-ı Kerim ve hadisler başta olmak üzere fıkra, hikâye, şarkı sözleri, cahiliye ve modern şairlerin şiirleri, atasözleri gibi farklı metinlerden iktibas ve alıntılarla zenginleştirdiği anlatısında hüznün ve güldürü unsurlarını birlikte işleyerek kendisine has bir üslûp elde etmektedir. Arap edebiyatı eleştirmenlerince "kahbeke" (قهيبكة) olarak nitelendirilen bu üslûp, Fahmâvî'yi, aynı konuları işleyen diğer yazarlardan farklı kılmaktadır. Ayrıca yazarın romanları, 'atebe olarak isimlendirilen roman kapaklarından başlayarak bitimine kadar ve diğer birçok açıdan kendisine has bir tarzdadır.

1. Romanların Teknik Yapısı

Başlıktaki teknik yapıdan kasıt, Arapçada "atebe" "atebâtu'n-nass" "siyâcâtu'n-nass" "en-nususul-muvâziyye" gibi isimlerle ifade edilen (Bilal, 2000, s. 21) ve eserin kapak tasarımı, isimlendirmeler, ithaf edilen kişiler, romana giriş ve romanı nihayete erdirmeye unsurlarını içeren özelliklerdir. Söz konusu bu unsurlar, eseri benzerlerinden farklılaştıran ve sahibinin üslûbunu yansıtan en bariz niteliklerden bazılarıdır (Abdulmuhsin, 2011, s. 11).

Fahmâvî'nin roman kapaklarında belirli bir tarz göze çarpmaktadır. *Hurmetân ve Mahrem* adlı romanın kapağında iki bayan resmi ki bu resimler "Hurmetân"ı; bir erkek resmi ki bu da "mahrem"i temsil edecek şekilde düşünülmüştür. *el-Ermeletu's-sevdâ* romanında ise, kapak resmindeki renkler dikkat çekicidir. Tevriye sanatının başarılı bir örneğinin sergilendiği romanın kapağında, isimlendirmeye uyumlu olarak siyah ve kırmızı renklerin baskın olduğu bir karışım kullanılmıştır. Bu renkler, roman anlatımının inşasına da büyük katkı sağlayan karadul örümceğinin renkleridir. *el-Hubb fi zemeni'l-avleme* kapağında birbiriyle iç içe girmiş çeşitli maske ya da insan çehresini andıran resimler yer almaktadır. Bu resim romanla ilgili iki şeyi çağrıştırmaktadır. Bunlardan ilki, küreselleşen zamanda yaşayan insan ilişkilerinin karmaşıklığı ve küçük bir köye dönüşen dünyada, insanların yaşadıkları üzüntünün yüzlere yansımalarıdır. İkincisi ise roman girişinde ana karakter Said Şevâvî'nin yakalandığı hastalık nedeniyle sürekli olarak belli belirsiz kişilerin hayaletleri ile karşı karşıya geldiği ve kabuslar gördüğü durumdur. 'Azbe romanında ise bir kadına ait bir yüzün yarısı ile karmaşık bir şeklin yarısı aynı kareye yerleştirilmiştir. Romanda anlatılan,

bir taraftan karşı cinsten bir sevgiliye duyulan aşk, öbür taraftan uzun zamandır ayrı kalınan vatana duyulan aşkın hikayesidir. *Sirvâlu Belkîs* romanında anlatılan Filistinli bir kadının zorluklarla mücadelesi konusu roman kapağına, fiziki olarak güçlü bir kadın portresi olarak yansıtılmıştır. *Sadîkatî el-Yehûdiyye*'de ise romanın sanki bir özeti olarak kapağa karşı cinsten iki kişinin kol kola girmiş fotoğrafı yerleştirilmiştir. Bunun dışındaki görsellerde ise Avrupa mimarisini andıran yapıların bulunması romanda geçen mekânla ilgili önemli detaylar vermektedir.

'Azbe adlı romanda bu isim seksenden fazla yerde geçmektedir. Kelime olarak عذبة iki zıt manayı içerisinde barındırmaktadır. Bunlardan biri tatlı su anlamı diğeri ise acı ya da sıkıntı anlamıdır (İbn Manzûr, 2005, s. 2543). Roman içeriği her iki anlamı da karşılayacak bir muhtevayı barındırmaktadır.

Hurmatân ve mahrem romanına gelince, burada tesniye ile müfred isim arasında kullanılan atıf harfi olan (؁), öncesi ile sonrasının eşit olduğunu yani her iki tarafın herhangi bir açıdan bir önceliğinin olmadığını ifade eder (el-Meylânî, t.y., s. 95). Yazarın, isimlendirmede müennes tesniyeyi müfred müzekkere takdim etmesi esasında, Kur'an üslûbuna aykırıdır. Çünkü Kur'an'da çoğunlukla müzekker isimler müennes isimlere takdim edilerek kullanılmaktadır (el-Mâide 5:38; el-Ahzâb 33:35). Yazarın böyle bir tarzı benimsemesinde romanda işlenen konunun etkili olduğu kanaatindeyiz. Çünkü romanda olay örgüsünün temelini kadın erkek çekişmesi ve kadının erkekle eşit olduğu iddiası yer almaktadır.

Bizce söz konusu romanın ismini oluşturan ifadelerdeki takdim ve tehir ile ilgili başka bir çıkarım daha bulunmaktadır. Bilindiği gibi İslam miras hukukuna göre, mirasta erkeğe, iki kadının payı miktarınca pay vardır. Burada yazarın tesniye 2'yi, müfred ise 1'i ifade edecek şekilde 2=1 eşitliğini kastettiği kanaatindeyiz.

el-Hubb fî zemenî'l-'avleme romanında الحب ifadesi عولة kelimesi ile yan yana gelince okuyucunun aklına küreselleşen aşkın ne olduğu, nasıl olduğu ve diğer zamanlardaki aşklarla ne gibi farklılıklara sahip olduğu gibi sorular gelmektedir. Aynı zamanda bu ifade iki kişi arasında geçen bir aşk hikayesini de çağrıştırmaktadır. Ancak okuyucu, romanda biraz ilerleyince bahsedilen aşkın mal, mülk ve şöhrete duyulan sevgi olduğunu anlamaktadır. Fahmâvî'nin, romanını bu şekilde isimlendirmesinde *Kolera Zamanında Aşk* adında bir roman yazan Latin Amerikalı Gabriel Garsia Marques etkili olmuş olabilir. Adı geçen iki roman karşılaştırılmasına (Çıkar & Dede, 2018) Ahmet Altan'ın benzer isimdeki *İsyan Günlerinde Aşk* romanı da eklenerek üçlü bir karşılaştırma da yapılabilir.

Sirvâlu Belkîs romanında, isimdeki "şalvar" kelimesi, ilk anda cinsel bir objeyi çağrıştırmak okuyucuya. Ancak okuyucu, romanda biraz ilerleyince bu kelimenin çocuklarına bakmak zorunda olan ve askeri bir kampta çok zor şartlarda yaşam mücadelesi veren şalvarlı bir kadının hikayesi olduğunu öğrenir.

'*Alâ Bâbi'l-Hevâ* ismi, daha çok eğlence, aşk, hevâ ve heves ile ilgili bir şeylerin anlatılacağını düşündürürken, romanın neredeyse son kısımlarında Almanya'dan başlayıp Türkiye üzerinden Suriye sınırında Cilvegözü sınır kapısının Suriye tarafında yer alan kapıdan Suriye tarafına geçiş anlatılmaktadır.

Sadikatî el-Yehûdiyye adlı romanın isimlendirme açısından ayrı bir özelliği bulunmaktadır. Roman içeriğinde Arap olan Cemâl Kâsım, her fırsatta Yahudi kız arkadaşı Yâîl'e, Yahudiler'i düşman olarak görmediklerini hatta kendilerine ait olmasına rağmen Yahudiler'le Filistin topraklarında beraber yaşamaya razı olduklarını ifade etmektedir. Yazar, içerikte her fırsatta dile getirdiği bu mesajı isimlendirmede özetlemiştir. Her ne kadar Yahudiler'in hiçbir zaman Filistinlilerin dostu olamayacağı gerekçesi ile bu isimlendirme bazı çevrelerce eleştirilmiş (el-Hîz, 2019, s. 305) olsa bile, Fahmâvî, onlara dostluk eli uzattığını romanına verdiği isimle göstermektedir.

el-Ermeletu's-sevdâ ismi ilk etapta dul ve siyahi bir kadının hayatını içerdiği izlenimini vermektedir. Belli bir kısma kadar da okuyucu hala öyle zanneder. Ancak romanın ortalarına yakın bir yerde, toplumda erkek olarak yaşamının mı zor olduğu yoksa kadın olmanın mı tartışmasının yaşandığı pasajlarda, kadınların, önce evlenmek için sosyal statüsü yüksek bir eş aradıkları, aradığı özelliklere sahip eşi bulunca da isteklerinin ardı arkasının kesilmediği, erkeğin para kazanmak için gecesini gündüzüne katma mecburiyetinde bırakıldığı ancak bu durumda da kadının kocasını eve geç gelme veya gelmeme konusunda eleştirdiği dolayısıyla kadının bu yönüyle Karadul böceğine benzediği vurgulanır. Karadul böceği, çiftleşmek için bir partner arayan, çiftleştikten sonra partnerini yiyen ve erkekten nefret eden örümcek türüdür.²

İthaf geleneğinin, Aristo'dan bu yana takip edilen köklü bir gelenek olduğu aktarılmıştır. Eserin ithaf edildiği şahıs, bir toplumun lideri ya da önderi, bir sultan, bir kral olabildiği gibi anne-baba, eş veya dayı-amca gibi yakın akrabalarından biri de olabilmektedir. Bazen de bu şahıs, bir halk kahramanı ya da bir mücadelenin sembolleşmiş ismi olabilmektedir. Eskiden beri takip edilen bu gelenek küçük bazı değişimler yaşamıştır. Önceleri bizzat metnin içinde veya dipnotta kime ithaf edildiği ifade edilirken günümüzde ise eserin hemen girişinde ve إهداء إلى gibi müstakil lafızlarla oluşturulmuş başlığın altında kısa veya uzun cümleler şeklinde yer almaktadır (Haydar, 2011, s. 39).

Fahmâvî, doğrudan belirtmeden kendisini anlattığı '*Azbe* adlı romanını Nekbe'den sonra Filistin'de kalan amcasına; *Hurmetân ve mahrem* adlı romanını Gazzeli çocuklara; *el-Hubb fi zemeni'l-'avleme* adlı romanını ise küçükken metropol şehirlere göç eden oğlu Ğassân'a; *Kissetu işki Ken'âniyye* romanını oğlu Ömer'e ithaf ettiğini ifade etmiştir. Yazar,

² Bkz. "Erkeğinin Varlığına Dahi Katlanamayan 13 Katil Dişi Hayvan", <https://listelist.com/katil-disi-hayvanlar/>. Erişim tarihi: 29.08.2020.

İskenderiye 2050 romanını İskenderiye'nin Bacos semtine; *Sirvâlu Belkîs* romanını zorluk ve sıkıntının sembol ismi haline gelen Ummu Belkîs'a; *'Alâ Bâbi'l-Hevâ* romanını rüşvet alıp vermeyen herkese ithaf ettiğini ifade ederken *Sadîkatî el-Yehûdiyye* romanını ise Nelson Mandela'ya ithaf ettiğini dile getirmektedir.

Fahmâvî, neredeyse tüm romanlarına ya bir şiirle (Fahmâvî, 2005, s. 9) ya romanda ele alınacak olay örgüsüyle alakalı Muhyiddin İbnü'l-A'râbî (öl. 1240), Nelson Mandela (öl. 2013), Mahatma Gandhi (öl. 1948) ve Albert Einstein (öl. 1955) gibi önemli şahsiyetlerin bazı görüşlerini yansıtan bir ifadeyle (Fahmâvî, 2008, s. 7, 2015b, s. 1, 2015a, s. 3) ya da söz konusu romanla ilgili tanınan şahsiyetlerin görüşlerini (Fahmâvî, 2014a, ss. 11-17, 2014b, ss. 7-12) vererek başlar. Bazen de bu giriş, hem bir şahsın, söz konusu roman hakkında değerlendirmeleri ve hem de konuyla alakalı bir şiirin birlikte verildiği (Fahmâvî, 2014b, ss. 7-13) bir tarzda olmaktadır.

Yazarın, topraklarından edilen ve mülteci hayatı yaşamaya zorlanan insanların yaşadıkları çileyi, romanın başkahramanı 'İmâd Münzir'in şahsında dile getirdiği *'Azbe* adlı romanda giriş, başkişinin tasviri ile yapılmaktadır (Fahmâvî, 2005, s. 11). *Hurmetân ve Mahrem*'de ise yazar mekânın tasviri ile anlatıya giriş yapmaktadır (Fahmâvî, 2010, s. 17). Bizce bu rastgele bir seçimden çok kurgunun genel yapısı düşünülerek yapılmış bir tercihtir. Küreselleşen bir dünyada yaşanan insani ilişkilerin çarpıklığını konu edinen *el-Hubb fi zemeni'l-'avleme* romanında yazar, cinsel yollarla bulaşan AIDS hastalığına yakalanmış roman kahramanının, hastalıktan ötürü gördüğü kabusları ve bu kabusların etkisiyle dile getirdiği hezeyanları anlatmakla anlatıyı başlatmıştır (Fahmâvî, 2008, s. 14).

Mitolojik bir roman olan *Kıssatu 'İşki Ken'âniyye*'de, roman kahramanı Ömer, elinde bulunan ve kurgunun omurgasını oluşturan bir el yazmanın, sahip olduğu değeri anlatmakla başlamaktadır. Romanın hemen başında, kahramanın elindeki el yazmasının Mısır'dan Mezopotamya'ya kadar olan bölgede kendisine tapınılan Bakire Anat tanrıçası tarafından kahramana verildiği anlatılmaktadır (Fahmâvî, 2009, s. 11).

Sirvâlu Belkîs adlı roman, mekân ve zaman unsurlarının nitelenmesiyle başlamaktadır (Fahmâvî, 2014b, s. 14). Burada özellikleri verilen mekân ve zaman kesinlikle bir dekor ya da sahne olmanın ötesinde bir öneme sahiptir. Roman kahramanı Belkîs'i anlamak için onun içinde yaşadığı zamanı ve mekânı bilmek gerekir. Yazar, bu iki unsuru tasvirle başlayarak okuyucunun zihninde ortamı canlandırmış ve mekânı okurun düşünce dünyasında somutlaştırmıştır.

'Alâ Bâbi'l-Hevâ romanı, anlatıya dair bir açıklamayla başlar (Fahmâvî, 2014a, s. 18). *Sadîkatî el-Yahudiyye* isimli romana, seyahatte kullanılacak bir otobüs ve otobüste roman kahramanı Cemâl Kâsim'la beraber yolculuk edecek diğer figürlerin tasviri yapılmıştır. Bununla beraber yapılacak seyahatin niteliği ile ilgili birtakım bilgilerle başlanmıştır (Fahmâvî, 2015b, s. 5). *El-Ermeletu's-sevdâ* adlı roman, çiftleşme döneminde olan bir

örümceğin sergilediği davranışları detaylıca tasvir etmekle başlamaktadır (Fahmâvî, 2015a, s. 7).

Fahmâvî, bazı romanlarında bir sonuca bağlayarak kurguyu sonlandırır bazen de net bir sonuç olmaksızın romanını bitirir. Eagleton'un *bütün iyi anlatılarda sonda bizi bekleyen bir sürpriz vardır* (Eagleton, 2015, s. 30) düşüncesini Fahmâvî, *Hurmetân ve Mahrem* adlı romanında çok ustaca yapmaktadır. Yarattığı roman kahramanlarını roman sonunda kanlı canlı karşısında gören yazar, durumu daha fazla karmaşık hale getirmeden romanın sonlandırmasını okuyucuya bıraktığını ifade ederek kenara çekilir (Fahmâvî, 2010, s. 266).

Her romanında farklı bir giriş ve sona erdirmeye üslûbunu deneyen yazar, zaman zaman romanını başladığı sahneyle nihayete erdirmektedir. Roman, başladığı sahneyle biterken (Fahmâvî, 2014b, ss. 193-194) okuyucu, anlatılan olayların her gün tekrarlanan yaşantıdan bir kesit okuduğunu anlamaktadır. Yazar, bazen de okuyucuya giriş sahnesi ile son sahneyi karşılaştırma fırsatı sunarak ve son sahneyle ilgili çeşitli eleştirilerde bulunarak anlatıyı sonlandırmaktadır. Kahraman anlatıcı vasıtasıyla yazarın romanda karşılaştırdığı iki taraftan biri Avrupa; diğeri ise Arap ülkeleri olabilmektedir (Fahmâvî, 2014a, ss. 246-247). Fahmâvî, romanlarını bazen roman boyunca devam eden bir tartışma sonrasında, iki ana karakterin uzlaşısıyla (Fahmâvî, 2015a, s. 252) ya da fikirsel olarak birbirilerine zıt iki karakterin roman boyunca tartışmaları ancak sonunda birbirilerine aşık olup sonunda ayrılmak zorunda oldukları bir sahne ile sonlandırmaktadır (Fahmâvî, 2015b, s. 226).

2. Dilsel özellikler

Yazar, benimsediği fikirleri geniş tabanlı bir zemine yaymak amacıyla, ortak dil olan fasih Arapçayı tercih etmekle beraber, romanlarında ele aldığı olayları ve kahramanlarını gerçeğe yakınlaştırıp inandırıcı kılmak için, ihtiyaç duyulan ölçüde yerel dilden de faydalanmaktadır. Yerel dili özellikle diyaloglarda kullanmaktadır (Fahmâvî, 2008, ss. 90, 106, 112, 2014b, s. 24, 2015b, s. 102, 2015a, s. 106). Diyalogda bulunan kahramanlar, o yörede yaşayan halktan olunca, tercih edilen yerel dil vasıtasıyla okur, anlatılanları gerçeğe yakın bulmaktadır

Fasih Arapça ve yerel dil dışında yazarın az da olsa kullandığı bir dil daha bulunmaktadır. Bu da bu iki dil dışında kalan karakterin dilidir. Tercih edilen karakterlerin bazıları Arap olmayandır. Bunlar genellikle İsraili kişiler olmaktadır. Ana dilleri Arapça olmayan bu karakterler, dili Arapça olan Filistinli diğer karakterlerle konuşunca bozuk bir Arapça ortaya çıkmaktadır. Öncelikle böyle bir dilin tercih edilmesi, karakterleri daha sahici ve inandırıcı yapmıştır. Ayrıca yazar, bu dil vasıtasıyla, bu karakterlerle istihza etmektedir (Fahmâvî, 2005, ss. 27, 30; 2010, s. 163; 2014b, s. 65; 2015b, s. 36). Yazar, romanların çoğunda bu kelimeleri, kahramanların ağzından çıktığı gibi almaktadır. Topraklarını işgal etmekle yetinmeyen işgalci güçlerin, dillerini de bozduğu mesajının verildiği metinde, bu dilin kullanılması anlatıya farklı bir hava katmaktadır.

Fahmâvî, gramer açısından yaptığı dilsel tercihlerle üslûp farklılığını ortaya koymaktadır. Yazar eserlerinde, *Esma-i-hamse*'yi gramer kaidesine uymaksızın konuşma dilinde olduğu gibi kullandığını ifade etmiş olmasına (2005, s. 15; 2008, s. 15) rağmen, gramer kurallarının gerektirdiği şekilde de kullandığı görülmektedir. Yazarın bu konuda tutarlı davrandığı söylenemez. Kelimelerin cemilerinin kullanılmasının mümkün olduğu bazı yerlerde yazar, cemi yerine cemu' cem' şeklini kullanmaktadır (2015a, ss. 93, 137). Bu da onun sahip olduğu yazınsal tarzı göstermektedir.

Fahmâvî, ifadeye mübalağa anlamı katmak amacıyla sözcüklerin farklı yapılarından yararlanmaktadır (2015a, s. 170). *ضعوطات* kelimesi bunlardan biridir. Her ne kadar görünüş itibari ile bu ifade çoğul görüntüsü verse de aslında aldıkları ekler onu çoğul yapmamış söz konusu lafza mübalağa anlamı katmıştır. Romanda anlatılan durum vurgulanmak için lafız hem çoğul hem de mübalağa anlamını verecek tarzda kullanılarak mukteza-i hâle uygun şekle sokulmuştur. Aynı kelime, oldukça ağır psikolojik bir durumu daha iyi ifade etmek gayesiyle hem çoğul olarak kullanılmış hem de sonuna *ات* eklenerek mübalağa anlamı katılmıştır (2015a, s. 124).

Fahmâvî, zaman zaman gramer kurallarına uygun bazı lafızların yerine, şâz olan ve kullanımı yaygın olmayan sözcükleri tercih ederek, kendisine özgü bir fark ortaya koyar. Bahsettiğimiz bu durumun bir örneğini ism-i mansupta görmek mümkündür (Fahmâvî, 2015a, s. 124) Remse veya Remmesâ şehri Ürdün'ün, Suriye sınırına yakın bir şehridir. *الرمثا* kelimesinin ilgi ismi *الرمثوية، الرمثية، الرمثاوية* (Remseli veya Remmesâli) şekillerinde gelmektedir (Erdebili, t.y., ss. 117-118). Ancak Fahmâvî, bunların hiçbirini kullanmamaktadır. Onun kullandığı lafız, mansubiyet için pek nadir kullanılan *الرمائية* kelimesidir. Yazar, kullanımı daha yaygın ve gramer kaidelerine de uygun olan lafızların yerine az kullanılan lafız tercih ederek nedenini bilemediğimiz farklı bir yol benimsemiştir (Fahmâvî, 2015a, s. 114).

Zaman zaman metinde geçen ancak anlamı bilinmeyen ya da az kullanılan kelime ve ifadelere dair etimolojik bilgiler anlatıcı tarafından verilerek muhatap bilgilendirilmektedir (2008, s. 23; 2014b, ss. 240, 284). Az da olsa anlamı az bilinen kelime ile ilgili bilgi vermediği de olmaktadır (2005, ss. 13, 160; 2008, s. 85). Fahmâvî'nin, çoğunlukla eş anlamlı olduğu zannedilen *جلس\قاعد، عام\سنة، رفيق\زميل* gibi kelimeleri kullanırken aralarındaki anlamsal farklılığa dikkat çekmekte ve bu kelimeleri belli kriterler çerçevesinde özellikle seçtiğini ifade etmektedir (2015b, ss. 31, 51, 52, 257, 159, 164).

Yazar, Arap gramer terimlerinden oluşturulmuş bir anlatım dilini de kullanmaktadır (Fahmâvî, 2008, s. 89). Mesela kendisini kirli hisseden bir insanın temiz bir suya girmekle kirlilikten kurtulduğunu ancak bu sefer suyun kirli olma durumunun ortaya çıktığını; kendisine arkadan çarpan öndeki aracın şoförü, kendisine çarpıldığından ziyade, kendisinin öndeki araca çarptığını hissettiğini gramer terimleri dili ile ifade etmektedir (Fahmâvî, 2010, ss. 178-179). Yazar aynı dili ve ifadeyi, bir kahramanın diğerini tehdit ettiği

ifadelerde de kullanılmaktadır. Bir işle vazifelendirilen kahramanlardan biri, o işi yapacak kendisinden başka kişiler olduğunu söyleyince, muhatabı olan diğer roman kahramanı ona “sana söylediğime kulak ver yoksa kendini kâne'nin haberi olarak görürsün” diyerek tehdit etmektedir (Fahmâvî, 2008, s. 260, 2015a, ss. 124, 179).

Fahmâvî, eserlerinde gerek mecazla ilgili gerek anlamla ilgili gerekse lafızla ilgili söz sanatlarından yararlanmaktadır. Bu durum metni anlamca güçlendirdiği gibi ifadelerin estetikliğine katkı sağlamaktadır. Muhatap ya da okuyucu açısından düşünüldüğünde ise anlatılan olayların zihinde canlanması ve anlam kazanmasında bu sanatlar oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Bu sanatlardan yazarın en çok başvurduklarından biri iktibas sanatıdır.

Yazar farklı amaçlarla Kur'an-ı Kerim âyetlerinden iktibasta bulunmaktadır. Âyetlerden alıntılanan ifadeler, lafza daha estetik bir hal kazandırdığı gibi anlamı da güçlendirmektedir. Hissettiği duyguları daha etkili hale getirmek amacıyla roman kahramanı yalnızlığını ve bu yalnızlıktan ötürü yaşadığı can sıkıntısını peşinde koştuğu sevgilisine arz ederken âyetteki (er-Rûm 30:21) anlatımdan; askeri kamplarda ikamet eden bir Filistinli genci, İsraili askerlerin siren çalan zırhlı araçlar eşliğinde almaya gelme durumlarını âyette geçen ifadeden (Lokmân 31:19) istifade ederek anlatmaktadır. Nekbe'den sonra Filistinlilerin düştüğü durumu, annelerin çocuklarını korumak için katlandıkları zorlukları ve bunun gibi birçok sıkıntıyı yazar âyetlerden (Meryem 19:4) iktibasta bulunarak anlatmaktadır (Fahmâvî, 2005, ss. 70, 72, 77). Aynı şekilde mülteci kamplarında kalan Filistinlilerin kendilerine yetecek kadar sıkıntılarının olduğunu üstelik zaman zaman işkence görme ile karşı karşıya kaldıklarını anlatıcı, âyetten (el-Hac 22:2) destek alarak dile getirmektedir (Fahmâvî, 2005, s. 92; 2008, s. 256; 2010, s. 156). İstifade edilen bu âyetler (el-Hucurât 49:13), her zaman sadece Filistinlilerin durumunu anlatmak için anlatıda yer almaz. Bazen de genel olarak Arap toplumunun tamamının içerisinde bulunduğu bölünmüşlüğü ve parçalanmışlığı da ifade etmektedir (Fahmâvî, 2005, s. 109).

Fahmâvî, âyetin lafızlarını olduğu gibi alırken zaman zaman lafızları değiştirdiği de olmaktadır (Fahmâvî, 2010, s. 193). Bizce burada yazar art niyetli davranmaktan ziyade romanda anlatılan olaylara uygun lafız arayışındadır. Romanların olay örgüsü göz önünde bulundurulduğunda bu sonuç daha net görülmektedir.

Fahmâvî'nin metinleri hadislerden yapılan iktibaslar açısından da oldukça zengindir. Yazar, bu hadislerden bazen geçişlerde bir araç olarak istifade ederken bazen söylemek isteyip de farklı sebeplerle söyleyemediği ve az lafızla çok anlamı ifade etmek istediği zaman faydalanmaktadır. Yazar, bazı hadisleri roman kahramanlarından birinin, bir durum karşısında yaşadığı farklı duyguları ifade ederken ele almaktadır. Örneğin roman metninde قلبه lafızıyla biten cümlenin bitişi, hadisin ifadesi (Müslim, 1991, “İman” 20 '78') ile tamamlanmıştır (Fahmâvî, 2010, s. 250). Fahmâvî, muteber kaynaklarda geçen hadisleri aldığı gibi mevzu kaynaklardan da hadis almaktadır (el-Elbânî, 2002, ss. 1651-1652). İstifade ettiği hadisin lafzında kelime veya harfleri değiştirdiği de görülmektedir.

Fahmâvî, gerek cahiliye dönemi şairlerinin gerekse de yakın dönem ve günümüz şairlerinin şiirlerinden de faydalanmaktadır. Yazar, bağlam kimin şiirini gerektiriyorsa, o şiiri almakta ve giriş ile sonucunu anlatımla uyumlu hale getirmektedir. Şiirden ne kadar istifade etmesi gerektiğinin sınırını ele aldığı konu belirlemektedir. İncelediğimiz romanlarda, genellikle şiirini aldığı şairin ismini zikrettiğini gördük. İsim zikretmesi intihal endişesiyle az tanınan şairlerle sınırlı olmayıp az çok ilgili olan herkesçe bilinen isimler de zikredilmektedir (Fahmâvî, 2015a, s. 204).

Romanlarında Fahmâvî, en çok *el-Mu'allakatu's-Seb'a* şairlerinin birincisi ve Arap şiirine dair eserlerde büyük bir şair olarak zikredilen İmru'u'l- Kays'ın (*Yedi Askı*, 2013, s. 30) şiirlerinden istifade etmektedir. En çok zikrettiği beyit ise;

ترى بع الأرام في عرصاتها وقيعاغا كأنه حبّ فلفل.

“Sevgilinin yurdunun geniş alanları ile su birikintilerinde beyaz ceylanların karabiber tanesine benzeyen gübreleri görürsün.” şeklindeki üçüncü beyittir. Aynı beyit üç romanda (Fahmâvî, 2005, s. 177; 2008, s. 49; 2014b, s. 23) farklı farklı bağlamlarda zikredilmiştir. Şairin, sevgilinin yurdunu tasvir eden kasidesindeki bu beyitleri, Fahmâvî 'Azbe adlı romanda, uçsuz bucaksız çöllerde yolunu kaybeden roman kahramanlarından birinin durumunu nitelemek için kullanmaktadır. Aynı beyiti, *el-Hubb fi zemeni'l-'avleme* adlı romanda, küreselleşen dünyada insanların tabiata verdiği zarar anlatılırken dile getirmektedir. *Sirvâlu Belkîs* adlı romanda ise mülteci kampında kalan üç Filistinli kadının zeytin bahçelerinde التبر diye ifade ettikleri zeytin kalıntılarını toplamaları anlatılırken bu beyitten istifade edilmiştir.

Fahmâvî romanlarında, İmru'u'l-Kays dışında başta muallaka sahiplerinden biri olan (Demirayak, 2014, s. 189) Zuheyr b. Ebi Sulmâ (öl. 609) (Fahmâvî, 2010, s. 106) olmak üzere muhadramûn şairlerinden biri olan (Talu, 1994, s. 5) Ebu Mihcen es-Sekafî (öl. 30/650) (Fahmâvî, 2008, s. 63), Ebü'l-Alâ el-Maarrî (Fahmâvî, 2015b, s. 53), Harun Reşit (Fahmâvî, 2015a, s. 140), Nizâr Kabbânî (Fahmâvî, 2005, s. 233; 2010, s. 19) ve Abdullatif Akl (Fahmâvî, 2014b, s. 70) gibi klasik ve modern birçok şairin ve önemli şahsiyetin şiirlerinden faydalanmıştır. İstifade edilen bu şiir ve şarkılar, Fahmâvî'nin roman anlatımında nazım türünün önemini ortaya koymaktadır. Fahmâvî kendisine has bir üslûpla nesir türünü nazımla yoğurarak dil ve anlatımı güçlendirmiş ve metinlerini çeşitlendirmiştir. Ayrıca bu yöntemle okuyucu tek düze bir metinden kurtarılıp farklı farklı türlerde akıcı bir atmosfere sokulmuş olur. Yazar, çoğu zaman şarkısının sözlerini aldığı sanatçının ismini zikreder (Fahmâvî, 2005, s. 89; 2014a, ss. 71-72). Böylelikle muhababı olası bir arayıştan kurtarmış olur. Metinde zikredilen şarkı bazen romanda olay örgüsünün geçtiği mekânın sahip olduğu niteliği dile getirmektedir (Fahmâvî, 2015a, s. 43). Ayrıca yazar, nadir de olsa sanatçının ismini vermeden “aşık veya sanatçı şarkılarında şöyle söylemektedir” gibi genel bir ifade kullanmakta (Fahmâvî, 2005, s. 88), veya “şarkı şöyle demektedir” ifadesiyle doğrudan şarkı sözlerine geçmektedir (Fahmâvî, 2014a, s. 237).

Fahmâvî, bazen kinaye sanatına başvurarak istenen manayı elde etme maksadıyla o manaya delalet eden lafzı değil onun ikizini kullanır (Fahmâvî, 2009, s. 48). Yazar, maksadını açıkça ifade etme imkanına sahip olduğu halde bu sanatı kullanarak anlatımı daha etkili hale getirme çabasını göstermiştir. Yazarın, aradaki benzerlikten dolayı bir kelimenin anlamını geçici olarak başka bir kelimeye vermek suretiyle romanlarında dil ve anlatımını zenginleştirdiği yollardan biri de istiâre sanatından istifade etmesidir (Fahmâvî, 2005, s. 12; 2008, s. 14; 2009, s. 111; 2010, s. 32; 2014a, s. 121; 2015a, s. 61).

Fahmâvî'nin metinleri teşbih sanatı açısından da son derece zengindir. Söz konusu sanatın sahip olduğu müşebbehin pek bilinmeyen vasıflarını bilinir hale getirme (*Kitâbu'l-bedî'*, t.y., s. 98) ve müşebbehin sahip olduğu vasfı ve durumu zihinlere yerleştirip ona olan rağbeti arttırma (Taftâzânî, t.y., ss. 280-281; el-Kazvînî, 2003, ss. 164-168; el-Cârim & Emin, 2008, ss. 27-28; Bolelli, 2011, ss. 68-75) gibi özellikleri ile anlatıma katkısı olmuştur (Fahmâvî, 2015b, s. 28). Yazar çoğunlukla bu sanata Filistinlileri anlattığı (Fahmâvî, 2005, ss. 63, 77; 2010, s. 165) veya bazı ahlaki değerlerden bahsettiği (Fahmâvî, 2008, ss. 67, 89; 2015b, s. 30) pasajlarda başvurmuştur.

Yazar, meramını daha açık ve sanatsal bir özellikte muhataba ulaştırma gayesiyle mana ile ilgili sanatlardan yararlanmaya çalışır. Mana ile ilgili her bir söz sanatının anlama kattığı değer farklı olmakla beraber genel olarak yazar bu sanatlardan yararlanma vesilesiyle ele almış olduğu konuyu daha açık hale getirip onu beyan etmeyi hedefler. Böylelikle ifadenin barındırdığı anlam alanını genişletip daha yüksek seviyelere ulaştırır (Timurtaş, 2012, s. 188).

Fahmâvî, romanlarında sıkça karşılaşılan anlamla ilgili sanatlardan biri tıbâk sanatıdır. Yazar, tıbâk-ı îcâb ve tıbâk-ı selb çeşitlerinin her ikisinden de yoğun bir şekilde istifade eder. Böylelikle yazar, zıtlıklardan faydalanarak kast ettiği manayı zihinde canlandırmayı ve anlamı daha açık hale getirmeyi amaçlamıştır (Fahmâvî, 2005, s. 260; 2008, s. 72; 2009 s. 34; 2010, s. 172; 2010, s. 41).

Fahmâvî, diyaloglar başta olmak üzere, önceden hakkında bilgi sahibi olmadığı bir şeyde, verilecek cevabı merakla bekleyerek soru cümleleri kurmaktadır. Böylelikle istifham sanatından faydalanmaktadır (Fahmâvî, 2015b, s. 12). Ancak soru cümlelerini kullanmanın her zaman tek nedeni karşıdan birinin vereceği bir cevap beklentisi olmamaktadır. Bunun yanında istifhamın, bildirişimin daha etkili olması açısından iletişimi monotonluktan diyaloga dönüştürme, okuyucuyu pasif dinleyici olmaktan aktif bir katılımcı olma ve metni tekdüzeliğinden kurtarma gibi faydaları bulunmaktadır (Şimşek, 2020, s. 140).

Yazar, bazen soruyu hayret ve şaşırma duygularını ifade etmek veya bir kişi ya da durumu aşağılamak için kullanır. Bazen de tercih edilen soru cümleleri, bir şeyin imkansızlığını ifade etmek için kullanılmaktadır. Nadiren de olsa yazar, tıpkı konuşma dilinde olduğu gibi soru edatı kullanmadan da soru cümlesi oluşturmaktadır. Bunu, ifadedeki tonlamadan anlamak mümkündür (Fahmâvî, 2010, ss. 153, 158). Yazar, bazı romanlarında soru cümlesini

oluştururken edat olarak klasik kaynaklarımızda geçen soru edatları kullanmak yerine yerel dilde kullanılan شو gibi soru edatlarını tercih etmektedir (Fahmâvî, 2014b, ss. 24, 38). Yazar, bir şeyin kabul edilmemesi olarak tanımlanan (Matlub, 2006, s. 185) istifham-i inkârî sanatından da istifade etmektedir (Fahmâvî, 2014a, ss. 152, 200).

Şiir başta olmak üzere tasvir, medih ve hiciv yapılırken yazarın en çok başvurduğu edebi sanatlardan birisi de mübalağadır. Yazınsal metinlerde mübalağa, vaz geçilmez bir üsluptur (Bulut, 2015, s. 306). Subhî Fahmâvî de anlatımı daha canlı hale getirmek ve olayları muhatabın zihninde canlandırmak amacıyla mübalağa sanatına yer yer başvurmaktadır (Fahmâvî, 2005, s. 54; 2010, s. 58; 2015b, ss. 192, 220, 221).

Metinler, rastgele meydana getirilmiş yapılar değildir. İçerdiği kurguya bağlı olarak bir sıralama takip eder. Bu sıralamada, bir konudan başka bir konuya geçildiğini gösteren bazı konu değişimi belirleyicileri bulunmaktadır. Bu belirleyiciler, kurgudaki zamanın veya dönemin değişimi, mekânın değişimi, olay örgüsüne dahil olan yeni kahramanlar ya da bakış açısının öncekinden farklı olması gibi etkenler olabilmektedir. Bütün bu konu değişim araçlarıyla beraber yazar, özellikle tercih ettiği sözcüklerle de konuyu değiştirme yoluna gidebilir (Torusdağ & Aydın, 2018, s. 211).

Romanlarında kurgu içinde kurgu, öykü içinde öykü şeklinde bir anlatım tarzı benimseyen Fahmâvî, sıklıkla konu değişim araçlarını kullanarak geçişler sağlamaktadır. Yazar, bu araçlar vesilesiyle okuyucuya bazen hissettirerek bazen de hissettirmeden, onu bir alemde başka bir aleme taşır. Yazar, farklı konuya geçişte, değiştirme belirleyicisi olarak دگر fiili ve türevlerini sıklıkla tercih eder. Zaman zaman içinde bulunulan bir duruma kendisine bir nükteyi hatırlattığını ifade eden kahraman, aynı belirleyiciden faydalanarak, okuyucuya zihinsel bir yolculuk yaşatmaktadır. Bazen karşılaşılan bir durumun kendisine farklı bir mekân veya zamandaki benzerini hatırlattığı gibi bazen de bir durumu anlatıcısı bir şiir ya da şarkı sözlerini hatırlatmaktadır (Fahmâvî, 2015b, ss. 44, 52, 197).

Yazar, ذکر fiili dışında خطر ببال veya نسي gibi farklı bazı ifadeleri de kullanarak konuyu değiştirmektedir. Böylelikle anlatıyı akıcı kılmak ve okuyucuyu da zihnen canlı tutmaya çalışmaktadır (Fahmâvî, 2015a, s. 99). Genellikle arada anlatılan konu ile ana konu arasında anlamsal güçlü bir bağ bulunmakla beraber çok nadir de olsa öncesi ve sonrasıyla alakası olmayan konular da işlenmiştir. Bu durumda yazar, konu değişim aracı olarak bir başlık kullanmaktadır (Fahmâvî, 2008, s. 278).

3. Romanların Yapı ve Anlatım Özellikleri

İncelediğimiz romanlarının altısında Fahmâvî, öykü dışı üçünde ise öykü içi anlatıcıyı tercih etmiştir. Ancak *Hurmetân ve mahrem* adlı romanın büyük çoğunluğunda üçüncü tekil şahıs kullanılmış ancak son kısım diyebileceğimiz küçük bir bölümde ise yazar, anlatıya dahil olarak anlatıcı rolünü üstlenmektedir. “Ben” anlatıcısının tercih edildiği romanlarda anlatılan olaylara ve roman kahramanının sahip olduğu mesleki ve diğer özelliklere

(Fahmâvî, 2014a, s. 96; 2015b, ss. 72-73) bakıldığında, yazarın kendisini anlattığını söylemek mümkündür.

'Azbe romanında anlatılan öykünün ait olduğu zaman dilimi İsraililerin batı ülkelerinden gelip, Filistin topraklarını işgal etmeye başladıkları yıl olan 1917'den başlamakta ve bu tarihten 45 yıl sonrası ile nihayete ermektedir (Fahmâvî, 2005, s. 21). *Hürmetân ve Mahrem*'de vak'a zamanı tam olarak belirtilmemiş ancak anlatının içine serpiştirilen ipuçlarından hareketle bu zamanın 14 Mayıs 1948 tarihinde İngilizlerin desteğiyle İsrail'in Filistin topraklarında devlet kurması sonrasında planlı olarak işgalin ve katliamların devam ettiği bir zamanda yaşandığı anlaşılmaktadır. Fahmâvî, romanında zamanı vermemişse de olayların sunuşunda yaşanan süreyi hissettirmektedir (Fahmâvî, 2010, s. 32).

el-Hubb fi zemeni'l-'avleme'deki olay örgüsünün zamanı ifade edilmemiştir. Ancak her defasında "küreselleşen zaman" ya da "özellerin zamanı" (Fahmâvî, 2008, ss. 234, 236, 255) ifadesi gibi çok genel bir ifade kullanılmaktadır. Yazar, *Kıssatu 'İşki Ken'âniyye ve Sirvâlu Belkîs* romanlarının başında, tarihi tam olarak ifade etmektedir. Buna göre *Kıssatu 'İşki Ken'âniyye*'de anlatılan olayların zamanı 10.01.2009 iken *Sirvâlu Belkîs* romanında ise zaman 1951 senesinin ilkbahar mevsimidir (Fahmâvî, 2014b, s. 14). Bu tarih Nekbe'den yaklaşık üç yıl sonraya tekabül etmektedir.

'*Alâ Bâbi'l Hevâ* olay örgüsünün başladığı tarih 1982 yılıdır. Romanın ilerleyen bölümlerinde anlatıcı Almanya'ya farklı tarihlerde yaptığı diğer yolculuklarından da bahsetmektedir. Roman kurgusunun nihayete erdiği bölümde ise roman kahramanı aynı zamanda anlatıcısı olan Halîl'in 1992 yılında Almanya'da satın aldığı arabasıyla Bulgaristan üzerinden Türkiye'ye geldiği oradan da Hatay Cilvegözü sınır kapısından Suriye topraklarına geçtiğini anlattığı bölümdür.

Yazar, *Sadikatî el-Yehûdiyye* adlı romanında diğer romanlardan farklı olarak olayların vaka zamanını 12.06.1993 gibi gün ay yıl yani tam tarih vererek anlatmayı tercih etmiştir. *el-Ermeletu's-sevdâ* romanındaki öykünün zamanı net olarak belirtilmemiştir. Ancak anlatının bazı yerlerindeki göze çarpan örtük anlatımlarda (Fahmâvî, 2015a, s. 23) zamanın 14 Mayıs 1948 tarihinde Telaviv'de kurulduğu ilan edilen İsrail Devletinin Filistin halkına yaşattığı Nekbe'den sonraki bir zamana denk geldiğini söylemek mümkün görünmektedir.

Bazen romanda anlatılan olay ya da olaydaki şahıslar kadar yol gösterici olan mekân, Fahmâvî'nin romanlarında önemli bir unsur olarak yer almaktadır. Yazar, gerçekte var olan bir mekânı kullandığı gibi, ولاية الرمال العربية isminde yaşanan dünyada bir gerçekliği olmayan, hayali bir mekânı da kullanmaktadır (Fahmâvî, 2010, ss. 84, 205). Kapalı ve açık mekân konusunda da yazarın romanları oldukça çeşitlidir. İster açık ister kapalı mekân olsun, yazar genellikle romanın başlangıcında anlatıcı kahraman vasıtasıyla detaylı bir tasvir yapar (Fahmâvî, 2010, s. 17; 2015b, s. 5).

'Azbe'deki öykünün anlatıldığı yerle ilgili net bir ifade olmamakla beraber, geçen bazı örtük ifadelerden öykünün geçtiği ilk mekanlar Filistin toprakları sonlara doğru ise bu yerin Ürdün yakınları (Fahmâvî, 2005, ss. 21, 269) olduğu anlaşılmaktadır. *Hürmetân ve Mahrem*'deki olay örgüsünün bir kısmı Filistin devletinin sınırları içerisindeki "Selamü'ş-Şüc'ân" isimli bir askeri kampta diğer kısmı ise yazarın öykünün devamında "Vilâyetu'r-Rimâli'l-'Arabiyye" olarak adlandırdığı hayali bir mekânda cereyan etmiştir (Fahmâvî, 2010, ss. 17, 61).

el-Hubb fî zemeni'l-'avleme adlı romandaki olay örgüsünün geçtiği yer Bittîn şehri olarak isimlendirilen bir yerdir. Bu yerin Suudi Arabistan'daki al-Butayn şehri olup olmadığı romanda belirtilmemiştir. Ancak anlatıda geçen ifadeyle bu yerin daha önce olmayan bir yer olma ifadesi Arabistan'da bahsedilen yerle aynı olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Anlatılan olayların büyük bir kısmı bahsedilen Bittîn şehrinde geçse de olay örgüsüyle bağlantılı olarak Karayip adaları ve Sisiko Demokratik Cumhuriyeti gibi Afrika'daki bazı yerlerin (Fahmâvî, 2008, ss. 26, 267) de isimleri zikredilmiştir.

Kıssatu 'işki Ken'âniyye romanında zikri geçen mekân Gazze merkez olmak üzere Filistin topraklarıdır. *Sırvâlu Belkîs* romanında ise mekândan bahsedilirken tam bir isim zikredilmemiştir. Ancak anlatının akışı içerisinde mekânın İsrail'in işgalinden henüz etkilenmeyen, zeytin bahçeleri ile örtülü dağlık bir alanda kurulmuş bir kamp alanı (Fahmâvî, 2014b, ss. 14, 36, 50) olduğu ve kampın etrafında da Filistinlilerin yerleşim yerleri olduğu anlaşılmaktadır.

'Alâ Bâbi'l Hevâ ismindeki romanda mekân, büyük ölçüde Almanya'dır. Ancak romanda anlatılan öykünün bir kısmı da Türkiye, özellikle İstanbul ve Suriye ile Türkiye arasındaki Cilvegözü sınır kapısında geçmektedir. *el-Ermeletu's-Sevda*'da iki ana kahramanın da Ürdün Üniversitesinde doktora yapıyor olmasından (Fahmâvî, 2015a, s. 252) hareketle roman kurgusunun geçtiği mekânın Ürdün ve çevresi olduğunu söylemek mümkündür.

'Azbe romanında ana karakter "İmâd Munzir"dir. Ancak Ebu Muhammed, Hasan, Cafer, Ebu Salâh, Ebu Mervân, Şâvîş ve Ebu Said gibi birçok karakterlerin isimleri zikredilmektedir. *Hürmetân ve mahrem* romanında ise baş karakterler Mâcîde, Tağrîd ve Ebu Meh'yûb adlı karakterlerdir. Bunların yanında Cihâd, Gazi, Hacer, Meryem, Hatice, Nidal, Esmâ, Cafer, Yasemin ve Meh'yûb isimlerinde karakterler bulunmaktadır. *el-Hubb fî zemeni'l-'avleme* romanda ise ana karakterler başta Said Şevâvî olmak üzere Esmehan, Hamdullah el-Kufrî, Süreyya, Süfyân, Berakât, Ebu Reyyân, Mehrân, Friedrich, Ebu İhsân, Hacı Safiyye, Mahmut Tekfâvî, Samaro, Luey ed-Dârî, Semîre, Muhammed Münârât, Munzir Şelbuh, Ralph Wood, Hasân Cafer ve Sincîcâr karakterler bulunmaktadır. *Kıssatu 'işki Ken'âniyye* romanında kalabalık bir şahıs kadrosu bulunmaktadır. Ana karakterler Danyâl, İzabel, Aşil, Besime, Hazrail, Huriye, 'Al, Rafke, Aştâr, Ba'l, 'Anat, İl, Yem ve Nebil isimli şahsiyetlerdir. Bu kadroda dikkat çeken husus romandaki kahramanların bazılarının mit ya da efsane statüsü kazanmış olmalarıdır.

Güçlü bir kadın profili ile baş karakterin Belkîs olduğu *Sirvâlu Belkîs* romanındaki diğer şahıslar, Sâlihathu's-Semrâ, Hamdetu'l-Mahmudiyye, Mus'af, Halimetu't-Türkmâniyye, Ebu Hadr, İbrahim Tevkân, Besime, Ebu Rızk, Tâyîl Helbâvî, Ebu Şehvân gibi isimlerdir.

Baş karakterin Halîl olduğu *'Alâ Bâbi'l Hevâ* romanında Halid bir diğer karakterdir. Ebu Tahsin, Tony, Simon, Hîlîn, Şaûl, Üşur, Monica, Albertina ve Doktor Fuat diğer karakterlerdir.

Sadîkatî el-Yehûdiyye romanında ana karakterler Filistinli Cemâl Kâsım ile Meksikalı Yahudi Yâîl'dir. Olay örgüsünün merkezinde bu iki karakter olmakla beraber Lora, Mahmut ve Rose diğer karakterlerdir. *El-Ermeletu's-sevdâ* romanında olay örgüsündeki ana karakterlerden biri Şehriyâr, diğeri ise Şehrazâd'dır. Şehzaman, Derviş Şehâde, Ebu Sehlûl, Sîrâc Bedr, 'Alau'l-Kâşif ve Behice isimleri ise diğer karakterlerdir.

Fahmâvî, romanlarında çizmek istediği karakterle ilgili bilgileri, çoğunlukla roman içindeki bir kahramanın dilinden okuyucuya sunmaktadır. Bu karakter de genellikle baş kişi olmaktadır (Fahmâvî, 2014a, ss. 20, 22; 2015b, s. 5) Yazar romanlarındaki ana karakteri karakterize ederken genellikle onları hem mensup oldukları uyruk hem yaşadıkları yer ve hem de sahip oldukları meslekler itibarıyla kendisi ile özdeşleştirmektedir. Kendisi peyzaj mühendisi olan Filistin asıllı Ürdünlü yazar, roman kahramanlarına da bu özellikleri vererek bir karakter ortaya çıkarmaktadır (Fahmâvî, 2010, s. 32; 2015b, s. 21).

Biçimsel bütünlüğü sağlamak, metnin anlamını ve iletişimsel değerini güçlendirmek için yazar, atasözlerinden, özlü sözlerden ve deyimlerden çokça faydalanmaktadır (Fahmâvî, 2005, s. 85; 2008, s. 83; 2010, s. 129; 2014b, ss. 143, 192; 2014a, s. 151; 2015b, ss. 145, 149, 186; 2015a, s. 193). Yazar, toplumların değer ve fikirlerini yansıtan atasözlerini (Sînî vd., 1992, s. 21) kullanarak çok geniş bir şekilde ele alınabilecek bir durumu hem özet ve kısa yolla ifade etmeyi hem de metne biçimsel ve anlamsal estetik katmayı amaçlamıştır. Fahmâvî, anlamı yoğun ve halka mal olmuş bu ifadeleri kullanırken bazen hangi millete ait olduğunu da belirtir (Fahmâvî, 2015b, s. 214).

Fahmâvî'nin, anlamı zenginleştirmek ve anlatıyı sürükleyici kılıp okuyucuyu anlatının seyrine bağlı kılmak için en çok başvurduğu malzeme ya da dış araçlardan biri hikayeler ve fıkralardır. Anlatının akışına uygun olarak kullanılan bu öğeler, anlatımı canlandırmakta ve okuyucunun anlatılanlardan bıkmamasını da bir nebze engellemektedir. Yazar bunları kullanırken anlatıda herhangi bir boşluk ya da kopukluğun meydana gelmesine de izin vermemektedir. Yazar nadiren de olsa hikâye ya da fıkraya giriş yaparken "bu durum bana şu hikâye/fıkra'yı hatırlatır" gibi bir ifade ile okuyucuyu uyarmaktadır (Fahmâvî, 2005, s. 256; 2014a, ss. 23, 149; 2015b, ss. 197-198). Bazen konuyla alakalı anlatacağı fıkra veya hikâyeye karşındakinin dikkatini çekmek amacıyla ona yönelttiği bir soruyla giriş yapmaktadır. Bu giriş hep bunlara benzer dikkat çekici ifadelerle olmayıp anlatının akışına uygun şekilde yapılmaktadır (Fahmâvî, 2005, ss. 22, 203-204).

Anlatılan fıkra, hikâye ve kutsal metinlerdeki kıssalar, anlatıya dekoratif malzeme, romanın kurgusunu müstehcen hale getirmek veya işlevsiz birer parça olmaktan öte, metin inşasının birer parçası konumundadırlar. Yazarın romanları genellikle yaşanmış hayattan alındığı için anlatılanlar da gerçek hayatta anlatılabilecek türden olup metnin bütünlüğünü tamamlamaktadır (Fahmâvî, 2014a, s. 14). Zaman zaman roman kahramanlarından birinin yaşadığı bir olay ile anlatılan fıkra veya hikâyenin benzer yönleri birleştirilmektedir (Fahmâvî, 2005, ss. 83, 256; 2008, ss. 37, 238; 2014a, s. 23; 2015b, ss. 176-177). Böylelikle kahramanın içinde bulunduğu sosyal, kültürel, ekonomik veya siyasi durum okuyucuya hem daha rahat anlatılmış olur hem de okuyucu, anlatının akışından sıkılmamış olur.

Yazar, bazen Arap ülkelerinden birinin siyasi durumu, yönetim şekli veya adalet sistemi gibi kendince aksayan bir yönünü olay örgüsünün içinde bir konu olarak ele almaktadır. Böylesi alenen eleştirmekten çekinilen bir meseleyi mizahla yoğurarak okuyucuya sunar (Fahmâvî, 2014a, s. 183). Böylelikle birkaç işi birlikte yapmış olur. Hem bir kesim insanın şikâyet ettikleri bir durumu dile getirmiş olur, hem anlatıyı mizahla zenginleştirerek okuyucuyu gülümsetir ve hem de bir yazar olarak etrafında yaşanan hayata kayıtsız kalmayarak gördüğü bir hata ya da eksikliği eleştiri mekanizmasını farklı çalıştırarak tenkitte bulunmaktadır.

Metin boyunca anlatılan bu nükteler ve diğer mizah malzemeleri, yaratılan roman kahramanının karakteristik özelliği haline getirilmeye çalışılmıştır. Öyle ki, okuyucu her bir romanı okuduğunda, kahramanlardan mizahi bir üslûp beklemektedir. Çünkü romanlardaki karakterlerin en belirgin olan ortak özelliklerinden biri mizah severliktir. Yazarın, kahramanlarını bu özellikte sunmasının nedeni, bu kadar sıkıntı yaşayan Filistinlilerin ancak gülerek yaşama tutunmayla mümkün olacağına olan inancı ve korkuların ancak mizahla bertaraf edilebileceğine olan güvenidir (Fahmâvî, 2014a, ss. 23, 233). Asıl itibarıyla anlatılanlar gülünecek veya hafife alınacak şeyler değildir. Neredeyse tüm romanlarda ele alınan konular Filistin halkının son yüz yılda yaşadıkları dramlar ve gördükleri haksızlıklarla işgal edilen topraklarından sürülmeleridir. İşlenen bu ve buna benzer konular ise akli başında kimsenin hafife alıp gülünecek konular değildir. Fahmâvî de bu konulara mizah gözüyle bakmamaktadır. Ancak o, roman başta olmak üzere diğer edebi türlerin, tamamıyla bu tahammülü zor konuları işlemelerinin Filistin halkını daha da yıpratacağı ve okuyucuya da bunların çok ağır geleceğini düşünmektedir. Bundan dolayı o, bir yandan yaşananları tüm dünyaya anlatmaya çalışırken öte taraftan bu anlatılanların ağır bir roman havasında olmamasına dikkat etmeye çalışmaktadır. Bunu başarmanın yollarından biri ise anlatılan olayları gerek fıkra ve hikâyeler gerekse de diğer farklı mizah malzemeleri ile iç içe yoğurarak anlatmaktır. Aslında bunun klişeleşmiş ifadesi okuyucu ve dinleyiciyi güldürürken ağlatmaktır. Yazarın, bu farklı üslûbu kimi edebiyat eleştirmenlerince کاهبکه kahbeke olarak nitelendirilmiştir (Fahmâvî, 2010, ss. 11-16). Bunun anlamı ağlamakla beraber kakhaha atmaktır. Yaşanılanlara ağlanırken; yaşanılanların anlatış şekline kakhahalarla gülmektir.

Fahmâvî, bir konuyla alakalı özel fikirlerini zaman zaman istihza yoluyla sanatsal bir şekilde ifade etmektedir. Böylelikle vermek istediği mesajı tebessüm ettirerek vermektedir (Fahmâvî, 2015b, s. 16). Yazarın romanlarında en çok eleştirdiği konu elbette ki kamp hayatıdır. Çünkü önceleri toprak sahibi ve oldukça varlıklı olan insanlar, hiç beklemedikleri bir anda mülteci durumuna düşüp sahip olduklarının tamamını kaybetmiş ve yaşamak için ihtiyaç duydukları temel ihtiyaçlarını bile bin bir zorlukla karşılayacak duruma gelmişlerdir. Bu durum Filistin asıllı Fahmâvî'yi çok etkilemiş olmalı ki neredeyse tüm romanlarında bu durumu farklı şekillerde dile getirmektedir. Filistinlilerin mülteci kamplarındaki durumları istihza metoduyla da anlatılmaktadır. Burada istihza konusu edilen mülteciler değil aksine onları, o kamplarda idare eden insanlardır (Fahmâvî, 2005, s. 102).

Duanın, Arap edebiyatının nesrinde ilgi görmeye başlaması yeni bir tür sayılan romanla başlamamıştır. Şiir ve hiciv, mersiye, methiye, gazel, züht ve naat, makâme, mektup gibi metinlerde dua örneklerini bulmak mümkündür (Timurtaş, 2016, s. 39). Sayılan bu edebi türlere göre yeni bir tür olan roman sanatında da dua cümleleri kullanılmaktadır. Özellikle otobiyografik ve sosyal roman tarzında yazan Fahmâvî'nin metinlerinde dua ve beddua örneklerini bulmak mümkündür (Fahmâvî, 2008, s. 91). Yazar bazen اللهم lafzını kullanırken bazen de ريتا lafzını kullanmayı tercih etmektedir. Lafız olarak bu ikisinin dışında romanlarda bazen دعاء، يدعو، دعاء fillerin kendisi ve dua anlamında kullanılan diğer bazı filler de kullanılmaktadır (Fahmâvî, 2015b, s. 165).

Fahmâvî romanlarında, kendi dilinin söz varlığından mümkün olduğunca yararlanmaya çalışmaktadır. Söz varlığını oluşturan parçalardan biri de argo ifadelerdir. Fahmâvî, bu ifadeleri kullanarak bir yandan roman dil düzeyini bir seviyede tutmakta bir yandan da karakterlere gerçek bir kimlik tanımlama çabasını göstermektedir. Yazar, karakterin sergilemeleri muhtemel bu davranışları romanlarına yansıtmıştır (Fahmâvî, 2015b, ss. 7, 74).

Okuyucuya aktarılacak istenen bir bilgi metin içinde açık bir şekilde ifade edilebileceği gibi sezdirimsel olarak örtük bir biçimde de aktarılabilir. Yazarın açık olarak belirtmediği ancak yazarın okuyucu tarafından çıkarılmasını arzu ettiği böylesi örtük anlatımlı ifadeler, yazarın dili kullanma becerisini ortaya koymaktadır (Günay, 2007, ss. 86-87). Yazar, dış dünyadaki gerçekliği, dil düzeyinde aktarımda bulunurken elinden geldiğince gerçekçi olmaya ve bunları eksiksiz anlatmaya çalışır. Bir yanda dış dünyadaki gerçekliği anlatısına taşırken var olana en yakın bir şekilde aktarımda bulunma çabası gösterirken öbür yanda tutumluluk ilkesi gereğince dil dışı göndermeleri tüm ayrıntılarıyla yansıtması mümkün olamamaktadır. Hal böyle olunca yazar çareyi, sezdirimlere ve örtük anlatımlara başvurmada bulur (Kıran & Eziler Kıran, 2003, s. 60). Yazarın bunu yapmadaki amacı, anlatısını oluştururken ulaştığı ancak metin içinde bahsetmediği bazı sonuçların okuyucu tarafından da sezgisel olarak anlaşılmasıdır. Metin üreticisinin vardığı bazı neticelere, metin okuyucusunun da akıl yürütmeye aynı sonuçlara ortak olmasıdır. Yazar bunu rastgele değil bilinçli ve amaçlı

yapar (Fahmâvî, 2015b, ss. 6-7). Bu, anlatıda her şeyi yazma imkânı bulamayan yazar, varılacak sonuçların bazılarını okuyucunun akıl yürütme ve önceki bilgi birikiminden faydalanarak varmasını ve söylenmemiş bir yeni bilgiyi elde etme işlemidir (Kıran & Eziler Kıran, 2003, s. 60).

Fahmâvî'nin romanlarında anlatma-gösterme tekniğini kullanarak anlatıcının okuyucu üzerindeki etkisini makul düzeye çekip anlatıya doğallık özelliği kattığını görmekteyiz (Fahmâvî, 2009, s. 42). Ortamı somutlaştırmaktan ziyade okuyucuya ipucu vererek daha sonraki olayların anlaşılır olmasına zemin hazırlamak maksadıyla tasvir tekniğini kullanmaktadır. Anlatıcının, romanın hemen başında çok geniş yer verdiği bu tasvir (Fahmâvî, 2010, s. 17) anlatıya bir dekor malzemesi olmaktan çok işlevselleştirilmiş bir tablo anlamı taşımaktadır. Olay örgüsünü resim olarak düşünürsek burada yapılan tasvir resmi hem süsleyen hem de onu tamamlayan bir çerçeve görevi görmüştür.

Yazarın anlatımı bu tekniklerle de sınırlı değildir. Olaylar uzun uzadıya anlatılmak yerine leitmotiv tekniğiyle anlatı, farklı bir boyut kazanarak mesaj etkili bir şekilde okuyucuya iletilme yoluna gidilmiştir (Fahmâvî, 2010, ss. 90, 233; 2014a, ss. 220, 243; 2015b, s. 13). Ayrıca anlatımı doğallaştırıp hafifletme maksadıyla diyalog ve geriye dönüş tekniğinden de faydalanılmıştır (Fahmâvî, 2005, s. 65; 2015b, s. 20).

Binbir Gece Masalları'ndan esinlenerek roman kurgusunu oluşturan yazar, öykü içinde öykü veya öyküleri işleyerek bir anlatım zinciri oluşturmaktadır. Romanın ana konusunun oluşturduğu büyük resmin içine küçük unsurlar şeklinde yerleştirilen öğeler, sadece parçalar şeklindeki öyküler değildir. Yazar, zaman zaman dünya görüşünü veya bir olayla ilgili yorumunu da okuyucuyla paylaşarak muhatabı bilgilendirme yoluna gitmektedir. Yazar, bir taraftan olaya ait düşüncelerini ya da konuyla ilgili tenkitlerini bağlama bağı kalarak ve ana konuyla yoğurarak verirken öbür taraftan eleştiri ile hakaret arasındaki ince sınıra uymayı da ihmal etmemektedir.

Eleştiri konusu yaptığı Arap ülkelerinin bölünmüşlüğü, modern insanın faşizan duygularla hareket edip kendisine rakip gördüğü herkesi yok etme arzusu, din adına gerçekleştirilen uygulamalar gibi genel olarak geniş çevrelerce tenkit edilen meseleler olduğu gibi daha spesifik ve cüret edilmesinin dinsel açıdan tehlikeli sayıldığı konular da olabilmektedir. Böyle durumlarda ifadenin sonu hafzedilerek alenen dile getirilmek istenmeyen bir düşünce ya da görüş ima yoluyla anlatılmak istenmektedir (Fahmâvî, 2005, ss. 37, 192).

Fahmâvî, bazen bir kelime veya bir cümleyi bilinçli olarak, olumsuz ya da zıt bir anlam ifade edecek şekilde değiştirerek kullanmaktadır. Hemen sonrasında ise اعتذر (özür dilerim) veya آسف (üzgünüm) kelimesiyle sanki bu yanılaşa bir hata sonucu düştüğü izlenimini vererek tekrar kelimenin veya cümlenin doğru şeklini dile getirmektedir (Fahmâvî, 2014b, s. 72).

Yapılan değişiklik her zaman kelime içindeki harflerde olmamaktadır. Zaman zaman bu değişiklik kelime bazında ortaya çıkmaktadır. Bu da yerel dilde kullanılan kelime ya da

kelimeleri kullandıktan sonra onları fasih Arapçada olan başka kelimelerle değiştirip yeniden cümle kurmak şeklinde olmaktadır. Kurulan iki cümle arasında yazar “üzgünüm, af edersiniz” gibi ifadeleri kullanarak bu hatayı sehven yaptığını ima etmektedir (Fahmâvî, 2008, s. 289; 2010, ss. 21, 24; 2015a, s. 47).

Yazar, bazen roman kahramanlarından birine söylediği sözlerle, yaşanan acıların sadece Filistinlilerin acısı olmadığını, Müslümanların hatta insanların ortak acısı olduğunu ifade etmektedir. Her ne kadar bunu sarih lafızlarla dile getirmese de kullanılan muttasıl zamirler bu anlamı içinde barındırmaktadır (Fahmâvî, 2010, s. 232).

Sonuç

Subhî Fahmâvî'nin kaleme aldığı romanların teknik yapısı kendisine özgü bir tarzdadır. Yazarın romanları, kapaklarından başlayarak tevriye sanatının birer güzel örneği niteliğindeki roman isimleri ve ithaf ettiği şahıslar ile romanların başlama şekli sonlandırma tarzına varıncaya kadar her yapı çeşitli mesajlar içermektedir. Yazar, her romanın kurgusunu beklendiği gibi bitirmemekte bazılarında sonucun nasıl olacağını doğrudan okura bırakmaktadır.

Fahmâvî, Filistin sorunu başta olmak üzere kendince önemli gördüğü bazı konuları okuyucuyla paylaşmayı öncelendiğinden romanlarında sade hâkim olan dil, fasih Arapça olmakla beraber karakterleri sahici kılmak amacıyla zaman zaman Mısır ve Filistin yerel dillerini de kullanmıştır. Yazar ayrıca romanlarındaki karakterlerin konuşmalarından ve Arap gramer terimlerinden yola çıkarak kendisine özgü bir dil de oluşturmuştur. Yazar, özellikle Arap olmayan okuyucunun gramer kurallarına takılıp anlatılan olaydan uzaklaşma ihtimaline karşı özellikle bazı kelimelerde gramer kurallarını ihlal ederek tek tip bir kullanım benimsemiştir.

Yazar, romanlarında gerek lafız gerek anlam ve gerekse mecazla ilgili belâğat sanatlarından yararlanmaktadır. Anlatıyı dil ve anlatım yönünden güçlendirmek amacıyla özellikle iktibas ve tadmin başta olmak üzere tıbak, mübalağa, mecaz, teşbih, tasvir ve diğer sanatlardan geniş ölçüde istifade etmektedir. Anlatımı âyet ve hadislerden yaptığı iktibaslar ile atasözü, şiir, şarkı, hikâye ve fıkralarla güçlü ve akıcı kılmıştır. Ele aldığı konuların psikolojik yönlerinin ağırlığından ötürü mizahla yoğrularak sunma görüşünde olan yazar, mizah ile trajediyi buluşturan ve Arap edebiyatçılarının kahbeke olarak isimlendirdikleri bir üslup benimsemiştir.

Fahmâvî, bazı romanlarında birinci tekil şahsı benimserken diğer bazılarında üçüncü tekil şahıs anlatıcıyı tercih etmiştir. Söz konusu bu anlatıcı kahraman vasıtasıyla yazar, çeşitli eleştiriler yapmakta ve bazı konularla ilgili fikrini beyan etmektedir. Anlatma, gösterme, tasvir ve özetleme gibi birçok tekniği kullanan yazar sık sık kelimelerle oynayarak bazı konularla ilgili ironi yapmakta ve daha sonra bu kelime oyunlarını sehven yaptığını ifade eden ifadeler kullanmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdulmuhsin, M. H. (2011). *El-Bunniyetu's-serdiyye fî rivayeti Subhî Fahmâvî*. Dâru'l-Hivâr.
- Bilal, A. (2000). *Medhalun ilâ 'atebati'n-nass*. Mektebetu'l-Edebî'l-Mağribî.
- Bolelli, N. (2011). *Belâgat* (6. bs). M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Buffon. (1941). *Üslûp hakkında nutuk*. S. Eyuboğlu (Çev.). 7, 32-37.
- Bulut, A. (2015). *Belâgat meânî-beyân-bedî'* (3. bs). İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- el-Cârim, A., & Emin, M. (2008). *el-Belâgatu'l-vadiha*. Şam: Dâru'l-Me'arif.
- Çıkar, M. Ş., & Dede, M. (2018). Modern Arap romanında Latin etkisi: Subhî Fehmâvî örneği. *Uluslararası Politik, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Kongresi*, Venedik.
- Çoban, A. (2004). *Edebiyatta üslûp üzerine: Sözün tadını dilde duymak*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Demirayak, K. (2014). *Arap edebiyatı-I: Cahiliye dönemi*. Kayseri: Fenomen Yayıncılık.
- Eagleton, T. (2015). *Edebiyat nasıl okunur*. E. Ersavcı (Çev.). İstanbul: İletişim.
- el-Elbânî, N. (2002). *Silsiletu'l-ehâdisi's-sahihe* (C. 7). Riyâd: Mektebetu'l-Maârif li'n-Neşri ve't-Tevzî'.
- Emin, A. (2012). *en-Nakdu'l-edebî*. Kâhire: Kelimat.
- Erdebili, M. b. A. (t.y.). *Şerhu'l-Unmûzec fi'n-nahv li'z-Zemaşerî*. Kâhire: Mektebetu'l-Âdâb.
- "Erkeğinin Varlığına Dahi Katlanamayan 13 Katil Dişi Hayvan" (2014). <https://listelist.com/katil-disi-hayvanlar/>. adresinden elde edilmiştir.
- Fadl, S. (1998). *'İlmu'l-üslûb*. Kâhire: Dâru's-Şurûk.
- Fahmâvî, S. (2005). *'Azbe*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî.
- Fahmâvî, S. (2008). *el-Hubb fi zemeni'l-'avleme*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî.
- Fahmâvî, S. (2009). *Kıssatu 'işki Ken'âniyye*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî.
- Fahmâvî, S. (2010). *Hurmetân ve mahrem*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî.
- Fahmâvî, S. (2014a). *'Alâ bâbi'l-hevâ*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî.
- Fahmâvî, S. (2014b). *Sırvâlu Belkîs*. Hayfa: Mektebetu Kullu Şeyin.
- Fahmâvî, S. (2015a). *el-Ermeletu's-sevdâ*. Amman: Mektebetu'l Üsreti'l-Urduniyye.

- Fahmâvî, S. (2015b). *Sadîkatî el-Yehûdiyye*. Beyrut: Müessesetu'l Arabiyyeti lid-Dirasat ve'n-Neşr.
- Günay, V. D. (2007). *Metin bilgisi* (2. bs). İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları.
- Haydar, E. S. (2011). *el-Fedâu'l-kasasî 'inde Subhî Fahmâvî*. Lazkiye: Dâru'l-Hivâr.
- el-Hîz, es-S. (2019). Subhî Fahmâvî'nin Sadikatî el-Yehûdiyye adlı romanında Araplar ve Yahudiler. III. *Uluslararası Arap Romanı Sempozyumu*, Fas.
- İbn Manzûr, M. b. M. (2005). *Lisânu'l-'Arab* (C. 1). Beyrut: Müessesetu'l-A'alemî li'l-Matbu'at.
- İyâd, Ş. M. (1992). *Medhal ila 'ilmi'l-üslûb*. Mekteb Cîzetu'l-'Âmme.
- Kaplan, M. (2016). *Tevfik Fikret: devir, şahsiyet, eser* (20. bs). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karabulut, M. (2019). *Üslûpbilim (Stilistik) ve Necip Fazıl Kısakürek'in şiirleri üzerinde stilistik bir inceleme*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- el-Kazvînî, C. (2003). *el-Îdâh fi ulumi'l-belâğ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Kıran, Z., & Eziler Kıran, A. (2003). *Yazınsal okuma süreçleri* (2. bs). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Matlub, A. (2006). *Mu'cemu'l-mustalahati'l-belâğîyye ve tatavvuruhâ* (C. 1). Beyrut: Ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Mevsua't.
- Metar, S. A. (2004). *Fi't-Tatbîkâtî'l-üslûbiyye*. Kâhire: Mektebu'l-Âdâb.
- el-Meylânî, M. b. A. el-'Umerî. (t.y.). *Şerhu'l-müğnî*. İstanbul: Salah Bilici.
- el-Misiddî, A. (t.y.). *El-Üslûbiyye ve'l-üslûb*. Kâhire: Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kuttâb.
- Müslim, Müslim b. Haccâc. (1991). *Sahîhu Müslim*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Rababae, M. (2003). *el-Üslûbiyye*. Ürdün: Dâru'l-Kindî.
- “Ses Biyometrisi ve Ses İmzası Nedir, Neden Kullanılır?” (ty). <https://www.karel.com.tr/blog/ses-biyometrisi-ve-ses-imzasi-nedir-neden-kullanilir> adresinden elde edilmiştir.
- Sînî, M. İ., Abdulaziz, N. M., & Süleyman, M. A. (1992). *Mu'cemu'l emsâli'l 'Arabiyye*. Beyrut: Mektebetu Lübnân.
- Şayib, A. (1991). *el-Üslûb* (8. bs). Kâhire: Mektebetu'n-Nehdetu'l-Mısıriyye.
- Şimşek, Ş. (2020). Hadis metinleri bağlamında istifhâm üslûbunun mecâzî kullanımları ve etkili iletişim açısından önemi. III. *International Ankara Conference of Scientific Research*, 137-147.

- Taftâzânî, S. (t.y.). *Muhtasarü'l-me'ânî*. İstanbul: Salah Bilici.
- Talu, M. (1994). Ebû Mihcen es-Sekafî. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 10, s. 188). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Timurtaş, A. (2012). *Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr'in divân kitâbeti*. Erzurum: Erzurum Atatürk Üniversitesi.
- Timurtaş, A. (2016). *Arap nesrinde dua mecmuaları Delâ'ilü'l-hayrât örneği*. Ankara: İlâhiyât Yayınları.
- Torusdağ, G., & Aydın, İ. (2018). *Metindilbilim ve örnek metin çözümlenmeleri* (2. bs). Ankara: Pegem Akademi.
- Yedi askı: Arap edebiyatının harikaları* (2013) (N. Ceviz, K. Demirayak, & N. H. Yanık Çev.), (3. bs.) Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

İSVEÇ'TE DİN EĞİTİMİ

Aybıçe TOSUN*
E-mail: atosun@ogu.edu.tr
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6555-419X>

Kübra Yıldız**
E-mail: kyildiz@ogu.edu.tr
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6828-2214>

Citation/©: Tosun, A., & Yıldız, K. (2020). İsveç'te din eğitimi. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 10, 129-151.

Öz

Bu makale; İsveç'te yürütülmekte olan din eğitimi, tarihi süreçleri, eğitim politikaları, milli eğitimin amaç ve hedefleri, ülkenin sosyo-kültürel ve dini yapısı, din eğitiminin farklı kademelerdeki içeriği göz önünde bulundurularak incelemeyi amaçlamaktadır. Bu amaca ulaşabilmek için İsveç'te din eğitimi uygulamaları ile ilgili yapılan çalışmalar ve İsveç Milli Eğitim Bakanlığı'nın din dersleri ile ilgili oluşturduğu içerikler derlenmiştir. İsveç dünyanın en seküler ülkeleri arasında yer almasına rağmen eğitim programında zorunlu din dersi bulunması açısından dikkat çekici bir ülkedir. Zorunlu din dersinin dinlerüstü yapısının gerek farklı dinlere mensup olan gerekse herhangi bir dini eğilimi olmayan öğrencilerin bir arada eğitim almalarını bunun yanında farklı din ve dünya görüşleri ile ilgili bilgilendirmelerini sağladığı söylenebilir. Din dersinin içeriğine bakıldığında geleneksel İskandinav inancı, Sami topluluklarının dini pratikleri ve dünya dinlerinin derse konu edildiği görülmektedir. Dersin eğitim programında belirtilen hedeflerden öğrencilerin farklı dini inanç ve dünya görüşleriyle ilgili tarafsız bir biçimde bilgilendirmelerini sağlamak, İsveç kültürü ile Hıristiyanlık arasındaki ilişkiyi kavramak ve ahlaki ilkeler ve temel hak ve özgürlüklerle ilgili bilinç kazanmak en öne çıkanlar arasındadır. Eğitim programının en dikkat çekici özelliklerinden bir tanesi ise din derslerinde öğretimin içeriğinin yerel ihtiyaçlara göre bölgeden bölgeye hatta okuldan okula değişebilmesi durumudur. Millî Eğitim Bakanlığı'nın belirlediği temel çerçeveye

* Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

** Arş. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

uygun olmak kaydıyla oluşturulan bu ders içeriklerinin öğrencilerin bireysel ihtiyaçlarına uygun olarak hazırlandığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler Din eğitimi, İsvetç, İsvetç eğitim sistemi, Din eğitimi yaklaşımları, Avrupa'da din eğitimi.

RELIGIOUS EDUCATION IN SWEDEN

Abstract

This article aims to analyze religious education in Sweden in regards of historical background, education policies of the country, aims and objectives of national education system, social, cultural and religious structure of the country and content of religious education in different levels of school. For this purpose studies which related to religious education in Sweden and document from National Educational Board of Sweden has been examined. Sweden is a remarkable country where religious education is compulsory and it is also one of the most secular countries in the world. It can be said that non confessional religious education in Sweden brings together religious, non-religious students in an interreligious and multicultural setting. The content of religious education consists of ancient Scandinavian belief, Sami belief, Christianity, Islam, Judaism, Hinduism, Buddhism and secular or humanistic worldviews. Some of the important aims of this lessons are to help students to have neutral knowledge and point of view about different beliefs, to grasp relationship between Christianity and Swedish culture, and to have a solid understanding about moral principles, basic human rights and freedom. National educational board determines the basic content and syllabus of religious education but local schools have the right to determine the content of lesson in according to local needs and students readiness.

Keywords: Religious education, Sweden, Education system in Sweden, Religious education approaches, Religious education in Europe.

Giriş

Din ve ahlak eğitimine olan ilgi ve ihtiyaç son yüzyılda yaşanan yerel ve küresel gelişmelere uygun olarak değişmiş ve dönüşmüştür. Özellikle küreselleşme, göçler ve toplumsal değişimlerin din eğitiminden beklentileri etkilediği söylenebilir. Bu etki zaman zaman din eğitiminin varlığı ile ilgili tartışmalara sebep olduğu gibi bazen de din eğitiminin içeriğini ve kullanılan yöntem ve teknikleri belirlemede de kendini göstermektedir. Aynı zamanda toplumların kültürel yapısı, dini kurumlar ile devletin ilişkisi ve toplumsal beklentiler din eğitiminin mahiyetini belirlemede önemli rol oynamaktadır. Din eğitiminin; içeriğinin,

hedef kitlesinin, yöntemlerinin ve etki alanının büyük değişimler geçirdiği bir dönemde farklı ülkelerde yer alan din eğitimi uygulamalarının incelenmesi yeni bakış açıları geliştirme, programlara eleştirel bir gözle bakabilme ve karşılaştırmalı çalışmalara zemin hazırlayabilme açısından alan yazına katkı sağlayacaktır.

Din Eğitimi dersi; içerik, planlama ve hedefler noktasında ülkeden ülkeye farklılıkların görüldüğü, ülkenin eğitim sistemi, dini kurumlarla ilişkileri, tarihi, politikası, göçmen durumu vb. faktörlerinin etkisine göre şekillenen bir derstir (Berglund, Shanneik, & Bocking, 2016, s. 2). Ancak pek çok ülkede din eğitiminin yapısının oluşturulmasında, bireylerin hukuki olarak dini inancını yaşama özgürlüğü sağlansa da, çoğunluğun ulusal kimliği ve dini inancı ağır basmaktadır (Schreiner, 2002, s. 87). Özellikle ulusal kimliğin belirli bir mezhebe bağlı olduğu yerlerde din eğitimine ait ders programı ve müfredat daha fazla sosyal yapıya ilişkin olarak tasarlanmaktadır. Bununla birlikte tarihsel, siyasal ve göçlerle birlikte yaşanan demografik değişimler ulusal eğitim sistemi içerisinde din eğitiminin ne şekilde yer alacağına etki etmektedir. Çoğu ülkede din dersi zorunlu dersler statüsünde değildir ve müfredatta yer alan dersler de belirli bir mezhebi merkeze almamaktadır. En basit şekilde ifade edecek olursak, din eğitimine ilişkin modelleri genel olarak üç başlık altında toplayabiliriz; devlet okullarında yer verilmeyen din eğitimi, belirli bir mezhebe/dine bağlı din eğitimi ve herhangi bir mezhebe bağlı olmayan din eğitimi (Schreiner, 2014, ss. 166-172; Flesner, 2017, s. 18).

Bazı ülkelerde din ve buna bağlı olarak din eğitimi tamamıyla kişiye özel bir alan olduğu düşünülerek ailenin tasarrufuna bırakılmaktadır. Ebeveynler dilerse çocuklarını belirli bir inanca göre yetiştirebilir, bağlı oldukları mezhebe göre dini eğitim verebilir yahut hiçbir şekilde bireyin bu özel alanına dahil olmazlar. Devlet okullarında din eğitimine yer verilmeyen bu sistem Avrupa'da yalnızca Fransa'da uygulanmaktadır. Ayrıca çeşitli dini cemaatlere ait okullar bulunmakta ve buralarda devlet kontrolünde isteğe bağlı din eğitimi verilebilmektedir (Flesner, 2017, s. 19).

Avrupa ülkelerindeki din ve devlet ilişkilerinin niteliklerine göre sınıflandırılması bu ülkelerde verilen din eğitimine sağlanan imkanları ortaya koymaktadır. Avusturya, Almanya, Litvanya, Polonya ve İspanya'da devlet ve dini kurumlar arasında işbirliği bulunmaktadır. Bu ülkelerde devlet tarafından resmi olarak tanınan dinlere mensup kişiler imtiyaz olmaksızın eşit haklara sahiptir. Bu dinlere ait kurumlar da devletle ilişki kurabilme noktasında aynı mertebededirler. İki farklı dini cemaatin resmi din olarak tanımlandığı Finlandiya ve Hollanda'da ise dinler kurumsallaşma noktasında paralel haklara sahiptir. Böylece farklı din mensupları devlet bünyesinde kendi okullarını kurarak din eğitimi verebilmekte, ayrıca bu okullar için öğretmen yetiştirilebilecek üniversite imkânı sağlayabilmektedir. İsveç ve İngiltere gibi resmiyette tek bir cemaate mensup ülkelere sekülerleşme ile birlikte bir dine/mezhebe dayalı olmayan din eğitimi ideolojisi altında farklı dini gruplar kendi eğitimlerini de verebilmektedir (Berglund J. , 2018, s. 160).

Avrupa’da en yaygın din eğitimi modellerinden biri ise, öğrencilerin inandıkları dine yahut bağlı oldukları mezhebe göre hazırlanan bir müfredatla belirli dini ritüellerin o dine bağlı öğretmenler tarafından verilmesidir. Belçika, Finlandiya, İtalya, İspanya, Almanya ve Avusturya bu modelin uygulandığı ülkeler arasında sayılabilir. Yunanistan, Kıbrıs, İtalya ve Malta gibi ülkelerde içerik ve materyallerin Hristiyanlık öğretilerine göre şekillendiği din eğitimi verilmekte ancak dileyen öğrenciler bu dersten çekilebilmektedir. Lüksemburg, Belçika Flaman Bölgesi, Almanya, Avusturya, Romanya, Finlandiya ve İspanya ülkelerinde ise öğrenciler diledikleri dini geleneklere göre ders alabilir yahut din eğitimi yerine alternatif olarak ahlak dersi görebilirler. Yine her iki dersi de almak istemeyen öğrenciler bundan muaf tutulabilmektedir (Flesner, 2017, s. 19).

İsveç’te sürdürülen din eğitiminde ise tarihi arka planının etkileri görülebilmektedir. Hristiyanlık öncesi İskandinav dinleri, Katoliklik ve Protestanlığın ardından son yüzyılla birlikte sekülerleşen İsveç toplumunda hem geçmiş dinlerin toplumsal yansımalarını hem de seküler yaşam tarzını görmek mümkündür. Buna bağlı olarak okullarda verilen din eğitiminde de bu inançların kültürel izleri güçlü bir biçimde kendini göstermektedir.

Seküler bir yönetim biçimine sahip olan ve vatandaşlarının büyük çoğunluğunun da kendisini seküler/ateist/agnostik olarak tanımladığı İsveç’te zorunlu din eğitiminin varlığı araştırılmaya değer bir konu olarak görülmektedir. Din eğitimi dersleri dünya genelinde tartışmalara konu olmaktadır. Türkiye’de de din eğitimine ilişkin soru ve sorunlar hala güncelliğini korumaktadır. Farklı ülkelerdeki din eğitimi tecrübeleri hakkında bilgi sahibi olmak ve din eğitimi pratiklerinin arka planlarını incelemek soru ve sorunlara ile ilgili bakış açısını geliştirebileceği düşünülmektedir. Bu çalışma ise İsveç’te sürdürülen din eğitiminin; tarihi sürecini ve günümüzdeki uygulamalarını betimsel bir şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çalışma doküman incelemesi yöntemi ile oluşturulmuştur. İsveç Millî Eğitim Bakanlığı’nın din eğitimi ile ilgili dokümanları ve konu ile ilgili yapılmış araştırmalar ve diğer akademik çalışmalar derlenerek sistematik bir şekilde sunulmuştur.

1. İsveç’in Dini Yapısı

1593-2000 yılları arasında İsveç Luteryan Evanjelik kilisesi İsveç’in resmi kilisesi ve Hristiyanlık resmi dini olmuştur. 2000 yılından itibaren İsveç Kilisesi devletten ayrılmış ve İsveç’te dini yaşam ve gelenekler gözle görülür bir şekilde değişmiştir. 20. yüzyılın sonlarında İsveç ile ilgili yapılan çalışmalar günümüz din ve devlet ilişkilerini açıklayıcı mahiyette sekülerleşme kuramını konu edinmektedir. Buna göre dini pratikler bireysel alanda yaşatılmaya devam etmekte ancak toplumsal konularda birleştirici yahut yönlendirici güç olma noktasında önemini kaybetmiştir (Kılıç, 2017, s. 224).

İsveçli gençlerin büyük bir kısmı; dinin önceki zamanlarda insanlar tarafından inanılan bir şey olduğu, bilimsel gelişmelerle birlikte bilgi birikiminin artmasıyla modası geçmiş ve insanlık için önemli olmayan bir fenomene dönüştüğü fikrini desteklemektedirler (Schreiner, 2014, s. 40). Günümüzde İsveç’te Hristiyanlık en fazla mensubu olan dinken

Hristiyanlardan sonra en büyük dini grup Müslümanlardır (von Brömssen & Olgaç, 2010, s. 127). Bu iki dinin yanında Yahudilik, Hinduizm ve Budizm de İsveç'te varlık gösteren dinlerdendir.

Günümüzde İsveç dünyanın en seküler ülkelerinden bir tanesi olarak kabul edilmektedir (Reimers, 2020, s. 276). Resmîyette İsveç halkının % 58'i halen İsveç Kilisesi'ne mensup olmasına rağmen bu sayının ilerleyen dönemlerde daha da düşeceği tahmin edilmektedir. Buna karşın yaşanan göçlerle birlikte diğer kilise ve dinlerin üye sayılarında artış olduğu gözlenmektedir. Özgür Kiliseler, Ortadoğu Ortodoks Kiliseleri, Katolik Kilise, Pentekostal Kiliseleri İsveç'teki büyük kiliseler arasında yer alırken, İslam ve Yahudilik de çok sayıda üyesi bulunan dinlerdendir (Sutherland, 2020). Toplumdaki inanç türleri ve mensup sayılarındaki bu artışlar doğal olarak diğer alanlarda da gelişme ve değişimleri beraberinde getirecek, sağlık, eğitim gibi ihtiyaçların cevaplanması noktasında temel unsurlarda da yenilikler yapılmasını zorunlu kılacaktır.

Tablo 1. İsveç'teki Dini Gruplar

DİNLER	%
Hristiyan	% 61.5
▪ Protestan	% 56.1
▪ Pentecostal	% 1.7
▪ Katolik	% 1.6
▪ Ortodoks	% 1.4
▪ Diğerleri	% 0.8
Müslüman	% 4.4
▪ Sünni	% 2.7
▪ Şii	% 1.6
▪ Diğerleri	% 0.1'den az
Budist	% 0.4
▪ Theravada	% 0.2
▪ Mahayana	% 0.1
▪ Diğerleri	% 0.1
Yahudi	% 0.2
Etnikdindar (Animist, Şamanist vb.)	% 0.2
Hindu	% 0.1
Neodindar	% 0.1
Diğer dindarlar	% 0.2

Dindar olmayanlar (Ateist vb.)	% 32.8
--------------------------------	--------

Hristiyanlık inancına göre şekillenen kiliselere tabi olanların oranı % 61.5 ile çoğunluğu oluştururken, % 32.8 ile herhangi bir inanışa sahip olmayan bireyler ikinci sırada yer almaktadır. İslam ise Hristiyanlık'tan sonra % 4.4 oranında mensubuyla ikinci sırada yer alan semavi dinlerdendir. Bununla birlikte % 0.2 Yahudi, % 0.4 Budist ve % 0.1 Hindu inancını benimseyen gruplar da bulunmaktadır (World Christian Database, 2020).

Göçlerin artması ve İsveç'in son yıllarda oldukça fazla ve çeşitli etnik yapıda göçmenlere ev sahipliği yapması nedeniyle sosyal ve kamusal alanda dinin pratik yönü daha fazla ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunun sonucu olarak da dinin özel alanda yaşanma alışkanlığı değişiklik göstermekte ve resmi mahiyette düzenlemelere ihtiyaç duyulmaktadır (Kılıç, 2017, s. 247).

2. İsveç Eğitim Sistemi

İsveç eğitim sistemini ağırlıklı olarak yerel yapılanmalar oluşturmakla birlikte merkezi bir yapılanma da mevcuttur. Eğitimin planlanması, programlanması, denetlenmesi ve geliştirilmesi devlete bağlı Eğitim ve Araştırma Bakanlığı (MOER) tarafından yürütülmektedir. Genel çerçevesi devlet tarafından belirlenen eğitimin uygulanmasında yerel bölgeler, belediyeler ve okul kurulları sorumludur. Bununla birlikte Ulusal Eğitim Ajansı (NAE) adında eğitimde politika üretmeye yardımcı olan, uluslararası işbirliğini arttırmayı amaçlayan ve belediyelere destek sağlayan bir kurum da bulunmaktadır. Eğitimin takip edilmesi ve geliştirilmesi devlete bağlı olarak bu kurumun kontrolü altındadır. Devletin yerel bölgelerdeki denetçisi vasfını gören bu kurum her türlü özel eğitim kurumlarına rehberlik yapmakta ve destek sağlamaktadır (MOER, 2020).

Milli Eğitim ve Araştırma Bakanlığı bünyesinde üç ayrı Bakan barındırmaktadır. Bunlar, Eğitim Bakanı, Ortaöğretim ve Yetişkin Eğitimi Öğretimi Bakanı ve Yükseköğretim ve Araştırma Bakanı'dır. Okullar, Yükseköğretim, Politika Analizi ve Uluslararası İlişkiler, Gençlik Politikası ve Yetişkin Eğitimi, Araştırma Politikası, Ortaöğretim ve Yetişkin Eğitimi, Öğrenci Finansal Destek bölümleri de Bakanlık bünyesinde yer almaktadır (MOER, 2020).

İsveç'te zorunlu eğitim okul öncesi dönemden sonra başlamakta ve dokuz yıl sürmektedir (Osbeck & Skeie, Religious Education at Schools in Sweden, 2014, s. 239). Bunların dışında yine içerikleri bakanlık tarafından belirlenen ve öğrencilerin okul haricinde vakit geçirebildikleri "Pedagojik Bakım ve Serbest Zaman Merkezleri" bulunmaktadır. Bu merkezlerin yürütülmesinde Belediyeler ve aileler finansal destek sağlamaktadır (Albayrak & Birinci, 2017, s. 90). İsveç eğitim sistemi genel olarak okul öncesi (1-6 yaş), kesintisiz/zorunlu ilkokul (7-16 yaş), üst ortaokul/lise (16-19 yaş) ve yetişkin eğitimi düzeylerini kapsamaktadır ve eğitim devlet tarafından ücretsiz olarak verilmektedir.

(Magnusson, 2020, s. 27). Tablo 2'de İsveç eğitim kademeleri, yaş aralıkları ve sürelerine ilişkin bilgilere yer verilmiştir.

Tablo 2. İsveç Eğitim Sistemi Kademeleri

Eğitim Kademesi	Süre	Yaş
Okulöncesi	1-6 yıl	1-6 yaş
Zorunlu Temel Eğitim (Birinci Aşama)	3 yıl	7-9 yaş
Zorunlu Temel Eğitim (İkinci Aşama)	3 yıl	10-12 yaş
Zorunlu Temel Eğitim (İkinci Aşama)	3 yıl	12-15 yaş
Lise	4 yıl	16-19 yaş

1-5 yaş aralığını kapsayan okulöncesi eğitimde çocukların bakım, gelişim ve öğrenme ihtiyaçları bir bütün olarak karşılanmaktadır. Okulöncesi eğitim çocukların sosyalleşmesini, dilsel gelişimini sağlamakta, çocukları hayat boyu öğrenmeye hazırlamaktadır. Bu kurumlarda verilen eğitim günde yaklaşık üç saat sürmektedir. Okulöncesi eğitim sınıfına katılım gönüllülük esasına dayalıdır (MOER, 2020). İsveç'te okulöncesi eğitim, eğitim sisteminin bir parçası olmasına rağmen katılım zorunlu tutulmamıştır. Bununla okulöncesi eğitime devam etme oranı hayli yüksektir; 2014 yılında yapılan bir araştırmaya göre yaşları 1 ile 5 arasında değişen çocukların %80'i okulöncesi eğitim almaktadır (Reimers, 2020, s. 276). İsveç'te okul öncesi kurumlarda temel amaç değerler, gelenekler, tarih ve din gibi öğelerden oluşan İsveç'in kültürel mirasını öğrencilere aktarmaktır. Her ne kadar İsveç kültürü yüzyıllar boyunca Hıristiyan inancı ve gelenekleriyle harmanlanmış olsa da okulöncesi kurumların mezheplerüstü bir müfredata sahip olması esastır ve gelenekler ya da kültür dini geleneklerden bağımsız bir biçimde ele alınır (Reimers, 2020, s. 276). Eğitim programının öncelendiği değerler arasında; insan hakları, demokrasi, bireysel özgürlük, fırsat eşitliği, toplumsal cinsiyet eşitliği, empati, açıklık ve zayıfların yanında olma gibi değerler sayılmaktadır. Noel ve Paskalya gibi dini bayramlar okulöncesi kurumlarda kutlanmakla birlikte bu bayramların dini yönlerine vurgu yapılmamaktadır. Bunun yerine bu bayramlar İsveç kültürel bayramları olarak değerlendirilmekte ve çok dinli ve çokkültürlü okul ortamında öğrencilerin tamamının katılımıyla kutlanmaktadır (Reimers, 2020, s. 280). Buradan yola çıkarak dini değerlerin bir öğreti olarak ele alındığı değil de çocuğun manevi gelişimine katkıda bulunmada bir araç olarak kullanıldığı söylenebilir.

İlkokul ve alt ortaöğretimi kapsayan zorunlu eğitim dönemine çoğunlukla 7 yaşında başlanmakta ancak ailelerin talebine göre 6 yaşında öğrenciler de kabul edilmektedir. Bu kademede zorunlu eğitim okulları, Sami dili konuşan öğrenciler için Sami Okulları, zihinsel engelli öğrenciler için özel eğitim okulu ve özel/bağımsız okullar bulunmaktadır. Zorunlu eğitimde amaç bütün öğrencilerin bilgi ve becerilerinin gelişimini, sosyalleşmesini

sağlamaktır. Bu kademede okul çalışmalarında zorlanan öğrencilere özel destek eğitimi de verilebilmektedir (MOER, 2020).

Yukarıda bahsi geçen “Serbest Zaman Merkezleri” okul öncesi ve zorunlu eğitim kademesindeki öğrenciler için yine bu kurumlarla işbirliği içinde görev yapması amacıyla kurulmuştur. Öğrenciler okul saatleri haricinde ve tatillerde bu merkezlere gelerek vakit geçirebilmektedir (OECD, 2016, s. 11).

İsveç’te üç yıl süren ortaöğretim, hükümetin çizdiği genel çerçevedeki eğitsel amaçlara uygun şekilde belediyelerin sorumluluğundaki okullarda gerçekleşmektedir. Belediyeler zorunlu eğitim çağını bitirmiş öğrenciler için ortaöğretim okullarında eğitim olanağı sağlamaktan sorumludur (OECD, 2016, s. 17).

İsveç’te yükseköğretim kademesinde üniversiteler, mesleki yüksekokullar ve kolejler de bulunmaktadır. Ayrıca özel yükseköğretim kurumları da mevcuttur. Ortaöğretim ve lise düzeyinde alınan notlar sonucu oluşan kredi puanı öğrencilerin yükseköğretime geçişlerinde önemli rol oynamaktadır. Bununla birlikte öğrenciler gitmek istedikleri Yükseköğretim kuruluna ait başvuru şartlarını yerine getirmek zorundadır. Kredi puanı yetmeyen yahut başvuru koşullarını sağlayamayan öğrencilere kredi puanlarını yükseltebilmeleri için “Yüksekokul Yeterlilik Sınavı” yapılmaktadır (OECD, 2016, s. 21). Bu sayede öğrenciye Yükseköğretim kurumlarına geçiş yapabilmesi için ikinci bir hak tanınmaktadır.

Tam Zihinsel Engelliler Eğitimi Okulu, Öğrenebilir Zihinsel Engelliler Okulu, Ortopedik Engelliler Okulu, Konuşma ve İşitme Engelliler Okulu ve Görme Engelliler Okulu İsveç’te bulunan özel eğitime yönelik okullar arasında yer almaktadır. Çocuklar engel durumlarına göre belirtilen okullarda 10 yıl boyunca eğitim görmektedir. İsveç’te engellilerin normal bir hayat sürdürmelerinin sağlanması amaçlanmış ve bu hususta pek çok destek uygulaması yapılmıştır (MOER, 2020).

İsveç’te hayat boyu öğrenmenin bir parçası olan yetişkin eğitimi, merkezi ve yerel birimlerin sorumluluğunda olup belediyeler tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu nedenle her belediye bünyesinde yetişkin eğitiminin düzenlenmesinden sorumludur. Öğrenme engelliler eğitimi, yetişkin eğitimi ve dil eğitimi olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Yetişkin eğitimi ve öğrenme engelliler eğitiminin amacı, bireylerin okulda edindikleri bilgilerin, deneyimlerin ve yeteneklerin geliştirilmesi iken; dil eğitiminin amacı göçmen vatandaşların İsveç dilini öğrenmesini sağlamaktır. Yetişkin eğitiminin dışında İsveç’te Tamamlama Okulları ve Halk Liseleri de bulunmaktadır (MOER, 2020).

1992 yılında eğitim politikasının değişmesiyle birlikte hükümet devlet haricinde özel okulların kurulmasına da imkân tanımıştır. Bu çerçevede “bağımsız okullar” olarak adlandırılan bu kurumlar dinî, Waldorf ve genel başlıkları altında gruplandırılabilir. Hristiyan, Yahudi ve Müslüman okulları dinî grubu oluşturmaktadır. Yine Bakanlığın

denetiminde bulunan bu okullarda dini öğretiden bağımsız olarak herkese açık olmaları şart koşulmuştur. Ayrıca devlet okullarında olduğu gibi aynı temel amaçlar hedeflenmektedir (Martensson, 2014, s. 8). Eğitimin içeriği genelde ortak ahlaki değerlere atıf yapmakta, özelde ise belli bir dine dayalı nitelikler barındırmaktadır. Bununla birlikte bu okullardaki imkanlar her bireyin erişimine açıktır.

İsveç Eğitim Sisteminin genel amacı cinsiyet, dil, din, ırk ayrımı yapılmaksızın çocukların eşit koşullarda eğitim almasını sağlamaktır. Ayrıca özel ihtiyaçlarının karşılanması, topluma uyumlu, sorumluluk sahibi, demokratik değerleri koruyan bireyler olmaları amaçlanmaktadır (Albayrak & Birinci, 2017, s. 24). Hem devlet okullarında hem de bağımsız okullarda demokratik değerlerin ve bireysel sorumluluğun vurgulanması birincil önem taşımaktadır. Günlük yaşama da baskın bir biçimde yansıyan temel değerlerde ise 'Hıristiyan geleneği' ya da 'Batı geleneği'ne referans yapılmaktadır. Ayrıca İsveç Eğitim Yasası objektiflik, tarafsızlık ve dine dayalı olmayan bir eğitim modelini benimsemekte ve bilim ve kanıtlanabilir deneyimler vurgulanmaktadır (Schreiner, 2014, s. 38). Ulusal okul sisteminin temel amaçları 1985 İsveç Okul Yasası'nın birinci bölümünde belirtilmiştir;

- Ülkenin hangi bölgesinde olursa olsun her okul kendisi ile eşdeğer okul türleri ile eşit eğitim vermekle yükümlüdür.
- Eğitimin amacı, aile ile işbirliği yaparak çocukların sorumluluk sahibi birer toplum üyesi ve yetişkin olma yönünde gelişimlerini desteklemektir.
- Bunu yaparken özel ilgiye muhtaç çocuklar da dikkate alınmalıdır.

Ekonomik nedenlerden ötürü kimsenin eğitim hizmetlerinden mahrum kalmaması adına lise ve üniversite öğrencileri için eğitimlerini finanse edecek çeşitli fonlar oluşturulmuştur (OECD, 2016, ss. 8-14).

3. İsveç Din Eğitimi

3.1. Din Eğitimi Tarihi

İsveç'te din eğitiminin tarihi 1686 yılında yürürlüğe giren 'İsveç Kilise Yasası'na kadar dayandırılabilir. Takip eden yıllardan 1900'lü yılların başına kadar ise İncil tarihi ve Hıristiyan öğretisi eğitim sisteminin temelini oluşturmuştur (Sjögren, 1963, s. 298). 1919 yılında din dersi genel olarak Hıristiyanlığı konu edinen bir ders haline gelmiştir (Niemi, 2018, s. 184).

1960'lı yıllarda din eğitiminin İsveç'te zorunlu hale getirilmesinin ardından 1990'lara kadar yapılan çeşitli reformlar din eğitiminin içeriğini ve karakterini değiştirmiştir. Başlangıçta 'Hıristiyanlık (Christianity)' olan dersin ismi 1962 yılında 'Hıristiyanlık Bilgisi (Knowledge about Christianity)', 1965 yılında 'Din Bilgisi (Knowledge about Religion)', 1980 yılında 'Yaşam ve Varoluş Hakkında Sorular ve Din Bilgisi (Human Questions in The Face of Life and Existence and Knowledge about Religion)' olarak güncellenmiş ve 1994 yılında yeniden 'Din Bilgisi' ismini almıştır (Alberts, 2010, ss. 276-277).

İsveç'te tarih boyunca din ve eğitim devletin gelişiminde sürekli iç içe olmuştur. 1593 yılında ülkede Evanjelik Lüteryan doktrini resmi din olarak kabul edilmiş, yalnızca Lüteryan din esasları çerçevesinde bir ideoloji oluşturulmuştur (Flesner, 2017, s. 20). Halkının çoğunluğu Evanjelik Lüteryan İsveç Kilisesi'ne bağlı olan İsveç'te din ve devlet ilişkilerinde 17. yüzyılda Kilise toplumun her alanında söz sahibidir (Kılıç, 2017, s. 229). 1842 yılına kadar, 'Kilise Yasası (1683)' gereğince İncil okumanın ve Lüteryan ilmiyal içeriklerinin öğretilmesi ailelerin ve yetkin kişilerin sorumluluğundadır. Ancak zamanla Kilise eğitimi devralmıştır. Öyle ki devlete ait ilk eğitim kurumları Kilise tarafından 1842 yılında kurulmuştur (Flesner, 2017, s. 21). Bir anlamda din eğitimi resmi eğitim kurumlarının oluşmasında ön ayak olmuştur.

18. ve 19. yüzyıllarda dini pratiklerde zaman içerisinde tanınan özgürlüklerle birlikte Kilise devlet üzerindeki hakimiyetini kaybetmeye başlamıştır (Kılıç, 2017, s. 229). 19. yüzyıldan itibaren tüm vatandaşların eğitim alma hakkı politik tartışmaların konusu olmuştur. Devletin liberal kesimleri genel eğitimin bireyin ve toplumun gelişimi açısından her bir vatandaş için gerekli olduğunu savunurken, muhafazakâr taraf bu durumun riskli olduğunu iddia ederek karşı çıkmıştır. Taraflar arasında ancak yeni kurulacak ilkokulların Hristiyanlık öğretilerine göre eğitim vermeleri şartıyla uzlaşma sağlanabilmiştir. Buna göre, Papaz tarafından yönetilecek ilkokulların temel hedefi öğrencileri birer İsveç Kilisesi üyesi olarak yetiştirmektir. Böylece din eğitimi 1883 yılından itibaren ailenin sorumluluğundan çıkarılarak tamamiyle devlet okulu bünyesine alınmıştır (Flesner, 2017, s. 21).

Sanayileşme ve şehirleşmeyle birlikte okullarda verilen eğitimin içeriği de değişmeye başlamıştır. Matematik, Fen ve Yabancı Dil derslerinin öneminin artmasıyla birlikte mevcut derslerin oranında değişikliğe gidilmiştir. 1905 yılına kadar Din Eğitimi dersinde bir değişiklik yapılmazken, bu süreçte demokrasi, insan hakları, özgürlük gibi konularda çeşitli grupların etkisiyle bazı aileler çocuklarının İsveç Lüteryan Kilisesi ilkelere göre eğitilmesine karşı çıkmış, kendi inanç ilkeleri doğrultusunda eğitim veren okul açmayı tasarlamıştır (Flesner, 2017, s. 22). 1917 yılında mevcut siyasi otorite tarafından Kilise'ye bağlı yerel birimlerin mezhebin öğretilerine göre yürüttükleri eğitim sistemine son verilerek yetki yerel idari otoritelere devredilmiştir (Kılıç, 2017, s. 229). Okullarda birlik sağlamak amacıyla 1919 yılında yetkililer "İncil Tarihi ve İlmihali" adı altında verilen Lüteryan kaynaklı din eğitimi dersinin adını "Hristiyanlık" olarak değiştirmişlerdir. 1928 yılında ise ortaokul düzeyindeki din eğitimi dersinin adı "Hristiyanlık Bilimi" olarak değiştirilmiş ve içeriği yeniden düzenlenmiştir. Buna göre din eğitimi dersi müfredatı yalnızca İsveç Lüteryan Kilisesi öğretilerini doğrulayıcı niteliğini kaybetmiş, genel Hristiyanlık dini ilkelerini barındıran bir hal almıştır. 1946 yılı okul komisyonunda alınan kararla, öğretmenlerin din öğretiminde öğrencilerin özgeçmişlerini göz önünde bulundurarak eğitim vermeleri, özgür düşünceli, açık fikirli bireyler olmalarını hedeflemeleri esas alınmıştır. 1960 yılında dersin adı Hükümet Komisyonu tarafından "Din Bilimi" olarak değiştirilmiş, 1962 yılında da Hristiyanlık öğretileri haricinde yeni içerikler

dahil edilerek müfredatın objektif ve düşünce özgürlüğünü destekleyici nitelikte olabilmesi amaçlanmıştır. Devlet okullarında zorunlu olarak verilen din eğitimi müfredatında Hristiyanlık, kilise tarihi ve İncil konularıyla birlikte farklı kültürel ve tarihsel argümanlara da yer verilmiştir (Flesner, 2017, ss. 22-24).

İsveç din eğitimi dersindeki nesnellığe yönelik çeşitli tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Etnik yönden çoğullaşan ve farklılıklar arz etmeye başlayan İsveç toplumunda bireyin kendi inancını özgürce yaşama hakkı olabileceği, ailelerin çocuklarına din eğitimi dersinin verilmesinde tercih haklarının olabileceği gibi konular dersin müfredatında değişiklik yapılmasını gerektirmiştir. Din hakkında süregelen tartışmalar ve küreselleşmenin de etkisiyle 1965 yılında yeniden düzenlenen ortaokul düzeyi din eğitimi müfredatında genel olarak şu başlıklara yer verilmiştir;

- Modern Çağda İnsanın Durumunun Analizi
- Manevi ve Ahlaki Sorunlar
- Hristiyanlık
- Dünya Görüşü Tartışması
- Varoluş Hakkında Dini Olmayan Tutumlar
- Hristiyanlık Harici Dinler

Özellikle “Dünya Görüşü Tartışması” başlığı altında din ve gerçeklikle ilgili sorgulamalar, Marx ve Freud gibi bilim adamlarının din hakkında görüşleri, din ve bilim, Hümanizm, Natürizm ve Varoluşçuluk konuları tartışılmıştır (Flesner, 2017, s. 24). 1970 yılından itibaren din eğitimi derslerinde ağırlıklı olarak “yaşamı sorgulama” ilkesine dayalı pedagojik yaklaşım tercih edilmiştir. Bu yaklaşım dünya görüşü, bireyin hayatın anlamı hakkında yorum ve kişisel dünya görüşü oluşturma tarzı ile ilgili yapılan araştırmaların sonuçlarına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Yaşamı sorgulama insan hayatı için temel şartları içeren varoluşsal sorgulamalardır. Aynı zamanda bireyin edindiği tecrübeleri genel yaşama yansıtmasıdır (Berglund J. , 2014, s. 177; Flesner, 2017, s. 25). Yaşamı sorgulama pedagojisi ile birlikte din eğitimi dersi belirli bir dine dayalı öğrenmeden fenomenolojik ve yorumlayıcı din eğitimi yaklaşımı yönünde evrilmiştir.

İsveç Hükümeti 2010 yılında yayınladığı bir kararla ‘mezheplerüstü’ eğitimin dini içeriğin tamamen kaldırıldığı anlamına gelmediğini bunun yerine öğrencilerin tek bir dini düşünce tarafından etkilenmemesi ve inanç kavramını sorgulaması anlamını taşıdığını ifade etmiştir. Buna göre din eğitimi dinlere dışardan bir bakış açısıyla yaklaşır ve sadece din hakkında konuşur (Niemi, 2018, s. 184). Dolayısıyla İsveç'te din eğitiminin hiçbir şekilde mezhebe dayalı bir referansta bulunamayacağı söylenilebilir.

Okullarda öğrencilerin dini inanç ve eylemlerle arasına keskin bir çizgi çekilmesine bir örnek olarak okul yılının sonunda Kilise’de tören yapılması verilebilir. Kilise her ne kadar bir mabed olsa da İsveç'te çeşitli sebepler için Kilise’de toplantılara katılmak dini bir eylemden ziyade geleneksel bir davranış olarak değerlendirilmektedir. Fakat eğitim yılının

sonunda Kilise’de tören yapılması her yıl okulda belli bir dini inanca yer verilmesi açısından tartışmalara sebep olmaktadır. Bazı okullar bunu geleneksel bir ritüel olarak görmeye devam ettikleri için Kilise’de tören yapmaya devam ederken bazı okullar ise bu törenleri yapmamayı tercih etmektedir (Niemi, 2018, s. 185). Benzer bir biçimde okulda Yoga yapılması da toplum içinde tartışmalara sebep olmuş, Yoga yaparken kullanılan ‘Ohm’ ifadesi dini bir sözcük olduğu için okullarda kullanılıp kullanılmayacağına ilişkin fikir ayrılıkları oluşmuştur. Fakat bu tartışmanın sonunda Hinduizm ile Yoga pratikleri arasında bir ayırım yapılarak Yoga’nın direkt olarak bir dini ritüel olmadığı sonucuna varılmıştır (Niemi, 2018, s. 186).

3.2. Günümüzde Din Eğitimi

Din Eğitimi dersi günümüzde eğitim programının içinde zorunlu olarak yer almaktadır fakat ders süresi ortaokul seviyesinde haftada 35 dakika sınırlıdır. Din dersi de diğer dersler gibi ölçme değerlendirme yapılır ve öğrenci dosyasında yer alır. Din dersi bütüncül bir yöntem izler ve kişisel tercihi ne olursa olsun tüm öğrenciler derse katılmak zorundadır. Dersten çekilme hakkı 1997 yılında kaldırılmıştır. Çünkü dersin tüm inançlara karşı nötr ve eşit bir bakış açısıyla yaklaşması esastır (von Brömssen, Ivkovits, & Nixon, 2020, s. 142).

İsveç’te din eğitimi ile ilgili gelişmeler genel eğitimdeki gelişmelere bağlıdır ve birbirlerini tamamlarlar. Tek bir dini bakış açısının varlığı yerine azınlıkların da eğitimden eşit bir şekilde faydalanmasını sağlayacak ‘okul herkes içindir’ bakış açısına paralel olarak dinlerüstü/mezheplerüstü bir bakış açısına geçiş yapılmıştır (Schreiner, 2014, s. 38). Din eğitimi dersi öğrenciye kendi hayat felsefesini oluşturmada rehberlik etmesi amacıyla mesafeli, analitik ve çok yönlü bir tarzda verilmektedir (Osbeck, 2020, s. 143).

İsveç milli eğitim programına göre din eğitimi programın üç temel üzerine inşa edilmiştir. Bunlar; yaşam ve yaşamın yorumlanması, ahlak ve inanç ve son olarak gelenek. Bu temel dayanaklar ışığında eğitimin amacı; ‘bireyin kendisini, yaşamını ve kendisini içinde yaşadığı çevreyi anlaması ve sorumluluk sahibi olacak biçimde kendini geliştirmesi’ olarak belirlenmiştir (von Brömssen & Olgaç, 2010, s. 123).

İsveç’te din dersi programdaki diğer dersler gibi bilimsel bir bakış açısına sahiptir ve *dini çalışmalar yaklaşımına* dayanmaktadır. Din eğitiminin; insanlar arasındaki farklılıklara ve yaşam tarzlarına karşı açık olması ve öğrencilerin kültürel çeşitlilikle tanımlanan bir toplumda yaşadıkları ile ilgili farkındalık geliştirebilmelerine olanak sağlaması beklenmektedir. Bu bakımdan din eğitiminin; toplumun, kültürün ve bireylerin farklılıklarını kabullenmeyi çıkış noktası olarak belirlediği söylenebilir (von Brömssen, Ivkovits, & Nixon, 2020, s. 142).

Aynı zamanda bireyin varoluşsal sorunları anlamlandırması ve başka insanların varoluşsal soruları ile ilgili farkındalık geliştirmesi eğitim programının odaklandığı temel noktalardandır (Liljestrand, 2017, s. 318).

Araştırmalar İsveç'te devlet okullarındaki din eğitimi derslerinde materyal kullanımına sıklıkla başvurulduğunu göstermektedir. Derslerden materyal olarak; ders kitapları, fotoğraflar, belgeseller, kutsal metinler, televizyon haberleri, gazete makaleleri, sanat eserleri, filmler, sosyal medya içerikleri ve müzik kullanılmaktadır. İsveç'te din derslerinde çok geniş bir materyal kullanımının olduğu görülmektedir. Bununla birlikte materyal kullanımının öğrencilerin dinlerle ilgili bilgileri edinirken çok önemli bir yere sahip olduğu sonucuna varılmıştır (Broberg, 2020, s. 48).

3.3. Din Eğitimi Programı

Eğitim Sözleşmesi ülkenin her yerindeki eğitimin birbirine eşdeğer olması gerektiğini şart koşmaktadır. Fakat bu eşdeğerlik birbirinin aynısı olma durumu değildir. Aksine ülkenin tamamında birbirinin tıpatıp aynısı olan bir eğitim mümkün de değildir. Ulusal hedefler normları ve eşdeğerlik durumunu belirler. Bunun dışında öğrencilere sunulacak eğitimin ayrıntıları ile ilgili okullar sorumluluk almaktadır (Skolverket, 2018, s. 13). Öğrencilerin zorunlu eğitimi tamamladıklarında sahip olacakları normlar ve değerler genel hedeflerle belirlenmiştir.

Eğitim programında, insanların yüzyıllar boyunca evreni anlamlandırma çabasının bir parçası olan dinlerin ve dünya görüşlerinin öğretilmesinin günümüzde çoğulculukla tanımlanan toplumlarda insanlar arasında karşılıklı anlayış geliştirmek için gerekli olması din eğitimi de gerekli kılmaktadır.

3.3.1. Sınıf Düzeylerine Göre Eğitimin Temel İçeriği

Sınıf düzeylerine göre öğrenme alanları ve bu öğrenme alanlarında işlenecek ana konular İsveç Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanan eğitim programında ayrıntılarıyla yer almaktadır. Eğitim programında sınıf düzeyleri ayrı ayrı değil gruplar halinde yer almaktadır. Buna göre 1-3, 4-6 ve 7-9 sınıf düzeylerinde din eğitimi ile ilgili öğrenme alanları ve ana konulara aşağıda yer verilmiştir (Berglund J. , 2014, ss. 168-171; Skolverket, 2018, ss. 218-226).

3.3.2. 1-3 Sınıf Düzeylerinde Öğrenme Alanları

İsveç okullarında 1 ve 3. sınıflar arasında din eğitimi ile ilişkilendirilen içerikler sosyal eğitim konuları olarak yer almaktadır. Bu sınıf düzeylerinden *birlikte yaşam* temel alanında öğrencilerin; geçmiş yıllara ait söylenceler ve hikayeler, seyahat etmenin insana etkileri, öğrenciler için önem arz eden iyi ve kötü, doğru ve yanlış, arkadaşlık, cinsiyet rolleri, toplumsal cinsiyet eşitliği ve ilişkiler gibi günlük yaşam durumları, öğrencilerin yaşadıkları çevrede; okul, sanal dünya veya spor etkinlikleri gibi alanlarda karşılaştıkları normlar ve kurallar ve son olarak trafik kuralları yer almaktadır.

1-3 sınıf düzeyinde *yaşanılan çevre* temel alanında; çevre sorunları ve iklim krizi, yaşanılan bölgenin tarihi, geçmişte Hıristiyanlığın okul ve yaşanılan çevre üzerindeki etkileri,

yaşanılan bölgede dini alanlar ve mabedler, toplumun sağlık, acil durumlar ve okul ile ilişkisi ve son olarak meslekler ve yerel etkinlikler yer almaktadır.

Dünyada yaşam temel alanında; yerküre, insanlığın kökeni, tarihi çağlar, günümüzden geçmiş anlamak, Nordik mitolojisinde tanrılar ve kahramanlar hakkındaki söylenceler, Hıristiyanlık, İslam ve Yahudilikten bazı seremoniler, semboller ve söylenceler, trafik, enerji ve yiyeceklerle ilgili çevre sorunları, Çocuk Hakları Bildirgesi ve bazı temel insan hakları, toplantı düzenleme, para ve kullanımı, farklı medyalarından güncel sosyal sorunlar olarak belirlenmiştir.

Gerçekliği keşfetme temel alanında ise; görüşme, gözlem ve ölçüm gibi bilgiyi arama yolları, uzamsal anlayış, zihin haritalarını kullanma, dijital araçlar olsun ya da olmasın adres bulabilme, zaman kavramı.

Tablo 3. 1-3 sınıf düzeyinde öğrenme alanları ve ana konular

Öğrenme Alanı	1-3 Sınıf Düzeyi
Birlikte yaşam	Tarihi hikayeler, iyi-köyü ve doğru yanlış gibi kavramlar, toplumsal cinsiyet rolleri ve okul-trafik kuralları
Yaşanılan çevre	Çevre sorunları, Hıristiyanlık'ın çevre üzerindeki etkileri, içinde yaşanılan bölgede dini mekanlar
Dünyada yaşam	Dünya tarihi, Nordik mitolojisi, büyük dünya dinlerinde seremoniler, semboller ve söylenceler, insan hakları
Gerçekliği keşfetme	Bilgiyi arama yolları

Eğitim programında kazanımlar ile birlikte ilk üç yıllık dönemin sonunda öğrencilerin ulaşması gereken öğrenme çıktıları da belirlenmiştir.

3. yılın sonunda öğrenme çıktıları

- Öğrencilerin; günlük yaşam kuralları, temel insan hakları ve çocuk hakları ile ilgili bilgi sahibi olması ve bunlara okul ve aile yaşantılarından örnekler verebilmesi gereklidir. Öğrencilerin toplantı düzenlemenin gerekliliklerini, ödeme yapma ve belli ürünlerin fiyatlarını bilmesi gereklidir. İçinde buldukları çevrenin ve doğanın insanların günlük yaşamlarına etkilerini bilir. Çevrelerinde var olan yerel etkinliklere ve mesleklerle örnekler verir. Öğrenciler göç etmenin sebeplerini ve göçün insan yaşamı üzerindeki etkilerini anlatır. İnsanların günlük yaşamlarındaki aktivitelerin çevreye ve doğaya etkisini bilir. Yakın çevrelerindeki trafik alanlarında var olan tehlikeli noktaları bilir ve riskleri en aza indirerek güvenli bir şekilde davranış geliştirir.
- Öğrenciler yaşadıkları bölgenin tarihini ve önceki çağlardaki insanların yaşam şartlarını araştırabilir; bugünkü yaşam ile geçmişteki yaşam arasında basit

karşılaştırmalar yapabilir. Geçmiş zamandan kalma eserlerin ya da sözlü mirasın doğadaki ve dildeki yansımalarını tanımlar.

- Öğrenciler kendi ilgi alanlarına giren önemli konuları tartışır. Öğrenciler dini ibadet yerlerini tanımlar ve bunları yaşadıkları bölgedeki ibadet yerleri ile ilişkilendirir. Öğrenciler Hıristiyanlık, İslam ve Yahudilik ile ilgili dini seremonilere, sembollere ve öğretilere örnekler verir. Öğrenciler İncil'deki ve farklı mitolojik söylencelerdeki tanrı ve kahramanları tanırlar. Öğrenciler Hıristiyanlık'ın geçmişte okul ve yaşadıkları çevre üzerindeki etkilerine örnekler verir.
- Öğrenciler kendilerini ifade etme, yorum yapma ve soru sormanın farklı yollarını bilir ve doğa ve toplum ile ilgili basit araştırmalar yapabilir. İçinde yaşadığı çevreyi tanırlar önemli olan bölgeleri ve ülkeleri harita yardımıyla tanımlayabilir.

3.3.3. 4-6 Sınıf Düzeylerinde Öğrenme Alanları

4, 5 ve 6. sınıflarda din ile ilgili eğitimin içermesi gereken temel alanlardan *dinler ve diğer dünya görüşleri alanı*; ritüeller ve dini etkinlikler, Hıristiyanlık, İslam, Yahudilik, Hinduizm ve Budizm'de kutsal mekanlar; Hıristiyanlık ve diğer dünya dinlerinde ritüellerin ve dini etkinlikleri arkasında yatan fikirler; eski İskandinav ve Sami inancından öğretiler ve son olarak din ve dünya görüşü kavramları konularını içermektedir.

Bir başka öğrenme alanı olan *din ve toplum* geçmişte ve günümüzde Hıristiyanlık değerlerinin ve kültürünün İsveç toplumu için önemi, Hıristiyan dini bayramları ve şarkılar ve eski İskandinav inancının günümüz toplumundaki izleri konularından oluşmaktadır.

Kimlik ve yaşam konuları öğrenme alanı yaşamda neyin önemli olduğu ve iyi bir arkadaşın ne demek olduğu popüler kültürde nasıl tanımlanmaktadır; sevgi ve ölümden sonra yaşam farklı din ve dünya görüşlerinde nasıl tanımlanmaktadır ve dinler ve diğer dünya görüşleri kişinin kimliği, yaşam tarzı ve grup bağları ile nasıl ilişkilidir konularını içermektedir.

Son olarak *etik* öğrenme alanı; doğru, yanlış, eşitlik ve dayanışma gibi bazı etik kavramları; kimlik, erkek ve kız rolleri, toplumsal cinsiyet eşitliği, cinsellik, cinsel yönelim, dışlama ve hak ihlali gibi bazı günlük ahlaki problemleri ve iyi bir yaşam nasıl olmalıdır ya da iyi olmak ne demektir gibi sorulara yer vermektedir.

6. yılın sonunda öğrenme çıktıları

- Öğrenciler; dünya dinleriyle ilişkili olan kutsal mekanlar, bölgeler, kaideler ve ritüeller ile çok iyi bilgi düzeyine sahip olur ve güçlü ve dengeli bir biçimde dünya dinleri arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri ifade eder. Ayrıca dünya dinlerinin sahip olduğu temel dini ifadeler ve ana düşünceler arasında ilişkiler kurar.
- Eski İskandinav inancı ve Sami inancının temel özelliklerini bilir ve bunların günlük hayattaki yansımalarına örnekler verir.

- Öğrenciler Hristiyan gelenekleri ve bayramlarını tanımlar ve bunların geçmişte ve günümüzde İsveç kültürel ve sosyal hayatı üzerindeki etkileri ile ilgili çok gelişmiş ve güçlü kıyaslamalar yapar.
- Öğrenciler farklı bağlamlarda ortaya çıkan yaşamın anlam ve amacı ile ilgili soruları çok dengeli bir biçimde muhakeme eder ve dinlerin ve dünya görüşlerinin farklı insanlar için ne anlam ifade ettiğini ve yaşamı anlamlandırma çabasına dönük muhakeme yetenekleri, daha derin ve geniş düşünceleri üzerindeki etkilerini bilir.
- Öğrenciler günlük ahlaki sorular ve iyi eylemler yapma ile ilgili gelişmiş bir muhakeme yeteneğine sahip olur. Öğrenciler bu muhakeme yeteneklerini daha derin ve geniş bir alanda ve fonksiyonel bir biçimde kullanma ile ilgili derinlemesine düşünür.
- Öğrenciler dinler ve diğer dünya görüşleri ile ilgili bilgileri farklı kaynaklardan oldukça işlevsel bir biçimde araştırarak bilgilerin ve kaynakların kullanılabilirliği ile ilgili çok iyi bir muhakeme geliştirirler.

3.3.4. 7-9 Sınıf Düzeylerinde Öğrenme Alanları

7, 8 ve 9. Sınıf düzeylerinde din eğitimi ile ilgili temel içerikler bir önceki seviyedeki öğrenme alanları ile aynıdır. Bunlardan ilki olan *din ve diğer dünya görüşleri* öğrenme alanı; Hıristiyanlığın ana fikirleri ve belgeleri ve Protestanlık, Katoliklik ve Ortodoksluk'un ayırt edici özellikleri; İslam, Yahudilik, Hinduizm ve Budizm'in ana fikirleri ve belgeleri; günümüz toplumunda dünya dinlerinin farklı yorumları ve pratikleri; dünya dinlerinin tarihsel gelişimlerinin ana özellikleri; yeni dini akımlar, yeni dindarlık ve özelik dindarlık ve bunların ifade edilmiş şekilleri; Hümanizm gibi seküler dünya görüşleri konularını kapsamaktadır.

Din ve toplum öğrenme alanı bu seviyede; tek bir kiliseden dini çoğulculuk ve sekülerizme İsveç'te Hıristiyanlık; farklı zaman ve mekanlarda toplum din ilişkisi; eleştirel bir bakış açısıyla bazı politik olaylarda ve çatışmalarda dinin rolü; seküler ve çoğulcu toplumlarda dini ifade etme özgürlüğü, cinsellik ve toplumsal cinsiyet rollerine bakış gibi konularda tartışmalar ve fırsatlar konularını içermektedir.

Kimlik ve yaşam konuları öğrenme alanında; yaşamın amacı, ilişkiler, cinsellik gibi yaşamı ilgilendiren konular popüler kültür tarafından nasıl tanımlanmaktadır; dinler ve dünya görüşleri bireyin kimliğini ve yaşam tarzını nasıl etkilemektedir; vaftiz ve kiliseye kabul töreni gibi ayinler ve bunların kimlik oluşturma ve topluluk duygusu üzerindeki dini ve seküler etkileri konuları yer almaktadır.

Son olarak *etik* öğrenme alanı günlük ahlaki ikilemler; iyi yaşam ve iyi insana dair görüşlerin farklı ahlaki gerekçelendirmeler ile ilişkisi bazı dinlerde ve dünya görüşlerinde ahlaki problemler ve bireyin bakış açısı; sürdürülebilir gelişim, insan hakları ve özgürlük ve

sorumluluk gibi demokratik değerlerle ilişkili olan ahlaki kayramlar konularını içermektedir.

Tablo 4. 4-6 ve 7-9 sınıf düzeylerinde öğrenme alanları ve ana konular

Öğrenme Alanı	4-6 Sınıf Düzeyi	7-9 Sınıf Düzeyi
Din ve diğer dünya görüşleri	Hıristiyanlık ve diğer dünya dinlerinde ibadetler ve kutsal mekanlar	Hıristiyanlık ve mezhepleri, dünya dinleri, seküler dünya görüşleri
Din ve toplum	Eski İskandinav dinlerinin ve Hıristiyanlık'ın İsveç toplumu üzerindeki etkileri	Din ve dünya görüşlerinin İsveç toplumu üzerindeki etkileri
Kimlik ve yaşam konuları	Arkadaşlık, sevgi, ölümden sonra yaşam ve bunların bireysel kimlik ve toplum ile ilişkisi	Kimlik kazandırmada dinin ve seküler bakış açılarının rolü
Etik	Bazı ahlaki yargılar, toplumsal cinsiyet eşitliği ve iyi bir yaşam kurma	Ahlaki yargılar, ikilemler ve demokratik değerler ve bunların din ve sekülerlik ile ilişkisi

9. yılın sonunda öğrenme çıktıları

- Öğrenciler farklı dinlere ait düşünceler, dokümanlar ve dini ifade ve eylemler arasındaki ilişkiyi gösterip açıklayacak bir biçimde Hıristiyanlık ve diğer dünya dinleri ile ilgili çok iyi bir bilgi birikimine sahip olurlar. Buna ek olarak dinler ve dünya görüşlerinin farklı ve benzer yönlerini çok iyi bir şekilde açıklayabilirler.
- Öğrenciler dinlerin sosyal durumları ve sosyal durumların da dinleri nasıl etkilediklerini ve karmaşık sosyal olaylarda dinin etkilerini çok iyi bir biçimde muhakeme ederler.
- Öğrenciler farklı durumlarda dinin kişiliği şekillendirme ve yaşamın anlamı ile ilgili soruları cevaplandırma ile ilgili özelliğini derin bir kavrayışla açıklarlar.
- Öğrenciler ahlaki kuralları ve değerleri çok güçlü bir muhakeme ile temellendirir ve tartışır ve ahlaki konseptleri ve modelleri işlevsel bir biçimde kullanır.

3.4. Din Dersi Öğretmeni Yetiştirme Programı

İsveç'te öğretmenlerin eğitimi verilen eğitimin yaş aralıklarına bağlı olarak değişiklik göstermektedir. Buna göre okul her yaş grubu için farklı eğitim alanında da uzmanlaşmaktadırlar. Okul öncesi ve ilkokul dönemi öğretmenleri 4 yıllık bir eğitim almakta, bunun 2 yılında çeşitli konularda uzmanlaşmaktadırlar. Bu konular üniversitelere göre farklılık arz etmektedir. Örneğin Gothenburg Üniversitesi'nde din, tarih, coğrafya ve vatandaşlık konularını içeren "Sosyal Çalışma Konuları" adı altında ders verilmektedir (Osbeck & Skeie, 2014, s. 256).

İsveç Kilisesi'ne bağlı din eğitimlerinin verildiği kurumlarda Uppsala Üniversitesi ve Lund Üniversitesi'nde eğitim almış din adamları görev yapabilmektedir. Farklı dini eğitim veren kurumlarda yine o dine mensup din adamları eğitim verebilmektedir. Ancak İsveç'te, Almanya ve Avusturya ülkelerinde olduğu gibi Müslüman okullarında İslam Din Eğitimi dersini verebilecek öğretmen yetiştirme programları bulunmamaktadır. Bu okullarda Müslüman ülkelerde eğitim almış kişiler yahut bu alanda bir diploma sahibi olmayan gönüllüler öğretmenlik yapmaktadır (Berglund J. , 2016, s. 113).

4. İsveç'te Din Eğitimi ile İlgili Tartışmalar

İsveç'te din eğitimi seküler ve çoğulcu olarak tanımlanmaktadır. Bu durum dinlere karşı eşit uzaklıkta olunması gerektiğini vurgular. Fakat İsveç'te din dersleri ayı zamanda kültürel mirasın aktarıldığı bir alan olarak da kabul edilmektedir. Buna bağlı olarak Hıristiyanlık gelenekleri ve değerleri öncelenmekte Hıristiyanlık dışındaki din ya da dünya görüşleri 'öteki' olarak nitelendirilmektedir (von Brömssen, Ivkovits, & Nixon, 2020, s. 142).

İsveç'te yürütülmekte olan din eğitimi öğrencilerin kişisel gelişimlerini ve yaşamla ilgili varoluşsal sorunlara cevap arayışlarını desteklemek yerine bilgi aktarımı ve farklı inançların analizi ile sınırlı kalması yönünden eleştirilmektedir (von Brömssen, Ivkovits, & Nixon, 2020, s. 143).

Din eğitimi ile ilgili en tartışmalı konulardan bir tanesi dine dayalı özel okulların varlığı ile ilgilidir. Öğrencilerin toplumu tek tip bir kültür olarak kabul eden İsveç okullarında inançlarını yitirip kültürel ve dini olarak kendi gruplarına yabancılaşacakları düşüncesiyle 1992 yılından itibaren özel okullar kurulmaya başlanmıştır. Bu okulları destekleyenler bu tip özel okulların çocuklarının kimlik gelişiminde daha zengin ve güvenli bir deneyim sağladığını düşünmektedirler. Bununla birlikte bu okullar toplumdaki ayrımcılığı arttırması ve toplumsal bütünleşmeyi engellemesi yönünden eleştirilmektedir (von Brömssen & Olgaç, 2010, 2. 130).

Din eğitiminin öğrenme çıktıları öğrenme programında; 'Hristiyanlığı, diğer dinleri ve farklı dünya görüşlerini ve bunların kullanımını analiz etme; dinlerin toplumdan ve toplumun dinlerden nasıl etkilendiğini analiz etme; kendi ve ötekinin kimliği ile ilgili sorunları ve yaşam ile ilgili problemleri derinlemesine düşünme; etik konsept ve modellere göre ahlaki problemleri ve değerleri tartışma; dinler ve dünya görüşleri ile ilgili araştırma yapma ve kaynakların güvenilirliğini değerlendirme.' şeklinde yer almaktadır (Skolverket, 2018, s. 218; von Brömssen, Ivkovits, & Nixon, 2020, s. 142).

Din dersi diğer alanlar gibi zorunlu eğitim müfredatında yer almakta ancak mezheplerüstü yaklaşıma dayalı eğitim metodu tercih edilmektedir. Bu dersin içeriği yine devlet tarafından belirlenmekte ve gerektiği takdirde öğretmenler farklı din mensubu üyeleri dinlerini tanıtmak amaçlı derse davet edebilmektedir. Bununla birlikte özel okullarda

mezhepsel yaklaşımın benimsendiği din eğitimi de verilebilmektedir. Öğrencilerin bu eğitime katılımlarının gönüllü olması esasına dayalı olarak müfredatta çeşitli dini sembollere yer verilmekte ve ayrıca ibadet saatleri de oluşturulabilmektedir. Bu okulların faaliyetleri diğer eğitim kurumlarında olduğu gibi "Ulusal Eğitim Ajansı"nın denetimindedir (Kılıç, 2017, ss. 241-242).

İsveç'te belirli bir dine/mezhebe dayalı eğitim yaklaşımının esas alındığı İslam dinine yönelik din eğitimi dersi "Müslüman Okulları" olarak adlandırılan özel eğitim kurumlarında verilmektedir. Bu okullarda, diğer resmi eğitim kurumlarında olduğu gibi zorunlu müfredat dersleri verilmekle birlikte onlardan farklı olarak haftada 1 ila 3 saat İslami konular işlenmektedir. İsveç eğitim sistemine uygun olarak karma sınıflarda eğitim verilmektedir. Okullar devlet tarafından finanse edilmektedir. Bunun için bir dine/mezhebe dayalı olmayan din eğitimi dersini de içeren tüm müfredat derslerinin verilmesi ve ulusal aslı değerlerin öğrencilere benimsetilmesi zorunlu tutulmaktadır (Berglund J. , 2016, ss. 109-113).

Yapılan bir araştırmaya göre İsveç'te yaşayan Müslüman ailelerin devlet okullarında verilen din eğitimi dersinin içeriğinde İslam dinine yönelik ön yargılar ve yanlış ifadelerin bulunması, öğrencilerin dini kimlikleri ile ilgili bazı hususların dikkate alınmaması ve ebeveynlerin okul idarecileri ile yaşadıkları iletişim sorunları nedeniyle "Müslüman Okulları"ni tercih ettikleri belirtilmiştir. Bu durum İsveç din eğitimi dersinin tarafsızlığına yönelik bir eleştiri mahiyetinde başka araştırmalarda da öne sürülmektedir. Hatta teorik olarak müfredatta herhangi bir dini inanca öncelik tanınmadığı ifade edilse de uygulamada farklı dünya görüşü yaklaşımları ve uygulamalarına yönelik bir dışlama bulunduğu iddia edilmektedir (Berglund A. J., 2014, s. 440).

Sonuç

İsveç seküler bir toplum yapısına sahip olmasının yanında zorunlu din dersinin programda yer almasıyla dikkat çeken ülkelerden bir tanesidir. Toplumun büyük bir kısmının kendilerini dinsiz olarak tanımlamalarına rağmen din eğitiminin zorunluluğu büyük tartışmalara yol açmamaktadır. Bunun en önemli sebeplerinden bir tanesi din dersinin farklı din ve dünya görüşlerine karşı tarafsız bir tutum sergilemesi ve öğrencileri herhangi bir dine mensup olma konusunda zorlamamasıdır. Dersin en önemli amacı dünyada var olan dinler ile ilgili öğrencileri bilgilendirmektir. Bu yolla öğrencilerin kendilerini, içinde yaşadıkları toplumu daha iyi tanıyacakları ve iletişim becerilerini geliştirecekleri düşünülmektedir.

Dersin zorunluluğu ile ilgili tartışmalar olmasa bile dersin içeriği ya da okullardaki dini uygulamalarla ilgili sık sık tartışmalar yaşanmaktadır. Okullarda ders kapsamında dini pratiklerin yapılıp yapılamayacağı, ibadet yerlerine gidildiğinde din adamlarının öğrencilerle kuracağı iletişim ve öğretmenlerin kullandığı dilin sık sık gündeme geldiği görülmektedir. Dersin varlığı seküler toplum yapısını tehdit etmezken özellikle ders dışı

aktivitelerin dini uygulamalar içermesinin kamuoyunu ikiye böldüğü söylenebilir. Bu durumu sakıncalı görenler öğrencilerin dini uygulamalara dahil edilmelerinin onların bir dinin inanırı olma yönünde teşvik edici bir durumla karşı karşıya kalmalarına sebep olduğunu savunmaktadırlar. Bu ise özgür ve bilimsel eğitim öğretim ihtiyacıyla ya da eğitimin temel amaçlarıyla çelişen bir sorunsal alan haline dönüşmektedir.

İsveç'te yürütülen din eğitimi faaliyetleri ile ilgili bir başka sorunsal alan ise 'bağımsız okullar'dır. Bu okullar genellikle farklı dini cemaatler tarafından açılmaktadır. Ders kapsamında dini pratikler yapılamıyorken ders dışında ya da okul dışı çeşitli etkinliklerde dini uygulamalara sıklıkla yer verilmesi İsveç din eğitimi politikalarıyla çelişiyor gibi görünmektedir. Bu yüzden bu sorun güncel olarak tartışılmakta ve bağımsız okulların faaliyetlerinin durdurulması gibi çeşitli çözümler gündeme gelmektedir.

İsveç'teki din eğitiminin; öğrencilerin farklı dinler ve seküler düşünceler hakkında bilgilenmesini ve eleştirel bir bakış açısıyla dinleri, bu dinlerin pratiklerini ve sosyal yansımalarını değerlendirmelerini sağlayacak becerilerini geliştirmelerini sağlamaktadır. Böylece öğrencilerin farklılıklara açık bir dünya görüşü geliştirdikleri söylenebilir. Bu yolla öğrencilerin sosyal becerilerinin gelişmesine ve evrensel değerlerden haberdar olmasına da katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

İsveç'te yürütülen din eğitimi faaliyetlerinin bütün dinleri ve dünya görüşlerini içermesi çokkültürlü ve çok dinli öğrenme ortamlarında bütün öğrencileri kapsamı açısından mezhebe bağlı din eğitiminin yapıldığı öğrenim sistemlerine örneklik teşkil edebilir. Farklılıkların bir arada birbirlerinden öğrendiği bir din eğitimi sisteminde öğrencilerin farklılıklardan çok benzerliklere odaklanarak barış kültürünün kurulması ve devam etmesine katkı sağladıkları söylenebilir.

Türkiye de din eğitiminin zorunlu olduğu seküler bir ülke olarak İsveç'e benzer bir konumdadır. Fakat Türkiye'de İslam dinine mensup olmayanların Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinden muaf tutulması öğrenme ortamlarında çok dinli bir yapının oluşmasını engellemektedir. Zaten öğrenme programına bakıldığında da İslam dışındaki dinlerle ilgili oldukça sınırlı düzeyde kazanımın var olduğu görülmektedir. İsveç örneğinde olduğu gibi farklı din ve dünya görüşlerine mensup kişilerin eğitim ortamına katılımının tanışma kültürünün kurulması için önemli bir başlangıç olacağı öngörülebilir.

Kaynakça

- Albayrak, E., & Birinci, M. (2017). Sosyal devlet modelleri: sosyal demokrat model, İsveç-Norveç Örneği. *Sosyal Çalışma Dergisi*, 1(1), 64-100.
- Alberts, W. (2010). The academic study of religions and integrative religious education in Europe. *British Journal of Religious Education*, 3(32), 275-290.

- Berglund, A. J. (2014). İsveç'te devlet destekli İslami okullarda İslami dini eğitim: sekülerleşmenin bir işareti mi, değil mi? *100. Yılında İmam-Hatip Liseleri* (ss. 421-443). İstanbul: DEM Yayınları.
- Berglund, J. (2014). Swedish religion education: Objective but marinated in lutheran protestantism? *Temenos - Nordic Journal of Comparative Religion*, 2(49), 165-184.
- Berglund, J. (2016). Islamic religious education in Muslim schools: A translation of Islam to the Swedish school system. J. Berglund, Y. Shanneik, & B. Bocking içinde, *Religious Education in a Global-Local World* (C. 4, ss. 109-121). Switzerland: Springer International Publishing.
- Berglund, J. (2018). Islamic education in Europe: An opportunity for equal rights or a way to control Islam? M. Pirner, J. Lahnemann, W. Haussmann, & S. Schwarz (Ed.). İçinde *Public Theology, Religious Diversity, and Interreligious Learning* (ss. 158-170). New York: Routledge.
- Berglund, J., Shanneik, Y., & Bocking, B. (2016). Introduction. J. Berglund, Y. Shanneik, & B. Bocking (Ed.). İçinde *Religious Education in a Global-Local World* (C. 4, ss. 1-10). Switzerland: Springer International Publishing.
- Broberg, M. (2020). The use of teaching materials in religious education in Sweden: a quantitative analysis of Swedish religious education teachers' reported use of teaching materials in RE classrooms. *British Journal of Religious Education*, 1(42), 45-55.
- Cush, D. (2016). What have we learned from four decades of non-confessional multi-faith religious education in England? Policy, curriculum and practice in English education 1969-2013. J. Berglund, Y. Shanneik, & B. Bocking (Ed.) İçinde *Religious Education in a Global-Local World* (C. 4, ss. 53-70). Switzerland: Springer International Publishing.
- Flesner, K. K. (2017). *Discourses of religion and secularism in religious education classrooms*. Trollhattan, Sweden: Springer International Publishing.
- Kılıç, S. (2017, Aralık). İsveç'te din ve devlet ilişkilerinin sekülerleşme bağlamında incelenmesi. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (46), 221-251.
- Liljestrand, J. (2017). Education for citizenship in Swedish RE—approaches and dilemmas in teachers' talk. *Religion & Education*, 3(44), 317-330.
- Magnusson, G. (2020). Inclusive education and school choice lessons from Sweden. *European Journal of Special Needs Education*, 35(1), 25-39.

- Martensson, U. (2014). "Public Islam" and the nordic welfare state: Changing realities? *Tidsskrift for Islamforskning*, 8(1), 4-55.
- MOER. (2020, Ekim 03). *Ministry of education and research*. government offices of Sweden: <https://www.government.se/government-of-sweden/ministry-of-education-and-research/> adresinden alındı.
- Niemi, K. (2018). Drawing a line between the religious and the secular: The cases of religious education in Sweden and India. *Journal of Beliefs and Values*, 2(39), 182-194.
- OECD. (2016). *Country background report: Sweden*. Ministry of Education and Research.
- Osbeck, C. (2020). İsveç'te değerler ve din eğitimi. R. Kaymakcan, N. Tınaz, Z. Ş. Altın, M. Zengin, A. Y. Okudan, & H. Yiğit (Dü.), içinde *Değerler ve Eğitimi - II Sempozyum Bildirileri Kitabı* (ss. 141-148). İstanbul: DEM Yayınları.
- Osbeck, C., & Skeie, G. (2014). Religious education at schools in Sweden. M. Jaggel, M. Rothgangel, & G. Skeie (Ed.). içinde *Religious Education at Schools in Europe* (ss. 237-266). V&R Unipress.
- Reimers, E. (2020). Secularism and religious traditions in non-confessional Swedish preschools: Entanglements of religion and cultural heritage. *British Journal of Religious Education*, 275-284.
- Schreiner, P. (2002). Religious education in the european context. L. Broadbent, & A. Brown (Ed.). içinde *Issues in Religious Education* (ss. 82-93). London: RoutledgeFalmer.
- Schreiner, P. (2014). Religious education in Europe. M. Rothgangel, T. Schlag, & F. Schweitzer (Ed.). içinde *Basics of Religious Education* (ss. 161-178). Germany: V&R Unipress.
- Schreiner, P. (2014). Swedish religious education in the context of a European perspective. *Föreningen Larare i Religionskunskap*, 10(12), 33-44.
- Sjögren, J. (1963). Religious education in Sweden. *Religious Education: The Official Journal of the Religious Education Association*, 3(58), 298-328.
- Skolverket, (. N. (2018). *Curriculum for the compulsory school, preschool class and school-age educare 2011 (Revised 2018)*. Stockholm: Swedish National Agency for Education.
- Sutherland, S. (2020, Ekim 04). *Sweden*. Official site of Sweden: <https://sweden.se/society/10-fundamentals-of-religion-in-sweden/> adresinden alındı.

von Brömssen, K., & Olgaç, C. R. (2010). Intercultural education in Sweden through the lenses of the national minorities and of religious education. *Intercultural Education, 21*(2), 121-135.

von Brömssen, K., Ivkovits, H., & Nixon, G. (2020). Religious literacy in the curriculum in compulsory education in Austria, Scotland and Sweden - A Three-country policy comparison. *Journal of Beliefs & Values, 41*(2), 132-149.

World Christian Database. (2020, Ekim 04). *Quality data on religion*. The association of religion data archives: https://www.thearda.com/internationalData/countries/Country_215_2.asp adresinden alındı.

KUR'ÂN'DA "YED" KELİMESİ

Hüseyin TOPAL*

E-mail: huseyin.topal@deu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6455-7313>

Citation/©: Topal, H., (2020). *Kur'ân'da "Yed" kelimesi. Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 10, 153-172.

Öz

Temel olarak Kur'ân'ı anlamayı ve açıklamayı hedefleyen tefsirin yöntemlerinden biri de kelime/kavram odaklı yapılan çalışmalardır. Zira bir metnin bütünlük içerisinde ve doğru anlaşılmasında kelimeler/kavramlar büyük önem arz etmektedirler. Bu yöntemle kelimenin dildeki asli anlamlarıyla birlikte kinaye ve mecaz yoluyla oluşan diğer anlamları üzerinde de durulmaktadır. Böylece bilgi eksikliği nedeniyle ortaya çıkabilecek yanlış anlamalar önlenabilmektedir. Ayrıca bu yöntemle kelimeler/kavramlar daha geniş bir bakış açısıyla ele alınmış olmaktadır. Hem kök anlamında hem de Arapça'daki kullanımlarına uygun olarak pek çok manada Kur'ân'da kullanılan kelimelerden biri de "yed"dir. İlk akla gelen anlamıyla yed, insanın temel organlarından biri olup tekil, ikil ve çoğul olarak Kur'ân'da yer almaktadır. Kelimenin kullanıldığı yerlerde, ilk anlamının yanında, yüklendiği farklı anlamların araştırılmaması yanlış anlamalara ve yorumlara sebep olabilmektedir. Bu sorunun çözümünde, özellikle ilk dönem tefsirleri ve Kur'ân kelimeleri/kavramları hakkında yapılan dil merkezli çalışmalar yol gösterici niteliktedir. Bu makalede öncelikle yed kelimesi ile ilgili sözlük araştırması yapılmakta, temel ve diğer mecazi anlamları belirtildikten sonra Kur'ân'daki kullanımı ve anlam çerçevesi sunulmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Yed, Kur'ân, Âyet, Hakiki anlam.

* Öğr. Gör. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir ABD.

THE WORD OF “YED” IN THE QUR’ÂN

Abstract

One of the methods of tafsir, which basically aims to understand and explain the Quran, is word/concept-oriented studies. Because words/concepts are of great importance in understanding a text in integrity and correctly. With this method, the main meanings of the word in the language, as well as other meanings formed through trope and metaphor are also emphasized. Thus, misunderstandings that may arise due to lack of information can be prevented. In addition, with this method, words/concepts are handled with a wider perspective. One of the Quranic words is “yed/hand” which is used in many different meanings befitting both its main meaning and its usages in Arabic. As one of a person’s principal organs, “hand” is mentioned in singular, dual and plural form in the Qur’an. In the places where the word is used, not investigating the different meanings besides its initial meaning may cause misunderstandings and interpretations. In the solution of this problem, language-centered studies on the first period commentaries and Quran words / concepts are of a guiding nature. In this article, first of all, a dictionary search is made about the “yed/hand” word, and after the basic and other figurative meanings are specified, its usage and meaning in the Quran is tried to be presented.

Keywords: Tafsir, Yed, Qur’ân, Verse, Main meaning.

Giriş

“Yed/يد” gerçek anlamıyla birlikte, taşıdığı diğer manalar göz önüne alındığında hem Türkçe’de hem de Kur’ân’ın indiği dil olan Arapça’da önemli bir yere sahiptir. Bu kelime, türevleriyle birlikte hakiki ve mecaz anlamlarıyla Kur’ân’ın pek çok yerinde geçmektedir.

Kur’ân ayetlerinin anlaşılması, içerdiği kelime ve kavramların taşıdıkları manaların ortaya çıkarılmasıyla mümkündür. Bu da söz konusu kelime ve kavramlar üzerinde kapsamlı bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Çalışmanın konusu, Kur’ân’da türevleri ve tekrarlarıyla yüz yirmi iki kez yer alan “yed” kelimesidir. Çokça kullanılmasına rağmen, üzerinde tefsir merkezli Türkçe bir çalışma yapılmamıştır. “Dirasâtü Kinâyâti’l-Yed fi’l-Kur’ân’i’l-Kerîm ve’l-Edebi’l-‘Arabî” isimli Arapça makalede konu ele alınmış, kinaye yoluyla edebi kullanımları üzerinde durulmuştur (Zâde, 1432). “Nesefî Tefsirinde Müşkilü’l-Kur’ân Açısından “Ruyetullah ve Yedullah” başlıklı makalede ise tek bir tefsir bağlamında ve kelimenin sadece bir kullanımı ele alınmıştır (Akın, 2007). Yine “Yed’in Ayetlerde Allah’a İzafe Edilmesiyle İlgili Kelamî Yaklaşımlar” adlı makalede konu, kelamî ekollerin yaklaşımları çerçevesinde incelenmiştir (Ardoğan, 2012). Ayrıca “Kur’ân-ı Kerim’de “Beyne’l-Yed”in Anlamı” başlıklı Arapça makalede “Beyne’l-Yed” ifadesinin Cahiliye şiiri,

Kur'ân ve hadisler bağlamındaki kullanımları üzerinde durulmuştur (Muhammed, 2016). Konuyu ansiklopedi maddesi olarak ele alan Yusuf Şevki Yavuz ise kelimenin sözlük anlamlarını verdikten sonra Allah'a nisbet edildiği ayetler ve hadislerdeki kullanımı hakkında bilgi vermiş, sonrasında ise bunların yorumlanması hakkındaki görüşlere yer vermiştir (Yavuz, 2013, s. 375). Bu çalışmaların yanında "el-Yed fi dav'i'l-Kur'ân ve's-sünneti ve'z-zamîri'l-insânî (acâib ve garaib)" başlıklı bir kitap tesbit etmek de ulaşım inceleme imkânı bulamadık. Bu makalemizde ise söz konusu kelime/kavramın Kur'ân'daki tüm kullanımları sistematik bir şekilde ele alınacak, müfessirlerin görüşlerine de yer verilerek seçilecek örnekler üzerinden konu açıklığa kavuşturulacaktır.

Bu çalışmada öncelikle yed kelimesinin manası üzerinde durulacaktır. Bu esnada kelime ile ilgili olarak, ilk dönem lügat/sözlükleri incelenecektir. Ayrıca kelimenin vahiy öncesi kullanımını tesbit etmek için Cahiliye şiiirine de müracaat edilecektir. Ardından Kur'ân'da yer aldığı manalar dikkate alınarak nerede ve hangi mana bağlamında kullanıldığına değinilecektir. Araştırmamızda, Kur'ân'da hem gerçek hem de mecazi anlamlarda kullanımı söz konusu olan bu kelimeyle ilgili, ağırlıklı olarak ilk dönem olmak üzere farklı mezheplere mensup müfessirlerin görüşlerine ve değerlendirmelerine yer verilecektir. Makale hacmi sınırlarına riayet etme gayesiyle, tefsir temelinde bir tasnif çalışması olarak planlanmış, konunun diğer ilahiyat disiplinlerindeki yerine değinilmemiştir.

1. Sözlüklerde Yed/El Kelimesi

Türkçe'de el, insanın tutmak, işlemek, asılmak gibi işlerde kullandığı iki uzvun her birinin adıdır. El, umumiyetle omuzdan tırnak uçlarına kadar ve bilhassa kol ve bileğin haricinde kalan kısmı, yani bilek mafsalsından itibaren avuçla parmakları şamil olan bölümüne denir (Ayverdi, 2006a, s. 826; Çağbayır, 2007b, s. 1402; Firuzabadi, 2014f, s. 6056; Şemseddin Sami, 1317, ss. 151–152). Gerçek anlamının dışında el; müdahale etmek, iktidar, tasarruf, sahiplik, iş, nöbet, sıra vb. farklı anlamlara da gelmektedir (Ayverdi, 2006a, s. 826; Çağbayır, 2007b, s. 1402; Firuzabadi, 2014f, s. 6057; Şemseddin Sami, 1317, s. 152).

Yed'in fiil hali elin kuruması, felç olması, ele vurmak, ele dokunmak manalarına gelen y-d-y/يَدِي'dir (Cevheri, 1987f, s. 2540; Halil b. Ahmed, y.y.h, s. 102; Herevi, 2001n, s. 169; İbn Düreyd, 1987a, s. 234; İbn Faris, 1986, s. 941). Bu fiilin if'âl babı olan أَيَّدِي ise birine ihsanda bulunmayı, onu güçlendirmeyi ifade eder (Halil b. Ahmed, y.y.h, s. 102; Herevi, 2001n, s. 169; İbn Düreyd, 1987a, s. 234). "El atmak", "elinden tutmak", "elini uzatmak" veya "el vermek" deyimleri Türkçe'de birinin işine karışmak veya yardım etmek anlamında kullanılmaktadır (Ayverdi, 2006a, ss. 826-834; Çağbayır, 2007b, ss. 1403-1410). Aynı zamanda أَيْدِي avuç manasında da kullanılmaktadır. Ayrıca, parmak uçlarından avuç içine kadar olan bölgenin ismi olduğu söylenmiştir (İbn Manzûr, 1414o, s. 419).

Yed, mülkiyeti ifade etmek için de kullanılmaktadır. Mesela فِي يَدِ فُلَانٍ ifadesi 'falancanın mülkiyetinde' demektir (Halil b. Ahmed, y.y.h, s. 101). Ayrıca أَيْدِي kuvvet manasına

gelmektedir. مَا لِي يَدٌ ‘gücüm yok’ manasını anlatmak amacıyla kullanılmaktadır (Cevheri, 1987f, s. 2540; Herevi, 2001n, s. 168). Bu kelimenin çoğulu أَيَدٍ ve أَيَادٍ’dır (Halil b. Ahmed, y.y.h, s. 102). وَأُولُو الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ (Sâd 38:45) ifadesi ise güç ve akıl sahibi manasındadır (Herevi, 2001n, s. 168). Yine الْأَدُّ، الْأَيْدُ، الْأَدُّ kelimeleri kuvvet anlamına gelmektedirler. Bundan dolayı güçlü, kuvvetli adam anlamında دُو آدٍ رَجُلٌ ve دُو آدٍ رَجُلٌ deyimleri kullanılır. Misalen وَالسَّمَاءِ بَنِينَهَا بِأَيْدٍ (ez-Zariyat 51:47) ayetinde de bu manada bir kullanım söz konusudur (Cevheri, 1987f, s. 2540; İbn Düreyd, 1987a, s. 55). Yed kelimesinin güç ve tasarruf manasında kullanımına Arap şiirinde de rastlamaktayız. Örneğin;

أَصَلَ صَوَاةً وَتَصَيَّفَتْهُ نَطُوفٌ أَمْرًا بِيَدِ الشَّمَالِ (Lebid b. Rebia, 2004, s. 67)

“Vahşi hayvan sürüsünü yönlendirdi ve yağmuru indirdi.
Bereketli yağmur bulutları kuzey rüzgârlarının elindedir.”

beytinde yağmurların, kuzey rüzgârının tasarrufunda olduğu ifade edilmektedir. Türkçe’de de “el” ifadesinin yer aldığı “el ermez” veya “eli ermez” deyimleri güç, kuvvet ve imkânla ilgili olup gücün yetmediğini anlatmaktadır (Ayverdi, 2006a, ss. 826-834; Çağbayır, 2007b, ss. 1403-1410).

Arapça’da الْيَدُ kelimesi ayrıca nimet, ihsan (Cevheri, 1987f, s. 2540), güç, kuvvet (İbn Faris, 1986, s. 941), kudret, sahiplik, zenginlik, egemenlik, itaat, kıtlık, yemek yeme manalarında da kullanılır (Herevi, 2001n, s. 169). Örneğin ضَعَّ يَدَكَ ‘yemek ye’ manasındadır. Ayrıca الْيَدُ kelimesinde pişmanlık manası da vardır. Pişmanlık duyulduğunda سَقَطَ فِي يَدِهِ denilir. el-A’râf suresinde geçen وَمَا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ¹ ifadesi de bu anlama gelmektedir (Cevheri, 1987f, s. 2541). Yine bereketli yağmur, zulmün engellenmesi, teslimiyet manaları da vardır. Azarlayan kişiye ‘ellerim sana teslimdir/sana teslim oldum’ anlamında هَذِهِ يَدِي لَكَ ifadesi kullanılır. Keza أَيْدِي لَكَ زَهْرٌ ifadesiyle temin etmek, garanti vermek manaları kastedilmektedir. İlaveten الْيَدُ kelimesi yol manasına da gelmektedir. أَخَذَ فُلَانٌ يَدَ بَحْرٍ cümlesi birinin deniz yolunu tuttuğu manasındadır (Herevi, 2001n, s. 169).

Yed kelimesinin deyimsel kullanımına bir başka örnek de عَنْ ظَهْرِ يَدٍ ifadesidir. Burada verilen şeyin alışveriş bedeli, borç ya da mükâfat olmadığı, tamamen gönülden ve karşılıksız verildiği belirtilmek istenmektedir (Cevheri, 1987f, s. 2541; Halil b. Ahmed, y.y.h, s. 103).

Araplar مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ (el-A’raf 7:17) ifadesiyle “önünde” manasını kastederler. Yine yağmur öncesi toz bulutunun oluşmasını ifade etmek

¹ “Yaptıklarından dolayı pişmanlık duyduklarında...”. el-A’raf 7:149.

için kullandıkları *يَبْنِي يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ* terkihi *يَبْنِي يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ* cümlesindeki *يَبْنِي يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ* (Sebe' 34:46) ayetinde olduğu gibi, önünde anlamında kullanmışlardır (Halil b. Ahmed, y.y.h, s. 102; Herevi, 2001n, s. 169).

Gerek Arapça'da ve gerekse Türkçe'de kullanımları dikkate alındığında yed/el kelimesinin, kolun neresini ifade ettiğine dair farklı yaklaşımlar olsa da, bilinen özel uzvun ismini; nimet; kuvvet ve kudret ve mülk manalarını ve bir işi özelleştirmenin² vurgusunu ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir (Râzi, 2011, ss. 165-166; Yazır, y.y.c, ss. 280-281).

2. Kur'ân'da Yed Kelimesi

Kelime ve kavramların Kur'ân'da kullanıldıkları anlamlar üzerinde duran vücûh ve nezâir türü eserlerde yed ele alınmış ve bu kelimenin farklı ayetlerdeki kullanımları örneklendirilmiştir. Buna göre:

1. Yed, el anlamında kullanılmıştır. *خَلَقْتُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا 4 بَلَى يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ 3 وَنَزَعَ يَدَهُ 5* ayetleri gerçek anlamda kullanıma verilebilecek örneklerdir (Askeri, 2007, s. 509; Harun b. Musa, 1988, s. 366; Mukatil b. Süleyman, 2008, s. 154).
2. Yed kelimesi, darbi mesel olarak nimet verme anlamında da kullanılmıştır. *وَلَا 7 وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ 6 وَتَجَعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً* ayetleri bu anlamdaki örneklerdir (Askeri, 2007, s. 509; Harun b. Musa, 1988, s. 366; Mukatil b. Süleyman, 2008, s. 154).
3. Yed, fiil, işlemek/yapmak anlamında kullanılmıştır. *9 يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ 8 مِمَّا عَمِلْتُمْ أَيْدِيَنَا 10 وَمَا عَمَلْتُمْ أَيْدِيَهُمْ 11* ayetleri bu anlama uygun örneklerdir (Harun b. Musa, 1988, s. 366; Mukatil b. Süleyman, 2008, s. 154).

² Kişinin bir işi özellikle kendisine isnad etmek için "Bizzat elimle yaptım" demesi gibi. *لِمَا خَلَقْتُ يَدَيْ* "Bizzat iki elimle yarattığım" (Sâd, 38:75) ayetinde de bu kullanım söz konusudur.

³ "Elini çıkardı" el-A'râf 7:108.

⁴ "Aksine O'nun iki de açıktır" el-Mâide 5:64.

⁵ "Seni, iki elimle yarattığım varlığa secde etmekten alıkoyan nedir" Sâd 38:75.

⁶ "Elini boynuna bağlama, cimrilik yapma" el-İsrâ 17:29.

⁷ "Yahudiler 'Allah bize nimet verme hususunda cimrilik yaptı' dediler. Elleri bağlansın!" el-Mâide 5:64.

⁸ "Ellerimizin yaptıkları ..." Yâsîn 36:71.

⁹ "Allah'ın yaptığı hayırlar onların yaptıklarından daha üstündür" el-Fetih 48:10.

¹⁰ "Ellerinin yaptıkları..." Yâsîn 36:35.

¹¹ "İşte bu, senin ellerinin önceden yapıp ettikleri sebebiyledir" el-Hac 22:10.

4. 12 ayetinde olduğu üzere yed, tekit anlamında kullanılmıştır (Askeri, 2007, s. 509).
5. 13 ayetinde yed, kudret ifade etmektedir (Askeri, 2007, s. 509).

Çalışmamıza konu teşkil eden ve y-d-y/يدي kelimesinden türemekle birlikte farklı anlamlarda kullanılan مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ ifadesi Kur'ân'da beş yerde; şeklindeki muhatab sigasıyla da bir yerde geçmektedir (Abdülbâkî, 1990, ss. 771-772). Vücûh ve nezâir türü eserlerde bu ifadeler verilen anlamlar ise şöyledir:

1. Bu ifade yaratılış öncesi ve sonrasını ifade eder. 14 مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ 15 ayetleri buna örnektir (Askeri, 2007, s. 458; Harun b. Musa, 1988, ss. 218–219; Mukatil b. Süleyman, 2008, ss. 86-87; Yahyâ b. Sellam, 1979, ss. 264–265).
2. Bazı ayetlerde مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ ifadesi ahiret, 16 ثُمَّ لَأَنْتَهُمْ مِّنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ 17 لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا 18 وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ 19 فَزَيَّنُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ 20 إِذْ جَاءَهُمُ الرَّسُولُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ 21 خَلَّتِ النَّوْذُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ ayetlerinde bu anlamda bir kullanım vardır (Askeri, 2007, s. 458; Harun b. Musa, 1988, ss. 218–219; Mukatil b. Süleyman, 2008, ss. 86-87; Yahyâ b. Sellam, 1979, ss. 264-265).
3. Dünyada öncelik ve sonralık ifade eder. 20 ve 21 ayetlerinde bu anlamda bir kullanım söz konusudur (Askeri, 2007, s. 458; Harun b. Musa, 1988, ss. 218-219; Mukatil b. Süleyman, 2008, ss. 86-87; Yahyâ b. Sellam, 1979, ss. 264-265).

12 “Seni, bizzat iki elimle yarattığım varlığa secde etmekten alıkoyn nedir” Sâd 38:75.

13 “De ki: ‘Lütuf, ancak Allah’ın kudretindedir” Âl-i İmrân 3:73.

14 “Onların yaratılışlarının öncesini de sonrasını da bilir” el-Bakara 2:255; Tâhâ 20:110; el-Enbiyâ 21:28.

15 “Yaratmamızın öncesi ve sonrası olanlar” Meryem 19:64.

16 “Sonra ben onlara dünya ve ahret yönüyle mutlaka geleceğim” el-A’râf 7:17.

17 “Dünyada ve ahiretteki her şey O’nundur” Meryem 19:64.

18 “Onlara ‘dünya ve ahiret azabına karşı Allah’tan sakının’ denildiğinde...” Yâsîn 36:45.

19 “Onlara ölümden sonrasını ve dünyayı güzel gösterdiler” Fussilet 41:25.

20 “Ondan önce de ondan sonra da kendilerine uyarıcılar gelmişti” Fussilet 41:14.

21 “Ondan önce de ondan sonra da uyarıcılar gelip geçmişti” el-Ahkâf 46:21.

4. Akriba ve aşiret manası verir ki وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا ve ²²أَفَلَمْ نَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا ²³ ayetleri buna örnek teşkil ederler (Mukatil b. Süleyman, 2008, s. 87). Burada görülen ilginç bir husus ise aynı ayetler örnek verilerek مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ terkinin 'önlere ve arkalarında' manasına geldiği de ifade edilmiştir (Harun b. Musa, 1988, s. 219; Yahyâ b. Sellam, 1979, s. 265).

Yed kelimesi veya farklı formlarına nispet edilerek Kur'ân'da birlikte kullanılan bazı fiiller vardır. B-s-t/بسط (el-Mâide 5:28 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ (el-Mâide 5:64 وَقَالَتِ وَلَا تَجْعَلِ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ); el-İsrâ 17:29 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ (el-İsrâ 17:29 وَقَالَتِ وَلَا تَجْعَلِ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ); el-En'âm 6:93 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ (el-En'âm 6:93 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ); el-Neml 27:12 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ (el-Neml 27:12 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ); el-A'râf 7:108 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ (el-A'râf 7:108 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ); el-Furkân 25:27 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ (el-Furkân 25:27 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ); el-Hac 22:10 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ (el-Hac 22:10 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ); el-A'râf 7:195 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ (el-A'râf 7:195 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ); el-Nisâ 4:77 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ (el-Nisâ 4:77 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ); el-Mâide 5:11 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ (el-Mâide 5:11 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ); el-Haşr 59:2 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ (el-Haşr 59:2 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ); el-Nisâ 4:77 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ (el-Nisâ 4:77 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنANA بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ); el-Mâide 5:94 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ (el-Mâide 5:94 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ); el-A'râf 7:124 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ (el-A'râf 7:124 وَأَلَيْنَ Bَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ); et-Tevbe 9:67 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ (et-Tevbe 9:67 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ); en-Nûr 24:24 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ (en-Nûr 24:24 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ); el-A'râf 7:149 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ (el-A'râf 7:149 وَأَلَيْنَ Bَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ); el-Nisâ 4:77 وَأَلَيْنَ بَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ (el-Nisâ 4:77 وَأَلَيْنَ Bَسَطْتِ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلِي مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يُدْعَىٰ بِهَا لَأَقْتُلَنَّكَ) fiilleri farklı formlarıyla üzerinde çalıştığımız kavramla birlikte kullanılmışlardır. Bunlardan biri olan b-s-t/بسط fiili kişinin hoşlandığı veya hoşlanmadığı şeye elini uzatmasını ifade eder (Herevi, 2001, s. 242). Öldürmeye teşebbüs (el-Mâide5:28), lütfetmenin ve cömertliğinin ifadesi (el-Mâide5:64; el-İsrâ 17:29) ve meleklerin ruhu teslim almaları (el-En'âm 6:93) bu fiille ifade edilmektedir.

Kur'ân'da, ilk anlamının dışında, yed yerine kullanılan kelimeler de vardır. Sağ el (Halil b. Ahmed, y.y.h, s. 388), kuvvet (Herevi, 2001o, s. 375), yemin (Cevheri, 1987f, s. 2221) anlamlarına gelen yemîn/يمين/أيمان kelimesi pek çok ayette el ya da sağ el manasında (Tâhâ

²² "Önlerindeki ve arkasındakileri görmezler mi?" Sebe' 34:9.

²³ "Önlerinden bir set, arkalarından bir set çekti" Yâsîn 36:9.

20:17; وَلَا تَحْطُّهُ بِيَمِينِكَ 29:48; وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا Tâhâ 20:69; وَمَا تَبْلُكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى es-Sâffât 37:93 ve el-Hâkka 69:45 بِالْيَمِينِ لِأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ el-Ahzâb 33:50 وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ بِمَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَيْكَ ه وَمَا وَالَّذِينَ عَقَدَتْ وَأُو مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ en-Nisâ 4:3; en-Nisâ 4:33 وَالسَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ ez-Zümer 39:67; وَأَلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (ez-Zümer 39:67) el veya avuç manasında kullanılmıştır. Bununla birlikte bu ayette geçen kabza/avuç ve yemîn/sağ el kelimeleri Allah'ın güç ve kudretinden kinaye olarak kullanılmışlardır (Şerif el-Murtaza, 1388a, s. 314).

2.1. Kur'ân'da ي-د-ي/ي-د-ي Kökünden Türeyen Kelimeler

Yed kelimesinin fiil hali olan ي-د-ي/ي-د-ي Kur'ân'da geçmemektedir. Bununla birlikte yed kelimesi hem yalın haliyle hem de farklı formlarıyla Kur'ân'da yer almaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'de yalın haliyle yed beş defa geçmektedir. Buna mukabil terkip halinde ve ikil/çoğul sigalarıyla farklı formlarda yüz on yedi yerde bulunmaktadır. Bunlar: يَدًا yedi yerde; يَدَيْ sekiz yerde; يَدِي bir yerde; يَدَا bir yerde; يَدَاك bir yerde; يَدَاؤ üç yerde; يَدَيْ yedi yerde; يَدَيْ on yedi yerde; يَدَيْهَا bir yerde; يَدَيْ üç yerde; أَيْدِي/أَيْدِي sekiz yerde; أَيْدِيكُمْ on altı yerde; أَيْدِيْنَا üç yerde; أَيْدِيْنَا otuz yedi yerde; أَيْدِيْنَا bir yerde ve أَيْدِيْنَا şeklinde olmak üzere üç yerde yer almaktadır. Bu kullanımların bir kısmı el organını ifade eden gerçek manasında, bir kısmı sözlük anlamlarına uygun olacak şekillerde farklı manalarda, bir diğer bölümü de kelime anlamlarının haricinde deyimsel veya mecazi anlamlarda gerçekleşmiştir.

2.2. Kullanıldıkları Anlamlar

2.2.1. Gerçek Anlamda Kullanılması

Kelimenin, insanın bir organı olarak el manasına gelecek şekilde Kur'ân'da kullanımına baktığımızda pek çok örnekle karşılaşmaktayız. Hz. Musa'nın bir mucizesi olarak elini koynuna soktukten sonra elinin bembeyaz çıkmasını (el-A'râf 7:108; Tâhâ 20:22, eş-Şu'arâ 26:33; en-Neml 27:12; el-Kasas 28:32); Hz. Eyyüb'ün yeminini bozmadan gereğini yerine getirmek üzere eline bir demet sap almasını (Sâd 38:44); abdest ve teyemmüm esnasında ellerin yıkanması ve mesh edilmesini (en-Nisâ 4:46; el-Mâide 5:6); sihirbazların Allah'a secde etmeleri sonrasında Firavun'un onları ellerini çaprazlama kesmekle tehdit etmesini (el-A'râf 7:124; Tâhâ 20:71, eş-Şu'arâ 26:49); Allah'a, Elçisine karşı savaşanlar ve yeryüzünde fesat çıkarıcılar için ceza olarak ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesini (el-Mâide 5:33); hırsızlığın cezası olarak ellerin kesilmesini (el-Mâide 5:38); Hz. Yûsuf kıssasında geçen, kadınların Yûsuf'u gördüklerinde ellerini kesmelerini (Yûsuf 12:31,50) ifade eden ayetler bunlardan bazılarıdır (يَدِ kelimesinin gerçek anlamdaki diğer kullanımları

için bk. el-Bakara 2:79,249; el-Mâide 5:94; el-En'âm 6:7; el-A'râf 7:195; İbrâhîm 14:9; en-Nûr 24:40; Yâsîn 36:65).

Bir örnek vermek gerekirse, Hz. Mûsâ'nın, diğer mucizelerinin yanında, Firavun'a karşı gösterdiği mucizelerden biri de yed ile ilgilidir. Rivayete göre, Hz. Musa, herhangi bir hastalığı bulunmayan, fazlaca da esmer olan bir peygamberdir. Elinin de normal şartlarda esmer olarak görülmesinin yanında, koynuna sokup çıkarması sonrasında eli bembeyaz, lekesez bir şekilde parıl parıl parlar. Elini tekrar koynuna sokup çıkarmasıyla da aslı, esmer rengine döner (Kurtubî, 1964g, s. 257; Taberi, 2001j, s. 343; Tûsî, 1388d, s. 492). Burada yed ilk/gerçek anlamıyla kullanılmıştır.

İbrâhîm Sûresi 9. ayette Nûh, 'Âd ve Semûd vb. kavimler, kendilerine gönderilen peygamberlerin getirdikleri mucizeleri inkâr ederlerken ellerini ağızlarına koydukları ifade edilmektedir ve burada yed çoğul haliyle geçmektedir. Ayette yer alan **فَرَدُّوا إِلَيْنَهُمْ بِي أَفْوَاهِهِمْ** "Ellerini ağızlarına götürdüler" ifadesi inkârcıların kendilerine tebliğ edilen mesaj karşısındaki suskunluklarını (Râzi, 1420s, s. 69), acizliklerini, şaşkınlıklarını, inkâr konusundaki öfkelerini ve bizzat ağızlarıyla yalanlamalarını (İbn Aşur, 1984s, s. 12; Kurtubî, 1964i, s. 345; Taberi, 2001m, ss. 604-608) anlatmaktadır. Zemahşerî (ö. 538/1144) buradaki **أيدى** kelimesinin **أيدى** manasında, nimetler anlamına geldiğini; ayette sözü edilen kavimlerin, peygamberlerin ağızlarından çıkan nasihat, öğüt ve şerâatler gibi nimetleri dikkate almadan bu ilkeleri getiren peygamberlere sözlü olarak iade etmelerinin anlatıldığını nakletmektedir (Zemahşerî, 1407b, s. 542).

2.2.2. Farklı Amaç/Anlamalarda Kullanılması

Yed kelimesi, Kur'ân'da farklı anlamlara gelecek şekilde gerçek manasının dışında da yer almaktadır. Bu manada elin insan fiillerinin faili veya mefulü olarak ifade edilmesinde; insan biçimci yorumlara sebep olabilecek bir üslupla Allah'a ve meleklerle izafe edilmesinde de kullanıldığını görmekteyiz. Ayrıca cömertliğin ve cimriliğin dile getirilmesi; güç, kuvvet ve hâkimiyetin ifadesi bu kelime ile ifadesi edilmektedir. Bununla birlikte ayetlerde geçen yed kelimesinin gerçek anlamının dışındaki diğer kullanımların tamamının mecazi anlamda olduğunu söyleyebiliriz (Râzi, 2011, s. 165).

2.2.2.1. Bireyin Fiilinin Yed ile İfade Edilmesi

Ayetlerde kimi zaman sözcüğün yan anlamlarıyla geçtiğine de rastlamaktayız. Bu bağlamda insanların karşılaştıkları sonuçların önceden yapıp ettiklerinin bir karşılığı olduğunu ifade etmek üzere, fail olarak elin gösterilmesi (el-Bakara 2:95; Âl-i İmrân 3:182; en-Nisâ 4:62; el-Enfâl 8:51; el-Kehf 18:57; el-Hac 22:10; Kasas 28:47; er-Rûm 30:36,41; Yâsîn 36:35; Şûrâ 42:30,48; Cum'a 62:7; en-Nebe 78:40) Kur'ân ayetlerinde yaygın olarak görülen bir ifade tarzıdır. Kalkışma veya saldırıya engel olma ya da saldırıya maruz kalacakları korumaya yönelik olarak saldırganı engelleme ifadesinde elin/ellerin engellenmesi (en-Nisâ 4:77,91; el-Mâide 5:11; el-Fetih 48:20,24); kötülük veya öldürme

amaçlı bir işe kalkışmak için elin uzatılması (el-Mâide 5:28; el-Mümtehine 60:2) vb. ifadelerle bir bütün olarak insanın fiillerinin ifadesinde elin fail ya da meful olarak zikredildiği görülmektedir (Yed kelimesinin insanın fiillerini ifade etmek üzere diğer kullanımları için bk. el-Bakara 2:195; et-Tevbe 9:29; en-Nûr 24:24).

Kur'ân'da farklı konularda ve pek çok yerde *بِمَا قَدَّمْتُمْ أُيُودِيَهُمْ* ifadesi geçmektedir. Bu ifade, içindeki kelimelerin sözlükteki karşılıklarıyla Türkçeleştirildiğinde, “ellerinin önceden sundukları sebebiyle” anlamına gelmektedir. Ancak ayetlerde kullanıldıkları bağlama baktığımızda “işledikleri günahlar sebebiyle” (Yahyâ b. Sellam, 2004b, s. 272), “günah, isyan ve yalanlamaları sebebiyle” (Kurtubî, 1964d, s. 295; Zemaşşeri, 1407a, s. 67) vb. anlamlara geldiği görülmektedir. Araplar kişinin bir suç-günah ya da cinayet işlemesi durumunda *بِمَا كَسَبَتْ يَدَاكَ، بِمَا كَسَبَتْ يَدَاكَ، بِمَا قَدَّمْتُمْ يَدَاكَ* ifadeleriyle bu eylemi ele izafe ederler. Bu kalıbı aynı zamanda söz konusu fiillerin çoğunluğunun el ile yapılması sebebiyle de kullanırlar (Taberi, 2001b, ss. 272-273). Burada parçanın zikredilip bütünü anlatılmak istenmesi söz konusudur.

Allah rızası için malını harcamayı ve böylece insanın bizzat kendi elleriyle kendisini tehlikeye atmamasını öğütleyen ayette (el-Bakara 2:195 *وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ*) de mecazi bir kullanım vardır. Âyet sadaka vermekten, Allah rızası için infak etmekten (Taberi, 2001c, s. 12) kaçınmanın, geçim kaygısıyla ümitsizliğe düşmenin (İbn Aşur, 1984b, s. 214; Râzi, 1420e, s. 295; Taberi, 2001c, s. 321) helak olmaya sebep olacağını (Mukatil b. Süleyman, 1423a, s. 170) dile getirmektedir. Ayet metninde yer alan *التَّهْلُكَةِ*/tehlike” ifadesi ise Allah'ın azabı (Taberi, 2001c, s. 325), aşırı derecede cimrilik veya israf manalarına gelmektedir (İbn Aşur, 1984a, s. 214). Savaşla ilgili ayetlerin ardından gelen bu ayet, savaş masraflarının karşılanması için Müslümanları mallarını harcamaya teşvik etmekte (Ateş, 1988a, s. 337); bu konuda cimrilik ederek kendilerini, esir veya mahkum olma vb. tehlikelere atmamaları konusunda onları uyarmaktadır (Yazır, y.y.b, s. 39). Allah yolunda savaşma ve o uğurda mal harcamadan kaçınmanın bir tehlike olduğunu hatırlatmanın, ayetin nüzûl sebebi olduğu nakledilmektedir (Kurtubî, 1964b, s. 621; Taberi, 2001c, s. 322; Tirmizî, 1975, “Tefsiru'l-Kur'ân”, 3).

Yed kelimesi bu başlık altında örneklendirdiğimiz kullanımların birincisinde fâil, ikincisinde ise mefuldür. Ancak her iki kullanımda da bedeninin bütünü kastedilmektedir.

2.2.2.2. Allah'a ve Meleklerle İzafe Edilerek Kullanılması

Müteşâbih ifadesi bir şeyin başka bir şeye benzemesi mânasındaki *شَبَّهَ* filinden türemiş mufâale babında mastardır (Cevheri, 1987f, s. 2236). Müteşâbih ayetler ise, herhangi bir sebep dolayısıyla manasının açık bir şekilde anlaşılmadığı, birden çok manaya muhtemel olup bu manaların birini tercihte zorluk içeren hususları barındıran ayetlerdir (Demirci, 1996, ss. 36-39; Duman, 2005, ss. 18-24; Dumlu, 1998, ss. 94-99; İsfahani, 1412, s. 443; Şimşek, 1997, ss. 32-33; Suyûtî, 1996c-d, ss. 5-9).

Gerçek anlamıyla insanın bir uzvu olan yed, insan için taşıdığı anlam ve kullanım amaçları doğrultusunda, mecazi bir üslup içerisinde Allah’a (Yâsîn 36:71; Sâd 38:75; el-Fetih 48:10)²⁴ ve meleklere (el-En’âm 6:93; Hûd 11:70; ‘Abese 80:15) izafe edilerek de kullanılmakta ve müteşâbih ayetlerden kabul edilip yorumlanmaktadır (Demirci, 1996, s. 167; Kadi Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, y.y.a, ss. 229-231). Bu bağlamda söz konusu ayetler hakkında Fahrüddîn er-Râzi (ö. 606/1210), Allah’ı takdîs ve tenzîh maksadıyla kaleme aldığı (Râzi, 2011, s. 32) Te’sîsü’t-takdîs isimli eserinde bu kelimenin kullanımı hakkında şunları söylemektedir:

“Kur’ân’da Allah’a nisbet edilerek kullanılan yed kelimesi tekil, ikil ve çoğul olarak geçmektedir. 25 *يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ*, 26 *يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ*, ve 27 *فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدُو مَلَكُوتِ كُلِّ شَيْءٍ* ayetleri müfret; 28 *مَنْعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ* 29 *بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ* ve 30 *بِمَا عَمِلْتَ آيَاتِنَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ* ayetleri tesniye; 30 *بِمَا عَمِلْتَ آيَاتِنَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ* ayetini de çoğul olarak kullanımına verilebilecek örneklerdir” (Râzi, 2011, s. 165). Bununla birlikte gerek burada verilen örneklerde gerekse farklı ayetlerde Allah’a nisbet edilen ‘yed’in, “O’nun zatına benzeyen hiçbir şey yoktur” (eş-Şûrâ 42:11: *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ*) ayeti gereği gerçek anlamda anlaşılamayacağı da açıktır.

Yâsîn Sûresi 36:71 ve Sâd Sûresi 38:75 ayetlerinde Yüce Allah, yed ifadesini kullanarak, yapmayı/yaratmayı herhangi bir katkı/destek almaksızın, vasitasız olarak (Zemahşeri, 1407d, s. 107) bizzat kendisinin gerçekleştirdiğini ifade etmektedir (Kurtubî, 1964o, s. 55; Mukatil b. Süleyman, 1423c, s. 584; Râzi, 1420z, s. 306; Tûsî, 1388h, s. 460; Yahyâ b. Sellam, 2004b, s. 819; Yazır, y.y.f, ss. 425, 481). Bu durumda ayet “... Bizzat benim yarattığım varlığa ...” anlamına gelir. Ayrıca Âdem’in yaratılışındaki özel itinanın ve Allah’ın kuvvet ve kudretinin yed kelimesiyle vurgulandığı da ifade edilmektedir (Mâtürîdî, 2005h, s. 538; Mukatil b. Süleyman, 1423e, s. 91; Yahyâ b. Sellam, 2004b s. 819; Zemahşeri, 1407d, s. 27). Buna göre ayet “...Kudretimle yarattığım varlığa ...” anlamını alır. Nitekim Abdullah b. Ömer’den (ö. 73/693) nakledilen bir rivayete göre Allah Arşı, ‘Adn cennetini, Kalem ve Âdem’i bizzat eliyle yaratmıştır (Hakim en-Nisaburi, 1990b, s. 349). Bu durum aynı zamanda ayette yaratıldığı ifade edilen varlıkların şerefine ve üstünlüğüne de delalet etmektedir (İbn Aşur, 1984h, s. 185). Ayette geçen bi-ye-dey-ye/*بِيَدَيْ* ifadesine verilen manaları ele alan Şerîf el-Murteza (ö. 436/1044), yukarıdaki iki anlamın yanında üçüncü

24 El/يد kelimesinin sıfat olarak Allah’a izafe edildiği el-Mâide 5:64 ayetini, konusu itibariyle ileride farklı bir başlık altında ele alacağız.

25 “Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir” el-Fetih 48:10.

26 “Allah’ın eli bağlıdır” el-Mâide 5:64.

27 “Her şeyin hükümranlılığı elinde olan ne yücedir” Yâsîn 36:83.

28 “Seni, iki elimle yarattığım varlığa secde etmekten alıkoyan nedir” Sâd 38:75.

29 “Aksine O’nun iki de açıktır” el-Mâide 5:64.

30 “Ellerimizin yaptıklarından nice hayvanlar yaptık da onlar bu hayvanlara malik oldular” Yâsîn 36:71.

bir görüşü de zikretmektedir. Buna göre *يَدِي* kelimesiyle dünya ve ahiret nimeti ifade edilmek istenmektedir ve ayet de “...Kendisine dünya ve ahiret nimetleri vermek üzere yarattığım varlığa ...” anlamını taşımaktadır (Şerif el-Murtaza, 1388a, s. 532). Sonuç olarak ayette yed’in Allah’a izafe edildiği bu ayetlerde yaratmadaki özen, nimet, kudret ve Allah’ın hiçbir şeye muhtaç olmaması vurgulanmış olmaktadır.

Mekkeli müşriklerin, 6/628 yılında, Müslümanları resmen bir toplum olarak tanıdıkları Hudeybiye antlaşmasını tasvir eden (Mukatil b. Süleyman, 1423d, s. 70; Taberi, 2001u, s. 254) el-Fetih Sûresinin 10. ayeti (*إِنَّ الدِّينَ يُبَايِعُوكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ*) *“Muhakkak sana biat edenler, Allah'a biat etmişlerdir. Allah'ın eli, onların ellerinin üzerindedir. Bu durumda, kim ahidini bozarsa, artık o, ancak kendi aleyhine ahidini bozmuş olur. Kim de Allah'a verdiği ahde uyarırsa, O da, ona büyük bir ecir verecektir”*), yed kelimesinin Allah’a isnad edildiği ve üzerinde pek çok tartışmanın yapıldığı bir başka örnektir. Ayette, ortaya çıkan savaş ihtimaline karşı müminlerin, canları pahasına Hz. Peygamber’i müdafaa edeceklerine dair söz vermeleri anlatılmaktadır. Ayette geçen ve üzerinde duracağımız husus ise *يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ* *“Allah’ın eli, onların ellerinin üzerindedir”* ifadesidir. Allah cisimlere ait sıfatlardan ve uzuvlardan münezzehtir (Zemahşeri, 1407d, s. 335). Bu sebeple burada gerçek anlamda bir kullanım söz konusu olamaz. Buradaki yed kelimesinin mahiyeti ile ilgili olarak tefsirlerde farklı görüşler ifade edilmektedir. Buna göre Müslümanlar, Elçisine biat etmekle aslında bizzat Allah’a biat etmiş oluyorlardı (Zemahşeri, 1407d, s. 335). Bir başka görüşe göre de buradaki “yed” ifadesiyle Allah’tan gelecek zafer; Allah’ın ihsanı (Râzi, 1420ab, s. 73), yardımı ve kuvveti kastedilmiş oluyordu (Kuşeyri, y.y.c, s. 422; Mâtürîdî, 2005d, s. 106; Mukatil b. Süleyman, 1423e, s. 92; Râzi, 1420ab, s. 73; Taberi, 2001u, s. 254). Ayrıca İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), bu biat sayesinde Allah’ın Müslümanlara ferahlık ve amaçlarına ulaşma imkânını vermesinin ayetin muhtemel manalarından olduğunu dile getirmektedir (Mâtürîdî, 2005i, s. 299). Bununla birlikte âyette, Kur’ân’ın kullandığı tasvir üslubuyla, Allah adına Hz. Peygamber’e yapılan biatin önemi üzerinde durulmaktadır (Ateş, 1988h, s. 474). Bütün bu değerlendirmeler yed lafzının Allah (cc) için gerçek anlamda kullanılamayacağını, bunun ötesinde mecâz ifade edeceğini göstermektedir.

2.2.2.3. Deyim olarak ve Diğer Anlamlarda Kullanılması

Sözcükler gerçek anlamıyla bağlantılı olacak şekilde farklı anlamları ifade etmek için kullanılabilir. Yed kelimesi de Kur’ân’da, aracılık, vasıta vb. anlamlarda kullanılmaktadır (et-Tevbe 9:14,52; el-Haşr 59:2). Ehl-i Kitap’tan olan kâfirlerin kalplerine Allah tarafından korku salınması üzerine kendi elleri ve müminlerin elleriyle evlerini yıkmaları ayette *يُخْرِطُونَ مِنْهُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ*³¹ ifadesiyle dile getirilmektedir. Burada Benî

31 “Evlerini kendi elleriyle ve müminlerin elleriyle tahrip ediyorlardı” el-Haşr 59:2.

Nadîr Yahudilerinin, yapılan antlaşmayı bozmaları sebebiyle, Müslümanlar tarafından kuşatılması sonrasında çaresiz kalmaları üzerine, kendi evlerini yağmalayarak ayrılmaları ve Müslümanların da bu yıkıma dışarıdan sebep olmaları anlatılmaktadır (Râzi, 1420ac, s. 503; Taberi, 2001v, ss. 500-502). Bu yıkım bizzat elle yapılmışsa bu gerçek anlamda bir tahribatı ifade eder. Yıkım, şayet anlaşmanın bozulması sebebiyle gerçekleşmişse burada mecazi bir kullanım vardır (Kurtubî, 1964r, s. 5).

Yed kelimesinin Kur'ân'da, deyimsel bir ifade tarzıyla (el-A'râf 7:149; el-Furkân 25:27; Mümtehine 60:12; Leheb 111:1) da karşımıza çıkmaktadır. Arapça'da يَدٌ سَقَطَ فِي يَدِهِ ifade kalıbı, insanın yaptığı işten pişmanlık duymasını ifade eder (Meydani, y.y.a, s. 330). Zira Araplar, kişinin kaçırdığı bir şeyin pişmanlığını veya bir konudaki acziyetini (Taberi, 2001j, s. 448); sapıklığa düşmesini (Mâtürîdî, 2005e, s. 43) bir pişmanlık ifadesi olarak يَدِي سَقَطَ فِي يَدِي ya da يَدِي سَقَطَ ifadesiyle dile getiriler (Cevheri, 1987f, s. 2541; Herevi, 2001n, s. 168). Ayette yer alan وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ³² ifadesi de, Mûsâ kavminden olup, buzağıya taptıkları için doğruluktan uzaklaştıklarının farkına varan müşriklerin³³ şiddetli bir pişmanlık hissetmesini anlatmaktadır (Mukatil b. Süleyman, 1423b, s. 64; Zemahşeri, 1407b, s. 160). 'Yed'in burada zikredilmesinin sebebi ise onun, insanın alma, yakalama ve koruma aleti olmasıdır (Râzi, 1420o, s. 369). Elmalılı, وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ cümlesinin istiare, kinaye veya temsil yoluyla şiddetli pişmanlık ifade ettiğini; bir insanın bir iş sebebiyle pişman olup aciz duruma düştüğünde kendisine يَدِي سَقَطَ فِي يَدِي "eline kırağı düşürüldü" denildiğini söyler. Ayrıca bu kalıbın pişmanlık veya aşırı pişmanlık ifade ettiği hususunda bütün dil bilginlerinin görüş birliği içerisinde olduğunu dile getirir (Yazır, y.y.n, s. 135; Bayam, 2012, s. 150).

Ukbe b. Ebi Mu'ayt'ın (Mukatil b. Süleyman, 1423c, s. 232; Taberi, 2001q, s. 440) veya Ubey b. Halef'in (Vahidi, 1411a, s. 343; Yahyâ b. Sellam, 2004a, s. 479) pişmanlık (Kurtubî, 1964q, s. 439) ve üzüntüsünün dile getirildiği veya bu durumda olan tüm zalimlerin halinin anlatıldığı (Mâtürîdî, 2005h, s. 22; Râzi, 1420b, s. 454) el-Furkân Sûresi 27. ayetinde³⁴ ... وَيَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَى يَدِي "o gün zalim ellerini ısırıp..." ifadesi geçmektedir. Burada gerçek anlam düşünülebileceği gibi üzüntü, keder, pişmanlık gibi duyguların kinaye ve temsil yoluyla ifadesi de düşünülebilir. Zira bir sebeple öfkesi, pişmanlığı ya da kederi şiddetlenen kişi kızgınlığından dolayı ellerini ısırır (Mâtürîdî, 2005h, s. 22; Râzi, 1420o, s. 369). Pişmanlık kalpte oluşmasına rağmen fillerin çoğunluğunun elle yapılması; kalpte gerçekleşmesine karşın bedeni etkilemesi sebebiyle (Kurtubî, 1964g, s. 286) âyet, üzüntü ve keder hisseden

32 "Yaptıklarından dolayı pişmanlık duyduklarında..." el-A'raf 7:149.

33 Allah ile mîkâta giden Hz. Mûsâ'nın ardından buzağıya taparak şirk düşenler kastedilmektedir.

34 "O gün o zalim, ellerini/parmaklarını ısırarak, 'Keşke Peygamber'le beraber yol tutsaydım' der."

kişinin, bu durumda ellerini veya parmaklarını ısırmasını ifade etmektedir (Râzi, 1420x, s. 454).

2.2.2.4. Kuvvet, Hükümranlılık, Cömertlik ve Cimriliği İfade Etmede Kullanılması

Arap dilinde bir sözcük gerçek anlamının tamamen dışında yeni bir anlam yüklenerek başka bir kelimenin yerine de kullanılabilir. Sözlükte yed, mecaz veya kinaye yoluyla güç, kuvvet, kudret, mülkiyet, nimet ve lütf vb. manalara gelmektedir (İbn Manzûr, 1414o, s. 423). Yed kelimesi de Arapça'da yüklendiği anlamlara uygun olarak Kur'ân'da güç, kuvvet ve kudretin (Sâd 38:17,45; ez-Zâriyât 51:47); yetki, hak ve hükümranlılığın (el-Bakara 2:237; Âl-i İmrân 3:26,73; el-Enfâl 8:70; el-Mü'minûn 23:88; Yâsîn 36:83; el-Hadîd 57:29; el-Mülk 67:1); cömertlik ve cimriliğin (el-Mâide 5:64; et-Tevbe 9:67; el-İsrâ 17:29) ifadesinde kullanılmıştır.

Allah, Hz. Muhammed'e İbrâhîm, İshâk ve Ya'kub'u anmasını emrederken onların güç ve kuvvet sahibi olduklarını *وَأَذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ* (Sâd 38:45) ifadesiyle dile getirir (Sâd 38:45 *وَأُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ*). Bu ifade söz konusu peygamberlerin ibadetlerindeki sağlamlıkların (Mâtürîdî, 2005h, s. 636; Mukatil b. Süleyman, 1423c, s. 649; Tûsî, 1388h, s. 555); sahip oldukları nimetleri (Ahfeş el-Evsat, 1990a, s. 284); güç, kuvvet ve ibadet sahibi olmalarını (Kuşeyri, y.y.c, s. 259; Râzi, 1420l, s. 395; Taberi, 2001t, s. 114; Tûsî, 1388c, s. 579) anlatmaktadır. Zira *أَيْدِي*, kendisiyle tutulan, vurulan, işler yapılan bir organ olan *أَيْدِي*'in çoğuludur ve kendisiyle kuvvet anlatılmak istenir. Bundan dolayı kuvvetli bir kişi için *دُو يَدٍ* “güç sahibi” ifadesi kullanılır (Râzi, 1420z, s. 400; Taberi, 2001t, s. 116). Örneğin *وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا* ³⁵ *كَأَوْدَ ذَا الْأَيْدِي* ayetinde bu anlam vardır.

Genelde Ehl-i Kitab, özelde ise Yahûdilerin karakterlerinin tasvir edildiği bir dizi ayet içerisinde yer alan el-Mâide sûresi 64. ayeti³⁶, Allah rızası için yardım etmeyi emreden ayetlerin nüzûlü sonrasında, buna karşı çıkan Yahûdilerin sözlerini içermektedir. Söz konusu ifadeleri kullananların Benî Kaynuka Yahûdilerinin lideri konumunda bulunan Finhâs (Vahidi, 1411a, s. 138) b. 'Âzurâ' (Kurtubî, 1964f, s. 238), İbn Sûriya ve 'Âzir b. Ebî 'Âzir olduğu nakledilmektedir (Mukatil b. Süleyman, 1423e, s. 91; Taberi, 2001f, ss. 290, 555). Buna göre Yahûdiler, *يُدُّ اللَّهُ مَغْلُوبَةً* ifadesiyle, Allah'ın kendilerine nimet ve rızık vermeyerek, kinaye yoluyla (Râzi, 1420l, s. 396), cimrilik yaptığını ifade etmek istemişlerdir. Zira ne akıl sahibi Yahudiler, ne de başkaları Allah'ın bağlı bir ele sahip olduğunu iddia etmez, aksine Yüce Allah'ın noksan sıfatlardan münezzehe olduğunu ifade ederler (Şerif el-Murtaza, 1388b, s. 5). Bununla beraber Allah, onlara rızık vermiş; isyan

³⁵ “Kuvvet sahibi kulumuz Dâvûd'u hatırla” Sâd 38/17.

³⁶ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُدُّ اللَّهُ مَغْلُوبَةً غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ “Yahudiler ‘Allah bize nimet verme hususunda cimrilik yaptı’ dediler. Elleri bağlansın! Ve bu sözlerinden dolayı onlar lanetlenmişlerdir. Aksine O, dilediğine infak edecek şekilde cömerttir.”

edip kendilerine haram kılınanları helal saymaları üzerine onlara verdiği rızık durdurmuştur (Mukatil b. Süleyman, 1423a, s. 490).

Araplar, cimrilik yapan kişiyi tasvir için مَعْلُولُ الْيَدِ، كَرُّ الْأَصَابِعِ، مَثْبُوضُ الْكَفِّ، كَرُّ الْأَصَابِعِ، مَعْلُولُ الْيَدِ ifadelerini kullanırlar (Kurtubî, 1964f, s. 238). Yed kelimesi cimriliği ifade etmek üzere, el-A'şâ'nın (ö.7/629) şiirinde de yer almaktadır:

يَدَاكَ يَدَا صِدْقٍ فَكَفْتُ مُفِيدَةً وَكَفْتُ إِذَا مَا ضَنَّ بِالْمَالِ تُنْفِقُ (A'şâ, y.y., s. 225)

“Senin elin doğruluk elidir, avucun da fayda verir.

Avuç mal için cimrilik yaptığında sen infak edersin”

Mâide sûresi 64. âyette geçen yed kelimesinin nimet, Allah'ın hazineleri ve mülkü manasında olduğu da söylenmiştir (Ahfeş el-Evsat, 1990a, s. 284; Şerif el-Murtaza, 1388b, s. 5). Yahûdiler bu ifade ile daha önceleri alışkın oldukları gibi, Allah'ın kendilerine bol rızık vermediğini (Mâtürîdî, 2005c, s. 551), cimri davrandığını (Râzi, 1420i, s. 446; Sa'lebi, 2002c, s. 52), kendilerini lütfundan mahrum bıraktığını ifade etmek istemişlerdir. İsrâ Sûresi 29. Âyette (وَلَا يَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ) benzer ifadelerle aynı manada bir kullanım vardır (Taberi, 2001n, ss. 574-575; Yahyâ b. Sellam, 2004a, s. 132). Burada da infak esnasında cimrilik yapılmaması veya malın saçılıp savrulmaması yine aynı lafızlarla ifade edilmiştir. Allah bu durumu yed lafzıyla dile getirmiştir ki burada nimet, ihsan manasında kullanılmıştır. Zira çoğunlukla insanların tasarrufları el ile olmaktadır (Kurtubî, 1964f, s. 238; Taberi, 2001h, s. 552; Tûsî, 1388c, s. 578). Onların bu ithamlarına karşılık Allah'ın, يَدَاكَ مَبْشُوطَاتٍ ifadesi, cümlelerin kelime anlamıyla ‘iki elinin açık olduğu’nu değil (Mâtürîdî, 2005g, s. 36), ihsanıyla her daim kullarının ihtiyaçlarını gidermekte olduğunu ifade etmektedir (Taberi, 2001h, s. 552). Yine münafıkların olumsuz tutumlarından söz edilirken “Ellerini de sımsıkı tutarlar” (et-Tevbe 9:67 وَتَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ) ifadesinde yed kullanılmakta ve onların Allah rızası için infak etmekten kaçındıkları, sadaka vermeyi engelledikleri ve Allah'ın kendilerine farz kıldığı zekâtı vermedikleri dile getirilmektedir (Râzi, 1420p, s. 97; Taberi, 2001k, s. 548).

Görüşlerine başvurduğumuz müfessirler, Allah'ın, bir organ olarak ele ya da avuca ihtiyaç duymadığını ve bunlara sahip olmaktan münezzehe olduğunu ifade etmektedirler. Bununla beraber Arap dilinin imkânları ve sınırları çerçevesinde kelimelerin tevtil edilmesini uygun bulmuşlardır. Buna göre Hz. Adem'i “iki eliyle yaratması” bizzat kendisinin yaratmasının tekidi; “eli bağlıdır” ifadesi nimet ve ihsanını azaltması veya kesmesi; kıyamet gününde “göklerin ve yerin onun elinde olması” bütün hakimiyetin onun elinde olması olarak anlamlandırılmıştır.

2.2.2.5. Yön ve Zaman Zarfı Olarak Kullanılması

Yed kelimesinin Kur'ân'daki kullanımlarından biri de kalıplaşmış bir ifade içerisinde, zamanı, mekânı veya yönü ifade etmesidir. Bu manalarda Kur'ân'da otuz dokuz defa

geçmektedir (Bakara 2:66,97,255; Âl-i İmrân 3:3,50; el-Mâide 5:46,48; el-En'âm 6:92; el-A'râf 7:17,57; Yûnus 10:37; Yûsuf 12:111; er-Ra'd 13:11; Meryem 19:64; Tâhâ 20:110; Enbiyâ 21:28; Hac 22:76; el-Furkân 25:48; en-Neml 27:63; Sebe' 34:9,12,31,46; Fâtır 35:31; Yâsîn 36:9,45; Fussilet 41:14,42; el-Ahkâf 46:21,30; el-Cin 72:27; el-Hucurât 49:1; el-Hadîd 57:12; el-Mücâdile 58:13; Saf 61:6; Tahrîm 66:8). Bu ifadelerin hemen hepsi, belirttiğimiz manaları ifade etmek üzere بَيْنَ يَدَيْهِ، بَيْنَ يَدَيْهَا، بَيْنَ يَدَيْ، بَيْنَ أَيْدِيكُمْ، بَيْنَ أَيْدِيَنَا، بَيْنَ يَدَيْ ve بَيْنَ أَيْدِيهِمْ kalıplarıyla indirilmiştir. Bu başlık hakkında müstakil bir çalışma (Muhammed, 2016) yapıldığı için ayrıntıya girilmeyecek, konu birkaç örnek üzerinden işlenecektir.

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ (el-A'râf 7:57) ayetinde Allah'ın rahmeti öncesinde rüzgarı gönderdiği anlatılırken 'önce/önünde' manası بَيْنَ يَدَيْ terkibiyle zikredilmiştir (Taberi, 2001j, s. 253; Zemahşeri, 1407b, s. 111). Fahreddin Râzi (ö. 606/1210), yed lafzının، بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ (el-Mücâdile 58:12) ve بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ (el-A'râf 7:57) ayetlerinde zaman belirtmekle birlikte zait olarak kullanıldığını ifade etmektedir (Râzi, 2011, s. 166). Ancak Arapların "iki el/يدان" ifadesini mecaz yoluyla hediye, armağan manasında kullandıkları sebebiyle burada mecazi anlama güzel bir örnek bulunduğunu da dile getirmektedir (Râzi, 1420n, s. 289).

Sonuç

Türevleriyle birlikte yüz yirmi iki kez (Abdülbâkî, 1990, s. 'Y-d-y', 770-772) kullanılan³⁷ "yed" kelimesi, Kur'ân'ın önemli kelimelerinden biridir. Arapça'da yed, parmak uçlarından avuç içine kadar olan bölgenin ismidir. Yed'in fiil hali olan y-d-y/يَدِي kelimesinin tüm anlam çerçevesi de el ile ilgilidir. Gerçek anlamının dışında mülkiyet, tasarruf, güç, kudret, hâkimiyet, nimet, yol vb. diğer mecaz anlamlara gelmektedir. Kelime, gerçek anlamlarından farklı olarak, yön ve zaman ifade eden kalıplarında da kullanılmıştır. Hem gerçek anlamları hem de mecaz anlamlarıyla yed, el kelimesinin Türkçe'deki kullanımlarıyla benzerlik taşımaktadır.

Kur'ân'da yed, gerçek anlamıyla el; darb-ı mesel olarak nafaka, nimet; fiil, bir şeyi yapmak, kuvvet manalarında yer almaktadır. İçerisinde yed kelimesinin de bulunduğu bir ifade kalıbı olan مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ifadesi Kur'ân'da yaratılış öncesi ve sonrası, dünya ve ahiret, dünyada öncelik ve sonralık, bir şeyin önü ve arkası anlamlarında kullanılmıştır.

Mecaz ve kinaye yoluyla yed ve türevleri, Kur'ân'da, insanın fiillerinin ifadesinde, insanın yapıp ettiklerinin faili olarak elin zikredilmesinde kullanılmıştır. Ayrıca insan biçimci bir üslupla Allah'a ve meleklerle izafe edilerek de Kur'ân'da yer almaktadır. Yine yed, cömertlik ve cimriliğin, nimet ve ihsanın, güç ve kuvvetin dile getirilmesinde de kullanılmıştır.

³⁷ Kur'ân kelimelerinin yer aldığı el-Mu'cemü'l-müfehres'te Sâd 38/17 ve ez-Zâriyât 51/47'deki kullanımları indekslenmemiştir. Bk. Abdülbâkî, 1990, 'Y-d-y' md.

Arapça'daki deyimsemlerine uygun olarak pişmanlık ve acziyetin yed ile ifade edildiği örnekler de Kur'ân'da yer almaktadır.

Kaynakça

- A'ş'a, E. B. S. M. b. K. b. C. (y.y.). *Divanu A'ş'a el-kebir*. M. Hüseyin (Şrh.). Mektebetü'l-Âdâb.
- Abdülbâkî, M. F. (1990). *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Çağrı Yayınları.
- Ahfeş el-Evsat, E.-H. S. b. M. el-M. el-B. (1990). *Me'ani'l-Kur'ân* H. M. Kirae (Thk.). Mektebetü'l-Hancı.
- Akın, M. (2007). Nesefti tefsirinde müşkilü'l-Kur'ân açısından "Ruyetullah ve yedullah". *İslami Araştırmalar*, 28(1), 67-75.
- Ardoğan, R. (2012). Yed'in ayetlerde Allah'a izafe edilmesiyle ilgili kelimî yaklaşımlar. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, 7-46.
- Askeri, E. H. H. b. A. b. S. (2007). *el-Vücuḥ ve'n-nezair*. M. Osman (Thk.). Mektebetü's-Sekafe ed-Diniyye.
- Ateş, S. (1988). *Yüce Kur'ân'ın çağdaş tefsiri*. Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Ayverdi, İ. (2006). *Asırlar boyu tarihi seyri içinde misalli büyük Türkçe sözlük Kubbealtı lügatı* (2. baskı). A. Topaloğlu (Red.). K. C. Bayar (Haz.). Kubbealtı Neşriyatı.
- Bayam, A. (2012). Hak dini Kur'ân dili'ndeki Arap mesellerinin tespiti ve incelenmesi. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(35), 133-165.
- Çağbayır, Y. (2007). *Ötüken Türkçe sözlük*. Ötüken Neşriyat.
- Cevheri, E. N. İ. b. H. el-. (1987). *es-Sıḥah tacü'l-luga ve sıḥahil-Arabiyyeç* A. A. Attar (Thk.). Daru'l-İlm.
- Demirci, M. (1996). *Kur'ân'ın Müteşabihleri Üzerine*. Birleşik Yayıncılık.
- Duman, M. Z. (2005). Kur'ân'da müteşabihât. *Bilimname: Düşünce Platformu*, 3(9), 13-37.
- Dumlu, Ö. (1998). *Kur'ân tefsirinde yöntem*. Anadolu Yayınları.
- Firuzabadi, (2014). *Kamus tercümesi = el-Okyanusu'l-basit fi tercümeti Kamusi'l-muhit*. M. A. Efendi (Thk.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Hakim en-Nisaburi, (1990). *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. M. A. Ata (Thk.). Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Halil b. Ahmed, E. A. H. b. A. b. A. F. (y.y.). *Kitâbü'l-ayn*. M. el-Mahzumi & İ. es-Samerrai (Thk.). Daru Mektebetü'l-Hilal.
- Harun b. Musa. (1988). *el-Vücuḥ ve'n-nezair*. H. Salih (Thk.). Vezaretü's-Sekafe.
- Herevi, E. M. M. b. A. b. E. H. E. (2001). *Tehzibü'l-luga*. M. İvaz (Thk.). Daru İhya-i't-Türasü'l-Arabi.

- İbn Aşur, M. T. b. M. b. M. T. (1984). *Tefsirü't-Tahrîr ve't-tenvîr*. ed-Dârü't-Tunisiyye.
- İbn Düreyd, E. B. M. b. H. E. B. (1987). *Cemheretü'l-luga*. R. M. Ba'lebekî (Thk.). Daru'l-'ilm li'l-Melayîn.
- İbn Faris, E. H. A. b. F. b. Z. (1986). *Mücmelü'l-luga*. A. Sultan (Thk.). Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Manzûr, E. F. M. b. M. b. A. E. (1414). *Lisanü'l-Arab*. Dâru Sadır.
- İsfahani, E. K. H. b. M. b. M. R. (1412). *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'ân*. S. A. ed-Dâvudî (Thk.).
- Kadi Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. (y.y.). *Müteşabihü'l-Kur'ân*. A. M. Zenzur (Thk.). Dârü't-Türas.
- Kurtubî, E. A. M. b. A. E. (1964). *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân* (2. baskı) A. A. Berduni (Thk.). Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye.
- Kuşeyri, E. K. Z. A. b. H. (y.y.). *Letaifü'l-işarat* (3. baskı) İ. Besyuni (Thk.). el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-'Ammetü li'l-Kitab.
- Lebid b. Rebia, E. A. L. b. R. b. M. (2004). *Divanu Lebid b. Rebia el-Amiri*. Daru'l-Ma'rife.
- Mâtürîdî, E. M. M. b. M. b. M. S. (2005). *Te'vilatu ehli's-sünne*. M. Bâsellûm (Thk.). Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Meydani, E. F. A. b. M. b. A. N. (y.y.). *Mecmaü'l-emsal*. M. M. Abdulhamid (Thk.). Daru'l-Ma'rife.
- Muhammed, Q. A. (2016). Kur'ân-ı Kerim'de "Beyne'l-yed" in anlamı. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(29), 151–177.
- Mukatil b. Süleyman, E. H. b. B. E. B. (1423). *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*. A. M. Şehhate (Thk.). Daru İhyai't-Turas.
- Mukatil b. Süleyman, E. H. M. b. S. b. B. (2008). *el-Vücuḥ ve'n-nezair fî'l-Kur'âni'l-Kerim*. A. F. el-Mezidi (Thk.). Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Râzi, M. b. Ö. b. H. F. (1420). *Mefatihü'l-gayb* (3. baskı). Daru İhya-i't-Türasi'l-'Arabi.
- Râzi, M. b. Ö. b. H. F. (2011). *Te'sîsü't-takdîs*. Dârü'n-Nuru's-Sabah.
- Sa'lebi, E. İ. A. b. M. b. İ. N. (2002). *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. E. M. b. Aşûr (Thk.). Daru İhyai't-Türasi'l-'Arabi.
- Şemseddin Sami. (1317). *Kamus-ı Türki* A. Cevdet (Nşr.). İkdâm Matbaası.
- Şerif el-Murtaza, E. K. A. A. b. H. (1388). *Emalî'l-murtaza: Gurerü'l-fevaid ve dürerü'l-kalaid*. M. E. İbrâhim (Thk.). Zevî'l-Kurba.
- Şimşek, M. S. (1997). *Kur'ân'ın anlaşılmasında iki mesele*. Yöneliş Yayınları.
- Suyûtî, C. A. es-. (1996). *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Daru'l-Fikr.
- Taberi, E. C. M. b. C. b. Y. (2001). *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. A. b. A. et-Türki (Thk.). Daru

Hecr.

- Tirmizî, E. İ. M. b. İ. b. S. (1975). *Sünenü't-Tirmizi*. A. M. Şâkir & M. F. Abdulbakî (Thk.). Mustafa el-Babî el-Halebî.
- Tûsî, E. C. M. b. H. b. A. (1388). *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. A. H. K. el-Amilî (Thk.). Süleymanzade Matbaası.
- Vahidi, E. H. A. b. A. b. M. N. (1411). *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*. K.B. Zaglul (Thk.). Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Yavuz, Y. Ş. (2013). Yed, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (C. 43 ss.375-376). TDV Yayınları
- Yahyâ b. Sellam, E. Z. b. E. S. (1979). *et-Tesarif tefsirü'l-Kur'ân mimma iştebehet esmauh ve tasarrefet meanih*. H. Şelebi (Thk.). eş-Şirketü't-Tunusiyye.
- Yahyâ b. Sellam, E. Z. b. E. S. (2004). *Tefsiru Yahyâ b. Sellam*. H. Şelebi (Thk.). Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Yazır, E. M. H. (y.y.). *Hak Dini Kur'ân Dili*. Azim Dağıtım.
- Zâde, M. İ. (1432). Dirasâtü kinâyâtü'l-yed fi'l-Kur'ân'î'l-Kerîm ve'l-edebî'l-'Arabî. *Âfâku'l-Hadâreti'l-İslâmiyye*, 14, 9–30.
- Zemahşeri, E. K. C. M. b. Ö. b. M. (1407). *el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vücuhî't-te'vil* (3. baskı). Daru'l-Kitabi'l-'Arabî.

PANDEMİK HASTALIKLAR TARİHİNE KAYNAKLIK AÇISINDAN MEZAR TAŞLARININ ÖNEMİ VE VEBA YÖNÜNDE TAVŞANCIL MEZARLIĞI ÖRNEĞİ

Mustafa SÜRÜN*

E-mail: msuriri@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5717-1941>

İlknur ERBAŞ**

E-mail: nur-erbas@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2354-3692>

Citation/©: Sürün, M. & Erbaş, İ. (2020). *Pandemik hastalıklar tarihine kaynaklık açısından mezar taşlarının önemi ve veba yönünden Tavşancıl mezarlığı örneği. Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 10, 173-225.

Öz

Mezar taşları sahip oldukları biçimsel özellikleri, süslemeleri veya kitabeleri ile farklı araştırmalara konu olabilmektedir. Araştırmancının içeriği ve yaklaşım tarzına göre mezar taşları çeşitli okumalara olanak sağlamaktadır. Metfun bulunan kişilerin zaman zaman ölüm nedenleri de belirtilebilmektedir. Bu yönüyle ise mezar taşları özellikle pandemik hastalıkların ne zaman ve nerelerde yaşandığı hakkında bizlere kaynaklık teşkil etmektedirler. Çalışmamızda Kocaeli'nin Dilovası İlçesine bağlı Tavşancıl Mahallesi'nin Merkez Mezarlığı'nda bulunan Osmanlı dönemi mezar taşları bu yönüyle incelenmiştir. Mezarlıkta Osmanlı dönemine ait tespit edilen 80 tane mezar taşı incelenerek belgelendirilmiştir. Ayrıca bunların 19. yüzyıl Osmanlısında yaşanan veba salgınları ile irtibatı araştırılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kocaeli, Tavşancıl, Veba, Salgın hastalık, Mezar taşı.

* Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Türk-İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı.

** Dr. Öğr. Görevlisi, Kocaeli Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Resim Bölümü.

THE IMPORTANCE OF TOMBSTONES IN TERMS OF SOURCE TO HISTORY OF PANDEMIC DISEASES AND THE EXAMPLE OF TAVSANCIL CEMETERY FROM THE STANDPOINT OF PLAGUE

Abstract

Tombstones can be the subject of different studies with their morphological properties, ornaments or epigraphs. The tombstones enable various readings depending on the content and approach style of the research. The causes of death of people who are entombed are also indicated from time to time. With this aspect, tombstones constitute a source for us especially about when and where pandemic diseases occur. In our study, Ottoman period gravestones in the Kocaeli province, Dilovası district, Tavşancıl village's Central Cemetery were examined from this aspect. 80 tombstones that were found to belong to the Ottoman period in the cemetery were examined and documented. Also, it was tried to examine whether these tombstones were related to plague epidemics in the 19th century's ottoman.

Keywords: Kocaeli, Tavşancıl, Plague, Epidemic disease, Tombstone.

Giriş

Pandemik hastalıkların geçmişe dönük olarak epidemiyolojisini belirlemede genelde sağlık raporları, arşiv belgeleri, yabancı elçi yazışmaları, seyyahların gözlemleri, hatıratlar, mahkeme kayıtları, fetvalar, nizamnameler ve gazete haberleri kullanılmaktadır. Bu kaynak çeşitliliğine mezar taşlarını da ekleyebiliriz. Çünkü Osmanlı mezar taşlarında zaman zaman metfün bulunan kişilerin ölüm sebepleri de belirtilmiştir. Bunların arasında salgın hastalıklar ise ilk sıralarda yer almaktadır. Bu açıdan mezar taşları bizlere veba ve benzeri salgın hastalıkların kaynağını, kronolojisini, coğrafi dağılımını, yayılma güzergâhlarını ve sıklığını belirlemede önemli veriler sunmaktadır.

Buna rağmen akademik çalışmalarda Osmanlı dönemi mezar taşlarındaki hastalık ve ölüm sebeplerine çok az yer verilmiştir. Araştırmacılar epigrafik değerlendirmelerde kitabelerde adı geçen salgınları genelde göz ardı edilebilmektedir. Bu ve benzeri incelemeler sayesinde birinci derecede kaynak özelliği olan Osmanlı mezar taşlarından hareketle ülkemizdeki salgın hastalıkların tarihçesine epigrafik katkılar sağlanabileceğini düşünmekteyiz. Mezar taşlarının kitabe içeriklerini bu yönden değerlendiren bazı araştırmacılar da olmuştur (Ünver, 1965; Daş, 2008).

Osmanlı mezar taşlarında veba dışında görebileceğimiz, insanların vefatına neden olmuş salgın ve hastalıklar arasında çiçek, taun, kızamık, şirpençe, verem, iskat-ı cenin (çocuk düşürme), haml-ı vaz (doğum) sayılabilir. Ayrıca hastalığın ismi zikredilmemiş olmasına

rağmen kitabede kullanılan anlatım biçimlerinden hareketle bir rahatsızlık sebebiyle ölümün gerçekleştiğini anladığımız örnekler de bulunmaktadır. Bu durumda mezar taşlarında *çaresiz bir dert, çaresiz bir illet, azîb illet* gibi ifadeler yer verilmiştir (Sürün, 2006, ss. 435-439).

Ayrıca salgın hastalıklar üzerine yapılan diğer branşlara ait akademik çalışmaların genelde büyük yerleşim yerleri üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Taşrada yer alan köy ve kasabaların özellikle veba gibi salgın hastalıklardan ne ölçüde etkilendiği yine bu türden yerel araştırmalarla ortaya çıkarılabilir. Osmanlı gibi farklı kıtalarda sınırları bulunan bir imparatorluk hakkındaki değerlendirmelerde -tarihin hangi disiplinde olursa olsun- bütünü yakalamak her zaman mümkün olmamaktadır. Bu türden mahallî araştırmaların sayısının artması tarih hakkında daha bütüncül değerlendirmeler yapabilmemize ve flu alanların daha belirgin hale gelmesine imkân verecektir.

Kocaeli özelinde tespit edebildiğimiz kadarıyla Ahmet Nezih Galitekin, Gölcük (Galitekin, 2000) ve Ereğli'deki (Galitekin, 2001), Lütfi Şeyban ise Maşukiye'deki mezar taşları üzerine çalışmalar yapmıştır (Şeyban vd, 2004). Galitekin'in çalışmaları kitabe metinlerine, Şeyban'ın çalışması ise kitabe metinleri ile birlikte sosyal ve edebî analize yoğunlaşmıştır. Bu araştırmalarda mezar taşları ölüm sebepleri ve salgın hastalıklar açısından ele alınmamıştır.

Yukarıda da belirttiğimiz sâikler sebebiyle Kocaeli-Tavşancıl'daki Merkez Mezarlığı'nda bulunan 80 adet mezar taşı kataloglandıktan sonra özellikle salgın hastalıkların bu bölgede neden olduğu ölümlerin boyutu belirlenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın birinci bölümde Tavşancıl'ın tarihçesine, ikinci bölümde Osmanlı'da veba ve Kocaeli-Tavşancıl civarındaki etkilerine, üçüncü bölümde Tavşancıl Merkez Mezarlığı'na, dördüncü bölümde kataloga ve beşinci bölümde sonuca yer verilmiştir.

1. Tavşancıl

Tavşancıl günümüzde Kocaeli ilinin Dilovası ilçesine bağlı bir mahalledir. Geçmişte ise (m.1844) Bolu eyaleti İznikmid sancağı Gebze kazısına bağlıydı (Berber, 2017, 1727). Tavşancıl mahallesi İzmit'i İstanbul'a bağlayan yolun kuzey kısmında yer almakta olup İstanbul'a 76 km. İzmit'e ise 45 km. uzaklıktadır. Dilovası ve çevresi bir dönem Roma İmparatorluğuna başkentlik yapmış olan Nikomedia'nın (İzmit'in) batısında ve İzmit körfezinin karşı kıyaya en yakın kısmında bulunmaktadır. Bu bölge 14. yüzyılda Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Roma, Bizans ve Osmanlı dönemlerinde İzmit körfezini dolaşmak istemeyenler için bir geçiş noktası olmuştur. İstanbul'dan gerek Anadolu'ya gerekse İznik ile Bursa'ya giden yolun üzerinde olması Dilovası ve çevresini güzergâhın önemli noktalardan biri haline getirmiştir (Dilovası Belediyesi, 15 Mayıs 2020).

Mahalleye adını veren *Tavşancıl* kelimesi "şah kartal, atmaca kartalı, çoğunlukla tavşan avlayarak beslenen kartal, akbaba vb. yırtıcı kuşlar" anlamına gelmektedir (Çağbayır, 2007,

s. 4647; Ayverdi, 2011, s. 3096). Kaynaklarda genellikle Kocaeli/İzmit ve Dilovası ile ilgili bilgiler olmasına rağmen Tavşancıl hakkında fazla bilgi yer almamaktadır. Evliya Çelebi seyahatnamesinde Tavşancıl Mahallesi'nin bağlı bulunduğu Diloavsı'ndaki Dil İskeleyi'nin konumu ve önemi hakkında şu bilgileri vermektedir:

“Menzil-i İskeley-i Dil: Konya, Haleb ve Şam ve Mısır'a giden huccâc [u] zevî'l-ihhtiyac tüccar ve züvvâr cümle bu iskeleye at kayıklarına süvâr olup bir mil karşı tarafda Hersek dilinde ubûr ederler. Zîrâ bir boğazdır. Şark-ı cânib seksen mil bir körfez-i azîmdir kim nihâyetinde İzmit şehridir. Ammaâ bu Gekbiziye dili iskelesinde iki hân-ı atık ve iki ekmecki dükkânı ve bir bozahâne ve iki bakkal dükkânları ve bir çeşmesi var. Târih-i çeşme:

*Yoluna Sultân Murâd-ı Gâzî'nin bu çeşmeyi / Mustafâ Ağa-yı ser-
bostâncıyân etdi sebîl.*

*Seyr edenler dediler lafzen anın târîhini / İtdiler bin sekizde Kevser'i bunda
sebîl*

(E. Çelebi, 2011, s. 38).

...

*Menzil-i İskeley-i Dil: Karşı tarafında gine Gekbiziye dili derler. Üsküdar
tarafından ammâ bu dil Hersek tarafında hakikatü'l-hâl deryâ içre girmiş
bir dildir* (E. Çelebi, 2011, s. 40).

Tavşancıl 19. yüzyılın ortalarındaki temettüât kayıtlarına göre bin nüfusa sahip bir köy durumundaydı. Nüfusun büyük kısmı bağcılık ve zeytin başta olmak üzere tarım ile geçiniyordu. Ayrıca körfeze yakın olması sebebi ile Tavşancıl'da çok sayıda kaptan ve gemici tayfası da ikamet etmekteydi (Berber, 2017, s. 1729). Tavşancıl hakkında bilgi edinebileceğimiz bir diğer kaynak Ahmet Mithat Efendi'nin 1309/1893 yılında yayımlanan *Sayyadane Bir Cevelan* isimli eseridir (Ahmet Mithat, 1309). Yazar bu eserinde İstanbul-Beykoz'dan başlayıp İzmit-Tavşancıl'a kadar kotra ile yaptıkları dört günlük av ve seyahat anılarını kaleme almıştır. Kitabın *Tavşancıl'da, Bir Muvakkat Yalnızlık ve Tavşancıl'dan Çerkeşli'ye Yalnız* başlığını taşıyan kısımlarında o zamanlar köy olan Tavşancıl Karyesi ve civarı hakkında malumat vermiştir (A. Mithat Efendi, 2017, ss. 63-76). Özellikle de üzümüyle meşhur olan Tavşancıl'ın iki bin dönümü bulan bağlarından bahsetmiştir (A. Mithat Efendi, 2017, ss. 70-72). Ahmet Mithat Efendi 19. yüzyılın sonlarında gerçekleştirmiş olduğu bu seyahatinde Müslümanların yaşadığı ve iki yüz elli-üç yüz hâneye sahip olan Tavşancıl Köyü hakkında şunları paylaşmıştır (A. Mithat Efendi, 2017, s. 64):

*“Tavşancıl denilen köy, sahilden on dakika, bir çeyrek yokuş yukarıya
çıkılmak suretiyle vasil olunabilecek bir tepe üzerinde ve iki yüz elli, üç yüz*

kadar sırf İslâm hanesini hâvî gayet nezaretli ve güzel bir yerdir. Sahildeyse şimendifer istasyonu ve birkaç kahve ve kayıkçı ve balıkçı odaları ve fırın gibi ebniye bulunarak bunlarında önünde ufacık bir burun vardır ki esmekte bulunan rüzgarı ve onun kabarttığı dalgaları o burun biraz kestiğinden onun iç tarafı oldukça liman addolunur.”

Ahmet Mithat Efendi o dönemde Tavşancıl'ın son derece imar edilmiş bir köy olduğunu ve Boğaziçi ile yarışan bir manzaraya sahip olduğunu bizlere şu sözleriyle aktarır (A. Mithat Efendi, 2017, ss. 70-71):

“Köy içinden geçtik. Ne güzel, ne mamur köy! Bir kere tam köye girerken üzerine çıktığımız tepelerin İzmit Körfezi üzerine doğru mümted nezareti, Boğaziçi'nde bile nadir bulunur nezaretlerdendir. Köyde öyle eskimiş, bir tarafa eğilmiş, kiremitleri düşmüş haneler yok. Birer katlı, fakat muntazam yapılmış haneler gördüm. Birkaç tane kadim tepe camlı ve pencereleri üzerinde “Maşaallah” ve “Ya Hâfız” yazılı haneler gördüm ki tarz-ı inşaları kadim ve ona mahsus olan letafetle latif olmakla beraber vaktiyle gayet metin yapılmış olduklarından, eylevm dahi birkaç senelik binalar gibi görünüyorlar. Yeni yaptıkları mektebi dahi Eşref Ağa gösterdi. Buna kimlerin ne yolda iane ve himmet eylediklerini de anlattı ki ekserisini tanıdığım zevât-ı mumaileyhimin mücerret rızaen-lillah etmiş oldukları şu ianeleri ilandan hoşlanmayacaklarını bildiğim için bende izah etmemeyi tercih eyledim köyün bir de epeyce mühim ve güzel çarşısı vardır. Hele bir gazinosu vardır ki bahçesi mazı ağaçlarıyla gölgelendirilmiş latif bir yerdir.”

Ahmet Mithat Efendi'den sonraki dönemlerde de buranın üzümünü konu edinen yazarlar olmuştur. Tavşancıl'ın özellikle çavuş üzümü meşhurdu. Ve Yunus Nüzhet Unat *Kocaeli Üzüm Türküsü* isimli şiirinde bu konuya değinmiştir (Yüce, 1988, ss. 49-50):

“Tavşancıl anılsın bugün dillerde

Çavuşu yetişmez başka ellerde

Bir ece lazımsa hep güzellerde

Tavşancıl çavuşu buna haklıdır.”

Tavşancıl 1960'lı yıllara kadar üzüm dışında ayrıca meyve ve zeytin üretimine dayalı bir ekonomiye sahipti. İki tane yağhanesi olduğu rivayet edilmektedir. 1960'lı yıllardan sonra ise Dilovası ve çevresinde sanayinin gelişmesi ve gençlerin buralarda işe girmesi sebebiyle meyvecilik, bağcılık gibi tarım faaliyetleri önemini kaybetmiştir (Dilovası Belediyesi, 15 Mayıs 2020). Günümüz itibarıyla Tavşancıl 850 haneli ve 2350 nüfuslu bir mahalledir. Tarım ve hayvancılıkla uğraşan kalmamıştır. Burada yaşayan insanlardan bir kısmı emekli olarak gençler ise sanayiye çalışarak geçimlerini sağlamaktadır (Keleş, 2020).

2. Veba Salgını ve Kocaeli-Tavşancıl

Tarihte savaşlar, kıtlık, depremler, yangınlar ve diğer doğal afetler kadar toplumlarda kitlesel ölümlere neden olan sebeplerden biri de pandemik hastalıklar olmuştur. Bu salgın hastalıkların başında veba/taun, sıtma/humma, tifus, cüzam, verem/tüberküloz, çiçek, kızamık, frengi, dizanteri ve kolera gibi hastalıklar gelmektedir. Bazen belirli bir bölgede bazen de imparatorlukların tamamına yayılan bu hastalıklar ekonomiyle birlikte demografik yapıyı da derinden etkilemiştir. Örneğin 1728 yılındaki veba salgınında 500-600 bin kişinin yaşadığı İstanbul'da nüfusun üçte birinin kaybedildiği düşünülmektedir (Panzac, 1997, s. 23). Osmanlıda 18. yüzyıldan 19. yüzyılın ortalarına kadar yaklaşık bir buçuk asır boyunca farklı kronolojik ve coğrafi dağılımlarla veba döngüsel varlığını hissettirmiştir. Veba salgını bir bölgeye ulaştığında bazen birkaç sene bezen de sekiz-on sene devam etmiştir (Panzac, 1997, s. 23).

Özellikle veba gibi kitlesel ölümlere neden olan bulaşıcı hastalıkların yayılma güzergâhlarının kara ve deniz ulaşım yollarıyla yakın ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. Çünkü fare ve benzeri kemirgenlerden geçen pireler vasıtasıyla bulaşan vebanın coğrafi yaygınlık kazanmasında kara ve deniz ticaret yolları etkili olmuştur (Ayar, 2017, s. 164). Mürettebatı veya yolcuları vebalı olan gemiler gittikleri yerlere bu hastalığı da beraberlerinde taşımaktaydılar (Panzac, 1997, s. 36). Böylece limanlar bu yayılmanın kavşak noktaları olmuştur. Donanmalar, tüccarlar, ulaklar ve seyyahlar bulaşıcı hastalıkların yayılmasında rol oynamışlardır. Örneğin 1834 tarihli bir belgede Trabzon'dan Tersane'ye gelmiş olan 21 bahriyelinin çiçek hastalığından İzmit'te öldüğü belirtilmiştir (Yılmaz vd., 2015, s. 948).

Tavşancıl Mahallesi'nin de kara, deniz ve demiryolu ulaşımı güzergâhı üzerinde bulunması onu vebanın dışarıdan taşındığı geçici odaklardan biri haline getirmiş olabilir. 19. yüzyıl ortasına kadar veba Osmanlı coğrafyasında çok sık rastlanan bir hastalık olmuştur. Kocaeli bölgesi de farklı salgın hastalıklardan zaman zaman etkilenmiştir. Fakat şu ana kadar yapılan çalışmalar genellikle İzmit ve çevresindeki kolera, çiçek, sıtma, tifo, kızamık, kuşpalazı-difteri gibi salgın hastalıklar ve bunlarla ilgili koruyucu sağlık hizmetlerine odaklanmıştır. Bu araştırmalarda veba salgınına pek fazla değinilmemiştir (Akpınar vd., 2019, ss. 933-941; Atar, 2016, ss. 839-847; Yılmaz vd., 2015, ss. 947-953; Özcan vd., 2015, ss. 955-963).

İmparatorlukların fetih, şehirleşme, mübadele ve ticaret ağları sebebiyle vebayı tetiklediği düşünülmektedir. Veba imparatorlukların somut (ticaret malları, insanlar, hayvanlar) ve soyut (düşünce) dolaşım ağları gibi yol almıştır (Varlık, 2017, ss. 23-24). Osmanlı İmparatorluğunda da 1713, 1719, 1728-1729, 1739-1743, 1759-1765, 1781, 1784-1786, 1791-1792, 1813-1819 ve 1835-1838 tarihlerinde 10 ayrı pandemik veba ortaya çıkmıştır. Bu salgınlardan bazıları imparatorluğun yarısını etkilemiştir (Panzac, 1997, s. 61). 19. yüzyıl boyunca veba salgınları etkisini giderek kaybetmesine rağmen Osmanlı döneminde

yaşanan salgınların en önemlileri 1812-19 ve 1835-38 yıllarında görülmüştür (Varlık, 2011, s. 176). Kocaeli ve çevresinin, imparatorluk coğrafyasını büyük ölçüde etkisi altına alan bu veba salgınlarına maruz kalmadığı düşünülemez. Fakat bu bölgenin veba salgınlarından ne ölçüde etkilendiği ve demografik yapıya olan etkisi tam olarak bilinmemektedir. Özellikle 1812 yılında başlayıp 1819 yılına kadar devam eden veba salgınının Tavşancıl açısından da yıkıcı sonuçları olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Tavşancıl Mezarlığı'nda bulunan Osmanlı dönemi mezar taşlarında bu duruma işaret eden veriler bulunmaktadır. Gerek belli tarihlerdeki (1811-1818 yılları) mezar sayılarındaki artış ve gerekse bu taşların bazılarında ölüm sebebi olarak vebanın belirtilmiş olması bu ihtimali güçlendirmektedir.

Osmanlı döneminde salgın hastalıklarla mücadele ve koruyucu sağlık hizmetleri kapsamında alınan tedbirler ve yapılan uygulamalar sayesinde vebanın etkisiz hale getirildiği bilinmektedir. Bu tedbirler arasında mezarlık ve defin işlemleriyle ilgili düzenleyici kararlar alındığı da görülmektedir. Tanzimattan sonra kabul edilen veya yürürlükten kaldırılan kanun ve yönetmeliklerin yayımlandığı resmi bir külliyât olan *Düstur*'un ikinci cüzünde *Nizamât-ı idâre-i tıbbiye* başlığı altında yer alan *İstanbul dahilinde defn-i emvâtın memnu'yyetine dâir nizamnâmesi*yle şehir içersinde defin yapılmasının bazı şartlara bağlanması salgın hastalıklarla mücadele açısından son derece önemlidir (Düstur, 1289). Bu kararların koruyucu sağlık önlemleri dâhilinde alındığı nizamnamenin içeriğinden de anlaşılmaktadır. Bununla birlikte 1920'lere kadar görülen veba karantina, kordon, dezenfeksiyon, mezarlıkların şehir dışına çıkarılması, yurtdışından yabancı uzman getirilmesi ve yetişmiş sağlık personelinin artırılması gibi uygulamalar ve sağlıkta kurumsal modernleşme çabaları ile birlikte sınırlı bir etkiye sahip olmuş ve giderek azalmıştır (Ayar, 2017, s. 168).

Tavşancıl'ın demografik yapısının salgın hastalıklardan nasıl etkilendiğini mevcut bilgiler dâhilinde tam olarak belirleyememekteyiz. Kocaeli Yarımadası'nın nüfus hareketliliğine bakıldığında 1844-1845 tarihinde Tavşancıl'da tahmini olarak 185 hane ve 925 kişi olduğu düşünülmektedir (Çelik, 2015, s. 455). Kocaeli, Tavşancıl ve çevresinin geçmişte veba ve diğer salgın hastalıklardan ne ölçüde etkilendiğini anlayabilmek için bölgedeki mezar taşları üzerine daha kapsamlı araştırmalar yapılması gerekmektedir.

3. Tavşancıl Mezarlığı

Tavşancıl Mahallesi'nde biri Koca Mezarlık (Yeniçeri Mezarlığı) diğeri de Tavşancıl Mezarlığı olmak üzere iki mezarlık bulunmaktadır. Her iki mezarlıkta mahallenin kuzey kısmında yer almaktadır. Koca Mezarlık günümüzde ağaç ve çalı gibi bitkilerle kaplanmış olup defin yapılmamaktadır. Tavşancıl Mezarlığı ise mahallenin üst çıkışında yer almakta olup hem Osmanlı döneminde hem de günümüzde defin yapılan bir mezarlık olarak varlığını devam ettirmektedir.

Araştırmamıza konu olan Tavşancıl Mezarlığı iki kısımdan meydana gelmektedir. Ve her kısmın içerisinde de iki ayrı ada bulunmaktadır. Bu mezarlıkta toplam 80 adet Osmanlıca

mezar taşı tespit edilmiştir. Mezarlardan 40'ı kadın, 40'ı ise erkeğe aittir. Mezarlıkta Osmanlı dönemine ait en erken tarihli taş 1201/1786-1787 yılına ait olup burada Sabıkan Serdar Ali Ağa'nın oğlu Menlâ Mustafa metfundur (Katalog no-1). Osmanlıca kitabeli mezar taşlarının en geç örneği ise 1947 yılına tarihlenmektedir (Katalog no-76). Kadir Salih oğlu İshak'a ait olan bu mezar harf inkılâbından 19 sene sonrasını işaret etmesine rağmen kitabesinde hem Arap hem de Latin alfabesi birlikte kullanılmıştır. Mezarlıkta harf inkılâbından sonraki döneme ait olmasına rağmen kitabeleri Arap alfabesine sahip iki mezar daha bulunmaktadır. Bu mezarlardan birincisi 1929 tarihli olup Tavşancılı Hacı Ahmed oğlu Hasan Efendi'ye (Katalog no-74) diğeri ise 1932 tarihli olup Hamamcı Ahmed Ağa'nın mahdumu Ahmed Efendi'ye (Katalog no-75) aittir.

Mezarlığın kronolojisine baktığımızda Osmanlı dönemi mezar taşları 18. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın ikinci çeyreğine kadar görülmektedir. Bu zaman aralığı yaklaşık 160 yıllık bir dönemi kapsamaktadır. Mezarlıkta 18. yüzyıla ait 1 mezar, 19. yüzyıla ait 65 mezar ve 20. yüzyıla ait ise 9 mezar bulunmaktadır. Mezarların dört tanesinin kırık veya tarih kısmının beton ve ağaç gövdesi içerisinde kalmasından dolayı yılı tespit edilememiştir (Katalog no-77-80).

Tavşancıl Mezarlığı'nda toplumun farklı kesimlerinden ve çeşitli mesleklerden insanlar yer almaktadır. Meslekleri belirtilmiş olanlar arasında muallim-i sıbyan (Katalog no-54), kahveci (Katalog no-50, 51), hafız (Katalog no-52), çeşnekar (Katalog no-70), imam (Katalog no-17), asakir-i rediften borucu (Katalog no-56), bâb-ı âlî divân-ı hümayûn mühime odası hulefası (Katalog no-66) ve Çorum telgraf memuru (Katalog no-68) bulunmaktadır.

Taşlara malzeme ve biçim açısından baktığımızda *İstanbul üslubunu* taşıdığı görülmektedir. Anadolu'nun farklı bölgelerinde yerel taşlar ve formlar kullanılmasına rağmen Tavşancıl Mezarlığı'nda bulunan Osmanlı mezar taşlarında bu durum söz konusu değildir. Taşların tamamı mermerden olup biçim, başlık türleri ve süslemeleri açısından imparatorluğun başkenti olan İstanbul'da bulunan taşlarla benzerdir. Tavşancıl'ın gerek İstanbul'a olan yakınlığı ve gerekse deniz ulaşımıyla başkente olan bağı burada bulunan mezar taşlarının *İstanbul üslubunu* yansıtmalarını kolaylaştırdığı düşünülebilir. Kitabelerde kullanılan yazı neveleri ise sülüs ve taliktir. Taşların 67 tanesinde sülüs, 13 tanesinde ise talik yazı kullanılmıştır. Talik kitabelerin tamamı 19. yüzyılın ikinci yarısından sonraki döneme tarihlendirilmektedir.

Konumuz açısından bizi ilgilendiren en önemli detay metfun bulunanların ölüm sebepleridir. Mezarlıkta bulunan 1813 (Katalog no-15, Katalog no-16) ve 1837-1838 (Katalog no-51) tarihli üç mezar taşında kişilerin vebadan öldükleri belirtilmiştir. Bununla birlikte mezarların önemli bir kısmında ölüm sebebi belirtilmiş olmasa da belli bir tarih aralığında yoğunlaşması dikkat çekmektedir. Bu da özellikle veba ve benzeri salgın hastalıkların bu ölümlere neden olduğu ihtimalini aklımıza getirmektedir. Ayrıca ölüm

sebebi veba olarak belirtilmiş taşlar bu ölümlerin yoğunlaştığı tarihlerle çakışmaktadır. Bu veriler de bizlere bu dönemdeki ölümlerin veba kaynaklı olabileceğini düşündürmektedir.

Mezarlıktaki taşların kronolojisine baktığımızda 49 taş özellikle belli tarihlerde yığılma göstermektedir. Vebanın epidemiyolojisi açısından belli aralıklarla ve on seneye yakın devam eden bir salgın olması bu ihtimali güçlendirmektedir. Bu taşlardan 34 tanesi 1811-1818 (h. 1226-1233), 8 tanesi 1823-1829 (h. 1239-1244) ve 7 tanesi ise 1836-1838 (h. 1251-1253) yıllarına tarihlenmektedir (Tablo 1). Ayrıca mezarlıkta yoğunlaşmaların görüldüğü birinci (1811-1818) ve üçüncü (1836-1838) tarih aralıkları Osmanlı imparatorluğunda yaşanan veba salgınları dönemlerine denk gelmektedir.

Bu mezarlarda dikkat çeken hususlardan bir diğeri ise mezarların genelde çocuklara ait olmasıdır. Çocuk olmaları sebebiyle mezar şâhidelerinin ebatları yetişkinlere nispeten daha küçük tutulmuştur. Kitabelerinde ise küçük yaşta vefat eden çocuklar için yaşanan üzüntüyü hissettiren şiir vb. ifadeler kullanılmıştır. Aynı aileden birden fazla kişinin veba sebebiyle vefat ettiği de görülmektedir. Örneğin Kadı Hasan'ın kızlarından Ümmî'nin mezar taşında (Katalog no-15) *Bir ahla gitti dâr-ı fenadan / Bu civanım vefât etti vebadan* ifadeleri yer alırken diğerkızı Azime'nin mezar taşında (Katalog no-16) ise *Cihana doymadı canım / Veba aldı nev civanım* ifadesi yer almaktadır.

Tavşancıl mezarlığının bir diğerozelliği Yahya Kaptan'ın (ö. 1920) burada metfun bulunmasıdır. Yahya Kaptan Karakol Cemiyeti tarafından Rum çetelerle mücadele için Gebze ve civarındaki teşkilatın başına getirilmişti. 9 Ocak 1920'de Tavşancıl'da katledilmişti. Millî Mücadele'nin önemli isimlerinden olan Yahya Kaptan adına sonradan burada bir anıt mezar yapılmıştır (Galitekin, 2015, s. 181).

Tablo 1: Tarihlerle Göre Mezar Numaraları ve Toplam Mezar Sayısı

Tarih	Mezar Numarası	Toplam	Tarih	Mezar Numarası	Toplam
1201	1	1	1277		
1202			1278		
1203			1279		
1204			1280		
1205			1281	64	1
1206			1282	65	1
1207			1283		
1209			1284		
1210			1285		
1211			1286		
1212			1287		
1213			1288		
1214			1289		
1215			1290	66	1
1216			1291		

1217			1292		
1218			1293		
1219			1294		
1220	2	1	1295		
1221			1296		
1222			1297		
1223			1298		
1224			1299		
1225			1300		
1226	3, 4	2	1301		
1227	5, 6, 7	3	1302		
1228	8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17	10	1303		
1229	18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33	16	1304	67	1
1230	34	1	1305		
1231	35	1	1306		
1232	36	1	1307		
1233	37	1	1308		
1235			1309		
1236			1310		
1237			1311		
1238			1312		
1239	38, 39, 40	3	1313		
1240			1314		
1241			1315		
1242	41, 42, 43	3	1316		
1243	44	1	1317		
1244	45	1	1318		
1245			1319		
1246			1320		
1247			1321	68	1
1248	46	1	1322		
1249	47	1	1323		
1250			1324		
1251	48, 49	2	1325		
1252			1326	69	1
1253	50, 51, 52, 53, 54	5	1327	70	1
1254			1328		
1255			1329	71	1
1256			1330		
1257	55	1	1331	72	1
1258			1332		
1259	56, 57	2	1333		
1260			1334		

Sürün & Erbaş, Pandemi Hastalıklar Tarihine Kaynaklık Açısından Mezar Taşlarının Önemi ve Veba Yönünden Tavşancıl Mezarlığı Örneği

1261			1335		
1262			1336		
1263			1337	73	1
1264			1929	74	1
1265	58	1	1932	75	1
1266			1947	76	1
1267					
1268					
1269					
1270	59	1			
1271	60, 61	2			
1272					
1273	62	1			
1274					
1275					
1276	63	1			

4. Katalog

Katalog no 1 : Sabıkan Serdar Ali Ağanın oğlu Menlâ Mustafa, 1201/1786-1787.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım II. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 100x28 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

نو جوانم اوجدی جنت باغنه / فراقی قالدی والدینک جاننه / سابقا سردار علی اغانک / اوغلو مرحوم منلا
/ مصطفی روحنه فاتحه / سنه ۱۲۰۱

Nev civanım uçtu cennet bağına / Firakı kaldı valideynin canına /
Sabıkan Serdar Ali Ağanın / oğlu merhum menlâ / Mustafa ruhuna
fâtiha / sene 1201.



Katalog no 2 : Ali Çavuş'un oğlu Genç Ali, 7 Cemaziyelahir 1220, 2 Eylül 1805.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 79x24 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, beş satır.

Kitabe metni :

على چاوشك اوغلو / مرحوم ومغفور / كنج على نك روحنه / لله الفاتحه / سنه ١٢٢٠ ج ٧

Ali Çavuş'un oğlu / merhum ve mağfur / Genç Ali'nin ruhuna / lillahi'l
fâtiha / sene 1220 C. 7.



Katalog no 3 : Çolak oğlu İbrahim Reis'in kerimesi Ümmî, 1226/1811-12.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları : Mermer, 53x16 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, beş satır.

Kitabe metni :

نو جوامم كندی جنت باغنه / چولاق اوغلی ابراهیم / رؤسك کریمه سی مرحومه / ایتی روحنه فاتحه / سنه

١٢٢٦

Nev civanım gitti cennet bağına / Çolak oğlu İbrahim / Reis'in
kerimesi merhume / Ümmî ruhuna fâtiha / sene 1226.



Katalog no 4 : Şeyh Emrullah'ın oğlu Seyyid Abdi, 1226/1811-1812.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 88x26.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, dört satır.

Kitabe metni :

چوش دره لی شیخ / امراللهک اوغلو مرحوم / سید عبدی روحنه / الفاتحه سنه ۱۲۲۶

Çavuş dereli Şeyh / Emrullah'ın oğlu merhum / Seyyid Abdi ruhuna / el-fâtiha sene 1226.



Katalog no 5 : Kalafatçı Ali Ağa'nın oğlu İbrahim, 1227 / 1812-1813.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 55x18 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, beş satır.

Kitabe metni :

کنجکلکنه دویمیان / مرادینه ایرمیان / قلافتچی علی اغانک / اوغلو ابراهیم روحنه / فاتحه سنه ۱۲۲۷

Gençliğine doymayan / Muradına ermeyen / Kalafatçı Ali Ağa'nın / oğlu / İbrahim ruhuna / fâtiha sene 1227.



Katalog no 6 : Tavşancılı Ali Ağanın kızı Vâhide, 1227/ 1812-13

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 64x21cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

الباقى / طوشانجلى على اغا / نك قزى كنجلكنه / دويميان مرحومه / واحده روحنه فاتحه / سنه ١٢٢٧

el-Bâkî / Tavşancılı Ali Ağa / nın kızı gençliğine / doymayan
merhume / Vâhide ruhuna fâtiha / sene 1227.



Katalog no 7 : Hacı Muhammed Bey kerimesi Hanife, 1227/ 1812-1813.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 70x21 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

دنیا سنه دویمیان / مرادینه ایرمیان / حاجی محمد بك / کریمه سی / مرحومه حنیفه / روحنه فاتحه / سنه

١٢٢٧

Dünyasına doymayan / Muradına ermeyen / Hacı Muhammed Bey
/ kerimesi / merhume Hanife / ruhuna fâtiha / sene 1227.



Katalog no 8 : Memiş Reis'in kerimesi Aişe, 1228/1813.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 70x21 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

فنادن بقایه ایلدی / رحلت ایده قبری / حق روضه جنت ممش / رُسیک کریمه سی مرحومه / عأیشه
روحنه فاتحه / سنه ۱۲۲۸

Fenadan bekaya eyledi / rihlet, Ede kabrini / hak ravza-ı cennet
Memiş / Reis'in kermesi merhûme / Aişe ruhuna fâtiha / sene 1228.



Katalog no 9 : Tavşancılı Kara Mustafa oğlu İsmail Ağa, 1228/1813.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 74x24.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, yedi satır.

Kitabe metni :

الباقی / طوشنجلی / قره مصطفی / اوغلو مرحوم / اسمعیل اغانک / روحنه فاتحه / سنه ۱۲۲۸

el-Bâkî / Tavşancılı / Kara Mustafa / oğlu merhum / İsmail
Ağanın / ruhuna fâtiha / sene 1228.



Katalog no 10 : Ali Kuzu'nun ehli Azime Hatun, 1228/1813.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 55x25-30 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, beş satır.

Kitabe metni :

هذا قبر / مرحومه ومغفوره / على قوزونك اهلى / عظيمه حاتون روحنه / الفاتحه / سنه ١٢٢٨

Haza kabr / Merhume ve mağfure / Ali Kuzu'nun ehli / Azime Hatun ruhuna / el-fâtîha / sene 1228.



Katalog no 11 : Mehmed Ağanın zevcesi Habibe Menlâ, 1228/1813.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları : Mermer, 80x30 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, yedi satır.

Kitabe metni :

الباقى / فنادن بقايه ايلدى رحلت / ايده قبرى حق روضه جنت / محمد اغانك زوجه سى مرحومه
حبيبه منلا / روحنه فاتحه / سنه ١٢٢٨

el-Bâkî / Fenadan bekaya eyledi rihlet / Ede kabrini hak ravza-i cennet / Mehmed Ağanın zevcesi merhume Habibe Menlâ / ruhuna fâtîha / sene 1228.



Katalog no 12 : Laz Ahmed'in ehli Hamide Hatun, 1228/1813.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 71x31-36 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

الباقى / فنادن بقايه ايلدى رحلت / ايده قبرى حق روضه جنت / لاز احمدك اهلى مرحومه / حميده
حاتون روحنه / الفاتحه سنه ١٢٢٨

el-Bâkî / Fenadan bekaya eyledi rihlet / İde kabrini hak ravza-ı cennet / Laz Ahmed'in ehli merhume / Hamide Hatun ruhuna / el-fâtiha sene 1228.



Katalog no 13 : Ali Ağa'nın kerimesi Sâime Menlâ, Safer 1228 / Şubat-Mart 1813

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 83x21 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, yedi satır.

Kitabe metni :

الباقى / كنجلكينه دويميان / مرادينه ايرميان / علي اغانك كريمه سى / مرحومه صائمه منلا / روحنه فاتحه
/ سنه ١٢٢٨ ص

el-Bâkî / Gençliğine doymayan / Muradına ermeyen / Ali Ağa'nın kerimesi / merhume Sâime Menlâ / ruhuna fâtiha / sene 1228 S.



Katalog no 14 : Kadı Hasan'ın kerimesi Hanife, 15 Rabiülahir 1228 /17 Nisan 1813.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 70x21 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, yedi satır.

Kitabe metni :

الباقی / کتجلکنه طوبمیان / مرادینه ایرمیان / قاضی حسن نیک / کریمه سی مرحومه حنیفه / روحنه
فأتحه / سنه ۱۲۲۸ ر ۱۵

el-Bâkî / Gençliğine doymayan / Muradına ermeyen / Kadı
Hasan'ın / kerimesi merhume Hanife / ruhuna fâtiha / sene 1228
R. 15.



Katalog no 15 : Kadı Hasan'ın kerimesi Ümmî, 15 Rabülahir 1228 /17 Nisan 1813.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 54x18 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

الباقی / بر اهله کندی دار فناندن / بو جوانم وفات اتدی وبادن / قاضی حسنک کریمه سی / مرحومه
اوتمی روحنه / فأتحه سنه ۱۲۲۸ ر ۱۵

el-Bâkî / Bir ahla gitti dâr-ı fenadan / Bu civanım vefât etti
vebadan / Kadı Hasan'ın kerimesi / merhume Ümmî ruhuna /
fâtiha sene 1228 15 R.



Katalog no 16 : Kadı Hasan'ın kerimesi Azime, 15 Rabiulahir 1228/17 Nisan 1813.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 58x19 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

الباقى / جهانہ طومدی جانم / ویا الدی نو جواتم / قاضی حسنک کریمہ سی / مرحوم عزیزہ روحنہ
فاتحہ / سنہ ۱۲۲۸ فی ۱۵ ر

el-Bâkî / Cihana doymadı canım / Veba aldı nev civanım / Kadı
Hasan'ın kerimesi / merhume Azime ruhuna fâtiha / sene 1228 ff
15 R.



Katalog no 17 : Softa oğlunun kerimesi Zeliha Mella, 1228/1813.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 88x32-37 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, sekiz satır.

Kitabe metni :

اه من الموت / اه ايله زار قبله راك تازلكمه طومدم / چون اجل پیمانہ سی طولش مراد المدم / حسرتا
فانی جهانده طول عمر سورمدم / فرقنا تقدیر بو ایمش تا ازلدن بلمدم / صوفته اوغلونک کریمہ سی
مرحومه / زلیحه ملا روحنہ فاتحہ / سنہ ۱۲۲۸

Âh mine'l-mevt / Âh ile zâr kılarak tazeliğime doymadım / Çün
ecel peymanesi dolmuş murad almadım / Hasretâ fânî cihanda
tul ömür sürmedim / Fırketâ takdir bu imiş tâ ezelden bilmedim
/ Softa oğlunun kerimesi merhume / Zeliha Mella ruhuna fâtha
/ sene 1228.



Katalog no 18 : Mazlum Bekriz oğlu Hüseyin, 1229/1813-1814

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 60x21 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, beş satır.

Kitabe metni :

نوجوانم کندی جنت باغنه / فرقی قالدی والدینی جاننه / مظلوم بکریز اوغلو / مرحوم حسین روحنه /
فاتحه سنه ۱۲۲۹

Nevcivânım gitti cennet bağına / Fırakı kaldı vâlideyni canına /
Mazlum Bekriz oğlu / merhûm Hüseyin ruhuna / fâtiha sene 1229.



Katalog no 19 : Bekir oğlu kerimesi Emine Hanım, 1229/1813-1814

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 44x15.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, beş satır.

Kitabe metni :

مظلوم بکر اوغلی / کریمه سی مرحومه / امینه حاتمک / روحنه فاتحه / سنه ۱۲۲۹

Mazlum Bekir oğlu / kerimesi merhume / Emine Hanım'ın /
ruhuna fâtiha / sene 1229.



Katalog no 20 : 1229 / 1813-1814.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 64x36 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, iki satır.

Kitabe metni :

افندی روحنه فاتحه / سنه ۱۲۲۹ / -----

----- / Efendi ruhuna fâtiha / sene 1229.



Katalog no 21 : Uzun oğlu Halil, 1229/ 1813-1814.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 68x18 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, beş satır.

Kitabe metni :

اوزون اوغلو / جنتمکان / مرحوم و مغفور / خليل روحیچون / فاتحه سنه ۱۲۲۹

Uzun oğlu / cennetmekan / merhum ve mağfur / Halil ruhiçün / Fâtiha sene 1229.



Katalog no 22 : Emine Mella, 1229/1813-14

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 58x17.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

جهان باغنده تازه / بر نحال کول ایدی صولدی / اجلدن صانکه جهان کلمدی / مرحومه امینه ملا
/ روحنه فاتحه / سنه ۱۲۲۹

Cihan bağında تازه / bir nihâl idi soldu / Ecelden sanki cihâna
gelmedi / merhume Emine Mella / ruhuna fâtiha / sene 1229.



Katalog no 23 : İbrahim Reis'in oğlu Ali, 1229/1813-14.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 63x19.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

الباقی / نازنیمز اجدی جنت باغنه / فراقی قالدی والدینی جاننه / ابراهیم رئیسک اوغلو / مرهوم
علی روحنه فاتحه / سنه ۱۲۲۹

el-Bâki / Nâzenimiz uçtu cennet bağına / Firakı kaldı valideyni
canına / İbrahim Reis'in oğlu / merhum Ali ruhuna Fâtiha / sene
1229.



Katalog no 24 : Çolak oğlu İbrahim Reis'in kerimesi Nefise, 1229/1813-1814

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 80x21.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

کنجلیکنه طویمیان / مراد مقصودینه ایرمیان / چولاق اوغلو ابراهیم / رتسک کریمه سی جنتمکان /
مرحومه نفیسه روحنه / فاتحه سنه ۱۲۲۹

Gençliğine doymayan / Murad-ı maksuduna ermeyen / Çolak oğlu İbrahim / Reis'in kerimesi cennetmekan / merhume Nefise ruhuna / fâtiha sene 1229.



Katalog no 25 : Budak oğlunun kerimesi Ümmi Gülsüm, 1229/1813-1814.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 70x23.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, beş satır.

Kitabe metni :

جنتمکان فردوس اشیان / بوداق اوغلونک / کریمه سی مرحومه ام / کلثوم روحنه فاتحه / سنه ۱۲۲۹

Cennet mekan firdevs-i aşîyân / Budak oğlunun / kerimesi merhume Ümmi / Gülsüm ruhuna fâtiha / sene 1229.



Katalog no 26 : İbrahim Ağa'nın kerimesi Şerife Emine, 1229/1813-1814.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 60x25-28 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

فنادن بقایه ایلدی ررحلت / ایده قبری حق روضه جنت / ابراهیم اغانک کریمه سی / مرحومه شریفه
امینه / روحنه فاتحه / سنه ۱۲۲۹

Fenadan bekaya eyledi rihlet / İde kabrini hak ravza-ı cennet /
İbrahim Ağa'nın kerimesi / merhume Şerife Emine / ruhuna
fâtiha / sene 1229.



Katalog no 27 : Emine Molla, 1229/1813-14

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 52x17cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, beş satır.

Kitabe metni :

نازننیم کندی جنت باغنه / فراقی قالدی پدری / جاننه مرحومه امینه / ملا روحنه فاتحه / سنه
۱۲۲۹

Nazeninim gitti cennet bağına / Firakı kaldı pederi / canına
merhume Emine / Molla ruhuna fâtiha / sene 1229.



Katalog no 28 : Durmuş oğlu Mustafa Reisin kerimesi Azize, 1229/1813-1814.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 64x21 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

کنجلیکنه طوبعیان / مرادینه ایرمیان / دورمش اوغلی مصطفی / رؤسک کریمه سی مرحومه / عزیزه
روحنه فاتحه / سنه ۱۲۲۹

Gençliğine doymayan / Muradına ermeyen / Durmuş oğlu
Mustafa / Reisin kerimesi merhume / Azize ruhuna fâtiha / sene
1229.



Katalog no 29 : Mustafa Reisin kerimesi Ümmî, 1229/1813-1814.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 50x17 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, beş satır.

Kitabe metni :

دروش اوغلو / مصطفی رؤسک / کریمه سی دنیا سنه دویمیان / مرحومه اقی روحنه / فاتحه سنه ۱۲۲۹

Derviş oğlu / Mustafa Reisin / kerimesi dünyasına doymayan /
merhume Ümmî ruhuna / fâtiha sene 1229.



Katalog no 30 : Usta Ali Oğlu Hüseyin, 1229/1813-14.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 51x20 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, dört satır.

Kitabe metni :

اوسته على اوغلو / جنتمکان مرحوم / حسین روحنه فاتحه / سنه ۱۲۲۹

Usta Ali Oğlu / Cennetmekan merhum / Hüseyin ruhuna fâtiha
/ sene 1229.



Katalog no 31 : Hasan Mellanın kerimesi Nefise Hanım, 1229/1813-1814.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 73x22 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, yedi satır.

Kitabe metni :

هوالباقی / نازه نیم کندی جنت باغنه / فراقی قلدی والدینک جاننه / حسن ملآنک
کریمه سی / مرحومه ومغفوره نفیسه / خانم روحیچون الفاتحه / سنه ۱۲۲۹

Hûve'l Bâkî / Nazeninim gitti cennet bağına / Firakı kaldı
valideynin canına / Hasan Mellanın kerimesi / merhume ve
mağfure Nefise Hanım ruhiçun el-fâtiha / sene 1229.



Katalog no 32 : Muhammed Ağanın kerimesi Ayşe, 1229/1813-1814.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 65x20 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, beş satır.

Kitabe metni :

ياهو / جنتمکان فردوس / محمد اغانك كريمة سي / عايشه روحنه فا / تحه ١٢٢٩

Yâ hû / Cennetmekan firdevs / Muhammed Ağanın kerimesi /
Ayşe ruhuna fâ- / tiha 1229.



Katalog no 33 : Abdi Mella İsmail Ağanın ehli Hanife Kadın, 1229/1813-1814.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 73x21-29 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

کنجلیکنه طوبییمان / مرادینه ارمیان / عبدی ملا اسماعیل اغا / نک اهلی مرحومه حنیفه / قدین روحنه
فاتحه / سنه ١٢٢٩

Gençliğine doymayan / Muradına ermeyen / Abdi Mella İsmail
Ağa- / nın ehli merhume Hanife / Kadın ruhuna fâtiha / sene
1229.



Katalog no 34 : Bekar Ahmed Ağa, 1230 / 1814-1815.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 110x26 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

الباقى / فنادن بقايه ابلدى رحلت / ايده قبرينى حق روضه جنت / مرحوم و مغفور بكار / احمد
اغانك روحنه / الفاتحه ١٢٣٠

el-Bâkî / Fenadan bekaya eyledi rihlet / Ede kabrini hak ravza-ı cennet/ merhum ve mağfur Bekar / Ahmed Ağa'nın ruhuna / el-Fâtîha 1230.



Katalog no 35 : Bekar Ahmed'in zevcesi Hanife Hatun, 1231/1815-16.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 68x27-31 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

الباقى / بكار احمدك زوجه سى / مرحومه و مغفوره / خنيفه خاتون / روحنه فاتحه / سنه ١٢٣١

el-Bâkî / Bekar Ahmed'in zevcesi / merhume ve mağfure / Hanife Hatun / ruhuna fâtîha / sene 1231.



Katalog no 36 : Elmacı oğlu Ömer Reis, 1232/1816-17.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 92x27 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

الباقى / فنادن بقايه ايلىدى رحلت / ايده قبرى حق روضه جنت / الله جى اوغلو مرحوم / عمر رؤسن
روحنه فاتحه / سنه ١٢٣٢

el-Bâkî / Fenadan bekaya eyledi rihlet / İde kabrini hak ravza-ı
cennet / Elmacı oğlu merhum / Ömer Reisin ruhuna fâtiha / sene
1232.



Katalog no 37 : Tavşancıl Sipahi Ali Ağa'nın kerimesi Ayşe, 1233/1817-18.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 68x19.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

الباقى / طوشانچل سپاهى / على اغانك كريمه سى / مرحومه عايشه / روحنه فاتحه / سنه ١٢٣٣

el-Bâkî / Tavşancıl Sipahi / Ali Ağanın kerimesi / merhume Ayşe /
ruhuna fâtiha / sene 1233



Katalog no 38 : Sinoplu Soyuk Çeşme İmamı es-Seyyid Hâfız Mehmed Efendi, 1239/1823-1824.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 100x27.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, yedi satır.

Kitabe metni :

الباقی / فنادن بقایه ایلدی رحلت / ایده قبرینی حق روضه جنت / صنوبلی صویق چشمه / امامی
مرحوم السید حافظ / محمد افندی روحیچون / فاتحه ۱۲۳۹

el-Bâkî / Fenadan bekaya eyledi rihlet / Ede kabrini hak ravza-ı cennet/ Sinoplu Soyuk Çeşme / İmamı merhum es-Seyyid Hâfız / Mehmed Efendi ruhiçün / fâtiha 1239.



Katalog no 39 : Hatip Seyyid Mustafa Efendinin kerimesi Şerife Ayşe, 1239/1823-1824.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 80x22.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, yedi satır.

Kitabe metni :

الباقی / بر کلی غنجه ایکن اچلمدن / صولدم جهان ترک ایذب جنت اعلائی / بولدم خطیب سیّد
مصطفی / افند ینک کریمه سی مرحومه مه / شریفه عایشه روحنا فاتحه / سنه ۱۲۳۹

el-Bâkî / Bir gülü gonca iken açılmadan / soldum, Cihânı terk edip cennet-i alayı / buldum, Hatip Seyyid Mustafa / Efendi'nin kerimesi merhume / Şerife Ayşe ruhuna fâtiha / sene 1239.



Katalog no 40 : Tavşancıl hatibi es-Seyyid Mustafa Efendi'nin hemşiresi Şerife Ayşe Hatun, 1239/ 1823-1824.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 85x26-29 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

الباقى / مرحومه و مغفوره / طوشانجيل حطى / السيد مصطفى افنديك / همشيره سى شريفه عايشه
/ حاتون روحنه فاتحه / سنه ١٢٣٩

el-Bâkî / Merhume ve mağfure / Tavşancıl hatibi / es-Seyyid
Mustafa Efendi'nin / hemşiresi Şerife Ayşe / Hatun ruhuna
fâtiha / sene 1239.



Katalog no 41 : Kaymes Ali Ağanın ehli Hanife Hatun, 1242/1826-1827.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 62x29-33 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, beş satır.

Kitabe metni :

الباقى / قيمس على اغانك اهلى / مرحومه كنجلكنه طوميان / حنيفه خاتون روحنه فاتحه / سنه
١٢٤٢

el-Bâkî / Kaymes Ali Ağanın ehli / merhume gençliğine
doymayan / Hanife Hatun ruhuna fâtiha / sene 1242.



Katalog no 42 : Köroğlu Hacı Ali, 1242/1826-27.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 66x24 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

الباقى / فنادن بقايه ايلدى رحلت / ايده قبرنى حق روضه جنت / كور اوغلى مرحوم / حاجى على
روحنه / سنه ١٢٤٢ فى ١٥ س

el-Bâkî / Fenadan bekaya eyledi rihlet / İde kabrini Hak ravza-
cennet / Köroğlu merhum / Hacı Ali ruhuna / sene 1242.



Katalog no 43 : Harputlu Ali'nin oğlu es-Seyyid Süleyman, 1242/1826-1827

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 82x24 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, beş satır.

Kitabe metni :

حارپتلى على نيك / اوغلى مرحوم / و مغفور السيد / سليمان روحنه / الفاتنه / سنه ١٢٤٢

Harputlu Ali'nin / oğlu merhum / ve mağfur es-Seyyid /
Süleyman ruhuna / el-fâtîha / sene 1242.



**Katalog no 44 : Elmacıklı Selim Dedenin kerimesi Emine Hanım, 3 Muharrem 1243 /
27 Temmuz 1827.**

Bulunduğu yer : Mermer, Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: 92x30-35 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, yedi satır.

Kitabe metni :

هو الباقي / كنج ايكن كوجدى جهاندىن / بويله بر خلق حليم ديلرم / قبريني پور نور ايليه رب الكريم
/ الماجقلى سليم ده ده نك كريمة سي / مرحومه امينه حاتم روحنه / الفاتحه سنه ١٢٤٣ في ٣ م

Hüve'l Bâkî / Genç iken göçtü cihandan / böyle bir hulk-i halîm,
Dilerim / kabrini pür nur eyleye Rabbü'l-kerîm / Elmacıklı Selim
Dedenin kerimesi / merhume Emine Hanım ruhuna / el-Fâtiha
sene 1243 fi 3 M.



Katalog no 45 : Koca Bekir, 1244/1828-29.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 78x28.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, yedi satır.

Kitabe metni :

الباقي / كلوب قبرم زيارت ايدن اخوان / ايدو لر روحه بر فاتحه احسان / دنيايه زريني كلميان / مرحوم
قوجه بكريك / روحنه فاتحه / سنه ١٢٤٤

el-Bâkî / Gelip kabrim ziyaret eden ihvan / ideler ruhuma bir
Fâtiha ihsan / Dünyaya zürriyeti gelmeyen / merhum Koca
Bekir'in / ruhuna fâtiha / sene 1244.



Katalog no 46 : Macil oğlu Mustafa, 1248/1832-1833.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 70x25 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

مسکنم داغلا باشی صحرايه / حاجت قلمدی ایچدم اجل / شریتمن لقمینه حاجت قلمدی / ماجیل
اوغلو مرحوم مصطفی / روحنه اتحه / سنه ۱۲۴۸

Meskenim dağlar başı sahraya / hâcet kalmadı, içtim ecel /
şerbetin Lokman'a hâcet kalmadı / Macil oğlu merhum Mustafa
/ ruhuna fâtiha / sene 1248.



Katalog no 47 : Koca Hasan oğlu Hüseyin Alemdâr, 7 Cemaziyelahir 1249/22 Ekim 1833.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 88x24 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, yedi satır.

Kitabe metni :

الباقی / مرحوم مغفور الی / رحمة ربه العفور / قوجه حسن اوغلو / حسین علمدار / روحنه فاتحه /
سنه ۱۲۴۹ ج ۷

el-Bâkî / Merhum ve mağfur ilâ / rahmete rabbehu'l ğafur / Koca
Hasan oğlu / Hüseyin Alemdâr / ruhuna fâtiha / sene 1249 C. 7.



Katalog no 48 : Dudu oğlu Osman Reis, 8 Şevval 1251 / 27 Ocak 1836.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Üst kısım II. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 82x22 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır

Kitabe metni :

هوالباقی / زیارتدن مراد بر دعادر / بوکون بکا اسه یارین سکادر / مرحوم و مغفور دودو / اوغلو
عثمان رئیس روحنه / الفاتحه سنه ۱۳۵۱ فی ۸ ل

Hûve'l Bâki / Ziyaretden murad bir duadır / Bugün bana ise yarın sanadır / merhum ve mağfur Dudu / oğlu Osman Reis ruhuna / el-fâtîha sene 1251 fi 8 Şevval.



Katalog no 49 : Dudu oğlu kerimesi Hanife Hanım, 28 L. 1251 / 16 Şubat 1836

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Üst kısım II. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 82x22 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altısatır.

Kitabe metni :

هوالباقی / کنجلیکنه طوبعیان / مرادینه ارمیان دودو / اوغلو کریمه سی مرحومه / حنیفه حاتم روحیجون
فاتحه / سنه ۱۳۵۱ فی ۲۸ ل

Hûve'l Bâki / Gençliğine doymayan / Muradına ermeyen Dudu / oğlu kerimesi merhume / Hanife Hanım ruhiçün fâtîha / sene 1251 fi 28 L.



Katalog no 50 : Kahveci Menla Mehmed'in oğlu Mehmed, 1253/1837-1838.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Üst kısım II. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 78x19.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır

Kitabe metni :

هوالباقى / كول كى اچلمدن صولدم هله / زارى زار اغلر بنا بلبل بله / قهوه جى منلا محمدك / اوغلى
مرحوم محمد روحنه / فاتحه سنه ۱۲۵۳

Hûve'l Bâki / Gül gibi açılmadan soldum hele / Zârı zar ağlar bana
bûlbül bile / Kahveci Menla Mehmed'in / oğlu merhum Mehmed
ruhuna / fâtiha sene 1253.



Katalog no 51 : Kahveci Menla Mehmed'in oğlu Mustafa, 1253 / 1837-1838

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Üst kısım II. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 75x20.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, yedi satır

Kitabe metni :

هوالباقى / امر ابتدى خدا ايلدى فرمان / ارشدى ويا ويرمى امان / قهوه جى منلا محمدك / اوغلى
مرحوم مصطفى / روحنه الفاتحه / سنه ۱۲۵۳

Hûve'l Bâki / Emretti hoda eyledi ferman / Erişti veba vermedi
eman / Kahveci Menla Mehmed'in / oğlu merhum Mustafa /
ruhuna el-Fâtiha / sene 1253.



Katalog no 52 : Hafız Mustafa, 1253/1837-1838.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Üst kısım II. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 77x22.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altısatır

Kitabe metni :

هوالباقی / مرحوم و مغفور / الی ربه المغفور / حافظ موسی / روحنه فاتحه / سنه ۱۲۵۳

Hüve'l Bâki / Merhum ve mağfur / ilâ rabbehû'l gafûr / Hâfız
Musa / ruhuna fâtiha / sene 1253.



Katalog no 53 : Toble oğlu Hasan Reis'in oğlu Hüseyin, 1253/1837-38.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 78x24 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

هوالباقی / امر ایتدی خدا اییلدی امر فرمان / ایرشدی اجل ویرمدی امان / طوبله اوغلو حسن

رئسک اوغلو / مرحوم حسین روحنه الفاتحه / سنه ۱۲۵۳

Hüve'l Bâkî / Emretti hudâ eyledi emr-i ferman / Erişti ecel
vermedi emân / Toble (?) oğlu Hasan Reis'in oğlu / merhum
Hüseyin ruhuna el-fâtiha / sene 1253.



Katalog no 54 : Tavşancıl Kariyesi'nde muallim-i sıbyan Ahmed Efendi, 12 Safer 1253 / 18 Mayıs 1837.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Üst kısım II. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 81x24.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, dokuz satır.

Kitabe metni :

هوالباقی / اولومدن کمسه می قورتلدی قاچوب / دخی نه قورتلور الحکم لله / کلان کجدی قونان
کوجدی همیشه / دریلان طاغیلور الحکم لله / طاوشنجل قریه سنده معلم / صبیان مرحوم ومغفور احمد
/ افندی روحنه الفاتحه / سنه ۱۲۵۳ ص ۱۲

Hûve'l Bâki / Ölümünden kimse mi kurtuldu kaçıp / Dahi ne kurtulur
el-hükmü lillâh / Gelen geçti konan göçtü hemişe / Derilen dağılır
el-Hükmü lillah / Tavşancıl Kariyesi'nde muallim-i / sıbyan
merhum ve mağfur Ahmed / Efendi ruhuna el-fâtiha / Sene 1253
S. 12.



Katalog no 55 : Hanife Monla, 10 Safer 1257 / 3 Nisan 1841

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 31x22cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, üç satır.

Kitabe metni :

--- --- --- / ایدن مرحومه حنیفه / منلا روحنه فاتحه / سنه ۱۲۵۷ فی ۱۰ ص

--- --- --- / eden merhume Hanife / Monla ruhuna fâtiha / sene
1257 fi 10 S.



Katalog no 56 : Kabakçı oğlu Seyyid Mustafa Reis oğlu Asakir-i Rediften Borucu Seyyid Ahmed, 1259/1843-1844.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım II. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 68x21 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, yedi satır.

Kitabe metni :

الباقى / قباقچى اوغلى سيد / مصطفى رئيس اوغلى / عساكر رديفدن مرحوم / بوروجى سيد احمد /
روحيجون فاتحه / سنه ١٢٥٩

el-Bâkî / Kabakçı oğlu Seyyid / Mustafa Reis oğlu / Asakir-i
Rediften merhum / Borucu Seyyid Ahmed / ruhiçün fâtiha /
sene 1259.



Katalog no 57 : Kara Mustafa oğlu Muhammed Reis'in ve Hacı İsmail Ağa'nın vâlidesi Ayşe Hatun, 1 Muharrem 1259/ 1 Şubat 1843.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Üst kısım II. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 76x24-28 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, yedi satır.

Kitabe metni :

هوالباقى / طوشا نجىلى مرهوم قره / مصطفى اوغلو محمد رئيسك / وحاجى اسماعيل اغا / والده سى /
مرحوم عايشه / حاطون روحنه الفاتحه / سنه ١٢٥٩ م غره

Hûve'l Bâkî / Tavşancılı merhum Kara / Mustafa oğlu
Muhammed Reis'in / ve Hacı İsmail Ağa / vâlidesi merhum Ayşe
/ Hatun ruhuna el-Fâtiha / sene 1259 M. Ğurre.



Katalog no 58 : Kavel oğlu Mehmed Ağa, 15 Ramazan 1265/4 Ağustos 1849.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım II. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 90x28.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Talik, yedi satır.

Kitabe metni :

هو الباقي / فنادن بقاها ایلدی رحلت / ایدیه قبرینی حق روضه جنت / مرحوم ومغفور له / قاول
اوغلی محمد اغانک / روحیچون الفاتحه / سنه ۱۲۶۵ ن ۱۵

Hûve'l-Bâkî / Fenadan bekaya eyledi rihlet / Ede kabrini hak
ravza-i cennet / merhum ve mağfur lehû / Kavel oğlu Mehmed
Ağanın / ruhiçün el-fâtîha / sene 1265 N. 15.



Katalog no 59 : Hereke Fabrikası muallimi Ahmed Ağanın zevcesi Emetullah Hanım, 1270/1853-54.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: 155x29-31.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Talik, sekiz satır.

Kitabe metni :

اه من الموت / کنج ایکن کوچدی جهانندن / بویله بر خلق حلیم دیلرم قبرینی / پور نور ایلیه رب
الکریم / هره که فایرقه سی معلمی احمد اغانک / زوجه سی مرحومه امت الله خانمک / روحیچون
الفاتحه / سنه ۱۲۷۰

Âh mine'l mevt / Genç iken göçtü cihandan / böyle bir hulk-i
halîm, Dilerim kabrini / pürnur eyleye rabbü'l-kerîm / Hereke
Fabrikası muallimi Ahmed Ağanın / zevcesi merhume Emetullah
Hanımın / ruhiçün el-fâtîha / sene 1270.



Katalog no 60 : Hacı Bekir Ağa, 15 Şaban 1271 / 3 Mayıs 1855.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 100x26.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, sekiz satır.

Kitabe metni :

هو الباقي / چوقدن بری ارادیم بولدم دردمه درمان / نلیم اه هنوز بو لدی حَقک امر فرمائی / کلوب
قبرم زیارت ایدن اخوان / ایده روحمه بر فاتحه هم احسان / مرحوم و مغفور حاجی بکر / اغا روحنه
فاتحه / سنه ۱۲۷۱ فی ۱۵ س

Hûve'l Bâkî / Çoktan beri aradım bulmadım derdime derman /
Neyleyim ah henüz buldu hakkın emr-i fermanı / Gelip kabrim
ziyaret eden / İde ruhuma bir Fatihâ hem ihsanı / Merhum ve
mağfur Hacı Bekir / Ağa ruhuna fâtiha / sene 1271 fi 15 Ş.



Katalog no 61 : Saka oğlu Osman Ağanın kerimesi Emine Hanım, 1271/1854-1855

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım II. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 87x26 cm.

Yazı nevi ve satır : Talik, dokuz satır.

Kitabe metni :

هو الباقي / حملنی وضع ایلیوب ایلدی ترک فنا / اولحبیبک حرمتنه مغفرت قیل یا ربنا / کنجلكه
طوبعدن کندی دنیادن همان / رحمتنه مستغرق ایده آبی باری خدا / صقه اوغعلی عثمان اغانک /
کریمه سی مرحومه امینه خاتم / روخیجون الفتحه / سنه ۱۲۷۱

Hûve'l Bâkî / Hamlini vaz eyleyip eyledi terk-i fenâ / Ol habibin
hürmetine mağfiret kıl yar bana / Gençliğine doymadan gitti
dünyadan heman / Rahmetine müstağırık ede onu bari hüdü /
Saka oğlu Osman Ağanın kerimesi merhume Emine Hanım /
ruhiçün el-fâtiha / sene 1271.



Katalog no 62 : Kalaycı oğlu Mehmed Eriz'in kerimesi Şekûre Hanım, 1273/1856-1857.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 87x23.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

هو الباقي / بر قوشيم اوچمشام يوامدن / امير حقدنذر اجل كلدى ايردى انمدن بابامدن / قلايحي
اوغلى محمد اريزيك كريمه سي / شكوره هانمك روحيجو الفاتحه / سنه ١٢٧٣

Hûve'l Bâkî / Bir kuşum uçmuşam yuvadan / Emir haktandır ecel geldi ayırdı anamdan babamdan / Kalaycı oğlu Mehmed Eriz'in kerimesi Şekûre Hanımın ruhiçün el-fâtîha / sene 1273.



Katalog no 63 : Erken oğlu İsmail Ağanın oğlu Yahya Ağa, 26 Şaban 1276/19 Mart 1860.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım II. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 77x17 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, yedi satır.

Kitabe metni :

اول بلبل كلزار جنت / بيزلری ياقدى نار فرقت / ارکن اوغلى اسماعيل / اغانك اوغلى مرحوم / يحيى
اغانك روحنه / لله الفاتحه / سنه ١٢٧٢ في ش ٢٦

Ol bülbül-i gülzar-ı cennet / Bizleri yaktı nâr-ı firkat / Erken oğlu İsmail / Ağanın oğlu merhum / Yahya Ağanın ruhuna / lillahi'l fâtîha / sene 1276 fi Ş. 26.



Katalog no 64 : Süleymancık oğlu Ahmed Ağa, 1281/1864-1865.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım II. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 80x23.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Talik, yedi satır.

Kitabe metni :

هو الباق / فنادن بقناه ایلدی رحلت / ایده قبرینی حق روضه جنت / سلیمانجیق اوغلی / مرحوم و
مغفور احمد اغانک / روحنه رضالله فاتحه / سنه ۱۲۸۱

Hûv'l Bâkî / Fenadan bekaya eyledi rihlet / Ede kabrini hak ravza-
i cennet / Süleymancık oğlu / merhum ve mağfur Ahmed Ağanın
/ ruhuna rızaenlillah fâtiha / sene 1281.



Katalog no 65 : Süleymancık oğlu Ahmed Ağanın zevcesi Emine Hanım, 1282/1865-1866.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım II. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 72x29.5-32 cm.

Yazı nevi ve satır : Talik, altı satır.

Kitabe metni :

آه من الموت / سلیمان جیق اوغلو احمد / اغانک زوجه سی مرحومه / ومغفور لها امینه / خانمک
روحنه فاتحه / سنه ۱۲۸۲

Âh mine'l mevt / Süleymancık oğlu Ahmed / Ağanın zevcesi
merhume / ve mağfur lehâ Emine / Hanımın ruhuna fâtiha /
sene 1282.



Katalog no 66 : Bâb-ı âlî divân-ı hümayûn mühime odası hulefasından Halil Cehdi Efendi, 2 Cemaziyelevvel 1290/28 Haziran 1873.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım II. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 96x28 cm.

Yazı nevi ve satır : Talik, on satır.

Kitabe metni :

هو الباقي / بو جهانده بولدم هيچ راحتي / اختيار ايتديم انكچون رحلتي / كمسه كولمز كمسه دخي
كولميه / ذوقنه دكمز جهانك محنتي / دار دنيا بر مسافرخانه در / عقلي اولان بدن آلسون عبره تي /
باب عالی ديوان همایون مهمه اوپه سی / خلافاستندن خليل جهدی افندی روحنه / الفاتحه سنه ۱۲۹۰
جا ۲

Hûve'l Bâkî / Bu cihanda bulmadım hiç rahatı / İhtiyar ettim onun için rihleti / Kimse gülmez kimse dahi gülmeye / Zevkine değmez cihanın mihneti / Dâr-ı dünya misafirhânedir / Akı olan benden alsın ibreti / Bâb-ı âlî divân-ı hümayûn mühime odası / hulefasından Halil Cehdi Efendi ruhuna / el-fâtiha sene 1290 Ca. 2.



Katalog no 67 : Karaman Oğlu Hacı Mustafa, 1304/1886-1887.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 87x26.5-30.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Talik, yedi satır.

Kitabe metni :

هو الباقي / بني قیل مغفرت ای رب یزدان / بحق عرش اعظم نور قرآن / کلوب قیرم زیارت ایدن اخوان /
ایلیه لر روحه بر فاتحه احسان / قره مان اوغلی حاجی مصطفی / اغانک روحیچون الفاتحه / سنه
۱۳۰۴

Hûve'l Bâkî / Beni kıl mağfired ey rabbi yezdân / Bihakkı arş-ı azam nur-i Kur'an / Gelip kabrim ziyaret eden ihvan / Eyleye ruhuma bir fâtiha ihsan / Karaman Oğlu Hacı Mustafa / Ağanın ruhiçün el-Fâtiha / sene 1304.



Katalog no 68 : Veli damadı Ali Ağanın mahdumu Çorum telgraf memuru Mustafa Nuri Efendi, 1321/1903-1904.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım II. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 78x23-24 cm.

Yazı nevi ve satır : Talik, yedi satır.

Kitabe metni :

هوالباقی / زیارتدن مراد بر دعادر / بوکون بکا ایسه یارن سکادر / ولی دامادی عل اغانک / محمدی
جورم تلغراف مأموری / مصطفی نوری افندی روحنه فاتحه / سنه ۱۳۲۱

Hûve'l Bâkî / Ziyaretden murat olan duadır / Bugün bana ise yarın sanadır / Veli damadı Ali Ağanın / mahdumu Çorum telgraf memuru / Mustafa Nuri Efendi ruhuna fâtiha / sene 1321.



Katalog no 69 : Hacı İsmailzâde'nin mahdumu Mustafa Beyin kerimesi Hatice Hanım, 1326/1908

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Üst kısım II. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 110x24-28.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, dokuz satır.

Kitabe metni :

آه من الموت / آه ایله زار قیله رق تازه لیکیمه طومدم / چون اجل بیمانه سی طولمش مرادم آلدیم /
حسرتا فانی جهانده طول عمر سورمدم / فرقنا تقدیر بو ایش تازلیدن بیلدم / حاجی اسماعیل زاده
نک محدومی / مصطفی بکک کریمه سی خدیجه / خاتمک روحنه فاتحه / سنه ۱۳۲۶

Âh mine'l mevt / Âh ile zâr kılarak tazeliğime doymadım / Çün ecel peymânesi dolmuş muradım almadım / Hasretâ fânî cihanda tûl ömür sürmedim / Firkata takdîr bu imiş tâ ezelden bilmedim / Hacı İsmailzâde'nin mahdumu / Mustafa Bey'in kerimesi Hatice / Hanım'ın ruhuna fâtiha / sene 1326.



Katalog no 70 : Sultan Abdülmecid'in ikinci çeşnekarlarından saraylı Hatice Bedrinur Hanımın, 17 Mart 1327/30 Mart 1911.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Üst kısım II. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 104x22.5-26.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, yedi satır.

Kitabe metni :

هوالباقی / جنتمکان سلطان / عبدالمجیدک ایکنجی / جشنه کارلرندن / سرایلی حدیجه بدر نور /
حاتمک روحنه الفاتحه / سنه ۱۳۲۷ فی ۱۷ مارت

Hûve'l Bâki / Cennetmekân Sultan / Abdülmecid'in ikinci /
çeşnekârlarından / Saraylı Hatice Bedri Nur / Hanumun ruhuna
el-Fâtîha / sene 1327 fi 17 Mart.



Katalog no 71 : Hasan Efendinin kerimesi Fatma Su'da Hanım, 1329/1911.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, üst kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 90x25-27.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Talik, yedi satır.

Kitabe metni :

هوالباقی / بوکون او فاطمه ایردی جنان رحمانه / او روح حواریله سر ایلدی مع الشهدا / بکا ایله ده
ده عثمان اوقور اکا تاریخ / ایرشدی مطلق فردوسنه فاطمه سعدا / حسن افندیکن کریمه سی فاطمه
سعدا خاتمک / روحنه فاتحه سنه ۱۳۲۹

Hûve'l Bâki / Bugün o Fatma erdi cinân-ı rahmete / O ruh-ı
havariyle sır eyledi maaşşühedâ / Bana eyle Dede Osman okur
ona tarih / Erişti mutlak firdevsine Fatma Su'dâ / Hasan
Efendinin kerimesi Fatma Su'da Hanımın / ruhuna fâtîha sene
1329.



Katalog no 72 : Ayasofya sakinlerinden Geredeli Osman Efendi, 15 Muharrem 1331/25 Aralık 1912.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 130x22.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, dokuz satır.

Kitabe metni :

هو الباقي / مرحوم ومغفور له / اياصوفيه سا / كلنلندن كره ده / لي عثمان افندي / روحيجون / رضا ء
الله بحرمه / الفاتحه / سنه ١٣٣١ في ١٥

Hûve'l-Bâkî / Merhum ve mağfur lehu / Ayasofya sa- /
kinlerinden Gerede- / li Osman Efendi / ruhiçün / rızaen lillah
bihürmeti / el-Fâtîha / sene 1331 fî 15 M.



Katalog no 73 : Balbal oğlu Edhem Ağa, 4 Mart 1337/ 4 Mart 1921.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım II. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 119x23.5-29 cm.

Yazı nevi ve satır : Talik, sekiz satır.

Kitabe metni :

آه من الموت / شو جهانه ككدم كله لي بر مروت كورمدم / كجدي عمرم محنت ايله بر صفا سورمدم /
بو دنيا ناك وفاسندن سوديكمه طويمدم / بوتون جهان كزدم دريمه درمان بولمدم / بال بال اوغلي ادهم
اغانك / روحيجون لله الفاتحه / سنه ١٣٣٧ مارت ٤

Âh mine'l mevt / Şu cihânda geldim geleli bir mürüvvet
görmedim / Geçti ömrüm mihnet ile bir sefâ sürmedim / Bu
dünyanın vefâsından sevdiğime doymadım / Bütün cihânı gezdim
derdime derman bulmadım / Balbal oğlu Edhem Ağanın / ruhiçün
lillahi'l fâtîha / sene 1337 Mart 4.



Katalog no 74 : Tavşancılı Hacı Ahmed oğlu Hasan Efendi, 1929.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Üst kısım II. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 68x28 cm.

Yazı nevi ve satır : Talik, altı satır.

Kitabe metni :

آه اولوم / خرمان باغن ده طوپراق / بیغنی آلتنده میولن طاوشانجیلی / حاجی احمد اوغلی حسن افند
بنک / مزاریدر روحیچون فاتحه / ۱۹۲۹ سنی ۲۷

Âh ölüm / Harman bağında toprak / yığını altında ölen Tavşancılı
/ Hacı Ahmed oğlu Hasan Efendi'nin / mezarıdır ruhiçün fâtiha /
1929 sini 27.



Katalog no 75 : Hamamcı Ahmed Ağa'nın mahdumu Ahmed Efendi, 26 Mayıs 1932

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

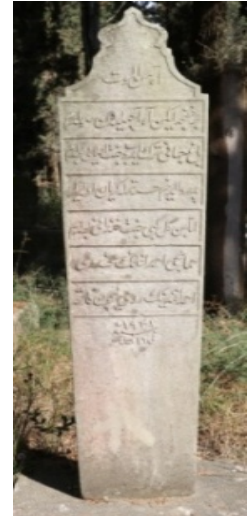
Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 126x25-29 cm.

Yazı nevi ve satır : Talik, sekiz satır.

Kitabe metni :

آه من الموت / بر غنجه ایکن آه آچیلمه دن صولدم / باغ جهان ترک ایدوب و جنت اعلائی بولدم /
بدر والدینم حسرتله کریان اولدیلر / اما بن کل کبی جنت خندان بولدم / حمایجی احمد اغانک
مخدومی / احمد افندیبنک روحی ایچون فاتحه / سنه ۱۹۳۲ فی ۲۶ مایس جمعه

Âh mine'l mevt / Bir gonca iken âh açılmadan soldum / Bağ-ı
cihânı terk edip ve cenneti alayı buldum / Peder ve vâlideynim
hasretimle giryân oldular / Emma ben gül gibi cennet-i handâni
buldum / Hamamcı Ahmed Ağa'nın mahdumu / Ahmed
Efendi'nin ruhu için fâtiha / sene 1932 26 Mayıs Cuma.



Katalog no 76 : Kadir Salih oğlu İshak, 19.01.1947

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Üst kısım II. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 95x30 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, beş satır.

Kitabe metni :

هو الباقي / قدیر صالح اوغلی اسحق / روحیچون الفاتحه / دوغومی ۱۲۸۴ / اولومی ۱۹ کانون
ثانی ۱۹۴۷

Hüve'l Bâkî / Kadir Salih oğlu İshak / ruhiçün el-Fâtîha / Doğumu
1284 / Ölümü 19 Kânûnîsânî 1947.



Katalog no 77 : Taşın alt kısmı kırık olduğu için kimlik ve tarih belirlenememiştir.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 105x36 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, altı satır.

Kitabe metni :

هو الباقي / یا زه یرا قبری متفکرا / حالی قد کنت امسی مثلکه / تصیر غدا بمنلی مدرسین /
حسبیاتدن طوشانجیل / مرحوم حظی السید مصطفی

Hüve'l Bâkî / Yâ zâyiran kabrî mütefekkirân / hâlî kad küntü emsî
mislüke / tasiru ğaden bimisli müderrisîn-i / hasbiyattan
Tavşancıl / merhum Hatabî es-Seyyid Mustafa.



Katalog no 78 : Bülbül Muhammed Ağanın kerimesi Fatma.

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 52x19.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, dört satır.

Kitabe metni :

نو جواتم اوجدی جنت باغنه / فراقی قلدی والدینی جانہ / بولبول محمد اغانک / کریمه سی مرحومه
فاطمه --- ---

Nevcivânım uçtu cennet bağına / Firakı kaldı vâlideyni canına /
Bülbül Muhammed Ağanın / kerimesi Fatma --- ---.



Katalog no 79 : Tudu oğlu Ahmed Ağanın kerimesi ... (Taşın alt kısmı kırık olduğu için isim ve tarih belirlememiştir.)

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım I. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 62x27.5 cm.

Yazı nevi ve satır : Sülüs, dört satır.

Kitabe metni :

هو الباقي / طودو اوغلو / احمد اغانک کریمه سی / یکریمی بش یاشنده / --- --- ---

Hüve'l Bâkî / Tudu oğlu / Ahmed Ağanın kerimesi / yirmi beş
yaşında / --- --- ---.



Katalog no 80 : Kimliği belirsiz. (Taşın alt kısmı günümüzde yapılmış bir mezarın içerisinde kaldığı için tarih ve isim belirlenememiştir.)

Bulunduğu yer : Tavşancıl Merkez Mezarlığı, Alt kısım II. ada.

Taşın cinsi ve ebatları: Mermer, 82x27 cm.

Yazı nevi ve satır : Talik, altı satır.

Kitabe metni :

هو الباقي / اوليحق فرمان حق استر اجابت دعوته / امرينه مطيع اولان جمله اررلر عزته / حياتنده روز
شب اكرام ايدردي علمه / --- --- ---

Hûve'l Bâkî / Olacak ferman-ı hak ister icâbet davete / Emrini muti olan cümle ererler izzete / Hayatında ruz u şeb ikram ederdı aleme / --- --- --- /.



Sonuç

Salgın hastalıklar tarihinin ve epidomolojisinin araştırmalarında yeni bir veri kaynağı olarak mezar taşlarının değerlendirilmesinin gereği ve yöntemi üzerine bir deneme yapılmıştır. Özellikle İzmit ve civarının yaşanan salgın hastalıklardan demografik olarak ne derece etkilendiğini ortaya çıkarmak açısından bu tür çalışmalara ihtiyaç vardır. İzmit'in Dilovası ilçesine bağlı Tavşancıl Mahallesi'nin mezarlığında bulunan Osmanlı dönemi mezar taşları bizlere bu bölgede 19. yüzyılda yaşanan veba salgını hakkında kaynaklık teşkil edebilmektedir. Buradaki Arap harfli mezar taşları 1786-87 yılından 1947 yılına kadar tarihlenmektedir. Bir buçuk yüzyıllık dönemi kapsayan bu mezarlarda homojen bir tarihsel dağılım yoktur. İncelediğimiz 80 adet mezar taşına kronolojik olarak baktığımızda bu taşlardan 49 tanesinin 3 ayrı dönemde 2-7 yıllık periyotlarla yoğunlaştığı dikkat çekmektedir. Özellikle 34 tanesinin hem 1811-18 yıllarına tarihlenmesi hem de bu taşlardan iki tanesinde vefat sebebi olarak vebanın belirtilmesi bu ölümlere salgın hastalıkların neden olma ihtimalini güçlendirmektedir. Ayrıca bu tarih aralıkları Osmanlı İmparatorluğunda yaşanan veba salgınlarının dönemiyle de örtüşmektedir. Osmanlı mezar taşlarında ölüm sebeplerinin belirtilmesi çok yaygın bir uygulama olmaması sebebiyle az da olsa zikredilen bu ölüm sebepleri ile birlikte tarihsel yoğunluk ve geçmişte yaşanan salgın hastalık dönemleri ile bu yoğunlukların uyuşması bir yöntem olarak uygulanabilir olduğunu göstermiştir. Mezarlıktaki taşlar malzeme, işçilik, biçim ve süsleme özellikleri açısından İstanbul üslubunu yansıtmaktadır. Metfun bulunan kişiler farklı sosyal sınıflara mensup olup saray çalışanı, memur, asker, öğretmen ve esnaf gibi çeşitli meslek çalışanları buraya defnedilmiştir. Ayrıca 1928 yılında ilan edilen harf devrimine rağmen kitabelerinde Arap alfabesi kullanılmış olan üç mezar yer almaktadır. Ülkemizde salgın hastalıkların tarihi hakkında yapılan araştırmaların genelde İstanbul, İzmir gibi büyük

şehirlere yönelmesi taşraya ait tarihsel verilerin göz ardı edilmesine sebep olmaktadır. Bundan dolayı özellikle veba gibi salgın hastalıkların epidemiyolojisini belirlemede bu tür incelemelere ihtiyacımız vardır. Tavşancıl Mezarlığı üzerine yaptığımız çalışmanın mezar taşlarının bu yönlerden de değerlendirmelere tabi tutulmasının önemine katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Kaynaklar

- A. Mithat Efendi. (1309/1893). *Sayyadane bir cevelan*. İstanbul: Kırk Ambar Matbaası.
- A. Mithat Efendi. (2017). *Sayyadane bir cevelan-İzmit Körfezi'nde bir mesire-i saydiyeyi hakîdir*. İsmail Alper Kumsar (haz.). İstanbul: Dergâh.
- Akpınar, Aslıhan vd. (2019). On dokuzuncu yüzyıl başında İzmit Sancağı'nda koruyucu sağlık hizmetleri. Haluk Selvi vd. (Ed.). *Uluslararası Orhan Gazi ve Kocaeli Tarihi-Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, (C. 2, ss. 933-941).
- Atar, Zafer. (2016). İzmit ve çevresinde kolera salgını (1894). Haluk Selvi vd. (Ed.). *Uluslararası Kara Mürsel Alp ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu*, (C. 2, ss. 839-847).
- Ayar, M. & Kılıç, Y. (2017). Osmanlı'da vebanın sona erişine dair bir değerlendirme. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. 17(2), 163-181.
- Ayverdi, İ. (2011). Tavşancıl. *Misalli büyük Türkçe sözlük*. (C.3, s. 3096), İstanbul: Kubbealtı.
- Berber, F. (2017). Temettüat kaydına göre Tavşancıl karyesinin 1844 yılında sosyo-ekonomik durumu. Haluk Selvi vd. (Ed.). *Uluslararası Gazi Süleyman Paşa ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu-III*, (C. 3, ss. 1727-1745).
- Çağbayır, Y. (2007). Tavşancıl. *Ötüken Türkçe Sözlük*. (C.5, s. 4647), İstanbul: Ötüken.
- Çelik, G. (2015). Kocaeli yarımadasında nüfus ve yerleşim (15-19. Yüzyıllar). Haluk Selvi vd. (Ed.). *Uluslararası Gazi Akça Koca ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, (C. 1, ss. 447-463)
- Daş, E. (2008). İzmir mezar taşlarında hastalık ve sağlık. *Sanat Tarihi Dergisi*. XVII(1), 5-22.
- Dilovası Belediyesi. "Dilovası'nı Tanıyalım". Erişim Tarihi 15 Mayıs 2020. <http://www.dilovasi.bel.tr/icerik/17/13/dilovasini-taniyalim.aspx> adresinden alındı.
- Düstur. (1289). Matbaa-i Amire.
- Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî. (2011). *Evliyâ Çelebi seyahatnâmesi*. Seyit Ali Kahraman vd. (Haz.). İstanbul: Yapı Kredi.

- Galitekin, A. N. (2015). *Kocaeli'nin dünyaca ünlü beldesi Hereke*. İstanbul: Körfez Belediyesi Kültür.
- Galitekin, A. N. (2001). *Kocaeli Ereğli beldesi kitâbeleri*. Kocaeli: Ereğli Belediyesi Kültür.
- Galitekin, A. N. (2000). *Osmanlı dönemi Gölcük mezar taşları*. İzmit: Gölcük Belediyesi Kültür.
- Keleş, K. Tavşancılın nüfusu ve geçim kaynakları (Görüşmecisi: İlkur Erbaş, Telefonla görüşme, Görüşme: 19.02.2020).
- Özcan, M. vd. (2015). XX. Yüzyıl başlarında İzmit'te salgın hastalıklarla mücadelede aşı çalışmaları. Haluk Selvi vd. (Ed.). *Uluslararası Gazi Akça Koca ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, (C. 2, ss. 955-963).
- Panzac, D. (1997). *Osmanlı imparatorluğunda veba (1700-1850)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Sürün, M. (2006). *İstanbul Şeyh Vefâ Camii haziresi (Mezar taşları tipolojisi üzerine bir deneme)*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi. (Tez no: 209764)
- Şeyban, L., vd. İzmit Maşûkiye Merkez Câmii haziresi'nde bulunan Osmanlı mezar taşları. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/5 (2004), 309-368.
- Ünver, S. (1965). Mezar taşlarında veba ve tauna ait kayıtlar. *Dirim Aylık Tıp Gazetesi*. 40 (11-12), 268-272.
- Varlık, N. (2017). *Akdeniz dünyasında ve Osmanlılarda veba 1347-1600*. İstanbul: Kitap.
- Varlık, N. (2011). Tâun. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (C. 40, ss. 175-177), İstanbul: TDV.
- Yılmaz, C., vd. (2015). Başbanlık Osmanlı arşiv belgelerine göre İzmit'te salgınlar ve karantinalar. *Uluslararası Gazi Akça Koca ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu Bildirileri*. Haluk Selvi vd. (Ed.). (C.2, ss. 947-953).
- Yüce, R. (1988). *İzmit ve çevresi tarihi*, İzmit: İzmit Rotary Kulübü.

KUŞEYRÎ VE MÂTURÎDÎ'NİN HURÛF-U MUĶÂTTA'A KONUSUNA YAKLAŞIMI

İskender ŞAHİN*

E-mail: iskender.sahin@ikc.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0535-5762>

Citation/©: Şahin, İ. (2020). Kuşeyrî ve Mâturîdî'nin Hurûf-u muĶâtta'a konusuna yaklaşımı. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 10, 227-251.

Öz

İslam medeniyetinin yetiştirdiği mümtaz şahsiyetler arasında oldukça geniş bir ilim yelpazesine sahip olan Kuşeyrî, derin izler bırakan büyük bir mutasavvıf ve müfessirdir. Bir sûfî olması hasebiyle o, tasavvuf ve tefsir sahasına çok kıymetli eserler kazandırmıştır. Müellif, engin bir tefekkürün izlerini taşıyan *Letâifu'l-işârât* adlı tefsirinde müteşâbih âyetlerin işârî boyutlarına temas etmiş ve onları yorumlamaktan çekinmemiştir. Öte yandan Kelamcı müfessir olan Mâturîdî de medeniyetimizin yetiştirdiği çok kıymetli ilim adamlarımızdan biri olup özellikle Kelam sahasında bir otorite olarak kabul edilmektedir. Kaleme aldığı *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsiri ise onun Tefsir ilminde de söz sahibi olduğunu göstermektedir. Maksudumuz, makalemizin konusunu teşkil eden ve mutlak müteşâbih olarak addedilen hurûf-u muĶâtta'anın, bir sûfî müfessir ve bir Kelamcı müfessir tarafından nasıl değerlendirildiğini ve onlara hangi manaların verildiğini ve aralarındaki farkı tespit etmektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kuşeyrî, Mâturîdî, Hurûf-u 'muĶâtta'a, işârî.

AL-QUSHAYRÎ'S AND AL-MÂTURÎDÎ'S APPROACH TO AL-HURÛF AL-MUĶÂTTA'AH

Abstract

al-Qushayrî was a great *al-mufessir al-sufi* /a mystic commentator who had profound traces among the distinguished personalities of Islamic civilization and had a wide range of knowledge. As a *sufi*, he brought valuable works to the field of Sufism and *al-Tefsir/Commentary*. In his work titled *Latâif al-Ishârât*, which carried the traces of a

* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çeleb Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir ABD.

vast contemplation, he touched the *Ishârî*/symbolic dimensions of the verses and did not hesitate to interpret them. On the other hand, al-Mâturîdî who was the *al-mufessir al-mutekellim*/a theologian commentator, was one of the most valuable *al-ulâmâ*/scientists of our civilization and has being accepted as an authority especially in the field of *al-Kalam*/Theology. His *al-tefsir*/commentary work titled *Ta'vîlât ahl sunnah* shows that he was also an authority in this field. The *al-hurûf al-muqâtâ'ah*/disconnected letters which is considered as *al-mutashâbihât*/absolutely sealed verses, constitutes the subject of our article. Our aim is to determine how this *al-hurûf al-muqâtâ'ah* was evaluated by a mystic commentator and a theologian commentator respectively. We try to focus which meanings had been given to them and what were the distinguishing marks between them.

Keywords: Tafsîr, al-Qushayrî, al-Mâturîdî, al-hurûf al-'muqâtta'ah, Ishârî,

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, insanın hakikati bulması için gönderilmiş ilahî bir kelimedir. İçerisinde bizlere hayat sunan mana yüklü âyetleri barındırmaktadır. Bir mümin, Allah'ın kendisinden gerçekleştirmesini istediği kulluğun nasıl olması gerektiğini bilmesi için mutlaka ona yönelmeli ve üzerinde tefekkür etmelidir. Bu minvalde her çağda Müslümanlar, bu önemli görevi yerine getirmek için büyük bir çaba harcamışlar ve daima Kur'ân-ı Kerîm'i anlamaya yönelik birtakım ilmî usuller ortaya koymuşlardır.

Vahyi anlama noktasında ilk dönemlerden itibaren yoğun bir ilmî faaliyet içerisine girmiş olan âlimlerimiz, âyetleri muhkem ve müteşâbih olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Bu çerçevede herhangi bir ihtilafa neden olmayacak şekilde kastedilen mananın açıkça anlaşıldığı âyetleri muhkem; birtakım sebepler münasebetiyle manalarında kapalılık bulunan veya birden çok manaya ihtimali bulunan ve söz konusu manaları tercihte zorluk çekilen âyetleri de müteşâbih olarak değerlendirmişlerdir (Zurkânî, t.y., ss. 207-271; Suyûtî, 1974, ss. 3-4; Kâfiyeci, 1998, ss. 39-40).

Müteşâbihlik, tefsir usûlünün önemli konuları arasında yer almaktadır. Üzerinde duracağımız hurûf-u 'muqâtta'a da müteşâbihlik konusu içerisinde mutlak/hakiki müteşâbihler kategorisinde mütalaa edilmiştir¹ (Demirci, 2011, ss. 168, 183). Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı sûrelerin başında yer alan ve herhangi bir manaya delaleti noktasında muğlâklık bulunan kesik harf veya harfler topluluğuna hurûf-u muqâtta'a denilmektedir (Şezzî, t.y., ss. 8-9).

¹ Mutlak/Hakiki müteşâbih, beşer gücü dâhilinde olmayıp hakikat ve mahiyetlerini sadece Allah'ın bildiği kelime veya âyetler olarak tarif edilmektedir.

Toplamda on dört harften meydana gelen hurûf-u muşkâttâ'a, tekil, ikili, üçlü, dördlü ve beşli guruplar halinde yirmi dokuz sûrenin başında yer almaktadır.²

İlim adamları, hurûf-u muşkâttâ'anın müstakil bir âyet olup olmadığı noktasında birbirinden farklı birtakım görüşler ileri sürmüşlerdir. Kûfeli 'âlimler söz konusu harflerin müstakil bir âyet olduğu yönünde fikir beyan ederken, Basra ekolüne mensup 'âlimler de kendilerinden sonra gelen âyetlerin bir parçası olduğu kanaatine varmışlardır (Elmalılı, 1979, s. 152).

Söz konusu harflerin anlamları noktasında da 'ulemâ kendi ilmî bakış açılarına göre farklı görüşler serdetmişlerdir. Hadîşçilerden Ş'abî (ö. 107/722) ve Süfyan-ı Sevrî (ö. 127/744) gibi selef 'ulemâsi, bu harflerin Kur'ân-ı Kerîm'in sırrı olduğunu ve manasının insandan gizlendiğini beyan etmişlerdir. Onlar, bu görüşlerine Hz. Ebubekir'in (ö. 13/634) ve Hz. Ali'nin (ö. 41/661), hurûf-u muşkâttâ'anın Kur'ân-ı Kerîm'in sırrı olduğuna dair sözlerini delil göstermişlerdir (Kurtûbî, 1964, s. 154). Öte yandan Fahreddin er-Razî (ö. 607/1210), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Elmalılı (ö. 1361/1942) gibi müfessirler de selef bu görüşünü benimsemişler ve ilgili harflerin manasını insan olarak Hz. Peygamber'den başkasının bilemeyeceğini ifade etmişlerdir (Râzî, 1420, s. 250; Elmalılı, 1979, s. 161; Demirci, 2011, ss. 185-186).

Müteahhirün Ehli Sünnet kelimacıları olan Halef 'âlimleri ise Allah'ın insanlara anlamayacağı veya bilemeyeceği bir âyeti göndermesinin mümkün olmayacağı düşüncesinden hareket etmek sûretiyle hurûf-u muşkâttâ'anın her birisinin bir anlamı olduğunu ve ilimde derinleşen kimselerin onların manalarına vakıf olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Söz konusu görüşleri için pek çok delil ileri süren halef 'âlimleri, bu harflerin tevilini caiz görmüş ve yeri geldikçe onları yorumlamaktan çekinmemişlerdir (Razî, 1420, s. 250).

Fakat hurûf-u muşkâttâ'anın tevil edilmesi gerektiğini savunan ulemanın harflere verdikleri manalara dair aralarında bir birlikten söz etmek pek de mümkün gözükmemektedir. İlgili harflere verilen anlamları genel hatlarıyla kısaca şöyle sınıflandırabiliriz:

1. Hurûf-u muşkâttâ'a Allah'ın isim ve sıfatlarından bazılarını ihtiva etmektedir. Bu görüşte olanların bir kısmı, bunların aynı harflerle başlayan Allah'ın isim ve sıfatlarına delalet ettiğini söylemişlerdir (Kurtubî, 1964, s. 155; Elmalılı, 1979, s. 159; Demirci, 2011, ss. 186-187).
2. Hurûf-u muşkâttâ'anın her biri bir kasem ifade etmektedir. Bu kanaatte olan dilci Ahfeş (ö. 215/830), Allah'ın kendine, şanına ve tabiattaki birtakım varlıklar

² Söz konusu harf grupları ve yer aldıkları sûreler şunlardır: الم: (Bakara, Âl-i İmrân, Ankebût, Rûm, Loqmân ve Secde), الر: (Yunus, Hüd, Yusuf, İbrahim ve Hicr), المص: ('Arâf), المر: (R'ad), حم: (Mü'min, Fussilet, Zuhruf, Duĥân, Câsiye ve Ahkâf), عسق (1) (Şûrâ), كهيعص: (Meryem), طه: (Tâhâ), ييس: (Yasin), طس: (Neml), طسم: (Şuarâ, Kaşâş), ص: (Şâd), ق: (Kâf), ن: (Kalem).

üzerine yemin ettiği gibi bu harflerle de yemin ettiğini dile getirmektedir (Demirci, 2011, s. 187).

3. Hurûf-u muqâтта'a, başlarında buldukları sûrelerin isimleridir. Dilci Halil bin Ahmed (ö. 175/791) ve Sîbeveyh (ö. 180/796) bu görüşü benimseyen 'âlimlerdir (Razî, 1420, s. 252).
4. Hurûf-u muqâтта'a, muhatapların dikkatini çekmek için kullanılan ifadelerdir. Bu görüşe göre söz konusu harfler alfabenin harfleri olup Kur'ân-ı Kerîm de bunlarla nazil olmuş ve adeta müşriklere meydan okuma sadedinde siz de onun bir benzerini getirin bakalım demek istenmiştir (Kurtubî, 1964, s. 155; Demirci, 2011, s. 189). Dilci Kutrub (ö. 210/825) ve Ferrâ (ö. 207/822), bu görüşü benimsemişlerdir. (Kurtubî, 1964, s. 155)

Ehli tasavvufun hurûf-u muqâтта'a konusundaki genel tutumu onların keşif ve ilham yoluyla manalarının ehline açılabilceği ve dolayısıyla anlamlarının bilinebileceği şeklindeki kabuldür. Hatta bazı sûrelerin başında yer alan bu harflerin ilahî hakikatlerin işaretleri olarak açıklanması geleneğinin ilk defa sûfilerle başladığı dile getirilmektedir (Uludağ, 2001, s. 425).

Makalemizde işârî tefsirin önemli isimlerinden biri olan ve bu konuda eserleri de bulunan Abdulkerîm el-Şuşeyrî'nin (ö. 465/1072) ve dirayet tefsirinin öne çıkan simalarından ve aynı zamanda büyük bir Kelâm âlimi olan Ebû Mansûr el- Mâtûrîdî'nin hurûf-u muqâтта'a'ya bakışlarını ve onları nasıl değerlendirdiklerini tespit etmek istiyoruz. Çalışmamızdan elde edeceğimiz sonuçların, ehli tasavvufun ve ehli dirayetin müteşâbihlere yaklaşımlarının tayin edilmesine ve dahi kıyaslanmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Burada Şuşeyrî'nin esas aldığımız eseri, müellifin Kur'ân-ı Kerîm'i baştan sona işârî tefsir metoduna göre yorumladığı *Leţâifu'l-işârât* adlı tefsiri ve Mâtûrîdî'nin esas aldığımız eseri ise *Te'vilâtu'l-Kur'ân* adlı tefsiri olacaktır.

1. Şuşeyrî ve Tefsiri

Abdulkerîm el-Şuşeyrî, 376/986 tarihinde Türkmenistan'da Koçan şehrinin Üstüva yöresinde dünyaya gelmiştir. Babası, Şuşeyr, annesi Benî Süleym kabilesine mensup olan müellif, küçük yaşta yetim kalmış ve Ebu'l-Kasım el-Yemânî'nin (ö. ?) gözetiminde büyümüş, ondan Arapça ve Edebiyat öğrenmiştir. Dönemin tanınmış sûfilerinden Ebû Ali ed-Dekkâk'ın (ö. 405/1014) sohbet meclisine de katılan Şuşeyrî, tasavvuftan oldukça etkilenmiş ve Dekkâk'tan kendisini dervişliğe kabul etmesini talep etmiş fakat Dekkâk, ona ilk önce zahirî ilim tahsil etmesini tavsiye etmiştir. Bunun üzerine Şuşeyrî, Ebûbekir Muhammed et-Tûsî'den (ö. ?) Şafi'î fikhını ve İbn Füre'kten (ö. 406/1015) Kalam ilmini almıştır. O, bu dönemde Bakillânî'nin (ö. 403/1003) eserlerini de okumuş ve böylece Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) kelimasını benimsemiştir. Bir yandan da müşşidi Dekkâk'ın sohbet halkasına katılmak sûretiyle tasavvufta kendini yetiştirmiştir. Hadis ilmine de vukûfiyeti olan Şuşeyrî, dönemin tanınmış 'âlimlerinden hadis dersleri almıştır (Hallikân,

1971, ss. 205-208; Mulkân, 1994, s. 257; Suyûtî, 1396, ss. 54, 65, 73; Uludağ, 2002, ss. 473-475).

Mürşidi Dekkâk'ın ölümünden sonra Ebû Muhammed es-Sülemî'ye (ö. 412/1021) intisap ederek tasavvuf sahasında kendini daha da geliştiren Kuşeyrî, mürşid makamına yükselmiş ve halkı irşâd etmekle vazifelendirilmiştir. Oldukça güzel ve etkili bir hitabeti olan müellif, kısa zamanda halkın büyük ilgisini çekmiş ve kısa sürede etrafında kitleler toplanmaya başlamıştır. Devrin siyasal baskıları sonucu bir süre hapsedilen Kuşeyrî, Horasan ve Bağdat'ta faaliyetlerini devam ettirmiş ve daha sonra Nişabur'a dönmüştür. Ömrünün sonuna kadar buradaki medreselerde ders okutmaya ve halkı irşâd etmeye devam eden Kuşeyrî, 465/1072'de yine aynı yerde vefat etmiştir. Tasavvuf, kelam, hadis, fıkıh, tefsir, gramer, dil ve edebiyat gibi ilim dallarında oldukça geniş bilgisi olan Kuşeyrî, daha çok mutasavvif olarak tanınmıştır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve en seçkin öğrencilerinden Ebû Ali el-Farmedî (ö. 478/1085) vasıtasıyla Gazzâlî'yi (ö. 505/1111) etkileyen Kuşeyrî, tasavvufu sünî bir çerçeve içine almak istemiştir. Oldukça velûd bir âlim olan Kuşeyrî pek çok eser kaleme almış ve ilim dünyasına miras bırakmıştır. *er-Risale*, *Tefsiru'l-kebîr*, *Leţâifu'l-işârât*, *Nahvu'l-ķulûb*, Kuşeyrî'nin bilinen meşhur eserleri arasında yer almaktadır (İbn Hallikân, 1971, ss. 206-208; Mulkân, 1994, s. 257; Suyûtî, 1396, ss. 65, 73; Uludağ, 2002, ss. 474-475).

Ehli tasavvufun Kur'ân-ı Kerim'in âyetlerini tefekkürleri neticesinde kalplerine doğan manalardan meydana gelen tefsir çeşidine işârî tefsir denilmektedir (Ateş, 1974, s. 19). İşârî tefsir anlayışı, İslam toplumlarında meydana gelen ahlâkî bozulma ve dünyevileşmeye karşı bazı sûfilerin zühd ve ahlâk ile ilgili âyetlerin izahına ağırlık vermeleriyle başlamış, zamanla sistemleşerek müstakil bir tefsir ekolüne dönüşmüştür. Kuşeyrî'nin *Leţâifu'l-işârât*'ı söz konusu ekolün en önemli kaynakları arasında yer alan oldukça kıymetli bir tefsirdir (Bekiroğlu, 2017, ss. 94-97).

Müellifin 434/1042 yılında kaleme aldığı eseri, özü itibariyle işârî bir tefsir olup yer yer kimi âyetler rivayet usulüne göre de açıklanmıştır. Bu çerçevede bazen âyetler, âyetle, hadisle, sahabe ve tâbiün sözleriyle tefsir edilmiş, nesih ve esbâb-ı nüzûla dair rivayetlerden faydalanılmış, siyere ve önceki toplumların kıssalarına başvurulmuştur (Bekiroğlu, 2017, s. 96). Öte yandan *Leţâifu'l-işârât*'ta Kuşeyrî, tasavvufun ilkeleri ile âyetleri arasında irtibat oluşturmuş ve bu şekilde tasavvufun her meselesi Kur'ân'da kendisine bir dayanak bulmuştur. Fakat müellif bunu yaparken âyetlerin zâhir-bâtın manaları arasındaki ilişkiyi daima gözetmiştir (Turan, 1991, s. 38; Bekiroğlu, 2017, s. 97). O, âyeti tefsir ederken önce âyetin zâhirine değinmiş ve hemen akabinde işârî anlamlarına temas etmiştir.

Kuşeyrî tefsirinde keşfin, kişiye Allah'ın hakikatleri gösterme yollarından birine tekabül ettiğini, bu yolla elde edilen ilmin zannî olmadığını, tasavvuf yoluna girmeyenlerin bunu kavramalarının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Buna rağmen o, tasavvufi tecrübeyle elde edilen söz konusu ilmin mümkün olduğunca zahir ehli ile tanıştırılmasını

elzem addetmektedir. Bu minvalde ilhâmın vahiy ile benzerlik taşıdığını düşünen Kuşeyrî, “Rabbin arıya vahyetti” (Nahl 16/68) âyetindeki “vahiy” kelimesinin “ilham” mânâsında kullanıldığını belirtmiştir. Ancak ona göre peygamberlere gelen vahiy ile velilere gelen vahiy farklıdır. Peygamberlere ilâm yoluyla vahiy gelirken, velilere ilham yoluyla hikmet ulaştırılmaktadır³ (Kuşeyrî, t.y.a, ss. 142, 227, 306, 349, 489). Müellif, keşfe dayalı manalara ancak marifetle ulaşabileceğini ifade etmektedir ki buna “hakka’l-yakîn” denmektedir ve irfanı olan kimse, artık ilmin en üst seviyesine ulaşmıştır (Kuşeyrî, t.y.a, ss. 201, 500).

1.1. Kuşeyrî ve Harfler

Kuşeyrî, tefsirin girişinde Allah’ın velilerin kalplerini irfanla açtığını, irfan yoluna girenlere özel bir kavrayış ve anlayış melekesi verdiğini, ilim ehlinin kalplerine Kur’ân’ın ilmini ve tevilini tevdi ettiğini, seçkin kullarına âyetlerdeki sırların inceliklerini anlama yeteneğini bahsettiğini, böylece onların kendilerine mahsus olan gaybın nurlarıyla başkalarına gizli kalan manalardan haberdar olduklarını ve kendi merâtip ve maqâmâtlarına göre bu sırlardan bahsettiklerini beyan etmektedir. Söz konusu kulların kendiliğinden konuşmadığını vurgulayan müellif, Allah’ın verdiği ilhamla söz konusu sırları ifşa ettiklerini ve onları açıkladıklarını dile getirmiştir. Müellif, tefsirinin marifet ehlinin dili vasıtasıyla Kur’ân’ın zor ulaşılan bazı manalarını ayrıntılı olarak anlattığını söylemektedir (Kuşeyrî, t.y.a, s. 41.) Ehli tasavvuf olması hasebiyle bu bakış açısı onun, Kur’ân-ı Kerîm’de anlamı bilinmeyen müteşâbih âyetlerin olamayacağı düşüncesine sahip olduğunu göstermektedir.

Kuşeyrî, tıpkı kendisinden önceki sûfi müfessirler gibi harflerin de tıpkı kelimeler gibi mana veya manalarının olduğu kanaatini taşımış ve yeri geldikçe harflerden yola çıkarak birtakım işârî anlamlar elde etmiştir⁴ (Sülemî, 2001a, ss. 24-32). Bu minvalde onun tefsirinde sadece besmelenin başındaki “bismillah” lafzındaki harflerine ve hürûf-u ‘muqâttâ’aya manalar verdiğini görmekteyiz. Besmelenin ilgili harflerini sadece Bakara sûresinde ve ‘Arâf sûresinde ele almakta ve kendi verdiği manalara ilaveten onlara dair birtakım görüşleri de nakletmeyi ihmal etmemektedir. Müellifin bu konudaki yorumlarını ilgili sûrelere temas edildiği yerlerde dile getireceğiz.

Müfessir Kuşeyrî, bazı sûrelerin başında yer alan ve mutlak müteşâbihattan addedilen hürûf-u ‘muqâttâ’aya genelde işârî manalar vermiştir. Bunlar, bazen harflerin şekilleriyle bazen Allah’ın isimlerinin baş harfleriyle bazen de Allah’ın veli kullarıyla olan münasebetleri ile ilişkilendirilmiştir.

³ Kuşeyrî’nin ilham, keşif ve marifet anlayışının tefsire yansımaları ile ilgili geniş bilgi için Abdulkaki Turan ve Haydar Bekiroğlu’nun adı geçen makalelerine bakılabilir.

⁴ Kuşeyrî öncesinde harflerin işârî yorumlarına dair en önemli kaynak niteliği taşıyan Sülemî’nin tefsirinde bu konuya dair epeyce nakil bulmak mümkündür.

2. Mâturîdî ve Tefsiri

Tam adı, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed olan Mâturîdî'nin doğumu ile ilgili kaynaklar kesin bir tarih vermemektedirler. Esasen Ehl-i Sünnet Kelâm âlimlerinin büyükleri arasında zikredilen müellifin hayatı hakkında kaynaklarda çok fazla bilgiye rastlanmamaktadır. Onun, Ebubekir el-Cüzcânî, Muhammed b. Mukâtil, Nusayr b. Yahya ve Ebû Nasr İyâzî gibi âlimlerden ders aldığı bildirilmektedir. *Te'vilatu Ehli's-Sünne, Kitabu'l-Makalat, Kitabu't-Tevhîd, Kitabu Meahizi's-Şeri'i fî Usûli'l-Fıkh, Kitabu Beyani Vehmi'l-Mu'tezile, Kitabu Reddi'l-İmâme* onun başlıca eserleri olarak zikredilmektedir (Zirikli, 2002, s. 19). Kendisi, Ehl-i Sünnet'in üstün gelmesi, İslam inanç sisteminin savunulması ve dinin ihyası için gösterdiği gayretlerinden dolayı A'lâmu'l-hüda, İmâmu'l-hüda ve İmâmu'l-mütekellimîn gibi lakaplarla anılmıştır (Akgül, 2001, ss. 57-67). Müellif, 333/944 yılında Semerkand'da vefat etmiştir (Kureşî, t.y., s. 195; Leknevî, t.y., s. 195).

Mâturîdî, kaleme aldığı eserlerinde ilimlerin derinliklerine ustalıkla nüfuz etmiş, kendine has orijinal deliller meydana getirmiş, muhataplarına karşı çok kuvvetli deliller kullanmış, akâid konusunda muhataplarının fikirlerini çürütmek için münazara ve cedel adabını başarılı bir şekilde ifa etmiş bir Kelâmcı ve müfessirdir (Akgül, 2001, s. 59).

Müellif, Kelâm ilminde olduğu kadar Tefsir'de de oldukça başarılı bir âlimdir. Bu sahada yazdığı *Te'vilâtu Ehli's-Sünne* adlı tefsir kitabı, oldukça hacimli ve zengin içeriği ile Ehl-i Sünnet geleneği içerisinde önemli bir yere sahiptir. Eser, rivayet ve dirayet usûlleri üzerine yazılmasına karşın dirayet daha ağır basmakta ve bu sebeple dirayet tefsirleri arasında zikredilmektedir. Müfessir, öncelikle âyetleri âyetlerle, hadislerle, sahabe ve tabiîn sözleriyle tefsir etmeyi esas almıştır. Bunun yanında kavram tahlillerine yer vermiş, kıraat farklılıklarına değinmiş ve kimi zaman da cahiliye şiirinden istifade etmiştir. Âyetlerin inş sebeplerine değinmeyi de ihmal etmeyen Mâturîdî, Mutezile gibi bazı fırkaların delil olarak kullandıkları âyetleri tefsir ederken onlara itirazlarda bulunmuş ve görüşlerini reddetmiştir. O, tefsirinde soru-cevap yöntemini de kullanmakta ve bu yolla âyetlerin tefsirinde akla gelebilecek muhtemel sorulara da böylelikle cevaplar vermektedir. İsrâiliyât konusunda çok titiz olan müfessir, zaman zaman bunları eleştirmekte ve reddetme yoluna gitmektedir. Müteşâbih âyetler konusunda müfessir genelde çekimser kalmakta, kimi zaman görüş beyan etmekte, çoğu yerde farklı görüşlere temas etmekte nihayetinde "en doğrusunu Allah bilir" demek sûretiyle kesinlikten kaçınmaktadır (Akgül, 2001, ss. 59-67).

2.1. Mâturîdî ve Harfler

Mâturîdî, mukatta'a harflerinin tefsiri konusunda kendisine kadar gelen pek çok görüşü delilleriyle birlikte zikretmekte ve bu görüşlerin her birinin ihtimal dâhilinde olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre müteşâbih olarak addedilen bu harflerin anlamlarını sadece peygamberler bilebilirler. Bu mevzuda Hz. Peygamber'den ne mütevâtir, ne meşhur herhangi bir hadis geldiği gibi sahabeden de böyle bir rivayet ulaşmamıştır. Dahası bunu

Hız. Peygamber'e sorduklarına dair herhangi bir bilgi de mevcut değildir. Müfessire göre bu harflerin manası hususunda yapılması gereken en iyi şey susmak, konuşmamaktır. Çünkü bu harflerden maksadın ne olduğuna dair Allah ve resulünden bir bilgi olmadıkça hiç kimsenin onunla neyin murat edildiğini bilmesi mümkün değildir. Kaldı ki sahabeden de herhangi bir açıklama gelmediğine göre demek ki onlar da bu mevzuyla Hz. Peygamber'e sormamışlardır. Elbette bunun da birtakım nedenleri olabilir; ya bu harflerin âyetlerdeki hükümlerin açıklaması olduğunu biliyorlardı da bu sebeple sormamışlardır. Ya da bu harflerin, Allah'ın kimseye açmadığı sırlarından olduğu, bunların iman edilmesi ve araştırılmaması gereken müteşâbihler olduğu için sormamışlardır. Ya da bu harfler Allah ile elçileri arasındaki özel bir mesaj olduğu için sormamışlardır. Ve yahut da onlara göre bu harfler sûreleri tanımak için konulan sûre isimleri idi, şahısların isimlerinde mâna aranmadığından dolayı bu harflerin mânasını sorma gereğini duymadılar. İşte Mâtürîdî'nin mukatta'a harfleri konusundaki görüşleri genel olarak böyledir (Mâtürîdî, 1426a, s. 343). Fakat buna rağmen o, bazen bu konuda görüş beyan etmekten de geri durmamaktadır.

3. Kuşeyrî ve Mâtürîdî'nin 'Muḳāṭṭa'a Harflerine Verdikleri Anlamlar

3.1. Bakara Sûresi

Bakara sûresinin başındaki bismelenin tefsirinde "Be"nin tazmin harfi olduğunu vurgulayan Kuşeyrî, bunun, tüm olayların Allah ile zuhur ettiğine ve canlı cansız ne kadar mahlûkât, mana hikmet türünden ne varsa tümünün onunla vücut bulduğuna işaret ettiğini dile getirmiştir. O, "Be" harfindeki işârî manayı zikrettikten sonra isim vermeksizin ehli tasavvufun "bismillah"taki "Be" "Sin" "Mim" harflerine verdikleri işârî anlamları zikretmeyi de ihmal etmemektedir (Kuşeyrî, t.y.a, s. 44). Müellif, Bakara sûresinin başında, ḥurûf-u 'muḳāṭṭa'a ile ilgili âlimlerin görüşlerini naklettikten sonra "ı"deki işârî manaları açıklamaya geçmektedir.

Burada Kuşeyrî ilk öne Elif harfinde yoğunlaşmakta, mahreç yeri ve yazılışı üzerinden söz konusu harften birtakım işârî anlamlar çıkarmaktadır. Bu noktada Elif harfi, yazılırken bir başka harfe bitişmemekte ve birkaçı hariç diğer bütün harfler ona bitişmektedir. Elif'in bu özelliği, bütün mahlukâtın Allah'a muhtaç olduğu, kendisinin de hiçbir şeye muhtaç olmadığı anlamına gelmektedir. Öte yandan Elif dışındaki tüm harfler, gırtlak, dudak dil vb. çıkış yerlerine sahipken Elif için böyle bir mahreç yeri söz konusu değildir. Harfin bu özelliğinden yola çıkan samimi bir kul, Allah'ın mekândan münezzeḥ olduğunu rahatlıkla idrak edebilir.

Bu minvalde Elif, kulum Allah'a yöneldiğine de delalet etmektedir. Kul, bir harfe bitişmeyen Elif gibi dosdoğru olur ve Allah'ın huzuruna durmaktan ayrılmaz. Ayrıca Elif, diğer harflerden farklı olarak başka bir harfe bitişmediği gibi dikine boyludur. Benzerleriyle ilişki kurmaktan ve uğraşlardan soyutlanan kimsenin de yüce bir makama sahip olacağına, en yüce payeyi elde edeceğine ve kendisine bitişmeyen harflerle hitap olunmaya layık olacağına işaret etmek üzere kitabın başı Elif'e ayrılmıştır (Kuşeyrî, t.y.a, ss. 53-54).

Müellif, Bakara sûresinin başında yer alan Elif, Lâm ve Mîm harflerinin her birisinden kulun ruhuna hitap edildiğini ifade etmektedir. Buna göre kulun ruhuna Elif ile hitap edildiğinde ondan, kalbiyle yalnızca Allah'a yönelmesi talep edilirken, Lâm ile hitap edildiğinde Allah'ın hakkını gözetme noktasında tümünden O'na teslim olması istenmekte ve Mîm ile hitap olduğunda da Allah'ın emirlerine sadakatle uyması istenmektedir (Kuşeyrî, t.y.a, s. 54).

Bakara sûresindeki bu üç harfin işârî anlamlarını verdikten sonra Kuşeyrî meramın dile getirilmesi noktasında açık ifadelerin ve sembolik ifadelerin çokluğunun kimler için kullanıldığına dair bir yorum nakletmektedir ki buna göre çok fazla açık ifadeler insanları geneli için, çok fazla sembol ve işaretler de özel seçkin şahıslar için kullanılmaktadır. Allah Hz. Musa'ya kavlini bin yerde işittirmişken Hz. Peygamber'e sadece "Elif" demiştir (Kuşeyrî, t.y.a, s. 54).

Naklettiği bu yorum çerçevesinde Kuşeyrî'nin, hurûf-u 'muşkâta'anın tasavvufta havas dediğimiz irfan sahibi kimselere hitap ettiği ve anlamlarını sadece onların bilebileceği düşüncesine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Yeri geldikçe konuyla ilgili yapılan açıklamaları nakletmesi hasebiyle hurûf-u 'muşkâta'aya dair kendisinden önce yapılan işârî yorumlara epeyce hâkim olduğu anlaşılan müellif, söz konusu harflere orijinal yorumlar getirmiştir.

Mâturîdî, sûrenin başındaki mukataa harflerinin anlamları konusunda birçok farklı görüşün olduğunu söylemekte ve bunları sûrenin tefsirinde zikretmektedir (Mâturîdî, 1426b, s. 370). Müellif, daha sonra bu görüşleri tek tek ele almakta, onların ayrıntılı bir şekilde delillerini değerlendirmekte ve her birinin kendince haklı olduğunu, söz konusu harflere bu manaların verilmesinin mümkün olabileceğini beyan etmektedir (Mâturîdî, 1426b, ss. 371-372). Serdettiği bu görüşler arasında herhangi birini tercih etmeyen Mâturîdî, harflere bir mana verme sadedinde kendisi de bir görüş beyan etmemiş ve oldukça çekimser kalmıştır.

3.2. Âl-i İmrân Sûresi

Bakara sûresinin ilk âyetinde yer alan "اٰی", Âl-i İmrân sûresinin başında da tekrarlanmaktadır. Kuşeyrî, burada tekrarlanan Elif'in, insanın bütün hallerinde ihtiyaç duyduğu her şeyin Allah tarafından yerine getirildiğine işaret ettiğini ifade etmektedir. Çünkü insan çoğu defa gaflet içerisinde yer almakta ve bu sebeple hakikatlere ulaşma noktasında başarısız olmaktadır. Oysa Allah, kulun tüm noksanlıklarını tamamlayabileceği şartları aktif hale getirmekte ve kul talepte bulunmasa dahi onun noksanlıklarını gidermektedir (Kuşeyrî, t.y.a, s. 218).

Gördüğümüz kadarıyla müellif, burada Elif harfine Bakara sûresinde verdiğinden başka bir mana vermiştir. Orada daha çok harfin şeklinden yola çıkmışken bu sûrede ise harfin bizzat kendisinden yola çıkarak mana elde etme yoluna gitmiştir.

Müellif, Lâm harfinin sırrın gizliliğinde Allah'ın kuluna ihsan ettiği lütfâ, Mîm harfinin de Allah'ın takdirinin velilerden gelen taleplere muvafık bir şekilde meydana gelmesine işaret

ettiğini beyan etmektedir. Bu minvalde âlemde mevcut olan her zerrenin vücuda gelişi ve her şeyin fiilleri, Allah'ın velilerinin rızası doğrultusunda meydana gelmektedir. Nitekim bir kimse, "O, her an yaratma halindedir" (Rahmân 55:29) âyetinde dile getirilen "oluş"tan kastedilen şeyin Allah'ın velilerinin muradını gerçekleştirmek olduğunu dile getirse yanılmış olmaz. Kuşeyrî'nin Mîm harfinden çıkardığı bu işârî yorum, müellif her ne kadar eserlerinde temas etmemiş olsa da, tasavvuftaki "ricâlu'l-gayb" doktrinini çağrıştırmaktadır. Çünkü bu anlayışa göre Allah, âlemin maddî düzenini sağlamaları için birtakım velilere çeşitli görevler verdiği gibi, mânevî ve ruhanî düzenin korunması, hayırların temini, kötülüklerin giderilmesi için yine sevdiği bazı veli kullarını vazifelendirmiştir (Uludağ, 2008, ss. 81-82).

Kuşeyrî kendi işârî yorumunu yaptıktan sonra, söz konusu harflerle ilgili yapılan bir başka yorumu daha nakletmektedir. Buna göre, insanların aşına olmadığı ve zihinlerinde bir karşılığının bulunmadığı bu harfler, kulun kalbini maddî ve manevî hissiyattan meydana gelen hayal, zan, evham, bilgi vb. hususlardan arındırmakta, böylece Allah lafzı oraya yerleşmekte ve nihayetinde bu durum, "Elif, Lâm, Mîm, Hayy, Kayyûm olan Allah'tan başka ilah yoktur" (Âl-i İmran 3/1-2) âyetlerinde ifadesini bulmaktadır (Kuşeyrî, t.y.a, s. 218). Bu görüşe göre hurûf-u muşkâta'ya adeta kulun kalbini Allah'a ve onun zikrine açıp hazırlama görevi icrâ etmektedir.

Mâturîdî, Bakara sûresinde verdiği ilgili harflere dair ileri sürülen görüşleri burada da öz olarak tekrar etmekte, kendisine ait herhangi bir görüş belirtmemekte ve sonunda bunları zaten Bakara sûresinde aktardığını zikretmekle yetinmektedir (Mâturîdî, 1426c, ss. 296-297).

3.3. 'Arâf Sûresi

Sûrenin başındaki besmeleyi tefsir ederken müellif, buradaki "Be" harfinin yazılışta kısa boylu ve diğer harflerden noktasının tek olması yönüyle farklı olduğunu, bu durumun da azlığın en son noktasına tekabül ettiğini belirtmektedir. Söz konusu nokta, harfin en alt kısmında yer almaktadır ki bu haliyle nokta, tevazua ve itaate işaret etmektedir (Kuşeyrî, t.y.a, s. 516). Diğer taraftan "Sîn" harfinin harekesiz olması nedeniyle "Be", kişinin kulluk ve tevazu gibi erdemleri gerçekleştirmeye gayret ettikten sonra kendisi hakkındaki Allah'ın takdirini beklemesine de işaret etmektedir. "Mîm" harfi de Allah'ın minnet etmesine işaret etmektedir. Onun kuluna minnet etmemesi durumunda da "Be" harfi, insanın Allah'ın kendisi hakkındaki takdirine rıza göstererek ona uygun yaşaması gerektiği anlamı taşımaktadır (Kuşeyrî, t.y.a, ss. 516-517).

Müellif, bismelenin "Be" "Sîn" ve "Mîm" harflerindeki işârî manaları verdikten sonra bunlarla ilgili başkalarının verdiği işârî yorumları nakletmeyi de ihmal etmemektedir (Kuşeyrî, t.y.a, s. 517).

'Arâf sûresinin başındaki "المص" harflerinin işârî manalarına değinmeyen Kuşeyrî, bunların anlamlarının olup olmadığı noktasında selef 'âlimlerinin görüşüne temas etmekte ve daha sonra bu harflere verilen birtakım işârî anlamları nakletmekle yetinmektedir (Kuşeyrî, t.y.a, ss. 517-518).

Sûrenin başındaki harflerle ilgili Mâturîdî, Allah'ın, müşriklere itibar etmedikleri cihetten seslendiğini ve bazı sûrelerin başına onların bilmedikleri rumuzlu harfler yerleştirdiğini ve onların da bu harfleri Hz. Peygamber'in uydurduğu yönünde bir düşünceye kapıldıklarını ifade etmektedir. Müellif devamında müşriklerin bu harflerin ne olduğunu anlamak için Kur'ân'ın araştırmaya başladıklarını, bu yolla hakikatlerle yüz yüze gelip onunla tanıştıklarını ve böylece pek çoğunun İslâm'ı kabul ettiğini ifade etmektedir (Mâturîdî, 1426d, ss. 346-347). Onun bu ifadelerinden anladığımız kadarıyla Mâturîdî, bu harfleri, insanların merakını uyandıran ve bu yolla Kur'ân'a yönlendiren bir vasıta olarak değerlendirmektedir.

O, bu görüşünü dile getirmekle birlikte yine de ihtiyatı elden bırakmamakta ve başka manalara ihtimallerinin de olabileceğini zikretmektedir. Bu meyanda onların şifreli birer hitap olması, sadece peygamberlerine has bir hitap olmasının da mümkün olduğuna vurgu yapmakta ve Ferrâ'nın bu konudaki şu görüşünü aktarmaktadır: Bu harfler, Allah'ın: "Ben de alfabenin tümüne yayılmış olan bu harfleri bir araya getirip onlardan bir kitap meydana getirdim." Fakat müellif sonunda bu harflerden neyin kastedildiğini yine en iyi Allah'ın bilebileceğini ve kendisinin bu konuda bildiği âlimlerden nakledilen görüşleri Bakara sûresinin başında aktardığını beyan etmekle yetinmektedir (Mâturîdî, 1426d, s. 352).

3.4. Yûnus Sûresi

Sûrenin başında yer alan "الر" harflerindeki işârî manaları veren Kuşeyrî, Elif'in Allah lafzının, Lâm'ın latîf lafzının ve Râ'nın da rahîm lafzının anahtarı olduğunu zikretmekle yetinmiş ve burada harflerle ilgili herhangi bir yorum nakletmemiştir (Kuşeyrî, t.y.b, s. 76). Kuşeyrî'nin, Elif ve Lâm harflerine verdiği işârî manalar, Tüsterî'nin Bakara sûresinde yer alan ilgili iki harfe verdiği manalarla bire bir örtüşmektedir (Tüsterî, 1423, s. 25)

Mâturîdî, Yûnus sûresinin başındaki söz konusu harflerle ilgili herhangi bir izahta bulunmamakta ve hürûf-u 'muşkâttâ'aya dair açıklamaları kitabının başında beyan ettiğini söylemekle yetinmektedir (Mâturîdî, 1426e, s. 3).

3.5. Hûd Sûresi

Kuşeyrî, bu sûredeki hürûf-u 'muşkâttâ'adan olan "الر"nın bir kasem olduğunu ifade etmektedir. Elif, Allah'ın rubûbiyetinde tek oluşuna, Lâm, ehli tevhide olan lütfuna ve Râ da bütün mahlûkata olan rahmetine işaret etmektedir. Özü itibarıyla bu âyet, "benim mutlak rab oluşuma, beni birliğimle tanıyanlara olan lütfuma ve bütün mahlûkatıma olan rahmetime yemin ederim ki bu Kur'ân, âyetleri muhkem bir kitaptır" şeklinde bir yemin

manası ihtiva etmektedir (Kuşeyrî, t.y.b, s. 120). Müellif, konumuzla ilgili bu açıklamaları yaptıktan sonra ilgili harflerin işârî manalarına dair başkalarından herhangi bir yorum nakletmemektedir.

Mâturîdî, bu sûredeki harflere dair herhangi bir izahatta bulunmamaktadır (Mâturîdî, 1426e, s. 94).

3.6. Yûsuf Sûresi

Sûrelerin başında yer alan besmeleleri sûrelerden birer âyet olarak değerlendiren Kuşeyrî, pek çok yerde besmelelerin tefsirlerini yapmıştır. Yûsuf sûresindeki besmeleyi tefsir ederken orada geçen “Be” harfinin tazmin ve ilsâk harfi olduğunu ve bunun, Allah’ı bilen O’nunla bildiğine, bilmekten acze düşenin de yine O’nunla geri durduğuna işaret ettiğini ve böylece Allah’a vasıl olanın O’nun ihsanıyla bu mertebeye ulaştığını, o mertebeye ulaşamayanın da yine O’nun engellemesiyle geride kaldığını dile getirmiştir (Kuşeyrî, t.y.b, s. 165).

Müellif, bu sûrede yer alan ħurûf-u muħâţta’adan “ر” üzerinde dururken kelimeler halinde dizilmiş olan harflerle konuşmanın, birbirlerine muhabbet duyan kimselerin aralarındaki bu muhabbeti gizleme gibi bir prensipten kaynaklandığını söylemiştir (Kuşeyrî, t.y.b, s. 165). Bu ifadelerden Kuşeyrî’nin söz konusu harfleri özü itibarıyla Allah ile velileri arasındaki muhabbeti gizleyen ve o muhabbetin sırrını taşıyan birer rumuz olarak gördüğünü söylememiz mümkündür.

Mâturîdî bu sûredeki harflere dair herhangi bir izahatta bulunmamaktadır (Mâturîdî, 1426e, s. 204).

3.7. R’ad Sûresi

Kuşeyrî, Ra’d sûresinin başında yer alan "الر" harflerin her birinin Allah’ın isimlerine tekâbül ettiğini ve Allah’ın söz konusu isimleri üzerine yemin ettiğini zikretmiştir. Buna göre Elif Allah ismine, Lâm Latîf ismine, Mîm Mecîd ismine ve Râ da Rahîm ismine işaret etmektedir. Bu durumda âyet: “Latîf, Mecîd ve Rahîm olan Allah adına yemin ederim ki bunlar kitabın âyetleridir....” şeklinde bir anlama sahip olmaktadır (Kuşeyrî, t.y.b, s. 215). Kuşeyrî’nin, Lâm ve Mîm harflerine verdiği bu işârî manalar, Tüsterî’nin Bakara sûresinde yer alan ilgili üç harfe verdiği manalarla bire bir örtüşmektedir (Tüsterî, 1423, s. 25).

Mâturîdî burada, harflere verilen iki muhtemel manaya temas etmektedir. Bunlardan birincisine göre, harflerin noktasız mukattaa harflerden kinaye olması muhtemel olup bunlardan sonra gelen “işte kitabın âyetleri” diye başlayan cümle de bu harfleri tefsir etmektedir. Bu konudaki ikinci görüş ise, delillerden ve önceki kutsal kitaplardan kinaye olması muhtemeldir. Buna göre, işte delilleri, kanıtları ve diğer kitapları Kur’ân’ın âyetleri yaptık şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Müellif, yine burada da bu harflerle ilgili

gerekli açıklamaları kitabının başında zikrettiğini ifade etmekte ve kendine ait herhangi bir görüş serdetmemektedir (Mâturîdî, 1426e, s. 301).

3.8. İbrahim Sûresi

Hürûf-u 'muḳâṭṭa'a içerisinde "الر" üçlüsü birlikte en fazla zikredilen harfler arasında yer almaktadır. Söz konusu harf gurubu İbrahim sûresinin başında da zikredilmektedir. Kuşeyrî, buradaki harflere herhangi bir mana vermemiş ve bunlarla "yemin ederim ki" takdirinde bir kasemin kastedildiğini söylemekle iktifa etmiştir (Kuşeyrî, t.y.b, s. 238).

Mâturîdî, sûrenin başında yer alan bu harflerin, Allah'ın hikmete binaen kitabı meydana getirdiği hürûf-u 'muḳâṭṭa'adan kinaye olduğunu, âyetin manasının da "hürûf-u 'muḳâṭṭa'ayı topladık ve o harfleri kitap haline biz getirdik" anlamında olduğunu beyan etmektedir (Mâturîdî, 1426e, s. 358).

3.9. Hicr Sûresi

Yûnus sûresi de "ر" harfler gurubu ile başlamaktadır. Müellif Kuşeyrî, burada ilgili harflerin işârî boyutuna atıfta bulunmamış ve bunların Kur'ân-ı Kerîm'de yer aldığına dair bir açıklama yapmıştır. Ona göre, Allah'ın muhataplara bu harflerle hitap etmesi onların dikkatini çekmiş ve söylenilene dinlemeye başlamışlardır. Bu arada Kur'ân-ı Kerîm de onların dikkatini çeken bu harflerin kitabın âyetlerinden olduğuna vurgu yaptı ve bu sayede muhatapların algıları açıldı ve kendilerine okunanlara kulak vermeye hazır hale geldiler (Kuşeyrî, t.y.b, s. 262). Bu açıklamalardan müellif, hürûf-u 'muḳâṭṭa'anın hitap-işitme bağlamında insanla Kur'ân-ı Kerîm arasındaki bağlantıyı gerçekleştirme işlevini icra ettiğine dikkat çekmek istemiştir. Çünkü sıra dışı hitaplar, tüm algıları bir yere odaklandırma özelliğine sahip olduğundan kendilerine hitap edilen insanların daha fazla dikkatini çekmektedir. Bu minvalde söz konusu harflerle hitap, muhatapların tüm algılarının âyetlere odaklanmasına neden olduğu muhakkaktır. Kuşeyrî ve Mâturîdî hürûf-u 'muḳâṭṭa'anın muhatapları Kur'ân-ı Kerîm'e yönlendirmek için kullanıldığı yönündeki bu görüş etrafında birleşmektedirler.

Mâturîdî, buradaki harflerle ilgili olarak, Allah'ın bunları hikmetin gerektiği manaya hamlettiğini ve onları kitabın ayetleri haline getirdiğini beyan etmektedir. Müellif, bu harflerin Allah'ın kitabından kinaye olma ihtimalinin bulunduğu gibi, Hz. Peygamber'in görmediği geçmiş kavimlerden haber vermekten de kinaye olabileceğini ifade etmektedir (Mâturîdî, 1426e, s. 419).

3.10. Meryem Sûresi

Meryem sûresinin başında yer alan "كهيعص", beş harften meydana gelen en uzun hürûf-u 'muḳâṭṭa'a grubunu oluşturmaktadır. Müellif, bu harf grubunun, dostları, hitabın manalarının sırlarıyla tanıtmak olduğunu beyan etmektedir. Allah, bunlarla hitap ettiği kimselere onların manalarını anlama özelliklerini vermiştir. Seçkin insanların/ahyâr bunları

fehmetme ve zikretme özelliği olduğu gibi Hz. Peygamber'in de onları fehmetme ve sırlarına vakıf olma kabiliyeti mevcuttur (Kuşeyrî, t.y.b, s. 418). Kuşeyrî'nin bu harflerle ilgili yaptığı yoruma göre bunlar, ilahî hitabın yani Kur'ân-ı Kerîm'in manalarının sırlarını içerisinde barındırmaktadır ve bu sırları sadece Allah'ın fehmetme kabiliyeti verdiği dostları/velileri idrak edebilirler. O kimselerin Allah'ın dostu olduklarının bilinmesi de söz konusu sırları anlayıp insanlara aktarmaları sayesinde bilinmektedir.

Kuşeyrî, bu beşli harf grubunun her birisinin içlerinde hangi işârî manaları taşıdıkları hususunda herhangi bir görüş beyan etmemekte fakat bunlarla ilgili başkalarının verdiği anlamları, isim vermeksizin olduğu gibi nakletmektedir (Kuşeyrî, t.y.b, ss. 418-419).

Mâtürîdî, bu beş harfin ne anlama geldiği hususunda kendisi bir görüş beyan etmeksizin doğrudan bu harflere verilen manaları zikretmiştir ki bu manalar da genel hatlarıyla Kur'ân-ı Kerîm'in isimleri ve sırları, Allah'ın kendi zatını övdüğü çeşitli isimleri şeklindedir. Müellif, söz konusu harflerle ilgili müfessirlerin daha pek çok izahlarda bulduklarını, kendisinin de bu mevzuda önceki yerlerde ilgili açıklamalara birçok defa temas ettiğini söylemektedir (Mâtürîdî, 1426f, ss. 218-219).

3.11. Tâhâ Sûresi

Kuşeyrî, bu sûreye ismini veren hûrûf-u 'muḳâtta'adan "ط" daki "Tâ" harfinin Hz. Peygamber'in gönlünün mâsivâdan arındırıldığına, "He" harfinin de onun gönlünün Allah'a giden yolu bulduğuna işaret ettiğini ifade etmiştir (Kuşeyrî, t.y.b, s. 445). Müellif, kendi görüşlerini serdettikten sonra söz konusu harflere verilen manaları da nakletmekte ve bu konuda başka da bir açıklama yapmamaktadır. Onun bu işârî yorumu, ilk sûfilere olan Vâsîtî'nin (ö. 320/932'den sonra) ilgili harflere verdiği "sen bize göre tertemizsin ve bize de yol bulmuşsun" şeklindeki mana ile büyük ölçüde örtüşmektedir (Sülemî, 2001a, s. 434).

Mâtürîdî, "ط" nin ne anlama geldiği ile ilgili bir görüş beyan etmemiş ve müfessirlerin görüşlerini zikretmekle yetinmiştir. Bu noktada bazı müfessirlerin, bu harflerin Nabtîce ve Süryanca'da "ey adam" anlamına geldiğini söylediklerini, bazı müfessirlerin ise bu harflerden kastın Allah'ın isimlerinden veya isimlerinin harflerinden ikisi olduğu yönünde görüş beyan ettiklerini zikretmiş ve mukattaa harfleri ile ilgili birçok yerde izahlarda bulunduğunu belirtmiştir (Mâtürîdî, 1426f, s. 266).

3.12. Şuarâ Sûresi

Müellif, Şuarâ sûresinde yer alan "طسم"e kendisi herhangi bir işârî mana vermemiş, selevin bu konudaki ihtilaflarını daha önceki yerlerde zikrettiğini belirtmiş fakat ilgili harflere verilen çeşitli anlamları aktarmakla yetinmiştir (Kuşeyrî, t.y.c, s. 71) ki bu rivayetler, hocası Sülemî'nin tefsirinde naklettiklerinden ibarettir (Sülemî, 2001b, s. 71).

Mâturîdî bu sûredeki harflere dair herhangi bir izahatta bulunmamakta ve daha önce mukataa ile ilgili açıklamalar yaptığını söylemekle iktifa etmektedir (Mâturîdî, 1426g, s. 49).

3.13. Neml Sûresi

Bu sûredeki hurûf-u 'mukâтта'adan olan "طس" hususunda farklı bir yol izleyen Kuşeyrî, genelde harflerin tek tek anlamlarını takdim etmesine karşın burada her iki harfin kastettiği işârî manaları birleştirmiş ve icmali bir anlam vermiştir. Müellif, söz konusu harflerin işârî anlamını Allah'a tahsis etmiş ve bu harflerle O'nun: "Ben, kutsiyetimin temizliği ve izzetimin övgüsüyle lütfumu ümit edeni boşa çıkarmam. İyiliğimden dolayı velilerimin kalpleri temiz ve güzel olur. Vechimi görmekle saf kullarıma bütün sırlar açılır. Bana yönelenlerin isteği lütfumla karşılık bulur. Amel edenlerin gayretlerine şefkatimle teşekkür edilir" şeklinde demek istediğini beyan etmiştir (Kuşeyrî, t.y.c, s. 23).

Mâturîdî buradaki harflerle ilgili herhangi bir açıklama yapmamakta ve daha önce bunlarla ilgili izahlar yaptığını ve ileri sürülen görüşleri zikrettiğini söylemekle yetinmektedir (Mâturîdî, 1426g, s. 95).

3.14. Kaşâş Sûresi

Hurûf-u 'mukâтта'a, Kaşâş sûresinde "طسم" şeklinde üç harfle yer almaktadır. Kuşeyrî, burada geçen harflerin her birinin işârî anlamını açık bir şekilde ifade etmiştir. Buna göre Tâ harfi, âbidlerin nefislerinin Allah'tan başkasına ibadet etmekten, âriflerin kalbinin Allah'tan başkasını yüceltmekten, ehli vecdin ruhlarının Allah'tan başkasına muhabbetten, ehli tevhidin sırlarının Allah'tan başkasını şuhûd etmekten arındırılıp temizlenmesine işaret etmektedir. Sîn harfi, Allah'ın âsi kullarıyla olan kurtuluş sırrına, emre mutî' kullarıyla olan derecelerin sırrına ve muhabbet sahipleriyle olan münacatın devamlılığının sırrına işaret etmektedir. Mîm harfi, Allah'ın vakitlerin yeterli olması ve hayırların yolunda sebatkâr olması yönüyle tüm müminlere olan minnetine işaret etmektedir (Kuşeyrî, t.y.c, s. 53). Müellifin bu harflere verdiği işârî manalar genellikle Allah'ın iman bakımından çeşitli mertebelerde bulunan kulları arasındaki münasebetlere delalet etmektedir. O, harflere verdiği bu manalarla adeta tasavvufî çerçeveden Allah ve insan arasındaki ilişkiyi bizlere tanıtmaktadır.

Mâturîdî bu sûredeki harflere dair herhangi bir açıklama yapmamakta ve sadece daha önce bunların tevilini yaptığını söylemekle yetinmektedir.

3.15. Ankebût Sûresi

Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinde geçen hurûf-u 'mukâтта'adan "لم", Ankebût sûresinde de yer almaktadır. Müellif, önceki sûrelerde olduğu gibi burada da söz konusu harfleri işârî boyutlarıyla değerlendirmektedir. Elif harfi, Allah'ın ganî olması ve tüm varlığın kendisine ihtiyaç duyması bakımından zâtı itibarıyla her şeyden bağımsız ve tek olmasına işaret eder.

Allah'ın bu durumu, tüm harflerin kendisine bitiştiği ve kendisinin hiçbir harfe bitişmediği Elif harfine benzemektedir (Kuşeyrî, t.y.c, s. 86).

Harfler içerisinde Elif'e en çok benzeyen Lâm harfidir. İkisi de dik boylu olmasına karşın Lâm, kendisinden sonrasına bitişmesi yönüyle Elif'ten ayrılmaktadır. Öte yandan diğer bütün harflerden farklı olarak Elif sadece Lâm ile bitişerek tek bir harf haline gelebilmektedir ki o da "Lamelif/ل" tir (Kuşeyrî, t.y.c, s. 86). Esasen Kuşeyrî, burada Lâm harfi ile Elif arasındaki şekilsel ilişkiyi ortaya koymuş fakat Lâm'ın içerisinde barındırdığı işârî manaya temas etmemiştir. Elif harfinin Allah'a işaret ettiğini beyan ettikten sonra Lâm harfinin onunla olan ilişkisine değinmiş olması, aslında müellifin, tasavvufta da önemli bir yere sahip olan Allah ile insan arasındaki yakın ilişkiye dikkat çektiğini ve Lâm harfinin insanı temsil ettiğini sezdirmeye çalıştığını söyleyebiliriz.

Bu üçlü ħurûf-u 'muħâţta'a'nın son harfi olan "den-dan" anlamına gelen "min/من" edatına işaret etmekte ve "ĥalketmek Rab'den, hakka hizmet kuldandır. Ayrıca yücelik ve fazilet de Rab'dendir" manasını ihtiva etmektedir (Kuşeyrî, t.y.c, s. 86). Kuşeyrî, harflerin işârî manalarını verdikten sonra bunlarla ilgili herhangi bir görüş veya yorum aktarmamaktadır.

Mâturîdî bu sûredeki harflere dair herhangi bir izahatta bulunmamakta ve daha önce mukata'a ile ilgili açıklamalar yaptığını söylemekle iktifa etmektedir (Mâturîdî, 1426g, s. 207).

3.16. Rûm Sûresi

Ĥurûf-u 'muħâţta'adan "ل" üçlüsü Rûm sûresi ile birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de dördüncü defa tekrarlanmaktadır. Müfessir Kuşeyrî, bu sûrede yer alan söz konusu harflere de temas etmiş ve onların işârî boyutlarıyla ne manalar ihtiva ettiğini açıklamıştır. Elif harfi, ancak Allah'ın azametine ârif olanın O'nun sohbetine ve ancak Allah'ın büyüklüğüne ârif olanın O'nun imtihanına ülfet ettiğine/edeceğine işaret etmektedir. Lâm harfi, sadece Allah'ın muhabbetini zevk eden kimsenin O'nun kapısının ve sadece Allah'ın cemaline şahit olanın O'nun dergâhının mülazımı olduğuna işaret etmektedir. Mîm harfi ise ancak Allah'ın hizmetinde olan kimsenin O'na bir ħurbîyet imkânına sahip olacağına ve sadece Allah'ın velâyetini gerçekleştiren kimsenin O'nun vefası üzere öleceğine işaret etmektedir (Kuşeyrî, t.y.c, s. 107).

Müellif, bu harflerin, özü itibariyle bir insanın Allah'ın yanında yer alması ve manevî nimetlere kavuşması için O'na karşı yerine getirmesi gereken tahkîkî imana dayalı birtakım hususları gerçekleştirmesi gerektiği şeklinde anlamlar içerdiğini vurgulamıştır. Kuşeyrî, harfleri yorumlarken özellikle "dergâhın mülazımı olmak" ifadesini kullanmak sûretleriyle bunun ancak tasavvufta bir seyr-i sülûk ile gerçekleşecek olan durum olduğuna dikkat çekmektedir.

Mâturîdî bu sûredeki harflere dair herhangi bir açıklama yapmamaktadır (Mâturîdî, 1426g, s. 248).

3.17. Loḳmân Sûresi

Kur'ân-ı Kerîm'de en fazla tekrarlanan "ل" üçlüsü Loḳman sûresinde de yer almakta ve bu sûreyle birlikte beşinci defa tekrarlanmaktadır. Müfessir Kuşeyrî, burada da aynı harflerin içerisinde barındırdıkları işârî manaları beyan etmektedir. Buna göre Elif harfi, Allah'ın nimetlerine, Lâm harfi, lütfu ve hediyesine, Mîm harfi de ululuḡuna ve övgüsüne işaret etmektedir. Bu minvalde Allah, Elif'in işaret ettikleriyle velilerinin gönüllerinden küfrü, Lâm'ın işaret ettikleriyle saf kullarının sırlarında muhabbeti sabit kılar ve Mîm'in işaret ettikleriyle de kendisinin tüm mahlûkattan müstaḡni olmuş olur (Kuşeyrî, t.y.c, s. 127).

Mâturîdî bu sûredeki harflere dair herhangi bir açıklama yapmamakta, daha önce bunların yorumlarını ve ileri sürülen görüşleri beyan ettiḡini zikretmekle yetinmektedir (Mâturîdî, 1426g, s. 296).

3.18. Secde Sûresi

Kur'ân-ı Kerim'de "ل" harfleri, bu sûreyle birlikte altıncı defa tekrarlanmaktadır. Her seferinde söz konusu harflere farklı anlamlar veren Kuşeyrî'nin burada da onların işârî boyutlarına dikkat çektiḡini görmekteyiz. Nitekim Elif harfi, Allah'a muhabbeti olanların O'nun yakınlıḡına ülfet ettikten sonra onsuz olamayacaklarına ve âriflerin O'nu yüceltmeye aşına olduktan sonra bir başkasıyla ünsiyetlerinin kalmadıḡına işaret etmektedir. Lâm harfi, Allah'ın, kendisine muhabbeti olanlarla buluşmasına işarettir. Bu minvalde Allah, kendisine muhabbet duyanların dostluklarının devamlılıḡına veya vefalarında meydana gelen kusurlara iltifat etmez. Mîm harfi de Allah'ın veli kullarının kendi isteklerinden O'nun isteḡi için vazgeçtiklerine ve bu sebeple Allah'ın onları diḡer tüm kullarından üstün tuttuḡuna işaret etmektedir (Kuşeyrî, t.y.c, s. 138).

Müellif, bu sûredeki harflere Allah'ın kendisini seven ve yakınlıḡı olan veli kulları arasındaki ilişki çerçevesinde işârî manalar vermiştir. Bu noktada harflerde haber verilen söz konusu ilişkiyi de sadece Allah'ın irfan sahibi veli kulları bilebilmektedir. Haddizatında bu harfler, Allah'ın veli kullarına olan manevî nimetlerini haber veren müjdeciler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mâturîdî bu sûredeki harflere dair herhangi bir açıklama yapmamakta ve gerekli izahı kitabın başında yaptığını söylemekle iktifa etmektedir (Mâturîdî, 1426g, s. 326).

3.19. Yâsîn Sûresi

Kuşeyrî, sûreye ismini veren ve iki harften oluşan hurûf-u 'muḳâṭṭa'adan "يس" ile ilgili olarak herhangi bir işârî yorum yapmamış, bu konuda söz konusu harflerin "ey

seyyid/efendi" demek olduğuna ve misak gününe, o günün sırrına işaret ettiğine dair iki farklı yorumu nakletmekle yetinmiştir (Kuşeyrî, t.y.c, s. 211; Sülemî, 2001b, s. 171).

Mâturîdî, “يس” ile ilgili sahabe ve tâbiînden gelen birtakım rivâyetlere burada genişçe yer vermektedir. İbn Abbas’ın, bununla Allah’ın peygamberinin adına yemin ettiğini ve kelimenin Habeşçe olduğunu söylediğini nakletmektedir. Muaz b. Cebel ve Katade’nin bu harfleri Allah’ın yemin ettiği Kur’ân-ı Kerim’in isimlerinden olduğunu, İkrime, bunların sûrenin başlangıç harfleri olduğunu, bazılarının bu harflerin sûreye giriş harfleri olduğunu, bazıları da bunların yemin harfleri olduğunu söylediklerini zikretmekle yetinmekte ve kendisine ait herhangi bir görüş ileri sürmemektedir (Mâturîdî, 1426g, ss. 502-503).

3.20. Şâd Sûresi

Ḥurûf-u muḳâṭṭa’adan “ص”, müstakil olarak Şâd sûresinin başında yer almış ve sûreye de ismini vermiştir. Müfessir Kuşeyrî, Şâd harfinin, yemin mahiyetinde kendisiyle başlayan Allah’ın Şâdik, Şabûr, Şamed ve Şâni’ isimlerinin anahtarı olduğunu, Allah’ın bu isimlerine ve Kur’ân-ı Kerim’e yemin ettiğini ve bu yeminin cevabının da sûrede geçen “muhakkak bu, ateş ehlinin birbirleriyle çekişmesi bir hakikattir” (Şâd 38:64) mealindeki âyet olduğunu dile getirmiştir (Kuşeyrî, t.y.c, s. 245). Görüldüğü üzere Kuşeyrî Şâd harfini Allah’ın isimleriyle ilişkilendirmiş ve bu harfle başlayan isimlerin rumuzu olarak değerlendirmiştir.

Müfessir Mâturîdî, “ص” ile ilgili ileri sürülen görüşleri zikretmektedir. Buna göre bazıları bu harfin, sûrenin ismi olduğunu, bazıları sûreye giriş lafzı olduğunu, bazıları Allah’ın ismi olduğunu söylerken bazıları da “Kur’ân-ı Kerim’i kâfirlere arzet”, “Kur’ân-ı Kerim ile onlarla mücadele et”, “onlara Kur’ân-ı Kerim ile seslen ve yönel” şeklinde anlamlara geldiğini, bazıları da bunun yemin olduğunu söylemişlerdir. Müellif, bu görüşleri verdikten sonra kendine ait herhangi bir görüş beyan etmemekte ve “en doğrusunu Allah bilir” demek sûretiyle çekimser tavrını ortaya koymaktadır (Mâturîdî, 1426g, s. 597).

3.21. Mümin Sûresi

Ḥurûf-u ‘muḳâṭṭa’adan “حم”, Kur’ân-ı Kerim’de en çok tekrarlanan ikili harf gurubudur. Bu iki harfin geçtiği sûrelere “Ḥavâmîm sûreleri” denilmektedir. Söz konusu sûrelerin ilki Mü’min sûresidir. Kuşeyrî, sûresiyi tefsir ederken burada geçen ilgili harflerin manasına kısaca temas etmiş ve bunların: “olması gereken husus gerçekleşti” manasına geldiğini beyan etmiştir (Kuşeyrî, t.y.c, s. 294). Müellif, “حم”i Arapça’da geçen “gerçekleşmek” anlamındaki “حَمَّ” fiili (Ferahîdî, t.y., s. 33; İbn Dureyd, 1987, s. 101; Ezherî, 2001, s. 4) ile özdeşleştirmiş ve bu doğrultuda mana vermiştir. Bu durum bizlerde, müfessirin söz konusu harfleri “حَمَّ” fiilinin rumuzu olarak değerlendirdiği kanaatini uyandırmaktadır. Tüsterî de bu harflere “gerçekleşmek” anlamını Fussilet sûresini tefsir ederken vermiştir ki bu, Kuşeyrî’nin işârî yorumu ile birebir örtüşmektedir (Tüsterî, 1423, s. 137; Sülemî, 2001b, s.

215).⁵ Kuşeyrî, kendi görüşünü kısaca naklettikten sonra bu harflerle ilgili yapılan iki yorumu da nakletmiş ve bununla iktifa etmiştir (Kuşeyrî, t.y.c, s. 294).

Mâturîdî, bu sûredeki 'muḳâṭṭa'a harflerinin, devamında gelen âyette zikredilen hususa tekâbül ettiğini söylemekte ve bunlarla ilgili görüşleri nakletmektedir. Buna göre söz konusu harflerin, Allah'ın ismi, bazıları sûre girişi olduğunu bazıları "hükmolundu" anlamına geldiğini ifade ettikten sonra yine de en doğrusunu Allah bilir demek sûretiyle ihtiyatı elden bırakmamaktadır (Mâturîdî, 1426a, s. 3).

3.22. Fussilet Sûresi

Ḥavâmîm'den olan Fussilet sûresi ile birlikte "حم", Kur'ân-ı Kerîm'de ikinci defa tekrarlanmaktadır. Müfessir, burada geçen harfleri kasem olarak değerlendirmiş ve Allah'ın, Kur'ân-ı Kerîm'in kendisi tarafından indirildiğine dair hakkına, hayatına, sıfatları ve zatındaki yüceliğine yemin ettiğini beyan etmiş, bunun dışında konu ile ilgili herhangi bir görüş nakletmemiştir (Kuşeyrî, t.y.c, s. 313).

Müfessir Mâturîdî, bu sûrenin başındaki harflere temas ederken genel anlamıyla bu harflerin ne olduğunu kendilerinden hemen sonra gelen âyetin açıkladığını ifade etmektedir. O, ayrıca söz konusu harflerin, dinleyeni düşünmeye ve tefekkür etmeye sevk etme gibi bir işlevlerinin olduğunu da belirtmekte ve yine en doğrusunu Allah'ın bildiğini ifade etmektedir. (Mâturîdî, 1426a, s. 58).

3.23. Şûrâ Sûresi

Kur'ân-ı Kerîm'de hürûf-u 'muḳâṭṭa'anın müstakil iki âyet şeklinde geçtiği tek yer Şûrâ sûresidir. Burada ilgili harfler "حم عسق" şeklinde birbiri ardınca geçmektedir. Müfessir Kuşeyrî, sûreyi tefsir ederken söz konusu harflerin yemin mahiyetinde geldiğini belirterek her birini Allah'ın isimleriyle özdeşleştirmiş ve onları, kendisiyle başladığı Allah'ın isimlerinden birkaç tanesiyle açıklama yoluna gitmiştir. Hâ harfi Ḥalîm, Ḥâfız, Ḥakîm isimlerinin, Mîm harfi Melik, Mâcid, Mecîd, Mennân, Mümin, Müheymin isimlerinin, 'Ayn harfi 'âlim, 'Adl, 'Âli isimlerinin, Sin harfi Seyyid, Semî, Serîu'l-Hisâb isimlerinin ve Kâf harfi de Kâhir, Kârîb, Kâdir, Kuddûs isimlerinin anahtarıdır (Kuşeyrî, t.y.c, s. 341).

Mâturîdî, bu harflerin ne olduğuna dair ileri sürülen pek çok görüşten bahsetmektedir. Bunların, Allah'ın isimleri, Kur'ân-ı Kerîm'in isimleri manasına geldiğini söyleyenler olduğu gibi vuku bulacak olayların hükme bağlanmasını ifade ettiğini söyleyenler de olmuştur. Bunun yanında söz konusu harfleri Allah'ın azabına, ilmine, kudretine, takdir etmesine, hilmine, hikmetine, mülküne şanına hamledenler de olmuştur. Müfessir, bu görüşlerin sonunda bu harflerin manasını peygamberlerden başkasının bilemeyeceğini ve dolayısıyla

⁵ Tüsterî'nin ilgili yorumunu Sülemî de isim vermek sûretiyle eserinde Fussilet sûresini tefsir ederken olduğu gibi nakletmektedir.

kesin bir yorumu hiç kimsenin yapamayacağını zira bunların müteşâbihattan olduğunu zikretmektedir (Mâturîdî, 1426a, ss. 100-101).

3.24. Zuhruf Sûresi

Zuhruf sûresi de içerisinde “ح” geçtiği için Havâmîm’den sayılmaktadır. Müfessir Kuşeyrî, tıpkı Fussilet sûresinde olduğu gibi hurûf-u ‘muqâttâ’ayı burada da kase olarak değerlendirmiş ve onlara mana verme yoluna gitmiştir. Buna göre Hâ harfi Allah’ın hayat sıfatına, Mim harfi yüceliğine işaret etmekte ve âyetin manası da “Hayatıma, yüceliğime ve Kur’ân’a yemin olsun ki mümin kullarıma rahmetimden haber verdiğim ne varsa hepsi haktır ve doğrudur” anlamını ihtiva etmektedir (Kuşeyrî, t.y.c, s. 361). Müellif, kendi verdiği manalar dışında harflerle ilgili başkalarından herhangi bir nakilde bulunmamıştır.

Mâturîdî, bu harflerle ilgili kendine ait bir görüş sunmamakta, Katâde’nin, bu harflerin sûrenin ismi olduğunu ifade ettiğini, bazılarının ise bu harflerin, var olacak nesne ve olayların karara bağlandığı manasına geldiğini söylediklerini nakletmekle yetinmektedir (Mâturîdî, 1426a, s. 145).

3.25. Duḥân Sûresi

Müfessir Kuşeyrî, Duḥân sûresinde geçen “ح” harflerini önceki iki sûrede olduğu gibi kase olarak vasfetmiş ve bunları Allah ile ilişkilendirmiştir. Hâ harfinin Allah’ın hakkına, Mîm harfinin de muhabbetine işaret ettiğini belirten müellif, bunların: “Kullarıma olan hakkıma, muhabbetime ve onlara gönderdiğim Kur’ân’a yemin olsun ki ben, marifetime ehil olanlara ayrılıkla azap etmeyeceğim” şeklinde bir mana ihtiva ettiğini vurgulamıştır (Kuşeyrî, t.y.c, s. 379). Görüldüğü gibi müfessir, bu harflerin kase görevini icra ettiklerini ifade etmekle birlikte anlamlarının birbirlerinden farklı olduğunu ortaya koymuştur.

Mâturîdî ise bu harflerle ilgili verilen bazı muhtemel manaları aktarmakta ve bundan öteye herhangi bir açıklama da yapmamaktadır (Mâturîdî, 1426a, s. 196).

3.26. Câsiye Sûresi

Kuşeyrî, Câsiye sûresinde geçen “ح” harflerinin işlevlerine veyahut anlamlarına dair tefsirinde herhangi bir açıklama yapmamış ve doğrudan bir sonraki âyetlerin tefsirine geçmiştir (Kuşeyrî, t.y.c, s. 388). Müfessir Mâturîdî de aynı şekilde burada herhangi bir açıklama yapmadan doğrudan diğer âyetin tefsirine geçmiştir (Mâturîdî, 1426a, s. 296).

3.27. Ahḳâf Sûresi

Havâmîm sûrelerinin sonuncusu olan Ahḳâf sûresinde yer alan “ح” harflerin işârî boyutlarına da dikkat çeken Kuşeyrî, onları tek tek ele almak yerine icmâlî mana vermekle yetinmiştir. Ona göre bu harfler, Allah’ın yardımının, kendi ehlinin kalplerini muhafaza ettiğine, bu sûretle onlardan tevhide ters düşen hususları caiz görme eğilimlerini giderdiğine ve o kalpleri hakikat nuruyla tahkikî iman üzere sabit kıldığına işaret

etmektedir. Bu durumda onlarda delil işaretleri açıkça zuhur etmiş, Allah da o işaretlere ihsanının latifelerini ilave etmiş ve nihayetinde vuslat membaina erişmeleri gerçekleşmiştir. Bunlara ilaveten Allah, bu kullarının kalplerini kurbiyet sahalılarında ünsiyet esintileriyle gıdalandırmıştır (Kuşeyrî, t.y.c, s. 395).

Mâtürîdî, buradaki harflerle ilgili herhangi bir açıklama yapmadan doğrudan diğer âyetin tefsirine geçmiştir (Mâtürîdî, 1426a, s. 237).

3.28. Kâf Sûresi

Kuşeyrî, sürenin kendisiyle isimlendirildiği ve tek başına sadece burada geçen “ك” harfinin yemin mahiyetinde geldiğini, Kavî, Kâdir, Qadîr, Qarîb isimlerinin anahtarı olduğunu ve âyetin, “bu isimlere ve yüce Kur’ân’a yemin ederim ki” takdirinde bir mana ihtiva ettiğini, cevabının da mahzup olan “kıyamette muhakkak diriltileceksiniz” yargısı olduğunu beyan etmekle yetinmiş, fakat başkalarından bu harfe dair herhangi bir görüş nakletmemiştir (Kuşeyrî, t.y.c, s. 447). Tüsterî de Kuşeyrî’nin Kâf harfine verdiği anlamı vermiş ve onun, Allah’ın kuvvet ve kudretine yemin ettiğini beyan etmiştir (Tüsterî, 1423, s. 151; Sülemî, 2001b, s. 266).

Müfessir Mâtürîdî, “ك” harfinin ne olduğu hususunda şu açıklamayı yapmıştır: Kâf harfinin, bu sûreye ismi olması gerekir. Allah, sûreleri istediği şekilde adlandırır. Kâf, kinâye bir lafızdır, nitekim Allah, gönderdiği kitaplarına Kur’ân, Zebûr, Tevrat ve İncil diye isimler vermiştir. Burada bu sûreye ve bütün Kur’ân’a yeminle başlamaktadır. Kâf harfini, hurûf-u mukataanın tümünden kinâye olarak getirmiş olması da ihtimal dâhilindedir. Buradaki “Kur’ân” kelimesi bütün harflerin ve muşkâttâ’a harflerinin de adı olmuştur. Allah muşkâttâ’a ve diğer bütün harflerle kalem etmektedir. Bazıları şöyle bir izahta bulunmaktadır: Kâf, yeryüzünü kuşatan bir dağın ismi olup, bu dağ yeşil yakuttan veya kırmızı yakuttandır. Bu sebeple sema yeşil gibi görünmektedir. İşte Allah burada ona ve Kur’ân’a kalem etmektedir. Ancak ilk yorum daha doğru gibidir, çünkü Araplar Kaf diye bir dağ bilmedikleri gibi onun büyüklüğünden de haberleri yoktu. Esasen kalem, sözü ve haberi pekiştirmek için yapılmaktadır. Dolayısıyla muhatapın, adına kalem edilen varlığı bilmesi halinde ancak maksat hasıl olur. Muhatap kişi eğer onu bilmez ve ona saygı duymazsa, yapılan yemin anlamsız olur (Mâtürîdî, 1426a, ss. 342-343).

3.29. Kalem Sûresi

Müstakil olarak sadece Kalem sûresinde yer alan ve hurûf-u ‘muşkâttâ’a dan olan “ك” harfinin işlevi ve manasına dair müellif herhangi bir görüş beyan etmemiş fakat söz konusu harfle ilgili yapılan yorumları nakletmekle yetinmiştir (Kuşeyrî, t.y.c, s. 616).

Mâtürîdî, “ك” harfinin tevili ile ilgili müfessirlerin birtakım fikirler beyan ettiklerini söylemekte ve bu görüşleri sıralamaktadır. Buna göre bazıları Yunus sûresinde geçen “zunnûn” kelimesine dayanarak bu harfin “balık” olduğunu söylemişlerdir. Bazıları “nûn”

harfinin mürekkep hokkası olduğuna kani olmuşlardır. Bazıları bunun Farsça “eknûn kün” terkibinden, Arapçalaştırıldığını ve “dilediğini yap” anlamına geldiğini söylemiştir. Bazı müfessirler de “nûn” harfinin hurûf-u mukattaadan olduğunu söylemiştir, kastedilen mâna da bu olsa gerekir, zira âyette kalem ve ardından onunla yazılan şey zikredilmiştir. Alfabenin harfleri kalemle yazılır. Netice olarak Allah, bu harfleri icat etmekle, kalemi ve onunla yazılacak mürekkebi yaratmakla muazzam sanatını haber vermiştir. Çünkü bunlarla hikmetin bilgisine ve din ile dünya için elzem olan her şey elde edilmektedir. Bazı müfessirler ise Arapça alfabe harflerinden her birini, ya Allah’ın güzel isimlerinden biri veya O’nun isimlerinden birinin ilk harfi saymıştır. Sahabeden bu tür haberler naklolunmuştur. Eğer “nûn” Allah’ın isimlerinden bir isim ise onun üzerine yapılan yemin Allah’ın adına yapılmış bir yemin olur. Şayet bunun dışında zikrettiğimiz diğer yorumlardan biri ise bu durumda yemin, insanların ve maslahatlarının ana dayanağı üzerine yapılmış bir yemin olur. En doğrusunu Allah bilir (Mâturîdî, 1426ı, ss. 134-135).

Sonuç

İşârî tefsir geleneğinin en önemli simalarından olan Kuşeyrî, Kur’ân-ı Kerîm’in müteşâbihleri arasında manası en kapalı âyetlerinden addedilen hurûf-u ‘muşkâttâ’ayı açık bir şekilde tevîl etmiştir. O, çoğu defa söz konusu harfleri kendisine özgü bir biçimde yorumlarken nadiren de olsa bazı harflere verdiği manalarda Tüsterî’nin ve hocası Sülemî’nin eserinde naklettiği tasavvuf ehlinin yorumlarıyla birleştiği gözden kaçmamaktadır. Müellif, harfleri bazen Allah ile bazen Hz. Peygamber ile, bazen de Allah’ın veli kulları olan havas ile ilişkilendirmiş ve buna göre işârî manalar vermiştir. Kimi yerlerde aynı harfi Allah ile ilişkilendirirken bir başka yerde Hz. Peygamber veya velilerle ilişkilendirdiği olmuştur. Bu durum, müfessirin ehli tasavvuf olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü onlar, aynı varlığa veya olaylara o anda buldukları makamların icaplarına göre nazar edip onları söz konusu makamlarının gerektirdiği hallere göre değerlendirebilmektedirler. Dolayısıyla bu tespitimiz dahi, Kuşeyrî’nin tasavvufta oldukça derin bir ilme ve irfana sahip olduğunu, buradaki birikimlerini işârî tefsire başarılı bir şekilde yansıttığını göstermektedir.

Diğer taraftan müellif, birkaç defa tekrarlanan söz konusu harflerin her birine geçtikleri her yerde kimi zaman birbirinden farklı manalar vermiştir. Bu durum, okuyucuda onun Kur’ân-ı Kerîm’de tekrarın olmadığı şeklinde bir düşünceye sahip olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Nitekim sûrelerin başında geçen bismelenin o sûreden bir âyet olduğu düşüncesinde olan Kuşeyrî’nin, her bir besmeleyi birbirinden farklı şekillerde yorumlaması da bu kanaati desteklemektedir. Müellif, harfleri genellikle Allah ve insan arasındaki ilişki çerçevesinde ele almış ve bu doğrultuda manalandırmıştır. Fakat onun burada vurgu yaptığı insan tipolojisi sıradan birisi değil, daha çok tasavvuf yoluna girmiş, Allah’a ulaşmış veya ulaşmak için gayret eden yoldaki insandır. Bu çerçeveden bakıldığında müfessir Kuşeyrî’nin *Letâîf*’inin tasavvufta tefsirin birleştiği bir eser olduğu gerçeği dikkatlerden kaçmamaktadır. Öte yandan müteşâbihattan addedilen bu harflerin tasavvufi zevkle

yorumlamış olması, haddizatında müfessirin Kur'ân-ı Kerîm ile insanın ünsiyetinin veya birlikteliğinin sağlanabilmesi için aralarında birbirlerine kapalı kalan hiçbir hususun olmaması gerektiği düşüncesinde olduğu kanaatini uyandırmaktadır.

Bir Ehli Sünnet Kalam âlimi ve müfessir olan Mâtûrîdî, mukatta'a harfleri ile ilgili yapılan yorumları genel hatlarıyla aktarıp değerlendirmekte, onların doğru olabileme ihtimallerini delillerle ifade etmektedir. Bu meyanda söz konusu görüşler arasında en doğru olanı tayin noktasında herhangi bir tercihte bulunmamakta bu görüşler karşısında "en doğrusunu Allah bilir" şeklindeki ifadesiyle orta yerde durmaktadır.

Bu harflerin müteşâbih olduğunu yer yer dile getiren müellif, genelde bir görüş beyan etmekten çekinmektedir. Fakat kimi zaman onların ne olabileceğine dair görüşünü de dile getirdiği muhakkaktır. Ona göre bu harfler, kendilerinden sonra gelen âyetlerle birebir ilişkili olup söz konusu âyetler, başlarında gelen harflerin tefsirinden ibarettir. Ayrıca bu harfler, insanların merakını uyandıran ve bu yolla onları Kur'ân'a yönlendiren bir vasıttır. Esasen müellifin birkaç yerde zikrettiği bu görüşleri ile bu harflerin manalarının bilinemeyeceği yönündeki görüşünün birbirleriyle çeliştiği gözden kaçmamaktadır. Bu noktada onun oldukça temkinli olduğunu görmekteyiz.

Kuşeyrî, müteşâbih olan bu harfleri yorumlamakta bir beis görmemekte ve oldukça da cesur davranmaktayken Mâtûrîdî ise onları yorumlamakta oldukça çekimser davranmaktadır. Burada Tasavvuf ehlinde olan Kuşeyrî'nin harfleri yorumlama noktasında Mâtûrîdî'den çok daha güçlü olduğu âşikardır. Bu durumun nedeni, yorumlama hususunda tasavvufun kalbi de aktif bir şekilde kullanıp ilhamdan beslenmesi olsa gerektir. Mâtûrîdî ise sadece aklı ve nakli referans almış, bu ikisinin sınırlarını aşmayı uygun görmemiş ve böylece harfleri yorumlama noktasında önceden yapılan yorumların ötesine geçememiştir.

Kaynakça

- Ateş, S. (1974). *İşârî tefsir okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Akgül, M. (2001). Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân. (C.4). *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 57-67.
- Bekiroğlu, H. (2017). Kuşeyrî'nin le'tâif'inde işârî anlam dünyası. (C. 6). *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12, 89-119.
- Demirci, M. (2011). *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. (2001). *Tehzîbu'l-luga*. Muhammed Avz Merab (Thk.). Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî.
- Ferahîdî, Ebû Abdurrahman Halil bin Ahmed. (t.y.). *Kitabu'l-'ayn*. (C. 3). Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Semerrâî (Thk.). Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl.

- İbn Dureyd, Muhammed b. Hasan. (1987). *Cemheretu'l-luga*. (C. 1). Remzi Münir Ba'lebekkî (Thk.). Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin. (1971). *Vefeyâtu'l-ayân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. (C. 3). İhsan Abbas (Thk.). Beyrut: Dâru's-Sadr.
- İbn Mulķân, Sirâceddîn Ebu'l-Hafs b. Ömer. (1994). *Tabakâtu'l-evliyâ*. Nureddin Şerîbe (Thk.). Kahire: Mektebetü'l-Hancî.
- Kâfiyecî, Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman. (1998). *et-Teysîr fî kavâ'idi ilmi't-tefsîr*. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (Thk.). Kahire: Mektebetü'l-Kudusî.
- Ûrtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. (1964). *el-Câmiu'l-ahkâmi'l-Kur'ân*. (C. 1). Ahmed el-Berdûnî (Thk.). Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye.
- Ûşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin b. Abdulmelik. (t.y.a). *Leṭâifu'l-işârât*. (C. 1). İbrahim el-Besyûnî (Thk.). Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye el-âme.
- Ûşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin b. Abdulmelik. (t.y.b). *Leṭâifu'l-işârât*. (C. 2). İbrahim el-Besyûnî (Thk.). Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye el-âme.
- Ûşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin b. Abdulmelik. (t.y.c). *Leṭâifu'l-işârât*. (C. 3). İbrahim el-Besyûnî (Thk.). Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye el-âme.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansur. (1426a). *Te'vilâtu Ehli Sünne*. (C. 9). Mecdî Bâsilûm (Thk.). Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiye.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansur. (1426b). *Te'vilâtu Ehli Sünne*. (C. 1). Mecdî Bâsilûm (Thk.). Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiye.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansur. (1426c). *Te'vilâtu Ehli Sünne*. (C. 2). Mecdî Bâsilûm (Thk.). Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiye.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansur. (1426d). *Te'vilâtu Ehli Sünne*. (C. 4). Mecdî Bâsilûm (Thk.). Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiye.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansur. (1426e). *Te'vilâtu Ehli Sünne*. (C. 6). Mecdî Bâsilûm (Thk.). Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiye.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansur. (1426f). *Te'vilâtu Ehli Sünne*. (C. 7). Mecdî Bâsilûm (Thk.). Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiye.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansur. (1426g). *Te'vilâtu Ehli Sünne*. (C. 8). Mecdî Bâsilûm (Thk.). Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiye.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansur. (1426i). *Te'vilâtu Ehli Sünne*. (C. 10). Mecdî Bâsilûm (Thk.). Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiye.

- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. (1420). *Mefâtihu'l-gayb*. (C. 2). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Abdurrahman b. Ebubekir Celâleddîn. (1974). *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. (C. 3). Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Thk.). Beyrut: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-âmme.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Abdurrahman b. Ebubekir Celâleddîn. (1396). *Tabakātu'l-müfessirîne'l-ısrîn*. Ali Muhammed Amr (Thk.). Kahire: Mektebetü Vehbe.
- Sülemî, Ebî Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. (2001a). *Haķāiķu't-tefsîr*. (C. 1). Seyyid Umrân (Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye.
- Sülemî, Ebî Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. (2001b). *Haķāiķu't-tefsîr*. (C. 2). Seyyid Umrân (Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye.
- Şezzî, Adil b. Ali b. Ahmed. (t.y.). *el-Ahrufu'l-'mukâтта'a fî evâli's-suver*. Riyad: Medâru'l-Vatan.
- Turan, A. (1991). Kuşeyrî ve "Leţâifu'l-işârât" isimli tefsiri. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 35-54.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh. (1423). *Tefsiru't-Tüsterî*. Muhammed Basil el-Uyûn (Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye.
- Uludağ, S. (2008.). "Ricâlu'l-Gayb". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (C. 35). İstanbul: TDV Yayınları,.
- Uludağ, S. (2001). "İşârî Tefsir". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (C. 23). İstanbul: TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (2002). "Kuşeyrî". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (C. 26). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yazır, E. H. (1979). *Hak Dini Kur'ân Dili*. (C. 1) İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Muhammed. (2002). *el-A'lâm*, (C. 7). Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.
- Zurkânî, Muhammed Abdulazîm. (t.y.). *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Matbuâtu İsa el-Bâbî el-Halebî.

HİCRÎ I. ASIRDA HADİS UYDURMA FAALİYETİ VE HADİS UYDURANLARIN TESPİTİ

Recep Emin GÜL*

E-mail: emingul08@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0976-650X>

Citation/©: Gül, R. E. (2020). Hicrî I. asırda hadis uydurma faaliyeti ve hadis uyduranların tespiti. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 10, 253-277.

Öz

Hadis tarihinde çokça tartışılan konulardan birisi de hadis uydurma faaliyetinin başlangıcıdır. Tüm görüşlerin ortak noktası ise hicrî birinci asırda birleşiyor olmalarıdır. Ne var ki konunun işlendiği kaynaklarda görüşleri destekleyecek rivayet ve râvî örneklerinin yok denecek kadar az olduğu görülmektedir. Söz konusu eksiklikten yola çıkan bu çalışma, hicrî birinci asırda hadis uyduran râvîleri ve rivayetlerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada literatür taraması yöntemi kullanılmış ve râvîler ricâl, tabakât ve cerh-ta'dîl eserlerinden, rivayetleri ise mevzû'ât literatürü ve *Kütüb-i Tis'a*'dan tespit edilmiştir. İnceleme sonrası hicrî birinci asırda hadis uydurma ihtimali bulunan on sekiz râvînin mevzû'ât literatüründe yetmiş beş, *Kütüb-i Tis'a*'da ise kırk dokuz rivayeti olduğu görülmüştür. Râvîlerin rivayet sayıları, yaşadıkları zaman dilimi, uydurdıkları rivayetlerin konuları göz önünde bulundurularak hadis uydurma faaliyetinin hicrî birinci asrın ilk yarısından önce başlamasının çok zayıf bir ihtimal olduğu tespit edilmiştir. İkinci ihtimal ise bu tarihten önce uydurulan rivayetlerin ve hadis uyduranların tespit edilemediğidir. Uydurulan rivayetlerden on beş tanesinin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt hakkında olduğu ulaşılan diğer bir sonuçtur. Tespit edilen râvîlerin büyük çoğunluğunun Iraklı olması da hadis uydurma faaliyetinin Irak'ta başladığı yönündeki görüşü desteklemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Râvî, Vaddâ, Mevzû hadis, Hicrî birinci asır.

* Dr. Öğr. Üyesi. Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis ABD.

HADITH FABRICATION MOVEMENT IN THE FIRST CENTURY OF HIJRI AND DETERMINATION OF INVENTORS

Abstract

One of the most controversial topics in the history of hadith is the beginning of hadith fabrication movement. The common point of all views is that they united in the first century in Hijri. However, there are very few examples of transmission and narrator to support the views in the sources where the subject is discussed. Based on this deficiency, this study aims to identify the inventors and their narrations in the first century of Hijri. The literature review method was used in the study, and the narrators were determined from the rijal works, biographical dictionaries of hadith transmitters and books of personality criticism, and their narrations were determined from book of forget hadith and The Nine Books. After the research, it was seen that eighteen narrators who had the possibility of fabricating hadiths in the first century of Hijri had seventy-five narrations in book of forget hadith, and forty-nine in The Nine Books. Considering the number of narrations of the narrators, the time period they lived, and the subjects of the narrations they fabricated, it was determined that it is a very weak possibility to start hadith fabrication movement before the first half of the first century of hijri. As a second possibility, the fabricated hadith and inventors before this date could not be detected. Another conclusion is that fifteen of the fabricated hadith are about Ali and Prophet's family. The fact that the majority of the identified narrators are from Iraq also supports the view that the hadith fabrication movement started in Iraq.

Keywords: Hadith, Narrator, Inventor, Fabricated hadith, The first century in Hijri.

Giriş

Hadis uydurma faaliyetinin başlangıcıyla ilgili görüşlere bakıldığında farklı kabuller karşımıza çıkmaktadır. Bazı âlimler sahâbenin de bu yanı sıra düşebileceğini belirterek hadis uydurma faaliyetinin Hz. Peygamber (sas) döneminde başladığını belirtirken¹ (İbn Hazm, 1403, s. 84; Ebû Reyve, t.y., ss. 38-39; Emin, 1955, ss. 216-224; Cihan, 1997, ss. 37-39) genel kanaat hadis uydurma faaliyetinin İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) ifadesiyle (Müslim, 2008, s. 14) *fitne* döneminin başlangıcı kabul edilen Hz. Osman'ın şehit edilmesi veya Cemel (h. 36) ve Sıffîn (h. 37) savaşlarından sonra hicri kırklı yıllarda başladığı yönündedir (Dümeynî, 1404, s. 30; Ebû Gudde, 1984, s. 19; Ebû Zehv, 1984, s. 114; Hatîb, 1988a, s. 187; İdlîbî, 1983, s. 40; Kâsımî, t.y., s. 199; Koçyiğit, 1988, s. 68).

¹ Sahâbe döneminde yalanla ilgili geniş bilgi için bkz. Erul, (1999, s. 458).

Hadis uydurma faaliyetinin başlangıcıyla ilgili uzunca tartışmalar olmakla birlikte² bu çalışmada aynı rivayetleri ve bilgileri tekrar etmeyecek, genel olarak hadis uydurma faaliyetinin başlangıcı kabul edilen hicrî birinci asırda hadis uydurduğu söylenen râvîleri ve rivayetlerini tespit etmeye çalışacağız. Zira hadis uydurma faaliyetinin başlangıcıyla ilgili yapılan yorumlarda sadece uydurma rivayetler örnek olarak verilmekte, rivayeti uyduranın yaşadığı tarihe değinilmemektedir (Hatîb, 1988a, s. 193; İdlîbî, 1983, s. 40; Kâsımî, t.y., s. 200).

Bir Râfîzî'nin: "*Bir konu üzerinde birleşip de o şey hoşumuza gittiğinde onu hadisleştirdik*" ifadesi nakledilirken ne bu Râfîzî'nin ismi ne de uydurdukları rivayetlere dair bir örnek zikredilmektedir (Hatîb, 1988b, s. 197). Yine birçok âlim tarafından Şia'nın ortaya çıkış tarihi ve hadis uydurma faaliyetini başlatmaları hicrî ilk asrın ortalarına kadar götürüldüğü halde verilen örneklerde rivayeti uyduranların geç dönemde yaşamış kişiler olduğu görülmektedir (Fellâte, 1981, ss. 237-254; Cihan, 1997, ss. 132-138).³

Emevî iktidarının asabiyetçi tutumu neticesinde hadis uydurma faaliyetinin gerçekleştiği görüşünü (Hatîb, 1988b, ss. 208-209; Bağcı, 2000, ss. 105-131) destekleyebilmek için de Emevî iktidarının son bulduğu hicrî 130 yılından önce yaşamış ve söz konusu olaylar çerçevesinde hadis uydurmuş râvîleri tespit etmek gerekir ki iddianın dile getirildiği eserlerde böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır.

Hicrî birinci asrın sonlarına doğru ortaya çıkan Kaderiyye ve Cebriyye mezheplerine mensup kişilerin mezhepleri lehine veya karşı grubun aleyhine hadis uydurduğu söylenirken de örnek metinler vermekle yetinildiği, hadisleri uyduran râvîlerin yaşadıkları döneme herhangi bir atıfta bulunulmadığı görülmektedir (Fellâte, 1981, ss. 254-258; Koçyiğit, 1967, s. 68; Cihan, 1997, ss. 80-85; Bağcı, 2000, ss. 117-118).

Bu çalışmanın temellerini attığımız doktora çalışmamızda benzer bir girişimde bulunmuş, çalışmanın sınırlarını aşmamak amacıyla sadece râvîleri tespit etmekle yetinmiştik (Gül, 2019, ss. 114-115). Bu çalışmada ise daha detaylı bir literatür taramasıyla öncelikle hicrî birinci asırda hadis uyduran, ardından bu râvîlerin mevzû'ât literatüründeki ve muteber hadis kitapları kabul edilmeleri nedeniyle *Kütüb-i Tis'a'*daki rivayetleri tespit edilecektir. Hicrî birinci asırda hadis uyduran râvîleri tespit edebilmek için en geç hicrî yüz elli yılında vefat eden ve ricâl, tabakât ve cerh-ta'dîl kitaplarında yapılan tarama neticesinde hadis uydurduğu en ağır cerh lafızlarıyla⁴ ifade edilen râvîler çalışmaya dahil edilecektir. İkinci aşama olarak tespit edilen râvîlerin rivayetleri konuları bakımından incelenecektir.

² Konu hakkında farklı görüş sahipleri tarafından kullanılan delilleri detaylıca görmek için bkz. Fellâte, (1981, s. 180); Kandemir, (2012, ss. 19-27); Yıldırım, (2013, ss. 24-51); Aşıkutlu, (2005, ss. 5-26).

³ İstisna olarak Kandemir, hicrî birinci asırda yaşamış iki râvînin hadis uydurduklarını zikretmektedir. Ancak mevzû'ât literatüründe yaptığımız taramada isimleri verilen iki râvînin herhangi bir rivayetine rastlanmamıştır (Kandemir, 2012, s. 49, 172. ve 174. dipnotlar).

⁴ Cerh mertebeleri ve lafızları hakkında geniş bilgi için bkz. Gül, (2015).

Böylece hadis uydurma faaliyetinin başlangıcı belirlenirken öne sürülen Râfîzîlik, Emevî taraftarlığı, mezhep taassubu gibi hadis uydurma sebeplerinin uydurma rivayetlere ne derece yansıdığı görülebilecektir. Son olarak söz konusu râvîlerin muteber hadis kaynaklarında yer alan rivayetleri de genel olarak konuları bakımından incelemeye tabi tutulacaktır.

1. Hicrî I. Asırda Hadis Uyduran Râvîlerin Tespiti

Çalışmada ilk olarak temel ricâl, tabakât ve cerh-ta'dîl eserlerinden yola çıkılarak hicrî birinci asırda hadis uyduran râvîler tespit edilecektir. Yukarıda geçtiği üzere bu râvîlerin tespiti hadis uydurma faaliyetinin başlangıcı olarak gösterilen hicrî birinci asırda uydurulan ilk rivayetleri tespit edebilmek adına önemlidir. Her ne kadar hadis uydurduğu bilinen râvîlerin rivayetleri alınmayıp sahih hadislerle yönelim olsa da (Özçelik, 2004, s. 201), hadis uyduranların rivayetlerinin de tanınması nedeniyle nakledildiği bir vakıdır. Mevzû'ât literatürünün ortaya çıkışı da aynı sebebe dayanmaktadır.

Yapılan literatür taraması sonucunda hicrî birinci asırda hadis uydurma ihtimali bulunan toplam on sekiz isim tespit edilmiştir.⁵ Râvîlerin çoğunun ölüm tarihi -yaklaşık da olsa- tespit edilmişken üç ismin ölüm tarihi hakkında bilgiye ulaşılamamıştır. Bu râvîler de gerek sahâbeden hadis naklettiklerinin bildirilmesi gerekse senet içindeki konumları dikkate alınarak çalışmaya dâhil edilmiştir.

1.1. Hâris b. Abdullah el-A'ver (ö. 65/684)

Mevzû'ât literatüründe ve *Kütüb-i Tis'a'da* dokuzar rivayeti bulunan Kûfeli Hâris b. Abdullah daha çok Hâris el-A'ver olarak bilinmektedir. Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Ali gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiştir. Şa'bî hadis uyduranlardan biri olduğunu söylerken (Buhârî, 1986a, s. 273) Nesâî, "leyse bi'l-kavî" lafzıyla cerh etmiştir (Nesâî, 1985, s. 164). Ali b. el-Medîni ve Müslim de "kezzâb" olarak nitelemiştir (Müslim, 2008, s. 14; İbn Ebî Hâtim, 1952a, ss. 78-79; İbn Adî, 1988a, s. 185). Zehebî tâbiûn neslinin büyük âlimlerinden olduğunu ancak birçok âlimin kendisini hadis uydurmakla itham ettiğini bildirmiş, Dârekutnî ise zayıf olduğunu söylemiştir (Zehebî, 2009a, s. 141). Mizzî, Abdurrahman b. Mehdî'nin de Hâris'in hadislerini terk ettiğini, diğer birçok âlimin Hâris için "kezzâb" lafzını kullandıklarını aktarmaktadır. Ebû Zür'a ise "lâ yüh'taccü bihî" lafzıyla onu cerh etmiştir (Mizzî, 1980a, ss. 244-250). İbn Hibbân da Şia'nın gulatından olduğunu

⁵ Doktora çalışmasında bu rakam on yedi olarak tespit edilmişti (Gül, 2019, ss. 114-115). Ancak râvîlerin gerek cerh-ta'dîl durumlarında gerekse naklettikleri rivayetlerde yapılan inceleme neticesinde İsmail b. Abdurrahman (ö. 127/744), Bürd b. Sinân (ö. 135/752), Bişr b. Harb (ö. 130/747) ve Abdullah b. Yezîd (150/767) uydurma literatüründe rivayetlerinin olmaması, Abbâd b. Abdissamed (ö. 170/787) ise hicrî 150/767 yılından sonra vefat etmesi nedeniyle çalışma kapsamından çıkarılmışlardır. Ancak bu isimler dışında çalışmaya altı yeni isim eklenmiştir.

belirtirerek Hâris'i "vâhiyen fi'l-hadîs" lafzıyla cerh etmiştir (İbn Hibbân, 1992a, s. 222). Hakkındaki cerh ifadelerinden anlaşılacağı üzere Hâris el-A'ver, hadis uyduran bir râvidir.

1.2. Mînâ b. Ebî Mînâ (ö. I. Asır)

Mevzû'ât literatüründe bir, *Kütüb-i Tis'a* içerisinde ise üç rivayeti bulunan Mînâ b. Ebî Mînâ'nın ölüm tarihi net olarak bilinmemekle birlikte hicrî birinci asırda öldüğü aktarılmaktadır. Abdullah b. Mes'ûd, Abdurrahman b. Avf, Hz. Osman, Hz. Aişe, Hz. Ali ve Ebu Hureyre'den rivayetleri vardır (Mizzî, 1980b, s. 245). Nesâî ve Cüzcânî, mezhebi nedeniyle hadis âlimlerinin onun hadislerini terk ettiğini bildirmektedir. Sahâbeye nakletmedikleri hadisleri isnad ettiği ve hadis uydurduğu ifade edilmiştir. Mînâ hakkında Ebû Zür'a "leyse bi'l-kavî" değerlendirmesinde bulunmuştur (İbn Hacer, t.y., s. 201; Zehebî, 2009b, s. 691). Ebû Hâtim "münkerü'l-hadîs" ve "kezzâb" lafızlarıyla; İbn Ma'în ise "leyse bi sika" lafzıyla cerh etmiştir (İbn Ebî Hâtim, 1952b, s. 395). İbn Hibbân ise *Sikât* adlı eserinde ismini zikrederek onu tevsîk etmiştir (İbn Hibbân, 1975a, s. 455). Her ne kadar bazı âlimler hafif cerh etmiş olsalar da Mînâ'nın hadis uyduran bir râvî olduğunu kabul etmek mümkündür.

1.3. Esbâğ b. Nübâte (ö. 110/728'den önce)

Kaynaklarda hakkında fazla bilgi bulunmayan Esbâğ'ın Kûfeli bir tâbiî olduğu söylenmiştir. Hz. Ali, Hz. Ömer, Hz. Hasan, Ebû Eyyûb el-Ensârî ve Ammâr b. Yâsir'den rivayetleri bulunmaktadır. Esbâğ'ı güvenilir kabul eden tek âlimin İclî olduğu görülmektedir. O, Esbâğ için "Kufeli sika bir tâbiîdir" demiştir (İclî, 1985, s. 233). Diğer âlimler ise Esbâğ hakkında olumsuz görüş bildirmiş, ağır lafızlarla cerh etmişlerdir. Nesâî, onun hakkında "münkerü'l-hadîs" lafzını kullanmıştır (Nesâî, 1985, s. 156). Yahyâ b. Ma'în "leyse bi şey" ve "leyse bi sika" lafızlarıyla, Ebû Hâtim ise "leyyinü'l-hadîs" lafzıyla Esbâğ'ı tenkit etmiştir (İbn Ebî Hâtim, 1952c, s. 319). Ebû Bekir b. Ayyâş Esbâğ için "kezzâb" nitelemesini yaparken, Dârekutnî "münkerü'l-hadîs" tabirini kullanmaktadır (İbn Hibbân, 1992a, s. 173; Mizzî, 1980c, s. 308; Zehebî, 1995a, s. 271). Âlimlerin cerhinden hareketle Esbâğ'ın hadis uyduran bir râvî olduğunu söylemek mümkündür. Esbâğ'ın mevzû'ât literatüründe on üç, *Kütüb-i Tis'a*'da ise bir rivayeti bulunmaktadır.

1.4. Cümeyr' b. Umeyr (ö. 110/728)

Abdullah b. Ömer ve Hz. Aişe gibi sâhâbîlerden rivayetleri olan ve *Kütüb-i Tis'a* içerisinde on üç rivayeti bulunan Cümeyr' b. Umeyr'in mevzû'ât literatüründe ise sadece bir rivayetine rastlanmaktadır. Şif olduğu belirtilen ve güvenilirliği hakkında farklı görüşlerin bulunduğu Cümeyr', İbn Ebî Hâtim tarafından "mahalluhü's-sıdk" ve "sâlihu'l-hadîs" lafızlarıyla ta'dîl etmiştir (İbn Ebî Hâtim, 1952c, s. 532). Buhârî ise hakkında "fihi nazar"

lafzını kullanarak ağır bir şekilde⁶ cerh etmiştir (Buhârî, 1986a, s. 242). Cümeý' hakkındaki ta'dîl ifadeleriyle birlikte cerh ifadeleri de bulunmaktadır. İbn Hibbân Râfîzî olduğunu ve hadis uydurduğunu belirtirken (İbn Hibbân, 1992a, s. 218); Cümeý' aynı zamanda "insanların en yalancısı" olarak da nitelenmiştir (Zehebî, 1995a, s. 421). Görüldüğü üzere Cümeý' de ilk asırda hadis uyduran râvîler arasında yer almaktadır.

1.5. Musa b. Kays (ö. 120/737'den önce)

Güvenilirliği hakkında farklı görüşlerin olduğu diğer bir râvî de Kûfeli Musa b. Kays'tır. Ölüm tarihi net olmayan Musa'nın hicrî 120'den önce öldüğü kabul edilmektedir. İbn Hibbân Musa'yı *Sikât*'ında zikretmiştir (İbn Hibbân, 1975b, s. 455). Yahyâ b. Ma'în Musa hakkında 'sika' derken, Ebû Hâtim ise "lâ be'se bih" nitelemesini yapmıştır (İbn Ebî Hâtim, 1952b, s. 158). Ahmed b. Hanbel de "onun sadece iyi olduğunu biliyorum" yorumunda bulunmuştur (Mizzî, 1980b, s. 134). Musa hakkındaki ta'dîl ifadelerine mukabil Ukaylî münker hadisler naklettiğini ve Râfîzîler'in gulatından olduğunu söylemiştir (İbnü'l-Cevzî, 1406a, s. 148; Zehebî, 2009b, s. 686). Hakkındaki ta'dîl ifadelerinin yanında kendisini hadis uydurmakla itham edenlerin varlığı dikkate alındığında Musa'yı da hadis uyduranlar arasında zikretmek mümkündür. Musa'nın mevzû'ât literatüründe ve *Kütüb-i Tis'a*'da birer rivayeti bulunmaktadır.

1.6. Muğîre b. Saîd (ö. 119/737)

Şia'nın aşırı gruplarından Gâliyye/Muğîriyye'nin kurucusu kabul edilen Muğîre'nin kimliği hakkında bazı şüpheler bulunmakla birlikte kaynaklarda hakkında birçok bilgi bulunmaktadır. Muğîre, teberri⁷ görüşünü ilk savunan ve ayetleri gnostik olarak yorumlayan ilk kişi kabul edilmektedir (Tucker, 1982, s. 203; Öz, 1996, ss. 333-337). Cerh-ta'dîl âlimleri de Şiîliğiyle meşhur olan Muğîre'yi en sert lafızlarla cerh etmişlerdir. İbn Ebî Hâtim, İbrahim en-Nehai'den Muğîre'nin "kezzâb" olduğunu aktarmıştır (İbn Ebî Hâtim, 1952b, s. 23). Muğîre'nin hadis uydurduğunu söyleyenlerden birisi de İbn Hibbân'dır (İbn Hibbân, 1992b, ss. 7-8). Zehebî de Râfîzî olduğunu belirterek onun için "kezzâb" lafzını kullanmıştır. Cüzcânî, Muğîre'nin peygamberlik iddiası üzerine öldürüldüğünü bildirmiştir. Onun Hz. Ali taraftarlığı, ayetleri gnostik şekilde yorumlamasına sebep olmuş ve o, Hz. Ali'nin ölülere diriltebileceğini iddia etmiştir. (Zehebî, 1995b, ss. 160-162; İbn Adî, 1988b, s. 352). Hakkındaki cerh ifadelerinden hareketle Muğîre'nin de ilk asırda hadis uyduranlar arasında olduğu anlaşılmaktadır. Muğîre'nin mevzû'ât literatüründe bir rivayeti varken *Kütüb-i Tis'a*'da rivayeti bulunmamaktadır.

⁶ Buhârî'nin hakkında "fihî nazar" lafzını kullandığı kişileri ağır bir şekilde cerh ettiği belirtilmiştir (Leknevî, 2000, s. 388).

⁷ Teberri, İmâmiyye Şiası'nın siyasî hâkimiyet konusunda kendileri gibi düşüncemeyenlerle ilişkiyi kesmesi anlamında bir terimdir (Öz, 2011, s. 214).

1.7. Ebû Sâlih Bâzâm (ö. 120/737)

Kaynaklarda “Ebû Sâlih Bâzân” veya “Bâzâm Ebû Sâlih” olarak da geçen Kûfeli Ebû Sâlih, Ümmü Hânî'nin azatlı kölesi olarak bilinmektedir. İsmi Bâzâm b. Sâlih'tir. İkrime, Hz. Ali, İbn Abbâs ve Ebû Hureyre'den rivayetleri bulunmaktadır (Mizzî, 1980d, s. 6). Ebû Sâlih hakkında cerh-ta'dîl âlimleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân hadislerini terk eden kimseyi bilmediğini söylemiştir. Yahyâ b. Ma'în onun hakkında ta'dîl anlamında “leyse bihî be's” lafzını kullanırken, Ebû Hâtim ise hadislerinin yazılabileceğini ancak hadisleriyle ihticâc edilemeyeceğini söylemiştir (İbn Ebî Hâtim, 1952c, ss. 431-432). Nesâî de ağır bir cerh lafzı kullanmamış ve onu “zayıf” lafzıyla cerh etmiştir (Nesâî, 1985, s. 158). İbn Hibbân kendisinden hadis almadığı halde Abdullah b. Abbâs'tan hadis naklettiğini söylemiştir (İbn Hibbân, 1992a, s. 71). Hakkındaki bu hafif cerh ifadelerine mukabil Ebû Sâlih'i ağır lafızlarla cerh eden âlimler de bulunmaktadır. Buhârî, Abdurrahman b. Mehdî'nin onun hadislerini terk ettiğini aktarmıştır (Buhârî, 1986a, s. 144). Zehebî de, Ebû Sâlih'in hadis uydurduğu bilgisini vermektedir (Zehebî, 1995a, s. 296). İbn Adî'nin aktardığı bir bilgiye göre Ebû Sâlih, çağdaşı ve arkadaşı olan Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî'ye (ö. 146/763) aktardığı hadislerin tamamının uydurma olduğunu itiraf etmiştir (İbn Adî, 1988a, s. 69). Her ne kadar hakkında bazı ta'dîl ifadeleri olsa da hadis uydurduğunun söylenmesi Ebû Sâlih'in de birinci asırda hadis uyduranlardan olduğu söylenebilir. Mevzû'ât literatüründe dört rivayeti bulunan Ebû Sâlih'in *Kütüb-i Tis'a'da* rivayeti yoktur.

1.8. Câbir b. Yezîd el-Cu'fî (ö. 128/746)

Kaynaklarda daha çok Câbir el-Cu'fî olarak geçen Kûfeli Câbir, Atâ b. Ebî Rabâh, Tâvûs b. Keysân, Ebu't-Tufeyl Âmir b. Vâsile, İkrime ve Âmir b. Şurâhîl'den hadis rivayet etmiş, kendisinden ise Süfyân es-Sevrî ve Şu'be b. Haccâc gibi âlimler hadis almıştır. Güvenilirliği konusunda cerh-ta'dîl âlimleri ihtilafa düşmüştür. Süfyân es-Sevrî Câbir'in “haddesenâ” ve “ehberanâ” lafızlarıyla naklettiklerinin güvenilir olduğunu ifade etmiş, hatta Şu'be b. el-Haccâc'a “Eğer Câbir el-Cu'fî'yi tenkit edecek olursan ben de seni tenkit ederim” demiştir. Şu'be ise Câbir hakkında “sadûkun fi'l-hadîs” nitelemesini yapmıştır (İbn Ebî Hâtim, 1952c, ss. 497-498; Mizzi, 1980d, ss. 465-471). Vekî' b. Cerrhâh da Câbir'i güvenilir kabul eden âlimler arasındadır (Zehebî, 2009a, s. 126). Hakkındaki bu olumlu ifadelerle birlikte Câbir'i çok ağır lafızlarla cerh eden âlimler de olmuştur. Sa'îd b. Cübeyr, Şa'bî, Eyyûb es-Sahtiyânî ve Leys b. Ebî Süleym onu “kezzâb” olarak nitelemiştir. Ebû Hanîfe de onun hakkında “ondan daha yalancısını görmedim” demiştir. Yahyâ b. Sa'îd ve Abdurrahman b. Mehdî ise Câbir'in hadislerini terk etmişlerdir (Buhârî, 1986a, s. 210; İbn Adî, 1988a, ss. 113-114; Zehebî, 1995a, ss. 379-384). Nesâî, onun hakkında “metrûk” lafzını kullanmıştır (Nesâî, 1985, s. 163). Ahmed b. Hanbel ise Câbir'in hadisleri nedeniyle değil, görüşü nedeniyle cerh edildiğini söylemiştir (İbnü'l-Cevzî, 1406b, s. 164). Hakkında kullanılan diğer cerh ifadeleri ise “la yühteccü bihî” ve “leyyin” lafızlarıdır. Bu tenkitlerle birlikte Câbir'in

insanlara nakletmediği elli bin hadis olduğunu iddia ettiği ve rec'ate⁸ inandığı nakledilmektedir. Şia'nın muteber hadis kaynaklarından Küleynî'nin *el-Kâff*'inde Câbir'in çok sayıda rivayeti bulunmaktadır (İbn Adî, 1988a, ss. 113-120; Zehebî, 2009a, s. 126; Fiğlalı, 1992, s. 532).⁹ Özellikle Müslim ve Ahmed b. Hanbel'in ifadelerinden ve mezhebine dair kaynaklardaki söylemlerden anlaşıldığı üzere Câbir'in cerh edilmesinin temel nedeni Şîi kabul edilmesidir. Hadis rivayeti konusunda başta Süfyân es-Sevrî olmak üzere bazı âlimler kendisine güvenmektedirler. Bununla birlikte Câbir'in mevzû'ât literatüründe beş, *Kütüb-i Tis'a'* da ise dokuz rivayetinin bulunduğu görülmektedir.

1.9. Nüfey' b. Hâris (ö. 130/747'den önce)

Künyesi Ebû Dâvûd el-A'mâ olan Nüfey'in Zeyd b. Erkam, Berâ b. Âzib, Enes b. Mâlik ve Büreyde el-Eslemî'den hadisleri bulunmaktadır. Buhârî, onun hakkında "tekellemü fihi" demiştir (Buhârî, 1986b, s. 114). Yahyâ b. Ma'în "leyse bi şey" lafzıyla, Amr b. Ali "metrûkû'l-hadîs" lafzıyla, Abdurrahman b. Mehdî "münkerû'l-hadîs" lafzıyla cerh etmişlerdir (İbn Ebî Hâtim, 1952b, ss. 489-490; Mizzî, 1980e, s. 11). Ukaylî, Rafizîlerin gulatından olduğunu (Zehebî, 1995b, s. 272), Ebû Nuaym el-İsfahânî ise münker hadisler naklettiğini belirtmiştir (Ebû Nuaym el-İsfahânî, 1984, s. 152). İbn Adî de benzer ifadeleri naklettikten sonra onun Hz. Ali'nin Kûfe'deki aşırı taraftarlarından olduğunu belirtmiştir (İbn Adî, 1988c, ss. 59-60). Anlaşıldığı kadarıyla Nüfey'in cerh edilmesinin temel sebebi Ali taraftarı olmasıdır. Nüfey'in mevzû'ât literatüründe ve *Kütüb-i Tis'a'* da birer rivayeti bulunmaktadır.

1.10. Umâre b. Cüveyn (ö. 134/751)

Ebû Dâvûd künyesiyle meşhur olan ve Abdullah b. Ömer ve Ebû Sa'îd el-Hudrî gibi sahâbîlerden rivayeti bulunan Basralı Umâre, cerh-ta'dîl âlimleri tarafından genellikle ağır lafızlarla cerh edilmiştir. Buhârî, Yahya b. Sa'îd el-Kattân'ın Umâre'nin hadislerini terk ettiğini bildirmiştir (Buhârî, 1986c, s. 499). Nesaî, onun hakkında "metrûkû'l-hadîs" derken (Nesaî, 1985, s. 224), Cüzcânî onu "kezzâb" olarak nitelemiş, Zehebî ise "lebenün murrün" olarak tavsif etmiştir (Zehebî, 1995c, s. 173). Hakkında "kezzâb" lafzını kullanan âlimlerden bir diğeri de Hammâd b. Zeyd'dir (İbn Ebî Hâtim, 1952d, s. 363; Mizzî, 1980f, s. 232). Görüldüğü üzere Umâre ağır lafızlarla cerh edilmiş bir râvîdir. Mevzû'ât literatüründe altı, *Kütüb-i Tis'a'* da beş rivayeti bulunmaktadır.

1.11. Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)

İbn Bâb künyesiyle meşhur olan Amr b. Ubeyd, Hasan Basrî'nin öğrencileri arasında kabul edilmiştir. Vâsıl b. Atâ ile yakın arkadaş olan Amr, Mutezile'nin kurucularından kabul edilir.

⁸ Rec'at, Bazı Şîi gruplarına göre imamın ölümden veya gaybete girmesinden sonra zuhuru, İsnâaşeriyye Şîası'na göre ise kıyametin kopmasından önce imamların ve onlara zulmedenlerin yeniden dünyaya dönmesi anlamına gelmektedir (Üzüm, 2007, s. 504).

⁹ Câbir'in rivayetlerine örnek olarak bkz. Küleynî, (2007, ss. 70, 123, 175, 181, 209, 212, 218).

Zühd ve takvasıyla meşhur olan Amr, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ali b. Âsım ve Abdülvehhâb es-Sekafî gibi önemli âlimler yetiştirmiştir (İlhan, 1991, s. 93). Amr hakkında cerh-ta'dîl âlimlerinin genelde olumsuz ifadeler kullandıkları görülür. Buhârî, onu "kezzâb" lafzıyla (Buhârî, 1986d, s. 352), Nesâî ise "metrûkû'l-hadîs" lafzıyla cerh etmiştir (Nesâî, 1985, s. 219). Yahyâ b. Ma'în, Amr hakkında "leyse bi şey" lafzını kullanırken Ebû Hâtim de "metrûkû'l-hadîs" nitelemesini yapmıştır. Eyyûb es-Sahtiyânî ve diğer bazı âlimler tarafından hadis uydurduğu ve Hasan Basrî'ye ait olmayan hadisleri ona nispet ettiği söylenmiştir. Bununla birlikte Kaderiyye'ye mensup olduğu ve insanları görüşüne çağırıldığı ifade edilmiştir (İbn Ebî Hâtim, 1952d, ss. 256-257; Mizzî, 1980g, ss. 123-125; Zehebî, 1995c, s. 273; İbn Adî, 1988d, ss. 96-98). İbn Hibbân ise Hasan Basrî'nin öğrencisi olduğunu, ancak Vâsıl'la birlikte ondan ayrılarak Mutezilî düşüncüyü benimsediğini bildirmektedir. Amr'ın insanları kendi düşüncesine çağırıldığını ve bunu yaparken de bilerek olmasa da yanlışlıkla hadis uydurduğunu söylemektedir (İbn Hibbân, 1992c, ss. 69-70). Hakkında kullanılan cerh ifadelerine bakıldığında Amr'ın Mutezilî görüşü benimsemesi ve özellikle kaderle ilgili düşüncelerinden dolayı tenkit edildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte mevzû'ât literatüründe iki, *Kütüb-i Tis'â*'da ise bir rivayeti bulunmaktadır.

1.12. Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763)

Meşhur bir müfessir ve neseb âlimi olan Muhammed b. Sâib, Kelbî nisbesiyle meşhur olmuştur. Hicrî 66 yılından önce doğduğu aktarılmaktadır (Cerrahoğlu, 2002, s. 205; Karataş, 2019, s. 2). Ebû Sâlih Bâzâm ve Esbâğ b. Nübâte gibi uydurmacı kabul edilen kişilerden ve Şa'bî'den hadis rivayet etmiştir. Günümüze ulaşmayan ancak zamanında meşhur olan tefsiri, birçok âlim tarafından makbul görülmemiştir. Cerh-ta'dîl âlimleri genellikle Kelbî'yi ağır lafızlarla cerh etmişlerdir. Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân Kelbî'yi terk etmiş (Buhârî, 1986e, s. 101), Abdurrahman b. Mehdî ise âlimlerin Kelbî'yi terk etme hususunda görüş birliğinde olduklarını söylemiş ve onu "zâhibü'l-hadîs" lafzıyla cerh etmiştir (İbn Ebî Hâtim, 1952e, s. 270; Mizzî, 1980h, ss. 246-252; Zehebî, 1995c, ss. 556-559). Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Sâlih Bâzâm'dan uydurma haberler aktardığını söylemiş (Ebû Nuaym el-İsfahânî, 1984, s. 138), Nesâî ise Kelbî'yi "metrûkû'l-hadîs" lafzıyla cerh etmiştir (Nesâî, 1985, s. 231). İbn Hibbân da Abdullah b. Sebe'nin taraftarlarından olduğunu ve Hz. Ali'nin ölmediği görüşünü savunduğunu bildirmiştir (İbn Hibbân, 1992c, ss. 253-255; Karataş, 2019, s. 4). Kelbî hakkındaki bu olumsuz ifadeler hadis âlimlerinin rivayetlerine temkinli yaklaşmasına sebep olmuştur. Mevzû'ât literatüründe Kelbî'nin on rivayeti yer alırken *Kütüb-i Tis'â*'da bir rivayeti bulunmaktadır.

1.13. Yahyâ b. Ebî Üneyse (ö. 146/763)

Ebû Zeyd el-Cezerî olarak tanınan Yahyâ, meşhur tebe'u't-tâbiîn âlimlerinden Zeyb b. Ebî Üneyse'nin (ö. 125/743) kardeşidir. İbn Arûbe Yahyâ'nın Zeyd'den büyük olduğunu söylemiştir. Zührî ve Amr b. Şuayb gibi isimlerden rivayetleri vardır (İbn Adî, 1988c, s. 186). Cerh-ta'dîl âlimleri Yahyâ hakkında genellikle olumsuz görüş bildirmişlerdir. Kardeşi Zeyd

dahi ondan hadis rivayet edilmemesi gerektiğini söylemiş, kardeşini “kezzâb” olarak nitelmiştir. Hadis ehlinin onun hadislerinin terk edilmesi gerektiği konusunda görüş birliğinde olduğu aktarılırken, Ahmed b. Hanbel de hadislerinin yazılamayacağını söylemiştir. Yahyâ b. Ma’în onu “da’îf, leyse hadîsühü bişey’in” lafzıyla, Ebû Hâtim de “da’îfü’l-hadîs” lafzıyla cerh etmiştir (İbn Ebî Hâtim, 1952f, ss. 129-130; Mizzî, 1980i, ss. 223-228; Zehebî, 1995b, ss. 364-365). Nesâî, Yahyâ için “metrûkû’l-hadîs” lafzını kullanırken (Nesâî, 1985, s. 250) Ebû Nuaym el-İsfahânî onu “fîhi da’fun” lafzıyla cerh etmiştir (Ebû Nuaym el-İsfahânî, 1984, s. 162). İbn Hibbân senetlerde değişiklik yaptığını ve mürsel rivayetleri merfû’ olarak naklettiğini, onun hadisleriyle ihticâc etmenin caiz olmadığını söylemiştir (İbn Hibbân, 1992b, s. 110). İbn Adî ise zayıflığına rağmen bazı hadislerinin mütâbî’i olması nedeniyle hadislerinin yazılabileceğini söylemiştir (İbn Adî, 1988c, s. 190). Yahyâ’nın mevzû’ât literatüründe üç, *Kütüb-i Tis’â*’da ise bir rivayeti bulunmaktadır.

1.14. Abdullah b. Ziyâd (ö. 150/767’den önce)

İbn Sem’ân nisbesiyle ve Ebû Abdurrahman künyesiyle meşhur olan Abdullah, Hz. Peygamber’in eşlerinden Ümmü Seleme’nin azatlı kölesidir. Nâfi, Zührî, Süleyman b. Habîb gibi kişilerden hadis rivayet etmiştir. Hakkında hafif cerh ifadeleri olduğu gibi kendisini ağır bir şekilde tenkit eden âlimler de bulunmaktadır. Yahyâ b. Ma’în ağır bir cerh lafzı kullanmadan onun hakkında “da’îf, leyse bi şey” demiştir. Nesâî, onu “metrûkû’l-hadîs” lafzıyla cerh etmiştir (Nesâî, 1985, s. 202). Buhârî de kendisini “seketû anh” lafzıyla ağır bir şekilde¹⁰ cerh etmiştir (Buhârî, 1986f, s. 96). Mâlik b. Enes, onun hakkında “kezzâb”, Ahmed b. Hanbel “metrûkû’l-hadîs” derken, İbrahim b. Sa’d ise onu yalancılıkla itham etmiştir. Abdullah’ın Mücâhid’den hadis aldığını söylemesi üzerine İbn İshâk: “Yalan söylüyor, ben ondan büyük olduğum halde Mücâhid’i görmedim” demiştir (İbn Ebî Hâtim, 1952g, ss. 60-62; Mizzî, 1980j, ss. 526-532; İbn Adî, 1988e, ss. 125-126). İbn Hibbân da duymadığı kişilerden hadis naklettiğini ve Abdullah’ın terk edilmesi gerektiğini söylemiştir (İbn Hibbân, 1992c, s. 7). Âlimlerin cerh ifadeleri doğrultusunda Abdullah’ın hadis uyduran bir râvî olduğu anlaşılmaktadır. Mevzû’ât literatüründe on rivayeti bulunan Abdullah’ın *Kütüb-i Tis’â*’da rivayeti yoktur.

1.15. Hâlid b. Ubeyd (ö. 150/767)

Ebû İsmâ künyesiyle bilinen Hâlid b. Ubeyd aslen Basralı olmakla birlikte Merv’de yaşamıştır. Enes b. Mâlik, Abdullah b. Büreyde, Ebû Hureyre ve Hasan Basrî’den hadis nakletmiştir. Buhârî “fî hadîsihî nazar” lafzıyla Hâlid’i cerh etmiştir (Buhârî, 1986g, s. 161). İbn Hibbân, Enes b. Mâlik’ten uydurma bir nüsha naklettiğini, hadislerinin yazılamayacağı belirtmiştir (İbn Hibbân, 1992a, s. 279). İbn Adî ise hadislerinin çok zayıf olmadığını

¹⁰ Buhârî’nin hakkında “seketû anh” lafzını kullandığı kişileri ağır bir şekilde cerh ettiği belirtilmiştir (Leknevî, 2000, s. 388).

söylemektedir (İbn Adî, 1988f, s. 125). Hâkim de Enes'ten mevzû' hadisler aktardığını ifade etmiştir (Mizzî, 1980k, s. 125; Zehebî, 1995a, s. 634). Genelde ağır olmayan lafızlarla cerh edilse de hadis uydurduğuna dair cerh lafızları Hâlid'in de uydurmacı olarak kabul edilmesini gerektirmektedir. Mevzû'ât literatüründe üç rivayeti bulunan Hâlid'in *Kütüb-i Tis'a'* da ise iki rivayeti bulunmaktadır.

1.16. Dâvûd b. Affân (ö. ?)

Horasan'da yaşadığı aktarılan Dâvûd b. Affân'ın ölüm tarihi hakkında net bir bilgi yoktur. Ebû Nuaym el-İsfahânî Enes b. Mâlik'ten amellerin faziletlerine dair ve Mu'âviye'den de bazı uydurma hadisler aktardığını söylemektedir (Ebû Nuaym el-İsfahânî, 1984, s. 78). İbn Hibbân da benzer şekilde Dâvûd'un Enes b. Mâlik'i duymadığı halde ondan hadis aldığını iddia ettiğini ve ona uydurma bir hadis cüzü nispet ettiğini belirtmiştir (İbn Hibbân, 1992a, s. 292). Dâvûd'un hadislerinin sadece yermek amacıyla yazılabileceği, delil olarak kullanılamayacağı ifade edilmiştir (İbn Hacer, 1986a, s. 421; Zehebî, 1995d, s. 12). Dâvûd'un mevzû'ât literatüründe iki rivayeti varken *Kütüb-i Tis'a'* da rivayeti bulunmamaktadır.

1.17. Kays b. Mîná' (ö. ?)

Hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan Kûfeli Kays b. Mina'nın ölüm tarihi de bilinmemektedir. Hz. Ali ve Selmân el-Fârisî'den rivayeti vardır. Hz. Ali'nin vasiyetiyle ilgili uydurma bir rivayet nakletmesi nedeniyle cerh edilmiştir (Zehebî, 1995c, s. 398). Ukaylî de hadislerinin mütâbî'i olmadığını söylemiş ve mezhebi nedeniyle kendisini cerh etmiştir (İbn Hacer, 1986b, s. 480). Hz. Ali hakkında uydurma bir rivayet nakletmesi sebebiyle cerh edildiği anlaşılan Kays'ın mevzû'ât literatüründe sadece bir rivayeti bulunurken *Kütüb-i Tis'a'* da rivayeti yoktur.

1.18. Matar b. Meymûn (ö. ?)

el-İskâf künyesiyle bilinen Matar b. Meymûn'un hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakta, ölüm tarihi de bilinmemektedir. Buhârî, Enes b. Mâlik ve İkrime'den hadis aldığını söylemiş ve Matar'ı "münkerü'l-hadîs" olarak nitelemiştir (Buhârî, 1986h, s. 401). Ebû Hâtim de onu aynı lafızla cerh etmiştir (İbn Ebî Hâtim, 1952b, s. 287). Ebû Nuaym el-İsfahânî ise amellerin faziletleri hakkında hadis uydurduğunu belirtmiştir (Ebû Nuaym el-İsfahânî, 1984, s. 148). İbn Hibbân ise güvenilir kişilerden onlara ait olmayan uydurma rivayetler aktardığını, Enes b. Mâlik'ten Hz. Ali'nin fazileti hakkındaki rivayetlerin de bu kabilden olduğunu ve ondan hadis rivayet etmenin helal olmadığını söylemiştir. Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Ma'în de Matar'ı terk etmişlerdir (İbn Hibbân, 1992b, ss. 5-6). Matar b. Meymûn'un uydurma hadis literatüründe iki rivayeti bulunurken *Kütüb-i Tis'a'* içerisinde bir rivayeti vardır.

Aşağıdaki tabloda (Tablo 1) çalışmada ele alınan râvîlerin isimleri, haklarında kullanılan cerh lafızları ile mevzû'ât literatürü ve *Kütüb-i Tis'a'* daki rivayet sayıları yer almaktadır.

Tablo 1: Hicrî I. Asırda Yaşamış Râvîler

No	Râvî İsmi	Yaşadığı Bölge	Hakkında Kullanılan Cerh Lafızları	Mevzû'ât Literatüründeki Rivayet Sayısı	Kütüb-i Tis'a'daki Rivayet Sayısı
1	Hâris b. Abdillâh el-A'ver (ö. 65/684)	Kûfe	كذاب، لا يحتج به	9	9
2	Mînâ b. Ebî Mînâ (ö. I. Asır)	Meçhul	كذاب، منكر الحديث	1	3
3	Esbağ b. Nübâte (ö. 110/728'den önce)	Kûfe	كذاب، منكر الحديث	13	1
4	Cümev' b. Umeyr (ö. 110/728)	Kûfe	يضع الحديث، أكذب الناس	1	13
5	Mugîre b. Saîd (ö. 119/737)	Kûfe	كذاب	1	-
6	Musa b. Kays (ö. 120/737'den önce)	Kûfe	منكر الحديث	1	1
7	Ebû Sâlih Bâzâm (ö. 120/737)	Kûfe	تركوا حديثه، يضع الحديث	4	-
8	Câbir b. Yezîd el-Cu'fî (ö. 128/746)	Kûfe	كذاب، لا يحتج به	5	9
9	Nüfey' b. Hâris (ö. 130/747'den önce)	Kûfe	منكر الحديث، متروك الحديث	1	1
10	Umâre b. Cüveyn (ö. 134/751)	Basra	كذاب، متروك الحديث	6	5
11	Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)	Basra	كذاب، متروك الحديث	2	1
12	Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763)	Kûfe	متروك الحديث، ذاهب الحديث	10	-
13	Yahyâ b. Ebî Üneyse (ö. 146/763)	Cezîre	كذاب، متروك الحديث	3	1

14	Abdullah b. Ziyâd (ö. 150/767'den önce)	Medine	كذاب، متروك الحديث	10	-
15	Hâlid b. Ubeyd (ö. 150/767)	Basra	روي نسخة موضوعة	3	2
16	Dâvûd b. Affân (ö. ?)	Horasan	روي نسخة موضوعة	2	-
17	Kays b. Mîna' (ö. ?)	Kûfe	سوء المذهب	1	-
18	Matar b. Meymûn (ö. ?)	Kûfe	منكر الحديث	2	1

2. Tespit Edilen Râvîlerin Uydurma Hadis Literatüründeki Rivayetleri

Hadis uydurma faaliyetinin hicrî birinci asırda başladığı kabul edildiğinde yapılması gereken ikinci işlem, uydurulan rivayetlerin tespit edilmesi olacaktır. Bu nedenle bu başlık altında yukarıda tespit ettiğimiz on sekiz râvînin uydurma hadis literatüründeki rivayetleri inceleneyecektir. Yapılan tarama neticesinde söz konusu râvîlerin uydurma hadis literatüründe toplam yetmiş beş rivayeti tespit edilmiştir. Rivayetler incelendiğinde gerek hadis uydurma faaliyetinin başlamasının nedenlerinden kabul edilen Hz. Ali taraftarlığı gerek mezhep taassubu gerekse amellerin faziletine dair bazı rivayetlere rastlanmıştır. Ancak Emevî iktidarının baskısı sonucunda Hz. Ali aleyhine dair uydurulan herhangi bir rivayet tespit edilememiştir.

2.1. Hz. Ali ve Ehl-i Beyt Hakkında Uydurulan Rivayetler

Çalışmanın başında aktarıldığı üzere hadis uydurma faaliyetinin başlamasının sebeplerinden birisi olarak Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi gösterilmiş, hatta Şia/Râfızîler ilk hadis uyduranlar olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle bazı âlimler tarafından hadis uydurma faaliyetinin Hz. Ali'nin her ikisinde de taraf olduğu Cemal ve Siffin olaylarından sonra başladığı kabul edilmiştir. Söz konusu görüşün desteklenebilmesi için o tarihlerde yaşamış olan kişilerin konuyla ilgili uydurdıkları hadisleri tespit etmek gerekmektedir. Yukarıda ele alınan râvîlerden Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in faziletiyle ilgili toplam on beş rivayet geldiği görülmektedir.

Hz. Ali hakkında uydurulan rivayetlerin başında onun cennetlik ilan edilmesi gelmektedir. Hz. Ali'den nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber'in kendisine "*Sen ve şian/beraberindekiler cennettesiniz*" dediği belirtilmektedir. İbnü'l-Cevzî rivayeti Cüme' b. Umeyr'in (ö. 110/728) uydurduğunu söylemektedir (İbnü'l-Cevzî, 1966a, s. 397). Cüme' b. Umeyr'in ölüm tarihi göz önüne alındığında Cemal ve Siffin olaylarını görmesi ve bundan dolayı hadis uydurması zayıf bir ihtimaldir. Onun bu hadisi uydurmasının daha çok sonraki nesillere aktarılan Hz. Ali sevgisi olduğu söylenebilir. Benzer bir rivayet Mîna b. Ebî Mîna (ö. I. Asır) tarafından uydurulmuş ve Hz. Ali, ailesi ve şiası bir ağaca benzetilerek bu ağacın

cennette olduğu iddia edilmiştir (Suyûtî, 1975a, s. 370). Mînâ'nın ölüm tarihi net olarak bilinmediğinden dolayı rivayetin hangi zaman diliminde uydurulduğunu tespit etmek de mümkün olmamaktadır. Ancak birinci asırda vefat etmesi nedeniyle Cemel ve Sıffin olaylarını görmesi ve sonrasında oluşan ortamda hadis uydurması ihtimali bulunmaktadır.

Hz. Ali hakkında uydurulan rivayetlerde dikkat çeken diğer bir unsur da Hz. Ali'nin Hz. Peygamber vasıtasıyla Allah tarafından vasî tayin edilmesidir. Çalışmamıza konu olan râvîlerin de konuyla ilgili hadis uydurdukları görülür. Bu râvîler Kays b. Mînâ (ö. ?) (İbnü'l-Cevzî, 1966a, s. 375; Suyûtî, 1975a, s. 328), Hâlid b. Ubeyd (ö. 150/767) (İbnü'l-Cevzî, 1966a, s. 375; Suyûtî, 1975a, s. 328), Câbir el-Cu'fî (ö. 128/746) (İbnü'l-Cevzî, 1966a, s. 377; Suyûtî, 1975a, s. 328) ve Matar b. Meymûn'dur (ö. ?) (İbnü'l-Cevzî, 1966a, ss. 347, 374; Suyûtî, 1975a, s. 299; Şevkânî, t.y., s. 246). Râvîlerin ölüm tarihleri dikkate alındığında Cüme' için geçerli olan sebebin bu râvîler için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu râvîlerin de hadis uydurma faaliyetinin başlangıcı kabul edilen Cemel ve Sıffin olaylarını görme ihtimalleri oldukça düşüktür.

Hz. Ali'nin vasî tayin edilmesine benzer şekilde onun hilafetiyle ilgili de uydurma rivayetler bulunmaktadır. Mirac gecesi gerçekleşen ilginç olayların anlatıldığı bir rivayette Hz. Peygamber'in bir yıldızın düştüğü yerin kendisinden sonraki halifeyi göstereceğini söylediği ve bu yıldızın Hz. Ali'nin evine düştüğü Necm Süresi'nin ilk ayetleriyle bağlantılı olarak aktarılmıştır. Açıkça Hz. Ali'nin Allah tarafından vâsî tayin edildiğini ifade eden bu rivayet senedindeki Ebû Sâlih Bâzâm (ö. 120/737) ve Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî (ö. 146/763) nedeniyle uydurma kabul edilmiştir (İbnü'l-Cevzî, 1966a, ss. 372-373). Hadisin uydurulmasından sorumlu tutulan her iki râvînin de hadis uydurma faaliyetinin başlangıcı kabul edilen yıllarda hadis uydurmalarının mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

Hz. Ali hakkında uydurulan rivayetler arasında onun faziletleri ile ilgili olanların önemli bir yer tuttuğu görülür. İncelediğimiz râvîlerden Hâris b. Abdillâh el-A'ver (ö. 65/684) (İbnü'l-Cevzî, 1983a, s. 246), Esbâğ b. Nübâte (ö. 110/728'den önce) (İbnü'l-Cevzî, 1966a, s. 395; Suyûtî, 1975a, s. 307) ve Umâre b. Cüveyn (ö. 134/751) (Suyûtî, 1975a, ss. 325, 375) bu konuda hadis uydurmuşlardır. Hâris el-A'ver'in ölüm tarihi göz önüne alındığında erken dönemde hadis uydurduğu kabul edilebilir. Dolayısıyla Hâris tarafından uydurulduğu söylenen rivayet, hadis uydurma faaliyetinin başlangıcı hakkındaki görüşler için önemli bir delil niteliği taşımaktadır. Ancak diğer iki râvînin ölüm tarihleri için aynı şeyi söylemek mümkün değildir.

Hz. Ali hakkında uydurulan rivayetlerle birlikte Ehl-i Beyt'in fazileti hakkında da hadis uydurulduğu görülmektedir. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in faziletine dair İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivayet senedinde Ebû Sâlih Bâzâm ve Kelbî olması nedeniyle uydurma kabul edilmiştir (İbnü'l-Cevzî, 1966a, s. 406). Diğer bir rivayette ise Hz. Fatıma'nın sıradan geçişi tasvir edilmiş ve Esbâğ b. Nübâte'nin uydurduğu gerekçesiyle reddedilmiştir (İbnü'l-Cevzî, 1983a, s. 263; Suyûtî, 1975a, s. 343). Hadisleri uyduran râvîlerin geç dönemde ölmüş

olmaları bu hadisleri de en erken hicrî birinci asrın sonlarında uydurduklarını göstermektedir.

Hz. Ali taraftarlarının sadece Hz. Ali'nin fazileti veya vasiyeti hakkında değil, Mu'âviye aleyhinde de hadis uydurduğu kabul edilmektedir. Bu minvalde "*Mu'âviye'yi minberde gördüğünüz taktirde öldürünüz!*" anlamında bir rivayeti Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) uydurduğu ifade edilmiştir (İbnü'l-Cevzî, 1966b, s. 26; Suyûtî, 1975a, s. 388). Ancak burada da Amr'ın ölüm tarihi dikkate alındığında hadisin erken dönemde uydurulmadığı anlaşılmaktadır.

2.2. Amellerin Faziletine Dair Uydurulan Rivayetler

Çalışmada incelenen râvîlerin mevzû'ât literatüründeki rivayetleri incelendiğinde amellerin fazileti ile ilgili az sayıda hadis uydurdukları anlaşılmaktadır. İki farklı konuda toplam dört rivayet incelediğimiz râvîler tarafından uydurulmuştur.

İlk olarak kelime-i şehâdet getirmenin faziletine dair bir rivayet Yahyâ b. Ebî Üneyse (ö. 146/763) tarafından uydurulmuştur (İbnü'l-Cevzî, 1966c, s. 166; Suyûtî, 1975b, s. 289; İbn Arrâk, 1399a, s. 390). İkinci olarak ise oruçla ilgili uydurma rivayetler karşımıza çıkmaktadır. Recep ve Ramazan aylarında oruç tutmanın fazileti hakkındaki bir rivayet Umâre b. Cüveyn (ö. 134/751) (Fettenî, 1323, s. 116), benzer bir rivayet Esbâğ b. Nübâte (ö. 110/728'den önce) (İbn Arrâk, 1399a, s. 409), yine orucun faziletiyle ilgili nakledilen diğer bir rivayet de Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763) tarafından uydurulduğu gerekçesiyle reddedilmiştir (Şevkânî, t.y., s. 96). Râvîlerin ölüm tarihlerine bakıldığında amellerin faziletleriyle ilgili hadis uydurma faaliyetinin de hicrî birinci asrın sonlarına doğru başladığını söylemek mümkündür.

2.3. Mezhepler Adına Uydurulan Rivayetler

Hicrî birinci asrın sonlarına doğru ortaya çıktıkları kabul edilen Kaderiyye ve Cebriyye gibi grupların da gerek kendi görüşlerini savunmak gerek karşıt görüşü yermek için hadis uydurdukları kabul edilmiştir. Ancak bu uydurma faaliyetinin ne zaman başladığına dair kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Çalışmamıza konu olan râvîlerin naklettiği rivayetlerde mezhep taassubunun çok az yer kapladığı görülmektedir. Zira sadece iki râvînin Kaderiyye ile ilgili hadis uydurduğu tespit edilmiştir.

Hz. Peygamber'in kader hakkında konuşulmaması gerektiğine dair ifadelerini içeren bir rivayet senedinde Yahyâ b. Ebî Üneyse (ö. 146/763) olması nedeniyle uydurma kabul edilmiştir (İbnü'l-Cevzî, 1983a, s. 155). Bir adım ileri giderek doğrudan Kaderiyye kelimesini içeren ve Kaderiyye'nin ümmetin helâkına sebep olan üç gruptan biri olduğunu belirten rivayet de senedinde Abdullah b. Ziyâd (ö. 150/767'den önce) olması nedeniyle reddedilmiştir. (İbn Arrâk, 1399b, s. 361; Suyûtî, 1975a, s. 241). Rivayetleri uyduran râvîlerin ölüm tarihlerine bakıldığında Kaderriyeye ve Cebriyye gruplarının ortaya çıkışıyla

örtüştüğü görülmektedir. Ancak sadece iki rivayetin uydurulmuş olması sistematik bir uydurma faaliyetinin gerçekleştiğini söylemek için yeterli olmamaktadır.

2.4. Diğer Konularda Uydurulan Rivayetler

Hadis uydurma faaliyeti sadece bir kişiyi övmek veya mezhebini savunmak için değil çok farklı sebeplerle de yapılmıştır. Bu nedenle uydurma hadis literatüründe hemen her konuda uydurma rivayete rastlamak mümkündür. Çalışmamıza dahil olan râviler de çeşitli konularda çok sayıda hadis uydurmuşlardır.

Nasiple ilgili bir rivayet Nüfey' b. Hâris (İbnü'l-Cevzî, 1983b, s. 919; İbn Arrâk, 1399a, s. 371), ateşte pişen yiyecekten dolayı abdest almakla ilgili Hz. Aişe'den nakledilen bir rivayet Yahyâ b. Ebî Üneyse (İbnü'l-Cevzî, 1983a, s. 364), dabbe ile ilgili bir rivayet Hâlid b. Ubeyd (İbnü'l-Cevzî, 1983b, s. 913) ve namazda gülmenin namazı ve abdesti bozacağına dair bir rivayet de Amr b. Ubeyd tarafından uydurulması nedeniyle reddedilmiştir (İbnü'l-Cevzî, 1983a, s. 317).

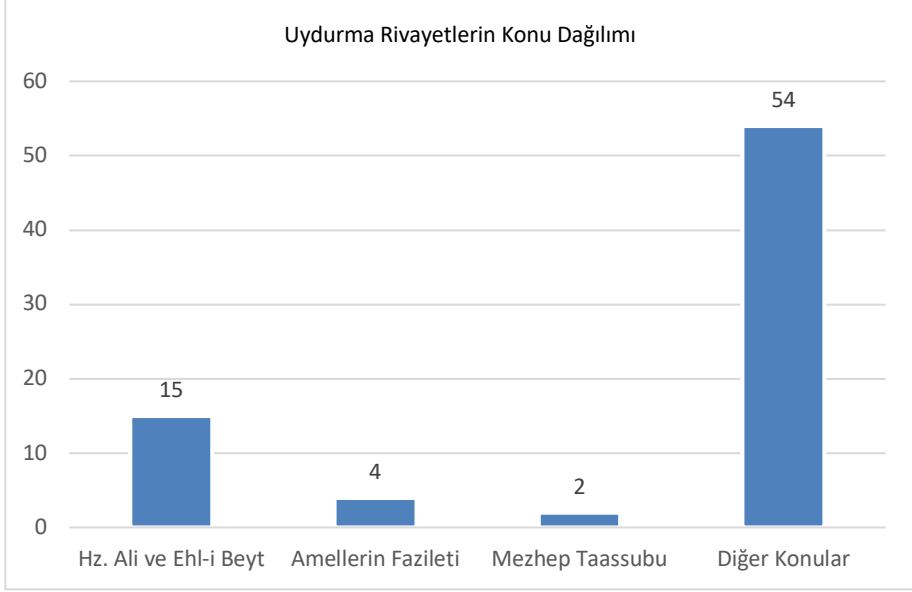
Uydurma hadislere konu olan bir kavram da lütfiliktir. Söz konusu davranışı yeren bir rivayet Enes b. Mâlik aracılığıyla Hz. Peygamber'e isnat edilmektedir. Ancak senedinde yer alan Dâvûd b. Affân nedeniyle rivayet uydurma kabul edilmiştir (İbnü'l-Cevzî, 1966c, s. 112; Suyûtî, 1975b, s. 168; İbn Arrâk, 1399a, s. 271). Benzer bir rivayet Ebû Sâ'îd el-Hudrî aracılığıyla da gelmektedir ve bu rivayet de senedindeki Umâre b. Cüveyn nedeniyle reddedilmiştir (İbnü'l-Cevzî, 1966c, s. 113; Suyûtî, 1975b, s. 168). Konu hakkında Hâris b. Abdillâh el-A'ver'den nakledilen bir rivayet de bulunmaktadır (İbn Arrâk, 1399a, s. 231). Görüldüğü üzere üç farklı râvî aynı konuda farklı hadisler uydurmuştur. Bu durum belki de toplumdaki bozulmaya engel olmak amacıyla düşünülmüş yanlış bir metottur.

İncelenen râviler arasında aynı rivayeti nakledenler de olmuştur. Yukarıda bahsi geçtiği üzere Kelbî, Ebû Sâlih'ten hadis aktarmıştır. Bu nedenle ikisinin yer aldığı rivayetler âlimler tarafından uydurma kabul edilmiştir. Bunlar arasında yer alan ve Hz. Ebû Bekir'in Kus b. Sâide'nin hutbesini ezbere okuduğuyla ilgili bir rivayet, sonrasına farklı bilgiler eklenerek Kelbî ve Ebû Sâlih Bâzâm tarafından nakledilmiştir. Her iki isim de gerekçe gösterilerek rivayet uydurma kabul edilmiştir (İbnü'l-Cevzî, 1966a, s. 214; Suyûtî, 1975a, s. 167). İki râvîden gelen hüsnâların mirası ile ilgili bir rivayet de aynı gerekçeyle reddedilmiştir (İbnü'l-Cevzî, 1966c, s. 230).

Âkillerin övüldüğü, fâizin kötülüğünün vurgulandığı, baykuş ve akbaba haricinde bütün kuşların yenebileceği, Perşembe ve Cumartesi hacamat yapılamayacağı hakkında nakledilen rivayetler senetlerinde Abdullah b. Ziyâd bulunduğu için uydurma kabul edilmiştir (İbn Arrâk, 1399b, ss. 294, 361; 1399a, s. 235; İbnü'l-Cevzî, 1966c, s. 211; 1983b, s. 640; Suyûtî, 1975a, ss. 114, 241; Şevkânî, t.y., s. 175). Görüldüğü üzere Abdullah, birbirinden bağımsız çok sayıda konuda hadis uydurmuştur.

Aşağıdaki grafik (Grafik 1) çalışmada ele alınan râvîlerin uydurdıkları rivayetlerin konu dağılımını göstermektedir.

Grafik 1: Uydurma Rivayetlerin Konu Dağılımı



3. Tespit Edilen Râvîlerin *Kütüb-i Tis'a* İçerisindeki Rivayetleri

Çalışmada ele alınan on sekiz râvînin hemen hepsi ağır lafızlarla cerh edilmişlerdir. Bununla beraber hakkında olumlu görüş bildirilenlerde yok değildir. Bu nedenle olacak ki incelediğimiz râvîlerden on ikisinin *Kütüb-i Tis'a*'nın altı kitabında toplam kırk dokuz rivayetinin olduğu tespit edilmiştir.

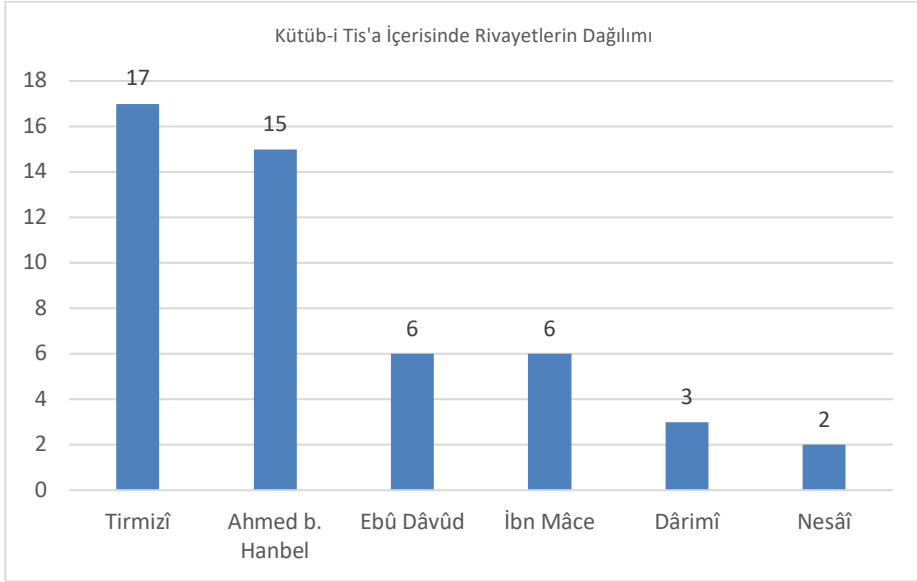
Söz konusu rivayetler arasında Hz. Ali'nin fazileti hakkında ifadeler içerenler dikkat çekmektedir. Konuyla ilgili olarak ele aldığımız râvîlerden Hâris el-A'ver ve (Ahmed b. Hanbel, 1999, s. 208; Tirmizî, Salât, 94, h.no: 282) Cumey' b. Umeyr'in iki (Tirmizî, Menâkıb, 71, h.no: 3720; 134, h.no: 3874), Umâre b. Cüveyn'in ise bir rivayeti (Tirmizî, Menâkıb, 68, h.no: 3717) bulunmaktadır. Her üç râvînin de cerh-ta'dîl âlimlerince hadis uydurmakla ve Hz. Ali taraftarı olmakla itham edildikleri bilinmektedir. Bununla birlikte her üç râvînin de uydurma hadis literatüründe Hz. Ali'nin faziletiyle ilgili uydurdıkları rivayetler de bulunmaktadır.

Cumey' b. Umeyr'in Hz. Ebû Bekir'in fazileti ile ilgili de bir rivayetinin Tirmizî'nin *Sünen*'inde yer aldığı görülmektedir (Tirmizî, Menâkıb, 39, h.no: 3670). Dikkat çeken diğer bir ayrıntı ise Tirmizî'de yer alan ezanın fazileti ile ilgili Câbir el-Cu'fî'den nakledilen bir

rivayetin (Tirmizî, Salât, 38, h.no: 206) ayısının uydurma hadis literatüründe de yer almasıdır (İbnü'l-Cevzî, 1983a, s. 395).

Çalışmada ele alınan râvîlerin *Kütüb-i Tis'a* içerisinde yer alan diğer rivayetleri namaz, kurban, abdest, hayırlı kazanç, ahkâm, ilim talebi gibi çeşitlilik arz etmektedir. Bu nedenle her birini burada zikretmenin çalışmanın sınırlarını aşacağını düşünmekteyiz. Aşağıdaki grafikte (Grafik 2) çalışmada ele alınan râvîlerin *Kütüb-i Tis'a* içerisindeki rivayetlerinin eserlere göre dağılımı bulunmaktadır.

Grafik 2: Kütüb-i Tis'a İçerisinde Rivayetlerin Dağılımı



Sonuç

Hadis uydurma faaliyetinin başlangıcı her zaman için tartışmalı bir konu olmuş, kesin bir kanaate varılamasa da en azından birbirine yakın tarihler başlangıç olarak kabul edilmiştir. Konu hakkında görüş bildiren âlimlerin hemen hepsine göre -farklı tarihler zikredilse de- hicrî birinci asır hadis uydurma faaliyetinin başladığı asır olarak kabul edilmiştir. Ancak konuyu ele alan çalışmaların neredeyse hiçbirinde hadis uydurma faaliyetine karışan râvîlerin zikredilmediği tespit edilmiştir.

Yapılan araştırma neticesinde hicrî birinci asırda hadis uydurma ihtimali olan toplam on sekiz râvî tespit edilmiştir. Râvîlerin ölüm yılları göz önüne alındığında Hâris b. Abdillâh el-A'ver (ö. 65/684) hariç tüm râvîlerin hepsinin hicrî ikinci asırda öldükleri ve hadisleri de hicrî birinci asrın sonlarında ve ikinci asrın başlarında uydurma ihtimallerinin bulunduğu anlaşılmıştır. Dolayısıyla eldeki bu verilerle hadis uydurma faaliyetinin hicrî birinci asrın ilk

yarısından önce sistematik olarak başladığını söylemek mümkün gözükmemektedir. İkinci bir ihtimal olarak ise hadis uydurma faaliyeti başlamışsa bile ne bu rivayetlerin ne de uyduranların kaynaklara kaydedildiğini söylemek gerekmektedir.

Hadis uyduran râvîlerin yaşadıkları bölgeler de hadis uydurma faaliyeti açısından önem arz etmektedir. Zira birçok kaynakta hadis uydurma faaliyetinin Kûfe özelinde Irak'ta başladığı kabul edilmektedir. İncelenen râvîlerin yaşadıkları bölgelere bakıldığında on birinin Kûfe, üçünün Basra, birinin Medine, birinin Horasan ve birinin de Cezîre'de yaşadığı tespit edilmişken birinin ise nerede yaşadığı bilinmemektedir. On biri Kûfeli olmak üzere toplam on dört râvînin Iraklı olması kaynaklardaki bilgileri doğrular niteliktedir.

Çalışmada ele alınan râvîlerin mevzû'ât literatüründeki rivayetlerine bakıldığında ise Mînâ b. Ebî Mînâ, Cümeý' b. Umeyr, Muğîre b. Sa'îd, Musa b. Kays, Nüfey' b. Hâris ve Kays b. Mînâ'nın birer; Amr b. Ubeyd, Dâvûd b. Affân ve Matar b. Meymûn'un ikişer; Yahyâ b. Ebî Üneyse ve Hâlid b. Ubeyd'in üçer; Ebû Sâlih Bâzâm'ın dört; Câbir el-Cu'fî'nin beş; Umâre b. Cüveyn'in altı; Hâris b. Abdillâh'ın dokuz, Muhammed b. Sâib el-Kelbî ve Abdullâh b. Ziyâd'ın onar ve Esbağ b. Nübâte'nin on üç rivayeti bulunduğu tespit edilmiştir. Toplam yetmiş beş olan uydurma hadis sayısı da aslında hadis uydurma faaliyetinin hicrî birinci asırda sistematik olarak yapıldığını göstermesi açısından yetersizdir.

Râvîlerin uydurdukları hadislerin konularına bakıldığında ise on beş hadisin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt, dört rivayetin amellerin fazileti, iki rivayetin mezhep taassubu ve elli dört rivayetin de çeşitli konularda olduğu anlaşılmıştır. Birçoğu hakkında Şîî olduğu yönünde cerh ifadeleri bulunan toplam on iki râvînin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt hakkında hadis uydurduğu görülmektedir. Bununla birlikte Şîî olduğu gerekçesiyle cerh edilen Nüfey' b. Hâris, Muğîre b. Sa'îd ve Musa b. Kays'ın Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in fazileti hakkında uydurdukları bir hadis tespit edilememiştir. Söz konusu durum bu konuda hadis uydurma faaliyetinin en erken hicrî birinci asrın son çeyreğinden sonra başladığı ya da bu tarihten önce uydurulanların tespit edilemediği anlamına gelmektedir. Amellerin fazileti ve mezhepleri övme/yerme konularında hadis uydurma faaliyetinin ise çok daha sonraları başladığını söylemek mümkündür.

Tespit edilen râvîlerden on ikisinin rivayetinin *Kütüb-i Tis'a* içerisinde yer aldığı tespit edilmiştir. Toplam kırk dokuz rivayetin beş tanesi Hz. Ali'nin fazileti ile ilgilidir. Bir rivayetin ise hem Tirmizî'de hem de mevzû'ât literatüründe yer aldığı görülmüştür. Nakledilen diğer rivayetlerin konuları ise çeşitlilik arz etmektedir. *Kütüb-i Tis'a* müellifleri içerisinde söz konusu râvîlerin rivayetlerine en fazla yer veren isimler ise Tirmizî (17) ve Ahmed b. Hanbel'dir (15). Buhârî, Müslim ve İmam Mâlik ise bu râvîlerin rivayetlerine eserlerinde yer vermemişlerdir.

Çalışma neticesinde elde edilen veriler ışığında, hadis uydurma faaliyetinin başlangıcı hicrî birinci asrın ilk yarısından öncesine götürmek için eldeki verilerin yetersiz olduğunu söylemek mümkündür. En azından bu faaliyet varsa bile sistematik olmadığı ve o zaman

diliminde uydurulan rivayetlerin ve râvîlerinin isimlerinin günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte hadis uydurma faaliyetinin hicrî birinci asrın son çeyreği ve ikinci asrın başları itibarıyla bir ivme kazandığı eldeki verilerle ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle İbn Sîrîn'in 'fitne dönemi' olarak tavsif ettiği ve hadis uydurmacılığının başlangıcı olarak kabul edilen dönemin de hicrî birinci asrın son çeyreği olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. (1999). *Müsned* (C. 2). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Aşıkkutlu, E. (2005). Hadis vaz'ının Hz. Peygamber devrinde başladığına dair Rivâyetler ve delil değerleri. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, 5-16.
- Bağcı, H. M. (2000). Kader inancının siyasetle ilişkisi ve bu ilişkinin hadis uydurmadaki rolü. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, 105-133.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. (1986a). *et-Târîhû'l-kebîr* (C. 2). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. (1986b). *et-Târîhû'l-kebîr* (C. 8). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. (1986c). *et-Târîhû'l-kebîr* (C. 4). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. (1986d). *et-Târîhû'l-kebîr* (C. 6). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. (1986e). *et-Târîhû'l-kebîr* (C. 1). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. (1986f). *et-Târîhû'l-kebîr* (C. 5). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. (1986g). *et-Târîhû'l-kebîr* (C. 3). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. (1986h). *et-Târîhû'l-kebîr* (C. 7). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Cerrahoğlu, İ. (2002). Kelbî, Muhammed b. Sâib. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 25, ss. 205-206). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Cihan, S. (1997). *Uydurma hadislerin doğuşu ve sosyo-politik olaylarla ilgisi*. Samsun: Etüt.

- Dümeynî, M. U. (1404). *Mekâyîsi nakdi mütûni's-sünne*. Riyâd.
- Ebû Gudde, A. (1984). *Lemehât min târîhi's-sünneti ve ulumi'l-hadîs*. Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh. (1984). *ed-Du'afâ*. Dâru's-Sekâfe.
- Ebû Reyve, M. (t.y.). *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*. Kâhire.
- Ebû Zehv, M. (1984). *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*. Kâhire.
- Emin, A. (1955). *Fecru'l-İslâm*. Kâhire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye.
- Erul, B. (1999). Sahabe döneminde 'tekzib' olgusu ve tekzibin mahiyeti: Rivayetlerdeki tekzib ifadelerinin anlamı üzerine bir inceleme. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXXIX*, 455-489.
- Fellâte, Ömer b. Hasan Osman. (1981). *el-Vad' fi'l-hadîs* (C. 1). Dimaşk: Mektebetü'l-Gazzâlî.
- Fettenî, Muhammed b. Tâhir. (1323). *Tezkiratü'l-mevzû'ât*. Matbaatü's-Sa'âde.
- Fiğlalı, E. R. (1992). Câbir el-Cu'fî. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 6, s. 532). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Gül, R. E. (2015). Hadis ilminde cerh-ta'dîl mertebeleri. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 43*, 362-386.
- Gül, R. E. (2019). *Sahabe döneminde coğrafya ve kültürün hadis rivayetine etkisi*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Hatîb, A. (1988a). *es-Sünne kable't-tedvîn*. Kâhire: Mektebetü Vehbe.
- Hatîb, A. (1988b). *es-Sünne kable't-tedvîn*. Kâhire: Mektebetü Vehbe.
- İbn Adî, Abdullâh b. Adî. (1988a). *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl* (C. 2). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Adî, Abdullâh b. Adî. (1988b). *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl* (C. 6). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Adî, Abdullâh b. Adî. (1988c). *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl* (C. 7). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Adî, Abdullâh b. Adî. (1988d). *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl* (C. 5). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Adî, Abdullâh b. Adî. (1988e). *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl* (C. 4). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Adî, Abdullâh b. Adî. (1988f). *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl* (C. 3). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Arrâk, Ali b. Muhammed. (1399a). *Tenzihu's-şer'ati'l-merfû'a ani'l-ahbâri'l-mevzû'a* (C. 2). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- İbn Arrâk, Ali b. Muhammed. (1399b). *Tenzîhu's- şerî'ati'l-merfû'a ani'l-ahbâri'l-mevzû'a* (C. 1). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Ebî Hâtim. (1952a). *el-Cerh ve't-ta'dîl* (C. 3). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Ebî Hâtim. (1952b). *el-Cerh ve't-ta'dîl* (C. 8). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Ebî Hâtim. (1952c). *el-Cerh ve't-ta'dîl* (C. 2). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Ebî Hâtim. (1952d). *el-Cerh ve't-ta'dîl* (C. 6). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Ebî Hâtim. (1952e). *el-Cerh ve't-ta'dîl* (C. 7). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Ebî Hâtim. (1952f). *el-Cerh ve't-ta'dîl* (C. 9). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Ebî Hâtim. (1952g). *el-Cerh ve't-ta'dîl* (C. 5). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. (t.y.). *Tehzîbü't-Tehzîb* (C. 4). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. (1986a). *Lisânu'l-Mîzân* (C. 2). Beyrut: Dâiratü'l-Ma'rifi'n-Nizâmiye, Müessesetü'l-Alemî.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. (1986b). *Lisânu'l-Mîzân* (C. 4). Beyrut: Dâiratü'l-Ma'rifi'n-Nizâmiye, Müessesetü'l-Alemî.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. (1403). *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (C. 2). Beyrut.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân. (1975a). *es-Sikât* (C. 5). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân. (1975b). *es-Sikât* (C. 7). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân. (1992a). *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn* (C. 1). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân. (1992b). *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn* (C. 3). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân. (1992c). *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn* (C. 2). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. (1406a). *Kitâbu'd-du'afâ ve'l-metrûkîn* (C. 3). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. (1406b). *Kitâbu'd-du'afâ ve'l-metrûkîn* (C. 1). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. (1966a). *Mevzû'ât* (C. 1). Medine: Mektebet'üs-Selefiyye.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. (1966b). *Mevzû'ât* (C. 2). Medine: Mektebet'üs-Selefiyye.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. (1966c). *Mevzû'ât* (C. 3). Medine: Mektebet'üs-Selefiyye.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. (1983a). *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye* (C. 1). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. (1983b). *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye* (C. 2). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İclî, Ahmed b. Abdillâh. (1985). *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîs ve mine'd-du'afâ ve zikri mezâhibihim ve ahbârihim* (C. 1). Medine: Mektebetü'd-Dâr.
- İdlîbî, S. (1983). *Menhecü nakdi'l-metn inde ulemâi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-İfâku'l-Cedîde.
- İlhan, A. (1991). Amr b. Ubeyd. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 3, ss. 93-94). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kandemir, M. Y. (2012). *Mevzu hadisler (Menşei, tanıma yolları, tenkid)*. İstanbul: İFAV.
- Karataş, A. (2019). Kelbî ve yorumları. İçinde *Kur'ân ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl- 2* (C. 2, ss. 1-15). Ankara.
- Kâsimî, M. C. (t.y.). *Kavâidu't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Koçyiğit, T. (1967). Mevzû hadislerin zuhuru. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV, 57-68.
- Koçyiğit, T. (1988). *Hadis tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Küleynî, Muhammed b. Yakub. (2007). *Usûlü'l-Kâfî*. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr.

- Leknevî, Muhammed b. Abdulhayy. (2000). *er-Ref' ve't-tekmîl fî'l-cerh ve't-ta'dîl*. Kâhire: Dâru's-Selâm.
- Mizzî, Yusuf b. Abdirrahman. (1980a). *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâî'r-ricâl* (C. 5). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Mizzî, Yusuf b. Abdirrahman. (1980b). *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâî'r-ricâl* (C. 29). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Mizzî, Yusuf b. Abdirrahman. (1980c). *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâî'r-ricâl* (C. 3). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Mizzî, Yusuf b. Abdirrahman. (1980d). *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâî'r-ricâl* (C. 4). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Mizzî, Yusuf b. Abdirrahman. (1980e). *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâî'r-ricâl* (C. 30). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Mizzî, Yusuf b. Abdirrahman. (1980f). *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâî'r-ricâl* (C. 21). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Mizzî, Yusuf b. Abdirrahman. (1980g). *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâî'r-ricâl* (C. 22). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Mizzî, Yusuf b. Abdirrahman. (1980h). *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâî'r-ricâl* (C. 25). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Mizzî, Yusuf b. Abdirrahman. (1980i). *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâî'r-ricâl* (C. 33). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Mizzî, Yusuf b. Abdirrahman. (1980j). *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâî'r-ricâl* (C. 14). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Mizzî, Yusuf b. Abdirrahman. (1980k). *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâî'r-ricâl* (C. 8). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Müslim, Müslim b. Haccâc. (2008). *el-Câmi'u's-sahîh* (C. 1). Kâhire: Mektebetü'r-Rihâb.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. (1985). *Kitâbu'd-du'afâ ve'l-metrûkîn* (C. 1). Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye.
- Öz, M. (1996). Gâliyye. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 13, ss. 333-337). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Öz, M. (2011). Teberrî. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 40, ss. 214-215). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Özçelik, H. (2004). Mevzû hadisleri tesbitte metod farklılıkları. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, 193-230.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. (1975a). *el-Leâli'l-masnû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevzû'a* (C. 1). Beyrut: Dâru'l-Ma'rifê.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. (1975b). *el-Leâli'l-masnû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevzû'a* (C. 2). Beyrut: Dâru'l-Ma'rifê.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. (t.y.). *el-Fevâidü'l-mecmû'a fi'l-ehâdîsi'd-da'ife ve'l-mevzû'a* (C. 1). Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ (1992). *Sünen-i Tirmizî*. İstanbul: Çağrı.
- Tucker, W. F. (1982). Âsiler ve Gnostikler: el-Muğîre b. Sa'îd ve Muğîriyye (E. R. Fiğlalı, Çev.). *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, 5, 203-216.
- Üzüm, İ. (2007). Rec'at. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 34, ss. 504-506). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yıldırım, E. (2013). *Hadis problemleri*. İstanbul: Rağbet.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. (1995a). *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (C. 1). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. (1995b). *Mîzânü'l- i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (C. 4). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. (1995c). *Mîzânü'l- i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (C. 3). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. (1995d). *Mîzânü'l- i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (C. 2). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. (2009a). *el-Muğnî fi'd-du'afâ* (C. 1). Katar: İdâretü İhyâi't-Türâs.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. (2009b). *el-Muğnî fi'd-du'afâ* (C. 2). Katar: İdâretü İhyâi't-Türâs.

العدول في العربية بين العدل والخروج عن الأصل

Tahsin YILDIRIM*

E-mail: tahsin.yildirim@ikc.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0219-1421>

Sajed ALKHLIF ALSALH**

E-mail: d.sajedsaleh@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0001-7468-4810>

Citation/©: Yıldırım, T. & Alkhlif Alsalh, S. (2020). العدول في العربية بين العدل والخروج عن الأصل. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 10, 279-298.

مُلخَص

يبيّن هذا البحث مفهوم العدول في النحو والصرف، ويكشف نظرة التحوّين إليه، وطريقة استعمالهم له في تحليل ظواهر الاتّساع ومخالفات استعمال فصحاء العرب في شعرهم ونثرهم للمُطرّد في كلامهم، وما قاسه التحوّيون على كلامهم، ويكشف البحث أيضاً العدول في الصرف وتمييزه من العدل الذي يختص بتغيير قياسي لبنية الكلمة وأحرفها. وكلّ ما جاء في هذا البحث يُعبر عن نظرة علماء العربية المتقدّمين والمتأخّرين لمفهوم العدول والعدل والخروج عن الأصل، ويبدو حول آرائهم واستشهاداتهم على ظواهر العربية في النحو والصرف التي خالف بها أصحابها الفصحاء ما اطّرد عليه سائر العرب بالقياس، ولم يعرض البحث لمفهوم العدول في أبحاث المعاصرين لأنّه عندهم يدور في الغالب حول ظواهر اللغة الأخرى غير النحو والصرف كالظواهر اللسانية والبلاغية والأسلوبية.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، بلاغة، صرف - نحو، عدل.

* Dr., Öğretim Görevlisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı ABD.

** Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı ABD.

ARAPÇA'DA KURAL UYUMSUZLUĞU İLE "ADL" ARASINDA "UDUL" KAVRAMI

Öz

Bu makale, sarf ve nahiv ilminde "udul" kavramını ele alarak nahivcilerin bu kavrama ait görüşlerini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda anlam genişlemesi olgularının incelenmesi neticesinde "udul" kavramının kullanım yolunu ve Arap kelamında süre gelen şiir ve nesirdeki fasih Arapların kullanım aykırılıklarına da değinmektedir. Bu kavramı nahivciler dillerinin kullanımlarındaki tümevarımdan yola çıkarak kıyas olarak isimlendirmişlerdir. Bütün bunlarla birlikte yine bu makale sarf ilminde kullanılan "udul" kavramı ile kelimenin ve harflerin yapısındaki standart bir değişikliğe has olan "adl" kavramından farkını da ortaya koymaktadır. Makalede ortaya konan hususlar mütekaddimun ve müteahhirun Arap dil bilimcilerinin "adl" ve "udul" kavramlarının aynı kökten çıktığına dair görüşünü ifade etmektedir. Bu konu Arapça dil olgusuna dair sarf ve nahiv ilminde onların istişhad ve görüşleri etrafında döner ki bu konuda fasih Arapların görüşleri diğer Arapların kıyas yoluyla kullana geldikleri görüşlerine aykırıdır. Makalemizde muasirların araştırmalarındaki "udul" kavramı ele alınmamıştır. Çünkü onlara göre "udul" kavramı genellikle sarf ve nahiv ilminin dışında üslup, belagat ve filolojiye dair başka dilsel olgular etrafında meydana gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Belağat, Sarf-Nahiv, Adl, Udûl.

THE CONCEPT OF "DEVIATION" BETWEEN RULE INCOMPATIBILITY AND "AL-ADL" IN ARABIC

Abstract

This research addresses the concept of "udul" in the sarf and nahiv and reveals the views of the nahivists regarding this concept. It also refers to the way in which the concept of "udul" is used as a result of the study of the phenomena of expansion of meaning, and to the contradictions of the usage of the fasih Arabs in the poetry and prose of the Arabic word. The nahivists have named this concept as comparison based on the induction in the use of their language. In addition, this article also reveals the difference between the concept of "udul" and the concept of "adl", which is a standard change in the structure of words and letters. The issues laid out in the article express the view of mütekaddimun and muteahhirun that the concepts of "adl" and "udul" come from the same root of Arabic linguists. This issue revolves around their consultation and opinions in the knowledge of the Arabic language and the nahiv, which is contrary to the views of the facih Arabs that other Arabs have come to use by comparison. In our paper, the concept of "udul" in muasir research is not discussed. Because, according to them, the concept of "udul" is usually based on other linguistic

facts about style, eloquence, and philology, besides consumables and non-Semitic knowledge.

Keywords: Arabic, Rhetoric, Morphology - Syntax, Adl, Deviation

مُقَدِّمَةٌ

إنَّ العربيَّةَ في طبيعتها تمتازُ بكثرة الانزياحات في مَبْنَاهَا وَمَعْنَاهَا، وهذه سِمَةٌ ظاهرةٌ في الشِّعْرِ والنَّثْرِ، وهي في الشِّعْرِ أشهُرٌ، وقد تكلَّم علماءُ العربيَّةِ على قَضِيَّةِ الانزياحات اللغويَّةِ والغُدُولِ في ضوءِ الدِّراساتِ البلاغيَّةِ ولا سيَّما علَّم المعاني، وتكلَّم علماءُ النَّحْوِ على قَضِيَّةِ العَدْلِ في ضوءِ الدِّراساتِ الصَّرْفِيَّةِ، ولأَحْظُوا وفَضَّلُوا ما يُصِيبُ أَصْلَ الصِّيغَةِ الصَّرْفِيَّةِ للكلمة من تَعَبُّراتٍ طارئةٍ عليها لِكثرةِ استعمالها، أمَّا مَسْأَلَةُ الغُدُولِ في ضوءِ الدِّراساتِ النَّحْوِيَّةِ فاستعمالُ النَّحْوِيِّينَ لَهُ قَدِيمًا والباحثينَ حَدِيثًا يَحْتَاجُ إلى بَيَانٍ وتَفْصِيلٍ وتَحْدِيدٍ في مَفْهُومِهِ وتَعْرِيفِهِ وإفْراده عن مَفْهُومِ العَدْلِ في الصَّرْفِ والانزياحِ في البلاغةِ والدِّراساتِ الأسلوبِيَّةِ الحديثةِ. لذلك اهتمَّ هذا البحثُ بتقديمَ نَظَرَةِ النَّحْوِيِّينَ واللُّغَوِيِّينَ لمفهومِ العَدْلِ في الصَّرْفِ والغُدُولِ في النَّحْوِ، وتَحْدِيدِ هَذَيْنِ المصْطَلَحَيْنِ في ضوءِ تَفْسِيرَاتِهِمْ ومُنَاقَشَاتِهِمْ لِطَوَاهِرِ العربيَّةِ الصَّرْفِيَّةِ والنَّحْوِيَّةِ، وتَحْدِيدِ مَجَالَاتِ اسْتِعْمَالِ مُصْطَلَحِ الغُدُولِ بوضْفِهِ ظاهرةً مُحَالِفَةً للأصلِ أَصْلِ الاستعمالِ المعهودِ والقياسِ.

أَوَّلًا: الدَّلَالَةُ اللُّغَوِيَّةُ للغُدُولِ:

يرد استعمالُ الغُدُولِ في معاجِمِ العربيَّةِ مستوعبًا جملةً من المعاني، جزءٌ منها يتصلُ بموضوعِ دراستنا. ونظرةٌ في معاجِمِ العربيَّةِ تَمُرُّ على مفرداتٍ مادَّةٌ "ع د ل" تُعْطِينَا دلالاتٍ لهذه المادةِ ذاتِ سعةٍ، وما يَحْضُنُهَا منها نَقَفُ عنده، ونسعى لمعرفةِ الصِّلَةِ بين أَصْلِ الجذْرِ اللُّغَوِيِّ "ل ع د ل" والدَّلَالَةِ التي خَرَجَ إليها، واستَعْمَلْتُ بالمعنى الذي يَحْضُرُ العُدُولُ موضوعَ الدراسةِ، وما يَنْبَغُ عنه من مفرداتٍ ودلالاتٍ.

فمما جاءت كلمةُ "العُدُول" في العربيَّةِ تدلُّ عليه: الخُرُوجُ عَمَّا هو معروفٌ في الغالبِ الأعمِّ، فينطُرُ المعروفُ الأعمُّ "الأصلُ" إلى غيرِهِ ممَّا هو مَخْصُوصٌ "الفرعُ"، ورد في صحاحِ العربيَّةِ ما يدلُّ على هذا المعنى، قال الجوهريُّ (ت393هـ): عَدَلُ عن الطَّرِيقِ: جازَ، وانعَدَلَ عنه: مثله. وحادَ عن الشيءِ إذا عَدَلَ عنه عَدْلًا وعُدُولًا، وكذلك يُقالُ إذا عَدَلَ عن الشيءِ: مالَ (الجوهري، 1987، ص. 1761؛ ابن سيده، 2000a، ص. 11؛ ابن منظور، 1994، ص. 430). إذا الخُرُوجُ عن الوِجْهِةِ المعهودَةِ أَحَدًا ما دَلَّ عليه الغُدُولُ.

والدَّلَالَةُ الثَّانِيَةُ لَهُ هِيَ تَرُكُّ أمرٍ تُرْجَى منه غايَةٌ ما، تقول: عَدَلَ الفحلُ عن الإِبِلِ إذا تَرَكَ الصِّرَابَ؛ وعَدَلَ الفحلُ عن الصِّرَابِ فأنعَدَلَ؛ أي نَحَاهُ فتنَحَّى (الجوهري، 1987، ص. 1761؛ ابن سيده، 2000a، ص. 11؛ ابن منظور، 1994، ص. 430).

ويدلُّ أيضًا على المجاوزةِ؛ مجاوزةِ شيءٍ إلى شيءٍ غيرِهِ، قاله الكفوي (ت1094 هـ) (الكفوي، 1998، ص. 640).

والتالفة الرجوع عن الشيء، تقول: عدل عنه؛ إذا رجع (الكفوي، 1998، ص. 150).

فالخروج والتك والمجاورة والرجوع دلالات مُصنَّعة في لفظ العُدول.

والملاحظ أنَّ الفعلَ (عدل) الذي يكشف عن الدلالات السالفة يجيء في العربية إما لازماً، وهو الغالب، وإما متعدياً، وإلازمٌ في غالب أفره حرف الجرّ (عن) أمانةً بأنه يدلُّ على الخروج أو التَّرك أو المجاورة، وغير ذلك ممَّا شابه هذه المعاني.

وقد يجيء مع حرف الجرّ (إلى)، فيدلُّ على الرجوع إلى الشيء، تقول: عدل إلى الطريقِ عُذولاً؛ أي رجع، وقد يجيء لازماً من دون حرف جرّ، تقول: عدل الطريق؛ أي مال (ابن منظور، 1994، ص. 430).

(وعدل) إن جاء بغير حرف الجرّ (عن) فهو يكشف عن دلالاتٍ جمّة بثها اللغويون في مصنّعاتهم، ونحن نختارنا منها ما كان ثابت الصلّة بهذا البحث.

فمنها: إقامة المائل على صحيح الطريفة والمنهج، كأن تقول: إذا ملت فعليك أن تعدلني، وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "الحمد لله الذي جعلني في قوم إذا ملت عدلوني كما يعدل السهم في التقاف" (ابن سيده، 2000a، ص. 11)، ومن ههنا جاء المصدر (العدل) الذي يدلُّ على الاستقامة، وهي ضدُّ الجور، وهذا المصدرُ يُجوزونه مجزئاً الوصف الذي ليس بمصدرٍ، فيستعملونه في وصف المدكر والمؤنث، والمفرد والمثنى والجمع على سواء، فتقول رجلٌ وافرأةً، ورجلان وافرأتان، ورجالٌ ونسوة: عدل (ابن منظور، 1994، ص. 430).

ومنها المساواة، جاءت من قولك: عدلت بين الشئتين إذا ساويت بينهما، فلم تمل إلى أحدهما، وتعد من الآخر، جاء في اللسان: "وعلانٌ يعدل فلاناً؛ أي يساويه، ويقال: ما يعدلك عندنا شيء؛ أي ما يقع عندنا شيء مؤقّع" (ابن سيده، 2000a، ص. 11).

تُعطينا تلك الدلالات السالفة ل(عدل) مصطلحين أحدهما: العُدول، وهو الخروج عن أصل، أو تزكّه إلى شيءٍ آخر قُرْبٍ منه، أو يساويه.

وثانيهما: العُدل، وهو أن تساوي بين شئتين، وتقوم ما مالَ منهما فتساويه بالآخر.

والعدل أيضاً هو تقويم المائل، ومساواة بين أمرين حتى لا ينجيد أحدهما على الآخر.

وعلى ما تقدّم نستنتج أنَّ العُدول عن أصل استعمال اللغة أو قياسها مُنضبطٌ بضوابطٍ تُقرّبه من أصله المَعْدول عنه، وتحدّدُ نجهه واستعماله، فلا يدخل في العُدول العَلَطُ في النظام النَّحويّ أو الشُّدُوذُ النَّحويّ والصَّرِيحُ واللغويّ، فهما أبعد من أن يكونا مَيْلًا أو حُرُوجًا عن أصلٍ إلى فرعٍ، والمسافة بينهما وبين العُدول كبيرةٌ واسعةٌ.

فالعدول إنما هو خروج عن طريقة استعمال أصيلة إلى طريقة استعمال فرعية، ترقى أحياناً أن تكون أصلاً يُقاس عليه؛ لأن لها دواعي دعت إلى خروجها، وضوابط واضحة تضبطها وتحديدها، وهذا أثبت أن يكون العدول مُنْدرِجاً في نظام اللغة الصَّحِيحِ المُعْتَمَدِ.

ثانياً: مفهوم العَدَلِ، واستعماله:

إنَّ التَّحْوِيلَ اسْتَعْمَلُوا مصطلح العَدُولِ اسْتِعْمَالاً عَامّاً لَأَيِّ خُرُوجٍ أَوْ مُخَالَفَةٍ لِأَصْلِ اسْتِعْمَالٍ يَقَعُ فِي الْكَلَامِ مَا عَدَا الْغَلَطَ وَالشَّدُوذَ، سواءً أكانَ في مُسْتَوَى التَّرْكِيبِ وَالتَّيَاقِي أَمْ فِي مُسْتَوَى الْكَلِمَةِ الْوَاحِدَةِ.

واستعملوا مصطلح (العَدَلِ) اسْتِعْمَالاً خَاصّاً بِاللَّفْظَةِ الْوَاحِدَةِ، أَي: إِنْ أَرَدْتَ لَفْظَةً مَا تَمَّ عَدَلَتْ عَنْهَا إِلَى غَيْرِهَا مِنْ جِنْسِهَا، وَقَدْ عَيَّرَتْ شَيْئاً مِنْهَا خَرْفاً أَوْ أَكْثَرَ، كَأَنْ تَقُولَ: (زُحَل) وَأَنْتَ تَرِيدُ: (زاجِل)، قَالَ الْكُفَوِيُّ (ت1094هـ): "وَالْعَدَلُ: هُوَ أَنْ تُرِيدَ لَفْظاً فَتَعْدَلُ عَنْهُ كَعُمَرَ مِنْ عَامِرٍ" (الكفوي، 1998، ص. 150). أَي تَعْدَلُ بِهِ عَنِ أَصْلِ بِنَائِهِ، فَاسْتَعْمَلُوهُ فِي الْمَنْعُوعِ مِنَ الصَّرْفِ عَلَى وَجْهِ الْخُصُوصِ؛ لِأَنَّ الْاسْمَ يُنْعَى مِنَ الصَّرْفِ إِنْ حُوِّلَ عَنْ أَصْلِ بِنَائِهِ إِلَى بِنَاءٍ آخَرَ مِنْ جِنْسِهِ.

وسمى سيبويه (180هـ) هذا التَّحْوِيلَ عَنِ أَصْلِ الْبِنَاءِ تَسْمِيَةً عِدَّةً، وَمَرَامُهُ مِنْهَا وَاحِدٌ، مِنْهَا:

العَدَلُ: ذَكَرَهُ وَهُوَ يَتَكَلَّمُ عَلَى تَرْكِ صَرْفٍ (أَخْرَجَ)؛ لِأَنَّهَا خَالَفَتْ أَخَوَاتِهَا (الطُّولَ، وَالْوُسْطَ، وَالْكَبَرَ) مِنْ قِبَلِ أَهْلِ لَا يَأْتِيَنَّ صَفَةً إِلَّا وَفِيهِئَ الْفَتْ وَلا مَ، فَتَوْصَفُ بِهِنَّ الْمَعْرِفَةُ، قَالَ: "فَلَمَّا خَالَفَتْ الْأَصْلَ وَجَاءَتْ صَفَةً بِغَيْرِ الْأَلْفِ وَاللَّامِ تَرَكُوا صَرْفَهَا كَمَا تَرَكُوا صَرْفَ (لُكَعَ) حِينَ أَرَادُوا: (يَا أَلْكَعُ)، وَ(فُسَّقَ) حِينَ أَرَادُوا: (يَا فَاسِقُ)، وَتَرَكَ الصَّرْفَ فِي (فُسَّقَ) هُنَا لِأَنَّهُ لَا يَتَمَكَّنُ بِمَنْزِلَةِ (يَا رَجُلُ) لِلْعَدَلِ" (سيبويه، 1988a، ص. 255). أَي إِنَّ الْاسْمَ إِذَا عُدِلَ بِهِ عَنِ أَصْلِ بِنَائِهِ قَلَّ تَمَكُّنُهُ، فَانْحَطَّ مَنْزِلَةً، وَلَمْ يُصَرَّفْ، وَهَذَا تَسَبَّبَ بِهِ الْعَدَلُ الَّذِي أَصَابَ الْاسْمَ.

واستعمل سيبويه اسم المفعول من (العَدَلِ) فِي تَفْسِيرِ تَرْكِ صَرْفِ الْاسْمِ؛ لِأَنَّهُ عَيَّرَ عَنِ أَصْلِ بِنَائِهِ، قَالَ: "وَزُحَلٌ مَعْدُولٌ فِي حَالَةٍ، إِذَا أَرَدْتَ اسْمَ الْكَوْكَبِ فَلَا يَنْصَرَفُ" (سيبويه، 1988a، ص. 224).

أَي مُعْدُولٌ عَنِ أَصْلِ بِنَائِهِ، وَهُوَ زَاجِلٌ.

وقال أيضاً: "وسأله [أي سألت الخليل] عن جُمُعٍ وكُنُعٍ، فقال: هما معرفة بمنزلة (كلهم)، وهما معدولتان عن جمع جمعاء، وجمع جمعاء" (سيبويه، 1988a، ص. 225).

وكذلك فسّر سيبويه بالعدل التَّعْيِيرَ الَّذِي أَصَابَ الْأَفْعَالَ فَتَحَوَّلَتْ بِهِ إِلَى أَسْمَاءٍ لِأَفْعَالِهَا الَّتِي عُيِّلَ بِهَا عَنِ أَصْلِ بِنَائِهَا، فَلَزِمَهَا الْبِنَاءُ عَلَى الْكَسْرِ، مِثْلَ (مَنَاعٍ وَتَرَكَ وَخَذَارٍ وَتَرَالٍ وَتَعَاءٍ وَغَيْرِهَا)، قَالَ: "فَالْحَدُّ فِي جَمِيعِ هَذَا: أَفْعَالٌ، وَلَكِنَّهُ مَعْدُولٌ عَنِ حِدِّهِ، وَخَرَجَ آخِرُهُ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ بَعْدَ الْأَلْفِ سَاكِنٌ، وَخَرَجَ بِالْكَسْرِ لِأَنَّ الْكَسْرَ مِمَّا يُؤْتَى بِهِ؛

تقول: إِنَّكَ ذَاهِبَةٌ، وَأَنْتِ ذَاهِبَةٌ...، وَأَمَّا الْكَسْرَةُ مِنَ الْبَاءِ" (سيبويه، 1988a، ص. 272). أي الكسرة التي في ضمير الكاف من (إِنَّكَ)، والتي من التاء في (أَنْتِ)، وهي في التأنيث مثل التي في آخر: (مَنَاعٍ وَتَرَكَ وَحَدَارٍ).

وهذه الأسماء جاءت مَبْنِيَّةً على الكسر، وَتُرِكَ صَرْفُهَا؛ لِأَنَّهَا عُذِلَ بِهَا عَنْ أَصْلِ بِنَائِهَا وَهُوَ فِعْلُ الْأَمْرِ، مِثْلَ (امْتَنَعَ وَاتَرَكَ وَاحْدَرُ ...)، وَصِيغَ أَسْمَاءُ الْأَفْعَالِ هَذِهِ صِيغَةً مُؤَنَّثَةً كَمَا قَالَ سِيبَوِيهٌ، وَهَذِهِ لَا يَقْتَضِرُ أَنْ تَجِيءَ مَعْدُولَةً عَنْ بِنَاءِ أَفْعَالِهَا فَحَسَبَ، بَلْ تَجِيءُ أَيْضاً مَعْدُولَةً عَنْ بِنَاءِ الصِّغَةِ مِنْهَا كَمَا قَالَ سِيبَوِيهٌ، نَحْوُ (يَا خُبَاتِ، وَيَا لِكَاعِ) مَعْدُولَتَيْنِ عَنِ (الْحَبِيثَةِ وَاللِّكْعَاءِ) (الجوهري، 1987، ص. 415-416).

قال سيبويه (ت180هـ): "فهذا كله معدول عن وجهه وأصله، فجعلوا آخره كآخر ما كان للفعل؛ لأنه معدول عن أصله كما عُذِلَ نَظَارٌ وَحَدَارٌ وَأَشْبَاهُهُمَا عَنْ حَدِّهِنَّ، وَكُلُّهُنَّ مُؤَنَّثٌ، فَجَعَلُوا بِأَجْنَءٍ وَاحِدًا" (سيبويه، 1988a، ص. 274).

ومنها الحُدُ: الذي هو المُنْعُ والحاجزُ بين شيئين (الكفوي، 1987، ص. 391)، كَأَنَّ الْأَسْمَ إِذَا عُذِلَ بِهِ عَنْ أَصْلِ الْبِنَاءِ، وَتَحَوَّلَ لَفْظًا جَدِيدًا فَإِنَّ هَذَا الَّذِي أَصَابَهُ مَنَعَهُ أَنْ تَكُونَ لَهُ صِفَاتُ أَصْلِهِ الَّذِي عُذِلَ عَنْهُ، وَبِذَلِكَ آتَادَ عَنْهُ، وَانْحَطَّ تَمَكُّنُهُ، فَتُرِكَ صَرْفُهُ.

اسْتَعْمَلَ سِيبَوِيهٌ اسْمَ الْمَفْعُولِ مِنَ (الْحَدِّ) لِئِبْيَ تَرَكَ صَرْفٍ مِثْلَ (عَمَرَ وَوَفَّرَ).

قال: "وَأَمَّا عَمَرٌ وَوَفَّرٌ فَإِنَّمَا مَنَعَهُمَا مِنْ صَرْفِهِمَا وَأَشْبَاهِهِمَا أَهْمًا لَيْسَا كَشِيءٍ مِمَّا ذَكَرْنَا، وَإِنَّمَا هُمَا مُتَّحِدُونَ عَنِ الْبِنَاءِ الَّذِي هُوَ أَوْلَى بِهِمَا" (سيبويه، 1988a، ص. 223).

ثم قال: "وَلَا يَجِيءُ (عَمَرٌ) وَأَشْبَاهُهُ مَحْدُودًا عَنِ الْبِنَاءِ الَّذِي هُوَ أَوْلَى بِهِ إِلَّا وَذَلِكَ الْبِنَاءُ مَعْرُوفٌ، كَذَلِكَ جَزَى فِي مِثْلِ هَذَا الْكَلَامِ." وَذَكَرَ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ مِنْ هَذِهِ الصَّفْحَةِ وَتَالِيَتِهَا اسْمَ الْمَفْعُولِ "مَحْدُودٌ" يُرِيدُ بِهِ الْعُدْلَ عَنْ أَصْلِ الْبِنَاءِ. (سيبويه، 1988a، ص. 223).

ومنها التَّحْوُلُ: وهو يريد به ما أراد بالعدل والحدي؛ تغيير الاسم عن أصل بنائه الذي وُضِعَ له، فَإِنَّ أَصَابَةَ التَّغْيِيرِ فَقَدْ يُفْسِرُ ذَلِكَ سِيبَوِيهٌ بِالتَّحْوُلِ، فِي (عَمَرَ) يَقُولُ: إِنَّهُ تَحَوَّلَ عَنْ مَوْضِعِ عَامِرٍ، فَيَمْتَنِعُ مِنَ الصَّرْفِ لِأَنَّهُ مَعْدُولٌ عَنْ بِنَائِهِ، هَذَا إِنْ جَاءَ مَعْرُوفًا، أَمَّا إِنْ جَاءَ نَكْرَةً فَإِنَّهُ يُصْرَفُ. قال: "فَإِنَّ قُلْتَ: عُمَرُ آخِرُ صَرْفَتِهِ لِأَنَّهُ نَكْرَةٌ، فَتَحَوَّلَ عَنْ مَوْضِعِ عَامِرٍ مَعْرُوفًا" (سيبويه، 1988a، ص. 224).

ومنها المِخَالَفَةُ؛ مُخَالَفَةُ بِنَاءِ الْأَصْلِ، قال في ترك صرف (أخر): "فَلَمَّا خَالَفَتْ الْأَصْلَ وَجَاءَتْ صِفَةً بِغَيْرِ الْأَلْفِ وَاللَّامِ تَرَكُوا صَرْفَهَا كَمَا تَرَكُوا صَرْفَ (لَكَمَ) حِينَ أَرَادُوا: يَا أَلَكَمُ" (سيبويه، 1988a، ص. 225). وليس ببعيد قول الفارسي (377هـ) من قول سيبويه. ومرامه من مرامه فيما يأتي، قال الفارسي: "فلا بد من أن يكون البناء المعدول غير المعدول عنه، ومخالفاً له" (سيبويه، 1988a، ص. 225).

فالغدُلُ والحُدُّ والتَّحْوُلُ والمخالفةُ كلُّ أولئك مطلبٌ سببويه وغيره منهنَّ واحدٌ؛ وهو ما يُصيبُ الكلمةَ من تغييرٍ أو انحرافٍ عن وجهتها وأصل بنائها، عندئذٍ تعترضها عوارضٌ تبيِّنُ بينها وبين أصلها الذي بُيِّتَ عليه أوَّلَ مرَّةٍ، ويقالُ تمكَّنْها، فتوضَّعَ لها حدودٌ تضبطُ وجهتها الجديدةً.

وإذا صارَ المعدولُ مُخالفًا للبناءِ المعدولِ عنه فإنَّ ذلك البناءَ الذي عُذِلَ عنه مُرادٌ في المعدولِ، ومنويٌّ فيه، وإن خالفه بعلَّةِ العَدْلِ، (فاعمرٌ) بناؤه مُرادٌ في (عَمَرَ) المعدولِ عن عامرٍ، وإلَّا كانَ مصروفًا في التَّنْكَرَةِ، وما دعا إلى تركِ صرفه أنَّ أصلَ بنائه مُرادٌ، فالألفُ وإن حذفتُ في (عَمَرَ) مُرادَةٌ منويَّةٌ فيه على أنَّه اسمٌ معرَّفٌ تُركَ صرفُهُ للعَدْلِ الذي وقعَ فيه. ومثل ذلك كلُّ بناءٍ أصابه عَدْلٌ؛ (فَنَزَّالٌ وتَرَائِكٌ وحِذَارٌ، وغيرها) كلُّها معدولةٌ عن أفعالها في صيغةِ الأمرِ، ودلالةُ الأمرِ في هذه الصِّيغَةِ قابعةٌ فيها، لا تُنفَرُفُها، وإن صارتُ بالعَدْلِ أسماءً، لكنَّها أسماءٌ لصيغةِ فعلِ الأمرِ منها.

قالَ الفارسيُّ (ت377هـ) في هذا المعنى، وهو يميِّزُ الحذفَ في حروفِ المعاني الذي يوجبُ البناءَ من الحذفِ الذي يوجبُ العَدْلَ دونما وجوبِ البناءِ: "والآخرُ أن يُعَدَلَ الاسمُ عن اسمٍ فيه حرفٌ، فهذا المعدولُ لا يجبُ بناؤه؛ لأنَّه لم يَتَضَمَّنِ الحرفَ، فيلزمُ البناءَ، كما تَضَمَّنَه الأوَّلُ في كلامِ الفارسيِّ هو حذفُ حروفِ المعاني من الأسماءِ التي تُباشِرُها، الحذفُ يُوجبُ بناءَ الاسمِ، مثلما بُنيَ "خمسةَ عشرَ" لحذفِ واوِ العطفِ منه؛ لأنَّه يَتَضَمَّنُ الحرفَ المحذوفَ منه، على خلافِ الحذفِ في المعدولِ، فإنَّه لا يَتَضَمَّنُ الحرفَ المحذوفَ، بل يُرادُ المحذوفُ في البناءِ المعدولِ؛ لأنَّ الحرفَ يُرادُ في ذلك البناءِ الذي وقعَ العَدْلُ عنه، ... ولا شيءَ يقعُ فيه الخلافُ بين (سَحَرَ) المعدولِ والمعدولِ عنه (البناءُ الذي عُذِلَ عنه "سحر" هو "السَّحَر" معرَّفًا بالألفِ واللامِ، فهو لا يأتي معرفةً في الظُّروفِ إلَّا بالألفِ واللامِ، وإن جاءَ معرفةً في الظُّروفِ بلا ألفٍ ولا مِكنُ أصابه العَدْلُ، فُيتركُ صرفُهُ، على أنَّ الألفَ واللامَ فيه معدولًا مرادتان، إلَّا إرادةً لامِ التعريفِ في المعدولِ عنه، وتعرِّيُّ المعدولِ منه" (أبو علي الفارسي، 1988a، ص. 179). ومن كلامِ الفارسيِّ السَّالفِ تعرَّفُ أنَّ الاسمَ إذا تَضَمَّنَ الحرفَ المحذوفَ فإنَّ ذلك التَضَمُّنُ يُوجبُ بناءَ الاسمِ، أمَّا إذا كانَ المحذوفُ مُرادًا ومنويًّا في الاسمِ الذي أصابه الحذفُ ثمَّ عُذِلَ عن أصلِ بنائه فإنَّ ذلك المحذوفَ يوجبُ العَدْلَ دونَ البناءِ، لإرادةِ المحذوفِ في المعدولِ، وعَدَمَ تَضَمُّنِهِ له.

والعَدْلُ يُصيبُ اللفظَ دونَ المعنى في غالبِ أمرِهِ (قلْتُ: في "غالبِ أمرِهِ"؛ لأنَّ أبا عليِّ الفارسيِّ رأيته أنَّ العَدْلَ لا يكونُ في المعنى، ووافقهُ الجرجانيُّ، أمَّا ابنُ السَّرَّاجِ فقد قالَ بإصابةِ العَدْلِ اللفظَ والمعنى)؛ فمن العَدْلِ الذي يُصيبُ اللفظَ دونَ المعنى: (عُمُرٌ)، فهو - وإن تحوَّلَ عن عامرٍ في لفظه - أصلُ بنائه الذي عُذِلَ عنه (عامرٌ) مُرادٌ فيه، فإنَّ معناه لم يتحوَّلَ ولم يُعَدَلَ عنه؛ إذ بقي معرفةً، ولذا تُركَ صرفُهُ.

قالَ الفارسيُّ: "وموضعُ التَّنْقِلِ فيه أنَّ المسموعَ يُلفَظُ به، والمرادُ به غيره، ويستوي العَدْلُ في المعرفةِ والتَّنْكَرَةِ لاستوائِهِم فيما ذكُرْتُ، ولا يكونُ العَدْلُ في المعنى" (أبو علي الفارسي، 1996، ص. 234) وقصدَ الفارسيُّ بالتَّنْقِلِ هنا عُدولَ اللفظِ عن أصلِ بنائه (الجرجاني، 1982، ص. 1008). وقولُه: (لا يكونُ العَدْلُ في المعنى) ردُّ على قولِ ابنِ السَّرَّاجِ

(316هـ): "إِنَّ الْعَدْلَ يَكُونُ فِي اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى" (الجرجاني، 1982، ص. 1008). وسيأتي كلام ابن السراج على هذا المعنى بعد قليل.

ويكون المعدول من كلام الفارسي له دالتان: دلالة على المسمى الجديد، ودلالة على معنى الأصل، وهذا في رأي عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) ما يحكم عليه بالفرعية؛ لأنه خرج عن حكم الأصول؛ إذ إن الأسماء لها دلالة واحدة بخلاف الأفعال التي تدل على الزمن والحديث (الجرجاني، 1982، ص. 1008). وهذا الكلام يجعل وظيفة العدل موافقة لوظيفة العدول، في كون الاثنين يُجران البناء من كونه أصلاً إلى تحويله فرعاً.

ومن العدل الذي يُصيب اللفظ والمعنى قولهم: (مثنى وثلاث)، فهذا أصابه العدل في لفظه ومعناه؛ لأن أصل لفظ (مثنى) هو اثنان، وأصل لفظ (ثلاث) هو ثلاثة، أمّا المعنى فقد تحوّل معناها من دلالة (اثنين) و(ثلاثة) في الأصل إلى دلالة (اثنين اثنين) و(ثلاثة ثلاثة) في العدل. قال ابن السراج: "فأمّا الذي عُدل لإزالة معنى إلى معنى فمثنى وثلاث ورباع وأحاد، فهذا عُدل لفظه ومعناه، عُدل عن معنى اثنين إلى معنى اثنين اثنين، وعن لفظ اثنين إلى لفظ مثنى... (ابن السراج، 1982a، ص. 88). وقد ردّ كلامه الجرجاني موافقاً أباً عليّ في أنّ العدل لا يُصيب المعنى (الجرجاني، 1982، ص. 1011). وقد نقل ابن سيده (ت458هـ) كلاماً لأبي سعيد السبّاطي (ت368هـ) هو نفسه كلام ابن السراج، يُثبت فيه أنّ العدل في مثل (مثنى وثلاث) أصاب اللفظ والمعنى، ووافقه ابن سيده في ذلك (ابن سيده، 1996a، ص. 120)، وكذلك ما ذكره أبو البركات الأنباري (ت577هـ) من إصابة العدل اللفظ والمعنى في مثل (مثنى وثلاث) (أبو البركات الأنباري، 1999، ص. 280).

ويستوي العدل في التكرات والمعارف، فمثنى وثلاث ورباع معدولات عن أصولها في التكرات (اثنين وثلاثة وأربعة)، وعمر ورفر معدولان عن عامر وزافر المعرفتين (ابن السراج، 1988a، صص. 88-89؛ أبو علي الفارسي، 1988، صص. 234-235؛ الجرجاني، 1982، صص. 1008-1009).

وأضرب العدل كثيرة، منها ما يختص بالأعلام كعمر من عامر، ومنها ما يختص بالأعداد كمثنى من اثنين اثنين، ومنها ما يتصل بالأسماء المعرفة بالألف واللام كسحر من السحر، ومنها ما كان على صيغة (فعال)، وهذه على أضرب، منها ما يتصل بأسماء الأفعال نحو (نزل وتراك) معدولتين عن فغلي الأمر: (انزل وارك)، والصفات في النداء نحو: (يا لكاع ويا حباث) معدولتين عن (لكعاء وخبيثة)، وأسماء المصادر نحو: (جناد) معدولة عن (الجؤودة)، وما كان علماً نحو: (حذام) معدولة عن (حاذمة)، وقد فصل أضربها الفارسي في الإيضاح (أبو علي الفارسي، ص235) في أربعة أضرب، وبسط شرحها الجرجاني في المقتصد (الجرجاني، 1982، صص. 1018-1023).

ومما سلف نتعرف أيضاً تعريف العدل فيما يظهر من أمثلة العربية التي أصابها، وكلام التحويل عليها.

فقد عرّفه الفارسي (ت377هـ) بقوله: "ألا ترى أنّ العدلَ إنما هو أن تلفظَ ببناءٍ، وتريدَ الآخرَ" (أبو علي الفارسي، 1998، ص. 42؛ أبو علي الفارسي، 1996، ص. 234؛ الجرجاني، 1982، ص. 1007؛ أبو علي الفارسي، 1998a، ص. 179).

وعرّفه قبلُ ابنُ السراج (ت316هـ) بقوله: "ومعنى العدل أن يُشْتَقَّ من الاسم التَّكْرَةُ الشَّائِعِ اسمٌ، ويُعَيَّرُ بناؤه، إنّما لإزالة معنى إلى معنى، وإنّما لأن يُسَمَّى به" (ابن السراج، 1988a، ص. 88).

وكذلك هو عند المعاصرين، فقد عرّفه عباس حسن تعريفاً قريباً من التعريفين السالفين، وأكثر تفصيلاً، قال: "إنّما العدلُ فيقولون في تعريفه: إنّه تحويلُ الاسم من حالةٍ لفظيةٍ إلى أخرى مع بقاء المعنى الأصليّ بشرط ألا يكون التَّحوِيلُ لِقَلْبٍ، أو لِتَخْفِيفٍ، أو لِإِلْحَاقٍ، أو لِزِيَادَةٍ معنى" (عباس حسن، 2005a، ص. 224).

وقسم الكفوي (1094هـ) العدل في قسمين (الكفوي، 1987، ص. 640):

العدلُ التَّحْقِيقِيُّ: وهو الذي قام عليه دليلٌ غيرُ منعِ الصَّرْفِ؛ أي يكونُ هناك دليلٌ على اعتبارِ العدلِ فيه سوى كونه ممنوعاً من الصَّرْفِ. وزاد عليه عباس حسن: "بحيث لو صُرِفَ هذا الاسم لم يكنُ صرفُهُ عائقاً عن فهم ما فيه من العدل، وملاحظة وجوده؛ كالعدل في سَخَر وأَخَر ومَثْنَى، ... فالذي دلّ على أنّ كلّ واحدٍ من هذه الألفاظ وأشباهها معدولٌ ليس الصَّرْفُ أو عدمه، وإنّما هو ورودُه عن العَرَبِ بصيغةٍ أخرى تُخَالِفُ صِغَتَهُ الممنوعة بعضُ المخالفة" (عباس حسن، 2005a، ص. 222).

وكذلك العدل الذي أصاب مثل (نَزَلَ وتَرَكَ ومَنَعَ وغيرها)، فهي معدولة عن صيغة فعل الأمر، فاكتنفتها ثلاثه أشياء بعد العدل، هي منعها من الصرف، ولزومها التأنيث، وبنائها على الكسر، فتحقق العدل فيها من هذه الجهات الثلاث.

والعدل التَّقْدِيرِيُّ: وهو أن لا يكون هناك دليلٌ على اعتبارِ العدلِ فيه سوى منعِ الصَّرْفِ. والعدل فيه يُقَدَّرُ تقديراً، وهو خاصٌّ بالأعلام، نحو (عَمَرَ ووَفَّرَ) وغيرها (عباس حسن، 2005a، ص. 222).

كلُّ ما سلفَ يُعرَّفُ أنّ العدلَ صُرِبَ من العدول، يختصُّ ببناء الكلمة ومنع صرفها دلالةً على أنّ الأبنية التي أصابها العدلُ إنّما هي فروعٌ من أصولها، وأنّ أصولها مُرادَةٌ فيها، كما يدلُّ على سعة الكلام والتَّصَرُّفِ فيه، قال أبو الفتح (392هـ) وهو يريد أن يجد تفسيراً لأسماء أصابها العدلُ دونما غيرها: "فإن قلت: إنّ العدلَ صُرِبَ من التَّصَرُّفِ، وفيه إخراجٌ للأصل عن بابِه إلى الفرع... قيل: فهَبْنَا سَلَّمْنَا ذلك لك تسليمٍ نظري، فمن لك بالإجابة عن قولنا: فهلاً جاء هذا العدلُ في حاتمٍ ومالكٍ وخالدٍ... ونحوها دون ثاعلٍ وزاحلٍ" (ابن جني الموصلي، 1998a، ص. 52).

ودلالة له أخرى، هي مراعاة الحفّة في اللفظ، ولا سيّما إذا كثر استعماله، ودورائه على الألسن، حتّى إنهم ليستغنون عن أصل البناء بغيره إن كان أخفّ لفظاً واستعمالاً (سبويه، 1988a، ص. 503؛ ابن الشجري، 1991a، ص. 4؛ عبد القادر بن عمر البغدادي، 1997a، ص. 173).

ثالثاً: الغدول والخروج عن الأصل:

يعبر التحوُّيون عن الأصل بأخاءٍ من الكلام مختلفٍ، منها: (الأصل) مفرداً دون إضافته إلى شيءٍ آخر. ومنها: (الظاهر، أو مُقْتَضَى الظاهر، أو ظاهر اللفظ)، فكلُّ ما خرج عن الظاهر المألوف أو ما اقتضى أن يجري الكلام عليه يُعدُّ عندهم عُدُولاً، قال أبو البركات الأنباري (ت577هـ): "إنَّ الألفاظ إذا أمكن حملها على ظاهرها فلا يجوزُ العدولُ بها عنه" (الأنباري، 2003، ص. 200). وقال أيضاً: "إذا جازَ أن يختصَّ المعتلُّ بأبنيَّةٍ ليست للصَّحيح كأنَّ حملَ سيِّئٍ وهَيِّينٍ على الظاهرِ أوَّلَى من الغدولِ عنه إلى غيره" (الأنباري، 2003، ص. 200). وقال ضياء الدِّين بن الأثير (ت637هـ) في معرض كلامه على الكناية: "والكناية ضدُّ التَّصريح؛ لأنَّها عُدُولٌ عن ظاهر اللفظ" (ابن الأثير، 2000a، ص. 55).

ومنها (معتادُ الحال)؛ أي المألوف في أصل استعماله، ذكره أبو الفتح (ت393هـ) وهو يتكلَّم على أنَّ إرادة المبالغة في الصِّفات تُخرِّجها عن أصل استعمالها، نحو (كُرَام) يُرادُ منه المبالغة من كريم، و(وُضَاء) من وُضِيء، و(حُسَان) من حسن، وذكر قولاً في ذلك للأصمعي (ت216هـ)، يريدُ به أنَّ الشيء إذا علا وفاق في جنسه وبلغ الغاية العظمى في معناه سُمِّيَ خارجياً، قال أبو الفتح: "وتفسِّرُ ذلك ما نحن بسبيله، وذلك أنَّه لما خرج عن معهود حاله أُخرِجَ أيضاً عن معهود لفظه. ولذلك أيضاً إذا أُريدَ بالفعل المبالغة في معناه أُخرِجَ عن مُعتادِ حاله من التَّصريفِ فمُنْعَه" (ابن جني، 1998b، ص. 46). فأبو الفتح عبَّرَ عن إرادة الأصل بمعتادِ الحال أو معهود الحال، وجعل ذلك قاعدةً يُقاسُ عليها، وهي أنَّك إذا أردت تكثير المعنى فإنَّه يلزمك تكثير اللفظ ليستوعب كثرة المعاني، وهذا يلزم اللفظ أن يخرج عن أصله في الاستعمال، أو معتاد حاله كما ذكر أبو الفتح (ابن جني، 1998b، ص. 273).

ومنها (الوجهة أو الوجه)، أي الجهة المعروفة لاستعمال اللفظ، ذكره المرزوق (ت285هـ) وهو يتكلَّم على بناء العَدَد: أحد عشر، وأنَّه لم يُعرَبَ لأنَّه غُيِّرَ عن أصله وهو أحد وعشرون، لأنَّ العَدَدَ أصله أن يكون شيئاً واحداً، فخذف حرف العطف لذلك.

قال: "والعَدَدُ الذي ذكرْتُ كانَ له حدُّ صُرِفَ عنه كما ذكرْتُ لك، فلَمَّا عُدِلَ عن وَجْهِه عُدِلَ عن الإعراب" (المرزوق، 2010a، ص. 160).

ومنها (أصلُ الوَضِع)، وهو مُستعملٌ عند التَّحويِّين والبلاغيين، يُريدُ منه التَّحويُّون الأصلَ الأوَّلَ للفظِ والتَّركيب اللغويِّين، ويُريدُ منه البلاغيُّون التَّعبيرَ عن الحقيقة اللغويَّة وتمييزها من المجاز، فكلُّ ما خرج عن أصل وضعه عند البلاغيِّين جعلوه مجازاً، وقد استعمله أبو الفتح (ت392هـ) في خصائصه لكلا المعنيين: الأصل والحقيقة، قال في المعنى الأوَّل، وهو يتكلَّم على خروج معنى حرف العطف (أو) عن أصله الأوَّل؛ وهو أن يكون لأحد السَّبَّيِّين إلى معنى حرف العطف (الواو) = "وذهب قُطْرُبٌ إلى أنَّ (أو) قد تكون بمعنى الواو، وأنشد بيت التَّابِغَةِ الدُّبَيْبِيَّ (التَّابِغَةُ الدُّبَيْبِيَّةُ، 1988، ص. 25؛ سيبويه، 1988a)، ص. 137؛ ابن السراج، (1988a)، ص. 233؛ ابن الشجري، (1991a) ص. 397، 561؛ الأنباري، (2003)، ص. 383؛ الزمخشري، (1993)، ص. 348؛ ابن يعيش،

(1989a)، ص. 54، 58؛ ابن هشام، (1985a)، ص. 411، ابن هشام، (1985b)، ص. 514؛ البغدادي، (1997b)، ص. 251، ابن جني، (1998c)، ص. 460؛ ابن جني، (1998b)، ص. 270؛ الأنباري، ص. 571؛ ابن مالك، (1996a)، ص. 1364؛ الإستراباذي، (1975a)، ص. 18، 60؛ ابن هشام، (1985c)، ص. 66، 70، (302):

قالَتْ أَلَا لَيْتَمَا هَذَا الْحَمَامُ لَنَا إِلَى حَامَتِنَا أَوْ نَصْفُهُ فَقَدِ

فقال: معناه: (ونصفه). ولعمري إن كذا معناه، وكيف لا يكون كذلك، ولا بد منه وقد كثرت فيه الرواية أيضاً بالواو: (ونصفه)، لكن هناك مذهب يمكن معه أن يبقى الحرف على أصل وضعه من كون الشك فيه، وهو أن يكون تقديره: ليتما هذا الحمام لنا إلى حمامتنا أو هو ونصفه، فحذف المعطوف عليها وحرف العطف... (ابن جني، (1998c)، ص. 460؛ ابن جني، (1998b)، ص. 270؛ الأنباري، 1999، ص. 571؛ ابن مالك، (1996a)، ص. 1364؛ الإستراباذي، (1975a)، ص. 18، 60؛ ابن هشام، (1985c)، ص. 66، 70، (302).

وقال أيضاً في المعنى الثاني لأصل الوضع وهو إرادة الحقيقة: "الحقيقة ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة، والمجاز ما كان بصد ذلك، وإنما يقع المجاز ويُعدّل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة، وهي الاتساع والتوكيد والتشبيه" (ابن جني، 1998c، ص. 442).

وكذلك استعمل الجرجاني (ت471هـ) أصل الوضع للتعبير عن الحقيقة التي هي خلاف المجاز، وهو يتكلم على إثبات أن إطلاق لفظ الأسد واستعارته للإنسان في إرادة أن الإنسان قويّ باسل مثله = طريقه اللغة وليس العقل، قال: "إن قلت: لا أسلم أنه جرى على شيء لم يوضع له في اللغة...، قيل لك: فصارى حديثك هذا أنا أجزينا اسم الأسد على الرجل المشبه بالأسد على طريق التأويل والتخييل، أفليس على كل حال قد أجزيناه على ما ليس بأسد على الحقيقة؟ وألسنا قد جعلنا له مذهباً لم يكن له في أصل الوضع؟" (الجرجاني، 1982، ص. 413، 414)، وقال أيضاً: "لأن قولنا: (المجاز) يُفيد أن تجوز بالكلمة موضعها في أصل الوضع، وتقلها عن دلالة إلى دلالة، أو ما قارب ذلك" (الجرجاني، 1982، ص. 418؛ ابن الأثير، 2000b، ص. 84، 85، 86).

ومنها (الاستعمال)، وهذا هو المعول عليه في معرفة الغدول عن أصل الأبنية والتراكيب، والحكم عليها بأن الأصل فيها ما اعتاد العرب أن يستعملوه في لغتهم. وكل لفظ وتركيب وقع فيه خروج أو خلاف لما اعتاد العرب أن يستعملوه لبيان معنى ما جعله النحويون غدولاً عن الأصل، وتُلحظ ذلك من إشارات التحوين وتعليقهم على ما عُدل عن أصله لأنه خالف استعمال العرب له.

قال الوراق (ت381هـ): "كما أن (سخر) لما عُدل عن استعمال الألف واللام بقي معرفة، فدل تنكير (آخر) وأخرى) أحما لم يُعدلاً عمّا استُعِملا فيه، وإنما عُدلَا عن نظائرها" (الوراق، 1999، ص. 463؛ ابن سيده، 2000a، ص. 9). إذا نظرنا إلى أول قول الوراق هذا وآخره نتعرف أنه استعمل لفظ الاستعمال وقصد به الأصل. لكن الغالب

في إطلاق لفظ الاستعمال من قِبَل التَّحْوِينِ هو إِرَادُهُم السَّمَاعَ مِنْهُ، أَي مَا سُمِعَ عَنِ الْعَرَبِ، وَأَطْرَدَ عِنْدَهُمْ اسْتِعْمَالَهُ، وَهُوَ عِنْدَ التَّحْوِينِ عَدْلٌ لِلْقِيَاسِ وَعَدْلِيٌّ لَهُ؛ فَإِنَّهُ مَا ذُكِرَ السَّمَاعُ ذُكِرَ الْقِيَاسُ قَرِيناً لَهُ (ابن جني، 1998a، صص. 97، 98، 99، 126؛ ابن جني، 1998c، ص. 213؛ ابن جني، 1998b، ص. 212؛ ابن جني، 1960a، ص. 277، 346؛ ابن جني، 1960b، ص. 9؛ ابن جني، 1988، ص. 145؛ الأنباري، 1999، ص. 218؛ الأنباري، 2003، ص. 162، 271، 339؛ الإستراباذي، 1975b، ص. 51، 101، 345؛ العكبري، 1995a، ص. 219، 370، 377؛ ابن مالك، 2009، ص. 158).

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ أصلَ أبنية العربية وتراكيبها طريقٌ معرفته أن يُنظر إلى ما تعاهده أهلُ اللّغة من العرب الذين يُتخَّج بكلامهم، وما تعاهدّه العلماء الذين أصلوا قواعد هذه اللّغة من التَّحْوِينِ واللَّغْوِينِ والبلاغيين؛ فنحن لا ننظر إلى الأصل التَّاريخيِّ للبنية والتَّركيب بل نهمُّ ونحفُّ بما جاءنا عنهم مستعملاً على نحو ارتضوه وكثُر كثرة جعلت علماء العربيّة يحكمون عليه بأنّه الأصل، فقولنا في الفعل (قال): إنّه معدولٌ عن أصله لأنّ الألف فيه مُحوّلة عن الواو في مضارعه ومصدره = ليس بشيء ذي بال؛ لأنّ العلماء قالوا: إنّ الأصل في مثل هذه الألفاظ أن تُقلَّب الواو فيها ألفاً، والدَّاعي إلى ذلك ما أرادتّه العرب من الحفّة وسهولة النطق، ويجري على ذلك كلُّ أنحاء الأبنية التي أصابها القلب أو الإدغام أو الحذف أو الإبدال جرياً على ما صاغه علماء العربيّة وتعاهدوه، فإن خرج أيُّ تركيب أو بناءٍ عن الأصول التي وضعوها جعلوه عدولاً وخروجاً، له أسبابه وعِلَّله.

وقد أفرَد أبو الفتح (ت392هـ) في خصائصه باباً للدِّلالة على أنّ الأبنية الأصل فيها التَّقدير والحكم لا الرِّمان والوقت، قال فيه: "هذا الموضوع كثير الإيهام لأكثر من يسمعه، ولا حقيقة تحته، وذلك كقولنا: الأصل في قام قَوْم، وفي باع بَيْع...، فهذا يُوهِم أنّ هذه الألفاظ وما كان نحوها ممّا يُدعى أنّ له أصلاً يُخالِف ظاهر لفظه قد كان مرّة يُقال، حتّى إنهم كانوا يقولون في موضع قام زيد: قَوْم زيد، وكذلك نَوْم جعفر...، وليس الأمر كذلك بل بضده، وذلك أنّه لم يكن قطُّ مع اللفظ به إلّا على ما تراه وتسمعه (ابن جني، 1998a، صص. 256-257).

فأبو الفتح يرى أنّ الأصل في أبنية اللّغة يظهر من الاستعمال المعتاد لها الذي جرى عليه أهلُ اللّغة الفُصحاء، وإن جاء بناءً وجهته غير وجهة استعمال نُظرائه فإنّ ذلك للتَّنبيه على أصله الأوّل غير المستعمل، وهو يُعدُّ عدولاً وخروجاً عن أصل استعماله، وإن كان موافقاً لأصله الأوّل غير المستعمل.

فالمعول عليه في باب العدول أصل الاستعمال، يُبيّن ذلك أبو الفتح وهو يفسّر الصّورة التي ذهب بها الشّاعر إلى أن أخرج الفعل (أطال) عن أصل استعماله إلى (أطول) منبهة على أصله غير المستعمل في قوله (يُنسب هذا البيت إلى عُمر بن ربيعة، في ديوانه، 2009، ص. 358؛ وهو في سيبويه، 1988b، ص. 31، 1988a، ص. 115؛ المبرد، 2010b، ص. 84؛ ابن السراج، 1988a، ص. 234؛ أبو علي الفارسي، 1993a، ص. 40؛ أبو علي الفارسي، 1988، ص. 91، ابن جني، 1998a، ص. 144، 258؛ ابن جني، 1960a، ص. 191؛ الجوهري، 1987a، ص.

1755؛ القيرواني، 1989، ص. 309؛ ابن سيده، 200b، ص. 130؛ ابن عصفور، 1987، ص. 311؛ البغدادي، 1997c، ص. 145؛ البغدادي، 1997b، ص. 231):

صَدَدَتْ فَأَطْوَلَتْ الصُّدُودَ وَقَلَّمَا وصالاً على طول الصُّدُودِ يَدُومُ

قال: "هذا يدلُّك على أنَّ أصلَ أَقَامَ أَقْوَمَ، وهو الذي نُومِي نُحْنُ إليه وَتَنَحَّيْلُهُ، فزُبَّ حرفٍ يخرُجُ هكذا مِنْبَهَةً على أصلِ بابِه، ولعلَّه إِنَّمَا أُخْرِجَ على أصلِه فَتُجَيِّمُ ذلك فيه لما يُعَقِّبُ من الدَّلالةِ على أَوْلِيَّةِ أحوالِ أمثاليه" (ابن جني، 1998a، ص. 258).

نتائج

أظَهَرَ البحثُ اللغويُّ المصطلحَ الغدولِ أَنَّهُ يتضمَّنُ دلالاتٍ عِدَّةً، هي: الخُروجُ والتَّرْكُ والمجاوِزَةُ والرُّجُوعُ. وثَمَّةُ دلالةٍ له أخرى؛ هي المساوأةُ. وهي تُشيرُ إلى أنَّ الغدولَ عن أصلٍ منهجِ اللُغَةِ أو قياسِها مُنضَبَطٌ بضوابطِ نُقْرِئِهِ من أصلِه المِغْدُولِ عنه، وأَنَّهُ خروِجٌ عن طريقةِ استعمالِ أصيلةٍ إلى طريقةِ استعمالِ فرعيةٍ، تَرَفِّي أحياناً أن تكونَ أصلاً يُقاسُ عليه.

الغدُلُ؛ وهو أن تُريدَ لفظاً تمَّ تعديلَ عنه إلى غيره من جنسِه مع تغييرٍ في صورته، وهذا التَّغييرُ هو المانعُ من صرفِه، واللفظُ المِغْدُولُ عنه مُرادٌ في المِغْدُولِ إليه، وهو يُصيبُ اللفظَ دونَ المعنى عندَ الجمهورِ، وهو صَرَبٌ من الغدُولِ، عَرَضُهُ الخِيفَةُ.

المِغْدُولُ عليه في معرفةِ اللفظِ المِغْدُولِ عن أصلِه هو (أصلُ الاستعمالِ المعتادِ)، وليسَ أصلُ القاعدةِ أو شيئاً غيره. وهذه نتيجةٌ ذاتُ أهميَّةٍ في هذه الدِّراسةِ.

المِجَازُ غدولٌ في دلالةِ الألفاظِ على معانيها، وهو خُروجٌ عن أصلِ الاستعمالِ غرضُه: الاتِّساعُ، أو التَّأكيدُ، أو التَّشبيهُ، أو الاختصارُ.

إنَّ بينَ الغدولِ والمِجَازِ علاقةً عُمومٍ وخصُوصٍ؛ وذلك أنَّ كلَّ مِجَازٍ غدولٌ، وليسَ كلُّ غدولٍ مِجَازاً. فالغدولُ بابُه أشملٌ وأوسَعُ بكثيرٍ من بابِ المِجَازِ.

المصادر

ابن الأثير. (2000a). المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر (C.3). تحقيق. محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر.

ابن الأثير. (2000b). *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر* (C.1). تحقيق. محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر.

ابن جني الموصللي. (1960a). *المنصف شرح كتاب التصريف* (C.1). تحقيق. إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين. مصطفى الباي الحلبي. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى.

ابن جني الموصللي. (1960b). *المنصف شرح كتاب التصريف* (C.2). تحقيق. إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين. مصطفى الباي الحلبي. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى.

ابن جني الموصللي. (1988). *المبهم في تفسير أسماء شعراء ديوان الحماسة*. تحقيق. مروان العطية وشيخ زايد. دمشق: دار الحجر للطباعة والنشر والتوزيع. الطبعة الأولى.

ابن جني الموصللي. (1998a). *الخصائص* (C.1). الهيئة المصرية العامة للكتاب، محمد علي النجار. بيروت: الطبعة الرابعة.

ابن جني الموصللي. (1998b). *الخصائص* (C.3). الهيئة المصرية العامة للكتاب، محمد علي النجار. بيروت: الطبعة الرابعة.

ابن جني الموصللي. (1998c). *الخصائص* (C.2). الهيئة المصرية العامة للكتاب، محمد علي النجار. بيروت: الطبعة الرابعة.

ابن السراج. (1988a). *الأصول في النحو* (C.2). تحقيق. عبد الحسين الفتلي. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الثالثة.

ابن سيده المرسلي. (1996a). *المخصص* (C.17). تحقيق. خليل إبراهيم جفال. بيروت: دار إحياء التراث العربي. الطبعة الأولى.

ابن سيده المرسلي. (2000a). *المحكم والمحيط الأعظم* (C.3). تحقيق. عبد الحميد هندراوي. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى.

ابن سيده المرسلي. (2000b). *المحكم والمحيط الأعظم* (C.6). تحقيق. عبد الحميد هندراوي. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى.

ابن الشجري. (1991a). *أمالي ابن الشجري (C.1)*. تحقيق. الدكتور محمود محمد الطناحي. القاهرة: مكتبة الخانجي. الطبعة الأولى.

ابن عصفور. (1987). *المتع الكبير في التصريف*. تحقيق. فخر الدين قباوة. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر. الطبعة الأولى.

ابن مالك. (1996a). *شرح الكافية الشافية (C.3)*. تحقيق. عبد المنعم أحمد هريدي. جامعة أم القرى. مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. الطبعة الأولى.

ابن مالك. (2009). *إيجاز التعريف في علم التصريف*. تحقيق. محمد عثمان. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية. الطبعة الأولى.

ابن منظور. (1994). *لسان العرب*. بيروت: دار صادر. الطبعة الأولى.

ابن هشام. (1985a). *مغني اللبيب عن كتب الأعراب (C.1)*. تحقيق. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله. دمشق: دار الفكر. الطبعة السادسة.

ابن هشام. (1985b). *مغني اللبيب عن كتب الأعراب (C.3)*. تحقيق. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله. دمشق: دار الفكر. الطبعة السادسة.

ابن هشام. (1985c). *مغني اللبيب عن كتب الأعراب (C.4)*. تحقيق. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله. دمشق: دار الفكر. الطبعة السادسة.

ابن هشام. (1987). *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك*. تحقيق. يوسف الشيخ محمد البقاعي. دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن يعيش. (1989). *شرح الفصل (C.8)*. القاهرة: مكتبة المتنبي.

أبو البركات الأنباري. (1999). *أسرار العربية*. مكة المكرمة: دار الأرقم بن أبي الأرقم، الطبعة الأولى.

أبو البركات الأنباري.(2003). الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين. الكويت:المكتبة العصرية. الطبعة الأولى.

أبو البقاء العكبري. (1995a). اللباب في علل البناء والإعراب (C.1). تحقيق. عبد الإله النبهان. دمشق: دار الفكر. الطبعة الأولى.

أبو البقاء الكفوي. (1998). كتاب الكلبيات. تحقيق. عدنان درويش ومحمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة.

أبو علي الفارسي. (1988a). كتاب الشعر (C.7). تحقيق. محمود الطناحي. القاهرة: مكتبة الخانجي. الطبعة الأولى.

أبو علي الفارسي. (1993a). الحجة للقراء السبعة (C.5). تحقيق. بدر الدين قهوجي وبشير جويجايي وعبد العزيز رباح وأحمد يوسف الدفاق. بيروت: دار المأمون للتراث. الطبعة الثانية.

أبو علي الفارسي. (1996). الإيضاح. تحقيق. كاظم بحر المرجان. بيروت: عالم الكتب. الطبعة الثانية.

أبو نصر الجوهري. (1987a). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (C.5). تحقيق. أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين. الطبعة الرابعة.

الزمخشري. (1993). المفصل في صناعة الإعراب. تحقيق. علي بو ملحم. بيروت: مكتبة الهلال. الطبعة الأولى.

سيبويه. (1988a). الكتاب (C.3). تحقق. عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي. الطبعة الثالثة.

سيبويه. (1988b). الكتاب (C.1). تحقق. عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي. الطبعة الثالثة.

عباس حسن. (2005a). النحو الوافي (C.4). دار المعارف. الطبعة الخامسة عشرة.

عبد القادر بن عمر البغدادي. (1997a). خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب (C.7). تحقيق. عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي. الطبعة الرابعة.

عبد القادر بن عمر البغدادي. (1997b). خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب (C.10). تحقيق. عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي. الطبعة الرابعة.

عبد القادر بن عمر البغدادي. (1997c). *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب* (C.1). تحقيق. عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي. الطبعة الرابعة.

عبد القاهر الجرجاني. (1982). *المقتصد في شرح الإيضاح*. تحقيق. كاظم بحر المرجان. بغداد: دار الرشيد للنشر. الطبعة الأولى.

عبد القاهر الجرجاني. (2008). *أسرار البلاغة*. تحقيق. محمود محمد شاكر. القاهرة: مطبعة المدني.

عمر بن أبي ربيعة. (1996). *ديوان عمر بن أبي ربيعة*. تحقيق. فايز محمد. مصر: دار الكتاب العربي.

القزاز القيرواني. (1988). *ما يجوز للشاعر في الضرورة*. تحقيق. رمضان عبد التواب، وصلاح الدين الهادي. الكويت: دار العروبة. بإشراف دار الفصحى بالقاهرة.

المبرد. (2010a). *المقتضب* (C.2). تحقيق. محمد عبد الخالق عزيمة. بيروت: عالم الكتب.

المبرد. (2010b). *المقتضب* (C.1). تحقيق. محمد عبد الخالق عزيمة. بيروت: عالم الكتب.

محمد بن الحسن الرضي الإستراباذي. (1975a). *شرح شافية ابن الحاجب* (C.2). تحقيق. محمد نور الحسن ومحمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الكتب العلمية.

محمد بن الحسن الرضي الإستراباذي. (1975b). *شرح شافية ابن الحاجب* (C.4). تحقيق. محمد نور الحسن ومحمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الكتب العلمية.

النابعة الذبياني. (1989). *ديوان النابعة الذبياني*. تحقيق. محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف. رقم الطبعة الثانية.

الوراق. (1999). *علل النحو*. تحقيق. محمود جاسم محمد الدرويش. الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة الأولى.

Kaynakça

Abbas Hasan. (2005a) *en-Nahveul-vafi* (C. 4). Kahire: Dârul-Meârif.

Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdadî. (1997a). *Hızânetu'l-edeb ve lübbü lübbâbi lisâni'l-Arab* (C. 7). Abdüsselam Muhammed Harun (Thk.). Kahire: Mektebetu'l-Hancî.

- Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdadî. (1997b). *Hızânetu'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab* (C. 10). Abdüsselam Muhammed Harun (Thk.). Kahire: Mektebetu'l-Hancî.
- Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdadî. (1997c). *Hızânetu'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab* (C. 1). Abdüsselam Muhammed Harun (Thk.). Kahire: Mektebetu'l-Hancî.
- Abdülkâhir el-Cürcânî. (1982). *el-Muktesad fî şerhi'l-îzâh*. Kazım Bahru'l-Mercân (Thk.). Bağdâd: Dâru'r-Reşid li'n-Neşr.
- Abdülkâhir el-Cürcânî. (2008). *Esrâru'l-belâğâ*. Mahmud Muhammed Şâkir (Thk.). Kahire: Matbaatu'l-Medenî.
- Ebü Ali el-Fârisî. (1993a). *el-Hucetü li'l-kurrâi's-seb'a* (C. 5). Bedreddin Kahvecî vd. (Thk.). Beyrut : Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs.
- Ebü Ali el-Fârisî. (1996). *el-Îzâh*. Kazım Bahru'l-Mercân (Thk.). Beyrut : Alemu'l-Kütüb.
- Ebü Nasr el-Cevherî. (1987a). *es-Sahhâh tâcu'l-luğati ve sahhâhu'l-arabiyye* (C. 5). Ahmed Abdulğafûr Attâr (Thk.). Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melayîn.
- Ebu'l-Berkât el-Enberî. (1999). *Esrâru'l-Arabiyye*. Mekketu'l-Mükerrame: Dâru'l-Erkam b. Eb'l-Erkam.
- Ebu'l-Berkât el-Enberî. (2003). *el-İnsâf fî mesâilil-hilâfi beyne'l-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn*. Kuveyt: el-Mektebetü'l-Misriyye.
- Ebu'l-Bukkâi el-Abkerî. (1995a). *el-Lübâb fî ilâli'l-binâi ve'l-i'râb* (C. 1). Abdülilâh en-Nebhân (Thk.). Dimeşk: Dâru'l-fikr.
- Ebu'l-Bukkâi el-Kefevî. (1988a). *Kitâbu'l-Külliyât*. Mahmud et-Tanâhî (Thk.). Kahire: Müessetü'r-Risâle.
- el-Kazzâ el-Kayravânî. (1988). *Mâ yecûzü li's-sâir fî'd-darûra*. thk. Ramazan Abdu'ttevvâb, Salahaddin el-Hâdî. Kuveyt: Dâru'l-Urûbe bi İşrâfi Dâru'l-Fushâ bi'l-Kahire.
- el-Müberred. (2010a). *el-Muktedab* (C. 2). Muhammed Abdulhâlik Udayma (Thk.). Beyrut: Alemu'l-Kütüb.
- el-Müberred. (2010b). *el-Muktedab* (C. 1). Muhammed Abdulhâlik Udayma (Thk.). Beyrut: Alemu'l-Kütüb.
- el-Verrâk. (1999). *İlelu'n-nahv*. Mahmud Câsim, Muhammed ed-Dervîş (Thk.). er-Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd.
- en-Nâbiğa ez-Zibyânî. (1989). *Dîvânü'n-nâbiğati'z-zibyânî*. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Thk.). Kahire: Dâru'l-Meârif.
- ez-Zemahşerî. (1993). *el-Mufasssal fî sanati'l-i'râb*. Ali Bû Melham (Thk.). Beyrut : Mektebetu'l-Hilâl.

- İbn Asfûr. (1987). *el-Mumtî' el-kebîr fî't-tasrîf*. Fahreddin Kabbâva (Thk.). Beyrut: Daru'l-Ma'rifeti li't-Tibâti ve'n-Neşri.
- İbn Cinnî el-Muvsîlî. (1960a). *el-Mensif şerhu kitâbi't-tasrîf* (C. 1). İbrahim Mustafa & Abdullah Emin (Thk.). Beyrut: Müessetü'r-Risale.
- İbn Cinnî el-Muvsîlî. (1960b). *el-Mensif şerhu kitâbi't-tasrîf* (C. 2). İbrahim Mustafa & Abdullah Emin (Thk.). Beyrut: Müessetü'r-Risale.
- İbn Cinnî el-Muvsîlî. (1988). *el-Menhecû fî tefsîti esmâü suarâi'l-Hamase*. Mervan el-Atiyye & Şeyh Zâyid (Thk.). Dimeşk: Daru'l-Hicreti li't-Tibâti ve'n-Neşri ve't-Tevzî'.
- İbn Cinnî el-Muvsîlî. (1988a). *el-Hasâis* (C. 1). Muhammed Ali en-Neccâr (Thk.). Beyrut: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmmetü li'l-Küttâb.
- İbn Cinnî el-Muvsîlî. (1988b). *el-Hasâis* (C. 2). Muhammed Ali en-Neccâr (Thk.). Beyrut: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmmetü li'l-Küttâb.
- İbn Cinnî el-Muvsîlî. (1988c). *el-Hasâis* (C. 3). Muhammed Ali en-Neccâr (Thk.). Beyrut: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmmetü li'l-Küttâb.
- İbn es-Sırâc. (1988a). *el-Usûlü fî'n-nahvi* (C. 1). Abd el-Huseyn el-Fetelî (Thk.). Beyrut: Müessetü'r-Risale.
- İbn es-Sırâc. (1988b). *el-Usûlü fî'n-nahvi* (C. 2). Abd el-Huseyn el-Fetelî (Thk.). Beyrut: Müessetü'r-Risale.
- İbn Hişam. (1985a). *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-l'râb* (C. 1). Mazin el-Mubarek (Thk.), Muhammed Ali Hamdullah. Dimeşk: Dâru'l-Fikr.
- İbn Hişam. (1985b). *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-l'râb* (C. 3). Mazin el-Mubarek (Thk.), Muhammed Ali Hamdullah. Dimeşk: Dâru'l-Fikr.
- İbn Hişam. (1985c). *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-l'râb* (C. 4). Mazin el-Mubarek (Thk.), Muhammed Ali Hamdullah. Dimeşk: Dâru'l-Fikr.
- İbn Hişam. (1987). *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyyeti ibni mâlik*. Yusuf eş-Şeyh el-Bakka'î (Thk.). Dimeşk: Dâru'l-Fikri li't-Tibâti ve'n-Neşri ve't-Tevzî'.
- İbn Malik. (1996a). *Şerhu'l-kâfiyeti's-şâfiye* (C. 3). Abdulmunim Ahmed Herîdî (Thk.). Mekketu'l-Mukerreme: Merkezi'l-Bahsi'l-İlmiyyi ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyyi, Külliyyetü's-Şer'iati ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyyeti.
- İbn Malik. (2009). *Îcâzü't-ta'rîf fî ilmi't-tasrîf*. Muhammed Osman (Thk.). Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyyeti.
- İbn Manzur. (1994). *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sâdir.

- İbn Şecerî. (1991a). *Âmâlî ibn şecerî* (C. 1). Mahmud Muhammed et-Tannâhî (Thk.). Kahire: Mektebetu'l-Hancî.
- İbn Side el-Mursî. (1996a). *el-Muhassas* (C. 17). Halil İbrahim Ceffâl (Thk.). Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabiyyi.
- İbn Side el-Mursî. (2000a). *el-Muhkem ve'l-muhît* (C. 3). Abdulhamid Handâvî (Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- İbn Side el-Mursî. (2000b). *el-Muhkem ve'l-muhît* (C. 6). Abdulhamid Handâvî (Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- İbn Yaîş. (1989). *Şerhu'l-mufasssal* (C. 8). Kahire: Mektebetü'l-Mütebbî.
- İbnu'l-Esîr. (2000a). *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir* (C. 3). Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Thk.). Beyrut: el-Mektebu'l-Asriyyeti li't-tibâti ve'n-Neşri.
- İbnu'l-Esîr. (2000b). *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir* (C. 1). Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Thk.). Beyrut: el-Mektebu'l-Asriyyeti li't-Tibâti ve'n-Neşri.
- Muhammed b. el-Hasan er-Radiy. (1975a). *Şerhu şâfiyetu İbn el-Hâcib* (C. 2). Muhammed Nur el-Hasan & Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Muhammed b. el-Hasan er-Radiy. (1975b). *Şerhu şâfiyetu İbn el-Hâcib* (C. 4). Muhammed Nur el-Hasan & Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Ömer b. Ebî Rebîa. (1996). *Dîvânü Ömer b. Ebî Rebîa*. Fâyiz Muhammed (Thk.). Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi.
- Ömer b. Ebî Rebîa. (1996). *Dîvânü Ömer b. Ebî Rebîa*. Fâyiz Muhammed (Thk.). Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi.
- Sîbeveyh. (1988a). *el-Kitâb* (C. 3). Abdüsselam Muhammed Harun (Thk.). Kahire: Mektebetu'l-Hancî.
- Sîbeveyh. (1988b). *el-Kitâb* (C. 1). Abdüsselam Muhammed Harun (Thk.). Kahire: Mektebetu'l-Hancî.

الرُّدُّ عَلَى شُبُهَاتٍ مِّنْ أَبَاحِ زَوْاجِ الْمُسْلِمَةِ بِالْكِتَابِيِّ

Shawish MURAD*

E-mail: murad1980m1980@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7872-9705>

Citation/©: Murad, S. (2020). الرُّدُّ عَلَى شُبُهَاتٍ مِّنْ أَبَاحِ زَوْاجِ الْمُسْلِمَةِ بِالْكِتَابِيِّ. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 10, 299-321.

ملخص

في زمن كَثُرَتْ فِيهِ الْمَفَاهِيمُ الْخَاطِطَةُ، وَأَصْبَحَ مَا كَانَ بِالْأَمْسِ مَوْضِعَ إِجْمَاعٍ مَوْضِعَ شَكِّ وَتَعْقِيدِ الْيَوْمِ، وَمَا كَانَ ثَابِتًا أَصْبَحَ مَشْكُوكًا فِيهِ، فَمِنَ الْمَوَاضِعِ الَّتِي كَانَتْ مَوْضِعَ يَقِينٍ لَدَى جَهْمَةِ الْمُسْلِمِينَ، حُرْمَةُ زَوْاجِ الْمُسْلِمَةِ مِنَ الْكِتَابِيِّ، أَمَّا الْآنَ فَقَدْ خَرَجَ مِنْ يَفْتِي بَحْلِ هَذَا الزَّوْاجِ، بَلْ وَيَنْكُرُ كُلَّ الْأَدْلَةِ الْوَاضِحَةِ الْبَيِّنَةِ وَلَا يَكْتَرِثُ بِمَا قَدْ تَمَّ الْإِجْمَاعُ عَلَيْهِ بَيْنَ سَائِرِ الْمُسْلِمِينَ لَا سِيَّمَا الْفُقَهَاءَ مِنْهُمْ عَلَى حُرْمَةِ هَذَا النَّوْعِ مِنَ النِّكَاحِ، وَيُورِدُ بَعْضَ الشُّبُهَاتِ الَّتِي لَا تُغْنِي مِنَ جَوْعِ فِي إِثْبَاتِ مَا يَدْعِيهِ، فَهَذِهِ الدِّرَاسَةُ تَبَيَّنَ ذَلِكَ كُلَّهُ وَتَرَدُّ تِلْكَ الشُّبُهَاتِ بِالْأَدْلَةِ وَالْبِرَاهِينِ الْوَاضِحَةِ الْقَوِيَّةِ؛ وَهِيَ: آيَاتٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، وَأَحَادِيثٌ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، وَإِجْمَاعُ الْمُسْلِمِينَ وَاتِّفَاقُهُمْ مِنْ عَصْرِ الصِّحَابَةِ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا، وَأَثَارُهُمْ وَأَقْوَالُهُمْ فِي ذَلِكَ، وَالْقِيَاسُ، وَمَقْصِدُ الشَّرْعِ فِي بِنَاءِ الْأُسْرَةِ وَالزَّوْاجِ. وَسَعَتِ الدِّرَاسَةُ لِلْإِجَابَةِ عَنْ أَسْئَلَةٍ عَدَّةٍ مِنْهَا: مَا هِيَ شُبُهَاتٌ مِّنْ أَبَاحِ زَوْاجِ الْمُسْلِمَةِ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ؟ وَمَا قِيَمَةُ تِلْكَ الشُّبُهَاتِ؟ وَمَاذَا يَرُدُّ عَلَى تِلْكَ الشُّبُهَاتِ؟

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، نكاح، المسلمة، الكتابي

MÜSLÜMAN BİR KADININ EHL-İ KİTAP'TAN BİR ERKEKLE EVLENMESİNİ MÜBAH GÖRENLERİN ŞÜPHELERİNE REDDİYE

Öz

Çağımızda yanlışlar artmış, geçmişte üzerinde icmâ' edilen bir konuya bugün şüphe ile yaklaşılmakta ve konu içinden çıkılmaz bir şekilde karmaşık bir hale getirilmektedir. Müslümanların çoğunluğuna göre kat'î olan hususlardan bir tanesi Müslüman bir kadının Ehl-i Kitap'tan bir erkekle evlenmesinin haram olduğudur. Ancak günümüzde bu evliliğin helâl olduğuna fetva verenler ortaya çıkmaktadır. Bu kimseler bu konudaki

* Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arapça ABD.

apaçık delilleri inkar etmekte ve bu türdeki nikâhın haram olduğuna ilişkin Müslümanların özellikle de fakihlerin icmâ'ını önemsememektedirler. Keza bu kimseler ispata muhtaç iddialarını içeren bazı şüpheler ortaya atmaktadırlar. İşte bu araştırma söz konusu iddiaları ve şüpheleri ortaya koymakta ve bunlara cevap sadedinde açık, güçlü ve kat'î delillerle (burhân) reddiye yapmaktadır. Bu deliller; Yüce Allah'ın Kitâb'ı, Hz. Peygamber'in hadisleri, sahabe asrından bugüne kadar Müslümanların bu konudaki kavilleri (görüşleri) ve icmâ'ı/ittifakı, kıyâs, evlilik ve ailenin temelinde şeri'atin gözettiği maslahatlardır. Araştırma birçok soruyu cevaplandırmaya çalışmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: Müslüman bir kadının Ehl-i Kitâp'tan bir erkekle evlenmesini mubah görenlerin ortaya attıkları şüphelerinin delilleri nelerdir? Bu şüphelerin ilmî değeri nedir? Bu şüphelere nasıl cevap verilebilir?

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Nikâh, Müslüman kadın, Ehl-i kitâp.

RESPONDING TO THE SUSPICIONS OF SOMEONE WHO PERMITTED A MUSLIM WOMAN TO MARRYING WITH AL-KETABI A JEW AND A CHRISTIAN

Abstract

In an era where there is a lot of confusion, What was yesterday became the object of consensus Today's complexity, What was constant became doubtful, Among the topics that were the subject of certainty among the Muslim community, Prohibition of a Muslim woman marrying a book, Now that he has left Yafti to dissolve this marriage, Indeed, he denies all clear evidence He does not care what has been agreed or agreed upon Among other Muslims Especially the jurists of them Forbidding this kind of marriage, Some similarities are given Who doesn't starve to prove what he's claiming, This article shows all of this And he resembles that with strong, evident evidence and proofs. And discusses the ruling on Muslims marrying others With evidence and legitimate arguments. They are: Verses from the Book of God Almighty, And hadiths on the Messenger of God, peace be upon him, The consensus of Muslims and their agreement from the era of the Companions May God be pleased with them, To this day, And their effects and sayings on that, And the correct measurement, And the destination of Sharia in building family and marriage. This study sought to answer several questions, including: What is the ruling on a Muslim woman marrying a polytheist and writer? What are the evidence for the permissibility of a Muslim woman marrying the People of the Book? What is the value of that evidence and what is it responding to?

Keywords: Islamic Law, Mariage, Postulate, Dhimmis, The people of the book.

مقدمة

قال الله تبارك وتعالى ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها، وجعل بينكم مودة ورحمة، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ [الروم 21/30]، وقال سبحانه ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير﴾ [الحجرات 13/49].

لقد اعتنى الإسلام بالزواج، وسمى عقده بالميثاق الغليظ، ورغب الشباب به، واشترط شروطاً لكل من الزوجين، وأركاناً وواجبات، كل ذلك لأهمية الزواج، وحفاظاً على الأسرة ووظيفتها في بناء الفرد المسلم؛ لتحقيق سعادة المجتمع وتماسكه، وجعل القوامة للرجل، وأمره بأن يختار المرأة الصالحة، وحرم عليه أن يقتن بالمشركة، وحرم على المرأة أن تنكح زوجاً كافراً سواء أكان مشركاً أو ذمياً، حتى لا تختل قوامة الأسرة، لوجود تناقض بين الكفر والإيمان.

هذا الحكم الذي لا غبار عليه، والذي لم يكن موضع بحث أو نقاش في أي عصر، لتكامل الإجماع في حقه، لكننا في عصر كثر اللغظ فيه، وأصبح ما كان ثابتاً موضع شك، وحلت كلمة الفكر الإسلامي محل العلوم الإسلامية، وأصبح ما كان معلوماً وبديهياً من أمور الدين موضع تعقيد، وأصبح الحليم حيران، وظهرت آراء تُحلُّ زواج المسلمة من الكتابي- اليهودي أو النصراني- بحجة المصلحة وبحجة المدنية والحضارة، وكأني بواحد من هؤلاء وبشطب خط واحد من قلمه يمحو كل الأحكام الفقهية أو الدينية التي أقرها اجتهاد علماء المسلمين، من لدن رسول الله- صلى الله عليه وسلم- وصحابته إلى يومنا هذا، والتي اعتمدت فيها على كتاب الله وسنة رسوله- صلى الله عليه وسلم- وبقيّة مصادر التشريع الإسلامي.

هذه الشبهة التي لا تقرها شريعة الله وردت في ردّها أدلة ناصعة قوية، لا سيما قد كثرت في أوساط المجتمع الإسلامي مثل هذا السؤال، وخاصة ممن توجه إلى الغرب بعد هذه الموجة الواسعة من الهجرة إلى البلاد الأوروبية، فكانت هذه الشبهة من نتائج بلاء الإقامة في دار الكفر، فقد قال قائلهم: إن لي بناتاً كثيرة وأنا أقيم في ديار الغرب وشباب المسلمين هنا لا يرغبون في الزواج بنساء المسلمات؛ لأنهن محجبات، والشباب المسلم الذي لم يعتاد على مظاهر التعري والتبرج في بلاد الإسلام عندما يهاجر إلى تلك البلاد ويرى تلك المظاهر بكافة أشكالها تستهويه الرغبة في أن يرتبط بزوجة تكون على شاكلة ما يراه في الشارع هناك، فتتحول رغبته من الفتيات المسلمات إلى فتيات أهل تلك الديار، فهل لي وأنا الأب الحنون على بناته وهن يقاسين البلاء ويَحْتَرِقْنَ بنار تلك الإقامة أن أمنع بناتي من الزواج ممن يرغبن بمن من أهل الكتاب من أهل تلك البلاد؟ وما رأي الشريعة الإسلامية في هذه الحالة؟ وهل زواج المسلمة من أهل الكتاب شيء مقطوع به في الشريعة الإسلامية؟

لهذا كله أردت أن أذكر تلك الشبهات التي استند إليها من أباح نكاح المسلمة من الكتابي، وأبين مدى قوتها أو ضعفها في ميزان البحث العلمي، وأرددُ عليها واحدة تلو الأخرى؛ ليعلم المسلمون في أي عصر وفي أي مكان أن أحكام الإسلام ثابتة لا تتغير ولا تتبدل إلا ما كان مناط علقتها مبنية على مصلحة أو عرف فتغير العرف أو المصلحة،

وأن ما سوى ذلك ثابتة راسخة رسوخ الجبال الراسيات، وليس لأي أحد أن يحموها بجرة قلم أو مؤتمر صحفي يُلقى على أسماع الناس البسطاء، وأن هذا العلم دين، وأن دين الله لا يؤخذ إلا بمن كان له قدم ثابتة في دين الله، كأولئك الأئمة الفقهاء المجتهدين، الذين علا مقامهم وبلغوا في العلم ما أهلهم أن يجتهدوا في بيان أحكام الشرع، وجاء من بعدهم من حمل عنهم هذا العلم، وهكذا حتى وصل إلينا أبيض نقياً لا يزيغ عنه ولا ينكره إلا جاهل.

في هذه الدراسة سنذكر الأدلة والشبهات التي استند إليها من أباح زواج المسلمة من الكتابي والرد عليها، متوكلين على الله - تعالى -.

إشكالية البحث: هل يجوز زواج المسلمة من أهل الكتاب؟ وما أدلة الذين أجازوا ذلك؟ وبماذا يُردُّ عليهم؟

هدف البحث: الهدف من البحث هو: ما قيمة الأدلة التي استند إليها من أجاز زواج المسلمة من اليهودي أو النصراني؟، وما هو القول الحق في هذه المسألة؟، وما هو معلوم لدى جميع المسلمين وأدلة ذلك.

اتبع الباحث المنهج الاستنباطي القائم على النظر في النصوص والنقول ودراستها وتحليلها، ثم قام الباحث باستقراء آراء الفقهاء في المسائل التي اعتمد عليها هذا البحث، وأدلة المخالفين لهم، ومناقشتها بالحجة والدليل، للوصول إلى حكم المسألة وما عليه الجمهور سلفاً وخلفاً.

شبهات من ادعى إباحتها زواج المسلمة من أهل الكتاب

أجمع العلماء على أنه لا يحل للمسلمة أن تتزوج غير المسلم، سواء أكان مشركاً أو من أهل الكتاب؟ ومن نقل الإجماع الإمام الشافعي (ت. 204هـ) حيث قال: "فالمسلمات محرمات على المشركين منهم بالقرآن على كل حال، وعلى مشركي أهل الكتاب؛ لقطع الولاية بين المشركين والمسلمين، وما لم يختلف الناس فيه علمته" (الشافعي، 1990ج، ص. 7) - أي لا يعلم خلاف حاصل بين الناس في هذا الحكم -، والماوردي (ت. 450هـ) إذ قال: "الشرط الأول: وهو الدين فإن اختلافهما في الإسلام والكفر كان شرطاً معتبراً بالإجماع" (الماوردي، 1999ذ، ص. 101)، وابن قدامة (ت. 620هـ) حيث قال: "والإجماع منعقد على تحريم تزوج المسلمات على الكفار" (ابن قدامة، 1968خ، ص. 155)، والقرطبي (ت. 671هـ) إذ قال: "وأجمعت الأمة على أن المشرك لا يظأ المؤمنة بوجه" (القرطبي، 1964ت، ص. 72)، وابن تيمية (ت. 728هـ) حيث قال: "وقد اتفق المسلمون على أن الكافر لا يرث المسلم، ولا يتزوج الكافر المسلمة" (ابن تيمية، 1995ب، ص. 36)، والعيني (ت. 855هـ) قال: "باب الأكفاء في الدين: أي هذا باب في بيان أن الأكفاء الآتي بالإجماع هي أن يكون في الدين، فلا يحل للمسلمة أن تتزوج بالكافر" (العيني، بدون ت، ب، ص. 83)، والشوكاني (ت. 1250هـ) حين قال: "وهو -المشرك- يحرم على الفاسقة المسلمة بالإجماع" (الشوكاني، 1993ح، ص. 173)، وابن قاسم (ت. 1392هـ) قال: "ولا ينكح كافر مسلمة حتى يسلم إجماعاً" (ابن قاسم، 1397ح، ص. 305)، فزواج المسلمة من الكافر - ويدخل فيه الكتابي وغير الكتابي - فهذا حرام

بالكتاب والسنة والآثار والإجماع والقياس ومقاصد الشرع - وهذا ما سيظهر واضحاً من خلال الردود على أدلة من أجاز ذلك-.

لكن ظهر في السنوات الأخيرة بعض من أباح زواج المسلمة من أهل الكتاب، وتمسكوا ببعض الشبهات لتبرير ما ذهبوا إليه، وهنا سنرد على تلك الشُّبُهَاتِ التي تمسكوا بها ورأوا أنها أدلة قاطعة فيما استندوا إليه، وهذه الشُّبُهَة أو الأدلة تتلخص فيما يأتي:

1. القرآن نحى الجنسين عن الزواج من المشركين والمشركات، ولم يذكر معهم أهل الكتاب قال الله -تعالى: للنساء ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبِدَ مُؤْمِنٍ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾ [البقرة/221]. وللرجال ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ [البقرة/221] (تراوي، 2006).

2. القرآن نحى الجنسين عن الزواج بالكفار، ولم يذكر معهم أهل الكتاب، قال الله -تعالى- عن النساء ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة/10/60] وللرجال ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ﴾ [الممتحنة/10/60] وهنا موضع الشاهد... القرآن يحث على الزواج من كتابيات فهل يناقض القرآن نفسه؟ مرة يحرم ومرة يحث؟ قال -تعالى- ﴿اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم، والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾ [المائدة/5/5] إذن المسألة واضحة أن أهل الكتاب ليسوا ضمن فئة المشركين والكفار (عادل، 2015).

3. القرآن أقر كفر أهل الكتاب في مواضع كما أقر إيمانهم في مواضع أخرى، ما يعني أنهم فئة محايدة ليسوا بمسلمين وليسوا بكافرين، قال الله -تعالى- يقر بإيمانهم ﴿من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون، يؤمنون بالله واليوم الآخر﴾ [آل عمران/113/3]، ويقر كفرهم ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾ [المائدة/74/5]. فإن الحديث هنا عن المسيحيين فقط وليس اليهود يعني إقرار الكفر هنا ليس عاماً لأهل الكتاب، بل عن فئة من المسيحيين ممن يعتقدون أن عيسى رب مع العلم أن هناك فئة لا تؤمن بهذا (عبد العاطي، 2016).

4. إقرار القرآن بأن هناك من أهل الكتاب من وصفهم بالصالحين والمنتقين، قال الله -تعالى- ﴿من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون، يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات، وأولئك من الصالحين. وما يفعلوا من خير فلن يكفروه. والله عليهم بالمتقين﴾ [آل عمران/113/3-115]، فهل ينهى عن الزواج من الصالحين؟ (عادل، 2015).

5. يحث الله على نكاح الصالحين من الإماء والعبيد، قال الله -تعالى- ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [النور/32/24] والآية تتحدث أن "الأمة"

المؤمنة خير من المشركة، واتفق العلماء على: أنه يجوز نكاح الأمة الكتابية، فإذا كانت الأمة الكتابية مؤمنة؛ إذن العبد الكتابي مؤمن (منصور، 2017).

6. تزوج الرسول -عليه الصلاة والسلام- "أم حبيبة" بعد وفاة زوجها الذي ارتد نصرانياً "عبيد الله بن جحش"، ولم يتزوجها الرسول -صلى الله عليه وسلم- حتى مات زوجها أي أنها بقيت في ذمته، وفيه جواز البقاء مع الكتابي (عبد العاطي، 2016؛ منصور، 2017).

7. بناءً على ما سبق اتفق العلماء أنه يجوز الزواج من الكتابية لأنها ليست مشركة، وهذا يعني بالتالي أن الكتابي ليس بمشرك! (تراي، 2006).

بعد ذكر أدلة من أجاز زواج المسلمة من الكتابي، لا بد لنا من مناقشتها والرد عليها واحدة تلو الأخرى؛ لنبين الحق الذي دلت عليه أدلة الشرع في هذه المسألة، وهي فيما يلي:

مناقشة شبهات المبيحين لزواج المسلمة من أهل الكتاب

الشبهة الأولى: ادعاؤهم: أن الآية نحت المسلمين والمسلمات من النكاح بالمشركات والمشركين وأن أهل الكتاب لم يُذكروا فيها.

الرُّدُّ على هذه الشبهة: نقول: إن هذه الآية ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۗ وَالْأُمَّةَ مُؤْمِنَةً حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهِ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [البقرة/221]. عامة في تحريم كل المشركات على المسلمين، وكل المشركين على المسلمات، ومنه الكتابي، قال الطبري: "يعني تعالى ذكره بذلك، أن الله حرّم على المؤمنات أن ينكحن مشركاً كائناً من كان المشرك، ومن أي أصناف الشرك كان، فلا تنكحوهن أيها المؤمنون منهم، فإن ذلك حرام عليكم، ولأن تزوجهن من عبد مؤمن مصدق بالله وبرسوله وبما جاء من عند الله، خير لكم من أن تزوجهن من حر مشرك، ولو شُرّف نسبه وكُرّم أصله، وإن أعجبكم حسبه ونسبه" (الطبري، 2000، ص. 370). فقولته: من أي أصناف الشرك كان: يدخل فيه الكتابي.

وقال السعدي (ت. 1376هـ): "﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا﴾ وهذا عام لا تخصيص فيه" (السعدي، 2000، ص. 99) فهذا العام لم يخص -عام مطرد لا تخصيص فيه- بخلاف المشركات فقد خص منهن أهل الكتاب، فأبيح لرجال المسلمين نساء أهل الكتاب لهم بآية المائدة وهي قول الله - تعالى - ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ...﴾ [المائدة/5]، أما ما تخص نساء المسلمات وتحريم الكفار عليهن فهو عام لم يخصه شيء (الشافعي، 1990، ج. ص. 159). فآية المائدة إذن مخصصة لآية البقرة، فيما يخص نكاح نساء أهل الكتاب، والخاص يقضي على العام، ويقدم عليه، كما هو مشهور في قواعد أصول الفقه.

فيكون المقصود من الآية: ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن أي لا تتزوجوهن، والمشركات تعم الكتابيات لأن أهل الكتاب مشركين لقوله تعالى ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾ بدليل تحاية الآية ﴿سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة/31،30] ولكنها خصت بقوله تعالى ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾، وأما قوله ﴿وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا﴾ أي ولا تزوجوا منهم المؤمنات حتى يؤمنوا أيضاً وهو على عمومه لم يخص (البيضاوي، 1418أ، ص. 139). فكما هو معلوم عند جميع علماء الإسلام أن آيات القرآن تفسر بعضها بعضاً، وأن بعض منها تقيد بعضها الآخر وتخصصه؛ فالآيات التي حرمت المشركات على المسلمين حُصصت منها نساء أهل الكتاب بالحل، وأما الآيات التي حرمت نساء المسلمات على المشركين فبقيت على عمومها.

الشبهة الثانية: ادعواؤهم: أن القرآن نهي الجنسين عن الزواج بالكفار، ولم يذكر معهم أهل الكتاب.

الرُّدُّ عَلَى الشُّبُهَةِ الثَّانِيَةِ: نقول: إن قوله - تعالى - عن النساء ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [المتحنة 11/60]. وللرجال ﴿وَلَا تَمْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفَرِ﴾ [المتحنة 10/60] عام في كل كافر - لا تكرر هنا وإنما جاءت الآية بلفظ الكفار والآيات التي في الشبهة الأولى جاءت بلفظ المشركين - وهو شامل لأهل الكتاب وعام في كلا الجنسين الرجال والنساء، لكن هذا العموم قد حُصص بإباحة الكتابيات في قوله - تعالى - ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ...﴾ [المائدة 5/5]، وبقيت الحرمة بين المسلم والمشركة بالعقد على التأييد (ابن الجوزي، 1422ث، ص. 273؛ الشنقيطي، 1995ج، ص. 100).

وقد قال الشافعي: "قلت: فحرم الله - عز وجل - على الكفار نساء المؤمنين لم يُح واحد منهن بحال، ولم يختلف أهل العلم في ذلك وحرّم على رجال المؤمنين نكاح الكوافر إلا حرائر الكتابيين منهم" (الشافعي، 1990ج، ص. 164)، أقول: إن كلمة الإمام الشافعي دقيقة جداً إذ يبيّن أن الله حرم على الكفار نساء المؤمنين ويدخل في الكفار أهل الكتاب بدليل ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ...﴾ [المائدة 17/5]، وأما قوله: "وحرّم على رجال المؤمنين نكاح الكوافر إلا حرائر الكتابيين منهم": يعني أنه يحرم أيضاً على رجال المؤمنين جميع الكافرات وخرج من هذا العام حرائر الكتابيين منهم بدليل ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾. وقال ابن كثير (ت. 774هـ): "﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ هذه الآية هي التي حرّمت المسلمات على المشركين، وقد كان جائزاً في ابتداء الإسلام أن يتزوج المشرك المؤمنة" (ابن كثير، 1999د، ص. 121).

الشبهة الثالثة: دعوتهم: وجود تناقض في القرآن الكريم، بين قوله - تعالى - ﴿وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ و ﴿وَلَا تَنكحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾ مع قوله - تعالى - ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين﴾ [المائدة 5/5].

الرُّدُّ على هذه الشبهة: نقول في الجواب عن هذه الشبهة: لو تأملوا في القرآن وأمعنوا لعرفوا أن قوله تعالى ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ هذا الخطاب للرجال -أولياء الأمور وليس خطاباً للنساء كما يدعون -بعلم زواج المؤمنات من المشركين على العموم (ابن رشد، 1988، ص. 472)، قال القرطبي -رحمه الله- في التفسير: "قوله تعالى ﴿وَلَا تُنكِحُوا﴾ أي لا تزوجوا المسلمة من المشرك، وأجمعت الأمة على أن المشرك لا يطأ المؤمنة بوجه لما في ذلك من الغضاضة على الإسلام" (القرطبي، 1964، ص. 72).

أما قوله -تعالى- ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصَنِينَ...﴾ [المائدة/5] مع الآية الأولى قال الشافعي: "فيحرم نكاح المشركات حتى تؤمن، ثم نسخ منه نكاح أهل الكتاب، وبقي الباقي على ظاهر التحريم" (الشافعي، 1990، ص. 261). وذكر الطبري كل الآراء في ذلك، فمنها أن الآية الأولى حرمت كل النساء المشركات ولو كانت يهودية أو نصرانية ثم نسخت بآية المائدة وأورد قول سيدنا ابن عباس قوله "﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾، ثم استثنى نساء أهل الكتاب فقال ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾" (الطبري، 2000، ص. 362). إذن الآيات التي تحرم الزواج بالمشركين والمشركات وهي على عمومها، ولكنها نسخت -أو استثنت منها- فيما تخص المشركات محل نكاح نساء أهل الكتاب، وبقيت حرمة زواج المسلم بالمشركات دون نساء أهل الكتاب، وكذلك بقيت حرمة زواج المسلمة بالمشركين كلهم.

الشبهة الرابعة: قولهم: إن المقصود من كفار أهل الكتاب فئة من المسيحيين الذين قالوا: ﴿إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ وأن غيرهم خارج عن مقصود قوله -تعالى- ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُمْ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لِهِنَّ﴾ [المتحنة/10/60].

الرُّدُّ على هذه الشبهة: نقول في الجواب عنها: على فرض صحة ما تقولون، فإننا نقول: دلت الآية ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾ على أن زواج المسلم بالمشركة كالثوثية والبوذية والملحدة لا يصح بحال. أما المرأة الكناية فقد أباح الشرع التزوج بها بقوله -تعالى- ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾. ومع القول بأن زواج المسلم بالكنائية مكروه، وحينئذ تحمل الآية هنا على العرف الخاص، وهو المشركة بالمعنى الضيق -أي عابدة الوثن وأمثالها-، ولا تكون الآية منسوخة ولا مخصصة، وتفيد حكماً: هو حرمة نكاح الوثنيات والمجوسيات، وتكون آية المائدة مفيدة حكماً آخر هو حل الزواج بالكنائيات، فلا تعارض بينهما؛ فاسم الشرك عام وليس بنص، وقوله ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ بعد قوله ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ نص، فلا تعارض بين المحتمل وبين ما لا يحتمل. أما بالنسبة للمسلمة فالآية ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ أي لا تزوجوا المسلمة من المشرك، وأما نكاحها من أهل الكتاب فحرام بإجماع الأمة على ذلك؛ لما في ذلك من الغضاضة على الإسلام، ولأن قوامة الرجل عليها يجعل له تأثيراً عليها، فرما تركت دينها، وتضررت غالباً لمعاشرتها زوجها، لعدم توافر الانسجام والوئام الروحي والحسي، والكتابي لا يؤمن بالإسلام، فتكون معه في دائرة ضيقة الأفق،

وهي متسعة الاعتقاد، والإسلام يعلو ولا يعلى عليه، فعزة المسلمة تأتي عليها أن تكون زوجة لكتابي (الزحيلي، 1418ب، صص. 292-295؛ 37، 2020، Acar).

الشبهة الخامسة: قولهم: إن الله -تعالى- وصف بعض أهل الكتاب بأنهم صالحين، فكيف ينهى عن الزواج بهم.

الرُّدُّ على هذه الشبهة: نقول: هذا أدل دليل يدل على ضعف أدلتهم التي استندوا إليها، فإن قول الله -تعالى- عن أهل الكتاب هنا ﴿من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون، يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات، وأولئك من الصالحين. وما يفعلوا من خير فلن يكفروه. والله عليهم بالمتقين﴾ [آل عمران 113/3-115] إنما هو إخبار منه - سبحانه وتعالى- أن من أهل الكتاب أمة قائمة بأمر الله مطيعة لشريعته، آمنوا بمحمد -صلى الله عليه وسلم- مع إيمانهم برسولهم وما أنزل من قبل، يقومون الليل ويتلون القرآن وهم من الصالحين، فهؤلاء يدخلون في زمرة المؤمنين، بدليل أنهم يتلون آيات الله، وهي القرآن الكريم، فهؤلاء يباح لهم نكاح المؤمنات (ابن كثير، 1999ب، ص. 91). فقد روي عن ابن عباس -رضي الله عنه- أن هذه الآيات نزلت فيمن آمن من أحبار أهل الكتاب، كعبد الله بن سلام وأسيد بن عبيد وغيرهم (الطبراني، 1994ب، ص. 87).

الشبهة السادسة: استدلالهم بهذه الآية ﴿وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم﴾ [النور 32/24] أنها تدل على جواز نكاح الأمة الكتابية، وأنها مؤمنة، فإذا كانت الأمة الكتابية مؤمنة؛ إذن العبد الكتابي مؤمن!

الرُّدُّ على هذه الشبهة: نقول: وإنه لفهم عجيب منهم استدلالهم بهذه الآية على جواز نكاح الأمة الكتابية، وأن الأمة إذا كانت مؤمنة إذن فالعبد مؤمن. كل ما دلت عليه الآية هي: أنها تأمر أولياء و سادة العبيد بتزويج من لا زوج له ومن لا زوجة له، بالأيامى من المسلمين وهم كل رجل أو امرأة لا زوج لهما، ويزوجوا الصالحين من الأولاد والإماء، وأن لا يتعللوا بفقد المال، فإن الله -تعالى- هو الذي يرزقهم ووعده بإغناء الفقراء منهم. بل العكس هو الصحيح فإن لفظة "منكم" أي من المسلمين، يُفهم منها حسب مفهوم المخالفة "دليل الخطاب" أن الأيامى من غيركم أي من غير المسلمين وهم الكفار ليسوا كذلك، وهذا المفهوم يبين أن المسلمة يحرم عليها التزوج من الكفار مطلقاً لأنهم ليسوا منا وهذا عام إلا ما خصصته آية المائدة وهي ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة 5/5] والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب صريح في إباحة تزوج المسلم للمحصنة الكتابية، وهي الحرة العفيفة (الزحيلي، 1422ب، ص. 1749؛ الشنقيطي، 1995ج، ص. 529). ومن أهم شروط الزواج بالكتابية -عند الجمهور عدا الحنفية- أن تكون حرة، وأن الأمة الكتابية لا تحل نكاحها (ابن كثير، 1999ب، ص. 233).

الشبهة السابعة: قولهم: إن الرسول -عليه الصلاة والسلام- تزوج من "أم حبيبة" وكان زوجها قد تنصر ومات على النصرانية، وفيه هنا جواز البقاء مع الكتابي.

الرّد على هذه الشبهة: نقول في الرّد عليها: إن أم حبيبة -رضي الله عنها- عندما تنصر زوجها وهي بأرض حبشة قد خيرها زوجها بين أمرين هما: إما أن تنصر وإما أن تُطلق. فأثرت الخيار الثاني وتطلقت ثم أنه بعد ذلك مات، وعندما انقضت عدتها من زوجها، تزوجها رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، أو أنها عرضت عنه إلى أن مات (الباشا، 1996، صص. 84-85؛ الزركلي، 2002، ص. 33)، أو أنها بانّت منه عندما تنصر (ابن عبد البر، 1992، ص. 877)، أو أنه عندما تنصر لم يلبث إلا قليلاً جداً فمات، وهذا ما ذكره رواية السيرة (الذهبي، 1985، ص. 144). ثم إن هذه واقعة حال جرت مع صحابية فهي لا تدل على جواز نكاح المسلمة من الكتابي ولا تدل على جواز البقاء عنده، والرسول -الله صلى الله عليه وسلم- هو الشارع وليس غيره من الصحابة مهما علت مرتبته.

الشبهة الثامنة: قولهم: بأن العلماء اتفقوا على جواز زواج المسلم من الكتابية لأنها ليست مشركة، وهذا يدل على أن الكتابي ليس بمشرك!

الرّد على هذه الشبهة: نقول في الجواب عنها: إن قياسهم حل زواج الكتابي من المسلمة على حل زواج المسلم من الكتابية قياس فاسد، لأنه قياس يعارضه نص صريح، وهو حل زواج المسلم بالكتابية بنص القرآن الكريم، وهو قوله -تعالى- ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة/55]، وحل زواج الكتابي من المسلمة يتعارض مع النص والإجماع والأثر والقياس والمعقول:

فالنص قوله -تعالى- ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا﴾ [البقرة/221]، وكذلك دلت السنة على حرمة زواج المسلمة من أهل الكتاب فيما روي عن جابر بن عبد الله -رضي الله عنهما- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "تتزوج نساء أهل الكتاب ولا يتزوجون نساءنا" قال ابن كثير فيه: "وهذا الخبر وإن كان في إسناده ما فيه، فالقول به لإجماع الجميع من الأمة عليه" (ابن كثير، 1999، ص. 437)، فهذا الحديث صريح في إباحتها نساء أهل الكتاب للمسلم وحرمة زواج أهل الكتاب من المسلمة لنهي الحديث عن التزوج بهم. وقد دلت على ذلك أيضاً آثار الصحابة فقد روي عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- قال: "المسلم يتزوج النصرانية، ولا يتزوج النصراني المسلمة" (ابن كثير، 1999، ص. 437).

أما القياس فهو: أن العلة الداعية إلى تحريم المسلمة على الكافر هي دعوته إياها إلى الكفر دل على هذه العلة قوله -تعالى- ﴿أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَعْرِفَةِ يُؤَيِّدُ بِيَدِهِ وَيُخَيِّبُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [البقرة/221] والدعاء إلى الكفر دعاء إلى النار؛ فالكفر يوجب النار، فكان نكاح الكافر للمسلمة سبباً داعياً إلى الحرام فكان حراماً، والنص وإن ورد في المشركين لكن العلة؛ وهي الدعاء إلى النار يعم الكفرة أجمع فيتعمم الحكم

بعموم العلة، فلا يجوز إنكاح المسلمة الكتابي كما لا يجوز إنكاحها الوثني والمجوسي، فوجود هذه العلة في نكاح الكتابي قياس على نكاح الكافر للمسلمة في الحكم وهو التحريم (الكاساني، 1986ب، ص. 272). ويدخل في هذا العموم حرمة زواج المسلم من الكافرة إلا أنه خروج من عموم هذه الآية حل زواج المسلم من الكتابية بآية المائدة (Topçuoğlu, 2010, s. 105).

أما المعقول: فهو مأخوذ من قول الله - تعالى - ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء/141]. فلو جاز إنكاح الكافر المؤمنة لثبت له عليها سبيل، وهذا لا يجوز (الكاساني، 1986ب، ص. 272؛ Topçuoğlu, 2010, s. 104).

الشبهة التاسعة: ادعاؤهم: عدم وجود دليل يحرم زواج المسلمة من الكتابي، أو أنه موجود لكنه لا يشمل أهل الكتاب، فقد ادعى الترابي أنه لا يوجد دليل على تحريم المسلمة على الكتابي فقال: "فقدت الرأي لما لم أجد في الكتاب أو السنة كلمة واحدة تمنع زواج المسلمة من كتابي" (الترابي، 2015م).

الرُّدُّ على هذه الشبهة: نقول لهم: أين أنتم من قول الله - تعالى - ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا مَؤْمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أَعْبَدْتِكُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبُدُوا مُؤْمِنًا خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِآيَاتِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [البقرة/221/2] قال الشيخ عبد الرحمن السعدي: "وهذا عام لا تخصيص فيه" (السعدي، 2000، ص. 99). والحديث الذي مرَّ من قبل: "تنزوج نساء أهل الكتاب ولا يتزوجون نساءنا" (ابن كثير، 1999أ، ص. 437)، والإجماع وغير ذلك من الأدلة على تحريم زواج المسلمة من الكتابي، أم أنه لم يقرأ هذه الآيات وتفسيرها وأقوال العلماء فيها؟!!

الشبهة العاشرة: ادعاؤهم: وجود دعوة المصلحة، وهي دخول زوجها الكتابي وأسرته في الإسلام، فقال الترابي: "فكنت أرى أن يتركوها تسلم فثبتت إيمانها، وكثيراً ما تدعو وتنشط في دعوتها إلى الله، فتجر إلى الإسلام زوجها ومن حوله وهكذا" (الترابي، 2015).

الرُّدُّ على هذه الشبهة: نقول لهم: ألم تسمعوا قول الله - تعالى - في هذا المجال ﴿أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِآيَاتِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [البقرة 221/2] فلقومة الرجل على المرأة - كما سبق - وعلى أولادها وهو كافر أو كتابي لا يسلم لها دينها، ولا لأولادها.

إن المصلحة الكبرى من تشريع الزواج هي تأسيس أسرة تعمها الهدوء والطمأنينة والسكن النفسي، وهذا يحدث عندما يجمعهما عقيدة واحدة، فالتفاهم الحاصل بين زوجين يؤمنان بنفس العقيدة أفضل وأسهل من أولئك الذين ينتمون إلى معتقدات مختلفة (Acar, 2020, s. 45).

الشبهة الحادية عشر: عدم اعترافهم بالإجماع، قال الترابي: "فالأقاويل التي عهدناها ركنتنا- أي أسكنتنا أو ميلتنا- دائماً بأن الإجماع هو إجماع الفقهاء المجتهدين في عصر من العصور" (الترابي، 2015م).

الرّد على هذه الشبهة: وفي الجواب عن هذه الشبهة نقول: إن جماهير أهل العلم من لدن الصحابة - رضي الله عنهم- والتابعين والأئمة الأربعة ومن بعدهم من أهل العلم على الاحتجاج بالإجماع ولزوم حججته" (المنياوي، 2011أ، ص. 450). وقد نقلنا إجماع الأئمة وأقوالهم - كما سبق-، ثم إن هذا الإجماع ضروري فما زالت الأمة تتناقل حرمة زواج المسلمة من الكافر قولاً وعملاً سواء كان الكافر مشركاً أو كتابياً دون أي تكبير من أحد لا من عالم ولا من عامي مع استناد هذا الإجماع على النصوص القرآنية التي تدل على التحريم، إلا في هذا العصر فقد طغى الهوى على التشريع عند بعضهم، فقال البعض بجواز زواج المسلمة من أهل الكتاب مخالفاً لإجماع العلماء وما أصبح يعرف من الدين بالضرورة بأن زواج المسلمة من الكافر على العموم لا يحل.

الشبهة الثانية عشر: قولهم: "علينا أن نترك للأقليات المسلمة التي تعيش مع الكتابيين، والذين تمهم هذه القضية أن يقدروا الأمر حق قدره، وأن يزوجوا بناتهم للكتابيين، لعل هؤلاء البنات يأتين بالكتابيين من خلال العلاقة الزوجية إلى الإسلام، أو يصبرن على دينهن، وهناك الحريات نسبياً أوسع، وليتحرروا الأحوال عيناً والظاهرة عموماً" وهذا ما قاله الترابي (الترابي، 2015م).

الرّد على هذه الشبهة: نقول للترابي ومن على شاكلته: هل دين الله وشريعته تكون حسب أهواء الناس وما يشتهون؟! وهل لكل أُمَّةٍ من الأُمَّةِ المسلمة في مكان ما من هذا العالم لها أن تُشَرِّعَ لنفسها وتُقَدِّرَ ما تراه أنه حق؟! وهل جهل كل المسلمين هذه المصلحة من لدن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلى أن جاء الترابي وأمثاله ليبينوا أن الكتابيين ربما يدخلون في الإسلام بسبب العلاقة الزوجية التي حرّمها دين الله وشريعته؟!!

ثم إن مقصد الشرع من هذا الحكم يأتي من جانبين: الجانب الأول: أن الإسلام يعلو ولا يُعلَى عليه، والقوامه في الأسرة تكون للزوج، وهذه القوامه من الرجل- وهو كافر- على المرأة وعلى أولادها لا يسلم لها دينها، ولا لأولادها. والجانب الثاني: الإسلام دين شامل وغيره قاصر، وعلى ذلك ينبغي أمر اجتماعي يمس كيان الأسرة وحسن العشرة فيها، وهو أن المسلم إذا تزوج كتابية، فهو يلتقي بما على الإيمان بكتابها ورسولها، وسيسود الأسرة مبدأ الاحترام لدينها لأن الرجل يؤمن بما تؤمن به في الجملة، فسيكون هناك مجال للتفاهم، وربما يحظى المسلم بإسلامه زوجته، لكن الكتابي إذا ما تزوج المسلمة، فهو لا يؤمن بدينها، ولن تجد منه احتراماً لدينها ومبادئها، وليس هناك مجال للتفاهم معه في أمر لا يؤمن به بالكلية، فيذهب مقصد التشريع من بناء الأسرة والزواج، فمنع منه ابتداءً (الشنقيطي، 1995ج، صص. 100-101؛ Topçuoğlu, 2010, s.107).

كما يمكن أن يقال: إن المسلمين لما اتبعوا ما جاءهم من عند الله -تعالى- وآمنوا بكل ما جاء في القرآن الكريم ومنه الإيمان بنبوة موسى وعيسى ويحيى وغيرهم من الأنبياء، وما أنزل عليهم من رحم في الجملة، فكان من

فضل الله وكرمه أن أباح لهم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب وأحل لهم نساء أهل الكتاب، أما أهل الكتاب لما كفروا بما نزل على محمد - صلى الله عليه وسلم - حرم عليهم الله - تعالى - نساء المسلمين، فإذا آمن منهم أحد أبيع له ما كان محرماً عليه من قبل.

رأي علماء العصر من هذه المسألة

مما لا ريب فيه أن رأي عامة علماء المعاصرين في حكم زواج المسلمة من الكتابي لم يخرج عن دائرة ما ذهب إليه جمهور العلماء قديماً في عدم جواز مثل هذا النوع من الارتباط الذي حرمه كتاب الله تعالى نصاً ودلالة، وكذلك سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وإجماع العلماء، وأن ما ذهب إليه البعض ممن سبق ذكرهم أو ذكر أدلتهم، إنما هو قول ورأي شاذ لم يعتمد أي من المجامع الفقهية ولا مراكز الفتوى، ولا أحد من العلماء الذين لهم قدم ثابتة في هذا الفن، ومع ذلك نذكر بعض نصوص العلماء المعاصرين في حكم هذه المسألة؛ ليدل دلالة ظاهرة على أن حكم زواج المسلمة من غير المسلمين يحرم ولا يصح عقده، وأنه حكم اتفق عليه العلماء قديماً وحديثاً¹، فقد جاء عن المجلس الإسلامي للإفتاء في بيت المقدس قوله: "مما تقدم يتضح أن زواج المسلمة من غير المسلم دون استثناء كتابي كان أو غير ذلك فإنه حرام وهو زواج باطل شرعاً وقانوناً، لما تقدم من أقوال العلماء والفقهاء قديماً وحديثاً، وإن وجد يجب فسخ هذا الزواج في الحال" (المجلس الإسلامي للإفتاء، 2020م).

وجاء في موقع دار الإفتاء المصرية الإجابة على حكم زواج المسلمة من كتابي ما ملخصه: "نعم، ورد ذلك في قول الله تعالى ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾ [المائدة: 5/5]، وإنما قال ﴿وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَّهُمْ﴾ أي يحل لكم أن تطعموهم من طعامكم؛ للتنبيه على أن الحكم في الذبائح مختلف عن المناكحة؛ فإن إباحة الذبائح حاصلة في الجانبين، بخلاف إباحة المناكحات فإنها في جانب واحد؛ هو حلُّ زواج المسلم من الكتابية، بخلاف العكس؛ فلا يحل للكتابي أن يتزوج بمسلمة، والعلة في هذه المسألة تعبدية؛... وقد تكلم الفقهاء في الحكمة من هذا التحريم... (دار الإفتاء المصرية، 2020م)

وقد جاء في مجلة مجمع الفقه الإسلامي: "أنَّ زواج المسلمة بغير المسلم ممنوع شرعاً بالكتاب والسنة والإجماع، وإذا وقع فهو باطل، ولا تترتب عليه الآثار الشرعية المترتبة على النكاح" (مجمع الفقه الإسلامي، قرار 23، ع 3، ص 42).

يقول الشيخ محيي الدين قادي في إجابته عن سؤال مفاده: أن كثير من المسلمات لا تتوفر لهن الزواج من المسلمين وهن مهددات بالانحراف ويعشن في وضع حرج فهل يحل لهن زواجهن بغير المسلمين؟ فأفاد في جوابه: "بأن زواج

1 فالقصد من هذا البحث بشكل أساسي هو بيان مدى ضعف أدلة من أباح زواج المسلمة من الكتابي وذكر أدلتهم والرد عليها، لقطع دابرها، وربما تكون هذه الشبهات من أناس غير مشهورين، ولكنها قد تنتشر أكثر من هذا في زمن ما، وليعلم الناس جميعاً أنهم على خطأ وتبين لهم الرد العلمي القائم على نصوص الكتاب والسنة وإجماع الأئمة والقياس...

المسلمة بغير المسلم محظور لا يجوز بحال من الأحوال عند فقهاء الإسلام" ثم ذكر أقوالهم وأدلتهم (مجمع الفقه الإسلامي، م1، ع3، 1124).

يقول الدكتور نهاد دالجن في نهاية مقال له تناول هذه المسألة قائلاً: "لقد قيل من قبل بعض العلماء المعاصرين أن المرأة المسلمة يمكن لها أن تتزوج بكتابي، ولكن هذا الرأي ليس قائماً على أي شيء من الأدلة النقلية، وكذلك عقلياً يفتقر إلى أساس" (Dalgin, 2003, s.156).

أجاب الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي عن السؤال التالي: هل يجوز زواج الفتاة المسلمة من كتابي؟ فأجاب: "يجوز زواج المسلم من كتابية، وذلك لأن الشريعة الإسلامية تفرض على الزوج المسلم في هذه الحالة عدم المساس بالحرية الدينية لزوجته، وتفرض عليه تقديم المعونات اللازمة لها لممارسة شعائر دينها، من أدبية ومادية. إذن توجد في هذه الحالة ضمانات شرعية لعدم النيل من حقوق الزوجة الكتابية أو كرامتها. ولا يجوز العكس، أي زواج الكتابي من المسلمة، ذلك لأنه لا توجد ضمانات دينية أو سلوكية لدى الزوج برعاية حقوق الزوجة وحماية حريتها وكرامتها الدينية" (البوطي، 2006، ص. 143).

وإلى هذا الرأي ذهب الأستاذ الدكتور أورهان جكر حيث قال: "المرأة المسلمة تتزوج من الرجل المسلم فقط، وأن المرأة المسلمة لا يصح أن تتزوج من أهل الكتاب أو لا من أي مشرك آخر..." (Çeker, 2014, s. 190).

ذكر الدكتور وهبة الزحيلي أنه يحرم هذا الزواج وقال: "وأما زواج المسلمة بغير المسلم فهو أشد وأنكى، إذ الزواج باطل حرام بإجماع المسلمين، والأولاد أولاد زنا، والعلاقة القائمة بينها وبين الرجل لا تجيز الاستمتاع وإن طال الأمد، لبطلانها أصلاً، فإن استحلّت المرأة ذلك فهي مرتدة كافرة" (الزحيلي، 1418، ص. 296).

ذكر الدكتور مصطفى شانتراك في مقالة له: أقوال كثير من العلماء والباحثين في هذه المسألة منهم: خير الدين قرامان، وأحمد أونكل، وعلي رضا دمبرجان، وسلمة أشكانا، ووهبة الزحيلي، ويوسف القرضاوي، وأنهم جميعاً أكدوا حرمة زواج المرأة المسلمة من الكتابي (Şentürk, 2015, ss. 75,76).

الخاتمة

جعل الإسلام الزواج عقداً يفيد العشرة بين الرجل والمرأة بما يحقق ما يقتضيه الطبع الإنساني ويتعاونان معاً مدى الحياة ويعطي كل منهما -بموجب هذا العقد -حقوق الآخر عليه، وما عليه من واجبات.

يحرم زواج المسلم من المشركة غير الكتابية بنص الكتاب والإجماع، ويحل للمسلم زواج من الكتابيات بأدلة من الكتاب والإجماع والأثر والمعقول.

يحرم زواج المسلمة من المشرك أو الكتابي، وعلى ذلك جميع المسلمين منهم العلماء والفقهاء من عصر الصحابة إلى يومنا هذا، ودل على الحرمة كل من: الكتاب والسنة والآثار والإجماع والقياس والمقاصد الشرع.

ظهر في العصر الحاضر بعض الناس يدعون حل زواج المسلمة من الكتابي، واستدلوا على ذلك بأدلة واهية، كشفنا ضعفها وهوانها بالحجة والدليل.

المصادر

ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. (1422ت). زاد المسير في علم التفسير (ج.4). ت: عبد الرزاق المهدي. ط1. بيروت: دار الكتاب العربي.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. (1995ب). مجموع الفتاوى (ج.35). ت: عبد الرحمن قاسم، ط3. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد. (1988أ). المقدمات الممهدة (ج.3). ت: محمد حجي. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد. (1992ت). الاستيعاب في معرفة الأصحاب (ج.4). ت: علي محمد البجاوي. ط1. بيروت: دار الجيل.

ابن قاسم، عبد الرحمن بن محمد. (1397ح). حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع (ج.7). ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن محمد المقدسي. (1968خ). المغني (ج.10). بدون ط. القاهرة: مكتبة القاهرة.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي البصري الدمشقي. (1999د). تفسير القرآن العظيم (ج.9). ت: سامي سلامة. ط2. الرياض: دار طيبة.

الباشا، عبد الرحمن رأفت. (1996أ). صور من حياة الصحابييات (ج.3). ط1. القاهرة: دار الأدب الإسلامي. البيوطي، محمد سعيد رمضان. (2006أ). مع الناس مشورات وفتاوى (ج.3). ط1. دمشق: دار الفكر.

البيضاوي، عبد الله بن عمر. (1418أ). أنوار التنزيل وأسرار التأويل (ج.5). ت: محمد المرعشلي. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

التراي، حسن. (2015). يجوز للمسلمة الزواج من المسيحي أو اليهودي.

<https://archive.aawsat.com/details.asp?article=357364&issueno=9994#XBe49jXLIU>

دار الإفتاء المصرية، (2020). خلاف حول زواج المسلمة من غير المسلم.

<https://www.elwatannews.com/news/details/5050835>

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. (1985أ). سير أعلام النبلاء (ج.25). ت: شعيب الأرنؤوط. ط3. دمشق: مؤسسة الرسالة.

- الزحيلي، وهبة الزحيلي. (1322ب). التفسير الوسيط (ج.3). ط1. دمشق: دار الفكر. - الزحيلي، وهبة الزحيلي. (1418ب). التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج (ج.30). ط2. دمشق: دار الفكر المعاصر.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. (2002ت). الأعلام (ج.8). ط15. بيروت: دار العلم للملايين.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله. (2000أ). تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (ج.1). ت: عبد الرحمن اللويحي. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الشافعي، محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان. (1990ج). الأم (ج.8). بدون ط. بيروت: دار المعرفة.
- الشنقيطي، محمد أمين بن محمد المختار بن عبد القادر. (1995ج). أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (ج.9). بدون ط. بيروت: دار الفكر.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. (1993ح). نيل الأوطار (ج.8). ت: عصام الدين الصباطي. ط1. القاهرة: دار الحديث.
- الطبري، محمد بن حرير بن يزيد بن كثير بن غالب. (2000ث). جامع البيان في تأويل القرآن (ج.24). ت: أحمد محمد شاکر. ط1. دمشق: مؤسسة الرسالة.
- عبد العاطي، عادل. (2006). الفقهاء هم من حرم زواج المسلمة بالكتابي وليس القرآن أو السنة، <https://sudaneseonline.com/board/50/msg/1145767425.html>
- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين. (بدون ت ب). عمدة القاري شرح صحيح البخاري (ج.12). بدون ط. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري. (1964ت). الجامع لأحكام القرآن (ج.10). ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. ط2. القاهرة: دار الكتب المصرية.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد. (1986ب). بدائع الصنائع في ترتيب الصنائع (ج.7). ط2. بيروت: دار الكتب العلمية.
- المنياوي، محمود بن محمد بن مصطفى. (2011أ). الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول (ج.1). القاهرة: دار المكتبة الشاملة.
- المجلس الإسلامي للإفتاء. (2020). ما هو حكم زواج المسلمة بغير المسلم. <http://www.fatawah.net/Fatawah/66.aspx>
- منصور، أحمد صبحي. (2017). يجوز للمسلمة أن تتزوج غير المسلم طالما كان مُسالمًا. <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=507927>
- نعمان، عادل، (2015). زواج المسلمة من الكتابي حلال. <https://www.almasryalyoum.com/news/details/1203582>

Kaynakça

- Abulati, A. (2016). *el-Fukahâ hum men harreme zevace'l-muslimeti bi'l-kitâbî ve leyse'l-Kurânevi's-Sünne*. <https://sudaneseonline.com/board/50/msg/1145767425.html> adresinden elde edildi.
- Acar, H. İ. (2002). Evlenme engeli olarak din farkı. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, 27-52.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Huseyn. (t.y.c). *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (C. 1). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Bâşâ, Abdurrahman Rafet. (1996a). *Suverun min hayâti's-sahâbiyyât* (C. 3). Kahire: Daru'l-Edeb.
- Beydâvî, Abdullah b. 'Umar. (1418a). *Envârü tenzil ve esrâru't-te'vil* (C. 5). Muhammed el-Meraşli (Thk.). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Butî, Muhammed Said Ramadan. (2006a). *Maaennâs meşhuat ve fetava* (C. 3). Dimaşk: Dâru'l-Fikr.
- Çeker, O. (2014a). *İslam hukukunda akidler* (C. 1). Konya: Tekin Kitabevi.
- Dalgın, N. (2003b). İslam hukuku açısından Müslüman bayanın Ehl-i kitap erkekle evliliği. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 2, 131-156.
- Diyâb, Ahmed Hâmid. (2020) *Hilaf havle zevâci'l-müslüme min ğayri'l-müslim*. <https://www.elwatannews.com/news/details/5050835> adresinden elde edildi.
- el-Meclisu'l-İslâmî li'l-İftâ. (2020). Ma hüve hükmü zevâci'l-müslimeti bi ğayri'l-müslim. <http://www.fatawah.net/Fatawah/66.aspx> adresinden elde edildi.
- İbn Abdalberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Ahmed. (1992c). *el-İstîâb fi marifeti'l-eshâb* (C. 4). Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Cil.
- İbn Kâsım, Abdurrahman b. Muhammed. (1397c). *Hâşiyetü'r-ravdu'l-murabba şerhu zâdi'l-mustenga* (C. 4). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. (1419g). *Tefsiru'l-kurâni'l-azim* (C. 9). Muhammed Hasan (Thk.). Beyrut: Dâru'l-Ktubî'l-İlmiyye.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. (1968f). *el-Muğnî* (C. 10). Mısır: Mektebetü'l-Kahire.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. (1988a). *el-Mukaddimâtu'l-muheyidât* (C. 3). Muhammed Hacı (Thk.). Beyrut: Daru'l-Ğarb.
- İbn Teymiye, Ahmed b. Abdulhalim (2003b). *Mecmuu'l-fetavâ* (C. 35). Abdurrahman Kasım (Thk.). Medine: Malk Fehid.

- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. (1422). *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (C. 4). Abdurrezzak el-Mehdî (Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye.
- Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. (1997b). *Bedâiu's-sanâî fi tertibi'ş-şerâî* (C. 7). Beyrut: Daru'l- Kütübî'l-İlmiyye.
- Kurtubî, Muhammed İbn Ferec. (1964c). *el-Camiu ahkamî'l-ahkâm* (C. 10). thk. Ahmed Berdûnî. Kahire: Dâru Kutubi Mısıriyye.
- Mansûr, A. S. (2017). *Yecuzu li'l-müslimeti en tetezevvece ğayri'l-müslüm talema müslimen*. <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=507927> adresinden elde edildi.
- Minavî, Mahmud b. Muhammed b. Mustafa. (2011a). *eş-Şarhü'l-kebir li muhtasari'l-usul min ilmi'l-usul* (C.1). Kahire: Daru'l-Mektebetu'ş-Şamila.
- Nu'man, A. (2015). *Zevâcu'l-Muslime mine'l-kitâbî helâl*. <https://www.almasyalyoum.com/news/details/1203582> adresinden elde edildi.
- Sadi, Abdurahman b. Nasır b. Abdulah. (2000a). *Teyisiri'l-kerim er-rahman fi tefsir kelimat-il-mennan* (C. 1). Abdurahman el-Levahiki (Thk.). Beyrut: Muesesetü'r-Risale.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. (1940d). *el-Umm* (C.8). Ahmet Muhammed Şakir (Thk.). Kahire: Mektebetü'l-Halebî.
- Şenkîfî, Muhammed Emin b. Muhammed Muhtar. (1995e). *Edvau'l-beyan fi idahi'l-Kur'an bi'l-Kur'an* (C.9). Beyrut: Daru'l-Fikr.
- Şentürk, M. (2015). Tefsîr literatüründe Müslüman kadınların Ehl-i kitâb erkekler ile evlenme(me)leri meselesi. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32, 65-108.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. (1993e). *Neyl el-evtâr* (C.8). İsam es-Sababî (Thk.) Kahira: Daru'l Hadis.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. (t.y.ç). *Câmiu'l-beyân fî te'vilî'l-Kur'an* (C. 24). Ahmed Muhammed Şakir (Thk.). Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle.
- Topçuoğlu, A. A. (2010). Yahudilik-Hristiyanlık ve İslam hukukuna göre nikah akdine etkisi bakımından din farklılığı. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10(2), 70-120.
- Turabî, H. (2015) *Yecuz li'l-müslime ez-zavâc mine'l-mesihî evi'l-yahudî*. <https://archive.aawsat.com/details.asp?article=357364&issueno=9994#.XBe49jXLIU> adresinden elde edildi.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. (1985a). *Siyer alam en-Nübelâ* (C. 25). thk. Şuayp Arnaut. Dimaşk: Müessesetü'r-risale.

Zirikli, Hayreddîn b. Mahmud b. Muhammed. (2002c). *el-Alam* (C. 8). Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Malayin.

Zuhaylî, V. (1322b). *Tefsiru'l- vasîf* (C.3). Dimeşk: Dâru'l-Fikr.

Zuhaylî, V. (1418b). *et-Tefsiru'l-munîratü fî'l-akîdeti ve's-şerîati ve'l-Menhec* (C. 30). Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir.

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ
BOOK REVIEWS



Kersten, C, (2019). *Contemporary Thought in the Muslim World: Trends, Themes and Issues*, London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2019, 218s.

Muhammet ÖZDEMİR*

E-mail: muhammetozdemir2012@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8465-1924>

Dünyanın birçok farklı yerinde bulunmuş ve ders vermiş ve 2007 yılından beri King's College London'da görev yapmakta olan Carool Kersten'in ilk defa 2019 yılında yayınlanmış olan son kitabı, *Contemporary Thought in the Muslim World: Trends, Themes and Issues (İslâm Dünyasında Çağdaş Düşünce: Yönelimler, Temalar ve Meseleler)* başlığını taşımaktadır. İslâm, Ortadoğu, Güneydoğu Asya, din ve teoloji uzmanı olan Kersten, bu kitabında, küreselleşme ve bireyselleşme dönemine tekabül eden 1950 sonrası dönemde İslâm coğrafyasında üretilmiş düşüncelere, bu düşüncelerde öne çıkan yönelim, ana fikir ve sorun alanlarına, bunların nasıl sınıflanması ve anlaşılması gerektiğine, ayrıca yenedünyanın bu düşüncede nasıl alımlanmış olduğuna yoğunlaşmaktadır. Kitapta Türkiye'yi temsilen hem İlahiyat Fakülteleri içinden üretilmiş yeni düşüncelere ve hem de Rasim Özdenören ve İsmet Özel gibi Türkiye İslâm'ının edebiyatçı ve sosyal entelektüellerine filozof nitelendirmesiyle işarette bulunulmuş olması ilgi çekicidir. Hatta modern Batılı ve çağdaş filozoflarla Muhammed İkbâl, Abdülkerim Suruş, Muhammed Hüseyin Tabatabai, Fazlur Rahman, Hasan Hanefi, Nasr Hamid Ebu Zeyd, Muhammed Âbid el-Câbirî, Seyyid Hüseyin Nasr ve İsmet Özel beraber anılmışlar, Fransız postmodern filozoflara koşut İslâm dünyasında post-kolonyal filozofların varlığından söz edilmiştir. Kitaba göre postmodern ve post-kolonyal filozofların ortak yönü, dünyada baskın hegemonik söylem ve politikayı eleştirel değerlendiren argümanlarıdır (s. 27).

Şii İslâm ve Sünni İslâm'ı, Arapçada, Türkçede, Farsçada, Malaycada ve hatta Avrupa dillerinde İslâm üzerine geliştirilmiş analizleri ve farklı İslâm coğrafyalarını ayırt etmeksizin ve dışarıda bırakmaksızın bütünüyle değerlendiren kitap, sekiz ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde sınıflama problemine ve çağdaş İslâm düşüncesinin nasıl doğru kategorilendirilebileceğine yer verilmektedir. İkinci bölümde İslâm'da üretilmiş bilgi felsefelerine bilginin aktarımı ve aklın işlevine yönelik tartışmalar bakımından yer verilmektedir. Bu bölümde özellikle İslâm'da akıl ve içtihat tartışmaları değerlendirilmektedir. Üçüncü bölümde bir metin deneyimi olarak Kur'ân-ı Kerîm ile iletişim ve münasebet kurmanın, onu yorumlamanın yeni alternatif yolları işlenmektedir. Dördüncü bölümde çağdaş Müslüman düşüncenin ruhsal boyutu ele alınmaktadır. Tasavvufî düşüncenin ve sufi arınma deneyiminin ürettiği yeni fikirler değerlendirilmektedir. Beşinci bölümde İslâm ile siyaset veya politik durumlar arasındaki

* Doç. Dr., Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

ilişkilere yer verilmektedir. Burada özellikle sekülerizm, özgürlük ve demokrasi kavramları ile İslâm arasında yapılmış etütlere yer verilmektedir. Altıncı bölüm en kritik sorunlardan bir tanesine, *şeriatın* İslâm hukuk sistemi mi yoksa etik bir rehber mi olduğu sorusuna verilmiş cevaplara ayrılmıştır. Yedinci bölümde farklılık ve çoğulculuk kavramları etrafında Müslüman düşüncenin durumu değerlendirilmekte, özgürlük ve hoşgörüyü dair etütlere yer verilmektedir. Burada Kur'ân ile kadın arasındaki ilişki özelinde üretilmiş argümanlara özellikle temas edilmektedir. Sekizinci ve son bölümde 21. yüzyılın sorunlarına, çağdaş İslâm'ın küreselleşme, bireyselleşme, aile, ekoloji, toplumsal cinsiyet ve farklı cinsel kimlik ve yönelim kavramlarına verdiği tepkilere yer verilmektedir.

Kitabın temel iddiası çağdaş İslâm düşüncesinde yeniliklerin ve olumsal fikirlerin bulunduğu, dünyanın bunlardan faydalanması gerektiği yönündedir (s. 1-2). Çağdaş İslâm düşüncesi bağlamında Müslüman aydınların sınıflanmasıyla ilgili olarak Kersten işlevsel bir öneri geliştirmektedir. Önce “resmi İslâm”, “popülist İslâm”, “bir din olarak İslâm”, “bir inanç olarak İslâm”, “teolojik çoğulculuk”, “selefi literalizm”, “skolastik gelenekçilik”, “sufizm”, “seküler liberalizm”, “selefi liberalizm” ve “liberal reformculuk” gibi daha önce benzer bir bağlamda sınıflama önerisi geliştirmiş dört önde gelen araştırmacının durum, önad, okuma ve anlama yöntemi ve işlev gibi farklı ölçütlere göre oluşturdukları birbirinden çok farklı sınıflamalara yer veren Kersten sonra kendi sınıflama önerisini sunmaktadır. Kersten'in sınıflaması şöyledir: “Geleneksel ve Sosyal olarak Muhafazakâr” (s. 7-12), “Reaksiyoner” (s. 12-16) ve “Progresif İslâmî Söylemler (s. 16-23). Kersten, çağdaş Müslümanların çoğunluğunun ilk grupta yer aldıklarını, bunların ılıman ve idareci yaşadıklarını, Ehlisünnet vel-Cemaat'in insanları geçimli ve uzlaşmacı yaptığını belirtmektedir. Yazar, reaksiyonerlere örnek olarak, selefi, vehhabi ve cihatçı nitelendirmeleriyle işarette bulunulan birtakım Arapça Müslüman deneyimlerini anmaktadır. Üçüncü grupta yer alan ilerlemeci söylemler, Türkiye'den Rasim Özdenören, İsmet Özel ve Ali Bulaç'ın anıldığı entelektüelleri içermektedir.

Kersten, kitabının bilgi felsefelerini inceleyen ikinci bölümünde, Türkiye'den Ankara Okulu'nu bir düşünce akımı olarak anmış ve tanıtmıştır. O, Ankara Okulu'nun Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi merkezli olarak tüm Türkiye'de yankı uyandırdığını ifade etmektedir. Kersten'in saptamasına göre Ankara Okulu'nun önerdiği Kur'ân-ı Kerîm tarihsel okunması önerisinin iki düşünsel kaynağı bulunmaktadır. Birincisi, kendisini “Kur'ancı” olarak nitelendirmiş olan ve 1980'lerde Türkiye'de ses getirmiş olan Edip Yüksel düşüncesidir. Yüksel, Hz. Peygamberin Müslümanlara İslâm'ın doğru öğrenilmesi ve aktarılması için öğrettiği yegâne kaynağın Kur'ân-ı Kerîm olduğunu ve hadislere eleştirel yaklaşılması gerektiğini içeren bir öneride bulunmuştur. İkinci kaynak, Fazlur Rahman'ın İslâm çalışmalarına yaklaşımda dindarlık ile tarihsel bağlamın birbirinden ayrılması gereğine vurgu yapan yöntemidir. Kur'ân ve hadislere yaklaşımları büyük ölçüde etkilemiş olan bu yöntem 1990'larda Ankara Okulu'nu etkilemiş ve ona günümüzdeki rengini ve içeriğini vermiştir (s. 44-45). Kitap Ankara Okulu'ndan hemen sonra İran'ın yeni dindar

entelektüellerine yer vermektedir ve Seyyid Kutub'un Sünni İslâm'a, Ali Şeriatî'nin de Şii İslâm'a eleştiriler getirdiklerine değinilmektedir.

Ankara Okulu'nun yanı sıra Kersten'in kitabında Şeyh Muhammed Zahid Kotku ve Nakşibendi tarikatının Türkiye'de ürettiği İslâm düşüncesinin etkilerine (s. 97-98), Mustafa Kemal Atatürk (s. 104), Turgut Özel (s. 96), Necmettin Erbakan (s. 21) ve Recep Tayyip Erdoğan (s. 115) gibi uluslararası ölçekte ses getirmiş Türkiyeli siyasetçilerin İslâm düşüncesine olan etkilerine yer verilmektedir. Ayrıca Necip Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu, Sezai Karakoç, Hayrettin Karaman, Nuri Pakdil (s. 95-96) özellikle anılmakta ve bu Müslüman aydınların İslâm'ı modernizmi göz önünde bulundurarak yeniden ifade ettiklerine vurgu yapılmaktadır. Bu arada Cemil Meriç ve Erol Güngör gibi düşünörlere yer verilmemiş olması ilginçtir. Çünkü Araplardan ve İranlılardan bu iki aydının çağdaşı olanlar anılmış ve değerlendirilmişlerdir.

Kitabın küreselleşme ve daha yeni gündem maddelerini ilgilendiren son bölümünde, özellikle sağlık etiği ve biyoetik gibi konularda sadece Arapça yazıp konuşan müftü ve aydınlar yer vermiş olması ilginçtir. Çünkü spekülatif ve kavramsal nitelikli sorunlar üzerine Türkiye aydınlarının cevaplar ürettiklerini, ama doğa bilimleri, sağlık bilimleri, teknoloji ve çevre gibi daha ampirik nitelikli alanlarda İslâmî yorumlar geliştirmemiş olduklarını imlemektedir. Anlaşılabilirdiğine göre, Türkiye'deki İslâmî entelektüel düşüncesinin sağlık etiği ve biyoetik başta olmak üzere çevre ve teknolojiyi ilgilendiren sorun alanlarında daha görünür olan görüş ve yorumlar geliştirmesi gerekmektedir.

Çiftçi, F. (2012). *Din Öğretiminde Proje Tabanlı Öğrenme Yaklaşımı ve Uygulama Örnekleri (1. Baskı)*. Ankara: Nobel Yayınları, 347 s.

Medinenur ŞAHİN*

E-mail: ogr.medinenur.sahin@ahievran.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8480-4994>

Eğitim-öğretim faaliyetlerinin bir amacı, öğrencilere bilgi ve beceri kazandırmaktır. Bu amaca ulaşmak için izlenen yollar ve ders içeriğinin nasıl öğretilbileceği ile ilgili düzenlemeler öğretim yöntemleri olarak nitelendirilmektedir. (Bilgin & Selçuk, 1991; Taşdemir, 2007; Güneş, 2014; Akyürek, 2017; Aydın, 2018; Akın, 2019) Öğretim

* Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Lisans Öğrencisi

yöntemleri geleneksel ve öğrenci merkezli olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. (Cengizhan, 2016; Taşkın & Çakmak, 2017). Geleneksel öğretim yöntemleri bilgiyi öğrenciye aktarmayı amaçlarken; öğrenci merkezli yöntem ve yaklaşımlar, eğitimde aktiflik ilkesinin hayata geçirilmesini, katılımcı öğrenmenin sağlanmasını ve bilginin öğrenci tarafından yapılandırılarak kalıcı hâle getirilmesini amaçlamaktadır. (Özpolat, 2013, s. 8). Probleme dayalı öğrenme, araştırma tabanlı öğrenme, işbirliği temelinde öğrenme, proje temelli öğrenme vb. yaklaşımlar öğrenci merkezli yaklaşımlardan bazılarıdır. (Taşkın & Çakmak, 2017, s. 1229).

Burada tanıtımını yaptığımız kitaba konu olan proje tabanlı öğrenme yaklaşımı, sosyal bağlam içinde bireyin içsel ilgi ile gerçekleştirdiği bir faaliyet olarak ele alınmaktadır. (Aktan, 2016, s. 39). Bir çalışmanın proje temelli olabilmesi için amaçlı bir eylem olması, bireyin yaşamında bir yerinin olması ve daha da önemlisi bireyi daha değerli ve nitelikli bir yaşama hazırlaması gerekir. Proje yönteminde öğretmenin de ayrı bir yeri vardır. Öğretmenin görevi çocuğun ilgilerini keşfetmek ve bu ilgilerden hareketle öğrenci için deneyim yaşayacağı eğitsel etkinlikler üretmektir. Öğretmen, öğrenci için farklı deneyim imkânlarının ortaya konulması ve öğrencinin sosyal hayatın farklı boyutlarını keşfedebilmesinde anahtar bir role sahiptir. Kilpatrick, proje yöntemini kavramsallaştırırken dört ana yapı üzerinde durmuştur. Birincisi düşünce veya planlamaya dayalı projelerdir. İkincisi bireyin yapmaktan hoşlandığı faaliyet alanlarıdır. Üçüncüsü problem çözme veya üst düzey bilişsel güçlerin kullanıldığı projeler ve dördüncüsü ise belli bir beceri veya bilgi kazanmaya yönelik projelerdir. Proje yönteminin temel pedagojik hedefi yaratıcı, yapıcı, eleştirel ve zihinsel yeteneklerin geliştirilmesidir. (Aktan, 2016, ss. 39-40).

Bu noktada proje tabanlı öğrenme, öğrencilerin konuları derinlemesine inceleyip projeler halinde hazırlayarak ortaya çıkan ürünü diğer öğrencilerle paylaşması ve o konuyu en etkili bir şekilde öğrenmesine fırsat vermektedir. Bu yaklaşım öğrenme-öğretim sürecinde öğrenenin pasif alıcı konumundan; araştıran, inceleyen, bilgiye ulaşan ve elde ettiği bilgileri kullanarak sorun çözen, bağımsız düşünen, yaratıcı bireyler haline getirilmesini temele alan bir öğrenme yaklaşımıdır.

Proje tabanlı öğrenme yaklaşımını konu alan bu kitap, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Proje Tabanlı Öğrenme Yaklaşımı ve Uygulama Örnekleri” adıyla 2011 yılında Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde, Fatma Çiftçi tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Bu kitapta, Proje Tabanlı Öğrenme yaklaşımının ilköğretim DKAB derslerinde nasıl kullanılabileceğine ilişkin örnekler sunulmuştur. Çalışma, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, Proje Tabanlı Öğrenme yaklaşımı hakkında bilgiler verilmiş; faydaları, öğrenme-öğretim sürecine etkileri ve amaçlarından bahsedilmiştir. Birinci bölümde, temel öğrenme öğretim yaklaşımları hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra, proje tabanlı öğrenme yaklaşımının ne anlama geldiği, genel özellikleri, üstün yönleri, sınırlılıkları, felsefi temelleri, projelerin planlanması

ve sınıfta uygulanması, proje tabanlı öğrenme yaklaşımının öğeleri, proje tabanlı öğrenme yaklaşımında öğrencinin ve öğretmenin rolleri, değerlendirme, teknoloji kullanımı ve uygulama alanıyla ilgili görüşlere yer verilmiştir.

Kitabın ikinci bölümünde, proje tabanlı öğrenme yaklaşımıyla yapılan materyaller ve öğrencilerin ürettikleri etkinlikler tanıtılmıştır. Öğrencilerin proje tabanlı öğrenme yaklaşımıyla ürettiği etkinlikler şu üniteleri kapsamaktadır: Din ve Ahlak Hakkında Neler Biliyoruz? , Temiz Olmalıyım, Hz. Muhammed’i Tanıyalım, İbadet Konusunda Bilgilenelim, Namaz İbadeti, Ramazan Ayı ve Oruç İbadeti, İslam Dinine Göre Kötü Alışkanlıklar, Kaza ve Kader. Bu bölümün devamında öğrencilerin proje tabanlı öğrenme yaklaşımı çerçevesinde, pano yapma, tiyatro yazma ve oynama, resim çizme, hikâye yazma, resimlerle anlatma, maket yapma, kavram haritası yapma, sunu yapma, sürücü belgesi ve nüfus cüzdanı hazırlama, mektup yazma, şiir yazma, tişört yapma, kolye yapma, ilahi söyleme, slogan oluşturma, afiş yapma, bulmaca hazırlama, yarışma yapma, küp yapma, boyama kitabı yapma, broşür hazırlama, röportaj yapma, haber bülteni hazırlama, video yapma, gazete çıkarma, tebrik katkı yapma, günlük yazma gibi etkinliklerine yer verilmiştir. (Çiftçi, 2012, s. 71). Proje çerçevesinde hazırlanan materyal ve etkinliklerin video kayıtları, resimler haline getirilerek kitaba eklenmiştir. Öğrencilerin tiyatro etkinlikleri, röportajları ve söyledikleri ilahiler kitabın sonunda ek olarak yer almıştır. (Çiftçi, 2012, s. 72). Ayrıca Proje Tabanlı Öğrenme Yaklaşımıyla ilgili 4. 5. 6. 7 ve 8. Sınıfları kapsayan 15 tane uygulamalı proje çalışması da kitabın sonuna eklenmiştir.

Din öğretiminde proje tabanlı öğrenme yaklaşımına ilişkin farklı bir çalışma dikkatimizi çekmektedir. 2007 yılında, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde, Yasin Uzun tarafından hazırlanan, “Proje Tabanlı Öğrenme Yaklaşımı ve İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Kullanılması” isimli yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Bu tezde, Proje Tabanlı Öğrenme yaklaşımının 8. Sınıf öğrencilerinin DKAB dersi, “Kültürümüz ve Din” ünitesindeki akademik başarılarına, öğrencilerin bu derse karşı tutum ve düşüncelerine yönelik inceleme yapılmıştır. Proje Tabanlı Öğrenme yaklaşımının sadece 8. Sınıf düzeyinde ve bir ünite için incelendiği göz önüne alındığında, Din Öğretiminde Proje tabanlı öğrenme yaklaşımını müstakil bir konu olarak ele alan tek çalışmanın elimizdeki bu kitap olduğu görülmektedir.

Ayrıca bu çalışmanın, ünite konularındaki çeşitlilik açısından da ayrı bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Gerek konu çeşitliliği, gerekse birbirinden farklı projelerin üretilmiş olması ve uygulanması bu alandaki eksikliği gidermesi ve öğretmenlere örneklik teşkil etmesi açısından önem kazanmaktadır.

Bu çalışmayla, proje tabanlı öğrenme yaklaşımının eğitimde yaşanan sorunlara nasıl çözüm üretebildiğini ve İlköğretim DKAB dersinde ne ölçüde uygulanabilir olduğunu test etmenin yanında, bu alandaki öğretmenlere ve Kur’an Kursu öğreticilerine örnekler sunması amaçlanmıştır. Bir sonraki baskısı için kitaptaki görsellerin renklendirilmesi,

görsellerdeki yazıların okunaklı hale getirilmesi ayrıca proje tabanlı öğrenme yaklaşımıyla ilgili örneklerin çeşitlendirilmesi, uygulamalı proje çalışmalarının sayısının artırılması ve kitap içeriğinin yeni müfredata göre gözden geçirilmesi tavsiye edilebilir. Ayrıca ortaöğretim düzeyinde de böyle bir çalışmaya ihtiyaç olduğu açıktır. Bu çerçevede, din öğretiminde proje tabanlı öğrenme yaklaşımını ortaya koyan bu kitabın, öğrenci merkezli uygulamaların etkili bir şekilde gerçekleştirilmesi sürecinde din eğitimcilerine yol gösterici nitelikte olabileceği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Akın, A. (2019). *Din Eğitiminde Özel Öğretim Yöntemleri*. Bursa: Emin.
- Aktan, S. (2016). 20. Yüzyılda İlerlemeci Bir Filozof: William H. Kilpatrick, *Turkish Studies*, 11/19, 31-48.
- Akyürek, S. (2017). *Din Öğretimi-Model Strateji Yöntem ve Teknikler*. Ankara: Nobel.
- Aydın, M. Z. (2018). *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel.
- Bilgin, B. & Selçuk, M. (1991). *Din Öğretimi*. Ankara: Akid.
- Cengizhan, S. (2016). "Öğretim Yöntemleri", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, (Ed. Tuğba Yanpar Yelken & Cenk Akay), (4. Baskı), Ankara: Anı, 223-256.
- Güneş, F. (2014). *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi.
- Özpolat, V. (2013). Öğretmenlerin Mesleki Önceliklerinde Öğrenci Merkezli Eğitim Yaklaşımının Yeri, *Milli Eğitim Dergisi*, 200, 5-27.
- Taşdemir, M. (2007). *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Nobel.
- Taşkın, N. & Kılıç Çakmak, E. (2017). Öğrenci Merkezli Öğrenme Ortamlarında Oyunlaştırmanın Alternatif Değerlendirme Amaçlı Kullanımı, *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6/3, 1227-1248.

Etik Beyanı

Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi kullanıcıları olan (editör, yazar, hakem, bölüm editörü, okuyucu) tüm yapılan işlemlerde dergimizin yayınladığı WEB sayfamızda yayınladığımız Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından belirtilen etik kurallara ve sorumluluklara uymak zorundadır. Bu etik kurallara ve sorumluluklar aşağıda da özetlenmiştir.

A. DERGI İMTİYAZ SAHİBİNİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. TUDEAR herhangi bir şekilde yazarlardan ücret talep etmemektedir.
2. Bağımsız editör kararı oluşturulmasını taahhüt eder.
3. Editörler, TUDEAR'a gönderilen çalışmaların tüm süreçlerinden sorumludur. Bu çerçevede ekonomik ya da politik kazançlar göz önüne alınmaksızın karar verici kişiler editörlerdir.
4. TUDEAR, yayınlanmış her makalenin mülkiyet ve telif hakkını korur ve yayınlanmış her kopyanın kaydını saklama yükümlüğünü üstlenir.
5. Bununla birlikte veri tabanını internet üzerinden erişime açık tutar.
6. Editörlere ilişkin her türlü bilimsel suistimal, atıf çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.

B. YAYIN KURULUNUN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi'ne başvurusu yapılan her makaleden, Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu (Bundan sonra, "Yayın Kurulu") ve Editörler/Editör yardımcıları sorumludur.
2. Yayın Kurulu, yayın, kör hakemlik, değerlendirme süreci, etik ilkeler gibi dergi politikalarının belirlenmesini ve uygulanmasını sağlar.
3. Makalenin Yayın Kurulu'nca hakem sürecine alınması bir yayının taahhüdü anlamına gelmez. Yayın için hakem süreci olumlu sonuçlansa bile mutlaka Yayın Kurulunun ve Editörlerin/Editör yardımcılarının kararı gerekir.
4. Yayın Kurulu, akademik dürüstlüğü teşvik eder. Yayın Kurulu, yazılı eserlerin orijinalliğini, bu eserleri yayın öncesinde iThenticate intihal önleme programı aracılığıyla denetleyerek teminat altına alır.
5. Yayın Kurulu, yayımlanmış makalelere ilişkin intihal ve suistimal iddialarını her zaman incelemeye alır. Örneğin, bir yazar makalesinde başka çalışmalardan intihal yapmış, izin alınması gereken durumlarda izin almaksızın veya eksik bildirimle üçüncü şahısların telif materyalini kullanmışsa, Yayın Kurulu makaleyi geri çekmek, meseleyi yazarın çalıştığı kurumdaki bölüm başkanına, dekanına ve/veya ilgili akademik kurumlara bildirme dâhil çeşitli işlemler yapma hakkını kendinde saklı tutar.

C. EDITÖRLERİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisinde editör ve sayı editörleri, dergimizin web sayfamızda bulunan "Code of Conduct and Best Practice Guidelines For Journal Editors" ve "Cope Best Practice Guidelines For Journal Editors" rehberleri belirtilen etik görev ve sorumluluklara sahip olmalıdır. Bu görev ve sorumluluklar aşağıda özetlenmiştir.

1. Editörlerin Okuyucu ile ilişkileri

Editörler yayınlanan çalışmalar hakkında okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcılardan gelen geri bildirimleri dikkate almak ve gereken cevapları ve işlemleri yapmakla yükümlüdür.

2. Editörlerin Yazarlar ile ilişkileri

1. Editörler makalenin özgün değerine, derginin amaçlarına ve etik kurallara dayanılarak makale hakkındaki kararını verir.
2. Makale özgün değeri yüksek, dergi amaçlarına ve etik kurallar dikkate alınarak hazırlanmış makaleyi değerlendirme sürecine almalıdır.
3. Editör ve bölüm editörü önemli bir gerekçe olmadığı sürece olumlu yöndeki hakem görüşlerini dikkate alması gerekir.
4. Yazarlardan gelen talep ve görüşlere geri bildirimler ile dönüş yapması gerekmektedir.

3. Editörlerin Hakemler ile ilişkileri

1. Atanacak hakemler makale konusuna uygun olarak seçilmelidir.
2. Hakem ile yazarlar arasında çıkar çatışması ve çıkar ilişkisi olmamasına özen göstermelidir.
3. Makale değerlendirme sürecinde hakemlere rehberlik etmesi ve talep ettiği bilgiyi sağlamakla görevlidir.
4. Editör körleme hakemlik sayesinde yazar ve hakemin kimlik bilgilerini gizlemekle yükümlüdür.
5. Hakemlerin makaleyi zamanında, tarafsız ve bilimsel olarak değerlendirmesi için gereken uyarıları ve tedbirleri alması gerekmektedir.
6. Dergimize hakemlik yapanların sayısını artırması yönünde gayret göstermelidir.

4. Editörlerin Danışma Kurulu ile ilişkiler

Editörler, makaleler hakkında danışma kurulunun görüş ve önerilerini dikkate alması gerekmektedir.

5. Editörlerin Dergi sahibi ve yayıncı ile ilişkiler

Editörler makale hakkında alacağı kararlar dergi sahibi ve yayıncı kuruluştan bağımsız olmalıdır.

6. Editörlerin makaleyi yayına vermesi

Editörler; dergide yayına verilecek makalelerde dergi yayın ilkelerini, dergi amaçlarını ve uluslararası standartları gözetmekle sorumludur.

7. Kişisel verilerin muhafazası

Editörler makale yazarlarının rızası haricindeki kişisel bilgilerini üçüncü kişilere aktarmamakla sorumludur.

8. Etik kurul, insan ve hayvan hakları

Editörler makale içeriklerinde insan ve hayvanlar üzerinde yapılmış çalışmalar olması durumunda insan ve hayvan haklarını korumakla sorumludur. Etik kurul raporu alınması

gereken çalışmalarda etik kurul onayı gönderilmemesi durumunda makaleyi reddetmekle sorumludur.

9. Fikri mülkiyet haklarının korunması

Editörler dergiye gönderilen ve yayınlanan tüm makalelerin fikri mülkiyet haklarını korumakla sorumludur.

10. Editörlere gelen Şikayetler

Editörler hakem, yazar ve okuyuculardan gelen şikayetlere açık ve aydınlatıcı cevap vermekle sorumludur.

11. Çıkar çatışmaları ve ilişkileri

Editörler makalelerin tarafsız ve bağımsız olarak değerlendirme süreçlerinin tamamlanması için yazarlar, hakemler ve üçüncü kişiler arasında oluşabilecek çıkar ilişkisi ve çatışmalarına karşı önlem almakla sorumludur.

D. HAKEMLERİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Hakemler yazarların kökeni, cinsiyeti, cinsel eğilimi veya siyasi felsefesine bakılmaksızın eserleri değerlendirmektedirler. Hakemler ayrıca, dergiye gönderilen metinlerin değerlendirilmesi için adil bir kör hakemlik süreci sağlamaktadırlar.
2. Dergiye gönderilen makalelere ilişkin tüm bilgiler gizli tutulmaktadır. Hakemler, editör tarafından yetkilendirilmiş olanlar dışında başkaları müzakere etmemelidir.
3. Hakemlerin; yazarlar, fon sağlayıcılar, editörler vb. gibi taraflar ile menfaat çatışması bulunmamaktadır.
4. Hakemler, karar verme aşamasında editörlere yardım ederler ve ayrıca metinlerin iyileştirilmesinde yazarlara yardımcı olabilmektedirler.
5. Objektif bir karar değerlendirmesi, daima hakemler tarafından yapılmaktadır. Hakemler, uygun destekleyici iddialarla, açık bir şekilde görüşlerini ifade etmektedirler.
6. Hakemler ayrıca, kendi bilgileri dahilindeki yayınlanmış diğer herhangi bir makale ile dergiye gönderilen metin arasında herhangi önemli bir benzerlik veya örtüşme ile ilgili olarak editörü bilgilendirmelidir.

E. YAZARLARIN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Yazarlar çalışmalarını özgün olarak hazırlar ve gönderir.
2. Yazarlar gönderdikleri makalelerde yapmış oldukları atıfların ve alıntılarının doğru ve eksiksiz olmasını sağlar.
3. Yazarlar gönderdikleri makalelerde çıkar çatışması olabilecek durumları belirtmeleri ve açıklamaları gerekir.
4. Editör, hakem ve bölüm editörü tarafından yazardan makalesine ait ham veriler talep edebilir. Bundan dolayı yazar makalesine ait ham verileri sunacak şekilde hazır bulundurmalıdır.
5. Yazarlar, aynı çalışmayı herhangi bir başka dergide yayınlanmak üzere göndermemelidirler. Aynı çalışmanın birden fazla dergiye eş zamanlı gönderilmesi etik olmayan bir davranış teşkil etmektedir ve kabul edilemez.

6. Başkalarının çalışmalarıyla ilgili olarak uygun referanslar verilmelidir. Yazarlar, çalışmalarının belirlenmesinde etkili olmuş yayınlara referans vermelidirler. Çalışma sürecinde kullanılan kaynakların tümü belirtilmelidir.
7. Finansal destek ile ilgili tüm kaynaklar açıklanmalıdır. Tüm yazarlar, çalışmalarının oluşturulması sürecinde yer alan çıkar çatışmasını ortaya koymalıdır.
8. Bir yazar, yayımlanmış bir makalesinde ciddi bir hata veya yanlışlık keşfedince, bu konuda dergi editörlüğüne vakit geçirmeksizin haber vermelidir. Bu durumda yazar, makalesini geri çekme veya makaleye dair bir düzeltme yayınlamada dergi editörlüğü ile işbirliği yapmakla sorumludur.
9. Yapılan araştırmalar için ve etik kurul kararı gerektiren klinik ve deneysel insan ve hayvanlar üzerindeki çalışmalar için ayrı ayrı etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir.

F. ETİK İLKELERE UYMAYAN DURUMUN EDITÖRE BİLDİRİLMESİ

TUDEAR'da yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinizde ya da yukarıda bahsedilen etik sorumluluklar ve dışında etik olmayan bir davranış veya içerikle karşılaşırsanız lütfen tudearjournal@gmail.com adresine e-posta yoluyla bildirin.

PUBLICATION ETHICS

Users of *Turkish Journal of Religious Education Studies* (editors, authors, reviewers, department editors, readers) must obey to the ethical rules and responsibilities specified by Committee on Publication Ethics (COPE). These ethical rules and responsibilities are summarized below.

A. DUTIES of PUBLISHER

1. Turkish Journal of Religious Education Studies (TUDEAR) does not charge any article submission from authors.
2. The publisher undertakes to have an independent editorial decision made.
3. Editors are responsible for all the processes that the manuscripts submitted to *TUDEAR* will go through. Within this framework, ignoring the economic or political interests, the decision-makers are the editors.
4. The publisher undertakes to have an independent editorial decision made.
5. However, the journal has left the database open on the internet.
6. The publisher bears all the responsibility to take the precautions against scientific abuse, fraud and plagiarism.

B. THE RESPONSIBILITIES OF THE EDITORIAL BOARD

1. Turkish Journal of Religious Education Studies Editorial Board (henceforth, "The Editorial Board") and Editors/Number Editors are responsible for all the processes before, during and after the publication of each and every article submitted to the Journal.
2. The Editorial Board determines and implements the entire policies of The Journal, including but not limited to publication, blind review, assessment process, and ethical principles.
3. The initiation of blind review process for an article does not indicate a publication promise on behalf of The Journal. Likewise, the positive outcome of the review process still necessitates the affirmative decision of The Editorial Board and Editors/Vice Editors for the publication of the article.
4. The Editorial Board encourages academic honesty. The Editorial Board ensures the originality of the articles by uploading them on iThenticate plagiarism detection software, and evaluating their originality report.
5. The Editorial Board always examines the claims of plagiarism and abuse in regard to published articles. In case it is established that an author committed plagiarism, or used copyrighted material that belongs to third parties without proper and full reference and permission, The Editorial Board reserves the rights, including but not limited, to retract the article, inform the author's head of department, dean of faculty and/or other academic institutions.

C. ETHICAL DUTIES and RESPONSIBILITIES of EDITORS

The editors of Turkish *Journal of Religious Education Studies* should be obeyed to the ethical roles and responsibilities of "CODE OF CONDUCT AND BEST PRACTICE GUIDELINES FOR JOURNAL EDITORS" and "COPE BEST PRACTICE GUIDELINES FOR JOURNAL EDITORS" announced by Committee on Publication Ethics (COPE) and provided on our webpage. These duties and responsibilities are summarized below.

1. Editors' Relationships with Readers

The editors are responsible for taking into account the feedback from the readers, researchers and practitioners about the published works and to provide the necessary responses and take necessary actions.

2. Editors' Relations with the Authors

1. Editors make decisions about the articles based on the original value of the article, the aims of the journal and the ethical rules.
2. Editors should accept papers with high original value, based on journal objectives and ethical rules for the evaluation process.
3. The editors should take into account positive opinions of the reviewers unless there is an important reason.
4. Requests and feedback from the authors should be returned with feedback.

3. Editors' Relations with the Reviewers

1. The reviewers to be appointed must be selected from related area of the manuscript.
2. The editor should make sure that there is no conflict of interest between the reviewers and the authors.
3. The editor is responsible for guiding the reviewers during the article evaluation process and for providing the requested information.
4. The editor is obliged to hide the credentials of the author and the reviewers by means of blind reviewing.
5. The editor must make the necessary warnings to the reviewers about evaluating the article in a timely, impartial and scientific manner.
6. The editor must make an effort to increase the number of reviewers.

4. Editors' Relations with Advisory Board

Editors should consider the opinions and recommendations of the advisory board about the articles.

5. Editors' Relations with the Journal Owner and the Publisher

Editorial decisions should be independent of the journal owner and the publisher.

6. Publication of the Article

Editors are responsible for considering publishing principles, journal objectives and international standards in the articles to be published in the journal.

7. Retention of Personal Data

Editors are responsible for not transferring the personal information to third parties except for the consent of the authors.

8. Ethics committee, Human and Animal Rights

The editors are responsible for protecting the human and animal rights at about manuscript in the studies conducted on humans and animals. The editor is responsible for rejecting the article if ethics committee approval is not sent in the works that must provide ethics committee report.

9. Protection of intellectual property rights

Editors are responsible for protecting the intellectual property rights of all articles submitted and published in the journal.

10. Complaints to Editors

Editors are responsible for providing an open and enlightening answer to complaints from the reviewers, authors and readers.

11. Conflicts of interest and relations

Editors are responsible for taking action against conflicts of interest between authors, reviewers and third parties in order to complete the impartial and independent evaluation processes of the articles.

D. ETHICAL DUTIES and RESPONSIBILITIES OF REVIEWERS

1. Reviewers evaluate manuscripts without origin, gender, sexual orientation or political philosophy of the authors. Reviewers also ensure a fair blind peer review of the submitted manuscripts for evaluation.
2. All the information relative to submitted articles is kept confidential. The reviewers must not be discussed with others except if authorized by the editor.
3. The reviewers have no conflict of interest with regard to parties such as authors, funders, editors and etc..
4. Reviewers give helps the editor in making decisions and may also assist the author in improving the manuscript.
5. The objective judgment evaluation is always done by them. The reviewers express their views clearly with appropriate supporting arguments.
6. Reviewers ought to identify relevant published study that has not been cited by the authors. Reviewers also call to the editor's attention any substantial similarity or overlap between the manuscript and any other published paper of which they have personal knowledge.

E. ETHICAL DUTIES and RESPONSIBILITIES of AUTHORS

1. Authors prepare and send their manuscripts in original form.
2. The authors ensure that their citations and quotations in their manuscripts are accurate and complete.
3. Authors should indicate and explain situations in which they may be involved in conflicts of interest.

4. The editors, department editors or the reviewers can request raw data from the author of the manuscripts. Therefore, the author must keep the raw data of the article ready for submission.
5. Authors should not submit the same study for publishing any other journals. Simultaneous submission of the same study to more than one journal is unacceptable and constitutes unethical behavior.
6. Convenient acknowledgment of the study of others has to be given. Authors ought to cite publications that have been efficient in determining the study. All of the sources that used process of the study should be remarked.
7. All sources of financial support should be disclosed. All authors ought to disclose a meaningful conflict of interest in the process of forming their study.
8. When an author discovers a serious error or inaccuracy in a published article, it is the responsibility of the author to immediately notify the editorship. In this case, the author is responsible for cooperating with the journal editorship in either withdrawing the article or publishing a revision of the article.
9. For all researches conducted and for clinical and experimental studies involving humans and animals, which require an ethics committee approval, an ethics committee approval must be obtained and should be specified and documented.

F. NOTIFYING THE EDITOR ABOUT THE VIOLATION OF ETHICAL PRINCIPLES

Should you encounter any unethical act or content in *TUDEAR* apart from the ethical responsibilities listed above, please notify the journal by e-mail at tudearjournal@gmail.com.